

İÇTİHAT KAPISI KAPANDI MI?*

Wael B. HALLAQ**

Çev. Arş. Gör. Kamil YELEK *** Arş. Gör. Enes ERYILMAZ****

GİRİŞ

İçtihat, klasik İslâm hukukçuları tarafından tasavvur edildiği şekliyle, fakihin, şerî bir meselenin fikhî hükmünü araştırırken elinden gelen bütün gayreti ortaya koyduğu zihinsel bir çabadır. Başka bir ifadeyle içtihat, Allah'ın hükmünü keşfetme amacıyla *usûl-i fikhin* (hukuk teorisi) kurallarını ve ilkelerini derinlemesine öğrenip uygulamak için fakih tarafından sarf edilen azami gayrettir.¹ Birçok modern bilim adamı tarafından, fakihlerin de kabulüyle, içtihat faaliyetinin yaklaşık olarak üçüncü/dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru, kesintiye uğradığı farz edilmektedir. İçtihat kapısının kapanması (Arapça'da: *'insidâdü babi'l-ictihad'*) olarak bilinen bu süreç, Joseph Schacht tarafından şu şekilde tasvir edilmiştir:

* Çevirmenlerin Notu: Makalenin aslı Wael B. Hallaq tarafından "Was the Gate of Ijtihad Closed?" başlığı ile 1984'te *International Journal of Middle East Studies* dergisinde (1984, 16/1, ss. 3-41.) yayınlanmıştır. Bu makale Wael B. Hallaq ve yayımcı Cambridge University Press'in izni ile Türkçeye tercüme edilmiştir; bundan dolayı yayımcı ve yazara teşekkür ederiz. Ayrıca başta hakemler olmak üzere, bu tercümeyle gözden geçirerek tashih önerilerinde bulunan ve emeği geçen herkese şükranlarımızı sunarız. Bu makalenin 1993'te İslami Araştırmalar Dergisinin Ekim sayısında Bilal Kuşpınar tarafından Türkçeye çevrildiği şeklinde bir bilgi mevcut ise de, yapılan araştırma neticesinde bu bilginin yanlış olduğu ve söz konusu makalenin daha önce Türkçeye çevrilmediği tespit edilmiştir. [Ayrıntılı bilgi için bkz. Kamil Yelek, "İçtihat Kapısının Kapalılığıyla İlgili Söylemler: Joseph Schacht ve Wael b. Hallaq Örneği," *İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, Samsun 2016, Sayı: 2, s. 75.] Okuyucuların daha iyi istifade edebilmesi için metinde olmayan ama anlaşılması için gerekli görülen bazı ilaveler köşeli parantezle "[...]" metne dâhil edilmiştir.

** 1955 Nasıra doğumlu Hallaq uzun yıllar McGill Üniversitesi'nde çalışmış ve orada İslami Çalışmalar Enstitüsü'nde İslam Hukuku profesörü olmuştur. Halen Columbia Üniversitesi Orta Doğu, Güney Asya ve Afrika Çalışmaları (MESAAS) bölümünde profesör olarak görev yapmaktadır. İslam Hukuku ve İslam Düşünce Tarihi uzmanıdır. (e-posta: wh2223@columbia.edu).

*** Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku ABD, kamilyelek@gmail.com

**** Kırklareli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ABD, enes.eryilmaz@klu.edu.tr

***** Yazarın Notu: Bu makale hakkındaki değerli yorumları için Prof. Dr. Farhat Ziadeh ve Prof. Dr. Nicholas Heer'a teşekkür etmek istiyorum.

1 Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 3 cilt, Kahire 1968, III, 204; Tâcüddîn es-Sübki, *Cem'u'l-cevâmi'* (Celâledin el-Mahallî'nin şerhiyle birlikte), 2 cilt, Bombay 1970, II, 379-381; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min ilmi'l-usûl*, Kahire 1909, s. 232-233. İçtihadın anlamı için bkz. M. M. Bravman, *The Spiritual Background of Early Islam*, Leiden 1972, s. 189.

...Fakat hicri dördüncü yüzyılın başlarında (takriben Milâdi 900), bütün mezheplerin âlimleri, temel meselelerin detaylı bir şekilde tartışıldığını ve sonunda bunların çözüme kavuşturulduğunu hissettikleri anda bu noktaya gelinmişti. Bundan sonra herhangi bir kimsenin fıkhıta mutlak içtihat yapmak için gerekli vasıflara sahip olmasının düşünülemediği, gelecekteki bütün faaliyetlerin açıklama, uygulama ve daha çok doktrinin ilk vazedildiği şekliyle yorumlanması gerektiği sonucuna yol açan bir icmâ' yavaş yavaş kendisini göstermişti. 'İçtihat kapısının kapanması', olarak adlandırılan bu durum, *taklide* yol açmıştır. Taklid terimi, köken itibarıyla kadim fıkıh mezheplerinde kullanılageldiği şekliyle ahabın Peygamberi örnek almasını simgelerken, şimdilerde yerleşik mezhep ve otoritelerin sorgulanmaksızın kabulü anlamına gelmiştir. İçtihat yapma yetkisi olan kimseye "müçtehit" ve *taklide* mecbur olan kimseye de "mukallit" denilir.²

Diğerleri gibi J. N. D. Anderson da yaklaşık üçüncü/dokuzuncu yüzyılın sonuna doğru içtihat kapısının kapanmış olduğunu yaygın bir şekilde kabul edildiğini belirtir.³ H.A.R. Gibb, bu kapanışın müsellemler bir hakikat (*fait accompli*) olduğunu tasdiklemek için ilk dönem İslam âlimlerinin bu kapının "bir daha açılmamak üzere kapandığına"⁴ hükmettiklerini iddia eder. W. M. Watt ise, bu konu hakkındaki standart anlatımda bazı hataların olduğunu fark etmiş, fakat bu konuda alternatif bir görüş ortaya koymamıştır.⁵ Konuyu ele alış vecihlerine göre, birçok bilim adamı, içtihat kapısının kapanmasının İslam tarihindeki şu veya bu unsuru etkilediğine ya da şu veya bu unsurdan etkilendiğine bizi inandırmak istedi. Bazıları içtihat kapısının kapanmasını yönetimin müdahalesine karşı şeriatın dokunulmazlığını açıklamak için, bazıları da İslami kurumlarda ve kültürdeki çöküş (*decadence*) sorununu göstermek için kullanmaktadır.⁶ Bazıları bu kapanışı hicri dördüncü yüzyılın başlarına dayandırırken, bazıları da [konuyla alakalı] her bir çalışmadaki olay ve incelemelere bağlı olarak bunu yedinci yüzyıla kadar götürmektedir.⁷ Dolayı-

2 J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1964, s. 70-71.

3 J. N. D. Anderson, *Law Reform in the Muslim World*, Londra 1976, s. 7. İçtihat kapısının kapanmasıyla ilgili bu tür ifadeler kolaylıkla çoğaltılabilir. Bkz. M. Khadduri, "From Religious to National Law," *Modernization of the Arab World*, ed. J. H. Thompson ve R. D. Reischauer, Toronto 1966, s. 41; F. Rahman, *Islam*, Chicago 1966, s. 77-78; H. A. R. Gibb, *Mohammedanism*, New York 1962, s. 104; A. S. Tritton, *Materials on Muslim Education in the Middle Ages*, Londra 1957, s. 163; N. J. Coulson, *A History of Islamic Law*, Edinburgh 1964, s. 81. Ayrıca G. L. Lewis'in Kâtip Çelebi'nin *The Balance of Truth*, Londra 1957, s. 18-19, [Mizânü'l-Hakkâ] yazdığı girişe bakınız. Bu konudaki ek alıntılar için aşağıdaki 6. ve 7. dipnota bakınız.

4 H. A. R. Gibb, *Modern Trends in Islam*, Chicago 1947, s. 13; a.mlf. *Mohammedanism*, s. 98.

5 W. M. Watt, "The Closing of the Door of İgtihad," *Orientalia Hispanica*, I, Leiden 1974, s. 675-678.

6 W. M. Watt, *Islam and the Integration of Society* (Evanston, 1961), 206-207, 242-243; H. Liebesny, "Stability and Change in Islamic Law," *Middle East Journal*, 21 (1967), 19; Coulson, *History*, 80-81; Schacht, *Introduction*, 75; Rahman, *Islam*, 77-78.

7 C. L. Ostrorog, *The Angora Reform*, (Londra, 1927), 31; Anderson, *Law Reform*, 7; C. Pellat, "Les Etapes de la decadence culturelle dans les pays Arabes d'Orient" ed. Brunshvig ve G. von Grunebaum, *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam*, (Paris, 1957), 85.

sıyla, İslam tarihinin [değişik] yönleri, içtihat kapısının kapanmışlığı [şeklindeki] sözde iddiası üzerinden defalarca yeniden inşa edilmiş ve yoruma tabi tutulmuştur.

Temel fikhî metinlerin sistematik ve kronolojik bir şekilde incelenmesi, ikinci/sekizinci yüzyıldan sonraki içtihat tarihi hakkında mevcut olan bu görüşlerin tamamen asılsız ve yanlış olduğunu ortaya koymaktadır. Takip eden sayfalarda, teoride ve pratikte içtihat kapısının kapalı olmadığını göstermeye çalışacağım. Bunu yapmak için de öncelikle fıkıh usûlünde içtihadın vazgeçilmez olduğunu göstereceğim. Çünkü içtihat, fakihlerin Allah tarafından konulan fikhî hükümlere ulaşabilmesinin yegâne yolunu oluşturur. İçtihat faaliyetinde bulunmak isteyen bir fakihin taşınması gereken birtakım şartlar vardır. Bu şartlar izah edilince, genellikle sanıldığının aksine, fıkıh usûlünün taleplerinin karşılanmasının oldukça kolay ve imkân dâhilinde olduğu ve onların içtihat faaliyetini engellemek yerine kolaylaştırdığı ispatlanmış olacaktır. Dahası içtihadın daimî bir vecibe olarak görüldüğü bu teori ile fakihlerin gerçek pratiği arasındaki ilişkiyi incelemek tezimizi kuvvetlendirecektir. Böylesine bir araştırma içtihadın sadece realitede uygulanmakla kalmadığını, aynı zamanda bunu inkâr eden kişi veya grupların nihayetinde Sünniliğin dışında tutulduğunu ortaya çıkaracaktır.

Dördüncü/onuncu yüzyıldan bu yana, konuyla ilgili literatür kronolojik olarak incelendiğinde; (1) içtihat edebilecek fakihlerin neredeyse her zaman mevcut olduğu, (2) mezheplerin teşekkülünden sonra fûrû fikhî geliştirmede içtihadın kullanıldığı, (3) Hicrî 500'lere kadar "içtihat kapısının kapanması" tabirinin ya da kapanış fikrini kastedebilecek bir ifadenin herhangi bir şekilde dile getirilmediği, (4) içtihat kapısının kapanması ile müçtehitlerin fiilen neslinin tükenmesi hakkındaki [süregelen] tartışmaların fakihlerin bu kararda icmâsına mani olduğu açıklığa kavuşacaktır.

Şimdi fıkıh usûlünde içtihat ve bu uygulama için gerekli olan şartları incelemeye dönelim.

FIKIH USÛLÜNDE İÇTİHAT

Fıkıh usûlünde Allah'ın hükümlerini anlamak çok önemlidir, çünkü Allah'ın razı olduğu ameller hakkında insanları bu hükümler bilgilendirmektedir. Fıkıh usûlü, tam da Allah tarafından ortaya konulan [bu] hükümleri bulma gayesi için oluşturulmuştur.

Kur'an ve Sünnet, genellikle, bu iş için yazılmış fıkıh eserlerinde olduğu gibi hükmü açıkça belirtmez, yalnızca bazı hükümleri (*ahkâm*) ve bu hükümlerin illetlerine (*'ilal*) götüren delilleri (*delâlet* veya *emâret*) kapsar. Bu delil ve illetlerden ha-

reketle müçtehit, *kıyas* (analoji) yöntemine başvurarak daha önce emsali olmayan bir olayın (*fürû*) hükmünü bulmaya çalışır. Ancak müçtehit, bu yeni işe başlamadan önce, söz konusu hükmü ilk olarak meşhur fakihlerin eserlerinde aramalıdır. Eğer müçtehit bu eserlerde bir emsalini bulamazsa, hukuki fiilleri farklı fakat hukuki gerekçeleri aynı olan benzer bir vakıa bulmaya çalışır. Bunda da başarısız olursa fer' ile aynı illete sahip bir emsal [bulmak] için Kuran, Sünnet veya *icmâya* (fikir birliği) dönmelidir. Buna ulaşıldığında ise, müçtehit söz konusu olayın hükmüne ulaşmak için *kıyasın* (analoji) ilkelerine başvuracaktır. [Ulaşılan] bu hüküm yapılması zorunlu (*vacib*), yasak (*mahzur*), tavsiye edilen (*mendub*), caiz (*mubah*) veya uygun olmayan (*mekruh*) şeylerden biri olabilir.⁸

Dolayısıyla, fıkıh usûlünün temel hedefi, yetkin bir fakihin ortaya çıkan yeni hadiseler için hükümler çıkarabileceği tutarlı bir ilkeler sistemi ortaya koymaktır. Üçüncü/dokuzuncu yüzyıldan itibaren fıkıh usûlünün böylesine kutsal bir amaç için [var olduğu düşüncesi] tüm fakihler tarafından kabul görmüştür.⁹

Fıkıh usûlü, bütün kısımlarıyla birlikte ilahi otorite tarafından tasdik edilir. Yani fıkıh usûlü otoritesini (*hücciyet*) vahiyden alır. Kısmen bu nedenle, kısmen de şeriata göre insanın *yaratıcıya* ibadet etme yükümlülüğü nedeniyle, ne zaman yeni bir hadise ortaya çıksa içtihat uygulamasının yetkin fakihlerin tümünün üzerine düşen dinî bir görev (*farz-ı kifâye*) olduğu ifade edilir.¹⁰ İctihat en azından bir müçtehit tarafından ifa edilinceye kadar, Müslüman toplum yerine getirilmemiş bu yükümlülüğün dayanılmaz baskısı altında kalır.

En azından teoride içtihadın durduğuna veya kaldırıldığına işaret eden herhangi bir şey yoktur. Sırası gelince, fıkıh usûlünün bilakis içtihat lehine önemli bir rol oynadığı açıklığa kavuşacaktır. Bu sebeple, İslam tarihi boyunca içtihat uygulaması, fıkıh usûlünün asıl gayesi ise, “nasıl oldu da içtihat kapısı kapandı?” şeklinde bir soru sorulabilir. Bunlara ek olarak, içtihadın yapılabilmesi için gereken şartlar “pek kusursuz ve katı bir hale getirildiği ve insani olarak yerine getirilmesi imkânsız olan bir yükseklığe konulduğu” için [ictihadın] terk edildiği farz edilir.¹¹ [Oysa] fakihlerin konuyla ilgili eserleri incelendiğinde bu varsayım çürütülebilir.

8 İctihat yöntemi/usûlü hakkında bkz. Ebû İshâk eş-Şirâzi, *el-Luma' fi usûli'l-fıkh*, (Kahire, 1908), 83-84; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 420; İbn Habîb el-Mâverdi, *Edeb'ul-kâdi*, ed. M. Sarhan, 2 cilt. (Bağdat, 1971), I, 535-555; B. Weis, “Interpretation in Islamic Law: The Theory of Ijtihad”, *The American Journal of Comparative Law*, 26, 2 (Bahar, 1978), 209-210.

9 Örneğin bkz. Şirâzi, *el-Luma'*, 4; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 6; Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Mustasfa min ilmi'l-usûl*, 2 cilt, (Kahire, 1907), I, 5; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 3.

10 Âmidî, *el-İhkâm*, III, 222; Sadeddîn et-Taftâzânî, *Hâşiye alâ şerhi muhtari'l-müntehâ*, 2 cilt, (Kahire, 1974), II, 308; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr fi ilmi'l-usûl*, İbn Emiriü Hâc'in *et-Tahrîr ve't-tahrîr* ile birlikte, 3 cilt, (Kahire, 1898-1899), III, 292.

11 Rahman, *İslâm*, 78.

Müçtehitlerin sağlaması gereken şartlarla ilgili açıklamaların yapıldığı yayımlanmış en eski tam usûl-i fıkıh çalışması,¹² Hüseyin el-Basrî'nin (v. 436/1044) *el-Mutemed fi usûli'l-fıkh* adlı eseridir.¹³ Basrî'ye göre içtihat ilk olarak Kur'an, Sünnet, *istidlâl* kuralları ve kıyas bilgisini gerektirir. *Hadis* rivayet yollarının ve râvilerin güvenilirliğinin araştırılması *ahbâr*'ın (nebevî haberler) sıhhatini doğrulamada gerekmektedir. Bütününe bakıldığında, Basrî'nin vurgusu özellikle herhangi bir içtihat girişiminin vazgeçilmez bir unsuru olan kıyas üzerinedir; üstelik kıyas *asil* (metinlerdeki fikhî bölüm), fer, illet ve hükümle ilgili tüm kuralların pratik bilgisini de içerir. Asıldan [nass] illetin çıkarılması sürecinde, metnin iç çelişkileri ve dilsel-hukuki zorluklarının çözümlenmesi gerekir. Bu çelişkileri çözmek ve yorumlama ile ilgili girift meseleleri anlamak için fakih, *mecaz* (metafor), tahsis ve nesihle ilgili ayrıntılı bir bilgiye sahip olmalıdır. Özellikle *hâs* (özel) ve *âm* (genel) lafızlar ile birlikte Arapçayı iyi bilmek bir ön koşuldur. Basrî ilginç biçimde, örfî hukuku iyi bilmeyi içtihat için gerekli bir şart olarak görür. Çünkü insan hayatının zaruretlerini göz önünde bulundurarak Allah'ın hükmünü tespit etmek gerektiğini iddia eder. Aynı şekilde fakih, Kur'an'da ifade edilen murâd-ı ilâhî'ye ulaşmanın yegâne garantisi olan Allah'ın sıfatları ile ilgili de bilgi sahibi olmalıdır. Peygamberin beyan ettiği Müslüman toplumun yanılmazlığı doktrini de aynı ölçüde önemlidir. Basrî, icmâya tabi tutulan pozitif hükümleri (*fürû'*) bilmesi hususunda müçtehitlerden herhangi bir talepte bulunmamasına karşın, hiçbir fakihin önceden elde edilmiş olan hükümlerin yeniden sorgulanmasına izin vermediğini iddia eder. Bu [ilke], belirli bir meseleyi çözüme kavuşturmak üzere içtihat yapmaya niyetlenen herkesin, bu olayın daha önce ele alınmadığından emin olması gerektiğine işaret eder. Sonuç olarak bu, [müçtehidin] en azından kendi mezhebinin *fürû'*unu bilmesini gerektirir.¹⁴

Son olarak Basrî, miras hukukundaki [ictihatla ilgili] bu şartları hafifletir. Bir fakih yukarıda bahsedilen şartları karşılayamasa da bir miras davasında içtihat yapabiliyorsa, onun yine de [ictihat] yapmasına müsaade edilir. Basrî'ye göre bu, usûle ait ilkelerin ve mirasla ilgili metne ait meselenin hukukun diğer bölümlerinden bağımsız ve ayrı olması nedeniyle mazur görülür. Aksi takdirde fakih, gerekli şartları temin edene kadar hukukun herhangi bir alanında içtihadı teşebbüs etmemelidir.¹⁵

Şirâzî (v. 467/1083) [ictihat için gerekli olan] Kur'an ve Sünnet bilgisini şeriatla doğrudan ilgili olan hükümlerle sınırlandırır, böylece darb-ı mesel ve kıssalar gibi

12 Ne yazık ki, Kâdi Abdülcebâr'ın *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* (Kahire 1962) isimli 20 ciltlik eserinin usûlü fıkıh konularının ele alındığı 17. cildinin özellikle içtihatla ilgili bölümünde [metinden kaynaklanan] birçok eksiklikler vardır.

