

Modernleşme Sürecinde Hind Alt Kıtasında İctihad ve Taklide Farklı Yaklaşımlar: Muhammed İkbâl'in Görüşleri Çerçevesinde Bir İnceleme

Özgür KAVAK

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Özet

Bu çalışma Şah Veliyyullah Dihlevî sonrasında Hind alt kıtasının yaşadığı entelektüel dönüşümü ele almakta, özellikle *ictihad* kavramı çerçevesinde klasik dünyaya bütünüyle yabancı bir anlayışa sahip olan Muhammed İkbâl'in görüşlerine odaklanmaktadır. Alt kıtada Seyyid Ahmed Han'dan İkbâl'e kadar bir dizi müellif tarafından *ictihad* ve *taklid* kavramlarının neredeyse bütünüyle "fıkıh ilmi dışında" bir bağlamda tartışıldığının gösterilmeye çalışıldığı makalede ayrıca Dihlevî'nin takipçisi olarak nitelenen bazı âlimlerin, yaşadıkları dönemde geliştirilen bu "farklı" ictihad anlayışına karşı tepkileri de ele alınmaktadır. Böylece klasik dünyaya ait kimi tasnif ve kavramların modernleşme süreciyle birlikte içeriklerinin değişime uğradığı, *ictihad* ve *taklid* kavramları merkeze alınarak gösterilmeye çalışılmaktadır.

Anahtar kelimeler: Muhammed İkbâl, İctihad, Taklid, Modernleşme, Hind Alt Kıtası.

I. Modernleşme Sürecinde Hind Alt Kıtasında Entelektüel Dönüşüm

İSLÂM DÜNYASININ modernleşme sürecine girmesinden itibaren *ictihad*, *taklid* ve *tecdid* kavramları baskın bir şekilde Müslümanların gündemlerinde yer edinmiş ve bu gündemi konu edinen oldukça zengin bir çağdaş literatür ortaya çıkmıştır. Bu kavramlar gerek müstakil olarak gerekse muhtelif şahısların eserleri çerçevesinde sıklıkla ele alınmaktadır. Bu çalışma bir yandan anılan literatüre bir katkıda bulunmayı hedeflerken, öte yandan bahsi geçen kavramların *modernleşme* adı verilen olgudan önceki anlam aralıklarıyla modernleşme sonrasında kazandığı anlam aralıklarının zaman zaman farklılaşabildiğine dikkat çekmeyi hedeflemektedir. Makalenin esas vurgusu ise Hind alt kıtası özelinde modernleşme sürecinin hemen öncesinde yaşamış olan Şah Veliyyullah Dihlevî (ö. 1762) sonrasında onun görüşlerini referans aldığı iddia eden kimi müelliflerin *ictihad* ve *taklid* kavramı etrafındaki farklılaşmalarını ortaya koymak ve bu çerçevede özellikle Muhammed İkbâl'in (ö. 1938) *ictihad* anlayışını değerlendirmektir.

Şah Veliyyullah Dihlevî, İslâm ilimlerinin hemen her sahasında kaleme aldığı çok sayıda eser ve bu eserlerini bizzat okuttuğu, başta Hind alt kıtası olmak üzere İslâm dünyasının çeşitli coğrafyalarından gelip onun halkasına katılmış pek çok talebe bırakarak¹ 1762 yılında vefat ettiğinde oğlu Şah Abdulazîz (ö. 1824), Medrese-i Rahîmiyye'de müderris olarak onun yerine geçmiştir.² Şah Veliyyullah'ın diğer oğullarının da katılımıyla mezkûr medresede devam eden bu faaliyet bir sonraki nesil tarafından da sürdürül-

1 Dihlevî'nin meşhur öğrencileri arasında, Mevlânâ Mahdûm Mu'in Sindî (ö. 1161/1748), Mevlânâ Muhammed Âşık (ö. 1187/1773), Muhammed Emin Keşmirî (ö. 1187/1773), Seyyid Murtaza Bilgrâmî Zebidî (ö. 1225/1810), Refiuddîn Murâdâbâdî (ö. 1223/1808), Kadı Senâullah Panipâtî (ö. 1225/1810), Mevlânâ Mahdûm Leknevî (ö. 1229/1813) ve kendi oğlu Şah Abdülazîz zikredilebilir. Öğrencileri için bk. Zaferullah Daudî, *Şah Veliyyullah Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), s. 111; Muhammed Beşir Siyalkutî, *eş-Şah Veliyyullah, Hayatuhu ve Da'vahu* (İslâmabad: ts.), s. 48-52; J. M. S. Baljon, *Religion and Thought of Shah Wali Allah of Delhi* (Leiden: E. J. Brill, 1986), s. 6-7.

2 Bu konuda geniş bilgi için bk. Mushir-ul-Haq, "Shah Abd Al-Aziz Al-Dihlawi and His Times", *Hamdard Islamicus*, VII/1 (Spring 1984): 62-66; Saiyid Athar Abbas Rizvi, *Shah Abd al-Aziz Puritanism, Sectarian Polemics and Jihad* (Australia: Ma'rifat Publishing House, 1982), s. 76-78.

müştür. Aralarında Muhammed Âşık (ö. 1773), Senâullah Panipatî (ö. 1810), Mevlânâ Muhammed Yakub ve Dihlevî'nin torunu Şah İsmail eş-Şehîd'in (ö. 1831) de bulunduğu bu nesil vasıtasıyla devam edegelen ilmî faaliyet, Medrese-i Rahîmiyye'nin 1857 yılında İngiliz ordusu tarafından yıkılışıyla son bulmuştur.³ Bu tarih alt kıta Müslümanları için bir dönüm noktasıdır; zira alt kıtadaki İngiliz hâkimiyetini bütünüyle perçinlemiştir.

Bu noktayı dönüm noktası kılan esas âmil ise modernitenin artık bütün veçheleriyle Müslümanlar üzerinde etkili olmaya başlamasıdır. Hind alt kıtası başta olmak üzere bütün bir İslâm dünyasında sömürge hâkimiyeti neticesinde kendini gösteren bu yeni olgu ile birlikte klasik dünya, yerini artık bütünüyle yabancı olduğu bir başka dünyaya devredecektir. Modern dönemdeki çabalar bu sebeple gelenekle irtibatı asgari düzeyde ve oldukça yüzeysel kalan faaliyetler olarak tezahür edecektir. Zira modern dönemin gelenek algısı bu yeni gelişmelerin uzantısında artık “yeniden keşfedilecek”, “yeniden inşa edilecek” bir olgu haline gelmekteydi.⁴ Bu yeniden keşif ve inşa süreci, kavramların dönüşümünü⁵ ve nihaî kertede de zihniyetin dönüşümünü beraberinde getirdi. Bu dönemin ayırt

3 Söz konusu yıkım, Hind Alt Kıtasında Müslüman ve Hindûlar tarafından İngilizlere karşı başlatılan askerî faaliyetin başarısızlıkla sonuçlanmasının akabinde gerçekleşmiştir. bk. Gulam Hussein Jalbani, *Life of Shah Waliyullah* (Delhi: Idarat-i Adabiyat-i Delli, 1980), s. 43; Baljon, s. 2; Daudî, s. 110.

Alt kıtada İngiliz hâkimiyetini perçinleyen bu tarihten sonra, alt kıta Müslümanları arasında birbiriyle farklılık arz eden üç ana akımın ortaya çıktığı kabul edilmektedir: Seyyid Nezir Hüseyin (ö. 1902) önderliğindeki *ehl-i hadîs* ekolü; Muhammed Kasım Nanevtevi (ö. 1880) ve Reşid Ahmed Gangôhî (ö. 1905) önderliğindeki *Diyyobend Darululûmu* ve Sir Seyyid Ahmed Han (ö. 1898) önderliğindeki *Aligarh Modernist* ekolü. İqtidar H. Siddiqui, “İslah, (Hindistan)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul: 1999), c. XIX, s. 161-162.

4 Bu yeniden inşa sürecinde kaynak tasavvurunun nasıl şekillendiğine ışık tutması amacıyla Reşid Rıza'nın yazılarında arka plana ittiği eserler ile ön plana çıkarttığı eserlere bakmak yerinde olacaktır. O, klasik dünyanın esaslı metinlerini artık miadını doldurmuş eserler olarak görürken, bu dünyanın hâkim anlayışına muhalif yorumları ile temayüz eden kimi şahıs ve eserleri (İbn Hazm, İbn Teymiye, İbn Kayyim el-Cevziyye, Şatbî, Şevkânî vb.) ön plana çıkarmaktadır. Konuyla ilgili olarak bk. Özgür Kavak, *Modern İslâm Hukuk Düşüncesi, Reşid Rıza Örneği* (İstanbul: Klasik, 2011), s. 45-75.

