

Dünyevî Bir “Fıkıh” İnşasına Doğru: Reşid Rıza'nın Fıkıh Usûlü Eleştirisi ve Modern Fıkıh Düşüncesi

Dr. Özgür KAVAK*

Özet

Çağdaş İslâm düşüncesinin en önemli figürlerinden olan Reşid Rıza'nın ıslah düşüncesinin fıkıh ilmine nasıl yansıdığına incelendiği bu çalışmada konu, dört alt başlık dahilinde ele alınmıştır. İlk olarak müellifin klasik fıkıh usûlüne yönelttiği eleştirilere değinilmiş, ardından, fıkıh sahasında teklif edilen fikirler “modern fıkıh düşüncesi” kavramsallaştırması altında incelenmiştir. Burada önce müellifin modern fıkıh düşüncesinin tarihi/sosyolojik zeminini oluşturan değerlendirmeleri ele alınmıştır. İctihad, taklid ve mezhep kavramlarının bütünüyle modern bir içerikle ve fıkıh dışı bir alanla irtibatlı olarak takdim edildiği bu kısmın ardından, modern fıkıh düşüncesinin felsefi zeminini oluşturan fıkıh, tabiat ve şeriat kavramlarıyla ilgili değerlendirmelerine temas edilmiş; son olarak müellifin bu düşüncesinin hukukî zeminine değinilmiştir. Burada klasik fıkıh anlayışının usûl ve fûrûna alternatif olacak değerlendirmelerin temelini teşkil eden “yeni ilkeleri (usûl)” ve bu ilkelerin fıkıh ahkâmına yansımalarıyla ilgili müellifin düşünceleri ele alınmıştır

Anahtar Kelimeler: Reşid Rıza, ıslah, icthad, taklid, mezhep, modern fıkıh düşüncesi.

Abstract

Separated into four titles, this paper is an inquiry into the manner in which the idea of *islah* as propounded by Rashid Rida, one of the most prominent figures of contemporary Islamic thought, is transposed into the science of *fiqh*. This study first touches on the critique which this scholar raised against the methods of the classic *fiqh* and then presents his ideas in the area of *fiqh* which are analysed under the concept of “the idea of modern *fiqh*”. The author's ideas that constitute the historical/sociological background of his conception of modern *fiqh* are evaluated in this context. Having presented the concepts of *ijthad* (creative interpretation of Islamic law), *taqlid* (imitation) and *madhhab* (school of Islamic law) in a wholly modern context and in connection with a non-*fiqh* area, the paper proceeds with an assessment of his idea of *fiqh*, nature and *sharia* that form the philosophical bases of the idea of modern *fiqh*. This study finally addresses the legal roots of Rashid Rida's idea of law. In this paper, his “new principles (*usul*)” that constitute an alternative to the methodology and practices associated with classical understanding of *fiqh* and his ideas regarding the way in which these principles should be carried into the Islamic substantive law are scrutinized.

Key Words: Rashid Rida, *islah*, *ijthad*, *taqlid*, *madhhab*, the idea of modern *fiqh*.

Din düşmanı olduğu herkesçe bilinen bu adam [Dr. Abdullah Cevdet], Âsitané'de bulunduğum dönemde ‘Davet ve İrsad’ projem için bana yardımcı olmak istiyordu. Bir gün bana şöyle dedi: “Bu konuda başarılı olur da İslâmî bir okul ve külliye kurarsanız ben orada ücretsiz ders verebilirim. Üstelik, tıp ve diğer ilimlere dair derslerimi sizin dîni ıslah konusundaki yönteminize uygun bir şekilde yaparım.” Kendisine “Sen dinle savaşıyan birisin, bunu nasıl yapacaksın?” diye sordum. Şu

* Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi Öğretmeni.

cevabı verdi: “Benim savaşım Fatih ve Süleymaniye [medreselerindeki] hocaların diniyle. Onların fikirlerine uymaya kalkarsak terakkî etmemize imkân yok. Fakat Reşid Rıza Efendi'nin ve Şeyh Muhammed Abduh'un anladığı haliyle İslâm dini terakkî etmemize yardım eder ve devlet de bundan faydalanır. Bu yüzden ben sizin yol göstericiliğinizde hizmet etmeyi ümit edenlerin başında yer alıyorum.”

Reşid Rıza**

İslâm dünyasında modernleşme sürecinin başlangıcından itibaren şekillenen İslâm düşüncesi üzerinde, hangi sıfatlarla tanımlarsak tanımlayalım Cemâleddin Afganî - Muhammed Abduh - Reşid Rıza çizgisinin derin etkileri olmuştur. Özellikle *Mecelletü'l-Menâr*'daki 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) fikirleri, İslâm ilimlerinin gerek kaynak ve usûl, gerekse tartışma noktalarında bu çizgi içindeki en kapsamlı ve etkili tezler olarak Türkiye dahil tüm İslâm dünyasında kalıcı bir miras olarak varlığını sürdürmektedir. Çağdaş İslâm hukuku söyleminde sıklıkla yer bulan “ıslah”, “ictihad”, “taklid”, “mezheb” ve “maslahat” gibi kavramları eksen alarak kapsamlı bir fıkıh anlayışı oluşturan bu düşünceler, klasik dünyanın hâkim telakkilerinden farklılık arz etmektedir.

Dönemin hâkim tasavvuru olan Batı'nın terakkî ettiği, müslümanların geri kaldığı iddiasını benimseyen Reşid Rıza, müslüman coğrafyada yanlış gittiğini düşündüğü birtakım hususların düzeltilmesinde yegâne dayanak noktası olarak **ıslah** kavramını belirlemiştir. Vefatına kadar Mısır'da sürdürdüğü faaliyetlerinin ana eksenini tayin eden 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.¹ Bu makalede, mezkur anlayışın fıkıh ilmine nasıl yansıdığı tespit edilmeye çalışılacaktır.

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 geçmiştekinden farklı algılanmaya başladığı veya bütünüyle terk edildiği bir devrede Reşid Rıza bu birikimi, kendi yönelimleri/hedefleri

** Reşid Rıza, “et-Tecdid ve't-teceddüd ve'l-müceddidün, [III]”, *Mecelletü'l-Menâr*, XXXII/3 (Zilkade 1350/Mâris 1932), s. 228–229. *Mecelletü'l-Menâr* bundan sonraki atıflarda MM şeklinde gösterilecektir.

¹ Müellifin ıslah anlayışı için bk. Özgür Kavak, *Reşid Rıza'nın Fıkıh Düşüncesi Çerçevesindeki Görüşleri*, doktora tezi, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2009, s. 81-99.

ışığında kısmen tadil etmekte ve çoğunlukla yeni bir 'kurgu' çerçevesinde yönlendirmektedir. Bu çabaları en somut haliyle asırlardır sahih fikhî bilgi üretmenin en önemli kriteri olarak kabul gören fıkıh usûlü alanında tezahür etmiştir. Fıkıh usûlüyle ilgili yazdıkları bir bütün olarak ele alındığında müellifin klasik usûl tasavvuruna sahip olmadığı açıkça görülmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla o, klasik fıkıh usûlüne karşı çift yönlü bir yaklaşım geliştirmiştir. Önce 'kaynaklara dönüş', 'delile tâbi olma' ve 'taklidi terk' gibi ifadelerle fıkıh usûlünün geçerliliğini/sıhhatini ortadan kaldırmaya çalışmış; ardından dinî ve daha özeldir fikhî sahada söz söylemenin yeni kriterleri olacak bir metodolojik yaklaşım geliştirmiştir. Bu yeni yaklaşımda klasik İslâm ilimleri ve fıkıh usûlüne 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 'islah' olarak belirmektedir.²

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

Müteahhirün fakihleri birtakım usûl ve kaideler vazetmişler ve bunları mezhep imamlarına isnad etmişlerdir. Aynı fakihler bu usûl ve kaideleri Kitap, Sünnet ve sahabe tatbikatında yer alan hükümlere üstün tutmuşlar ve böylelikle bu aslı kaynakları kendi vazettikleri usûlün fûrûu haline getirmişlerdir.³

Reşid Rıza bu yaklaşımın tam tersi bir tavrın gösterilmesi gerektiğini söylemektedir. Buna göre mezkûr fukahanın yaptığına aksine, öncelikle "Kitap, Sünnet ve sahabe tatbikatından hareketle bazı kavâid elde edilmelidir. İmam Şâfiî'nin kitabı istisna edilirse mevcut fıkıh usûlü külliyyatında yer alan kavâidin büyük çoğunluğu usûlcülerin imamların verdiği hükümlerden hareketle elde ettikleri ve kendi mezheplerine tatbik ettikleri nazârî kaidelerden başka bir şey değildir."⁴

Reşid Rıza, Hindistanlı âlim Şah Veliyyullah Dihlevî'nin fıkıh usûlünün teşekkülü ve mezheb bağlılığı ile ilgili görüşlerine yukarıdaki iddialarını temellen-

² Reşid Rıza'nın 'islah' projesinde esashi 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 ahkâmıla irtibatlarını inceleyen Dihlevî'nin düşüncelerini kendisine aslı 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 rivâyetleri nakleder. Bir sonraki adım fıkıh usûlünün katılığı ile ilgilidir. Doğrudan Dihlevî'nin yukarıda yer verilen düşüncelerinden hareketle klasik fıkıh usûlünü reddetme cihetine yönelir. Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye ve'l-uhuvvetü'd-dîniyye*, Kahire 1367, s. 56-57.

³ a.g.e., s. 55-56.

⁴ a.g.e., s. 56.

dirmek amacıyla başvurur. Dihlevî'ye göre, fukahanın çoğu Ebu Hanife ve İmam Şafîî arasındaki ihtilâfların muhtelif usûl kitaplarında yer alan usûle dayandığını zannetse de gerçekte mezkûr usûl onların verdikleri hükümlerden tahrîc yoluyla elde edilmiştir. Dihlevî bu açıdan bazı kaideleri örnek göstermektedir. "Hass lafız açıklanmıştır, ayrıca açıklanmasına gerek yoktur", "[nassa yapılan] ziyade nesih-tir", "âmm lafız, hass lafız gibi kat'îdir" kabilinden kaideler⁵ imamların hükümlerinden tahrîc yoluyla elde edilmiştir. Bunların Ebu Hanife ve iki talebesinin rivâyetleri 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 evlâ değildir.⁶

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" âyetinden istinbatla elde ettikleri hükümden hareketle ortaya koymuşlar ve bu âyetteki ifadeyi hass kabul ettikleri için, Hz. Peygamber'in "rükû ve secdelerinde sırtını tam olarak doğrultmayan kimsenin namazı sahih olmaz" sözünü mezkûr hass lafız içeren âyetin açıklaması olarak görmeleri vazettikleri kaideye aykırı düşeceğinden namazda tadil-i erkânı farz kılmamışlardır. Ancak kimi zaman farklı durumlarla karşılaşmışlardır. Sözelimi bazı fakihler Hz. Peygamber'in abdest alırken başının ön kısmını mesh ettiği şeklindeki rivâyeti "başınızı meshedin" âyetinin açıklayıcısı olarak kabul etmişlerdir. Yine "zina eden erkek ve kadının her birine yüz celde vurun", "hırsızlık eden kadın ve erkeğin ellerini kesin" gibi âyetleri bazı hadislerle beyan etmişlerdir. Bu durum mezkûr kaideleri vazeden fukahayı zor durumda bırakmış ve bunları izah edecek cevaplar bulmaya zorlamıştır.⁷

⁵ Dihlevî'nin zikrettiği kaideler arasında şunlar da bulunmaktadır: "Ravîlerin sayısının fazla olması [o hadisi] tercih sebebi kılmaz", "fakih olmayan birinin naklettiği hadis re'y kapısını kapatıyorsa onunla amel edilmez", "emrin geldiği anlam katı surette vücuttur" vb. krş. Dihlevî, *el-İnsaf fi beyâni sebebi'l-ihtilâf fi'l-ahkâmî'l-fıkhiyye*, (nşr. Kusay Muhibbüddin el-Hatîb), Kahire 1398, s. 56; a.mlf., *Hüccetullahi'l-bâliğa*, (nşr. Muhammed Şerif Sükker), Beyrut 1990, I, 459-460.