13 Hüseyin el-Basrî, *el-Mu temed fi usûli'l-fıkh*, ed. M. Hamidullah vd., 2 cilt, (Dımeşk, 1964), II, 929-931.

14 Basrî, *el-Mu temed*, II, 930-931.

15 Basrî, *el-Mu temed*, II, 932.

alakasız kısımları dışarıda bırakır.¹⁶ Arapça'nın ilkeleri, önceki nesiller arasındaki ittifak ve ihtilaf noktaları ve kıyas gerekli olan temel usûl bilgileridir. Fakih, illeti çıkarabileceği metinleri bilmeli ve bunu yapacak yöntemlere sahip olmalıdır. Tek bir olayda birden fazla illete ulaşılabileceği gerçeği göz önüne alınırsa, fakih çeşitli illetleri ayırt edip diğerlerine göre daha önde olması gerekeni tespit edebilmelidir.

İçtihadın şartlarını tartışırken Gazzâlî (v. 505/1111), bir fakihin müçtehit payesine yükselmesi için şu şartları sağlaması gerektiğini iddia etmektedir:¹⁷

1. Hukukta gerekli olan 500 ayeti bilmeli; [ancak] bunları ezbere bilmek şart değildir.
2. İlgili hadis literatürüne ulaşmanın yolunu bilmeli; Ebu Davud veya Beyhakî'nin mecmuâsının içeriğini ezberlemektense, sadece bunların güvenilir bir nüshasını bulundurması gerekmektedir.
3. [Daha önce] oluşturulan hükümlerden sapmasın diye, fûrû eserlerinin içeriğini/özünü ve icmâ edilen konuları bilmelidir. Eğer o, bu şartı sağlayamazsa, ulaştığı fikhî görüşün meşhur fakihlerden herhangi birinin görüşüyle çelişmediğinden emin olmalıdır.
4. Metinlerden fikhî delillerin çıkarılma yöntemlerini bilmelidir.
5. Arapçayı bilmeli; [ancak] onun kurallarına tam anlamıyla hâkim olmak bir önkoşul değildir.
6. Nesih doktrinini düzenleyen kuralları bilmelidir. Ancak fakih bu doktrini en ince ayrıntısına kadar bilmek zorunda değildir; söz konusu olan ayet veya hadisin yürürlükten kaldırıldığını göstermesi yeterlidir.
7. Hadisin sıhhatini araştırmalıdır. Eğer hadis Müslümanlar tarafından güvenilir olarak kabul ediliyorsa, sorgulanmayabilir. Eğer *râvi*, doğruluğu ile bilinen biriye, onun aracılığıyla gelen tüm hadisler kabul edilmelidir. *Cerh* ve *tadil* ilmini de (hadis tenkidi) tam olarak bilmesi gerekli değildir.

Gazzâlî bu şartların, asli hukukun tüm alanlarında içtihat faaliyetine girişmeye niyetlenen fakihlerde arandığını belirtir. Bir alanda, mesela Aile hukuku veya yalnızca tek bir davada –diyelim ki boşanma davasında– içtihat yapmak isteyenlerin tüm şartları karşılaması gerekmez; fakat bunun yerine söz konusu problemi çözmek için gerekli olan usûl ilkelerine ve ilgili metinlere vâkıf olması gerekir.¹⁸ Buna bağlı olarak, hadis bilgisi sınırlı olmasına rağmen bir fakih alkollü içecekler

16 Şirâzî, *el-Luma'*, s. 85-86.

17 Gazzâlî, *el-Mustaşfa*, II, 350-354; H. Laoust, *Lapolitique de Gazali* (Paris, 1970), s. 179-180.

18 Gazzâlî, *el-Mustaşfa*, II, 353-354.

(*müskirât*) alanında içtihat edebilir. Ama yine de o, Kur'an'da ve kıyas yönteminde ehil olmalıdır, çünkü müskirât davaları yoğun bir şekilde Kur'an ve kıyasa dayanmaktadır.

Âmidî (v. 632/1234), müçtehidin bilmesi gereken dinî ve itikadî bir kaç meseleye yapılan zayıf bir vurgu ve [buna] ilâveten Kur'an'ın hangi şartlar altında vahyedildiğine (*esbâb-ı nüzûl*) aşına olması ön koşulu dışında, diğerlerinin daha önce söylediklerine hiçbir şey eklememiştir.¹⁹ Kayda değer tek şey, Basrî, Şirazî, Gazzâlî ve kendisinin ileri sürdüğü şartları karşılayamayan daha az nitelikli bir müçtehidin, herhangi bir davayı çözmesine müsaade etme hususundaki vurgusudur. Onun bilmesi gereken tek şey, söz konusu problemi çözmek için gerekli olan aslı/birincil araçlardır.²⁰

Bizi sonraki fakihlerin bu konudaki yazılarını tartışmaktan alıkoyan tek şey makaledeki yer sınıridir, lâkin Beydâvî (v. 685/1286), Sübkî (v. 771/1369), İsnevî (v. 772/1370), İbn Hümâm (v. 861/1456), İbn Emîru Hâc (v. 879/1474), Ensârî (v. 1119/1707) ve İbn Abdîş-Şekûr (v. 1225/1810)²¹ gibi Gazzâlî ve Âmidî'nin haleflerinin Gazzâlî tarafından ortaya koyulan yerleşik Sünnî fıkıh doktriniyle ciddi bir ayrılığa düşmedikleri kesindir. Bu müelliflerin bazıları, örneğin Beydâvî, kuşatıcı bir Kur'an bilgisini isterken, İbn Hümâm ve İbn Emîru Hâc gibi bazıları da [içtihat için] gerekli olan hadis sayılarını 1200'e kadar indirmektedir.²² Daha önemli bir nokta ise, içtihadın bölünebilirliği (*tecezzî*) Sünnî hukukta meşru görülmüş ve böylece bir fakihin tek bir konuda içtihat etmesine izin verilmesinde sınırlı bir usûl bilgisi yeterli olmuştur.²³ Basrî ve Şirazî, fıkıhın bütün alanlarında içtihadın bölünebilirliğinin caiz olduğunu belirtmeme hususunda neredeyse yalnız kalmaktadırlar.

Bu yüzden fıkıh eserlerinde öne sürülen içtihat şartlarının fakihlerin içtihat yapmasını engellediği iddiasını sürdürmek makul olmayacaktır. Daha sonra göreceğimiz üzere, müçtehitler tarafından ihtiyaç duyulan bilgilerin tamamı, birçoğunun fıkıhın bir alanında ya da diğer [alanlarında] içtihat etmesine imkân tanımıştır. Hata yapan müçtehitin günah sorumluluğunun kaldırılmasıyla ve hatta Allah katında bir sevap kazanmasına vesile olmasıyla içtihat uygulaması daha da kolaylaş-

19 Âmidî, *el-İhkâm*, III, 204-205.

20 Âmidî, *el-İhkâm*, III, 205-206.

21 Beydâvî ve İsnevî'nin ileri sürdüğü şartlar için bkz. İsnevî, *Nihâyetu's-sûl fi şerhi minhâci'l-vüsûl*, 3 cilt, (Kahire, 1899), II, 307-313; Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi*, II, 382-386. İbn Hümâm ve İbn Emîru Hâc'ın ileri sürdüğü şartlar için bkz. İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr*, III, 292-294. Ensârî ve İbn Abdîş-Şekûr'un ileri sürdüğü şartlar için bkz. İbn Abdîş-Şekûr, *Şerhü müsellemi's-subûti fi usûli'l-fikh*, 2 cilt, (Kahire, 1907), I, 363-364.

22 İsnevî, *Nihâyetu's-sûl*, III, 308; İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr*, III, 292.

23 İçtihadın bölünebilirliği fakihlerin büyük çoğunluğu tarafından kabul edilmiştir. Bkz. Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 237.

tırılmıştır. İctihadının doğru olması halinde, müçtehit iki katı ödüllendirilecektir.²⁴ Hal böyleyken –ictihat uygulaması için gerekli olan şartlar da dâhil olmak üzere– ictihat kapısının kapanması bir kenara, fıkıh usulünü ictihat faaliyetlerinin alanının daraltmasından sorumlu tutmanın bile güç olduğunu yeterince emin olarak ifade edebiliriz. İkinci/sekizinci yüzyıldan sonra fıkıh tarihindeki müçtehitlerin ve ictihadın rolü hakkında yapılacak kapsamlı bir araştırma, ictihadın klasik Sünnî fıkıh düşüncesinin ayrılmaz bir parçası olarak kaldığını ve ictihada karşı olanların nihayetinde Sünnîlikden dışlandığını göstermektedir.

İÇTİHAT KARŞITI EĞİLİMLER VE BUNLARIN SÜNNİLİKTE DİŞLANMASI

Hicri üçüncü, dördüncü ve beşinci yüzyıllar boyunca, fikhî gelişimin yegâne yolu olan ictihat, çeşitli gruplar tarafından reddedilmiştir. Bunlar arasında taklidi savunan ve ictihadın bel kemiğini oluşturan kıyas ilkesini reddeden aşırı fikhî ve itikâdî-siyasi gruplar (*theopolitical groups*) ya da mezhepler vardır. Çoğunlukla bu gruplar, ictihat veya fikhî muhakeme sürecinde insan aklının kullanılmasını reddederken, esas olarak rivâyetlerin kaynaklarını ve bunların lafzî yorumlarını incelemekle meşgul olan ehl-i hadis veya [sıkı bir şekilde nassa bağlı kalan] gelenekçilerin²⁵ çizgisinden gelmektedir. Gelenekçilerin oldukça geniş olan heterojen yapısının içerisinde ‘ehl-i rey’ (kıyası kullanan) ile bir arada yaşamaya kısmen istekli olan mutedil âlimlerden, yalnızca Kur’an’a dayalı olsa dahi kıyasın katı kurallarına karşı çıkan aşırı uçtaki kimselere kadar çeşitli gruplar mevcut olduğu için hadis taraftarları arasında ayırım yapılması gerekir. Dâvûd ez-Zahirî (v. 270/883) ile mezhebi, Haşevîler ve diğer bağımsız hadis âlimleri bu son kategoriye mensuptur.²⁶

İctihada karşı hasmane tavırlarından dolayı bu gruplar Sünnîliğin sınırları içinde yer bulamamıştır. Dâvûd’un vefatından hemen sonra, onun bu kıyas yöntemini eleştirdiği eserine cevaben kıyas lehine bir yazı dizisi oluşturulmuştur. Zahirî mezhebini terk edenlerden biri olan Kâşânî ve Cerîr en-Nehravânî, Dâvûd’un *Kitab fi ibtâlî’l-kıyâs* adlı eserine karşı reddiyeler yazmışlardır.²⁷ İki yüzyıldan daha fazla

24 Mâverdi, *Edeb’ul-kâdî*, I, 533; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 218.

25 Şârânî ‘ehl-i hadisi’ aşağıdaki gibi tanımlamaktadır: Ehl-i hadis, hadis uzmanı olmasalar da fukâha arasında [sıkı bir şekilde nassa bağlı olan] gelenekçileri (ehl-i sünneti) de kapsayan bir anlama sahiptir. Makdisî’den iktibas edilmiştir. Bkz. G. Makdisî, “The Significance of the Schools of Law in Islamic Religious History”, *The International Journal of Middle Eastern Studies*, 10 (1979), 4.

26 I. Goldziher, *The Zahiris: Their Doctrine and their History*, çev. W. Behn (Leiden, 1971), s. 34-36. Haşevîyye hakkında bkz. *Shorter Encyclopaedia of Islam*, s.v. “Hashwiya.”

27 İbn Nedim, *el-Fihrist*, ed. G. Flugel (Beyrut, 1964), s. 213, 236; Goldziher, *Zahiris*, 35. Ç.N: Hallaq burada Kâşânî ile Nehrevânî’yi mutlak bir şekilde kıyas taraftarı gibi anlatıyor, ancak bazı kaynaklarda her ikisi de kıyası reddeden isimler arasında zikredilir. [Bkz. Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhîr fi usûli’l-fikh*, Dârü’l-keţbî, yy.,

bir süre sonra, tüm fikhî hizipler iyice belirlendikten sonra, Şafîî fakih Mâverdî (v. 450/1058) Sünnîliğin karşısında duran bu aşırı gelenekçi grubun durumunu şöyle tarif etmiştir:

Kıyası reddeden iki çeşit insan vardır. Bazıları bunu [kıyası] reddeder, lafzi olarak metni takip eder ve söz konusu mesele ile metin arasında bir tezat yoksa atalarının sözlerini takip ederler. Bunlar müstakil *ıçtihadı* tamamen reddeder ve bireysel tefekkür ve serbestçe yapılan araştırmalardan uzak dururlar. Fıkıh yöntemlerini yetersiz bir şekilde uyguladıklarından, kadılık böyle kişilere tevdi edilemez. Diğer kategorideki insanlar da kıyası reddeder, fakat yine de kelimelerin anlamına (ruh) ve hitap tarzına dayanarak hüküm çıkarmada müstakil reyini/muhakemesini kullanırlar. *Ehl-i zahir* bu ikincisine mensuptur. Şafîî'nin takipçileri ise böyle âlimlere kadılığın tevdi edilebileceğini ve edilemeyeceğini söyleyenler olarak ikiye ayrılırlar.²⁸

Fakat daha sonraları, Sünnî toplumda fikhî konular üzerine bir tartışma olduğunda, Zahirî mezhebinin dikkate alınmaması gerektiği hususunda yaygın bir düşüncenin hâkim olduğu görünmektedir. İbnü's-Salah'ın (v. 643/1245) söz konusu mezhebin gayri meşru olduğu hakkındaki büyük ölçüde Sünnî görüşü gösteren muteber *fetvalarından* (fikhî görüşler) birinde bu açıklığa kavuşmaktadır. İbnü's-Salah'ın asıl itirazı, Zahirî mezhebinin bir prensip olarak kıyasa karşı benimsemiş olduğu tutumudur.²⁹

Dâvûd, taklidi onaylamamasına ve hukuki kaynakları kullanabildiği takdirde³⁰ kişinin beşerî bir otoriteyi takip etmesinin gerekli olmadığını iddia etmesine rağmen, kıyas yönteminden uzak durduğu için onun içtihadı Sünnîler tarafından reddedilmiştir. Böyle olmakla birlikte, dördüncü yüzyılın ilk yarısına kadar, Dâvûd'un

1994, VII,24-26 ; Merdâvî, *et-Tahbir şerhu't-Tahrîr fi usûli'l-fikh*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2000. VII, 3476.] Her ne kadar isimleri kıyası reddedenler arasında zikrediliyor olsa da, şer'an vuku bulmadığını savunmakla birlikte onların bazı durumlarda kıyası kabul ettiği söylenir. Nitekim Gazzâlî, sahabenin icmâ sebebiyle Kâşânî ve Nehrevânî'nin kıyası kabul ettiğini ancak onların bunu sadece iki yere tahsis ettiklerini ifade eder. Bunlardan biri illetin mansus olduğu yerler, diğeri de hükümlerin sebeplere bağlandığı durumlardır. [Bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993/1413, I,302] (Bu değerli bilgiyi bizimle paylaşan hakeme teşekkür ederiz).

28 Goldziher'den iktibas edilmiştir. Goldziher, *Zahiris*, s. 35. Ç.N: Hallağ bu pasajı *Ahkâmü's-sultâniyye*'den direkt aktarmadığı için çeviride bazı farklılıklar/sıkıntılar ortaya çıkmıştır. İlgili kısmın Arapça aslından yaptığımız tercümesi şu şekildedir: "Kıyası inkâr edenler iki gruptur. Birinci gruptakiler bunu [kıyası] reddeder, nassın zahirini takip eder, hakkında nass varit olmayan yerlerde seleflerinin sözlerini benimser, içtihadı reddeder, rey ve istinbattan uzak dururlar. Hükümleri araştırmadaki kusurlarından dolayı, böyle kişilerin kadılık makamına getirilmesi caiz değildir. İkinci gruptakiler de kıyası reddeder, [fakat] kelimelerin anlamına/fehvasına (ruh) ve hitabın mefhumuna dayanarak *ehl-i zahir* gibi hükümlerde içtihat ederler. Şafîî'nin ashabı ise böyle kişilerin kadılık makamına getirilmesinin cevazı hususunda ikiye ayrılırlar." Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, (Kahire, ts), I, 114.

29 Abdurrahman İbn'üs-Salah, *Fetâvâ* (Beyrut, 1970), 32-33. İbnü's-Salah, Ebü İshak el-İşferâyî'ye ilişkin olarak şunları belirtmektedir: "Âlimlerin büyük çoğunluğu, kıyas karşıtlarının içtihat etmeye ehil olmadıklarına ve [kendilerine] kadılığın emanet edilemeyeceğine, inanırlar; böylece Davûd herhangi bir icmâada yer alamaz." Burada kaydedilen benzer Zahirî görüşler için de ayrıca bkz. *Fetâvâ*.

30 Goldziher, *Zahiris*, s. 30.

mezhebi diğer büyük mezhepler gibi Sünnî olarak kalmıştır. Ancak, fıkıh usûlü nihai olarak kurulduğunda ve yegâne Sünnî doktrin olarak yürürlüğe koyulduğunda, Zahirî mezhebi yavaş yavaş Sünnîlik dairesinin dışına kaymıştır. Bunun bir diğer göstergesi ise, Zahirîliğin en ateşli savunucularından biri olan, Endülüslü İbn Hazm'ın geleneğe aykırı fikirleri sebebiyle ülkesinden kaçmak zorunda kalmasıdır.³¹

Beşinci/on birinci yüzyıl âlimi Gazzâlî, kendi zamanının Sünnî mezheplerini belirtirken, sadece Ebû Hanife, Ahmed b. Hanbel, Malik, Şafiî ve Süfyan es-Sevrî'yi saymaktadır.³² Fikhî meselelerdeki farklılıkları ele alan dördüncü ve beşinci yüzyıl *ihtilaf* eserleri, icmâın belirlenmesinde Zahirî doktrinini, prensip olarak değerlendirmeye dışında tutmuştur.³³ Sekizinci/on dördüncü yüzyılda, İbn Haldun “dini önderlerinin kalmaması ve taraftarlarının Müslümanların büyük çoğunluğunca kınanması sonucunda, Zahirî mezhebinin bugün sona erdiğini”³⁴ belirtmiştir. Bu nedenle, Müslüman Sünnî toplumun içerisinde ilkesel olarak içtihadı karşı çıkan herhangi bir mezhep veya bir mezhep kolunun olmadığı açıktır.³⁵

Hanbelî mezhebinin aşırı bir kolu olarak kabul edilen Haşevîyye, taklit lehine içtihadı reddettiği için bu iddia biraz tartışmaya neden olabilir.³⁶ Laoust, Haşevîyye'yi Hanbelî mezhebinin bir kolu olarak görür.³⁷ Aslında Haşevîyye, zayıf bir muhakeme yeteneğine sahip olan ve aşırı derecede metne bağlı olduğu düşünülen çeşitli gruplara karşı ayırım gözetmeksizin verilen, iyi tanımlanmamış, itiraz edilebilir takma bir isimdir.³⁸ Beşinci/on birinci yüzyıl ve daha sonraki hukuk literatüründen çıkarılan deliller, Haşevîlerin eksik bir fıkıh doktrinine sahip olup Hanbelîlerden olmayan Gelenekçi radikal bir grup olduğuna işaret etmektedir. Haşevîlerin asıl ilgileri, fıkıhtan çok kelâmdır (*usûlü'd-din*);³⁹ fikhî konulara da, yalnızca doğrudan kelâmı ilgilendirdiği durumlarda değiniyorlardı. Sünnî kaynaklar, Haşevîyye'yi herhangi bir fıkıh ekolüyle ilişkilendirmez. Gazzâlî küçümser bir şekilde, Haşevîlerin “nassa ve beşerî otoriteye körü körüne bir teslimiyetle bağlı olduklarına inandıklarını”⁴⁰ belirtirken; Sübkî, bunların fanatik bir hadis grubu olduğunu açık bir şekilde ifade etmektedir.⁴¹ Bu gibi gruplar, İbn'ül-Cevzî gibi, tarih-

31 Goldziher, *Zahiris*, s. 156-157.

32 Ebû Hamid el- Gazzâlî, *İhyâ-ü ulûmîd-dîn*, 5 cilt. (Kahire, 1967), I, 38.

33 Goldziher, *Zahiris*, s. 36.

34 İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, (Beyrut, ty.), 446-447 (F. Rosenthal'ın çevirisi. III, 5-6).