5 Fıkıh usulünün deliller hiyerarşisinin altüst olması bu bağlamda zikredilebilir. Sözelimi fıkıh usulünün Sünnet, icma, kıyas gibi temel delilleri arka plana itilirken maslahat, örf, istihsan vb. tali veya delil olma özelliği tartışmalı deliller ön plana çıkarılmıştır. Konuyla ilgili olarak bk. Kavak, *Modern İslâm Hukuk Düşüncesi*, s. 161 vd.

edici özellikleri başlı başına bir inceleme konusu olabilecek genişliktedir ve bu hususlarla ilgili kayda değer bir literatürün varlığından söz etmek mümkündür. Ancak ana hatlarıyla bu hususları şöyle belirlemek mümkündür: Öncelikle İslâm dünyasında sömürge faaliyetleri ile birlikte gelen bir kültür hegemonyasından söz etmek gerekmektedir. Bu bağlamda aydınlanma döneminin temel akımları olan rasyonalizm ve bilimcilik akımları⁶ İslâm dünyasında da kendini hissettirmiştir. Ayrıca sömürge idareleri İslâm ülkelerinde uygulamaya koydukları eğitim reformları ile medreseden mektep ve üniversiteye geçişi sağlamışlar;⁷ siyasî ve hukukî sisteminin değişmesi ile de kadıların hükümlerliliği yavaş yavaş yerini modern mahkemelerdeki yargıçlara bırakmış, bu yargıçların hüküm kaynağının ne olacağı problemi ise beraberinde kanunlaştırma hareketlerini getirmiştir. Hukukî reformlarla yan yana yürüyen siyasî reformlarda da anayasal idareye geçiş teşebbüsleri ve yasamanın meclise devri gibi hususlar gündeme gelmiştir.⁸

Bir diğer önemli mesele ise misyonerlik faaliyetleri ile aynı vadede yer alan oryantalistlerin İslâm aleyhindeki iddialarının Müslüman

6 Mesela Seyyid Ahmed Han'ın İngiltere dönüşünde çıkarmaya başladığı *Tehzibu'l-Ahlâk* adlı aylık gazete sadece İslâm ilimlerine ilişkin tartışmaların yer aldığı bir forum niteliği taşıyor aynı zamanda Müslümanların yerleşik hâle gelmiş âdet ve sosyal alışkanlıklarının rasyonalist bakış açısıyla tartışıldığı ve yapmak istediği reformların seslendirildiği bir vasıta işlevi de görüyordu. Bu çerçevede Ahmed Han'ın özellikle mucize, keramet, meleklerin varlığı ile ilgili konulardaki rasyonel izahları İslâm dünyasında ciddi tepkiler almış, hatta Ahmed Han kimi müellifler tarafından tekkir dahi edilmiştir. Konuyla ilgili olarak bk. Mazharuddin Siddiqui, "Religious Thought of Sir Sayyid Ahmad Khan", *Islamic Studies*, VI (1967): 290.

7 Ahmed Han'ın İslâm dünyasındaki modern anlamdaki üniversiteleşme çabalarında dikkate değer bir etkisi bulunmaktadır. İngiliz himayesinde ve Kraliçe Victoria'nın doğum yıldönümüne denk gelen 24 Mayıs 1877 tarihinde kurduğu *Anglo-Mohammadan Oriental College* bu yöndeki en dikkate değer çabalardan biridir. Bu okul alt kıtada "Aligarh ekolü" olarak bilinen modernist çevrenin oluşumuna esaslı bir katkıda da bulunmuştur.

8 Hind alt kıtasında bu çabalar 1790'lı yıllarda kısmî olarak başlamıştır. Bu çerçevede ortaya çıkan faaliyetlere "İslâm hukukunun modern hâle getirilmesi (*modernisation of Islamic Law*)" ve "İslâm hukukuna ait konuların modern bir tarzda kanun metni olarak düzenlenmesi/yeniden yazılması (*to codify/re-write Islamic legal materials in a modern style*)" ifadeleri uygun görülmekteydi. Muhammad Khalid Mas'ud, *Iqbal's Reconstruction of Ijtihad* (Lahore: Iqbal Academy Pakistan, Islamic Research Institute, 1995), s. 64-66. Alt kıtadaki kanunlaştırma hareketleri için ayrıca bk. Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm* (İstanbul: Yöneliş, 1990), s. 25-26.

zihin dünyası üzerindeki olumsuz etkisidir.⁹ Bu etkinin fıkıh bağlamındaki sonuçları kendisini özellikle “geri kalmışlık” söyleminde göstermiştir.¹⁰ Oryantalist söylem İslâm dünyasındaki teknik alandaki yetersizliği ve bunun beraberinde gelen askerî yenilgileri bu sahanın dışına taşıyarak Müslümanların her alanda geri kaldıkları vurgusunu öne çıkartmıştır. Müslümanların geri kalmalarının esaslı nedenleri arasında ise hukuk ve hilafet anlayışı gösterilmiştir. Zira onlara göre “Rasyonel düşünmeyi terk etmenin bir sonucu olarak zuhur eden bir durağanlık ve zihnî atalet ilkesi olarak taklid, İslâm dünyasında baskın hâle gelmiştir. Despot yöneticilerin varlığı ise bu anlayışın önemli bir destekçisi olmuştur.”¹¹ Modern dönemde

- 9 Daniel Brown, başta Ahmed Han olmak üzere Hind alt kıtasında misyoner şarkiyatçılarla irtibata geçen kişilerin Protestanların geleneğe ve dinî metinlere eleştiri yöneltme tarzını benimsediğini iddia etmektedir. Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), s. 21 vd.
- 10 Bu çabaların günümüzdeki en önemli temsilcilerinden birisi Bernard Lewis'tir. 11 Eylül hadisesi sonrası kaleme aldığı *What Went Wrong?* (New York: 2002, 180 s.) başlıklı kitabı İslâm dünyasının askerî ve teknik alandaki ‘yetersizliğini’ bütün sahalara teşmil ederek, özellikle entelektüel çöküş söylemini öne çıkaran bütün bir oryantalist tutumu özetler mahiyettedir. “Müslümanların bir zamanlar muhteşem bir medeniyet kurduklarını, ancak daha sonra bir şeylerin ters gitmesiyle bir zeval dönemine girdiğini” iddia eden bu kitabın yayımı vasıtasıyla İsmet Özel'in dile getirdiği şu düşünceler mezkûr söyleminin amaçlarını/yönelimlerini ortaya koyması bakımından dikkat çekicidir: “İnsanlara bir zamanlar ne muhteşem olduklarını kabul ettirmeden şu an ne kadar zelil bir durumda olduklarını benimsetmek mümkün olmayacaktı. (...) Gün gelip de İslâm'ın kendi ayakları üzerinde duracak hale gelmesini önlemek için birilerinin İslâm'ın çoktan dize geldiğini ifade etmesi lazımdı. İslâm'ın bir zamanlar sahip olduğu ihtişamı dile getirmezseniz onun şimdi zeval bulduğu fikrine kimseyi inandıramazdınız. (...) İslâm âleminin gücünü niçin koruyamadığını öğrenmek istiyormuşçasına dikkatleri *Ters Giden Neydi?* [*What Went Wrong*] sorusuna çevirmek medeniyetin, modernleşmenin ve nihayet kapitalizmin [Müslümanlar tarafından] sorguya çekilmesine engel olma çabasının bir parçasıdır.” İsmet Özel, *Cuma Mektupları*, VIII (İstanbul: Şule Yayınları, 2002), s. 21-25.
- 11 “Bu yaklaşımın ilk temsilcileri arasında Wilhelm Spitta (*Zur Geschichte Abu'l Hasan al-As'ari's*, Leipzig: J. C. Hinrichs, 1876) ve Alfred von Krenmer bulunmaktadır (*Geschichte der herrschenden Ideen des Islams. Der Gottesbegriff, die Prophetie und Staatsides*, Hildesheim: G. Olma, 1961 [İlk basım: 1877]). Bu çalışmalarda İslâm kültürel tarihinde görülen “çöküş”, Mutezile rasyonalizmine bir tepki olarak doğan ve “İslâm'ın özel tabiatını en iyi şekilde temsil eden bir düşünce okulu olarak takdim edilen Eşarî düşüncesinin hâkim olmasına” bağlanmaktadır. Benzer düşüncelerin daha yumuşatılmış bir ifadesi için Amerikan oryantolizminin en önemli temsil-

oryantalistlerin bu söylemini aynıyla benimseyen kimi Müslüman müellifler ise ictihad kapısının açık olması gerektiğine vurgu yaparak ictihadı bir dinamizm ilkesi olarak öne çıkartmaya teşebbüs etmişlerdir. Aslında bu dönemdeki dinde ıslah/reform söyleminin ve Luther metaforunun öne çıkmasının özellikle ictihadla ilgili vurguya dikkat çekmeyi gerektirdiğini söylemek de mümkündür. Bunda hem yükselen insan hakları söylemi neticesinde bazı ahkâmın kimi Müslümanlar için “savunulamaz” olarak görülmesi hem de mevcut hukukî ve siyasî reformların meşruiyet zeminini sağlama gibi bir kaygı da etkili olmaktadır. Reformun en önemli aracı ise kuşkusuz ictihad olacaktır. Bu durum ise ictihadın sahasının klasik anlayışa bütünüyle yabancı gelecek bir şekilde genişlemesini beraberinde getirecektir. İstibdâd karşıtlığı ve aklın donuklaşması gibi söylemlerle birleşen bu çabalar ilerlemenin temel unsurları arasında gösterilen meşrutî idare/demokrasi arayışlarına dönecek ve yasama meclisleri üyesi “modern müctehidler/parlamentarler” eliyle yürütülen yeni bir ictihad anlayışı ortaya konulacaktır.