⁶ Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 56. Dihlevî'nin görüşlerini krş. Dihlevî, *el-İnsaf*, s. 56; a.mlf., *Hüccetullah*, I, 459.

⁷ Burada benzeri başka örnekler de bulunmaktadır. Bu çerçevede dile getirilen düşünceler şunlardır: "Mezkûr fukaha müctehid imamların hükümlerinden hareketle 'âm [lafız] hâs [lafız] gibi kat'îdir' kaidesini vazetmişlerdir. Bu kaideyi imamların 'Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun' âyet-i kerîmesini 'Fatıha 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)...' âyetini ise 'koyun veya daha büyük bir hayvan' şeklindeki Hz. Peygamber hadisiyle tahsis ettiklerini görünce cevap vermekte zorlanmışlardır. Aynı şekilde imamların musarrât hadisi olarak bilinen hadisi kabul etmemelerinden hareketle

Reşid Rıza tüm bu nakil ve değerlendirmelerin akabinde Şah Veliyyullah Dihlevî'nin amacıyla telifi pek de mümkün görünmeyen bir değerlendirme⁸ yapar:

Açıkça anlaşılmaktadır ki, [fıkıh usûlü] *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 usûlünün bütün kaidelerini kabul etmek doğru olur mu?⁹

Böylelikle klasik usûl-i fıkıhın önemli bir kısmının geçerli olmadığı ifade edilmektedir.¹⁰ Ardından yeni bir metodolojik yaklaşım belirlemeye çalışan müellif, "Kitap, Sünnet ve sahabe tatbikatından" hareketle ahkâm konusunu ele almakta ve birtakım tümel ilkeler (*usûl*) belirleyerek klasik usûlün konularını bu ilkeler muvacehesinde yeniden değerlendirmektedir. Bu bağlamda kimi konular öncele-nirken, kimi ya tâlî statüye indirgenmekte yahut bütünüyle reddedilmektedir. Aşağıda ayrıntılı 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

'fakih olmayan birinin naklettiği hadis re'y kapsını 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-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 56-57. Dihlevî'nin görüşlerini krş. Dihlevî, *İnsaf*, s. 56-58; a.mlf., *Hüccetullah*, I, 459-463.

⁸ Klasik usûle bağlı kalan, bunun öğrenimini gören ve bu mecrada eserler veren Dihlevî'nin zikrettiği örnekler fıkıh usûlünü tümüyle reddetmeye yönelik değildir. Onun burada usûlün bir kısmıyla ilgili olarak dile getirdiği örnek ve değerlendirmeler Reşid Rıza tarafından fıkıh usûlünün bütününe teşmil edilmekte ve bu şekilde usûlün kat'ılığı ve dolayısıyla da fıkıh usûlü 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 adanmış "Sünnete ittiban sahih bir şekilde tatbikini sağlamak" [*el-Cüz'ü'l-latîf fi tercemeti'l-abdi'z-za'if*, (Şah Veliyyullah Dihlevî, *Şah Veliyyullah key Siyâsi Mektûbât*, nşr. Halik Ahmed Nizâmî, Lahor 1978 içinde), s. 200] hedefiyle çelişen bir durum arz etmektedir. Dolayısıyla seçilen itiraz noktalarıyla birlikte düşünüldüğünde Şah Veliyyullah'ın sorun olarak gördüğü hususun klasik fıkıh usûlünün mevcudiyeti olmadığı anlaşılır. Dihlevî'nin konuyla ilgili düşünceleri için bk. Özgür Kavak, *Şah Veliyyullah Dihlevî'nin İctihad Anlayışı*, yüksek lisans tezi, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2002, s. 78-83, 92-97; 115-118, 127.

⁹ بالكتاب العمل ترك عن والاعتذار مخالفه علي حزب كل ورد الأئمة كلام لتصحيح وضعت إنما القواعد أكثر أن وظاهر بجمعيتها نسلم أن يصح فهل متلديك فقه أصول هي فهذه والسنة
Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 57. Müellif benzer tenkitlerini başka yazılarında da tekrar etmektedir. Bk. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Hakîm*, (*Tefsîrü'l-Menâr*), Kahire 1947, VI, 416.

¹⁰ Reşid Rıza'nın fıkıh usûlüne bu çerçevedeki bakışı çağdaş davetçiler ve islahatçılar yetiştirmek için kurduğu Davet ve İrşad Okulu'nun müfredatında fıkıh usûlüne alalade bir şekilde temas etmesinde ve bu çerçevede *Muvafakat*, *İrşadi'l-fuhûl*, *Menhul* ve *Müsevvede*'ye işaret etmekle yetinmesinde de ortaya çıkmaktadır. Reşid Rıza, "el-Ulûm ve'l-fünûn elleri tûdresü fi dâri'd-da'va ve'l-irşâd", *MM*, XIV/11 (30 Zilkade 1329/21 November 1911), s. 808.

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 Tarihi/Sosyolojik Zemini: 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 usûlüne 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 merkezî 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 itibariyle taklidin kötülüğünü ve sosyal bir hastalık olduğunu, mezhep ihtilâflarının 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 *Muhâverâtü'l-muslih* başlıklı eserde klasik fıkıh algısını temsil eden ‘mukallid’in bu kaidelerin henüz birincisini iştirme 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!”¹¹ şeklindedir. Dolayısıyla Reşid Rıza yaklaşımının klasik fıkıh literatürünün algısıyla herhangi bir irtibatının olmadığı-

¹¹ Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 43.

nın farkındadır ve bunu “mukallidin” ağzıyla da olsa bizzat dillendirmekten kaçınmamaktadır. Çünkü o, mukallidin itirazını, bu kaideyi “varlıktan (vücûd)” elde ettiğini ve varlığın doğru bilgi kaynaklarının 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. Dinî ilimlerin bundan istisna edilmesi söz konusu değildir. Zira böyle olması durumunda taklid etmek de ictihad etmek de mümkün olmaz ve din sadece nesilden nesile aktarılan bir bilgi bütünü haline gelir.”¹²

Müellifin ‘varlık’tan hareketle elde ettiği ilkelerin bir kısmı şöyledir:¹³

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 (yeteferrağüne leh) gayret ehli kimseler (müctehidîn) elde ederler. Bu kimseler bu ilmi beyan etmekte müstakildirler ve bu ilme ihtiyaç duyan diğer insanlar bu konuda onlara tâbi olurlar.¹⁴

Bu noktada toplum içerisinde varlık bulan ilimlerin genel geçer bazı ilkelerinin varlığı Sünnetullah kaidesiyle ilişkilendirilerek değerlendirilir. Esas itibarıyla 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 vardığı son noktadır” kaidesi geçerlidir.¹⁵

Dönemin pozitivist temayüllerinin etkisinin bariz bir şekilde hissedildiği so-

¹² a.g.e., s. 42-43.

¹³ Müellif bu çerçevede toplam on bir ilke zikretmektedir. Burada bu ilkelerin yalnızca ictihad, 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.

¹⁴ a.g.e., 42-43. Bahsi geçen ikinci kısımda yer alan **müctehid** ve **ferâğ** kelimelerinin fıkıh usûlü eserlerindeki çağrışımına dikkat edilmelidir.

¹⁵ a.g.e., s. 43. Reşid Rıza, aynı yerde bahsi geçen toplumda sosyal hastalıkların ortaya çıkmasıyla mezkûr durumun görülmeşiinin Sünnetullah’ın değişmesi olarak değerlendirilmesinin yanlış olacağını vurgular.

mut 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 amelî olanlar yahut mücmeli amelle beyan edilenler zikredilmelidir. Bu meselelerin delilleri bizzat Şâri'den rivâyet edilmiş olmalarıdır. Zira O'ndan varid olan her şeyin inanan kimseler tarafından aynıyla kabul edilmesi gereklidir.¹⁶ Takip eden ilke, bu değerlendirmeye ulaşılmak istenen hedefi ortaya koymaktadır:

2. Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnet'i anlamak, fıkıh kitaplarını anlamaktan daha kolaydır. Çünkü bu iki delilin dili apaçık olan Arapça'dır ve üslûbları da fasihtir. Dolayısıyla Arapça'yı öğrenen kimse Kuran ve Sünneti anlarken, üslupları birbirinden farklı, onlarca terimle dolu, hilafî meseleleri havi fıkıh kitaplarını anlamakta karşılaştığı zorluğun onda birisiyle bile karşılaşmaz.¹⁷

Burada daha da ileri gidilerek fıkıh kitaplarını neredeyse bütünüyle devre dışı bırakmaya matuf şu iddia dillendirilir:

Allah Tealâ'nın, 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 Rasûlü'nün hükümlerini insanlara müctehidlerin açıkladığını, müctehidlerin hükümlerini ise fukahanın açıkladığını söyleyerek insanları doğrudan Kitap ve Sünnet'in 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.¹⁸

Buradaki değerlendirmeler bir yandan fıkıhın bir ilim olarak teşekkül sürecini göz ardı ederken, öte yandan ilimleşme sürecinin getirileri/kazanımları anlamsızlaştırılmaktadır. Dolayısıyla doğrudan kaynaklara başvurabilmenin 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 di-

¹⁶ Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 44. 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.

¹⁷ a.g.e., s. 44.

¹⁸ a.g.e., s. 44-46.

nî/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 âciz olsalardı Allah onları bununla yükümlü tutmazdı.¹⁹
4. Allah birçok âyetinde taklidi yasaklamış, mukallidleri kınamış ve şiddetle eleştirmiştir. Dolayısıyla taklid yoluyla elde edilen bilgi makbul değildir ve mazur görülmemiştir.²⁰

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 akli 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."²¹

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.²²
6. Müctehid imamlar bizzat taklidi yasaklamışlar, hatta haram kılmışlardır.²³
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 duyan meseleler ise müslümanların re'y ve ictihadlarına tevdi edilmiştir. Sahabe ve tabiin döneminde bu seyri takip eden anlayış mez-

¹⁹ Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmîyye*, s. 46.

²⁰ *a.g.e.*, s. 46.

²¹ *a.g.e.*, s. 47. Reşid Rıza burada kıyasa dayalı kimi fûrû-ı 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.

²² *a.g.e.*, s. 47.

²³ *a.g.e.*, s. 48.

heplerin teşekkülüyle birlikte yavaş yavaş farklı bir mecraya girmiştir. Kimi müctehidler ahkâmın bir kısmını Şâri'nin açıklamasına benzer bir şekilde açıklarken, diğer bazıları için tanımlar ve mantıkî tarifler vaz etmişlerdir. Mezhepler arasındaki ihtilâfların en önemli sebebi bu kavramlaştırma faaliyettir.²⁴

Reşid Rıza, bu ilkelerle bir yandan fıkıhın bir ilim haline gelmesi sürecini ve bu süreçte kavramlaştırma yapılmasını tenkit ederken, öte yandan vaz edilen çerçevede yer alan ahkâmıla ilgili değerlendirmelerinin doğruluğunu teyit amacıyla bazı hadislere 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.²⁵

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 kaidelerinin vazedilmesi gibi temel faziletlerin dışında kalan muamelat hükümlerinin cüziyyatını ise Şâri, ülü'l-emre bırakmıştır.²⁶

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.²⁷

İctihad, taklid ve mezhep kavramlarıyla ilgili bu genel değerlendirmelerin akabinde aşağıda müslüman toplumların mevcut durumlarını ilerleme-geri

²⁴ Mezhep içi faaliyetlerin bu çerçevede nasıl bir seyir takip ettiği konusunda ilgili olarak bk. Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 51.