35 Yusuf İbn Abdilberr, *Câmi'u beyâni'l-'ilm*, (Kahire, 1975), 323.

36 Onların içtihadı reddettiği gerçeği hakkında bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfa*, II, 387.

37 Laoust, *Lapolitique de Gazali*, s. 180.

38 Hatib el-Bağdâdî, *el-Fakih ve'l-mütefekkih*, 2 cilt. (Beyrut, 1975), II, 72, 76-77.

39 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, ed. K. Fathallah (Beyrut, 1970), s. 10-11, 12, 14, 318, 331, 378.

40 Halkin'den iktibas edilmiştir. A. S. Halkin, “The Hashwiyya”, *Journal of the American Oriental Society*, 54, 1 (1934), 12.

41 Gazzâlî, *İhyâ*, I, 133; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 6 cilt. (Kahire, 1906), II, 287.

çi-gelenekçi olan muhafazakâr Hanbelîler tarafından bile kuşkuyla karşılanmıştır.⁴² Dahası Hanbelî [fakihlerinden] İbn Âkil, beşerî aklı reddetmenin, Haşevîyye'nin temel prensiplerinden biri olduğunu ifade ederek pratikte Haşevîyye'yi Sünnîlik çerçevesinin dışında bırakmıştır. İbn Âkil'in dikkat çektiği gibi, "onlar beşerî akılda Şeriatla çelişen bir şeyin var olduğuna inanıyorlardı."⁴³

Haşevîyye'nin Hanbelî bir grup olamayacağı, Hanbelîler ile Haşevîlerin içtihadın gerekliliği meselesine olan yaklaşımlarından bellidir. İçtihadın ve müçtehitlerin varlığının daimî gerekliliği hususunda Hanbelî mezhebinin sağlam bir tavrının olduğunu gösteren çok sayıda delil olmasına rağmen,⁴⁴ Haşevîler fakihlerin içtihat etme hakkını veya beşerî akıl yürütmenin herhangi bir türünü ısrarla reddediyorlardı.

Halkın, her ne kadar, Hanbelîlerle Haşevîlerin kelâmî/teolojik ve siyasi inançlarını aynı buluyorsa da⁴⁵ bu kelâmî benzerliklerin sadece üçüncü/dokuzuncu yüzyılda mevcut olduğu kesindir. Bu dönemde Haşevîyye, Hanbelî gelenekçilerle ittifak etmiş olabilir. Fakat ondan sonra, fıkıh usûlü hakkında —özellikle kıyas meselelerinde— katı görüşlere [sahip olmakla] nitelendirilen Hanbelîlik, diğer fanatik hadis gruplarına ilaveten Haşevîyye'den de ayrılarak farklı bir yola girmiştir. Üçüncü yüzyılın sonu/onuncu yüzyılın başlarına kadar Hanbelîliğe, genel anlamda, bir fıkıh okulu statüsü verilmedi; fakat [Hanbelîlik] sadece hadisçi-kelâmcı bir fırka olarak tanındı. Taberî -Ahmed b. Hanbel'e göre müçtehidin sağlaması gereken şartlarına karşı çıkararak- Hanbelîler arasında uzun süren bir tartışma başlatmış olmasıyla bilinmektedir.⁴⁶ Bu nedenle, Taberî'nin, *İhtilâfü'l-fukahâ*'sında Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini dikkate almaması doğaldır. Diğer pek çok âlim de Hanbelîleri fıkıh uzmanı olarak görmez.

Üçüncü yüzyılın sonu/onuncu yüzyılın başından bu yana, Hanbelîlik kelâmî karakterinin yanı sıra kapsamlı fikhî bir karakter kazanma sürecini başlatmıştır. Bir hukuk ekolü olarak Hanbelîliğin yükselişi, öncüleri ve temsilcileri çoğunlukla Hanefî ve Şafîî olan, yakın zamanlarda kurulmuş Sünnî fıkıh usûlü ile aynı ana denk gelmiş ve ondan etkilenmiştir. Hanbelîlik kendisini, 'ehlî rey' ile gelenekçiler arasındaki uzun mücadelelerden sonra, Sünnîliğin ana gövdesi tarafından en çok tercih edilen usûl olduğu açıkça ispatlanmış olan Sünnî fıkıh usûlünün himâyesine

42 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi tarihî'l-mülûk ve'l-ümem*, 9 cilt. (?) (Haydarabad, 1940), VIII, 268.

43 Ebü'l-Vefâ İbn Akil, *Kitâbü'l-fünûn*, ed. G. Makdisi, 2 cilt, (Beyrut, 1970-1971), II, 510. Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd tarafından açıklanan benzer görüşler için ayrıca bkz. İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, ed. G. F. Hourani (Leiden, 1959), s. 8.

44 Âmidî, *el-İhkâm*, III, 253-254.

45 Halkın, "Hashwiyya", s. 3-20. Ahmed b. Hanbel da dâhil olmak üzere Haşevîler ve ehl-i hadisin yönetimiyle ilgili görüşleri hakkında bkz. Abdullah b. Muhammed en-Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-imâme ve muktetafât mine'l-kitâbi'l-evsâf fi'l-makâlât*, ed. J. van Ess (Beyrut-Wiesbaden, 1971), s. 65-67.

46 Makdisi, "The Significance of the Sunni Schools of Law," s. 6.

yerleştirmiştir. Sonuç olarak, Hanbelilik hukukun bir kaynağı olarak neredeyse Kur'an, Sünnet ve icma' ile eşit güçte olan kıyası kabul etmeyi gerektiren bu fıkıh usûlünün temel özelliklerini benimsemek zorunda kalmıştır. Ahmed b. Hanbel'in kendi kurduğu hukuki bir sistemin olmadığını, ancak öğrencilerinin sorularına verdiği cevaplarla hukukun belirli kısımlarına dair anlatımlarda bulunduğunu hatırlatmakta fayda vardır. Ahmed b. Hanbel, beşeri akıl yürütmeye sırf zaruretin baskısı altında başvurmuş ve mümkün merteye her bir hükmü vahiyden türetmiştir.⁴⁷ Üç yüzyıl sonra, İbn Âkil herhangi bir Hanefî veya Şafî fakih gibi kıyası kolayca kabul ederken, meşhur [fakihlerden] Hanbelî İbn Teymiyye sadece kıyası onaylamakla kalmamış, aynı zamanda sağlam *istihsanı* da savunmuştur.⁴⁸ Sünniligin içinde kalmak için, Hanbelilik bir mutedilleşme (*moderation*) sürecinden geçmek zorunda kalmış ve belirli kelâmî eğilimleri hala sürdürmesine rağmen, aşırı kelâmî bir grup iken, nevi şahsına münhasır mutedil bir hukuk ekolü haline gelmiştir. Diğer yandan, Haşevîyye nihayet Sünnî cemaatten çıkarılmasına yol açacak olan sert tutumunu devam ettirmiştir.⁴⁹

Bu grupların içtihadın temellerine en ufak bir zarar verme noktasındaki başarısızlıkları, ağırlıklı olarak usûl-i fıkıh ilminin –kaldı ki içtihat, onun vazgeçilmez bir unsurudur–kurumsallaşması sayesinde. Bu yüzden de, fıkıh usûlünün nihai şeklini aldığı bir zamanda –takriben dördüncü/onuncu yüzyılın başında– Müslümanların 'ıçtihat kapısını kapatmaya' karar verdiğini varsaymak güçtür. Aslına bakılırsa, fukahânın üçüncü/dokuzuncu yüzyıldan sonra yazdıklarının incelenmesi, içtihadın hiçbir kesinti olmaksızın devam ettiğini gösterecektir.

PRATİKTE İÇTİHAT

4./10. YÜZYILDA MÜÇTEHİTLER

Üçüncü/dokuzuncu ve dördüncü/onuncu yüzyıllarda, fikhî bir mezhebe bağlı olsun veya olmasın, müçtehitler fıkıh alanında son derece özgün görüşler dile getirmişlerdi. İbn Süreyc (v. 306/918), Taberî (v. 310/922), İbn Huzeyme (v. 311/923) ve İbn Münzir (v. 316/928) gibi âlimler, müstakil [müçtehit] modeli için mükemmel birer örnekler.⁵⁰ Sekizinci/on dördüncü yüzyıl fakihlerinden olan Sübkî, bu dört müçtehidin aslında Şafîî olmasına rağmen, Şafîî'nin çizgisinden uzaklaştığını kabul

47 *Shorter Encyclopaedia of Islam*, I. Goldziher tarafından yazılan "Ahmad Ibn Hanbal," başlığı altında.

48 Sağlam istihsan, sağlam bir usûl yöntemine dayanan kuralların kıyas yoluyla çıkarımıdır. Bkz. İbn Teymiyye, "Mas'alat al-Istihsan", G. Makdisi, ed., *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb* (Massachusetts, 1965), s. 454-479.

49 Sübkî, *Tabakât*, V, 34; Halkin, "Hashwiyya", s. 27.

50 Sübkî, *Tabakât*, I, 105, 244; II, 89, 96, 126, 131. Ayrıca bkz. Goldziher, *Zahiris*, s. 31.

etmiştir⁵¹ ve bilindiği üzere Taberî daha da ileri giderek kendi fıkıh ekolünü kurmuştur.⁵² Dördüncü/onuncu yüzyıldaki kısıtlı literatür bu dönemde ne olduğunu kesin olarak belirlemek için yeterli değildir; fakat sonraki kaynaklardan –ne kadar yaratıcı olsalar da– ulemânın faaliyetlerinin belirli bir mezhebin doktrini içinde yer alması ve esas itibarıyla tüm öğretilerin şu veya bu şekilde bir mezhep imâmına dayandırılması gerektiği [sonucu] çıkarılabilir. Dördüncü/onuncu yüzyılın yaratıcı âlimleri tıpkı Ebû Yûsuf (v. 182/798), Şeybânî (v. 189/804) ve Müzenî'nin (v. 264/877) yaptığı gibi kendi doktrinlerini büyük bir üstada dayandırmışlardır. Bu şekilde yaparak onlar, bölünerek çoğalan eğilimlere karşı gösterilen otomatik tepkilerden oluşan saldırıları önleyebilir ve görüşleri Şafîî gibi büyük bir fakihin himayesine alındığında doğrudan meşruiyet (*immediate recognition*) elde edebilirlerdi. Hanbelî tecrübesi, bu eğilimin mükemmel bir örneğidir. Daha önce belirtildiği gibi, Ahmed b. Hanbel herhangi bir hukuk sistemi kurmamıştır. Bununla birlikte, dördüncü/onuncu yüzyılın sonlarında ayrıntılı bir Hanbeli doktrini ayırt edilebilir. Dolayısıyla, Hanbelî mezhebinin fûru fıkhının, Ahmed b. Hanbel'in vefatından sonra Hallâl, Hirakî ve doktrinlerini ona atfeden diğer büyük âlimler tarafından kurulduğu açıktır.

Bir mezhebe bağlanmak ve yeni görüşleri eski otoritelere dayandırmak hâkim norm haline gelse de kimi âlimler açık bir şekilde mezheplerin yerleşik doktrinlerine uymamıştır. Aşağıdaki örnekleri göz önünde bulundurmak gerekir:

1. İbn Hasan et-Tenuhi (v. 318/930): Ebû Hanife, Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin öğretilerinden belli bir derecede ayrılan meşhur bir Hanefi fakihdir.⁵³
2. Ali b. el-Hüseyin İbn Herbeveyh (v. 319/931): Birçok meselede Şafîî ile karşıt görüşte olan meşhur bir Şafîî fakihdir.⁵⁴
3. Ebu Said el-İstahri (v. 328/939): Pek çok fûrû meselenin ayrıntılarına inerek, sadece Şafîî doktrininden değil aynı zamanda diğer mezheplerin tüm doktrinlerinden de ayrılan Şafîî bir fakihdir.⁵⁵

51 Sübkî, *Tabakât*, II, 126. Sübkî İbn Münzir hakkında şunları belirtir: "O hiç kimseyi taklit etmeyen bir müçtehitir" (وكان مجتهدا لا يقلد أحدا). Ayrıca Sübkî, İbn Süreyc'i dördüncü/onuncu yüzyılın müceddidi olarak görmektedir. Bkz. Sübkî, *Tabakât*, I, 244. Şüphesiz sonraki Şafîiler için İbn Süreyc, Şafîî mezhebinin ilk büyük temsilcisidir. İbn Süreyc, örneğin Şafîî ve Müzenî arasındaki farklılıklar gibi, doktrin iç farklılıklarının sentezini yaparken, Şafîî fıkhının tamamını ilk defa yeniden üreten [kişi] gibi gözükmektedir. Aslında İbn Süreyc, *et-Takrîb beyne'l-Müzenî ve Şafîî* isimli bir eser yazmıştır (Bkz. İbn Nedim, *el-Fihrist*, 213).

52 İbn Nedim kitabında Cerîriler için ayrı bir bölüm ayırmıştır. Bkz. İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 234.

53 İbn Ebû'l-Vefâ el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 2 cilt (Kahire, 1978), I, 137-138.

54 Sübkî, *Tabakât*, II, 303-307. Bu konu hakkında onun bazı görüşlerine bkz. a.mlf., *Tabakât*, II, 306.

55 Sübkî, *Tabakât*, II, 193-205. Onun görüşleri için özellikle 195. sayfa ve sonrasına bakınız.

4. Ebu Ali b. Ebi Hureyre (v. 345/956): “Şafiîlerin en önde gelenlerinden biri”⁵⁶ olup, talak (boşama), ceza hukuku, ibadet, kölelik vb. konularla ilgili kendi fikhî görüşlerini açık ve kesin bir şekilde belirtmiştir.
5. İbn Haddad el-Mısrî (v. 345/956): İbn Haddad, nikâh, *liân* (zina töhmeti gerekçesiyle eşlerin lanetlenmesi), *rada’* (süt emme) vb. konulara dair bağımsız görüşlere sahip olan saygıdeğer ve meşhur bir Şafiî müçtehit olarak dikkate alınmıştır.⁵⁷
6. Ebu Hasan ed-Dârikî (v. 375/985): Nevevî, Şafiî mezhebinde en bağımsız mertebeyi ed-Dârikî’nin gösterdiğini rivayet eder.⁵⁸ Kendisine bir görüş sorulduğunda “enine boyuna düşünür ve çoğunlukla sadece Ebu Hanife’nin öğretilerine aykırı değil, aynı zamanda Şafiî’nin görüşlerine de aykırı hüküm verirdi. Bunun hesabını vermesi istendiğinde ise şöyle cevap verirdi: Burada Peygambere kadar uzanan bir gelenek var (A geleneği B otoritesine dayanır, B otoritesi C otoritesine dayanır... ta ki Peygambere kadar). Ebu Hanife’nin veya Şafiî’nin öğrettiğine göre amel etmektense bu geleneği takip etmek daha iyidir.”⁵⁹

Taberî’nin döneminden itibaren mevcut Sünnî [hukuk] mezheplerinin geçerliliği üzerine bir icmân nihai olarak kesinleşmeye başladığı açıklıkla ifade edilebilir (Sünnî hukuk sisteminden tedricen dışlanan Zahirî mezhebi hariç) ve dördüncü/onuncu yüzyılın son otuz veya kırk yılında, yeni mezhep veya herhangi bir ‘ayrılıkçı’ akımın kurulmasının hukuka aykırı olduğu hususunda kapsamlı ancak zımnî bir icmâya varıldığı gözükmektedir. Böylece, beşinci/on birinci yüzyıldan itibaren bütün fakihlerin resmen şu veya bu mezhebe tabi olduklarını ve yeni sorunlar karşısında çözüm üretme faaliyeti kesintisiz bir şekilde devam ettiği halde, tek bir örnekte bile herhangi bir fakihin kendisine ait bir mezhep kurma teşebbüsüne girişmediğini görmekteyiz. Bununla birlikte, modern döneme kadar

56 Sübkî, *Tabakât*, II, 206-210.

57 Sübkî, *Tabakât*, II, 112-125. Özellikle 115-6, 118-9. sayfalara bakınız. Sübkî’nin söylediğine göre; “Derin kavram bilgisi ve fûrû fikhî çıkarmadaki mükemmel kabiliyeti bakımından, Müslümanlar (bunu yaparken) onun eşsiz olduğunu kabul etmektedir. Sonraki nesillerden gelen hiç kimse onun bilgisine denk olamaz. O, itibar ve içtihat sahibi bir kişi olarak anılmıştır.”

58 Goldziher, *Zahirîs*, 26.

59 Goldziher’den iktibas edilmiştir. Sübkî hakkındaki bu anlatımın farklı bir versiyonu için bkz. Sübkî, *Tabakât*, II, 240; Ç.N: Prof. Dr. Cihad Tunç’un Almanca’dan yaptığı çeviri daha anlaşılır olduğu için burada onu da vermeyi uygun gördük: “Bu, Ebu’l-Kâsım ed-Dârikî’dir (ö. 375). Nevevî onun hakkında aşağıdaki şekilde rivayette bulunuyor: Kendisinden bir meseleye dair fetva istendiğinde, uzun boylu bu mesele hakkında düşünür ve çok kere öyle bir karar verirdi ki, bu sâdece Ebû Hanife’nin sistemine değil, Şâfi’î’ninkine de muhalif olurdu. Bu duruma şu tarzda cevap vermek itiyadında idi: İşte, falan ve falanın Hz. Peygamberden rivayet ettiği hadis; bu hadîse uymak, Ebû Hanife veya Şâfi’î’nin görüşlerini yapmaktan daha evlâdır.” Ignaz Goldziher, *Zâhirîler: Sistem ve Tarihleri*, Çev. Cihad Tunç, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları (Ankara, 1982), s. 24.

fakihlerin genel olarak 300/912 yılından sonra, ne yeni mezheplerin kurulmadığı şeklindeki olguyu açıklamaya, ne de bu tür mezheplerin kurulmasını yasaklayan gizli bir icmâyı makul kılmaya çalıştıklarına dikkat edilmelidir. Benim bilgim dâhilinde bu olgunun açıklaması, İbn Emir'in *et-Takrir ve't-Tahbir* ve daha sonra İbn Âbidîn'in *Resâ'il*'inde bulunabilir. İbn Emir, İbn-i Münir'den alıntılıyarak İslam dininin genel bağlamı içerisinde yeni bir hukuk sisteminin – yani bir usul ve fûru sisteminin – ortaya çıkmasının zor olduğunu belirtmektedir. Çünkü erken dönem âlimleri, tüm metodolojik araçları tüketerek ve tüm muhtemel çözümleri türeterek yeni bir hukuk ekolü için hiç bir yer bırakmamıştır.⁶⁰ Yeni mezheplerin kurulmasını yasaklayan bir icmân varlığı [hususunda] gerek İbn Emir'in gerekse İbn Âbidîn'in [bir şey] ileri sürmemesi ise oldukça önemlidir. Aynı şekilde önemli olan bir başka husus da, içtihat kapısının kapanmasını bu olguyu açıklamak için kullanmamış olmalarıdır.

5./11. YÜZYILDA HUKUK VE DEVLET YÖNETİMİNDE İÇTİHAT

Beşinci/on birinci yüzyılın fakihlerinin içtihadı sorgusuz sualsiz kabul etme [hususunda] selefin yolunu izledikleri görünmektedir. Bu, dönemin tüm fakihlerinin yazılarında oldukça belirgindir. Kadı Abdülcebbâr (v. 415/1024) ve öğrencisi Hüseyin el-Basrî [v. 436/1044] içtihadı fikhın vazgeçilmez bir unsuru olarak görmektedir. Bunlar aslında bir içtihat yöntemi olan kıyası, yokluğu durumunda hukukun gelişmesinin mümkün olmadığı bir unsur olarak görmüşlerdir. Onlara göre taklit, ancak avam (*ammî*) ve içtihat etmesi mümkün olmayan kişiler tarafından kullanılmaktadır.⁶¹ Özünde Mutezîlî olmalarına rağmen Abdülcebbâr ve Basrî'nin taklit ve içtihat hakkındaki görüşleri Sünnî İslam'ın standart öğretisini ifade etmektedir. İbn Abdülber (v. 463/1070) taklide reddiye olarak tam bir bölüm ayırmıştır. O, birçok Kur'an ayetine dayanarak taklidin geçersizliği hakkında âlimler arasında var olan bir genel kabulü/ savunmaktadır.⁶² Hatîb el-Bağdâdî (v. 463/1070) ve Mâverdî (v. 450/1058) de, benzer görüşler ileri sürmüşlerdir.⁶³ Bu âlimlerin çalışmaları dini ve fikhî uygulamalarla ilgili fakihlerin kanaatlerini yansıtmaktadır. Örneğin İbn Abdülber fûru ve yeni olayların (*vâkıât*) sonsuz olduğunun ve bir fakih için daha önce çözülebilmemiş veya çözülememiş vakaları da kapsayan fikhın tüm dallarını kuşatmanın ancak usûl ilmine hâkim olmakla mümkün olduğunun tam olarak farkındadır.⁶⁴ Onun, İslam hukukunun yeni olayları ele alması gerektiğini

60 İbn Emîru Hâc, *et-Takrir*, III, 345; İbn Âbidîn, *er-Resâ'il*, 2 cilt (Lahor, 1976), I, 30.