II. İctihad ve Taklidin Genişleyen Sahası:

Modernist Söylemin Yeniden İnşa Sürecinde İctihad ve Taklid

A. Muhammed İktbal'e Kadar Alt Kıtadaki Gelişmeler

Şah Veliyyullah Dihlevî'nin ictihad ve taklid meselesi ile ilgili olarak dile getirdiği düşüncelerinde dikkati çeken önemli bir husus mezkûr kavramlarla ilgili bütün bu tartışmaların fıkıh ilmi sınırları içerisinde kalan ve klasik literatürün konu edindiği meseleler olmasıdır.¹² Dihlevî'nin de dâhil olduğu klasik dönemde salt fıkıhla

cilerinden Duncan MacDonald'ın *The Religious Attitude and Life in Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1909) adlı eserine bakılabilir.” Ahmad Dallal, “Appropriating the Past: Twentieth-Century Reconstruction of Pre-Modern Islamic Thought”, *Islamic Law and Society*, VII/1 (2000): 345.

12 “Zira diğer on sekizinci yüzyıl müellifleri gibi Şah Veliyyullah da esas itibariyle bir entelektüel varlık olarak Batı'yı tanımamaktadır. Bütün bu şahısların geliştirdikleri düşünceler, getirdikleri eleştiriler bütünüyle İslâm geleneği içerisinde yer almaktadır. Batı entelektüel açıdan meydan okuyan bir olgu olarak bu müelliflerin gündemlerinde değildi ve onlara göre İslâmî gelenek devam edegelen bir realite olarak varlığını sürdürmekteydi ve ilelebet de devam edecekti.” On sekizinci yüzyıl müellifleri ile ilgili bu yönde kanaat belirten müellifler için bk. Muneer Fareed, “*Ijtihad and Taqlid* Classical Metaphors in Modernistic Discourse”, *Journal for Islamic Studies*, XX (2000): 1-14; Dallal, s. 333-334.

ilgili görülen ve belli bir anlam çerçevesi içerisinde ele alınan bu iki kavramın yukarıda zikredilen dönüşümü yaşamaya başlayan kişilerin elinde anlam kaymasına/genişlemesine uğradığı görülmektedir. Anlam genişlemesi kendisini iki seviyede göstermektedir. Klasik anlayışta 'şer'î hüküm' ve 'zannî bilgi' ile sınırlı olan icthad ve taklidin anlam aralığı bu devrede a) *fıkıh içi sahasının genişlemesi* [ve dolayısıyla özellikle icthadın dinin katî hükümlerine teşmil edilmesi] ve b) *fıkıh sahası dışına taşması* [ve ilerleme-geri kalmışlık söyleminde kurgulanması] şeklinde kendini gösteren bir genişleme ile malul olmuştur.

Hind alt kıtasında icthad ve taklidin anlam aralığında klasik anlayıştan ilk farklılaşmanın, Dihlevî'nin torunu ve alt kıtadaki bir cihad hareketinin (*Mücahidîn*) liderlerinden olan Şah Seyyid İsmail eş-Şehîd (ö. 1831) tarafından dile getirildiği iddia edilmektedir. *Takviyetü'l-imân* ve *Abakât* adlı eserlerinde bid'at ve taklid aleyhtarlığını öne çıkaran, *Tenvîru'l-'ayneyn fî isbâti ref'i'l-yedeyn* adlı risalesinde doğrudan sahih hadisle amel etmenin gerekliliğine dair düşünceler geliştiren İsmail, dedesine uyararak, taklidin zemmedilen ve hoş görülebilecek iki yönüne dikkat çeker. Ancak işlevsel bir şekilde Müslümanların yaşamında yer alması gerektiğine inandığı icthad ile ilgili olarak onda dikkati çeken farklılaşma *ictihad* kavramını fıkıh ilmiyle sınırlı görmeyişidir:

Bize göre icthad, esas itibarıyla fıkıh olarak bilinen saha ile sınırlı değildir. Bu kavramın bütün sahaları kapsayacak genişlikte bir anlamı vardır. Nitekim her *fen* bilinenden hareketle bilinmeyene ulaşmayı sağlayacak kendine has metotlara sahiptir.¹³

İsmail eş-Şehid bu ifadesiyle her ne kadar *ictihad* kavramını fıkıh ilmiyle sınırlı tutmasa da, onun bu tespiti icthadın fıkıh çerçevesindeki kapsamına dair bir genişleme yahut daralmaya ve icthadın fıkıh içi anlam aralığının değişmesine tam olarak delalet etmemektedir. Bu konudaki esas farklılaşma alt kıtada ortaya çıkan modernist etkiyle başlamaktadır. Zira bu etkiyle birlikte modernist dünya görüşüne mensup şahıslar tarafından *ictihad* ve *taklid* gibi iki klasik kavram Müslümanları ilgilendiren hemen hemen her konuyla ilgili olarak gündeme taşınır. İctihadın fıkıh içi anlam aralığının farklılaşmasının ilk temsilcilerinden birisi alt kıtanın en büyük

13 İsmail eş-Şehid, *Abakât* (Karaçi: Meclis-i İlmî, 1380), s. 188'den nakl. Mas'ud, s. 60.

modernist organizasyonu *Anglo-Mohammadan Oriental College*'in kurucusu Sir Seyyid Ahmed Han (ö. 1898) ve Aligarh Okulu olarak bilinen modernist çevredir.¹⁴ Fazlur Rahman tarafından "Dihlevî'nin manevi oğlu ve en önemli takipçisi" olarak nitelenen Ahmed Han'ın¹⁵ fikhî yaklaşımının merkezinde -biri diğerinden bütünüyle bağımsız olacak şekilde- dinî meseleler ile dünyevî meseleler arasında yaptığı ayırım yatar. Ahmed Han'ın fikhî tasavvuru, içinde bulunulan çağa göre şekil alan ve herhangi bir dinî karakter taşımayan bir özelliktedir. O, bu inanışının bir uzantısı olarak, belli bir seviyede eğitim alan her insanın ictihad edebileceğini ileri sürer.¹⁶ Klasik müctehid algısını ters yüz eden bu anlayışa göre ictihada açık olan sahalarda dinî alanı oluşturan itikad ve ibadetler dışında kalan bütün alanlardır. Dolayısıyla ictihada konu edilen

14 Bu çevreye mensup şahıslar arasında Muhsinu'l-Mülk, Çerağ Ali, Ebu'l-Kelam Azad vb. zikredilebilir. Bk. Ahmed, s. 41-97.

15 Fazlur Rahman, "Shah Waliullah: The Thinker of Crises", *Pakistan Quarterly*, VI/2 (Summer 1956): s. 45. Bu görüş günümüzdeki birçok müellif tarafından da paylaşılmaktadır: Jalbani, tür.yer.; A. S. Bazmee Ansari, "al-Dihlawi, Shah Wali Allah", *EP* (Leiden: E. J. Brill, New Edition 1954), c. II, s. 254-255; Marcia K. Hermansen, "Shah Wali Allah of Delhi's *Hujjat Allah al-Baligha*: Tension Between The Universal and The Particular in an Eighteenth-Century Islamic Theory of Religious Revelation", *Studia Islamica*, LXIII/63 (1986): 143-157; A. J., Halepota, *Philosophy of Shah Waliullah* (Lahore: Ashraf, 1970), tür.yer.

Ahmed Han'ın Dihlevî'nin takipçisi olmaktan ziyade, onun bazı konulardaki görüşlerini kendi düşünce sistemine adapte ettiğini söylemek daha doğru olmalıdır. Ahmed Han'ın Dihlevî ve ailesi ile ilişkileri konusunda ayrıca bk. C. W. Troll, *Sayyid Ahmad Khan: A Reinterpretation of Muslim Theology* (Karachi: 1978), s. 30-33.

16 Bashir Ahmad Dar, *Religious Thought of Sir Sayyid Ahmad Khan* (Lahore: Institute of Islamic Culture, 1971), s. 265 vd. Bu bağlamdaki temel görüşleri şu şekilde özetlenebilir: "Müctehid Kur'an'ı yorumlamaktan sorumlu olacak ve İslam hukukunu temel kaynaklardan hareketle zamanın ihtiyaçlarına uyumlu kılacaktır (The *Mujtehid* will be responsible for interpreting the Qur'an and will adopt Islamic law to the needs of his time by drawing inferences from original sources)." Bk. Dar, s. 113.