²⁵ *a.g.e.*, s. 52.

²⁶ *a.g.e.*, s. 53.

²⁷ Buradaki ifadelerinde "âlimler, yöneticiler ve hâkimlerden oluşan, ilim ve adalet ehli olan, müşâvereye karara varan" kimseler olarak nitelenen bu kişilerin nasıl bir faaliyet yürüttüklerine dair değerlendirmeler için bk. Özgür Kavak, *Reşid Rıza'nın Fıkıh Düşüncesi*, s. 276-293.

kalmışlık söylemi açısından mezkur üç kavramın 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 problemden 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”²⁸ başlıklı bir yazı kaleme almış ve *el-Mukattam*'dan Şark'ın gerileme esbabı üzerine seçtiği metinleri yayınlamıştır.²⁹ O dönemde Batı'nın ileriliği meselesi İslâm dünyasının geneline hâkim bir kabul olduğundan,³⁰ gerek mezkûr yazılarda gerekse konuyla ilgili diğer yazılarında bu husus müsellemler 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 tarihî süreçteki durumlarının ve 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, yani dinleri hakkında basiretli olmayı bırakarak taklide sapmışlar, atalarının görüşlerine körü körüne tâbi olmuşlardır. Bu durum onların ihtilâfa 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 Sünnet'in rehberliği yerine mezheplerinin arka-

²⁸ Reşid Rıza, “el-İslâm ve't-terakkî”, *MM*, I/46, (23 Ramazan 1316/4 February 1899), s. 885-886.

²⁹ Bu konuda *MM*'da alıntılanan ilk yazı Nikola Yusuf Dibâne'ye aittir. bk. “Esbâbü inhitâtü şark”, *MM*, I/46, (23 Ramazan 1316/4 February 1899), s. 886-889.

³⁰ 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 irtikâ'i'l-Arab el-mazî ve hübüti'l-müslimîn ve ilâcüh)”, *MM*, XXV/9 (29 Receb 1343/23 February 1925), s. 660-661.

sından gitmişlerdir. Bu durum ise hem dinlerini hem dünyalarını zayi etmelerine sebebiyet vermiştir.³¹

Dönemin pozitivist temayülleriyle meşbu olan bu genel çerçevenin ardından biraz daha özel değerlendirmelere girilir. Buna göre taklide saparak ihtilâfa düşmek dünyevî açıdan siyasi birliğin dağılması ve İslâm coğrafyasının büyük bir kısmının yabancıların istilasına maruz kalmasıyla sonuçlanırken, dinî sahada ise selef-i salihinin yolundan ayrılmak ve bid'atlere sapmak şeklinde kendini göstermiştir.³² Aslında bu iki saha birbiriyle iç içe geçmiş vaziyettedir. Tarihî süreçte yöneticiler muhakkik âlimlerin değil, siyasi otoritelerine bağlı (ehlû'r-rüsûm) ve taklid ehli âlimlerle yakın ilişki içerisinde bulunmuşlar, bu evsaftaki âlimler ise siyasetin âleti, yöneticilerin yardakçısı olmuşlardır.³³

Böylesi bir tarihi arka planın günümüze uzantısı doğal olarak hiç de iç açıcı değildir. Ümmet taklid bataklığında kalmanın neticesinde mevcut milletlerin en bedbahtı durumuna gelmiştir. Yöneticileri batılolar olmuş, millet cehalet, fakirlik ve zillet içerisine düşmüştür. Müslümanlar akılları olmayan, sağlıklı düşünceden yoksun kimseler haline gelmişlerdir.³⁴ İslâm ülkelerinin hukuk ve kanunlaştırma alanında yaşadığı sıkıntıların kaynağı da takliddir.³⁵

Müellif bu karartıcı tablonun sebebini fikhî bir kavram olan taklide bağlarken değerlendirmelerini fıkıhtan değil, yaşadığı çağın revaçtaki bilimlerinden biri olan sosyolojiden hareketle yaptığını da açık bir şekilde ifade etmektedir.³⁶ H. Spencer'in 1876 yılında basılan *The Principles of Sociology* kitabı ile Fransız bilim

³¹ Reşid Rıza, "Fâtihatü kitabı Muhâverâti'l-muslih ve'l-mukallid", MM, IX/11 (1 Zilkade 1324/17 December 1906), s. 818-820; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. III-IV. [cim-he].

³² Reşid Rıza bu iki konudaki tespitlerini tarihi örneklerle ve yaşadığı çağdaki bazı olaylarla da teyit eder. "Fâtihatü kitab", s. 820-822; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. IV-V [dal-vav]. Konuyla ilgili olarak ayrıca bk. a.mlf., *Tefstr*, VIII, 217-229; a.mlf., *Esbâbü da'fi'l-müslimîn ve ilâcüh*", MM, VII/15 (Gurretü Şaban 1322/10 October 1904), s. 588-589. Bu son yazıda İslâm dünyasının geri kalma sebepleri "istibdad" ve "taklid" olarak belirtilmektedir.

³³ Reşid Rıza, "Fâtihatü Kitâb", s. 822-823; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. VII-VIII [ze he].

³⁴ Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 2-3, 94-95, 123. Benzer düşünceler için ayrıca bk. a.mlf., "Fetâvâl-Menâr, (Es'ile mine'l-Bahreyn)", MM, XXVIII/6 (29 Safer 1346/27 August 1927), s. 431; a.mlf., "Bâbü'l-intikâd ale'l-Menâr, el-Menâr beyne'r-revâfız ve'n-nevâsib," MM, XXV/8 (30 R. Âhir 1343/27 November 1924), s. 626; a.mlf., *Tefstr*, IV, 24-25; a.mlf., "Bâbu Tefsiri'l-Kur'âni'l-Hakîm", MM, X/8 (Şaban 1325/8 October 1907), s. 570, 574-575; a.mlf., "Bâbü's-süâl ve'l-fetvâ, (el-Es'iletü'l-Bârisiyye)", MM, VII/10 (16 C. Evvel 1322/ 30 July 1904), s. 375; a.mlf., "Medeniyyetü'l-kavânîn ve sa'yü'l-mütefernicîn li-nebzi bakıyyeti's-geriati ve hedmi'd-din (3)", MM, XXIII/8 (29 Safer 1341/20 October 1922), s. 625-633; a.mlf., "et-Ta'rîf bi kitâbeyi Menâzili's-sâirîn ve medârici's-sâlikîn", MM, XIX/1 (29 Şaban 1334/30 June 1916), s. 51-52.

³⁵ Reşid Rıza, "Fetâvâl-Menâr, (Müşkiletân fi'l-kazâi'l-İslâmi)", MM, X/8, (Şaban 1325/8 October 1907), s. 632.

³⁶ Konuyla ilgili 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-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 2.

adamı ve sosyolog Gustave Le Bon'un eserleri başta olmak üzere, Kavalalı Mehmet Ali Paşa zamanından itibaren devlet desteğiyle Arapça'ya tercüme ettirilen bazı kitaplar üzerinden bilgi edindiği sosyolojiden hareketle,³⁷ müslümanların 'geri kalmış' olduğu ön kabulünü sorgusuz kabul etmekte ve geri kalmışlıktan kurtulmak gerektiğine inanmaktadır.³⁸ Klasik külliyatta yer almayan bir düşünce ise mukallid ile câhili eşdeğer kabul etmesidir.³⁹ 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,⁴⁰ müslüman toplumların mevcut durumdan ancak Mehdi sayesinde kurtulabileceği şeklindeki yaygın kanaati şiddetli bir şekilde yererek hastalığın bulunmasının tedaviyi de beraberinde getireceğini ifade eder.⁴¹ Hastalık da tedavisi de ona göre bellidir:

[Taklide saplanan] Doğulu yöneticiler cifir, zayırcı vb. aslı astarı olmayan işlerle iştiligal edip her geçen gün daha kötüye giderken; Batılı yöneticiler doğru bilimler ve tabiatın değişmez kurallarına tâbi olarak kendilerini geleceğe taşımakta, her geçen gün daha kuvvetli, daha değerli ve daha ileri bir seviyeye gelmektedirler.⁴²

Taklid kavramı merkeze alınarak aslında fıkıh ilmiyle herhangi bir ilgisi bulunmayan sahalarda söz söylenmekte, üstelik bu yapılırken fikhî istilahlar 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.⁴³

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 müslüman Tatarlar'ın çıkarttığı ve

³⁷ Shahin, Emad Eldin, "Muhammad Rashid Rida's Perspectives on the West as Reflected in *Al-Manar*," *The Muslim World*, LXXIX/2 (1989), s. 116; a.mlf., *Through Muslim Eyes, M. Rashid Rida and the West*, IIIT, Virginia 1415/1994, s. 24-25.

³⁸ 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-müslimün ve limaza tekaddeme gayruhum* başlıklı kitabı dönemin algısını yansıtır gibidir.

³⁹ Reşid Rıza, "Fetâvâ'l-Menâr, (Kadâ'ü'l-Üstâzi'l-İmâm bicthihâdih)", XV/10 (30 Şevvâl 1330/11 October 1912), s. 730; a.mlf., *Fetâvâ'l-İmâm Muhammed Reşid Rıza*, (haz. Selahaddin Müneccid, Yusuf Kazma Hüri), Beyrut 1390/1970, III, 1127.

⁴⁰ Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 3.

⁴¹ a.g.e., s. 5-7.

⁴² a.g.e., s. 39.

⁴³ a.g.e., s. 5-6.

editörlüğünü Mehmed Veli Hüseyinef'in yaptığı *Din ve Maişet* dergisinden gelmiştir. Reşid Rıza'nın "ümmetimin ihtilâfî rahmettir" hadisiyle ilgili değerlendirmelerini⁴⁴ içeren bir yazıyı *Menâr*'dan tercüme ederek XXVII. sayısında yayınlanan dergide, onun konuyla ilgili düşünceleri, tarihî veriler ve mevcut duruma ilişkin değerlendirmelerden hareketle esash bir tenkide tâbi tutulur. Reşid Rıza ise, bu eleştirileri Arapça tercümesi ve oldukça kapsamlı bir reddiyeyle birlikte *Menâr*'da yayımlar.

Reşid Rıza'ya yöneltilen eleştiriler, İslâm tarihi ve müslümanların durumu hakkında yaptığı değerlendirmelerde sorunu yanlış yerde aradığı ve bu sebeple tespitlerinin gerçeklerle bağdaşmadığı noktasında sekillenmektedir:

Reşid Rıza'nın müslümanların birliğinin dağılmasını ve mevcut zayıf duruma düşmesini, müslüman ülkelerin yabancı tasallutu altında kalmasını mezhep ihtilâflarına ve taklide bağlaması⁴⁵ 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 sebebinin oluşturmaktadır.⁴⁶

Reşid Rıza'yı eleştiren yazıda, İslâm birliğinin dağılmasında taklid ve mezhep bağlılığının herhangi bir dahlinin olmadığı, müslümanlar arasında vuku bulan savaşıların mezhep farklılığı sebebiyle değil, kavmiyetçilik ve riyaset tutkusu sebebiyle olduğuna yönelik tarihî örnekler sunulduktan sonra,⁴⁷ Mısır ve Hind örneğiyle değerlendirme sonlandırılır. Buna göre "ne Mısır'ın ne de Hind altkıtasının İngiliz eline geçmesinin mezhep ihtilâflarıyla bir alakası bulunmaktadır. Özellikle Mısırlılar'ın tamamının Şafî 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

⁴⁴ Reşid Rıza'nın bu yöndeki değerlendirmeleri için bk. "Fetâvâ'l-Menâr, (İftiraku'l-ümme'ti'l-İslâmiyye ve'l-fırkatü'n-nâciyye)," MM, XIII/12 (30 Zilhicce 1328/1 January 1911), s. 881-906; a.mlf., "Fetâvâ'l-Menâr, (es-Semâvâtü's-seb' ve kevnü'l-ihtilâfî rahme)," MM, XIV/5 (29 C. Evvel 1329/28 May 1911), s. 343-344.