61 Basrî, *el-Mu'temed*, II, 934.

62 İbn Abdilber, *Câmi'u beyân*, s. 384-397.

63 Bağdâdî, *el-Fakih ve'l-mütefekkih*, II, 66-70; Mâverdî, *Edeb'ul-kâdî*, I, 269-273.

64 İbn Abdilber, *Câmi'u beyân*, s. 467-468.

ve bunu yapabileceğini dile getirmesi önemlidir. O, Şeriatın kıyas ve içtihat yoluyla Müslüman toplumun ihtiyaçlarının üstesinden gelebileceğini savunmaktadır.

İçtihadın önemi Ortaçağ İslam siyaset düşüncesinin içine girerek fıkıh sınırlarını aşmıştır. Beşinci/on birinci yüzyılda içtihatla ilgili değişen siyaset tartışmaları, ulemânın önemli bir rol oynadığı devlet kurumlarında, içtihadın ne kadar vazgeçilmez olduğunun boyutunu gösterecektir. Bu tartışma, aynı zamanda siyaset teorisinin (ki bu da son tahlilde fikhî düşüncenin ürünüdür) içtihat yapmadaki yetersizliğinden dolayı Şeriatın şartlarını karşılayamayan Halifelerin başarısızlığını kabul ettiğini gösterirken, ideal olarak Şeriattan sorumlu olan devlet başkanının yokluğunda fıkıh yorumcuları olarak ulemânın önemli görevini ortaya koyacaktır. Her ne kadar İslam hukukunun temel ilkelerinin bir uzantısı olsa da, burada siyaset teorisinin gerçekte kurgusal değil, pragmatik olduğunu belirtmek gerekir. Siyaset teorisi, geçmişin normatif bir biçimde tasviri ve Müslüman toplumunun birliğini ve bütünlüğünü idame ettirecek uygulamaları olan bir ahlak sistemini sergileme amacıyla birlikte mevcut şartlara uyarlanmasıdır. O halde siyaset teorisinin doğuşu ve gelişimi, Müslüman İmparatorluğu'nun altın çağını geri getirme arzusundan kaynaklandığı için siyaset teorisi pratik olmak zorundadır.⁶⁵

Devlet başkanlığının (*İmam*) şartları tartışmasında Bağdâdî (v. 429/1037), içtihat edebilme yeteneğini, İmam'ın (veya Halifenin) etkili biçimde yönetebilmesi için gerekli olan dört şarttan biri olarak görmektedir.⁶⁶ Aynı şart, içtihadın İmam'ın hususiyetlerinden birisi olması gerektiğini açıklayan Mâverdî tarafından talep edilir; çünkü yeni meselelerin (*nevâzil*) çözümü için gerekli olan fıkıh ve araçlarının bilgisi, İmam'ın en temel görevlerinden biridir.⁶⁷ Devlet kurumu içinde içtihat edebilen tek kişi İmam değildir, bunun yanı sıra devletin başı tarafından yetkilendirilmiş olan devlet memurları da, aynı şekilde içtihat edebilirler. Mâverdî'ye göre devletin tüm memurları *tenfiz* ('*ummâlû't-tenfiz*) ve *tevfiz* ('*ummâlû't-tefvîz*) olarak isimlendirilen iki gruba ayrılmaktadır. İkinci gruptakiler, devlet görevinde iken ortaya çıkan herhangi bir problemi ele almak için, Şeriatın kurallarına dayalı olarak kendi reylerini kullanma hususunda yetkilendirilmiştir. Mâverdî, İmam'ın görüşleriyle uyuşmasa bile, yetkilendirilmiş olan bu memurların kendi içtihatlarının sonuçlarını uygulamaları gerektiği hususunda ısrar etmektedir.⁶⁸ Mâverdî, kendi çağındaki ağır basan usûl kurallarını temel alarak, müftînin yanı sıra, kâdının da içtihat şart-

65 Ortaçağ İslam'ında siyaset teorisi ve siyasal pratik arasındaki ilişki için bkz. I. J. Rosenthal, "The Role of the State in Islam: Theory and Medieval Practice," *Der Islam*, 50, 1 (1973), 1-28.

66 Abdülkahir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-din* (İstanbul, 1928), s. 277. Bu Bağdâdî, 463/1070 yılından vefat eden Hatib el-Bağdâdî ile karıştırılmamalıdır.

67 Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *el-ahkâmü's-sultâniyye* (Kahire, 1960), s. 6. Ayrıca bkz. E. I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam* (Cambridge, 1958), s. 29.

68 Mâverdî, *el-ahkâm*, s. 116.

larını yerine getirmesini istemektedir.⁶⁹ Bu son talebiyle birlikte, Mâverdi sadece altın çağa neyin hâkim olduğunu değil, günümüzde ve gelecekte neyin hâkim olması gerektiğini de tarif etmektedir. Bunu söylerken, kendisi de dâhil olmak üzere, *kâdı'l-kudât* Ebû Yûsuf'un zamanından kendi zamanına kadarki bütün resmi kâdıları göz önünde bulundurmaktadır. Bir müçtehit olarak kabul edilen Mâverdi, Halife tarafından kâdı olarak atanmış ve [kendisine] en yetkin kâdı (*akda'l-kudât*) unvanı verilmiştir.⁷⁰ Onun siyasi öğretisi, dönemin fakih ve âlimlerinin bu teorisinin şartlarını yerine getirebilecekleri görüşünü ortaya çıkarmıştır. Ancak Halife'nin içtihat yeteneğine sahip olması gerektiği hususundaki Mâverdi'nin (Bağdâdî ile birlikte) ısrarı, dördüncü/onuncu yüzyıldan beri sürekli bir düşüş içerisinde olan Halifelik kurumunun eski gücüne kavuşacağı noktasında hala bir umudunun olduğunu göstermektedir.

Hilafetin birliğini muhafaza etme yönündeki önde gelen fakihlerle aynı arzulara beslenen, Cüveynî (v. 478/1085) büyük olasılıkla Mukta'dî'nin hükümdarlığı döneminde Nizâmülmülke hitaben siyasi-hukukî yönetimle ilgili ilmî bir eser kaleme almıştır.⁷¹ Bağdâdî ve Mâverdi'yi takiben Cüveynî, içtihat kabiliyetini ideal bir imam ve toplumun maslahatı için ön şart olarak görmektedir. Cüveynî, İmam'ın mukallit olması [halinde], bu durumun kendisini önde gelen fıkıhçılara danışmaya mecbur bırakacağını ve bu tarz bir davranışın da onun karar verme gücüne zarar vereceğini ve onu çelişkili görüşlere maruz bırakacağını iddia eder. Bu yüzden İmam'ın mukallit olması, toplumun lideri olarak onun konumuna uygun düşmez. Bununla birlikte, Cüveynî o dönemlerde Hilafetin zayıflığının ve başında fakihlerin bulunduğu uzmanlardan oluşan geniş bir grubun desteğine muhtaç olduğunun farkına varacak kadar gerçekçiydi. İmam'ın içtihat şartlarını sağlayamaması sorununa Cüveynî'nin tavsiye ettiği çözüm şu şekildedir: İdeal olarak uygun görülmesi de “[ulemâ] gerçek sultan” ve “toplumun lideri ve efendisi”⁷² olduğu için İmam ulemâyâ danışmalıdır. “Eğer sultan içtihat mertebesine ulaşmazsa, bu durumda fakihler takip edilecek ve sultan da [bu konuda] onlara yardım, güç ve himaye sağlayacaktır.”⁷³ Böylece, uzak ve yakın geçmişin fiilî deneyiminden teori üretmeye çalışırken, Cüveynî'nin tüm sorumluluğu fakihlerin sırtına yüklediği görülmektedir.

69 Mâverdi, *el-ahkâm*, s. 66. Benim “Considerations on the Functions and Character of Islamic Legal Theory” isimli makalemle mukayese edin.

70 Sübkî, *Tabakât*, II, 303-305; H. A. R. Gibb, “Al-Mawardi's Theory of the Caliphate,” içinde ed. B. Shaw and W. Polk, *Studies on the Civilization of Islam* (Boston, 1962), s. 152, 164-165

71 Muhammed el-Cüveynî, *Giyâsü'l-ümem* (İskenderiye, 1979).

72 Cüveynî, *Giyâsü'l-ümem*, s. 274.

73 Cüveynî, *Giyâsü'l-ümem*, s. 275; bu düşünce kitap boyunca tekrar edilmiştir. Bkz. Cüveynî, *Giyâsü'l-ümem*, s. 271, 282, 283.

Ancak fakihlerin nesli tükenir veya Şeriatın varlığı sona ererse? Bu soruyu cevaplamaya çalışırken, Cüveynî araştırmamız için oldukça önemli bazı gerçekleri dile getirir. Bu [alıntı] beşinci/on birinci yüzyılın ikinci yarısındaki vaziyeti göstermektedir: “Eğer bir devir müçtehit olan müftülerden yoksun hale gelir, fakat önceki mezhep kurucularının güvenilir doktrinlerini nakledenler mevcut olursa—bu çağa ve insanlarına neredeyse tam olarak uyan bir tanım...”⁷⁴ Fakat bu tam uygun değildir. Kitabın başka bir yerinde, yazar farazî olarak müftû (ki o, onun tanımına göre yetkin müçtehitler olmalıdır) ve fakihlerin neslinin tükendiğini varsayarak okurlarına bu *gerçek dışı* durumu zihinlerinde canlandırmaya çalışmalarını önermektedir.⁷⁵ Bu durumda – sözlerinin kesinlikle güvenilir olduğunu söylememize gerek olmayan – Cüveynî, kendi döneminde müçtehitlerin halen var olduğuna inanmaktadır. Bu [kanaat], Cüveynî’nin kendisinin de sadece büyük bir kelâmcı ve şâir değil, aynı zamanda seçkin bir fakih olduğunu dikkate aldığımızda tamamen kesinleşmiş olur.⁷⁶

Tartışmanın devamında Cüveynî, daha ileri farazi bir bozulma durumuna çözümler bulmaya çalışmaktadır. Müçtehitlerin neslinin tükenmesi ihtimali üzerine şunları belirtmektedir:

Ben şeriatın bozulduğunu, onun sorumlularının neslinin tükendiğini ve insanların şeriate karşı kayıtsız kaldıklarını hayal ettim... Ayrıca daha önceki fıkıh mezheplerinin büyük imamlarının nesillerinin tükendiğini, bunların yerine haleflerinin gelmediğini ve ilim peşinde koşanların yüzeysel şeylerle yetindiklerini gördüm... Bu yüzden, biliyorum ki, durum bu şekilde devam ederse, çok geçmeden Şeriat’ın âlimlerinin nesli tükenecek ve geriye onların kitaplarından başka hiçbir şey kalmayacaktır.⁷⁷

Cüveynî – özellikle İmam hiçbir şekilde içtihat usûlüne sahip değilse – ulemânın olayların gidişatından sorumlu olduğunu ve mezhep imamlarının bir görüşüne aykırı olsa da ulemânın görüşlerinin nihai olduğunu ve bunların kabul edilmesi gerektiğini iddia etmektedir. Cüveynî, önceki ve mevcut müçtehitlerden söz ederken, sonraki müçtehitlerin içtihadının mezhebin kurucu imamıyla daima uyumlu olması gerektiğini farz etmenin zor olduğunu savunmaktadır. Çünkü içtihat yolları ve akıl yürütme yöntemleri sayısızdır ve dolayısıyla içtihadın sonuçları farklı olabilmektedir.⁷⁸

74 Cüveynî, *Giyâsü'l-ümem*, s. 300. Son kısımdaki ifadeler “وَتَكَادُ هَذِهِ الصُّورَةُ تُوَافِقُ هَذَا الزَّمَانَ وَأَهْلَهُ” şeklinde okunmasına rağmen, son üç kelime “هَذَا الزَّمَانَ وَأَهْلَهُ” şeklinde okunmalıdır.

75 Cüveynî, *Giyâsü'l-ümem*, 309.

76 Sübkî’nin kapsamlı açıklaması için bkz. Sübkî, *Tabakât*, III, 249-282. Ayrıca bkz. Ebül-Fidâ, *Tarih*, 4 cilt, (Qustantiniyah, 1870), II, 206; İbnü’s-Salah, *Fetâvâ*, s. 31-31; *Shorter Encyclopaedia of Islam*, s.v. “Taklid,” J. Schacht.

77 Cüveynî, *Giyâsü'l-ümem*, s. 376.

78 Cüveynî, *Giyâsü'l-ümem*, s. 397-398.

Cüveynî'nin öğrencisi olan Gazzâlî, (onun argümanı Cüveynî'nin düşüncesi-nin doğal bir uzantısı ve Hilafet kurumunun siyasi zayıflığını kabulü yönünde ileri bir adım gibidir) içtihadın İmam'ın bizzat kendisi tarafından zorunlu olarak ifâ edilmesi gereken bir şart olmadığını savunmaktadır. Bu ne Şari'e ne de kamu yararına (*maslahat*) lazım olan salt hukuki bir vasıftır.⁷⁹ Gazzâlî'ye göre, eğer Hilafet'in amacı Şeriata riayet etmekse, İmam'ın fikhî bir görüşe kendi yorumuyla veya bir müçtehidin yorumuyla ulaşmasının ne farkı olabilir ki? Bunu meşrulaştırmak için, Gazzâlî, hukuki ve siyasi durum arasında bir karşılaştırma yapar. Böylelikle, Halife'nin Sultana, (*sâhibüş-şevke*) devredilen siyasi ve askeri otoritesi fiilen meşru (*de facto as de jure*) kabul edildiği için, en yetkin müçtehide devredilen hukuki otorite de eşit ölçüde meşrulaştırılmalıdır.⁸⁰ Müçtehidin fakihlerin en iyisi olması ve "onların en çok bilgili olanı olması" gerektiği hiçbir kimsenin ortadan kaldırmayacağı temel bir şarttır. Gazzâlî müçtehitlere olan güvenin her zaman mümkün olabileceğini göstermeye çalışır ve Bağdat'ın fıkıh bilgisi çok ileri düzeyde olan bir fakihden çoğu zaman yoksun olmayacağını belirtir.⁸¹ Gazzâlî *müçtehit* terimini burada zikretmemesine rağmen, tartışmanın içeriğinden ve bağlamından, neticede tartışmanın genel konusu içtihat olduğu için [onun burada] müçtehitte bahsettiği gayet açıktır.

Diğer bütün sebeplerin yanı sıra, Halifenin hukukî yetersizliğinde tezahür eden Hilafetin zayıflaması [olgusu], bir yığın yazma eserde, etkisiz kalmasına rağmen, ulemâ nezdinde ciddi bir şekilde incelenen acil bir problem teşkil etti. İster Halife'nin bizzat kendisi ister başkası tarafından gerçekleştiriliyor olsun, içtihadın gerekliliği hususundaki fakihlerin ısrarı, içtihadın hukukî meselelerde vazgeçilmez olduğu kadar siyasi meselelerde de vazgeçilmez olduğu gerçeğini güçlendirmektedir. İchtihat düşüncesi daha az önemli olsaydı, Gazzâlî, içtihadı Halife veya onun yetkili kıldığı kişiler tarafından karşılanması gereken bir şart olarak kabul etmeyecekti. Bu ise, Halifelerin müçtehit olmadığı şeklindeki öteden beri süregelen gerçeği haklı çıkarmak için memnuniyetle yapılmış olurdu. Mâverdi, Bağdâdi ve diğerlerini bir kenara bırakacak olsak bile, Cüveynî ve Gazzâlî'nin siyaset teorisi, en azından beşinci/on birinci yüzyılın sonuna kadar İslam'ın hem siyasi hem de hukuki hayatında içtihadın asli bir unsur olarak görüldüğü sonucuna götürmektedir. Ve daha sonra göreceğimiz gibi, sonrasında da içtihat böyle kalmaya devam etmiştir.

Doğrusu, fakihler hâlihazırda Halife'nin hukuki yetersizliği gibi benzer ama daha az önemli olan bir sorunla ilgilenmişken, onların içtihat kapısının kapanması

79 Gazzâlî, *Fadâihu'l-Bâtiniyye*, Goldziher, ed. *Streitschrift des Gazali gegen die Batiniija-Sekte* (Leiden, 1956), s. 76.

80 Gazzâlî, *Fadâihu'l-Bâtiniyye*, s. 76.

81 Gazzâlî, *Fadâihu'l-Bâtiniyye*, s. 78.

problemi veya müçtehitlerin neslinin tükenmesi sorunuyla ilgilenmekten kaçındıklarına inanmak için hiçbir neden yoktur. Ulemânın daha sonraki bir dönemde içtihat kapısının kapanması sorunuyla ilgilenmiş olması, Gazzâlî döneminde bu problemin henüz ortaya çıkmamış olduğu şeklindeki kanaatimizi daha da güçlendirmektedir. [İçtihat] kapısı hakkındaki tartışma sansüre uğramamışsa -ki böyle bir sansürü gösteren herhangi bir delil de yoktur- o halde ortaya çıktığı iddia edilen o dönemde bu mevzu niçin tartışılmamıştır?

CÜVEYNÎ, GAZZÂLÎ VE İBN AKİL'İN İÇTİHADİ

Beşinci/on birinci yüzyılın son derece gelişmiş olan fıkıh düşüncesi, müçtehitlerin fikhî faaliyetlerinin ürünüdür. Cüveynî, Gazzâlî ve İbn Akil'in hayatları üzerine yapılacak bir inceleme, bu fakihlerin diğer çağdaşları gibi sadece içtihat lehine taklide karşı olmadıklarını, aynı zamanda kendilerini yetkin birer müçtehit olarak takdim ettiklerini ve diğerleri tarafından da bu şekilde kabul edildiklerini gösterecektir.

Cüveynî'nin, özellikle fıkıh, kelâm ve edebiyat olmak üzere çeşitli alanlarda kapsamlı bir bilgiye sahip olduğu kabul edilmelidir. Babası ve diğer seçkin âlimlerin rehberliğindeki eğitimi, ona kendisinin de mensubu olduğu Şafiî fikhî ve Eşârî kelâmında radikal görüşler ifade etme cesaretini verdiği gözükmektedir. Onun *el-Burhân* adlı usûl eserinde, Şafiî'nin usûl doktrininden saptığı ve sonraki yüzyıllarda bazı ihtilafların ortaya çıkmasına [neden olan] yeni fikirleri de [eserine] dâhil ettiği görülmektedir.⁸² En kapsamlı tabakât yazarlarından biri olan Sübkî, istikrarlı bir şekilde Cüveynî'yi *mezhepte müçtehit* seviyesine (mezhebin sınırları içerisinde müçtehit) ve usûl ile fûrûa hâkimiyetinde de seleflerinin üstüne çıkarmaktadır.⁸³ Sübkî, *el-Burhân*'a özgü bir zorluğa dikkat çekmekte ve alandaki diğer kitapların aksine, önceki otoritelerin doktrinleri tarafından belirlenmemiş [konuları ele alan] bir usûl kitabı olarak onun nev-i şahsına münhasır [bir eser] olduğunu belirtmektedir.⁸⁴ İbn Hallikân, İslam'da eşi benzeri görülmemiş olduğunu belirterek benzer özellikleri, onun *en-Nihâye* isimli fûrû eserine yakıştırır.⁸⁵ Sübkî, Cüveynî'nin *el-Burhân* adlı eserinde Şafiî doktrininin ilkelerini rehber edinmediğini, fakat kendi rey ve içtihadını rehber edindiğini açıkça söyler.⁸⁶ Bu sonuncusu, en azından Taberî'nin kurduğu sistem kadar Şafiî mezhebinden farklı bir sistem kurduğu için Cüveynî'yi *mutlak*

82 Sübkî, *Tabakât*, III, 264.

83 Sübkî, *Tabakât*, III, 251, 256.

84 Sübkî, *Tabakât*, III, 264; IV, 124.

85 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-ayân*, ed. Ihsan Abbas, 8 cilt, (Beyrut, 1968-1972), III, 168.