Mes'ud'un konuyla ilgili şu değerlendirmesi de dikkat çekicidir: "Sör Seyyid, ictihadı, devrin ihtiyaçları gözetilerek Kur'an'ın yorumlanıp [ayetlerinden] birtakım çıkarsamalarda bulunulmasına dayanan hukuk vaz' etme süreci olarak anlar. O, bunu sadece teorik boyutta dile getirmemiş, aynı zamanda bu görüşünün bizzat icracısı da olmuş ve bizzat hukuk vaz'ı sürecinde yer almıştır. Onun katıldığı süreçler arasında şu ikisi dikkate değerdir: 1880 yılına dair kadı atama akdi ve 1864 tarihli aile hukukuna dair bir sözleşme." Mas'ud, s. 65-66.

meselelerin haklarında nass bulunup bulunmaması yahut yoruma açık olmayacak derecede bir vuzuha/katliğe sahip olup olmaması arasında bir fark bulunmamaktadır.¹⁷

İctihad ve taklidin sahasını gerek fıkıh dışarısına çıkaran ve gerekse de fıkıh içinde genişleten bu iki yaklaşımın daha rafine olmuş şekli yirminci yüzyılın iki önemli düşünürü olan Reşid Rıza (ö. 1935) ve Muhammed İkbâl'in (ö. 1938) düşüncelerinde kendisini göstermiştir. Esas itibariyle, dile getirdikleri düşüncelerde, anılan farklılaşma türlerinin her ikisini birden takip etmek mümkün olmakla birlikte (Esasında bu iki yaklaşım arasında bir telazüm ilişkisi olduğunu söylemek mümkündür.) bu çalışmada bu müellifler içerisinde icthad ve taklidin fıkıh sahası dışına taşan bir anlam aralığına sahip olmasına yönelik esaslı vurgu Muhammed İkbâl'in görüşleri temel alınarak incelenecektir.¹⁸

B. Dinamik Bir Hareket İlkesi Olarak İctihad: Sör Allâme Muhammed İkbâl ve İslâm Düşüncesinin Yeniden İnşâsı

İctihad kapısının kapalı oluşu tamamen uydurma bir olgudur. Böyle bir durumun ortaya atılması bir yönüyle İslâm'daki hukukî düşüncenin donuklaşması diğer yönüyle ise *özellikle manevi çöküşlerin yaşandığı dönemlerde büyük mütefekkirleri birer idol haline getiren entelektüel tembellik* sebebiyledir.¹⁹

Hind alt kıtasının modern dönemdeki en önemli düşünürlerinden birisi olan Muhammed İkbâl, hukuk ve modern felsefe öğrenimi görmüş; memleketinde felsefe ve İngiliz dili ve edebiyatı öğretim üyeliğiyle bir süre iştigal ettikten sonra mesaisini bütünüyle

17 Ahmed Han'ın fıkıh tasavvuru ile ilgili bir inceleme için bk. Özgür Kavak, "Modernizmin Dönüştürücü Etkisi: Seyyid Ahmed Han ve Ahkâmın Dönüştürülmesi", *Divân İlmi Araştırmalar*, XIV (2003/1): 137-164.

18 Benzer yaklaşıma sahip bir diğer müellif olan Reşid Rıza'nın görüşleri için bk. Özgür Kavak, "Dünyevî Bir "Fıkıh" İnşasına Doğru: Reşid Rıza'nın Fıkıh Usulü Eleştirisi ve Modern Fıkıh Düşüncesi", *MÜ, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 37, (2009/2): 35-72.

19 "The closing of the door of *Ijtihad* is pure fiction suggested by partly the crystallization of legal thought in Islam, and partly by that *intellectual laziness which, especially in the period of spiritual decay, turns great thinkers into idols.*" Allama Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (ed. M. Saeed Sheikh, Lahore: Iqbal Academy Pakistan, Islamic Research Institute, 1989), s. 141. (Vurgu bizim).

avukatlığa tahsis etmiştir.²⁰ Meslekten bir hukukçu olan ve İslâm hukukuna hususî bir ilgi duyan düşünürün icthad anlayışını inceleyen kayda değer bir literatürün varlığından söz edilebilir.²¹ Ancak bu çalışmada İqbal'in icthad anlayışının bütün yönlerini ele alan bir incelemeye yer verilmeyecek, onun özellikle *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* adlı eserinin altıncı bölümünde dile getirdiği düşüncelerde *icthad* ve *taklid* kavramı ile ilgili olarak klasik anlayıştan farklılaştığı yönlerin belirlenmesine çalışılacaktır. Buradaki esaslı vurgu düşünür tarafından "icthadın dinamizm, taklidin ise mekanizm ilkesi olarak öne çıkarılması" hususu üzerine olacaktır.

Esas vazifesini İslâmiyet'i "bir düşünce sistemi olarak ele almak" şeklinde belirleyen ve "bu husustaki öncüsünün Şah Veliyyullah Dihlevî olduğunu" ifade eden İqbal²² bu vazifesinde icthada

20 İqbal'in dönemi, hayatı, fikirleri ve eserleri için bk. Muhammed el-Garbî Buazizî, *Muhammed İqbal fikruhu ed-dinî ve'l-felsefî* (Dımeşk: Darü'l-fıkr, 1999), s. 33-141; Ahmet Albayrak (der.), *İqbal'in Düşünce Dünyası* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2006), 352 s.

21 Javed Iqbal, "Iqbal's Concept of İjtihad", *Civil and Military Gazette*, April 12, 1948; K. A. Wahed, "İjtihad in Islam According to Iqbal", *Al-Islam*, June, 15, 1954; Hamidullah Siddiqi, "Iqbal's Legal Philosophy and Reconstruction of Islamic Law", *Al-Islam*, September, 1955; Khurshid Ahmad, "Iqbal and the Reconstruction of Islamic Law", *Iqbal Review*, I (1960), s. 63-90; Fehim Ferzana, *Allame İqbal aâr İctihad* (Lahore: Pencap Üniversitesi, 1966); A. K. Brohi, "İqbalian İjtihad and the Concept of Islamic Socialism", Adress delivered on April 23, 1967 (Lahore: Central Iqbal Committee, ts.); Rana Ehsan Elahie, "Iqbal on the Freedom of İjtihad", *Oriental College Magazine Allama Iqbal Centenary Number*, LII (1977): 295-330; Halid Mes'ud, "Hutubâtı İqbal men İctihad ki tarif: İctihad kâ Tarih-i pes-i manzar", *Fıkr u Nazar*, XV/VII-VIII (İslâmabad 1978), s. 31-53; Wasim Ahmad, "Iqbal's Approach Towards İjtihad, An Overview", *Hamdard Islamicus*, XXVI/3: 77-80. [Bu makalenin Türkçesi için bk. "İqbal'in (1877-1938) İctihad Anlayışı" (çev. Menderes Gürkan), *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, VI (2005): 161-166].

Bu çalışmada İqbal'in görüşlerini inceleyen ikincil literatür dikkate alınmamıştır. Bunun tek istisnası Halid Mes'ud'un *Iqbal's Reconstruction of İjtihad* (Lahore: Iqbal Academy Pakistan, Islamic Research Institute, 1995) başlıklı eseridir. Mes'ud bu çalışmasında icthadın yukarıda anılan sahalardaki anlam genişlemesinin farkında olarak bazı değerlendirmelere gitmektedir. Özellikle İqbal'in icthadı dinamizm-mekanizm ikilemi içerisinde ele alışına ilişkin dikkate şayan değerlendirmeleri, ulaşılan sonuçlar bakımından müelliften bütünüyle farklı kanaatlere sahip olmamıza rağmen yukarıdaki bölümde değerlendirmeye alınmıştır.

22 Iqbal, s. 78. İqbal ile Dihlevî ilişkisi için bk. A. J. Halepota, "Shah Waliyullah and Iqbal, The Philosophers of Modern Age", *Islamic Studies*, 13 (December, 1974): 225-233 [Türkçesi için bk. "Şah Veliyullah ve İqbâl: Modern Ça-

önemli bir mevki vermektedir. Zira anılan eserinin altıncı bölümü “İslâm’ın bünyesi içerisinde hareket prensibi”²³ başlığını taşımaktadır. Bu bölüm İslâm hukukuna ait hususları incelemeyi hedeflemekle birlikte esas vurgu *ictihad* kavramı üzerinde yoğunlaşmaktadır. Burada yer alan düşüncelerinde İkbâl ictihadın iki farklı anlam aralığına dikkat çekmektedir:²⁴

a) Kelimenin sözlük anlamı gayret sarf etmektir. İslâm hukuk terminolojisinde kazandığı anlam ise hukukî bir meseleye ilişkin olarak bağımsız bir hükme varabilmek amacıyla gayret sarf etmek anlamına gelmektedir. b) Ancak kelime fıkıh mezheplerinin istikrar bulmasından sonra farklı bir anlam daha kazanmıştır. Bu mezheplere müntesip âlimler ictihadın üç farklı seviyesinden söz etmektedirler: i) Yasamada mutlak otorite anlamına gelen ictihad (bu ictihad sadece/fiilî olarak (*practically*) mezhep imamlarına has kabul edilmiştir); ii) belirli bir mezhebin sınırları içerisinde uygulanabilecek olan nisbî otorite ve iii) mezhep imamları tarafından haklarında bir hüküm verilmemiş muayyen bir konuya tatbik edilecek hukuku belirlemeye ilişkin olan özel otorite.²⁵

İkbâl’in inceleme konusu edindiği ictihad, mezhep imamlarına has olarak görülen ve yasamada mutlak otoriteyi ifade eden ictihaddir. Ancak buradaki ifadelerinde dikkati çeken bir husus onun ictihadı öncelikle İslâm bünyesindeki hareket prensibi olarak gördüğünü ifade etmesidir. Muhtemelen sadece bu nevi ictihadı incelemeyi hedeflemesinin nedeni de onun bu kabulüdür. Şu halde yukarıda da ifade edildiği üzere Muhammed İkbâl ictihadı bir dinamizm ilkesi olarak öne çıkarmaktadır.²⁶

ğın Filozofları”, çev. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 1999, c. I/1, s. 141-147]; a.mlf., “Affinity of Iqbal with Shah Waliy Ullah”, *Iqbal Review*, XV/1 (1974): 65-74; Mas’ud, s. 54.

23 İkbâl’in burada yer alan düşüncelerini ne zaman kaleme aldığı konusu tartışmalıdır. Mes’ud’un tespitine göre İkbâl metnin yazımına 1920 yılında başlamış, ilk şeklini ise 1924 yılında vermiştir. Metin konferans olarak ise 1929-1930 tarihinde Aligarh’ta sunulmuştur. Mas’ud, s. 88-97.