⁴⁵ krş. Reşid Rıza, "Fetâvâ'l-Menâr, (İftiraku'l-ümme'ti'l-İslâmiyye),"s. 904-906; a.mlf., "Fetâvâ'l-Menâr, (es-Semâvâtü's-seb'," s. 344.

⁴⁶ Yazıda bu iki sebep geniş bir şekilde değerlendirilmektedir. bk., [*Din ve Maişet*], "Bâbü'l-intikad ale'l-Menâr, fi bahsi ihtilâfî'l-ümme," MM, XIV/10 (Selhu Şevval 1329/22 October 1911), s. 767-769.

⁴⁷ Yazıda bu örnekler güncel konulara kadar getirilmekte ve o tarihte belirgin bir mesele olarak gündemi meşgul eden Yemen ve Arnavutluk isyanları ile Dürzilerin ayaklanmalarına teşmil edilmektedir. bk. [*Din ve Maişet*], "Bâbü'l-intikad ale'l-Menâr," s. 768-769.

göstermektedir. Tarih boyunca mezheplerin gereksiz olduğunu söyleyen tek bir âlim dahi yoktur. Dahası ulema mezhepleri ümmetin rahmeti olarak kabul etmişlerdir.”⁴⁸

Bu iddialara aynıyla dergisinde yer veren Reşid Rıza “Reddü'l-Menâr” alt başlığıyla bu düşüncelerin kapsamlı bir reddiyesini yapar. “Sosyal ve siyasî meseleleri tartışmanın” zorluğuna dikkat çektiği bu yazısında *Din ve Maişet* dergisini cehaletle suçlamakla birlikte,⁴⁹ 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 ihtilâfına indirgemek de, yalnızca milliyetçilik ve riyaset tutkusuna inhisar ettirmek de yanlıştır. Fakat tüm bunların da birer sebep olduğu unutulmamalıdır.⁵⁰ 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 ihtilâfların olduğunu ifade etmekle birlikte⁵¹ ihtilâflara bakışını da kısmen tadil etmek durumunda kalır. Buna göre “hadiste zikredilen ihtilâf, selef-i salihinin ve dört mezhep imamının da dahil olduğu ilk nesillerin ihtilâfidir ve bu tabîî bir durumdur. Tabîî olmayan ve ümmete zarar veren ihtilâf sonraki nesillerde tarafgirlik ve taassubla ortaya çıkmıştır.”⁵² Burada taklidin ülkelerin çöküşünde önemli bir rolü olduğu iddiası müellif tarafından yinelenerek konuyla ilgili daha önce zikredilen onlarca âyetin bunun ispatı olduğu ifade edilir. Ayrıca bazı tarihî argümanlardan hareketle gerek ehl-i Sünnete dahil olsun, gerekse olmasın kimi mezheplerin müslümanlar arasında savaş-

⁴⁸ [*Din ve Maişet*], “Bâbü'l-intikâd ale'l-Menâr,” s. 769-770.

⁴⁹ 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 (30 C. Ahir 1331/5 June 1913), s. 476-478.

⁵⁰ Reşid Rıza, “Bâbü'l-intikad ale'l-Menâr, fî bahsi ihtilâfi'l-ümme, (Reddü'l-Menâr),” MM, XIV/10 (Selhu Şevval 1329/22 October 1911), s. 770-772.

⁵¹ 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, (Te'addüdü's-salâti'l-Cum'a fî'l-beledi'l-vâhide)”, MM, XV/10 (30 Şevval 1330/11 October 1912), s. 728-730.

⁵² Reşid Rıza, “Bâbü'l-intikad ale'l-Menâr, (Reddü'l-Menâr),” s. 773-776. O, burada müctehid imamların kendi içlerindeki ictihad farklılıklarına bakışlarını gösteren örnekler zikrederek bahsi geçen ihtilâfların ‘problemsiz’ olduğunu ispat etmeye çalışmaktadır.

Konuyla ilgili olarak daha önce dile getirdiği düşünceleriyle krş. Reşid Rıza, “Fetâvâ'l-Menâr, (es-semâvâtü's-seb’),” s. 344; a.mlf., “Fetâvâ'l-Menâr, (İftiraku'l-ümme'ti'l-İslâmiyye),” s. 904-906; a.mlf., “Fetâvâ'l-Menâr, (Muhâberetü'l-Menâr li't-taklid ve mezhebuhu),” MM, XIII/8 (Selhu Şaban 1328/3 September 1910), s. 570-571.

lara sebebiyet verdiği ileri sürülür.⁵³

Konuyla ilgili düşüncelerini iyice olgunlaştırdığı bir devrede de bu genel çerçevenin değişmediği görülmektedir.⁵⁴ Bu devrede yazdıklarında İslâm toplumlarının 'geri kalma ve ilerleyememe' sebebini birden fazla gerekçeye dayandırarak görüşlerini iyice tadil etmekle birlikte "usûl ve fûrûda mezheb asabiyetini" bahsettiği dört küllî sebepten biri olarak zikretmeye devam eder.⁵⁵ Ona göre "usûlde 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.⁵⁶

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.⁵⁷ Görüldüğü üzere tefrika ve ihtilâf burada da mezhep kavramıyla özdeşleştirilmektedir. Dolayısıyla

⁵³ Reşid Rıza, Osmanlı-İran ve Osmanlı-Yemen savaşlarını Ehl-i Sünnet-Şîa savaşı olarak görmekte, Cengiz Han'ın ordularını İslâm topraklarına yollamasını ise Hanefî ve Şafîiler arası ihtilâflara bağlamaktadır. bk. "Bâbü'l-intikad ale'l-Menâr, (Reddü'l-Menâr)", s. 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.

⁵⁴ I. 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 Reşid Rıza, 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*, Kahire 1960/1380, s. 8-10.

⁵⁵ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VIII, 217-218. Diğer üç sebep şunlardır: 1. Siyaset ve mülk konusundaki çekişme, 2. İrk ve nesep asabiyeti, 3. Din hakkında re'ye dayanarak söz söylemek. Bunların dışında bir de dış etkiden bahsedilmektedir.

⁵⁶ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VIII, 217-229. Reşid Rıza'nın değişik dönemlerde dile getirdiği 'gerileme sebeplerini' toplu bir şekilde görmek için bk. es-Seyyid Yusuf, *Reşid Rıza ve'l-avde ilâ menhecî's-selef*, Merit, Kahire 2000, 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 istidadi zayıf olan Türklerin Abbasi Hilâfetini etkisiz bırakmaları, zamanla Arapların elindeki tüm devlet yönetimlerini almaları; İspanyolların da Endülüs'ü yıkıma uğratmaları 'hâlihazırda Avrupalıların seviyesinde bir medeniyete sahip olabilecek olan Araplar'ın geri kalmalarının' sebeplerinden bazıları" olarak belirlenmektedir. Reşid Rıza, "Fetâvâ'l-Menâr, (Es'ile min Maskat)", MM, XXIX/7 (29 C. Evvel 1347/12 November 1928), s. 525-527; a.mlf., *Fetava*, V, 2089-2090.

⁵⁷ Reşid Rıza, "Bâbü'l-intikad ale'l-Menâr, (Reddü'l-Menâr)", s. 777-781. a.mlf., *Tefsîr*, VIII, 223.

taklidle ilgili değerlendirmelerde iki farklı yön ortaya çıkmaktadır: “Taklid ümmet içi ihtilâfları çoğaltmıştır. Bunun doğal bir sonucu olarak ihtilâfa 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 eksikli” bir ictihad anlayışı yerleştirmektir.

Reşid Rıza'nın taklid ve mezhep bağılılığının İslâm toplumlarının gelişmesinin önündeki engel olduğuna dair değerlendirmeleri, yukarıda da ifade ettiğimiz üzere doğal olarak bu ‘problemden’ kurtulma düşüncesiyle sonuçlanmaktadır. Bu değerlendirmeler özellikle mezhep bağılılığı üzerinde temerküz etmektedir. Mezhep ihtilâflarının 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. (...) Toplum-bilimcilere (ulemâü'l-ictimâ) göre toplumlar da aynı özelliği gösterirler.⁵⁸

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. “Dinî islah” adını verdiği bu teklifine göre şeriatın kanunları tabiatın kanunlarına mutabık hale getirilmelidir. Tabiat kanunları Allah tarafından cebri olarak vazedilmiş, şeriatın kanunları ise ihtiyarî olarak konulmuştur. Şu halde şeriat kanunları tabiatın kanunlarıyla mutabık hale getirilmezse ihtiyarî olan kanunlar hükümetler tarafından terk edilecektir.⁵⁹

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 mezhep bağılılığını bir tarafa bırakmak üzerinde yoğunlaşmaktadır. Sözelimi İslâm toplumlarında bir kurtarıcı olarak beklenen Mehdi'nin “mezhepleri ortadan kaldırıp müslümanları tek bir tarik üzere birleştire-

⁵⁸ Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 49-50.

⁵⁹ *a.g.e.*, s. 49-50.

receği” inancını dahi bu amaçla kullanmaktan çekinmez.⁶⁰ Bu düşünceyi aynı zamanda “Müslümanları ihtilâftan kurtarıp tek bir tarik üzere birleştirme” beklentisinin İslâm tarihinde daha önce dile getirilmemiş bir iddia olduğu suçlamasını reddetme amacı da kullanır.⁶¹

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 ihtilâfların ortadan kalkmış ve İslâm birliğinin gerçekleşmiş olacağını iddia eder.⁶² Ona göre bu gerçekleşebilseydi müslümanlar belirli bir mezhep imamına bağlı kalmadan, herhangi birinin masum olduğu gibi bir inanca sapmadan ve tek başına onun teşri yetkisi bulunduğunu düşünmeden ‘hidâyet’ üzere birleşebilirlerdi.⁶³

‘Mezheplerin tahakkümünden kurtulmak’, ‘İslâmî islah’ için de önemli görülmektedir. Zira “bilinen mezheplere bağlı kalınarak ve mevcut fıkıh külliyyatına saplanarak böylesi bir ıslaha girişmek muhaldir.” Reşid Rıza bu sebeple *Menâr*’ın mezheplere bağlılığı 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.⁶⁴ Çünkü “*Menâr* tüm müslümanların dergisidir ve bu sebeple mezhebe bağlı olarak görüş beyan etmesi doğru değildir. Müslümanların Mehdi beklentisi içerisinde olanlarının bile gelecek Mehdi’nin müslümanlar arasındaki ihtilâfları ortadan kaldıracığına olan inançlarını göz önüne alan derginin Mehdi’yi beklemeden müslümanların durumlarının düzeliş eski şereflerini kazanmalarını, dolayısıyla mezheplerin iptal edilip dinin ilk aslı olan Kur’ân’a dönüşü savunması gayet doğaldır.”⁶⁵

a. ‘Gelişme ve İlerleme’ Aracı Olarak İctihad

Yukarıda 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 üzere neredeyse tüm problemler çoğu zaman tek bir sebepten kaynaklanmış gibi görülmektedir. Bu

⁶⁰ Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 5, 41.