86 Sübkî, *Tabakât*, III, 264.

müçtehit yapar. Bu yüzden Sübkî, Cüveynî'nin son derece özgün bir fakih olduğu ve mezhepte müçtehit seviyesine ulaştığını ifade ederek kendi kendisiyle çelişmektedir. Çünkü fakihler genelde, mezhepte müçtehit olan kimsenin [mensubu olduğu] mezhebin öğretilerinin sınırlarını aşmaması gerektiğini ileri sürmektedir. Bu açıdan, Ebü'l-Fidâ (v. 732/1331) ve Zehebî'nin (v. 748/1348) görüşleri, Sübkî'nin Cüveynî anlatımına karşı bir dengeleyici olarak düşünülmelidir. Ebü'l-Fidâ, gerekli koşulları sağladığı için Cüveynî'nin kendisini mutlak müçtehit seviyesinde gördüğünü söylemiş, ancak nihayetinde Cüveynî'nin bu konumu terk edip Şafiî'yi takip etmeye karar verdiğini eklemiştir.⁸⁷ Bu, gençliğinde Cüveynî'nin, babası ve babasının çağdaşlarının öğretilerinde tecessüm eden Şafiî mezhebinin doktrinini takip etmeyi reddettiği[ne dâir olan] Sübkî'nin yorumuyla uyumludur. Bu aynı zamanda, Şafiî'nin usûl kurallarının Cüveynî için bir rehber görevi görmediği gerçeğiyle de örtüşmektedir. Sübkî'nin hocası ve koyu bir kelâm karşıtı Gelenekçi olan Zehebî, ayrıca Cüveynî'nin *el-Burhân* adlı eserinde selefin doğru yolundan saptığını ima etmektedir. Ebü'l-Fidâ ve Zehebî, Sübkî'nin Cüveynî'yle ilgili tabakâtında üstü kapalı olarak karşı çıktığı bir eğilimi temsil etmektedir. O sürekli olarak Cüveynî'nin ehl-i sünnet (*orthodoxy*) olduğunu savunmuş ve geleneklere uymayan bir dizi görüşler geliştirmesine rağmen, ısrarla selefin yolunu takip ettiğini⁸⁸ ve hayatı boyunca Şafiî müntesibi olarak kaldığını ileri sürmüştür. Geleneğe aykırı ve [aynı zamanda] bir selef müntesibi olmak da yine Sübkî'nin kendisini kurtaramadığı açık bir çelişkidir.

Cüveynî'nin müçtehit olduğu sorgulanamaz, ancak o ne tür bir müçtehitti? Cüveynî yeni bir mezhep kurmaya teşebbüs etmemesine rağmen, Ebü'l-Fidâ'nın ileri sürdüğü üzere – en azından belli bir dönem için – mutlak içtihadı sahip olduğunu iddia ediyor gibiydi. Sübkî, Eşarileri Sünnilik dairesinin dışına yerleştirmeyi amaçlayan Gelenekçi saldırılara karşı Eşarîliği ve Eşarileri savunmak için bunu reddetmiştir.⁸⁹ Bundan da Cüveynî'nin mezhepte müçtehit olduğu hususundaki Sübkî'nin ısrarının bilhassa teolojik bağlamda önemli olduğu, ancak fıkhi bağlamda o kadar da önemli olmadığı sonucu çıkmaktadır. Bütün âlimlerin kabulüyle Cüveynî'nin olağanüstü derecede yaratıcı bir fakih ve üstün yetenekli bir müçtehit olduğu gerçeği hala varlığını sürdürmektedir. Doğrusunu söylemek gerekirse Gazzâlî'nin çok övülen yaratıcılığı kısmen onun seçkin üstadına atfedilebilir: Anlaşılan o ki bütün eserleri yayımlandığında, Cüveynî'nin hukuki ve siyasi çalışmalarının tamamının çalışılması onun şimdiye kadar Gazzâlî'ye atfedilen yaratıcılı-

87 Ebü'l-Fidâ, *Tarih*, II, 206.

88 Sübkî, *Tabakât*, III, 261-263. Ölümünden önce Cüveynî'nin [şunu] belirttiği söylenir: "Ben, senden selefin (doktrinine) muhalif olan herhangi bir yazı yazmadığımı ispat etmeni istiyorum." Bkz. Sübkî, *Tabakât*, III, 263.

89 Özellikle onun Eşarîlik savunması [başta] olmak üzere, Sübkî'nin *Tabakât*'ı yazmasının gayeleri için bkz. G. Makdisi, "Ash'ari and Ash'arites in Islamic Religious History," *Studia Islamica*, 17 (1962), s. 56-80.

ğının bazı yönlerini ortaya çıkaracaktır. En azından, Gazzâlî'nin *el-Menhûl* [adlı eserinde] bulunan erken dönem fıkıh usûlü [yaklaşımının] ve siyasi yazılarının, Cüveynî'nin *Gıyâsü'l-ümmem* ve diğer eserlerinde ortaya koyduğu fikirlerden etkilmiş olduğu kesinlikle doğrudur.

Bu, herhangi bir şekilde Gazzâlî'nin dini ilimlere olan entelektüel katkısının ille de daha az önemli olduğunu anlamına gelmez. Tabakât sözlükleri Gazzâlî'nin içtihat yeteneğinin üzerinde durmasa da, Cüveynî'de olduğu gibi, Gazzâlî'nin de mezhepte müçtehit seviyesine ulaştığı oldukça aşikârdır. Onun taklidi terk eden bir müçtehit olduğu iddiasının ötesinde,⁹⁰ Gazzâlî İslam dinini ihyâ etmek için Allah tarafından seçilmiş biri olduğunu iddia eden ilk âlimdir.⁹¹ Gazzâlî hicri altıncı yüzyılın ilk beş yılında yaşadığı için hem Şafîî mezhebinin fakihleri hem de diğerleri, ona altıncı/on ikinci yüzyılın *müceddidi* gözüyle bakmışlardır. Her ne kadar tabakât yazarları, Gazzâlî'nin müçtehit olduğunu açık bir şekilde dile getirmese de, mücedditlerin yetkin müçtehitler olmak zorunda olduğu gerçeği, dolaylı olarak onun bir müçtehit kabul edildiği anlamına gelmektedir. İbn Neccâr, Gazzâlî'nin [kendi] zamanının müçtehidini olduğu gerçeği hakkındaki ortak kanaati sürdürmüştür.⁹² Sübkî de, ikna edici bir şekilde, Gazzâlî'yi fıkıh usûlü ilmini tamamlayan, Şafîî mezhebinin fûrû fikhını 'yenileyen' ve *hilâf* (fikhî farklılıklar) ilmine şekil veren altıncı/on ikinci yüzyılın müceddidi olarak sunmaktadır.⁹³

Gazzâlî'nin zihninde, içtihadın azimli bir çalışma, entelektüel egzersiz ve yoğun bir şekilde ilmî *münâzaralara* katılmakla elde edilebileceği hususunda herhangi bir şüphe yoktur.⁹⁴ Gazzâlî, kendi fikhî mezheplerini kurabilecek mutlak müçtehitlerin neslinin tükendiğini kabul etse de, ihtiyaç hâsıl olduğunda Şeriati ihya edecek ve toplumu yönlendirecek fakihler için aynısını kesinlikle ima etmemektedir.⁹⁵ Bu yüzden sonraki bazı fakihlerin iddia ettiği gibi,⁹⁶ Gazzâlî'nin bütün müçtehitlerin neslinin tükendiğini düşündüğünü söylemek tamamen yanlıştır. Çünkü Gazzâlî'nin eserlerinde hem böylesine bir iddianın hiçbir temeli yoktur, hem de [böyle bir düşünce] onun kitaplarındaki bazı ifadelerle bariz bir şekilde çelişmektedir.

Gazzâlî'ye göre *mutlak* (sınırsız) ve *mukayyet* (sınırlı) olarak bilinen iki çeşit müçtehit vardır.⁹⁷ Mukayyet müçtehidin faaliyet alanı kendi mezhebinin sınırları

90 Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl*, Abdulhalim Mahmud'un *Ebhâs fi't-tasavvufi an'il-İmami'l-Gazzâlî* (Kahire, 1965), 68, adlı eseriyle birlikte basılmıştır. Gazzâlî eserlerinin çeşitli yerlerinde, bariz şekilde bir müçtehit gibi konuşur. Örneğin bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfa*, II, 353, 372; a.mlf., *el-Munkız*, 68, 71, 77, 141-142.

91 Gazzâlî, *el-Munkız*, 141-142; a.mlf., *İhyâ*, 110-111.

92 Sübkî, *Tabakât*, IV, 112.

93 Sübkî, *Tabakât*, IV, 107.

94 Gazzâlî, *el-Mustasfa*, II, 372.

95 Gazzâlî, *İhyâ*, I, 63; a.mlf., *el-Munkız*, s. 142.

96 Bu görüşler için bkz. Şevkânî, *İrşâdü'l-fuñûl*, s. 235.

97 H. Laoust, "La pedagogie d'al-Gazali dans le Mustasfa", *Revue des Etudes Islamique*, 44 (1976), s. 77-78

içinde kalır. Gazzâlî önceki mezhep kurucularının öldüğü ve yerlerinin doldurulamayacağı gerçeğini kabul ettiği ve *tecdîd* görevi mukallit olmayan üstün yetenekli bir fakih gerektirdiği için, mezhepte müçtehitlerin varlığını kabul ettiği [ve] bilhassa kendisini Şafî mezhebinde bir müçtehit olarak gördüğü kesin olarak söylenebilir.

Gazzâlî, içtihatla seleflerinden üstünlüğü kendisine veya kendisiyle aynı dereceden olan âlimlere atfedecek kadar cesur değildi. İbn Akîl'in aksine o, İmam Şafî'den daha düşük bir derecede olmaktan hoşnut olmuştur. İbn Akîl, kendisi ve meslektaşları için böyle mütevazı bir rolü reddederek; erken dönem fakihlerin hâlefleri üzerinde herhangi bir üstünlüğe sahip olmadığını ve sonraki pek çok fakihin fikhî düşüncede eski hocalarını geçtiğini güçlü bir şekilde savunmuştur.⁹⁸ İbn Akîl çağdaşlarının seleflerini taklit etmesini eleştirip bununla alay etmiş ve Ahmed b. Hanbel'in bizzat kendisinin önceki fakihlerin körü körüne takip edilmesine karşı çıktığını ve Kur'an'a dayanarak akıl yürütülmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Bu nedenle İbn Akîl, herhangi bir fikhî görüşün Ahmed b. Hanbel'in söylemiş olmasından ziyade metinsel bir *delil* tarafından yönlendirilmesi gerektiğini açıkça belirtmiştir.⁹⁹ Bu göz önüne alındığında, derin usûl ve fûrû bilgisiyle birlikte İbn Akîl'in mezhebinin doktrinini yeniden yorumlamış olmasının yanı sıra, pek çok eski ve yeni problemler için yeni içtihatlar ileri sürmesi sürpriz sayılmamalıdır. İbn Receb'in tabakât eserinde onun yirmiden fazla özgün fikhî görüşü kaydedilmiştir.¹⁰⁰ Bu hususi problemlerin çok daha fazlası, yalnızca onun olağanüstü özgünlüğünü değil, aynı zamanda çağdaşlarının içtihatlarını atalarının içtihatlarına tercih ettiğini de gösterdiği *başyapıtı*, *el-Fünûn* adlı eserinde bulunmaktadır. Aslında, İbn Akîl'in çağdaş görüş ve sorunlarla dolu olan *Kitabu'l-fünûn*'u yazmasındaki amaç, sonraki müçtehitlerin seleflerine karşı –üstünlüğünü ya da en azından– [her iki grubun] denkliliğini (*commensurability*) gösterme arzusundan kaynaklanıyor gibi görünmektedir.¹⁰¹

Cüveynî, Gazzâlî, İbn Akîl ve diğer fakihlerin öncülerine karşı kendilerini öne çıkartma ve çağdaşlarını bitmek tükenmek bilmeyen yapıcı eleştirme arzuları belki de kısmen – daha sonraki yüzyıllar boyunca Müslümanların tavrında psikolojik bir faktör olarak devam etmiş olan – çağın genel ruh hali tarafından harekete geçirilmiş olabilir. Bu ruh hali, Müslümanların zor zamanlardan geçtiği ve Peygamberle Sahabenin Asr-ı Saadetinden ne kadar uzak olunursa düşüşün de o kadar kötü

98 İbn Akîl, *Kitâbü'l-fünûn*, II, 649-650.

99 İbn Akîl, *Kitâbü'l-fünûn*, II, 606; Abdurrahmân b. Şihab İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, ed. H. Laoust and S. Dahhan (Dimeşk, 1951), 189-190.

100 İbn Receb, *ez-Zeyl*, s. 190-194.

101 İbn Akîl, *Kitâbü'l-fünûn*, II, 602-607, 645-647, 649-650. Ayrıca bu kitaptaki G. Makdisî'nin girişine bkz. Cilt I, xlix-l.

olacağı [yönündeki] genel kanaatte ifadesini bulur.¹⁰² Böyle bir kanaatin sebepleri için fıkıh literatürü üzerine yapılan hassas bir araştırma, hukuki şartların bundan sorumlu olduğunu gösteren pek az [kanıt] sağlamıştır. Büyük ihtimalle siyaset kurumunun parçalanması bu kanaatin gelişmesine yol açan ana unsurdur.¹⁰³ Şeriat, siyasi ve sosyoekonomik hallerde olduğu gibi tümüyle eleştirilerin merkezinde olmamıştır. Örneğin, Gazzâlî'nin ihyacılığı özellikle fıkha yönelik değildi. Gazzâlî dinî 'zaafıların', dâhili teopolitik anlaşmazlıklar ve dinle ilgili yanlış uygulamalardan kaynaklandığını iddia etmiştir. Bu, Gazzâlî'nin *İhyâ ve Münkiz*'daki ana temasıdır. Ayrıca Gazzâlî *Mümkiz*'de, filozofları ve Şii İmamiyesi gibi çeşitli kurum ve grupları eleştirmektedir; fakat söylenen birkaç sözü dışarıda bırakacak olursak, hiçbir şey fıkıh ilimlerine ve fukahâya hasredilmemiştir. Oysa Gazzâlî'nin doktrininde fakihler, dinî ihyâya yönelik herhangi bir teşebbüste araçsal[konumda]dırlar.¹⁰⁴

FÜRÜ FIKHİN GELİŞİMİNDE İÇTİHADIN ROLÜ

Yeni ortaya çıkan tüm sorunlara çözüm getirmesi açısından hukuki sistemin kabiliyeti ve yeteneğini ele alacak olursak İbn Akîl'in zamanına kadar – ve hatta ondan sonra da uzunca bir müddet – fakihlerin görevlerini en uygun şekilde yerine getirdiğini tekrarlamaya gerek yoktur. Bu yüzden, Müslümanların mevcut durumdan memnun olmaması, fakihlerin gereken çözümleri sağlamadaki yetersizliklerinin sonucu olamazdı. Hukuki faaliyet hem teoride hem de pratikte kesintisiz bir şekilde devam etmiştir. Dördüncü/onuncu yüzyıldan itibaren ortaya çıkan ve hızlı bir şekilde büyümeye devam eden muazzam *fetva* [literatürü], fikhî görüşler ve örnek olaylar olarak fetvaların öneminin söylenen bir örneğidir. Birisinin fürü fıkha ait gelişmeleri arayacağı yer, bu geniş materyal yığındır. Fakat ilmî araştırmaların mevcut durumu, bu önemli konunun incelenmesini imkânsız kılmaktadır. Belirli bir zaman diliminin birbirini izleyen fetva mecmuâlarının kaydı mümkün olsa, hukuki materyallerin ve emsali görülmemiş kararların gelişimi – teknik hukuki düşüncenin gelişimiyle birleştirilip – adım adım takip edilebilir. Bu gelişmelerin ve yeni fikirlerin başka bir yerde bulunamayacağı anlamına gelmez. Son derece önemli ve ilgi uyandıran [bu] konular, örneğin İbn Akîl'in *Kitabu'l-fünûn*'u ve Gazzâlî'nin *İhyâ'sı* gibi, çok çeşitli eserlerde tartışılmıştır. Bunlar ya ilk defa hüküm verilmesi için öne sürülmüş ya da yeni bir hukuki muhakeme yoluyla tekrar

102 Bu kanaat, merfu bir hadiste açıklanmıştır. Bkz. Ebü'l-Fidâ İbn Hatır, *Nihâyetü'l-bidâye ve'n-nihâye*, 2 cilt. (Riyad, 1968), I, 18.

103 J. Schacht, "Classicisme, traditionalisme et ankylose dans la loi religieuse de l'Islam," ed. R. Brunschvig and G. vonGrunebaum, eds., *Classicisme et declin culturel dans l'histoire de l'Islam* (Paris, 1957), s. 148.

104 Gazzâlî, *İhyâ*, I, 44, 111.

yorumlanmış eski problemlerden oluşan sayısız vak'aları içermektedir.¹⁰⁵ Ayrıca Sübkî de *Tabakât*'ında, büyük çoğunluğu dördüncü yüzyıl ve daha sonrasına ait olan yüzlerce yeni ve alışılmadık fikhî görüşü kayıt altına almıştır.

Fürû'daki son gelişmeler fürû çalışmalarına genellikle dâhil edilmese de, fıkıh literatürünün bu dalında açık bir gelişme meydana gelmiştir. Bu gelişmenin ana özellikleri başlıca teknik hukuki düşünce alanında tebarüz etse de, yine de sonraki yüzyıllardaki fakihlerin, seleflerinin doktrinlerinden sapan görüşler ifade etmede serbest olduğunu gösteren bir gelişmedir.

Hukuki düşüncenin en üst ve nihai düzeyine İslâm'ın ilk üç yüzyılı boyunca ulaşılmış olduğu [şeklindeki] bizim genelde sahip olduğumuz kanaat, yaygın; ancak oldukça yanlıştır. Bu nedenle, teknik [anlamda] hukuki düşüncenin kemale ermesinin (*sophistication*) aslında bu yüzyıllardan sonra -özellikle de beşinci/on birinci ve altıncı/on ikinci yüzyıllar boyunca- elde edildiğini fark etmek şaşırtıcı olabilir. Örneğin, Hanbelî fürû doktrininin olgunlaşması, muhtemelen üçüncü yüzyılın sonundan/onuncu yüzyılın başından önce başlayamazdı ve ancak yedinci/on üçüncü yüzyılın başında -İbn Kudâme'nin hacimli *el-Muğnî*¹⁰⁶ adlı eserinde- kemale erebildi. Hanefî mezhebi gibi, çok daha eski sistemler bile beşinci/on birinci ve altıncı/on ikinci yüzyıllar boyunca daha önceden var olmayan kapsamlı değişikliklere maruz kalmıştır. Hanefî fıkıh metinlerinin gelişimi hakkında Meron tarafından tamamlanan Chafik Chehata'nın detaylı çalışmasını yeniden ifade etmeye gerek yoktur.¹⁰⁷ Alâeddin es-Semerkindî (v. 539/1144) ve Kâsânî (v. 587/1191) şöyle dursun, Kudûrî (v. 428/1036) ve Serahsî (v. 490/1096) [gibi âlimlerin] fürû eserlerinin mezhebin diğer erken dönem eserlerinin çok üstünde bir ilerleme gösterdiğini söylemek yeterlidir.¹⁰⁸

Şeybanî (v. 189/804), Tahâvî (v. 321/933) ve Ebu'l-Leys es-Semerkindî (v. 375/985)¹⁰⁹ gibi [âlimlerin] eserlerinde tecessüm etmiş olan erken Hanefî fikhî bize yeterince gelişmiş bir hukuki düşünce sistemi sunmaz. Konuların düzensizce sıralanması ve her bir kararın muhakeme sürecini ortaya koymadaki özensizlik, erken dönem fakihlerin eserleriyle nitelenen muğlaklığın ve kuşatıcı olmamasının (*in-*

105 Örneğin bkz. İbn Akil, *Kitabu'l-fünûn*, I, 126-129, 349-350; 504, 524-525, 529 n. 463, 641-645, 745-747 ve birçok yerde.