24 Mes’ud’un İkbâl’in ictihada üç farklı anlam verdiği iddiası (s. 103) isabetli değildir. Zira bir dinamizm ilkesi olarak ictihad İkbâl’de diğer ictihad çeşitlerinden tamamen ayrı olarak ele alınmamaktadır. İctihadın esas itibariyle bir dinamizm ilkesi olduğu kanaatinde olan İkbâl’e göre, ancak yasamada mutlak otorite anlamına gelen ictihad bir dinamizm ilkesi olarak görülebilir.

25 Iqbal, s. 117-18.

26 Iqbal, s. 117. Kökenleri klasik çağlara kadar uzanan ve fakat esas itibariyle modern felsefede önemli bir tartışma alanına işaret eden dinamizm-mekanizm ilişkisi bu makalenin doğrudan konusu değildir. İkbâl’in düşünce-

İctihada ayrılan altıncı konferansa “Bir kültürel hareket olarak İslâm geçmişe ait statik evren görüşünü reddeder ve dinamik bir evren görüşüne ulaşır”²⁷ cümlesiyle giriş yapılır. Burada önemli bir sorun dinamik bir evren tasavvuruna sahip olan bir dinde değişen/değişmeyen hususların tespitinde kendisini göstermektedir. Düşünüre göre “İslâm’ın tasavvurunda bütün yaşamın nihaî manevî temeli ebedidir ve kendini çeşitlilik (*variety*) ve değişiklikte (*change*) ortaya koyar. Bu kabilden bir Hakikat kavramına dayanan toplum kendi yaşamında süreklilik (*permanance*) ve değişiklik (*change*) kategorilerini uzlaştırmak zorundadır. Bu toplum kendi kolektif yaşamını düzene koymak için ebedî prensiplere sahip olmalıdır; zira ebedî olan biteviye bir değişimin var olduğu dünyada bize ayak basacak sağlam yerler bahşeder. Fakat söz konusu edilen bu ebedî ilkeler değişime yönelik bütün imkânları ilga edecek bir anlayışla ele alınırsa tabiatı uyarınca hareketli olan hareketsiz kılmış olur. Sabit ile değişken olan arasındaki dengenin birbirleri aleyhine bozulmasının istenmeyen sonuçlarına örnek olarak Batı ve İslâm medeniyetlerinin iki farklı durumu gösterilebilir. Buna göre [dini aradan çıkararak insan merkezli bir düşünüşü hâkim kılan ve dolayısıyla sabiteyi terk eden] Batı’nın siyasî ve sosyal bilimlerinin geldiği nokta birinci ilkenin doğruluğunu göstermektedir. [Günümüzde Batı’nın ortak yaşamı düzenleyen sabitesi kalmamıştır.] İslâm dünyasının son beş yüz yılı ise ikinci ilkeyi ifade eder. Müslümanlar bu uzun süre zarfında İslâm’ın bünyesi içerisinde dinamik bir hareketi sağlayan ilke olan ictihadı terk etmek suretiyle (taklide sapmakla) [toplumun özü itibariyle değişime açık olan doğasını değişime kapamışlardır.]”²⁸

Yasamada mutlak otoriteyi ifade eden ictihadın mezheb imamlarının vefatının akabinde tatbiki imkânsız şartlara bağlanması hayata ilişkin özü itibariyle dinamik bir bakış sahibi olan Kur’an’ı ana kaynak olarak kabul eden bir hukuk sistemi için oldukça tuhaftır. Ancak Müslümanlar bu tutuma birdenbire sahip olmamışlardır ve bunun bazı nedenleri bulunmaktadır. İkbâl bu konuda oryantalist yaklaşımın öne sürdüğü “Selçuklularla birlikte İslam dünyasının

lerinin üzerinde yükseldiği zemin hakkında fikir edinmek için bu konunun farkında olmak elzem olmakla birlikte bu makalenin sınırlarını aşacağından konunun ayrıntılarına giremiyoruz.

27 İqbâl, s. 116. İkbâl kitabının hemen her bölümünde hususî bir önem verecek bu düşünceyi vurgulamaktadır. bk. Mas’ud, s. 107-112.

28 İqbâl, s. 117.

Türklerin hakimiyeti altında kalmasının Müslümanlar üzerinde olumsuz etkilerinin olduğu” iddiasını hayli yüzeysel bulur. Bu kanaatinin gerekçesi mezheplerin Türklerin İslâm tarihinde etkin bir rol oynamasından çok önceleri teşekkül etmiş olmasıdır. Bu kanaati ile müellifin, varsaydığı dinamizmi ortadan kaldıran etkiyi mezhebleşmeye bağladığı anlaşılmaktadır. Ancak o, dinamizmi ortadan kaldıran durumun (mezheblere körü körüne bağlanmanın) gerçek nedenlerini üç başlık altında toplar: a) İslâm dünyasındaki rasyonalist hareketin nihaî hedeflerinin yanlış anlaşılması ve bazı rasyonalistlerin aşırı düşünceleri nedeniyle muhafazakâr ulemanın bu hareketin önünü kesmesi birinci nedeni oluşturmaktadır.²⁹ Zira muhafazakarlar bu hareketin bölücü bir etki taşıdığını ve bir sosyal rejim olarak İslâm’ın istikrarına yönelmiş bir tehdit olduğunu düşündüler. Bu sebeple temel hedeflerini İslâm’ın sosyal bütünlüğünü korumak olarak belirlediler. Bu hedeflerini ise Şeriatı bağlayıcı bir kuvvet olarak kullanmak ve kendi hukuk sistemlerinin yapısını mümkün olduğunca katı kılmak suretiyle gerçekleştirmeyi düşündüler.³⁰ b) Kendini dünyevî olan her şeyden soyutlayan tasavvuf anlayışının doğuşu ve gelişimi bir diğer sebebi oluşturur. Bu anlayış daha sonraki dönemde bir sosyal rejim olarak İslâm’ın çok önemli bir veçhesinin üzerini örtmüştür. İslâm devletinin vasat yöneticiler eline kalması ile kıt düşünceli Müslüman kitleler, kendilerine rehberlik edecek yüksek seviyede kimselerin olmaması nedeniyle kendi emniyetlerini mezhepleri körü körüne taklid etmekte buldular.³¹ c) Bütün bunların akabinde Bağdat’ın Moğol istilasına maruz kalması geldi. Siyasî birliğin dağılması nedeniyle zor duruma düşen Müslüman âlimler daha fazla dağılmanın önüne geçebilmek için halkı yeknesak bir sosyal hayata sahip olma noktasında toplamaya gayret ettiler.³²

29 İkbâl’in rasyonalistlerle kastettiği Mutezile bilginleridir. Burada örnek olarak Abbasilerin ilk dönemlerindeki *halku'l-Kur'an* tartışmaları zikredilir: “Muhafazakâr âlimler rasyonalistlerin Kur’an’ın ezeli ve ebedî olmasına ilişkin düşüncelerinin İslâm toplumunun temellerinin altını oyduğunu düşünmüşlerdi. Buna bir de Nazzam gibi hadisi reddeden ve Ebu Hureyre’nin güvenilmez bir ravi olduğunu ifade eden kişiler eklenince muhafazakârlar doğal bir refleks olarak bu hareketin önünü kestiler.” İqbal, s. 119. O, Ebu Hanife’yi hukuk sahasında hadis kullanmayı bütünüyle reddeden biri olarak görmektedir (*a.g.e.*, s. 137).

30 İqbal, s. 119.

31 İqbal, s. 119-120.

32 İqbal, s. 120.

İkbal İslâm toplumlarının ictihadı terk ederek taklide yönelmelerinin gerekçelerini bu şekilde özetlemektedir. Buraya kadar yer verilen düşüncelerinde onun klasik literatürde “mutlak müstakil ictihad” yahut *ictihad fi’ş-şer’* olarak tanımlanan ictihadın terk edilerek mezhebleşmeye sapılmasını mutlak taklidle eş gördüğü anlaşılmaktadır. İctihadın ara kategorileri ise bir mezheb dâhilinde bulunduğu için İkbal’in gündeminin dışında kalmaktadır. Burada dikkati çeken bir husus mevhum taklidin yaygınlık kazanmasının İslâm toplumunun durağanlaşması ve hatta hayatiyetini yitirmesi olarak görülmesidir. Zira gelenek içerisinde ictihad hürriyetine sahip olduklarını iddia eden müelliflerden bahis açarken İkbal, bu kişilerin savunusunu yaptıkları ictihadın karşısına eskimiş, yıpranmış bir hayat tarzını koymaktadır. “İbn Teymiyye (ö. 1328) ve Sü-yûtî (ö. 1505) ile başlayan bu çizgi on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılda Vehhabilik hareketini ortaya çıkartmıştır. Muhammed b. Abdülvehhâb’ın (ö. 1787) öncülüğünde şekillenen bu hareket çağdaş İslâm’ın *ilk hayat emaresidir*. Nitekim bu hareketle ilgili olarak öncelikle not edilmesi gereken şey bünyesinde barındırdığı özgürlük ruhudur. Bu hareket, her ne kadar muhafazakâr unsurlara sahip olsa da, dört mezhebin katiyet arz etmesine karşı çıkmış ve enerjik bir şekilde özel/kişisel hükme varma hakkını savunmuştur.”³³

Modern dönemde ictihada yapılan diğer vurgular da İkbal’in gözünden kaçmamaktadır. Bu konuda dikkati çeken isimlerden biri “Ziya Gökalp’in ictimaî usûl-i fıkıh anlayışını klasik usul kavramları ile temellendirme çabasına giren Hâlim Sabit’tir.”³⁴ İkbal, Hâlim Sabit’in ictihadı kullanımının klasik anlayıştan farklı olduğunun farkındadır. Ona göre bu nevi ictihad modern felsefî fikirlerle takviye edilmiş ve [sahası] genişletilmiştir. Uzun bir süredir Türk ulusunun dinî ve siyasî düşüncesinde işlevseldir. Hâlim Sabit’in modern sosyolojik kavramları temel alan bu yeni teorisi İslâm Rönesansına esas teşkil edecek mahiyettedir.³⁵ Türk ulusu bu ictihadı yasama meclisi vasıtasıyla icra etmektedir.³⁶ Hilafet ve aile hukukuyla ilgili düzenlemeleriyle Müslüman uluslar arasında

33 İqbal, s. 120-121.