⁶¹ 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-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 65. Ayrıca bk. a.mlf., “Fetâvâ'l-Menâr, (İhtilâfü'l-mezâhib)”, MM, VIII/1 (Gurretü Muharrem 1323/7 Mâris 1905), s. 21-22; a.mlf., *Fetâvâ*, I, 309-310.

⁶² Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 85; 101-102.

⁶³ a.g.e., s. 102.

⁶⁴ Reşid Rıza, “el-Mü'temerü'l-İslâmî”, MM, XI/3 (30 R. Evvel 1326/Evvelü May 1908), s. 182.

⁶⁵ Reşid Rıza, “Bâbü's-süal ve'l-fetvâ, (el-Mezâhibü'l-İslâmiyye fi'l-usûl ve tarikatü'l-Menâr)”, VII/5 (Gurretü R. Evvel 1322/6 May 1904), s. 182-183; a.mlf., *Fetâvâ*, I, 111-112.

yaklaşım da doğal olarak kurtuluşu, sıkıntıya sebep olarak gösterilen kavramın karşısında aramaktadır. Dergide, kat'î 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.

Reşid Rıza'nın hilafetle ilgili kitabının 27. alt başlığı "Müslümanların kalkınması ve bu kalkınmanın şeriatla ictihada bağlı oluşu" (*Nehdatü'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 önclemiştir. Konuyla ilgili tasvir şu şekildedir:

İslâm dünyası uzun süren bir atâlet sonrasında gittikçe zayıflamış, zillete dâçar olmuş ve hareket edemez bir hale gelmişti. Sonunda Batılılar'ın 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] âyetini lâyıkiyle anlayıp tatbik edebilselerdi modern teknolojinin gereklerini yerine getirebilirler, bu teknolojiyi doğuran ilim ve fenlerde en önde olurlardı.⁶⁶

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 (tecdîd) de ictihada bağlıdır.⁶⁷

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

⁶⁶ Reşid Rıza, *el-Hilâfe ev el-imametü'l-uzma*, Kahire 1341, s. 80–81.

⁶⁷ a.g.e., s. 81.

müslümanların mevcut durumu çok daha iyi olacaktır.”⁶⁸ Ayrıca ictihada işlevsellik kazandırılıp bunun 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.⁶⁹

Klasik usûl 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.⁷⁰ Reşid Rıza’nın görüşleri de bu söylemle birebir örtüşmektedir.⁷¹ Terakkî ictihada bağlıdır ve bu ictihad düşman için hazırlık yapmayı emreden âyetten 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 mezhep 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 yansımaları şu ifadeleriyle özetlemektedir:

İlim ve fazilet ehli kimselerden müteşekkil ehl-i hal ve ’l-akd bir araya gelerek şeriatın yerleşik kaidelerini esas alan, hal ve zamana muvafık, kolay öğrenilebilen, ihtilâftan arî bir kitap vaz etmelidirler. En büyük siyâsî otorite de tüm müslüman

⁶⁸ Reşid Rıza, “Fetâvâ’l-Menâr, (et-Tebşîr ve’l-mübeşşirün fî nazari’l-müslimîn)”, MM, XXV/3 (29 Şaban 1346/4 Mâris 1924), s. 191–192. İctihadın ilerleme aracı olarak kullanımı hakkında ayrıca bk. a.mlf., “el-Mü’temerü’l-İslâmî”, s. 182; a.mlf., “Bahs fî mü’temerü’l-İslâmî”, MM, IX/9 (Ramazan 1325/6 November 1907), 680 vd. Müellif burada kimlerden bahsettiğini söylememektedir. Ancak devrinde ictihad kapısının kapalı olduğunu savunan bazı Ezher hocalarını muhatap aldığını söylemek mümkündür.

⁶⁹ Reşid Rıza, *Tefsîr*, XI, 253–254.

⁷⁰ Reşid Rıza’nın çağdaşı Muhammed İkbâl’in fikirleri bu açıdan dikkat çekmektedir. İkbâl, ictihadi “İslâm bünyesinde dinamik bir hareket prensibi” olarak ele almaktadır. bk. İqbâl, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, (ed. M. Saeed Sheikh), Lahore 1989, s. 103 vd.

⁷¹ İctihad kavramını klasik anlayıştan uzak bir çerçevede değerlendirmekle birlikte o, devrinin bazı müelliflerinin aksine ictihadi revaçtaki bazı kavramlarla eşdeğer görmekten kaçınmakta ve hatta böylesi bir tutumu yanlış bulduğunu açıkça ifade etmektedir. Sözelimi 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 (Selhu Şevval 1332/20 September 1914), s. 740; a.mlf., *Fetâvâ*, IV, 1297–1298. Bununla beraber dinî anlama ve yorumlama faaliyetleri için ictihadla eş değer tutmasa da modern tabirleri kullandığı vâkidir. Bu çerçevede başvurduğu tabirlerin başında “düşünce özgürlüğü” (*istiklâlî’l-fikr*) gelmektedir. bk. Reşid Rıza, “Fetâvâ’l-Menâr, (Es’ile min Cidde-Hicâz)”, MM, XXVII/7 (30 R. Evvel 1345/7 October 1926), s. 498; a.mlf., *Fetâvâ*, V, 1872.

yöneticilere bu kitapla amel etmeyi emredecektir. Onun vazifesi de budur. Olur da ehil olmadığı için bu vazifesini yapmazsa âlimlerin bunu yaptırmaları ve ondan bunu uygulamasını istemeleri gerekmektedir. Âlimler de bunu yapmazsa, tüm müslümanlar yönetici ve âlimlerin vazifelerini yapmadığını görmeleri ve bilmeleri gerekir ki, dini zayi eden, müslümanların birliğini dağıtan kimseler bunlardır. Müslümanların bunları doğru yola getirmesi gerekmektedir.⁷²

Reşid Rıza'nın taklid ve mezhep bağlılığı aleyhinde dile getirdiği tüm düşünceleri ile ilerleme ve gelişme aracı olarak gördüğü ictihadın nasıl bir ictihad olduğu bu ifadelerinde anlamını bulmaktadır. Onun esas itibariyle kanunlaştırma düşüncesine yakın bir hukuk sistemini özümselediği 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 siyaseti birbirinden ayırarak parlamenter bir sistem kurduğuna" göre, İslâm dünyası da dinin getirdiği ahkâmı farklı bir şekilde tasnif edip ıslahın en önemli aracı olan ictihadı parlamenter bir sisteme benzer şekilde işlevsel kılmalıdır. Reşid Rıza'nın fikhî düşüncesinin nihayetinde vardığı yer burasıdır.

2. Modern Fıkıh Düşüncesinin Felsefi Zemini: Şeriat-Tabiat Özdeşliği

Reşid Rıza'nın yaşadığı çağda Batı'dan 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 uzak olduğuna ve böylesi bir hukuk anlayışının hilafet kurumuyla birlikte müslümanların geri kalma sebepleri arasında yer aldığına ilişkin iddiaları Reşid Rıza'yı *Mecelletü'l-Menâr*'ın ilk yıllarından itibaren fıkıh, şeriat 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 fitrat dini olduğunu ispatlamaya matuf savunmacı bir söylemi barındırır-

⁷² Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 118.

ken,⁷³ daha sonra tabiat ve şeriat ilişkisi üzerinden bu konuyu inceleyerek düşüncelerini daha bir olgunlaştırmıştır.

Müellifin görüşlerini temellendirirken fıkıh ve şeriat kavramlarına dair klasik dinî literatürden yaptığı nakiller önemli bir yer tutmaktadır. Onun, fıkıh kavramıyla ilgili değerlendirmeleri en geniş şekliyle Araf Suresi'nin 179. âyetinin tefsirini yaparken görülür.⁷⁴ Âyette 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.⁷⁵ 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 ameli şer'î ahkâmı bilmektir. Kelime anlamı ve Kur'ân'da geçen anlamı itibariyle ise fıkıh zekâdan kaynaklanan ince bir anlayıştır.⁷⁶

Fıkıhın tanımı bu şekilde ortaya konulduktan sonra İslâm ilimler tasnifinde fıkıhın konumuna ilişkin değerlendirmeler yapılır. Buna göre “fukahâ İslâm âlimlerinin ehl-i eser, mütekellimîn ve sûfiyye ile birlikte dört sınıfından birisini oluşturmaktadır. Fukahanın faaliyetleri esas itibariyle ibadetler, helal-haram konuları, medenî, siyasî ve te'dibî 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.”⁷⁷

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

⁷³ Mesela bk. Reşid Rıza, “Vemâ kâne Rabbuke liyühlike'l-kurâ bi-zulmîn ve ehlühâ muslihûn”, MM, I/31 (2 C. Ahir 1316/18 October 1898), s. 585–592; a.mlf., “Rabbenâ eta'nâ sâdâtenâ ve küberâenâ fe edallünâ's-sebilâ”, MM, I/32 (9 C. Ahir 1316/25 October 1898), s. 606–610.

⁷⁴ Âyetin 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 tâ kendileridir.”

⁷⁵ 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)”, s. 525-526; a.mlf., *Fetâvâ*, V, 2089.

⁷⁶ Reşid Rıza, “Fetâvâ'l-Menâr, (Es'ile min Maskat)”, s. 525; a.mlf., *Fetâvâ*, V, 2089.

⁷⁷ Reşid Rıza, “et-Ta'rîf bi kitâbey”, s. 50-51.

tekrarlamakla birlikte⁷⁸ zamanla bu konuda modern hukukî eğilimlerin etkisinde kaldığı vâkidir. Modern eğilimin etkisi altında dile getirilen düşüncelerinde ise tabiat kavramının baskın olduğu görülmektedir. Tabiat ve şeriat ilişkisini irdeleyen yazılarındaki ana fikri şu şekilde özetlemek mümkündür:

Allah bilinen tüm mevcudatı yaratan varlıktır. Şeriatın ahkâmı ise insan türüne ait toplumların ahvâline göre değişiklik gösterir. Bu değişiklik nihâi mertebesine genel usûl ve kaidelerinin sahih Sünnet ve Kur'ân'la beşerin tüm zamanlardaki maslahatlarına mutabık olacak şekilde sabit olmasıyla ulaşmıştır. Bu sebeple [İslâmiyet] tüm zaman ve mekâna uygun genel bir şeriattir. Tabiat ve yaratılış Allah'tandır. Şeriat ve din de O'nun katındadır. Allah hakikattir, ondan olan her şey de hakikattir. Dolayısıyla tabiat ve onun ilmi bâttır diyen kimse şeriat ve şeriatın ilmi bâttır demiş olur.⁷⁹

Burada çizilen genel çerçevenin ışığında şeriat ve tabiatın özellikleri daha ayrıntılı bir şekilde karşılaştırılır. Buna göre şeriatın getirdiği tüm akide, âdâb ve ahkâmın insanların maslahatlarına muvafık olması, onların yaşamlarını kolaylaştırıcı bir rol oynaması gerekmektedir. Bu sebeptir ki, şeriatın külli ilkeleri dinin, nefsin, aklın, ırzın ve malın korunmasını hedefler. Şeriate mefsedet içeren yahut maslahata aykırı olan bir şeyin izafe edilmesi durumunda izafe edilen bu şey, bâttır, şeriatından değildir. Bunu şeriat âlimleri yapsa yahut bu, mevcut kitaplarda bulunsa dahi durum böyledir. Tabiatın mahiyeti ise şöyledir:

Tabiat sabit kanunlarla, süreklilik arz eden ve *nevâmîs* olarak adlandırılan kurallarla (sünen) kâimdir. İnsan bu kanun ve kurallara dair bilgisini geliştirdikçe tabiatın yararlanma imkânı artar. Tabiatın bir problem yahut yanlışlık gören kimsenin ya bakışında ya da bilgisinde problem var demektir.⁸⁰

Bir sonraki aşama insanların tabii halde kendi başlarına kalmaları yerine bir şeriatla yükümlü tutulmalarının sebeplerini ve bu açıdan şeriatın nasıl bir mahiyet aldığına incelemektedir. Burada tabiat, şeriatın varlık sebebi olarak takdim edilir. Bu dünyada ihtiyaç ve zaruretle malul olarak yaratılan insanın fitratına kemâlata ulaşma meyli verilmiş ve bu sebeple fitratının, tabiatının ve yaratılışının talep ettiği 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

⁷⁸ 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." bk. *Fetâvâ*, VI, 2352-2353.