106 9 cilt olarak basılmıştır (Kahire, 1968?).

107 Onun etkili çalışmasına bkz. *Etudes de droit Musulman* (Paris, 1971). Chehata'nın sonuçları Y. Meron tarafından doğrulanmış ve tamamlanmıştır "The Development of Legal Thought in Hanafi Texts," *Studia Islamica* 30 (1969). Chehata ve Meron tarafından kullanılan erken kaynaklara sonraki iki notta değinilmiştir.

108 Ebu'l-Hasan el-Kudûrî, *el-Muhtasar* el-Ganimî'nin *el-Lübâb fi Şerhi'l-Kitâb* (Kahire, 1961-63) ile birlikte basılmıştır; Şemsuddin es-Serahsî, *el-Mebsût*, 30 cilt (Beyrut, 197-); Alâeddin es-Semerkindî, *Tuhfetü'l-Fukaha*, 3 cilt (Şam, 1964); Ebu Bekir el-Kâsânî, *Bedâiü's-Sanâi*, 7 cilt (Beyrut, 1974).

109 Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî, *el-Asl*, 4 cilt (Haydarabat, 1966-1973); Ahmed b. Muhammed el-Tahâvî, *el-Muhtasar* (Kahire, 1954); Ebu'l-Leys es-Semerkindî, *Hizanetü'l-Fıkıh*, ed. S. D. Nahi (Bağdat, 1965).

comprehensiveness) yeterli göstergeleridir.¹¹⁰ Tahâvî ve Ebu'l-Leys es-Semerkindî, Şeybanî'nin ardından bir asırdan daha uzun süre sonrasında yazmış olsa da, onların büyük üstadı tarafından elde edilmiş olana çok az katkı sağladığı gözükmektedir.¹¹¹ Materyal, terminoloji ve teknik hukuki düşüncenin düzenlenmesinde önemli bir değişim ancak beşinci/on birinci yüzyılda olmuştur. Terimlerin kesin tanımı, hukuki fiiller ve hukuki olgular arasındaki ayırım ve önceki doktrinlerin yeniden formüle edilmesi Kudûrî ve Serahsî'nin eserlerindeki tipik özelliklerdir; daha fazlası da altıncı/on ikinci yüzyıldaki Alâeddin es-Semerkindî ve Kâsânî'nin eserlerindedir.¹¹² Hukuki verinin düzenlenmesinde Kudûrî açık bir şekilde seleflerinden üstündür; onun eseri “bize fıkıh tarihinde ileri bir adımı oluşturan bir sistemleştirme çabası sunar.”¹¹³ Serahsî önemli ölçüde eski Hanefî otoritelerini aştı; [zira] onun salt hukuk kavramları ve fikirleri Şeybanî ve Tahâvî'den çok daha iyi tanımlanmış ve billûr bir hâle gelmişti.¹¹⁴ Dolayısıyla, “onuncu yüzyıldan (yani, Hicri dördüncü yüzyıldan) itibaren fakihlerin rolü eski üstatların eserleri üzerine şerh yapmaktı” demek ve Kudûrî, Serahsî, Alâeddin es-Semerkindî ve Kâsânî gibi şârihlerin “sadece özünde değil aynı zamanda biçiminde ve doktrin düzenlenmesinde de erken dönem eserlerde kayda geçirildiği gibi kölece bir bağlılık duyduklarını ele verdiklerini”¹¹⁵ [iddia etmek] yersizdir. Chehata ve Meron'un yukarıda bahsedilen çalışmaları kesin olarak bu ifadelerin geçersiz olduğunu ispatlamaktadır.

Bütün bunlardan teoride ve pratikte içtihat faaliyetinin söz konusu olan dönemde kesintiye uğramadığı anlaşılmaktadır. Dahası, dönemin mevcut olan bu geniş materyalinden tam destek bulan müçtehitlerin her zaman var olduğu gerçeği [doğru] çıkmaktadır. Dolayısıyla bu çalışmada faydalanılan (daha sonra ele alınacak olan İbn Akîl'in *el-Fünûn*'u hariç) dördüncü/onuncu ve beşinci/on birinci yüzyıl kaynaklarında '*insidâdü bâbi'l-ictihâd*' (ictihat kapısının kapanması) ya da kapanma kavramını ima eden herhangi bir ifadeye rastlanılmaması hiç de şartırcı değildir.¹¹⁶

110 Bkz. Chehata, *Etudes*, ss. 21-22. Hukuki kapsam alanı hakkında ayrıntılı bir tartışma için bkz. Age., ss. 93-106. Zevcenin nafakası alanındaki gelişmeler için bkz. Meron, “Development of Legal Thought,” ss. 74, 78-84.

111 Meron, “Development of Legal Thought,” s. 74.

112 Chehata, *Etudes*, ss. 98, 100, 105, 166-167; Meron, “Development of Legal Thought,” ss. 78-84.

113 Chehata, *Etudes*, s. 166.

114 Age., ss. 105, 170.

115 Coulson, *A History of Islamic Law*, ss. 81, 84.

116 *The Rise of Colleges* (Edinburgh, 1981), s. 290'da Profesör G. Makdisi “Orta Çağların herhangi bir dokümanında bu hükmü (yani kapanmayı) [işaret eden] bir ifade ile karşılaşmadığını” belirtir. Eğer bu görüş beşinci/on birinci yüzyılın sonuna kadar olan döneme uygulanmak istenildiyse, bu bizim yukarıdaki sonucumuza destekler. Profesör Nicholas Heer de klasik literatürde benim sonucuma aykırı bir delile rastlamadığını işaret etti.

İslâm'ın ilk beş yüzyılı boyunca hem teorik hem de pratik düzeyde içtihat faaliyetinin kesilmeden devam ettiği ve hatta kapanma fikrinin Müslümanlarda oluşmadığı [şeklindeki] bu sonucumuz ışığında, şimdi kapanma kavramının ilk defa beşinci/on birinci yüzyılın sonlarına doğru (daha doğrusu altıncı/on ikinci yüzyılın başında) ortaya çıktığını ve kapanma üzerine olan anlaşmazlıklar ile müçtehitlerin mevcudiyetinin, Müslümanların bu sonuçta fikir birliğine (icmâ) varmalarını engellediğini göstermek için içtihadın sonraki tarihini araştırmaya geçebiliriz. Bunun sonucunda içtihadın modern öncesi döneme kadar uygulandığı ve içtihat hakkı için taleplerin ve taklide olan üstünlüğün sürekli olarak seslendirildiği açıklığa kavuşacaktır.

'İNSİDÂDÜ BÂBİL-İCTİHÂD' İFADESİNİN ORTAYA ÇIKIŞI VE ANLAMI

Fıkhi tartışmalarda sıklıkla kullanıldığı gibi 'bâb' terimi 'yol' anlamına gelmektedir. Dolayısıyla, *seddu bâbi't-talak* 'boşanma yolunu kapatma' ya da 'boşanmayı imkânsız yapma' şeklinde anlaşılabilir.¹¹⁷ Benzer şekilde, *insedde bâbü'l-kıyâs* 'kıyas yolu kapandı' veya 'kıyas yöntemi askıya alındı' şeklinde tercüme edilebilir. Yedinci Arapça master biçimi, *insidâd* ve fiil biçimi *insedde* faili göstermez. Bu nedenle, *insidâdü bâbil-ictihâd* kapıyı gerçekte kimin kapattığı ile ilgili hiçbir fikir vermez. Bu kapanma fikri içtihat faaliyetinin askıya alınmasını hiçbir kimsenin hiçbir zaman talep etmediğini iddia eden İslâmî inanç ile tam bir uyum içerisindedir.¹¹⁸ Teorik olarak, bu uygulama zayıflasa ya da dâimî inkitâa uğrasa içtihat metodolojisi suçlanmayacaktır, çünkü bu zaaf yalnızca yanılabilen unsurlardan, yani müçtehitlerden kaynaklanacaktır. İçtihat sadece müçtehitler onu yerine getirmede zaafa düştüklerinde ya da müçtehitlerin soyu tükendiğinde yok olabilir. Daha önce belirtildiği gibi, içtihat farz-ı kifâye olarak görüldüğü ve dolayısıyla müçtehitlerin üzerine vazife olduğu için, [müçtehitlerin] soyunun tükenmesi ihtimali tek alternatif olarak kalır. O halde bilge fakihlerin olmaması veya neslinin tükenmesi içtihat kapısının kapanmasının yegâne sebebidir. Bu tam da Müslümanların bu meseleyi nasıl düşündüğünü [gösterir]. Onlar bu ilmin kaybolmasının onun tükenmesi değil, âlimlerin [soyunun] tükenmesi anlamına geldiğini düşünmüşlerdir. Bu tutumu devam ettirebilmek için, şu hadis tekrar tekrar [delil olarak] öne sürülmüştür: "Allah, ilmi insanoğlundan bir anda almaz, ancak âlimleri almak suretiyle alır. Nihayet âlim kalmayınca, halk birtakım cahilleri kendilerine lider edinir. Bunlara birtakım

117 Bu ifade Muhyiddin en-Nevevi, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, 18 cilt (Kahire, 1966-71), I, 76'daki bir tartışmasında geçmiştir. Benzer kullanımlar için bkz. Gazzâlî, *el-Mustaşfa*, II, 315-6; Sübkî, *Tabakât*, III, 276-277; İbn Akil, *Kitâbü'l-fünûn*, I, 92.

118 Muhammed Bekri es-Siddîki, *el-İktisâd fî Beyân Merâtib el-İctihâd* (MS) Princeton, Garrett Collection, Yahuda section 253, fol. 98b.

sorular sorulur, onlar da (gerekli) ilimleri olmadığı halde fetva verirler. Böylece hem kendileri sapkınlığa düşerler hem de halkı sapkınlığa düşürürler.”¹¹⁹

Dolayısıyla, [içtihat] kapısının dâima açık olup olmadığı ya da tarihin bir döneminde kapanıp kapanmadığı fiilen birbirini tamamlayan iki unsurla belirlenmiştir: (1) Müçtehitlerin varlığı ya da yokluğu ve (2) [Müçtehitlerin] neslinin tükenmesi nedeniyle içtihat kapısının kapanıp kapanmadığı [hususunda] fakihlerin icmâ. Usûl eserlerinde, akıl ya da şeriat yoluyla, yalnızca müçtehitlerin neslinin tükenip tükenmeyeceği sorunu tartışılmış ve ‘içtihat kapısı’ kavramına nadiren doğrudan bir referans yapılmıştır. Bu, muhtemelen fıkıhın hâmişisi olan usûlcülerin, içtihadın devamlılığından kendilerini sorumlu hissetmeleri ve içtihat kapısı fikrinin tamamını, usûl-i fıkıhın ilâhî metodolojisinin en temel varlık sebebinin (*raison d'être*) reddi olarak gördükleri gerçeğinden dolayıdır.

Müçtehitlerin varlığı hakkındaki tartışmalar Selçuklu dönemine, özellikle de beşinci/on birinci yüzyılın en sonuna ya da altıncı/on ikinci yüzyılın başına dayanmaktadır. Kâdî Abdülcebâr, Hüseyin el-Basrî, Bağdadî, Şirazî, Cüveynî, Serahsî, Pezdevî ve Gazzâlî'nin usûl eserleri de dâhil olmak üzere beşinci/on birinci yüzyıl fıkıh literatürünün tamamının araştırılması bu konuyla ilgili doğrudan ya da dolaylı herhangi bir sonuç vermeyecektir. İslâm tarihinde ilk defa bu tartışmaya yer veren yazar, meşhur Hanbelî fakih ve kelâmcı İbn Akîl'dir. Onun eseri *el-Fünûn* ve Teymiyye ailesinin *el-Müsevvede*'sinde aktarılan *el-Vâdih fi Usûli'l-Fıkıh*'dan iktibaslar bize bu meselenin başlangıcının yeterince tatmin edici bir hikâyesini vermektedir.

Müçtehitlerin varlığı tartışması ilk olarak salt entelektüel meraktan ziyade pratik zorunluluk yoluyla başlamıştır. Fıkıhın aralıksız işlenmesini sağlama almak için, İbn Akîl dâhil beşinci/on birinci yüzyılın usûlcüleri her çağda en az bir müçtehidin *iftâ* (fetvâ verme) için ‘model’ olması ve daha az yetkin olan müftüler için rehber olması gerektiğini savunmuştur. Öncelikle bu nedenden dolayı İbn Akîl, Müslüman toplumun ihtiyaçlarını ve menfaatini karşılamak ve yeni ortaya çıkan günlük sorunları çözmek için bir müçtehidin her zaman var olması gerektiği üzerinde durmuştur.¹²⁰ Onunla Bağdat'taki bir Hanefî fakih arasında meydana gelen bir tartışmanın ayrıntılarına tam olarak tekabül eden şu bilgi, onun usûl anlayışından kaynaklanmaktadır:

119 İbn Kesîr, *Nihâye*, I, 30. Aynı hadisin başka bir versiyonu Goldziher tarafından tercüme edilmiştir: Goldziher, “On al-Suyûtî,” s. 85.

120 Mecdüddin, Şihâbeddin ve Takıyyuddîn İbn Teymiyye, *el-Müsevvede fi Usûli'l-Fıkıh* (Kahire, 1964), ss. 472, 545.

Ebü Hanife'nin mezhebine bağlı olan fakih dedi ki: "Müçtehitler nerede? Bu mesele kadılık kapısını kapatır" (*bâbü'l-kadâ*).

Hanbelî (İbn Akîl) süratle iki kesin cevap verdi. Birinci olarak şunu öne sürdü: "Eğer kadının müçtehit olması gerektiği için kadılık kapısı kapandıysa, o halde kapı (yine) kapalıdır çünkü bir müçtehit tarafından onaylanana kadar müçtehit olmayan kadının hükmünün geçersiz olduğunu iddia ediyorsun. Müçtehitlerin hâlâ var olmadığını iddia edersen ve kadılara yol göstermesi için bir müçtehide ihtiyacın varsa ve günümüzdeki hükümlerin geçersiz olduğuna inanmıyorsan... şu hâlde müçtehit olmayanların hükmünü doğrulamak için ihtiyacın olan müçtehit, müçtehitlerin var olmadığına dair olan iddianı çürütür..."

"Hanefî fakihin bu iddiası başka bir nedenden dolayı da asılsızdır. Sana sorulursa: Belirli bir zaman diliminde icmâ' askıya alınabilir mi? Eğer evet dersen, Şeriat'ın kaynaklarından birini iptal etmiş olacaksın ve Allah'ın Şeriat'ın kaynaklarından şaşmaz bir kaynağı izâle etmiş olduğunu ileri süreceksin... Diğer yandan, icmâm (her zaman) geçerli olduğunu söylersen, sonra şu sorulacaktır: Müçtehitlerin olmadığı bir yerde müçtehitlerin icmâi gerçekleşebilir mi? Dolayısıyla, senin argümanın geçersizdir."¹²¹

Başka bir yerde, İbn Akîl takip eden açıklamayı yapmıştır: "Bir zaman diliminin müçtehitlerden yoksun olması mümkün değildir. Bu [durum], yaşadığımız çağda hiç müçtehit kalmadığını öne süren bazı muhaddislerin iddiasına aykırıdır."¹²²

Açıkça, İbn Akîl argümanlarında salt beşerî muhakemeyi kullanır ve herhangi bir ayete atfı yapmaz. Sonraki eserlerinde geliştirilen daha özenle hazırlanmış argümanlarla karşılaştırıldığında, İbn Akîl'in muhataplarıyla olan tartışmasının daha sonra yerleşik hâlde gelecek olan bir usûl tartışmasının yalnızca başlangıcı olduğu gözükmektedir. Onun cevaplarının karakteristiği, İbn Akîl'in kendisi için önemli olsa da meselenin tamamının o anda çok önemli olmadığını göstermektedir.

MÜÇTEHİTLERİN VARLIĞI HAKKINDAKİ TARTIŞMA

Âmidî (v. 632/1234) müçtehitlerin varlığı meselesinin değerlendirmesine özel bir bölüm ayırdığını bildiğimiz ilk usûlcüdür.¹²³ Argümanları ve karşı-argümanları içeren açıklamasının diyalektik üslûbu, mevcut ihtilafın, tartışma biçimine yansımış olduğunun açık bir göstergesidir. Müçtehitlerin varlığı üzerine olan bütün tartışma, belki de İbn Akîl tarafından başlatılan Hanbelî ısrarından – tüm zamanlarda bir müçtehit var olmalıdır – ilham almış ya da onun tarafından kışkırtılmış olması

121 İbn Akîl, *Kitâbü'l-fünûn*, I, 92-93.

122 İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, ss. 472, 545.

123 Aslında Râzî'nin (v. 606/1209) bu problemle ilgilendiği söylenir. Fakat onun görüşleri hakkındaki bilgi yetersizliği, onun doktrininin herhangi bir değerlendirmesini imkânsız kılar. Bkz. eş-Şevkânî, *İrşâd*, s. 235.

kuvvetle muhtemeldir. Bundan dolayı Âmidî'nin açıklaması sıradan bir tartışmadan ziyade daha çok bir karşı saldırı ya da bir anti-tezdir. Bu tavır hep birlikte özellikle Hanbelî eğilime karşı çıkan Hanefîlerin, Malikîlerin ve bazı Şafiîlerin çoğunluğu için ortak bir miras olmuştur. Âmidî'nin tarifi bütün tartışmayı açıkça özetlemektedir.¹²⁴ İlkın Âmidî, tüm zamanlarda müçtehitlerin var olması gerektiğini iddia eden birtakım Şafiî ve Hanbelî tarafından savunulan varsayımları ortaya koyar ve sonra bunları teker teker çürütmeye koyulur. Âmidî, Hanbelîlerin ve diğerlerinin kendi konumlarını savunmak için iki argüman ortaya koyduklarını belirtmiştir: Biri *şer'î* (ilahî metinlerle ilgili) ve diğeri *aklî* (beşerî akıl ile ilgili). Şer'î argümanda, onlar her zaman âlimlerin Ümmet-i Muhammed'e önderlik edeceği ve Kıyamete kadar olan tüm çağlarda ilim ve sağlam muhakemenin Müslümanlara eşlik edeceği görüşünü doğrulayan içerikte ve konuda olan üç hadisi delil göstermiştir. Aklî argüman, içtihat uygulaması ve fıkıh çalışmasının farz-ı kifâye – yetkin fakihlerin üzerine düşen dinî bir vazife – olduğu öncülüyle başlamaktadır. Dolayısıyla, bu faaliyet terkedildiğinde, (muhtemelen olamayacak bir şey) Ümmet-i Muhammed kaçınılmaz bir şekilde hata içinde olacaktır. Dahası, yeni bir durum ortaya çıktığında müminlerin sırât-ı müstakîm'i takip edebilmelerinin yegâne yolu içtihat olduğu için onun yokluğunda ümmet anarşiye düşecek ve şer'î yapı yıkılacaktır.