34 Ziya Gökalp ile Hâlim Sâbit’in bu bağlamdaki ilişkisi için bk. Sami Erdem, *Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh Usûlü Kavramları ve Modern Yaklaşımlar* (Doktora tezi, İstanbul: MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003), s. 166 vd.

35 İqbal, s. 121.

36 İqbal, s. 124.

dogmatik uyuklamadan kurtulan ve kendi şuuruna ulaşan yegâne ulus Türklerdir. Entelektüel özgürlük hakkına vurgu yapan, ideal olandan reel olana geçişi -ki bunun için ciddi bir entelektüel ve ahlakî mücadele vermiştir- sağlayan yegâne ülke Türkiye'dir. Türkiye *hareketli ve genişleyen hayatın artan karmaşıklıklarının, yeni bakış açılarına gereksinim duyacak olan yeni durumları ortaya çıkaracağıının farkındadır*.³⁷

Netice itibariyle Kur'an'ın dinamik bir dünya görüşünü esas aldığı tekrarlayan İkbâl, Kutsal Kitab'ın tekâmül nazariyesine karşı olamayacağını iddia eder. Ancak değişimin sürekliliği yukarıda da işaret edildiği üzere bazı olumsuz durumlara sebebiyet vermektedir. İşte bu noktada bir dinamizm ilkesi olan ictihad, sabit olan ile değişen arasında dengeyi kuracak bir ilke olarak devreye girecektir. Geçmiş bütünüyle reddetmek imkânsızdır; şu halde modern rasyonalizm bize ait olan bütün kurumları yeniden ele almalıdır. Bu noktada İkbâl sabit olan ile değişenin sahasına ilişkin bazı değerlendirmelerde bulunmaktadır. Fakat bu konuda tam bir vuzuulla düşüncelerini ifade ettiğini söylemek mümkün değildir. Onun kastı ancak ifadelerinin satır aralarından anlaşılabilir. Kur'an'ın temel ilkesi *hayatın devamlı ilerleyen bir yaratış süreci* olduğudur. Dolayısıyla günümüzdeki Müslüman liberallerin, temel hukukî prensipleri kendi tecrübeleri ve modern hayatın tecrübeleri ışığında yeniden yorumlama yönündeki talepleri, yerindedir. Her nesil selefinin tecrübelerinden yararlanmalı ve fakat kendi problemlerini kendisinin çözmesine de imkân tanınmalıdır.³⁸

Özetle belirtmek gerekirse bu kısımda kökenleri felsefî bir tartışmaya ait kavramların İkbâl tarafından klasik fıkıh kavramları kullanılarak nasıl ele alındığı incelenmeye çalışılmıştır. İkbâl'in buradaki değerlendirmelerinde fıkıh içerisinde kullanıyormuş izlenimini verdiği kavramları aslında fıkıhın dışına taşıyarak kullandığını gös-

37 İqbâl, s. 128. (Vurgu bizim).

38 İqbâl, s. 132-33. İkbâl bu ifadelerinden sonra değişen/değişmeyen yönle ilgili olarak fıkıh usulünün temel delilleri Sünnet, icma ve kıyası "yeniden inşa" ederek bazı değerlendirmelerde bulunmakta (*a.g.e.*, s. 135-142) ve furu fıkıha ilişkin modern zihniyet açısından "problemlî" olarak görülen bazı meseleleri ele almaktadır. Bu nokta ictihadın fıkıh sahası içerisindeki kullanımına dâhil olduğu için İkbâl bağlamında ayrıca ele alınmayacaktır. Zira İkbâl esas itibariyle ictihadın fıkıh içi sahasının genişlemesinden yanadır. Birbirlerine çağdaş olan Reşid Rıza'nın düşünceleriyle İkbâl'inkiler arasında büyük bir benzerlik bulunmaktadır. Krş. Kavak, "Dünyevî Bir "Fıkıh" İnşasına Doğru", s. 45-55.

termeye çalıştık. Düşünüre göre İslâm'ın dinamik bir evren tasavvuruna sahip olması onun bünyesinde sürekli iyiyi doğru ilerlemeyi sağlayan bazı ilkeleri barındırmasını gerektirmektedir. Bu ilke ictihaddır. Ancak İslâm dünyası beş yüzyıl gibi uzun bir süredir bu ilkeyi kullanmayı terk etmiş, taklid bataklığına saplanmışır. Hâl-buki “taklid suikastten beter”,³⁹ “köleliğe eşdeğer”dir.⁴⁰ Mekanik bir dünya görüşünü bünyesinde barındırarak İslâm toplumlarının bünyesini statikleştirmiş, düşünceye ket vurmuş ve en önemlisi ilerlemenin önünü kesmiştir.⁴¹ Dolayısıyla Müslümanların Batı karşısında geri kalmalarının sebebi öncelikle taklidde aranmalıdır.

Muhammed İkbâl'in açıkça veya satır aralarında dile getirdiği bu düşüncelerin klasik dönem ulemasının anlayışıyla herhangi bir irtibatını kurmak mümkün değildir. Klasik anlayışta bütünüyle fıkıh sahasında görülen bu iki kavramdan *ictihadın*, entelektüel bir ilerleme aracı olmakla ve topluma dinamizm kazandırmakla bir alakası yoktur. “Hakkında katî bilgi bulunmayan bir fikhî meselede müctehidin gayret sarf ederek zannî bir bilgiye ulaşmasının”⁴² toplumun gelişmesini sağlamakla doğrudan bir irtibatı bulunmalıdır. Benzer bir durum taklid için de geçerlidir. Taklid klasik anlayışta yine fıkıh sahası içerisinde görülür. Farziyetten haramlığa kadar farklı derecelerde ele alınan taklid esas itibarıyla fıkıh ilmi ile ilgili özel bir birikimi olmayan kimseler için meşru görülür. Buna göre mesela fıkıh dışındaki bir ilimde (sözgelimi tıp, hendese, cebir, felsefe vs.) derinlemesine bir bilgi sahibi olarak otorite olan bir kişi fıkıh sahasında yeterli bir birikim sahibi değilse avam

39 “Taqlid is worse than suicide, find your own path, quit looking for Khidr.” Muhammed İkbâl, *Bâng-i Darâi (Külliyât-ı İkbâl)* içerisinde, Lahor 1975), s. 107'den nakl. Mas'ud, s. 83-84.

40 “Here the cause of ailment is slavery and taqlid”, Muhammed İkbâl, *Darb-ı kelim (Külliyât-ı İkbâl)* içerisinde, Lahor 1975), s. 622'den nakl. Mas'ud, s. 125. İkbâl'in düşüncelerinde bir dönüşüm olduğu ve ilk dönem şiiplerinde ictihad aleyhtarı, taklid lehtarı bir tavır takındığı yönündeki bir iddia ve İkbâl'in bu çerçevedeki bazı şiiplerinin değerlendirilişi için bk. Mas'ud, s. 83-84. İkbâl taklidin, kendi felsefi yaklaşımında merkezî bir yeri olan *egonun* en başta gelen düşmanı olduğunu vurgulayan şiipler de söylemiştir: “Do not destroy your ego by taqlid, cherish it like a unique pearl.” İkbâl, *Darb-ı kelim*, s. 630'dan nakl. Mas'ud, s. 125.

41 Iqbal, s. 141.

42 H. Yunus Apaydın, “İctihad”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, (İstanbul 2000), c. XXI, s. 432; Bedreddin Zerkeşi, *el-Bahru'l-Muhit fi usuli'l-fikh* (nşr. Abdülkadir Abdullah Ani, 2. bs., Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslamiyye, 1992), c. VI, s. 197-198.

mertebesinden yukarıya çıkamayacaktır. Yine yeterli bir fikhî birikimi olmayan ancak çok üst düzeyde bir servet kazanarak toplum içinde önemli bir yer edinen bir tâcir veya devlet kademesinde önemli bir mevki işgal eden bir siyaset adamı da avam olarak görülmektedir. Dolayısıyla taklidin zihnî ataletle, Müslümanların geri kalmalarıyla bir irtibatı bulunmamaktadır.⁴³ İkbâl bir ilim içerisinde özel bir anlam aralığına sahip olan bu kavramları o ilmin dışına taşıyarak bütün bir geleneği ciddi bir şekilde itham etmektedir. Bu ithamın tarihî gerçeklikte bir tekabülü de bulunmamaktadır. Fıkıhla alakalı boyutu bir kenara bıraksak dahi sıhhatli bir yaklaşım “beş yüzyıldan daha fazla bir süredir *taklid cehenneminde yaşayan* İslâm toplumunun” nasıl olup da varlığını sürdürdüğü, dünya siyasetine yön veren büyük devletler kurduğu, hâlihazırda bile keşfedilmeye uğraşılan bir medeniyet inşa ettiği vb. kabilinden yalınkat sorular muvacehesinde bile İkbâl'in iddialarına yöneldiğinde bu soruların cevaplarının olmadığını görecektir. Öyle görünüyor ki İkbâl yalnızca “kendi asrıyla savaşmamakta”,⁴⁴ bütün bir geleneği bu şekilde modern felsefî kavramlardan hareketle yermek suretiyle “kendisiyle” de savaşmaktadır. İctihadın İslâm toplumlarının gelişme ve ilerlemesinin bir aracı olarak kullanılması ne kadar problemli ise, taklidin İslâm toplumlarının “geri kalmasının” ve “zihnî bir atâlete duçar olmasının müsebbibi” olarak gösterilmesi de o kadar problemlidir.