⁷⁹ Reşid Rıza, "eş-Şerîa ve't-tabia, ve'l-hak ve'l-bâttıl", (20 Şaban 1317/23 December 1899), s. 641.

⁸⁰ a.g.m., s. 642-643.

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 müjdelenmesi, haddi aşanların ise mutsuzluğa duçar olacaklarının ve öbür dünyada kendilerinden intikam alınacağıın ifade edilmesi.⁸¹

Şu halde “tabiatı bilmek, şeriatı bilmektir. Varlık ve düzeni, insan tabiatını ve insanın aklı, bedenî kuvvelerini ve bunların birbirleriyle olan irtibatlarını, insanın tabiata dair bilgisinin ulaştığı noktayı ve tabiatla kendi maslahat ve menfaatine uygun tasarrufla bulunup bulunmadığını bilmeden şeriatın maksadlarını bilmek de mümkün değildir. Allah’ın şeriatının telif edilen kitaplardaki ifadelerden hareketle bilinebileceğini düşünen, tabiatın ve yaratılmışların durumlarını bilme-ye gerek görmeyen din bilginlerinin birçoğu farkında olmasa da bu, apaçık bir hakikattir.”⁸²

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 gelişmesi 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 “yakînî” bilgiyle ortaya koydukları hususların gelişmesini mümkün görmemekte, ancak birinde zannî olan sonucun diğerinde katî olması durumunda katî olanın tercih edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bu durumda yakînî olarak bilindiğini ifade ettiği itikad esasları, erkân-ı hamse ve dinden olduğu zaruri olarak bilinen konuların dışındaki zannî bilgiyle sabit olan dinî meseleler, tabiatın kat’î olarak nitelediği bilgilerle gelişmesi durumunda terk edilmeli ve katî olan kabul edilmelidir. Birbiriyle çelişen her iki bilginin zannî olması durumunda ise, şer’î olan tercih edilmelidir.⁸³

Modern Batı felsefesinde tartışılan kimi kavramları dinî bir bağlamda ele alan Reşid Rıza, tabiatın kat’î 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 bâtıla karışamayacağını ve bâtıla her daim üstün geleceğini ifade ettikten sonra, Batılılar’ın “doğal seleksiyon” (el-

⁸¹ Reşid Rıza, “eş-Şerîa ve’t-tabia, ve'l-hak ve'l-bâtıl”, s. 643.

⁸² a.g.m., s. 643-644.

⁸³ a.g.m., s. 644-645.

intihâbü't-tabî) dedikleri konunun, hakkın bâtila galip gelmesinin farklı bir anlatımı olduğunu ifade edecek kadar ileri gitmekte⁸⁴ ve bahsi edilen kavramın anlam aralığından uzaklaşmaktadır.

Henüz *Menâr*'in 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 usûlünün katılığı ve delil hiyerarşisi reddedilmekte, ardından fikhî ahkâm dinî/dünyevî ayırımına tâbi tutularak “yeni bir fıkıh tasavvuru” geliştirilmektedir.⁸⁵

3. Modern Fıkıh Düşüncesinin Hukukî Zemini: Ahkâmın Dünyevîleşmesi

Islah düşüncesinin bir uzantısı olarak, klasik fıkıh usûlünün ahkâm sahasında geçerli olamayacağı iddialarının ardından, İslâm toplumlarının gelişme ve ilerlemesinin en önemli engeli olarak taklid ve mezhep bağlılığını gösteren ve bundan kurtulmak için “modern bir içerikle meşbu” bir ictihad anlayışı geliştiren müellif, ayrıca son derece küllî bir bakışla şeriat 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'ân tefsirine özel bir önem atfetmektedir. Özellikle bu düşüncesine mesnet teşkil ettiğini düşündüğü bazı âyetlerin tefsirinde ‘teşrî usûlü’ başlığı altında, özelde naslara, genelde fikhî konulara nasıl yaklaşılması gerektiğini gösteren “asıllara (usûl)” yer vermektedir.⁸⁶ “Modern fıkıh düşüncesinin temel ilkeleri” olarak ele alınması mümkün olan bu ilkeler bir yandan dinî ahkâma ilişkin genel bir çerçeve çizerken; öte yandan ahkâmî dinî ve dünyevî olarak ikiye tasnif ederek, her iki ahkâm kümesinin elde edilişi için metodolojik bazı göndermelerde bulunmaktadır. Dolayısıyla

⁸⁴ a.g.m., s. 645.

⁸⁵ Tecdid düşüncesinin gerekliliği üzerine kaleme aldığı bir makalede şu ifadeye yer vermektedir: “Tecdid ve muhafazakârlık konusunda tabiat kanunlarına mutâbık olmak gerekmektedir. Dolayısıyla mutlak manada tecdidi de muhafazakârlığı da savunmak mümkün değildir.” Reşid Rıza, “el-Cem' beyne mes'ele'ti'z-zükrân ve'l-inâs fi'l-medâris (ve mes'ele'tü't-tecdid ve't-tecceddüd)” MM, XXX/2 (1 Safer 1929/8 July 1929), s. 118.

⁸⁶ 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), s. 497-499; a.mlf., *Fetâvâ*, V, 1871-1874.

mezkûr ilkeler müellifin fıkıh anlayışının hukukî zeminini teşkil etmektedir. Belli bir süreç sonunda olgunlaşan bu ilkeler muhtelif yazılarda tekrar etmektedir. İlk ilke müellifin din tasavvurunu ortaya koyan genel bir ilkedir:

1. Din tamamlanmıştır. Dinin tamamlanmış olması Allah'ın mü'minler üzerindeki en büyük nimeti olan Kur'ân-ı Kerîm'in bütünüyle nâzil olması ve Hz. Muhammed'in Allah'ın muradını lâıykı veçhiyle beyan etmesi anlamına gelmektedir. Bu mesele dinî sahada söz söylemenin en esaslı ilkesi olup nakil ve akılla sabittir.⁸⁷

İkinci ilkede, tamamlanmış olan bu dinin "kolaylık" özelliğine dikkat çekilmekte, yukarıda yer verdiğimiz şeriat-tabiat özdeşliğini çağrıştıracak şekilde dinin "fitrat" dini olduğu ifade edilmektedir:

2. Birçok âyet ve hadiste zikredildiği üzere İslâm kolaylık dinidir ve zorluk kaldırılmıştır.⁸⁸ Bu din, **fitrat dinidir** ve akıl dışı bir konu İslâm'da yer almaz.⁸⁹

Üçüncü ve dördüncü ilkeler müellifin "delil" anlayışına ışık tutacak mahiyettedir. Bu ilkelerde dini oluşturma bakımından Kur'ân'ın konumuna işaret edilmekte ve Hz. Peygamber'in bu açıdan rolüne değinilmektedir:

3. Dinin aslı ve esası Kur'ân'dır. Rasulullah, Kuran'ı tebliğ etmiş, mücmel olarak vârid olan Allah'ın muradını beyan etmiştir. Kur'ân'da yer almayan konularda hadislerin getirdiği ahkâm konusunda ulema ihtilâf etmiştir. İhtilaf esas itibarıyla bu ahkâmın Nebi'nin rey ve ichtihadı mı olduğu; yoksa Kur'ân'ın dışında var olan [bir başka] vahiy mi olduğu; yahut Allah'ın ona müstakil olarak teşrî (isti'nafü't-teşrî) için 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, siyasi ve harbe ilişkin mevzularda ise Rasulullah meşveretle memurdur.⁹⁰

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 [yanılabirim. 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

⁸⁷ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 138; a.mlf., *Yüsrü'l-İslâm ve usûlü't-teşrî'i'l-âmm fi nehyillâhi ve Rasûlihi an kesreti's-sûâl*, Matbaatü'l-Menâr, Kahire 1346/1928, 16. Benzer ifadeler için bk. a.mlf., *Fetâvâ'l-Menâr*, (Es'ile min Cidde-Hicâz)", s. 497; a.mlf., *Fetâvâ*, V, 1871-1872.

⁸⁸ Reşid Rıza'nın konuyla ilgili gördüğü âyet ve hadisler için bk. *Tefsîr*, VII, 322; a.mlf., *Yüsrü'l-İslâm*, s. 16-17.

⁸⁹ a.mlf., *Fetâvâ'l-Menâr*, (Es'ile min Cidde-Hicâz)", s. 497; a.mlf., *Fetâvâ*, V, 1872.

⁹⁰ a.mlf., *Tefsîr*, VII, 139; a.mlf., *Yüsrü'l-İslâm*, s. 17-18.

uyunuz. Kendi reyimle bir şey emrettiğimde ise [unutmayın ki] ben bir beşerim."⁹¹

Bu ilkelerden anlaşıldığı kadarıyla din hususunda ana kaynak Kur'ân-ı Kerîm'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 ibâha olduğunu ifade etmiş, ümmet ve hükümetin siyasî 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 Resulü'ne itaat etmek olduğunu söylemiştir. Siyaset, harp ve idareye müteallik olan genel güvenlik meselelerini ise Rasulullah'a ve ülü'l-emre bırakmıştır. Ümmete bu vazifesini ifa etmesi için Kur'ân'ın yanında bir de mizân vermiştir. Bu mizan hüküm sahasında adalet ve müsâvatı gerçekleştirecek olan delil ve beyinelerdir. İlim ve basiret ehli kişiler meseleleri (akdiye) nass, adalet ve maslahata tatbik ederken kendi ictihadlarıyla bunları istihrac ederler.⁹²

Yukarıda "salt dinî meseleler"ın konumuna işaret edildikten sonra böylece "dünya işleri" olarak adlandırılan diğer sahanın ayrıntılarına geçilmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla bu sahada asıl olan "şurâ" ilkesidir. Hz. Peygamber devrinde itibaren ulü'l-emr olarak adlandırılan kişilere tevdi edilen bu sahada bahsi geçen kişiler, Kur'ân'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'ân'ın yanında ona eşdeğer ikinci bir delil olarak "maslahat" belirlenmektedir. Müslümanlar ise "ulü'l-emr"ın vardığı hükme itaat etmekle yükümlü tutulmaktadır. Bu tespitlerini Hz. Peygamber'in hayatından hareketle elde ettiğini belirten müellif,⁹³ takip eden

⁹¹ a.mlf., *Tefsîr*, VII, 140; a.mlf., *Yüsrü'l-İslâm*, s. 18.

⁹² Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 140; a.mlf., *Yüsrü'l-İslâm*, s. 18; a.mlf., *Fetâvâ'l-Menâr*, (Es'ile min Cidde-Hicâz)", s. 497-498; a.mlf., *Fetâvâ*, V, 1872.