Bu argümana karşı çıkarken, Âmidî soruna aynı açıdan yaklaşmaktadır. Birincisi, zamanla Şeriatın bozulacağı ve fakihlerin neslinin tükeneceği görüşünü geliştiren beş farklı hadis zikretmektedir (hadislerin sayısı önemli çünkü beş, sayıca Hanbelîler tarafından öne sürülen üçten üstündür). Hanbelîler tarafından ileri sürülen aklî argümana karşı, Âmidî kesintisiz bir aktarım aracıyla elde edilebilen yüzyıllar boyunca birikmiş olan ecdadın hükümlerine dayanmak mümkün olduğunda içtihadın farz-ı kifâye olmadığını iddia etmektedir. Şu hâlde Âmidî'nin durduğu yer, belirli bir zaman diliminde müçtehitlerin neslinin tükenme ihtimalini kabul etmek olmaktadır. Teorik olarak müçtehitlerin neslinin tükenme ihtimalini dahi reddedenler yalnızca Hanbelîler ve bir gurup Şafiî ulemâ olmuştur. Daha kısa bir yolla İbni'l-Hâcib (v. 646/1248) Âmidî'nin argümanını bir şey eklemeksizin tekrar etmiştir.¹²⁵

Âmidî tarafından aktarılan Hanbelî diyalogu bir yüzyıl önce İbn Akil tarafından öne sürülmüş olandan tamamen farklılaşmaktadır. Yukarıda işaret edildiği gibi, İbn Akil kendi fikrini ispatlamak için ne metinsel delil kullanmakta ne de sonraki Hanbelîler tarafından üretildiği gibi aklî argümanı kullanmaktadır. Daha ileri bir argüman bilseydi şüphesiz Hanefî rakibi ile olan tartışmasına onu da dahil

124 Âmidî, *el-İhkâm*, III, 253-254.

125 İbni'l-Hâcib, *Muhtasârül-müntehâ* (Kahire, 1908), s. 233-234.

ederdi. İbn Akıl'ın cevabındaki hadis eksikliği, onun akıl yürütme yapısıyla birleştirildiğinde tartışmalı meselenin o zaman için gelişmemiş bir yapıda olduğunu gösterir. Bu mesele son zamanlarda ortaya çıkmış olduğu için, tam olarak üzerine düşmek ve detaylandırmak için – kısmen Kur'ân ve/ya Sünnet ile desteklemek anlamına gelir – yeterince vakit olmamıştı. Bütün bunları ve İbn Akıl'ın dışında hiçbir beşinci/on birinci yüzyıl fakihinin '*insidâdü bâbi'l-ictihâd*' ifadesine ya da daha sonra usul çalışmalarının bir parçası olmuş olan müçtehitlerin neslinin tükenmesi meselesine değinmemiş olmasını göz önünde bulundurarak, bu tartışmanın kökeninin beşinci/on birinci yüzyılın tam sonunda ve altıncı/on ikinci yüzyılın tam başında olması daha muhtemel olduğu sonucuna varılmalıdır. Yine de bu mesele, altıncı/on ikinci yüzyıl boyunca bile çok büyük önem kazanmış gibi gözüküyor. Bu İbn Kudâme'nin söz konusu önemli meseledeki ilgisizliğiyle doğrulanmıştır. Beşinci/on birinci ve altıncı/on ikinci yüzyıl usûl eserlerinde onu tartışmak mütat bir şey olsaydı, Hanbelî İbn Kudâme kuşkusuz böyle bir konuyu ele alma fırsatını kaçırmayacaktı (ve o [bu konuya] karşı olan Hanbelî tavrının benzersizliğinden dolayı kesinlikle böyle yapmaya meyilli olacaktı).

Âmidî'nin vefatından bir yüzyıl sonra, bir çağın müçtehitlerden yoksun olup olamayacağı polemigi, daha geniş boyutlar kazanmaya başladı, öyle ki Âmidî'nin temel öncülü ve açıklaması oldukça karmaşık bir argümanın yalnızca çekirdeği haline gelmiştir. Bu çalışmanın özel ilgisi şu ana kadar özetlenen sorunu bizim anlamamıza katkı sağlayan argümanın şu yönleridir: Sübkî'nin (v. 771/1369) söyleyecek özgün hiçbir sözü yoktur sadece Âmidî ve İbnî'l-Hâcib'in varsayımlarını doğrular ve müçtehitlerin neslinin tükenmesi mümkün olsa da fiilen vuku bulmasının ispatlanamadığını iddia etmektedir.¹²⁶ İsnævî (v. 772/1370) temelde Âmidî'nin tezlerini kabul etse de, Beydâvî'nin (v. 685/1286) "bu zamanda müçtehit yoktur" ifadesini onaylamaz. İsnævî, icmâ yalnızca müçtehitler tarafından karara bağlandığı için ve icmâın etkisi olmadan yaşamak imkânsız olacağı için müçtehitlerin en azından bu zamanda halâ var olması gerektiğini savunur.¹²⁷ İsnævî'nin genç bir çağdaşı olan Taftâzânî (v. 790/1388), içtihadın Müslüman âlimlerin toplamına verilen bir yükümlülük [sayan] Hanbelî önermesine karşı Âmidî'nin karşı argümanına destek çıkar. Eğer yetkin âlimler halâ hayattaysa içtihadın mecburi bir yükümlülük olacağını iddia eder, fakat [söz konusu] âlimler öldüğünde Müslümanlar bu yükümlülükten beraat eder. Bu nedenle, potansiyel olarak içtihat yapabilecek âlimler üretemese de, ümmet hataya düşmeyecektir.¹²⁸

126 Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi*, II, 398-399.

127 İsnævî, *Nihâye*, III, 331, 349.

128 Taftâzânî, *Hâşiye*, II, 307.

İbn Emîru Hâc (v. 879/1474), Âmidî ve Taftâzânî'nin argümanını kabul eder ve Hanbelîlerin kendi konularını geliştirmek için öne sürdükleri üç hadisin birinin şüpheli olduğunu iddia edecek kadar ileri gider. Dahası o, el-Kaffâl eş-Şâ'î ve Gazzâlî'nin müstakil müçtehitlerin neslinin tükendiğini savunduklarını iddia ederek, Sübkî'nin müçtehitlerin var olmadığı bir zamanın henüz gerçekten ispatlanmadığı ifadesini reddeder.¹²⁹ Sübkî'nin hangi mertebedeki müçtehitleri düşündüğünü açıkça belirtmemiş olması kayda değerdir, fakat müstakil ya da sınırlı olup olmadığına bakmaksızın 'içtihat' terimini şümüllü olarak faaliyetin kendisini ifade etmek için kullandığı kesin gözükmektedir. Burada kullanıldığı şekliyle müstakil müçtehit, kendi mezhebini kurabilecek olan hukuk sisteminin (*jurisprudence*) yüksek bir mimarı anlamına gelmektedir. Bu Kaffâl ve Gazzâlî'nin neslinin tükenmiş olduğuna inandığı zannedilen müçtehit tipidir.¹³⁰ Sınırlı bir müçtehit–bazen 'mezhepte müçtehit' denir–bir mezhebin fıkıh sisteminde tecrübe sahibi olan fakihtir ve bu mezhebin çatısı altındaki bütün fıkıh alanlarında herhangi bir zamanda, herhangi bir olayın, herhangi bir çeşidinin fikhını keşfedebilir. Üçüncü mertebe fakihler, oldukça yaratıcı olanlardan sadece mukallit olanlara kadar yeniden çeşitli alt kategorilere ayrılabilir.¹³¹ Buna daha sonra tekrar döneceğiz.

İbn Emir, Sübkî'nin tasarıları hakkında tahminde bulunduğu için, en azından sekizinci yüzyılın sonuna kadar müçtehitlerin var olduğu iddiasına karşı çıkmada başarısızmış gibi gözükmektedir. Onun Ebû Hanife, Şafî ve diğer kurucuların benzersiz ve tekrar edilemeyen fenomenler olduğu iddiasını devam ettirmede çok az yeni şey olduğu için, müçtehitlerin neslinin tükendiğini ispatlamak için Kaffâl ve Gazzâlî'ye başvurması aynı ölçüde başarısızdır. Çünkü ihtilafli olan durum bu değildi. Esasında İbn Emir, Âmidî'nin Hanbelîlere karşı olan argümanına ilave yapmıştır fakat teknik terimlere karşı ayırt edici olmayan yaklaşımı nedeniyle etkisiz olmuştur. Yine de İbn Emir'in kitabının başka bir yerinde, içtihat şartları icabı müçtehitlerin 500.000 hadis bilmesi gerekseydi içtihat kapısı kapanacaktı demesi önemlidir.¹³² İçtihat uygulamasının onun çağında "âb-ı hayat ve kırmızı kükürten daha nâdir"¹³³ olduğu ifadesi de önemli ve bir hayli açıklayıcıdır.

129 İbn Emir, *et-Takrîr*, III, 339-340.

130 Gazzâlî, *İhyâ*, I, 63.

131 Müçtehitlerin mertebeleri ve içtihadın dereceleri hakkında bkz. Mirza Kazim Beg, "Notice sur la marché et Les progrès de la jurisprudence," *Journal Asiatique* 15, ser. 4 (January 1850), 181-192, 204-214; Siddîki, *İktisâd*, fols. 98a-98b.

132 İbn Emir, *et-Takrîr*, III, 293.

133 İbn Emir, *et-Takrîr*, III, 346; Ç.N: Kırmızı kükürt (*kibrit-i ahmer*) edebiyatta ve simyada iksir gibi gizemli bir maddeyi işaret eder, yani *âb-ı hayat* gibi olağanüstü güçleri olduğuna inanılan bir maddedir (Dokunduğu her taşı altına çeviren). Bu anlamda tasavvufdaki mürşid-i kamiller de, kibrit-i ahmer'e benzetilmiştir. Âb-ı hayat da bilindiği üzere efsanelerde geçen ölümsüzlük iksiridir. Bunların ikisi de gerçek hayatta mümkün olmadığı için İbn Emir, kendi zamanında içtihat uygulamasının imkânsız hale geldiğini "kırmızı kükürt" ve "âb-ı hayat" metaforlarıyla anlatmaktadır (Kırmızı kükürtle ilgili bilgiyi bizimle paylaşan Prof. Dr. Mahmut Kaya'ya teşekkür ederiz).

Müçtehitlerin neslinin tükendiğini beyan ettiklerinde Kaffâl ve Gazzâlî'nin altında yalnızca fıkıh mezheplerinin kurucuları vardı ve bu kurucular bir kez yok olduğunda tekrar edilemeyen bir fenomen oldukları Sıddıkî'nin (v. 971/1563) nazârında su götürmez bir gerçektir. Sıddıkî, teoride müçtehitlerin yok olabileceğini kabul etse de gerçekte onların yok olduğu iddiasını reddeder ve onun bu ispatı hiç şüphesiz, büyük müçtehit olan fakihler listesinde gösterilmiştir.¹³⁴ Sıddıkî'nin önemli iddiası şudur: Bu meselede çok çeşitli görüşler ifade edilmiş olsa da henüz hiç kimse müçtehitlerin ya da içtihadın var olmaması gerektiğini iddia etmemiştir.¹³⁵

Ensarî (v. 1119/1707) ve onun şârihi İbn Abdüşekûr (v. 1225/1810) tarafından çok titiz bir argüman ortaya konmuştur. Ensarî müçtehitlerin mertebelerini karıştırmamakta çok dikkatlidir, çünkü söz konusu olan müçtehit çeşitlerine karşı olan herhangi bir kayıtsızlık arzu edilmeyen bir münakaşaya yol açabilir. Bu durumu düşünerek, Ensarî müçtehitlerin neslinin tükenme ihtimalini kabul eder. O dört büyük imam gibi geçmiş büyük fakihlerin yerinin doldurulamaz olduğuna çok kuvvetli bir biçimde inanmıştır. Ensarî ve İbn Abdüşekûr, eğer müçtehitlerin var olduğunu iddia edenler Ebû Hanifê'nin çapındaki müçtehitleri kast ediyorlarsa, o halde şu an müçtehitlerin var olmadığını savunmaktadırlar. Fakat daha az yetkin müçtehitler kastediliyorsa, o zaman onların varlığı pek tabii mümkündür.¹³⁶

Bu tartışmanın derinleşmesine büyük ölçüde sebep olan en önemli unsurlardan birisi teknik terimlerin yanlış kullanımı ve yanlış anlaşılmasıdır. Bu [tartışma], fakihlerin uyacağı genel bir teknik sözlüğün yokluğu sebebiyledir. Bazı fakihler müçtehitlerin mertebelerini tarif ederken kullanılan terimleri tanımlamaya çalışılırsa da âlimlerin çoğunun kafası karışmıştır. Zamanla, fıkıh literatüründeki karışıklığın derecesi giderek artmıştır. Örneğin, Gazzâlî'nin zamanında 'mutlak müçtehit' teriminin tanımı daha sonra ona verilecek olan tanımdan farklıydı. Gazzâlî'ye göre mutlak müçtehit, belirli bir mezhebin içinde fikhın bütün alanlarını yorumlamaya muktedir olan fakihdir, fakat bu müçtehit bu mezhebin kurucusu olmayabilir.¹³⁷ Mecdüddîn İbn Teymiyye (v. 652/1254) ve İbnu's-Salah (v. 643/1245) için *mutlak* ve *müstakil* (bağımsız) terimleri eşanlamlıdır. Fakat Gazzâlî'nin aksine, onlar 'müstakil' veya 'mutlak müçtehit' unvanlarını daha az yetkin müçtehitlerden ziyade mezheplerin kurucularına vermektedirler. Gazzâlî'nin 'mutlak' dediğine onlar *müntesip* (bağlı) demektedirler.¹³⁸ Nevevî (v. 676/1277), İbn Teymiyye ve İbnu's-

134 Sıddıkî'nin listesi Kaffâl, Gazzâlî, İbn Abdüsselâm, İbn Dakîku'l-'id, Takiyuddin es-Sübki, Tâcüddin es-Sübki ve Celaleddin es-Suyûtî; bkz. *İktisâd*, fols. 99a-99b.

135 Sıddıkî, *İktisâd*, fol. 98b.

136 İbn Abdüşekûr, *Şerh*, II, 399-400.

137 Laoust, "La Pédagogie," s. 77.

138 İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, s. 546.

Salah'ın tertibini takip etmektedir.¹³⁹ Suyûtî (v. 911/1505) 'mutlak', Şafîî ve Malik gibi kişiler için ve 'müstakil'i de kendisi ve İbn Süreyc gibi mezhepte müçtehitler için kullanmaktadır.¹⁴⁰ Böyle yaparak Suyûtî, İbnu's-Salah ve İbn Teymiyye'den, dolayısıyla Gazzâlî'den de, ayrılmaktadır. İbnu's-Salah gibi, Sıddıkî de 'müstakil' ile bir mezhep kurucusunun mertebesini kastetmektedir.¹⁴¹ O, bazı fakihlerin müntesibi, mutlakdan daha üst bir mertebede gördüklerini ileri sürmektedir.¹⁴² Ve Leknevî (v. 1304/1886) bir mezhebin içinde içtihat yapan fakihe 'müçtehit-mutlak-müntesip' birleşik unvanını tevcih etmektedir.¹⁴³ O halde, müçtehitler ve içtihat konusu üzerine yapılan tartışmanın büyük bir kısmının böyle bir yanlış anlaşılardan kaynaklanmış olması sürpriz değildir.¹⁴⁴

Kapının kapanmasıyla ilgili bir icmân gerçekleşip gerçekleşmediğine özel ihtimam göstererek müçtehitlerin varlığı hakkındaki tartışmayı ele almanın şimdiki yeridir. Böyle bir icmâ olmadan, kapanma ve onun güvenilirliği belirlenemez. Teoride, icmân bir çağın bütün müçtehitlerinin şu veya bu şekilde belirli bir mesele üzerinde fikir birliğine varmalarıyla meydana geldiği hatırlanmalıdır. Bununla birlikte, gerçekte ise icmâ fakihlerin kendilerinden önceki nesillere dönüp baktıklarında ve belirli bir doktrinin ve görüşün kabul görmüş olduğunu bulduklarında gerçekleşmektedir. [Bu] kabulün ölçütüne, bu doktrin ya da şu görüşle ilgili âlimler arasında herhangi bir muhalif sesin olmamasıyla karar verilmiştir. Hangi durum olursa olsun, özellikle büyük âlimler tarafından desteklenen herhangi bir itiraz bu görüşü icmân alanından çıkarıp ihtilâfın alanına itecektir. Bu, genellikle bu görüşün ihtilâf literatürü (fikhî meselelerdeki ihtilâflarla ilgilenir) bünyesinde toplandığı anlamına gelmektedir. Lâkin bir ihtilâf meselesi olarak tespit edilmesi için, başka bir sessiz fikir birliği gerekmektedir. Aksi takdirde, 'kararlaştırılmamış statü' şeklinde terimleştirilebilecek olan bir mesele haline gelmektedir.¹⁴⁵

Yedinci/on üçüncü yüzyılın başında, Şafîî fakih er-Râfî'î (v. 623/1226) "Müslümanların şu an hiç müçtehit olmadığı hususunda ittifak etmiş gibi gözükmekte

139 Nevevî, *el-Mecmû'*, I, 71.

140 E. M. Sertain, *Jalâl al-Dîn al-Suyûtî* (Cambridge University Press, 1975), s. 65.

141 Sıddıkî, *İktisâd*, fol. 97b.

142 Sıddıkî, *İktisâd*, fol. 97b.

143 Abdülhay el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fi Terâcimi'l-Hanefiyye* (Benares, 1967), s. 89.

144 Bu yanlış anlaşılma İbn Abdüsselâm'ın zamanında gerçekleşmiş olan bir anekdotla daha da açık hale gelebilir. İbn Abdüsselâm kendinde içtihat hakkını gördüğünde, Sultan Mûsâ b. Eyyûb ona şöyle yazdı: "Müçtehit olduğunı iddia edersen böyle ciddi bir iddiaya yakışır şekilde onu (ikna edici bir şekilde) ispatlamalısın, ta ki beşinci bir mezhebin başı olasın." İbn Abdüsselâm şöyle cevapladı: "Beşinci mezhep ve içtihat hakkında söylenenlere karşı (derim ki) usûliddin farklılıklara tabi olmaz (beşinci bir mezhebe yer olmadığını kast ediyor) ... Farklılıklar yalnızca fûrû (meselelerindedir)." Bkz. Sübki, *Tabakât*, V, 93, 95.

145 Mâverdi, *Edeb*, I, 463. İbn Emir, *et-Takrir*, III, 351 ve Gazzâlî, *el-Mustasfa*, II, 384'deki örneklerle bakınız.

olduklarını¹⁴⁶ müşahede etmiştir. ‘Müçtehitler’ ile tam olarak neyi kastettiği ondan bize ulaşan kıt bilgiden çıkarılamaz, fakat kuvvetle muhtemel fıkıh mezhebi kurabilecekle olan bağımsız müçtehitleri kastetmektedir. Râfi‘înin sınırlı müçtehitleri kastettiğini farz etmek mantıksız olacaktır, çünkü böyle bir faraziye onun zamanının gerçekliğiyle çelişmektedir. Râfi‘înin hayatı boyunca ve sonrasında, kendisi dâhil pek çok fakih, çağdaşları ve halefleri tarafından mezhepte müçtehit olarak tanınmıştır. Râfi‘înin öğrencisi, İsferyânî, üstadını bir müçtehit olarak görmüştür.¹⁴⁷ Dahası, Râfi‘î bir dizi âlim tarafından altıncı/on ikinci yüzyılın müceddidi olarak seçilmiştir.¹⁴⁸ Birkaç isim vermek gerekirse Râzî, Ebû Şâme, İbn Abdüsselâm, İbn Dakikül‘id, İbnü’l-İmam ve Nesefî herkesin kabul edeceği zamanın meşhur müçtehitlerindendir.¹⁴⁹

Râfi‘înin yukarıda zikredilen cümlesi Zerkeşî’yi (v. 795/1392) şaşkına çevirmiştir. Aynı zamanda Şafîî olan Zerkeşî “bunun bizim bazı fakihlerimiz tarafından desteklenen Hanbelîler ve bizim aramızdaki tartışmalı (*hilâfi*) bir mesele olduğu iyi bilindiği¹⁵⁰ halde Râfi‘înin nasıl müçtehitlerin neslinin tükendiği üzerine bir fikir birliğine varıldığını savunabileceğini merak etmiştir. İbn Abdüsselâm, farkında olarak ya da Râfi‘înin ifadesinden dolayı değil, “içtihat kapısının kapanmasıyla ilgili olarak Müslümanların anlaşımadıklarını belirtti. Kapanmanın etkisiyle ilgili olarak farklı görüşler ifade ettiler... lâkin bu görüşlerin hepsi nâfiledir. Çünkü eğer yeni bir durum ortaya çıkarsa ve Kur’ân’da bir çözüm bulunamazsa ya da bu durum atalarımız arasında bir hilâf meselesi ise (bu durumun hükmünü belirlemek için) içtihadın gerekli olduğunu¹⁵¹ belirtmiştir. Bu ifadeler, Râfi‘înin yazdığı [zaman] içinde bulunduğu şartlarla birleştirildiğinde (özellikle pek çok meşhur müçtehidin varlığını),¹⁵² sınırlı müçtehitlerden bahsettiğini ispatlamak için yeter delildir. Yine de, bu zamanda bağımsız müçtehitlerin bulunmayışının herkes tarafından kabul görmüş bir gerçek haline gelmiş olması kesindir. Râfi‘înin işaret ettiği bu tarzda bir fikir birliğidir, fakat onun ifadesi yanlış yorumlanmış gibi gözükmektedir.