Muhammed İkbâl'in icthad anlayışı üzerine hâlihazırdaki en kapsamlı çalışmalardan birisinin müellifi olan Muhammed Halid Mes'ud'a göre İkbâl'in dinamik evren görüşünü benimsemesindeki temel etmen, İslâm hukukunu *mekanizm* kavramıyla açıklayan oryantalist müellif Nicholas P. Aghnides'in bu iddiasını göğüsleme

43 İslâm ilim geleneği içerisinde *taklid* kavramının nasıl bir gelişim seyri gösterdiğine dair tespit ve değerlendirmeler için bk. Eyyüp Said Kaya, “Taklid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, (İstanbul: 2010), c. XXIX s. 461-465.

Taklidin entelektüel bir durağanlığın sonucu olmaktan ziyade hukukî karar ve kuralların doğru veya yanlışlığını belirlemede objektif bir temel sağlamaya matuf grup yorumunun bir sonucu olduğu ve bu haliyle ferdi ve tekbenci olan icthaddan farklı ve üstün olduğu yönündeki bir görüş için bk. Mohammad Fadel, “The Social Logic of *Taqlid* and the Rise of the *Mukhatasar*”, *Islamic Law and Society*, III/2 (1996): 193-233.

44 Muhammed İkbâl, *Armağan-ı Hicaz*, (Pakistan 1938), s. 36'dan nakl. Annemarie Schimmel (Muhammed İkbâl, *Cavidnâme* Ankara: Kültür Bakanlığı, 1989 içerisinde), mütercim önsözü, s. xxii.

arzusudur.⁴⁵ Bu durum modern dönemde önemli bir kırılma noktası olarak dile getirdiğimiz oryantalist etkiye bir kez daha dikkat çekmeyi gerektirmektedir. Modern dönemde Müslüman müellifler tarafından dile getirilen düşünceler bir yönüyle oryantalist iddialarla muhasebe içerisinde bulunmayı gerekli kılmaktadır. Oryantalistlerin geri kalmışlık söylemi ile birlikte düşünüldüğünde modern dönemin Müslüman müelliflerinin klasik dünyaya ait kavramları bu anlayışa yabancı bir şekilde kullanmalarının arkasındaki saik hakkında bir fikir edinmek mümkün olabilir.

Sonuç: Modern Talepler Neticesi Fıkıhın Alacağı Yeni Şekle Tepkiler ya da İctihadın Kapatılan Kapısı

Sömürge sonrası Hind alt kıtasında kendilerini Şah Veliyyullah Dihlevî ile irtibatlandıran muhtelif gruplardan biri, Dihlevî'nin uzun süre müderrislik yaptığı Medrese-i Rahîmiyye'den mezun olan ve bu medresenin yıkılmasından yaklaşık on yıl sonra Dihlevî'nin ilim geleneğini devam ettirmek amacıyla bir araya gelerek Diyobend Darülulûmu'nu kuran (30 Mayıs 1866) Muhammed Kasım Nanevteví (ö. 1880) ve Reşid Ahmed Gangôhî (ö. 1905) gibi âlimlerden müteşekkildir.⁴⁶ Kurdukları darülulûmun amacını, "Aslı itibarıyla Hindistanlı, kalp ve aklıyla Müslüman olan, siyasî açıdan canlı bir şuura sahip olup yüreği İslâm medeniyetini oluşturma he-

45 Mas'ud, s. 19-20, 76-77, 90-91, 104, 106. Aghnides'in söz konusu iddiası için bk. Nicolas P. Aghnides, *Mohammedan Theories of Finance with an Introduction to Mohammedan Law and Bibliography* (New York: 1916), s. 149. Oryantalist fıkıh söyleminde kalıcı etkileri olan bu kitapta Aghnides konuyla ilgili olarak şöyle demektedir: "Peygamber Muhammed'in hukuk sistemini yakından bir inceleme ile (...) onun son derece mekanik bir tabiata sahip olduğunu görmek mümkün olacaktır. (A close examination of the Mohammedan legal system, (...) will at once reveal its highly mechanical nature.)"

46 Hafız A. Ghaffar Khan, *Shah Wali Allah: An Analysis of His Metaphysical Thought* (Temple University: 1986), s. 352; Azmi Özcan, "Darululûm, (Diyubend Darululûmu)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, (İstanbul: 1993), c. VII, s. 554. Aziz Ahmed, Diyobendileri Dihlevî'nin takipçileri arasında başat bir mevkie koymaktadır, bk. Ahmed, s. 129. Diyobend ekolü ile ilgili literatür oldukça geniştir. Mesela bk. Ziyau'l-Hasan Faruqi, *The Deoband School and the Demand for Pakistan* (Lahor: Progressive Books, [t.y.]); Barbara D. Metcalf, *Islamic Revival in British India: Deoband 1860-1900* (Princeton: Princeton University, 1982); Seyyid Mahbub Rızvi, *Tarih-i Darülulûm-i Diyubend* (Karaçi: Kütübhan-e Merkez-i İlim ve Edeb, [t.y.]), 1 c.'de 1-2. ciltler, 544, 463 s.

yecanı ile dolu bir gençlik yetiştirmek”⁴⁷ olarak belirten bu kişiler esas itibariyle geleneksel kültürü korumayı ve Hanefi mezhebine bağlılığı savunmuş ve ictihad kapısının kapandığını ileri sürmüşlerdir. Sözgelimi bu ekolün kurucularından Nanevtevi'nin tek mezhebe bağlılık ve taklid konusundaki görüşleri şöyledir:

Taklidle ilgili olarak şunları söylemek mümkündür: Kuşkusuz İslâm tek dindir ve dört mezhebin her biri hak yol üzeredir. Mamafih bir hastayı tedavi etme ehliyetini haiz olan doktorların tedavi yönteminde ihtilafa düşmeleri durumunda nasıl ki hasta olan kişi yalnızca bir doktorun bütün söylediklerine kulak verir ve diğer doktorların tavsiyelerini kulak ardı ederse; değişik fakih veya müctehidlerin farklı görüşlerinin olduğu meselelerde de kişi bütün meselelerde sadece bir imam yahut müctehide tabi olmalıdır.⁴⁸

Burada dikkati çeken bir husus Medrese-i Rahîmiyye'nin ders programını kısmî değişikliklerle uygulayan ve dolayısıyla Dihlevî'nin ilim geleneğini yaşatmayı hedefleyen bu medreseye mensup âlimlerin nasıl olup da onun görüşlerinin hilafına, tek mezhebe bağlı kalınması gerektiğini ve ictihad kapısının kapalı olduğunu savunduklarıdır. Bu nokta bu makale boyunca vurgulamaya çalıştığımız bir iddianın somut halini teşkil etmektedir. Yukarıda işaret etmeye çalıştığımız üzere modernleşme sürecinin başlamasıyla birlikte klasik dünyaya ait kavramlar büyük bir anlam erozyonuna uğramışlardır. Özellikle *ictihad* ve *taklid* kavramları etrafında göstermeye çalıştığımız bu farklılık, modern dönemde ictihad kapısının kapalı olduğu iddiasında da kendisini göstermektedir. Modern dönemde yaşayan ve fakat zihinleri modernist dünya görüşü ile malul olmayan bu medreseye mensup kişiler yukarıda görüldüğü üzere modern ictihad taleplerinin Dihlevî'nin ifadesiyle “meselelerin sıklıkla vuku bulması, sınırsız olmaları ve Allah'ın onlarla ilgili olan ahkâmını bilmenin farz olması”⁴⁹ dolayısıyla bu meselelerin hükümlerini tespit etme amacını güden klasik taleplerle herhangi bir irtibatının olmadığını ve bu taleplerin esas itibariyle fıkhn-zaten birçok yönü mevcut sömürge yönetimleri tarafından tatbi-

47 Abdulhamit Binışık, *Hind Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2001), s. 172.

48 Mevlanâ Kasım Nânevtevi, *Tasfiyetü'l-akaid*, Delhi 1934, s. 32'den nakl. Mas'ud, s. 63.

49 Bk. Şah Veliyullah Dihlevî, *el-Musaffa Şerhu'l-Muvatta* (Arapçaya çev. Abdullâh Dihlevî, *el-Müsevva Şerhu'l-Muvatta* içinde, Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983/1403), s. 30.