⁹³ Reşid Rıza, Hz. Peygamber'in "ümmetin savaşa, barışa ve genel siyasete ilişkin işlerini müminler nezdinde muteber kişilerle müşavere ederek yürüttüğünü" ifade etmektedir. Ona göre Rasulullah'ın Muaz b. Cebel'e hüküm verirken ictihad etmesini söylemesi ve "hâkim ictihadiyle hükmeder de isabet ederse iki ecir, hata ederse bir ecir vardır" ifadesi onun bu konudaki görüşlerinin özünü oluşturmaktadır. Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 140-141; a.mlf., *Yüsrü'l-İslâm*, s. 18-19.

maddede “dinî” ve “dünyevî” olarak nitelenen bu 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 usûlünü hem de fûrûunu 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 bağlıdır, zaman ve mekâna göre değişim gösterir. İslâm bunların usûlünü açıklamış ve vahyin nazil olduğu dönemde ihtiyaç duyulan bazı fûrûa 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 **mizanın** doğrultusunda ulû'l-emr en doğru yolu gösterir.⁹⁴ Siyasî ve medenî işler mefseletin 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.⁹⁵

Böylece dinî saha, akaid ve ibadetlerden müteşekkil olarak belirlenmekte ve değişime kapalı kabul edilmektedir.⁹⁶ Bunların dışındaki saha ise dünyevî olarak nitelenmektedir. Zaman ve mekâna göre değişiminin esas olduğu bu sahada söz söyleme yetkisi ulû'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, mü'minlere çokça soru sormalarını yasaklamıştır; zira çok soru, konuyla ilgili ahkâmın çoğalmasına sebebiyet verecektir. Bu da dinde zorluk ortaya çıkartacaktır. [Onun bu yaşağının 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 maslahatına uygun düşmeme olasılığıdır.⁹⁷

⁹⁴ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 141; a.mlf., *Yüsri'l-İslâm*, s. 19. Konuyla ilgili geniş bir değerlendirme için bk. a.mlf., “Şübehâtü'l-mesîhiyyîn ale'l-İslâm ve huccetü'l-İslâm ale'l-mesîhiyyîn”, *MM*, IV/11 (Gurretü C. Evvel 1319/16 August 1901), s. 411-417.

⁹⁵ Reşid Rıza, *Fetâvâ'l-Menâr*, (Es'ile min Cidde-Hicâz), s. 498-499; a.mlf., *Fetâvâ*, V, 1873.

⁹⁶ Müellif bir başka yazısında “bir takım helâl-haram” konularını da dinî sahaya dahil etmektedir. Bu konu aşağıda ahkâm tasnifi çerçevesinde ele alınacaktır.

⁹⁷ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 141; a.mlf., *Yüsri'l-İslâm*, s. 19.

8. Tüm bu anlatılanlar sebebiyle selef âlimleri yeni meseleler ortaya atmayı ve bidatlere sapmayı kerih görürler ve bunun yerine *i'tisâm* ve *ittibâi* tavsiye ederlerdi. Dinde kıyası ve reyî yasaklarlar, fetvâ vermekten kaçınırlar, özellikle olmamış hadiselerle ilgili fetvâ vermekten bütünüyle uzak dururlardı. Fakat şariat 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 fûrû 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. Teklîfî 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 müteahhürün taklidi menetme ve sahih olarak nakledilene tâbi olarak tartışmalı meseleleri Allah'a ve Resulü'ne götürme konusunda selefin yoluna tâbi olsalardı –ki ehl-i re'y imamları da onlardandır- yukarıda vasfedilen yola girilmiş olunmazdı.⁹⁸

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 fıkıhî birikimin sorgulanmasına kadar götürülmekte, ümmetin mevcut "kötü" durumunun sebebi olarak bu birikim gösterilmektedir:

9. İslâm dini revhid ve birliktelik dinidir. Tefrika ve ihtilâfa düşmeyi bütün şiddetiyle yasaklamıştır. Birçok âyet ve hadis 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 imamları 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. İş-

⁹⁸ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 141-142; a.mlf., *Yüsri'l-İslâm*, s. 19-20.

te bu durum ümmetin hem dini ve hem de dünyası konusundaki tüm belâ ve kötülüğün aslıdır.⁹⁹

Onuncu ilke, mevcut "problemlî" durumdan kurtulmanın yolunu belirlemektedir. İslah 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 taklid etme hastalığı yaygınlık kazandı. Mamafih her asırda hak üzere olan, Sünnet'i ayakta tutan ve bid'atlerle mücadele eden bir taife varlığını sürdürdü. İslâm'ın garib oluşu gibi bu kimseler de insanlar arasında garib 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 naslarını tahrîf ve tevîl yoluyla da olsa reddettiklerinden Allah'ın her yönüyle mükemmel olan dinine ulaştırarak bir yol kalmayacaktı.¹⁰⁰

Reşid Rıza'nın buraya kadar yer verilen ilkeleri¹⁰¹ uzun bir süreç sonucunda olgunlaşmıştır. Bu ilkelerin bir kısmına yayın hayatının ilk demlerinden itibaren sahiptir ve bunlar yazdıkları 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 Kitâb 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

⁹⁹ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 142-143; 325-326; a.mlf., *Yüsrü'l-İslâm*, s. 20-21.

¹⁰⁰ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 143-144; a.mlf., *Yüsrü'l-İslâm*, s. 21.

¹⁰¹ Burada kısmen özetlediğimiz bu on madde dışında Reşid Rıza'nın diğer yazılarında yer verdiği birtakım ilkeler için bk. a.mlf., "Fetâvâ'l-Menâr, (Es'ile min Cidde-Hicâz)", s. 498; a.mlf., *Fetâvâ*, V, 1873; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 46.

mevzularından müteşekkildir ve bu saha zaman-mekân farklılaşmasına göre değişiklik göstermez. Sırf dinî olmayan ahkâm sahası zaman ve mekân farklılığı gibi faktörler nedeniyle değişime açıktır ve bu sahada mizan esas alınarak hükme varılacaktır. Mizan ise siyasî ve medenî işlerde maslahatı, kazâî işlerde adalet ve müsavâtı hükme varmanın temel kriteri olarak kabul etmektir. Mizanın bu şekilde bir işlevsellik kazanabilmesini sağlamak ülü'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.¹⁰²

b. Hükümlerin Tasnifi ya da Dünyevîleşen Ahkâm

Reşid Rıza'ya göre dinî 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.¹⁰³ Aşağıda öncelikle onun nihâi

¹⁰² Reşid Rıza ele aldığı birçok fıkıh konusuyla ilgili olarak benzeri genel kaideler koyma yoluna gitmektedir. Sözgelimi onun mezhepler, taklid ve bunların İslâm birliğine göre konumunu belirlemeye matuf on bir kaidesi için bk. *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).

¹⁰³ Reşid Rıza'nın konuyla ilgili ilk tasniflerinden itibaren akaid, ibadet ve muamelat ayrımı dinî ve dünyevî ahkâm ayrımı olarak belirmiştir. Mukallid ile muslihin muhâverelerinde dinî ve dünyevî ahkâm tasnifinin fıkha bakan yönü ibadetler ve muamelat olmak üzere ikiye ayrılmış; (Reşid Rıza, a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 112), 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-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 muslihin muhâverelerindekiler başta olmak üzere diğer yazılarındaki bilgiler de değerlendirilecektir.

şeklini verdiği tasnif ele alınacak, ilgili diğer yazılarındaki düşüncelerine ayrıca temas edilecektir.

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’ân-ı Kerîm’in akli deliller (berâhîn) istediği ve yakîni 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. Ahlâkî 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, kazâ ve idarî işler tüm çeşitleriyle birlikte muamelât kısmını oluşturur.¹⁰⁴

İslâm’ın insanlığa getirdiklerini itikad, ibadet, ahlâk-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 elde edilmişken, diğer kısmı Kitap ve mütevatir katî Sünnet’te varid olanları kabul etmekle elde edilir. Bu sahada senedi sahih dahî olsa âhâd hadisler makbul değildir. Zira

Dinî-dünyevî ahkâm tasnifini konu edinen diğer yazılar için bk. Reşid Rıza, *Fetâvâ*, II, 547-458, III, 806-807. Dine dahil olan kısım için ibadetler ve ahkâm-ı şahsiye tabirinin kullanılması hakkında bk. Reşid Rıza, “el-Ulûm ve’l-fünûn”, s. 806. Bu yazıda ahkâm-ı şahsiye, “yemin, adak, hayvan boğazlama (*zibâh*), eşribe ve udhiyye” konularıyla sınırlanmaktadır.

¹⁰⁴ Reşid Rıza, “Bâbü’s-sûâl ve’l-fetvâ, (el-Es’iletü’l-Bârisiyye)”, s. 377; a.mlf., *el-Vahdetü’l-İslâmiyye*, s. 126-127. Bu tasnif ve tasnifle ilgili değerlendirmeler Manastırlı İsmail Hakkî’nin daha sonraları konuyla ilgili dile getirdiği değerlendirmeleriyle birebir örtüşmektedir. Manastırlı’nın konuyla ilgili görüşleri için bk. Sami Erdem, *Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh Usulü Kavramları ve Modern Yaklaşımlar*, doktora tezi, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2003, s. 106-108.

Reşid Rıza bu tasnifini halka yönelik çeşitli vaazlarında da anlatmıştır. Reşid Rıza, “Rihletü sâhibi’l-Menâr fî Süriyâ (3)”, *MM*, XI/12 (29 Zilhicce 1326/22 January 1908), s. 939-947.

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 Sünnet'te vârid 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 bulunmaktadır.

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[riâyet]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 umumî delillerinin bilinmesi gerekmektedir. Ayrıca varsa hususî 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.¹⁰⁵

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 usûlünü 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 konular¹⁰⁶ bütünüyle Şâriden öğrenilir ve akıl bunlarda hiçbir surette tasarrufta bulunamaz.¹⁰⁷ Zamanın değişmesiyle değişmeyeceği için kıyas veya Hanefîler'in istihsan adını verdikleri re'y, iman ve ibadet sahasında geçerli olamaz.¹⁰⁸ Zira bu sahalarda arttırma ve eksiltmeye açık değildir. Bu iki konuda arttırma veya eksiltme yapmak gibi bir yola meyleden kimse, İslâm dinini bir başka dinle değiştirmiş olmaktadır.¹⁰⁹

¹⁰⁵ Reşid Rıza, "Bâbü's-sûâl ve'l-fetvâ, (el-Es'iletü'l-Bârisiyye)", s. 377-379; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 126-129.

¹⁰⁶ Dine dahil olan bu konular içerisine kimi yazılarda *şed'ir* olarak nitelenen konuları da almıştır. bk. Reşid Rıza, "Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Hakîm", MM, VII/7 (Gurretü R. Âhir 1323/10 June 1904), s. 243.

¹⁰⁷ a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 111.

¹⁰⁸ a.mlf., *Tefsîr*, VII, 198; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 48.

¹⁰⁹ a.mlf., *Tefsîr*, VII, 198; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 53.