kat dışı bırakılan ahkâmının⁻⁵⁰ kalan kısmını devre dışı bırakmaya matuf olduğunu fark etmişlerdir. Dolayısıyla mezkûr âlimlerin en azından ictihad taleplerine karşı çıkmak suretiyle fikhın bu mevcudiyetini sürdüren kısmını koruma endişesi taşıdıklarını söylemek mümkündür.⁵¹ Başka bir izah tarzı Diyobendîlerin tek mezhebe bağlı kalmayı savunmalarını ve ictihad karşıtı fikirler geliştirmelerini açıklamada yetersiz kalacaktır.⁵²

Yaşadığı dönemin askerî yenilgilerin görülmeye başladığı bir dönem olması, Babürlülerin çöküş sürecine girmesiyle ortaya çıkan siyasî istikrarsızlığın halk katmanlarına sirayet etmesi ve Müslümanların bir başıbozukluk içerisinde dinin aslı tabiatı ile uyuşması mümkün olmayan bidatlere saplanmış olmaları gibi⁵³ özelliklere sahip olması, Şah Veliyyullah Dihlevî'yi (daha doğru bir ifade ile benzer bir durumla yüz yüze gelen, on sekizinci yüzyıl ile on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında yaşayan ve klasik dünyanın son temsilcileri olarak nitelenmeleri mümkün olan müellifleri) harekete geçirmiştir. Dihlevî yaşadığı dönemde esaslı bir tecdîd hareketine ihtiyaç duyulduğunu ifade ederek,⁵⁴ bütün gayretini dini bidatlerden

50 Bu husus Hind alt kıtasında özellikle fikhın cezaî düzenlemelerinde kendisini göstermiştir. Had, kısas ve diyete müteallik hükümler İngilizler tarafından kabul edilemez bulunmuş ve yeni hukukî düzenlemelerde bu hükümler terkedilmiştir. Konuyla ilgili olarak bk. Ahmed, s. 26 vd.

51 Modern dönemde dinde yenileşme taleplerinin mahiyetini incelediği makalesinde Tahsin Görgün bu dönemdeki ictihad kapısının kapalı olduğu söylemi ile ilgili olarak şunları söylemektedir: “19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başlarında (...) içtihat kapısının kapalı olduğu tezini savunanların (...) bu gayretleri, siyasi olarak artık etkinliğini epeyce yitirmiş ve içtihad adı altında dinin geçersiz kılınmaya çalışıldığının farkında olan bazı âlimlerin, hiç değilse mevcudu muhafaza etme gayretinin dolaylı bir ifadesinden başka bir şey değildi. Yoksa onların dar anlamıyla her kadı'nın önüne gelen bir olay hakkında verdiği kararın 'bir tür içtihad' olduğunu; her fetvanın da yine benzer bir şekilde bir içtihad olduğunu bilmemesi mümkün değildi.” “Dinin Yeniden Yorumlanması' Meselesi Üzerine”, *Köprü*, (Kış 2001): 3-4.

52 Dolayısıyla Dihlevî'nin de modern dönemde yaşaması ve ucu modern parlamentoya açılan ve fikhın ictihada kapalı olan sahasını ictihada açmaya matuf mevcut taleplerle yüz yüze gelmesi durumunda bu kapının mutlak olarak kapandığını iddia edeceğini ileri sürmek mümkün gözükmemektedir.

53 Kimi Müslümanların kabir ve türbe ziyaretlerini amacının dışına taşırmaları, Hindûlara özenerek dul kadınlarla evlenmeyi terk etmeleri, astroloji ve fal konusundaki bazı kabul ve uygulamaları vb. hususlar bu meyanda zikredilebilir. Bk. Baljon, s. 189-192.

54 Kendisinin müceddid olduğunu ısrarla vurgulayan Dihlevî, otobiyografisinde Allah'ın kendisine bahşettiği ilahi bir nimet vasıtasıyla İslâm ümmeti için yaptığı işleri sıralarken “Hazreti Peygamber'den menkul olan dini ona

arındırarak Sünnete ittiban daha sahih tatbikini gerçekleştirmeye yöneltmiştir.⁵⁵ Onun farz ve haram olmak üzere ikiye ayırdığı ve yalnızca “bir fakihın ulaşılabilir en yüksek noktaya ulaştığının ve hata etmesinin mümkün olmadığını zannedilmesi”⁵⁶ şeklinde tanımladığı taklid nev’ine karşı çıkışının ve icthad kapısının açık olduğunu vurgulamasının temel saiki budur. Ancak yukarıda da işaret edildiği üzere onun hedeflediği tecdid, fıkıh geleneği içerisinde kalarak gerçekleşecektir. Dihlevî ile modern dönemdeki anlayış arasındaki fark burada yatmaktadır.

Dinde ‘ıslah’ veya ‘yeniden inşa’ taleplerini dile getiren bu yeni anlayışta Dihlevî’nin tamamıyla fıkıh sahası içerisinde kalarak dile getirdiği düşünceler iki farklı yönde kullanılmaktadır. Bir kısım müellifler onun taklidin bir yönüne karşı çıkmasını Babürlülerin siyasi çöküşü ile irtibatlı bir şekilde değerlendirmek suretiyle bağlamının dışına çıkardıkları taklidi entelektüel çöküşün ve geri kalmışlığın müsebbibi olarak belirlemişlerdir. Diğer bir yanıyla mezkûr taklid karşıtlığı ve icthad kapısının açıklığına vurgu dinde ‘tecdid’ taleplerinin fikhî boyutu için elverişli bir referans olarak kullanılmıştır. Muhammed İkbâl örneğinde de görüleceği üzere modern taleplerde mezkûr kavramların fıkıh içi sahasının genişletilmesiyle bu talepler Dihlevî’nin kastı ile uzlaşmayacak şekilde dört mezhep ve fıkıh külliyyatı karşıtlığına dönüşmüş, bu çabaya paralel olarak ortaya çıkan kaynaklara doğrudan dönüş talepleri ise kendilerini klasik anlayışın dinde ‘ıslah’ taleplerinin bir devamı olarak değerlendirmiştir.⁵⁷ Ancak bu yeni talepler neticesinde fıkıhın (ve dinin)

sonradan dâhil olan ve tahrif edilen hususlardan ayırdım; neyin Sünnet olduğunu ve neyin hangi fırkalar tarafından ihdas edilmiş bidat olduğunu ortaya koydum ve bunu [açık bir şekilde] ifade ettim” demektedir. Şah Veliyullah Dihlevî, *el-Cüzü'l-latîf fî tercemeti'l-abdi'z-za'îf* (Şah Veliyullah key Siyâsi Mektûbât, nşr. Halîk Nizâmî, Lahor: 1978 içinde), s. 200.

55 Dihlevî’ye göre “hadis, bilginin esasını teşkil eder ve dini kıyamete değin koruyacak olan yegâne ilim odur.” Konuya dair bazı tespitler için bk. Baljon, s. 152 vd; Özgür Kavak, *Şah Veliyullah Dihlevî’nin İctihad Anlayışı* (Yüksek lisans tezi, İstanbul: MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002), s. 72-73, 148-149.

56 Şah Veliyullah Dihlevî, *İkdu'l-cîd fî ahkâmî'l-ictihad ve't-taklîd* (nşr. Kusay Muhibbuddîn el-Hatîb, Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1398), s. 43 vd.

57 Çağımızdaki birçok müellif modern dönemde dinde ‘ıslah’ taleplerini dile getiren kişilerin bu yaklaşımını aynıyla benimseyerek bu talepleri klasik dönemdeki dinde ıslah/tecdid çabalarının doğal bir uzantısı olarak görmekten yanadır. Bu konuda bir değerlendirme için bk. Kavak, *Modern İslam Hukuk Düşüncesi*, s. 45-48, 341.

aldığı yeni şekle bakıldığında mezkûr taleplerin, esas endişesi dini bidatlerden arındırarak hadise ittibai yeniden mümkün kılmak olan modern öncesi tecdid talepleri⁵⁸ ile bir irtibatının olmadığını söylemek mümkündür.

Abstract

Different Approaches to Ijtihad and Taqlid in the Indian Sub-Continent in the Modernization Period: An Inquiry on the Case of Muhammad Iqbal's Views

This article discusses the intellectual transformation of the Indian Sub-Continent after Shah Walî Allah of Delhi, focusing particularly on the views of Muhammad Iqbal, whose perspective on the *ijtihâd* radically differed from the classical view. It aims to show that some intellectuals from Sir Sayyid Ahmad Khan to Muhammad Iqbal discussed ijthihad and taqlid outside the context of the Fiqh. Moreover, the paper discusses the reactions to this “different” ijthihad approach by some scholars known as the followers of Shah Walî Allah. The paper thus tries to demonstrate the transformation of certain concepts and categories of classical Islamic civilization in the modernization period in the case of the concepts of ijthihad and taqlid.

Keywords: Muhammad Iqbal, Ijtihad, Taqlid, Modernization, Indian Sub-Continent.

58 Klasik tecdid taleplerinin bu özelliğine yönelik tespit ve değerlendirmeler için bk. Özgür Kavak, “Modernleşme Öncesi Dönemde Tecdid Meseleleri: Suyûtî'nin *et-Tenbie*'si Çerçevesinde Bir İnceleme”, *Marîfe*, IX/3 (Kış 2009): 157-172. Modernleşme öncesi tecdid faaliyetlerine dair dikkate değer bir değerlendirme için bk. Eyüp Said Kaya, “Batılı Gözüyle Modernleşme Arifesinde Tecdid”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, XXV (2011): 27-50.