“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 sahalardan dışarda 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 kurullarla sınırlamak mümkün değildir. Bütün mükelleflerin bu hükümleri tamamen kuşatmaları da imkân dahilinde değildir, zaten buna gerek de yoktur.¹¹⁰ Şâri bu sahada temel bazı ilkeleri vaz etmiş ve bunların tatbikini insanlara bırakmıştır. Ahkâmı adâletin, haklarda ise müsâvatın gerekliliği, zulüm, düşmanlık ve haddi aşmanın haram oluşu,¹¹¹ zararı önlemek, menfaati celbetmek, iki zarar çatıştığında ve birini zorunlu olarak tercih etmek gerektiğinde zararı daha hafif olanı seçmek gibi özellikleri olan bu saha muamelat kısmını oluşturur.¹¹² Ulü'l-emr denilen âlim ve yöneticilerin ictihad faaliyetlerine açık olan saha burasıdır. Zirâ Allah şurâ prensibini vazettikten sonra bu sahadaki ahkâmın cüziyyâtını ulü'l-emre tevdi etmiştir.¹¹³ İnsanlara düşen bu sahada ulü'l-emri taklid etmek, onlara tâbi olmaktır.”¹¹⁴

Reşid Rıza'nın bu sahayla ilgili tasnifinde verdiği örnek İslâm devlet modelidir. Ona göre İslâmî devletin nasıl olması gerektiğini İslâm dini tam anlamıyla tahdid etmemiştir. İslâm bu sahada ancak genel kaideler getirmiştir. Yukarıda zikredilen kaidelere ilaveten bu sahada “şurâ prensibinin gerekliliği, icma hüccet oluşu -ki aslında icma Avrupalılar'ın parlamentosuyla aynı anlama gelmektedir- adalet ve müsâvat gibi ilkeler geçerli olmalıdır.”¹¹⁵

Buraya kadar yer verilen düşüncelerin akabinde ictihada açık olan sahada nasıl bir faaliyet yürütüleceği üzerinde durur. Yukarıda işaret edildiği üzere Reşid Rıza, klasik fıkıh usûlünün katıyet arz etmediğini belirterek ictihadda farklı bir usûl takibini gerekli görmektedir. Burada ortaya konulacak usûl, mezkûr sahanın

¹¹⁰ Reşid Rıza, “Bâbü's-süâl ve'l-fetvâ, (el-Es'iletü'l-Bârisiyye)”, s. 378-379; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 128-129.

¹¹¹ Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 53.

¹¹² *a.g.e.*, s. 111-112. Bir başka yerde müellif bu sahada varid olan âyetlerin ahkâm âyetlerinin onda birlik kısmına tekabül ettiğini ileri sürmektedir. bk. *a.g.e.*, s. 211.

¹¹³ *a.g.e.*, s. 53; 112.

¹¹⁴ Reşid Rıza, “Bâbü's-süâl ve'l-fetvâ, (el-Es'iletü'l-Bârisiyye)”, s. 379; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 129. Burada Reşid Rıza'nın taklid meselesine bakışını ortaya koyan önemli bir husus bulunmaktadır. Sürekli olarak taklid karşılığını dillendiren, üstelik taklidin her türlüsüne karşı çıkan Reşid Rıza'nın bu ifadesiyle taklidin sahasını ayırdığı anlaşılmaktadır. Burada ulü'l-emri taklid etmenin gerekliliği, onların varlığı hükmün “icma” değerinde olmasıyla izah edilmektedir.

¹¹⁵ Reşid Rıza, “Bâbü's-süâl ve'l-fetvâ, (el-Es'iletü'l-Bârisiyye)”, s. 379-380; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 128-129. Krş., a.mlf., *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 211-212.

mahiyeti ile doğrudan irtibatlı olacaktır. Muamelât sahasındaki hükümler, esas itibarıyla aklın teemmül, düşünce, inceleme ve mukayese yoluyla faydasını anlayabileceği hükümlerdir. Ancak akıl, birtakım zaafarla malul olduğundan ve bazen hevâsına uyduğundan, hataya ve sapkınlığa meyyl 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.¹¹⁶ Şeriat açısından ilim ve adâlet ehli olmaları gereken ülü'l-emr müşâvere yoluyla ümmet için en uygun ve zamanın şartlarına muvâfık hükümleri vaz edeceklerdir. Nitekim Hz. Peygamber'in ashâbı bu konuda örneklik ederek bu sahada re'y ve icthadın kullanılması gerektiğini ortaya koymuşlardır. Muaz b. Cebel'in hakkında nas bulunmayan konularda kendi re'y ve icthadıyla hükmedeceğini söylemesi üzerine Hz. Peygamber tarafından tasdik edilmesi bu yargıyı doğrulamaktadır.¹¹⁷

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 sarfîh nass bulunan ve genel şer'î bir teklifin söz konusu olduğu konular yer alır. Burada, mevcut nassa muarız daha özel bir nass yahut konusu itibarıyla 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 icthadlarında bu durum söz konusudur.

b. İkinci kısımda sahih bir nassın umumuyla, yahut ta'lil neticesinde veya mefhumu itibarıyla 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 sarfîh bir teklifî nassın yahut gayr-i sahih bir hadisin varid olması durumunda ne yapılacağı konusunda hem ashâb-ı kirâm hem de fakihler ihtilâf halindedir. Taharet ve necâsete ilişkin bazı hükümler böyledir. Ashâbın Bakara Suresi'ndeki şarap içmeyle ilgili âyetin [219. âyet] tahrir ifade edip etmediği hususundaki ihtilâfları da bu kısma dahildir. Burada "Her mükellef kendince icthad etmeli ve fakat kendisine muhâlif olanları ayıplamamalı mıdır?" sorusu gündeme gelmektedir. Ancak bu sahadaki hükümlerin farklı bir yönü bulunmaktadır. Eğer

¹¹⁶ Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 111.

¹¹⁷ Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 53.

mesele Kur'ân ve Sünnet istinbatından elde edilmiş ve imamlar da bu yönde ihtihadda bulunmuşlarsa kişi bu hükmün dinden olduğuna kanaat getirir ve Kitâb ve Sünnet'ten de kendisine bir delil bulursa bununla amel edebilir. Ancak kazaî, siyâsî işler gibi amme işlerine müteallik bir konu söz konusuysa **ulû'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 gibi kabul edilir.

d. Kitâb yahut Sünnet nassında varit olan şeylerin bir teklife yönelik olmayıp birtakım adetlere işaret etmesi durumu. Mesela yeme içme, tıb vb. konularla ilgili hadisler böyledir. Müslümanlar için en uygunu bir mani olmadıkça ve bu durum bir maslahat 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 muhayyerdirlere ve hiç kimsenin hiçbir kimseyi onun izni olmaksızın bir şeyi yapmaya ya da terk etmeye zorlaması doğru değildir.¹¹⁸

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 kaynaktan, yani Kur'ân-ı Kerim ve Sünnet'te 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 Kitâb ve Sünnet'te yer alan şer'î, siyâsî, içtimâî ve medenî ahkâmın bağlayıcı olmadığını savunan görüşü mülhitlik olarak değerlendirmekte ve kendi yaklaşımının bundan ayrı tutulmasına vurgu yapmakta;¹¹⁹ 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 ashâb uygulamasından seçmektedir. Buna göre ashâb Hz. Peygamber'in sünnetine aykırı olma pahasına,¹²⁰ muâmelât sahasında maslahatın icâb ettirdiği ile hükme-

¹¹⁸ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 198-201; a.mlf., *Yüsrü'l-İslâm*, s. 76-77.

¹¹⁹ Reşid Rıza, "Ta'likü'l-Menâr", MM, XXX/9 (30 Zilkade 1348/29 April 1930), s. 689.

¹²⁰ Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 114. Reşid Rıza'nın tam ifadesi şöyledir:

derlerdi. Aşhab bu uygulamasıyla adeta asıl olanın cüziyyât ve fûrûat değil maslahat olduğunu ifade etmekteydiler.¹²¹ “Ukubât, hadler, medenî muameleler ve kazaî konuları içerisine alan” bu sahada,¹²² İmam Malik ve diğer birçok fukaha da benzer bir yolu benimsemişlerdir. Dahası Hanefîler'in istihsan adını verdikleri uygulama da benzer düşüncelerin usûle yansımış halini oluşturmaktadır.¹²³ Buna göre esas itibariyle dünyevî hükümlerin tayin ve tespiti ile zamana göre tatbik hakkı ulû'l-emr adı verilen ulemâ ve yöneticiler zümresine ait olacaktır. Ancak ulû'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.¹²⁴ 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.¹²⁵ Allah'ın insanlara adaletle hükmetmeyi emretmesi ve onlara bir ölçüt olarak mizanı vermesi de bunu göstermektedir. Allah'ın mizanı yukarıda da değinilen genel kaidelerdir. Adâlet, hakkı koruyan ve ona ulaştıran yoldur. Bizzat amaçlanan, adalettir, adâlete götüren yollar zamana, mekâna ve duruma göre değişebilir. Ama adalet bâkîdir.¹²⁶

İfadeleri bir bütün olarak ele alındığında görülen odur ki, Reşid Rıza, muamelât sahasının dine dahil olduğunu düşünmekle birlikte bu sahanın dünyevî olaylara bakan bir yönünün olması mezkûr sahadaki kriterleri etkilemektedir. Ona göre İslâm dini bu sahada küllî bazı kaideler vaz etmiştir. Bu kaidelerin en

عليه الله صلى النبي عهد على كان ما بخلاف كثيرة مسائل في قضى عنه الله رضي الخطاب بن عمر العادل الخليفة أن على
... الثلاث الطلاق كمسألة وسلم

¹²¹ Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 53-54. Reşid Rıza özellikle Hz. Ömer'in bazı ichtihadlarının bunu ortaya koyduğunu düşünmektedir. O bu çerçevede bir mecliste üç defa boşama konusunu ayrıntılı bir şekilde ele alarak kendi kanaatini destekleme cihetine gitmektedir. Aynı şekilde mut'a nikâhının hükmünün değiştirilmesi, hadlerin uygulanmasının yürürlükten kaldırılması, ribânın belli durumlarda cevâzi, dârü'l-harbde fâsid akitlerin tamamının caiz olması yönündeki ashâb ve fukaha kavillerini de bu çerçevede zikretmektedir. bk. “Fetâvâ'l-Menâr, (el-Hükm bi'l-kavânîni'l-İnkiliziyeti fi'l-Hind)”, MM, VII/15 (Gurretü Şaban 1322/10 October 1904), s. 579-580; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 114.

¹²² 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-kavânîni)”, s. 579.

¹²³ Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 54. O, istihsanı, kıyasa aykırı olarak ümmetin maslahatının icâb ettirdiği hükme varmak olarak tarif etmektedir.

¹²⁴ Reşid Rıza, a.mlf., *Tefsîr*, VII, 201. Hadis için bk. Buhârî, “Ahkâm”, 4; “Meğâzi”, 59; Müslim, “İmâret”, 39; Ebu Davud, “Cihad”, 87; Nesâî, “Bey'at”, 34; İbn Mâce, “Cihad”, 40; Ahmed, *Müsned*, I, 129, 131; IV, 426, 427.

¹²⁵ Reşid Rıza fukahanın kazâî hüküm-diyânî 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-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 117.

¹²⁶ a.g.e., s. 117-118.

esaslısı insanlar arası ilişkilerde adaletin gerçekleştirilmesidir. Bir diğer kaide, dinin insanların maslahatlarını gözetiyor olmasıdır. Yani Reşid Rıza'ya göre fıkıhın 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. Daha sonraki değerlendirmelerinde "ileri gelen ulema, ordu komutanları, yargı mensupları, büyük tüccar ve çiftçiler, kamu yararına çalışan kişiler, 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"¹²⁷ olarak belirlenen ve parlamenter sistemde faaliyet gösteren ulü'l-emrin meclis çatısı altında verdiği karar dini bir karar olarak değerlendirileceğine göre insanların bu kişileri taklid etmesi gerekli olacaktır.¹²⁸

¹²⁷ Reşid Rıza, *Tefsîr*, V, 188, 198-199.

¹²⁸ Ulü'l-emrin bu sahadaki faaliyetleri ile müellifin ahkâm tasnifinin verdiği fetvalar üzerinden incelenmesi için bk. Özgür Kavak, *Reşid Rıza'nın Fıkıh Düşüncesi*, s. 264-336.