Kapanma meselesi ile ilgili beyânâtın, büyük çoğunluğunun müçtehitlerin yokluğu üzerine yerleşmiş bir fikir birliği olduğunu kabul etmeye cüret etmediği

146 İbn Emir, *et-Takrir*, III, 340. Râfi‘î şöyle der: “*el-halku ke’l-müttefikine ‘alâ ennehû la müctehide el-yevme.*” Ç.N: İktibasın orijinali şu şekildedir: “*وَقَالَ الرَّافِعِيُّ الْخَلْقُ كَالْمُتَّفِقِينَ عَلَى أَنَّهُ لَا مُجْتَهِدَ الْيَوْمَ*”

147 Sübkî, *Tabakât*, V, 120.

148 Sübkî, *Tabakât*, I, 106. Bir müceddidin, müçtehidin şartlarını yerine getirmiş olması gerektiğine dikkat edilmelidir.

149 İbn Kesir, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, 14 cilt (Kahire, 1932), XIII, 250; İbn Emir, *et-Takrir*, III, 340; Sübkî, *Tabakât*, V, 18; S. Rizwan Ali, *Izz al-Din al-Sulami* (Islamabad, 1978?), s. 22; İbn Abdüşekûr, *Şerh*, II, 399; *Suyûtî, Hüsnü’l-Muhâdara fi Ahbâri Mısır ve’l-Kâhire*, 2 cilt (Kahire, 1904), I, 141-147.

150 Şevkânî, *el-İrşâd*, ss. 235-236.

151 Buradan aktarılmıştır: Zerka, “*Devrü’l-İctihâd ve Mecâlî’t-Teşri‘i fi’l-İslâm*,” *International Islamic Colloquium Papers* (London, 1960), s. 107.

152 Aşağıdaki 154. nota bakınız.

ifade edilmelidir. Mukallitler ve taklidi destekleyenler tarafından sıklıkla kullanılan ifade şuydu: “Müslümanlar bugünlerde müçtehitlerin var olmadığında anlaşmış gözükmemektedir” (*en-nâsü ke’l-mücmi’iyye* [bazen *ke’l-müttefikîne*] *‘alâ ennehü la müctehide el-yevme*). “Anlaşma” terimi, anlaşmayı belirsiz yapan *ka* (gibi) edati olmadan nadiren geçmektedir.¹⁵³ İcmâya tabi olan bütün meseleler sorgulanamaz olduğu için bu özel kullanım önemlidir ve sözde müçtehitlerin yokluğu kesin bir icmâ ile sabit olsaydı, fakihler *ka* edatının belirli bir sıfat olan *mucmi’ün* kelimesinin önünde gelmediğini görecektlerdi. Bu fakihlerin müçtehitlerin yokluğu üzerine bir icmâya varmadaki başarısızlığı, onların bir kısmının müçtehit olmalarına ve herhangi bir eleştiriye uğramadan içtihat ettikleri gerçeğine verilmelidir.¹⁵⁴

SUYÛTÎ’NİN İÇTİHAT VE TECDİT HAKKINDAKİ İDDİALARI

Benim bildiğim kadarıyla, sekizinci/on dördüncü yüzyılın sonuna kadar müçtehitlerin kendi mezhepleri bağlamında içtihat etme iddialarını kınayan hiçbir ses çıkmamıştır. Fakat vakit geçtikçe, taklit doktrini fakihlerin çoğunluğu tarafından gittikçe gerçek bir destek kazanmıştı. Bu destek birikimi kendisini açıkça ancak bir buçuk yüzyıl sonra ifade edecek güçlü bir hareketi ortaya çıkarmıştır.

153 Örneğin bkz. Abdullah, es-Semhûdî, *el-İkdü’l-ferid fi ahkâmi’t-Taklid* (MS) Princeton, Garrett Collection, Yahuda Section 5183, fols. 177a, 177b; İbn Emir, *et-Takrir*, III, 340; Şevkânî, *İrşâd*, s. 235-236.

154 Şu müçtehitleri göz önünde bulundurun: Sübkî, ümmetin İbn Dakikül’id’in müçtehit ve aynı zamanda müceddit olduğuna mutabık kalmış olduğunu öne sürmüştür. İbn Dakik “fıkıh ilimlerindeki eksiksiz bilgisiyle mutlak bir müçtehit” (*Tabakât*, VI, 2, 3, 6). İbn er-Rif’a, Sübkî gibi, “İbn Dakikül’id ve İbn Abdüsselâm’in içtihat mertebesine ulaştığı” (Bkz. Sıddıkî, *İktisâd*, fol. 99a) hakkında bir icmâya ulaşılmış olduğunu iddia etmektedir. Ya’muri, İbn Dakik’i şu şekilde tarif etmiştir: “O Kur’ân ve Sünnet’ten hüküm çıkarmada kusursuzdu” (Sübkî, *Tabakât*, VI, 2-3; Suyûtî, *Husn*, I, 143). Zehebî ve İbn Nübâte, el-Kadı ez-Zemelanî’yi bir müçtehit olarak görmüşlerdir: Zehebî için Zemelanî arda kalan müçtehitlerden bir tanesiydi ve İbn Nübâte için o “görüşüne şüphe düşürülmemesi gereken bir müçtehit” (Sübkî, *Tabakât*, V, 251-252; Suyûtî, *Husn*, I, 145). Sübkî, Râzî’nin hâleleri tarafından altıncı/on ikinci yüzyılın müçtehidini ve müceddidi olarak seçtiğini savunmuştur (*Tabakât*, I, 106). Ebû Şâme, Şafî mezhebi içinde bir müçtehit olarak takdir edilmiştir (Sübkî, *Tabakât*, V, 61; İbn Kesîr, *Bidâye*, XIII, 250). İbn Abdüsselâm açıkça kendisini Şafî mezhebi içinde bir müçtehit olarak beyan etmiş ve onun bu mevki için olan iddiası bir tekzibe yol açmamıştır (Sübkî, *Tabakât*, V, 93, 95; ayrıca yukarıdaki 144. nota bakınız). Hanbelî mezhebine bağlı olmasına rağmen, İbn Teymiyye Hanbelî doktrinine tam olarak uymamıştır: O kendisini mezhepte müçtehit olarak görmüştür. İbn Teymiyye çoğu fikhî meselede (yaklaşık olarak 20 tanesini bildiğimiz) İbn Hanbel dâhil dört büyük imamın doktrininden ayrılmıştır. Onun *el-Fetavâ’l-kübra*, 5 cilt (Kahire, 1966), III, 95-96’sına bakınız. Ayrıca bkz. M. Cheneb tarafından [yazılan] *Shorter Encyclopaedia of Islam*, s.v. “İbn Taymiyya”; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ’lâmü’l-Muvakkî’in ‘an Rabbi’l-Âlemîn*, 4 cilt (Kahire, 1969), II, 231. Krş. Laoust, “L’influence d’İbn Taymiyya,” s. 17, 20. Takiyüddin es-Sübkî, Tâcüddin’in babası (*Tabakât*’ın yazarı), herkes tarafından müçtehit olarak kabul görmüştür. Tâcüddin için o “müçtehitlerin en iyisi”dir. Aslında Tâcüddin babasının Şafî’den tamamen ayrılan ya da Şafî mezhebinde beğenilmemiş olduğu halde onun takip etmeyi seçmiş olduğu düzinelerce durum sayar (bkz. onun *Tabakât*, VI, 113, 147, 182-196). Safedî ve Suyûtî de Takiyüddin es-Sübkî’yi benzersiz bir müçtehit olarak görmektedir (bkz. Suyûtî, *Husn*, I, 145-146; Suyûtî, *et-Tâhâddus bi Ni’metillâh*, ed. E. Sartain [Cambridge, 1975], s. 205). Tâcüddin es-Sübkî’nin kendisinin şöyle söylediği zannedilmektedir: “Şimdi ben kâinatın müçtehidiyim; bunu söylüyorum ve bu söylediğimin hakkını vermem gerekir.” Bir buçuk yüzyıl sonra Suyûtî, Sübkî’nin ifadesine hiç itiraz edilmediğini savunmuştur (Sıddıkî, *İktisâd*, fol. 99b; Suyûtî, *Husn*, I, 150).

Mukallitlerin açıkça müçtehitlerin iddialarına karşı çıktıkları ilk olay Mısır'da, Suyûtî'nin hayatı esnasında (849/1445–911/1505) [gerçekleşmiştir]. Suyûtî gururlu bir şekilde müçtehit mertebesinin kendisinin hakkı olduğunu iddia etmiştir. *er-Red 'alâ men ahlede ile'l-arz ve cehile enne'l-ictihâde fi külli 'asrin farz* [adlı] polemik eserinde (*reddiye*) Suyûtî, içtihadın İslâm toplumu tarafından yerine getirilmesi gereken bir farz-ı kifâye olduğunu iddia eder ve eğer hiç müçtehit yoksa bu, toplumun hatada birleştiği anlamına gelir ki bu imkansız olan bir şeydir. Eğer bütün fakihler mukallit olsaydı, içtihat var olmayacaktı ve sonuçta Şeriat yok olacaktı. Dolayısıyla Suyûtî, içtihadın Şeriatın belkemiği olduğunu ve onsuз fikhî kararların alınmayacağını söyler.¹⁵⁵

Suyûtî'nin yapabildiğini iddia ettiği içtihat türü Şafî mezhebi içindeki en yüksek mertebe; [yani] onun 'mutlak' diye adlandırdığı mertebedir.¹⁵⁶ Suyûtî için 'müstakil'in en üst içtihat mertebesini –mezhep imamlarının mertebesini– gösterdiği hatırlanmalıdır. Lâkin âlimlerin büyük bir kısmı için 'mutlak' [içtihat], içtihadın en üst mertebesidir.¹⁵⁷ Bu terminolojiden dolayı, Suyûtî kendisini zor bir konuma sokmuş ve müstakilin kaybolmuş bir mertebe olmasına rağmen mutlağın yine de elde edilebilir olduğunu açıklama yükümlülüğü altında kalmıştır.¹⁵⁸ Kendisinden bahsederken şöyle diyordu: "Allah bu çağda içtihat etme vazifesini yalnızca ve benzersizce bana bahşetti."¹⁵⁹ Suyûtî'nin çağdaşlarına karşı olan bu üstünlük iddiası küçümsenerek teessüfle karşılanmıştır.¹⁶⁰ Bu iddiaları haklı çıkarmak için o, toplumu adına farz-ı kifâye olan bu içtihat vazifesini yerine getirmeye çalıştığını savunmuştur. O bu vazifenin icra edilmesini üstlenme üzerinde ısrar etse de, Suyûtî'nin çağdaşlarının bir kısmı onun içtihat hakkını reddetmiştir.

Suyûtî'ye karşı olan muhalefetten, dokuzuncu/on beşinci yüzyıl İslâm toplumunun müçtehitlerin varlığına ve içtihada oybirliğiyle karşı çıktığı anlamı çıkarılmamalıdır. İddiasına karşı olan düşmanca tutumu değerlendirirken Suyûtî'nin kişiliği göz önünde bulundurulmalıdır. Muhalefet esas olarak "Suyûtî'nin kendini beğenmişliğine" ve "muazzam özgüvenine" karşı yöneltilmiştir: O kendisini överken rakiplerini gelişigüzel bir şekilde kınadığı ve onları "daha beter değilse, ahmaklar"¹⁶¹ olarak adlandırdığı için sevilmemiştir.

155 Sartain, *Jalâl al-Dîn*, I, 63.

156 Suyûtî, *Tâhâddus*, s. 205.

157 Müçtehitlerin mertebeleri ve onlarla ilgili olan karışıklık modern bilginleri bile yanıltmıştır. Bkz. Snouck Hurgronje, *Selected Works*, ed. G. Bousquet ve J. Schacht (Leiden, 1957), s. 282. Hurgronje, Suyûtî'nin kendisi için en üst içtihat mertebesini uygun gördüğünü dolayısıyla mezhep imamlarına meydan okuduğunu düşünmüştür.

158 Sartain, *Jalâl al-Dîn*, I, 64, 65.

159 Buradan aktarılmıştır: Goldziher, "On al-Suyuti," *Muslim World*, 68, 2 (April 1978), s. 98.

160 Bununla ilgili bkz. Suyûtî, *Tâhâddus*, s. 193, 203; Sartain, *Jalâl al-Dîn*, I, 61; Goldziher, "On al-Suyuti," s. 98.

161 Sartain, *Jalâl al-Dîn*, I, 61; Goldziher, "On al-Suyuti," s. 98-99.

Neden Suyûtî müçtehit olmak istedi? Bu sorunun cevabı bize müçtehitlerin varlığıyla çok yakından alakalı olan bir başka meseleyi vermektedir. Suyûtî'nin esas arzusu onuncu/on altıncı yüzyılın müceddidi olmaktı. Tecdit için bir önkoşul olarak kabul edilen içtihat mertebesini elde ederek Suyûtî, bu mevki için yeterli olduğunu ümit etmişti.¹⁶²

Tecdit düşüncesi beşinci/on ikinci yüzyıldan beri hâkimdir; şu hadise dayanarak meşrulaştırılmıştır: "Allah, her yüzyılın başında (*'alâ ra'si külli miyeti*) bu ümmete dinî meseleleri yenileyen birini gönderir."¹⁶³ Hicrî ikinci ve üçüncü yüzyıllar için ilk iki müceddidin Halife Ömer b. Abdülazîz ve Şafîi olduğu evrensel olarak herkes tarafından kabul edilmiştir.¹⁶⁴ Takip eden yüzyıllarda, zaman zaman müceddidin kim olduğuyla ilgili bir görüş farkı olurdu; fakat kesinlikle her zaman en az biri vardı. İbn Süreyc ve kelâmcı Eşarî'den Hicrî dördüncü yüzyıl için bahsedilmiştir. Bu durumda Sübkî, İbn Süreyc'in vefatı yüzyılın dönümüne Eşarî'den daha yakın olduğu için onu tercih etmektedir. Çünkü Eşarî daha çok usûliddin'in savucusuyken, İbn Süreyc fûrû fihkî yenilemiştir.¹⁶⁵ Beşinci yüzyıl için Ebû Hâmid el-İsferâyînî ve Ebû Sehl es-Su'lûkî arasında bir seçim yapılmıştır.¹⁶⁶ Gazzâlî altıncı yüzyılın ve Râzî de yedinci yüzyılın müceddidiydi. Lâkin yedinci yüzyıl için bazı fakihler Râzî'nin yerine Râfî'î'yi tayin etmişlerdi.¹⁶⁷ İbn Dakîkul'id oybirliğiyle sekizinci yüzyıl için seçilmiştir.¹⁶⁸ Dokuzuncu yüzyılda, Sirâceddîn el-Bulkînî ve Nasreddîn eş-Şâzelî arasında bir rekabet vardı.¹⁶⁹ Sonra, ondan sonra gelen çoğu yazar¹⁷⁰ tarafından gerçekten [müceddit] olarak kabul edilen Suyûtî ve ondan sonra da Hicrî ikinci binyılın başında ortaya çıktığı için *müceddid-i elf-i sâni* unvanı verilen Ahmed es-Sirhindî gelmiştir.¹⁷¹ Sirhindî'den sonra bir müceddit seçme uygulaması önemini biraz kaybetmiş gibi gözükse de, el-Marâğî el-Curcâvî'nin seçildiği geçtiğimiz Hicrî yüzyıla kadar devam etmiştir.¹⁷²

162 Onun *Tâhâddus*, s. 215-227'de bu meseleyi tartıştığı bölüme bakınız.

163 İbn Kesîr, *Nihâye*, I, 30. Bu hadisin başka bir versiyonunu karşılaştırınız: Goldziher, "On al-Suyuti," s. 81; Sübkî, *Tabakât*, I, 104.

164 Sübkî, *Tabakât*, I, 104; Goldziher, "On al-Suyuti," s. 81.

165 Sübkî, *Tabakât*, I, 105; Goldziher, "On al-Suyuti," s. 82. İbn Asâkir yine de Eşarî'yi tercih etmiştir; bkz. A. Hûlî, *el-Müceddidûn fi'l-İslâm*, 2 cilt (Kahire, 1965), I, 13.

166 Sübkî, *Tabakât*, I, 105; Suyûtî, *Tâhâddus*, s. 221.

167 Goldziher'in kullandığı bazı kaynaklara göre, Hanbelî el-Mukaddisî (v. 600/1203) ve Şafîi Nevevî (v. 676/1277) tayin edilmiştir; bkz. Goldziher, "On al-Suyuti," s. 83-84. Bununla birlikte Şafîi bakış açısından Sübkî, Râfî'î'nin üzerinde tutarak Râzî'yi seçmektedir (bkz. Sübkî, *Tabakât*, I, 106).

168 Sübkî, *Tabakât*, I, 106; VI, 3; Suyûtî, *Tâhâddus*, s. 220.

169 Suyûtî, *Tâhâddus*, s. 207, 225; Goldziher, "On al-Suyuti," s. 84.

170 Şevkânî, *İrşâd*, s. 236; Goldziher, "On al-Suyuti," s. 82.

171 *Encyclopaedia of Islam*, 2. bsm., s.v. "Ahmad al-Sirhindî," Sh. Inayatullah tarafından yazılmıştır.

172 Hûlî, *el-Müceddidûn*, s. 1. Mücedditler üzerine daha fazla ayrıntı için bkz. s.12-29.

Dolayısıyla, Müslüman âlimlerin kabulüyle, *aynı zamanda* müçtehit olan mücedditler her yüzyılda en az bir defa ortaya çıkmıştır. Görüldüğü gibi bazen, tek bir yüzyıl için birden fazla müceddit var olmuştur. Şimdi, birisi şunu sorabilir: Mücedditlerin daima mevcut olduğu açıkken müçtehitlerin neslinin tükenmesini yerleşik bir olgu gibi savunan fakihler kimlerdir? Suyûtî'nin zamanında bunlar Hanefiler, Malikîler ve Şafiî mezhebinin bir kısmıydı. Bununla beraber, Şafiî mezhebinin öncü zihinlerinin çoğu müçtehitlerin neslinin tükenme ihtimali teorisini reddetmiştir. Aslında, tecdit vazifesi verilen fakihlerin hemen hemen hepsi Şafiî'idi.¹⁷³ Müceddit fikrini destekleyenlerin aynı zamanda içtihatı ve onların neslinin tükenme ihtimalini inkâr ederken (fakat bazı fakihler teoride bu ihtimali kabul etmişlerdir) müçtehitleri de desteklemiş olduğu aşikârdır. Hanefiler ve Malikîler eylemlerinde tutarlı kalarak, tecdit yarışına bile katılmamıştır.

Suyûtî'nin zamanında müçtehitlerin neslinin tükenmesi [görüşünün] iyice yerleşmiş olduğu kabul edilse bile, neden Suyûtî ya da bu mesele için bir başkası şartları sağladığı takdirde hâlâ bir müçtehit olamasın ki? Sadece ebedî bir vazife olan farz-ı kifâyeyi yerine getirmeye çalışmıyor mu? Ve eğer bir zaman diliminde hiç müçtehit yoktuysa, yeniden ortaya çıksalar bile toplum daima onlarsız yaşamaya mahkûm mudur? Benim bildiğim kadarıyla, bu soruların Ortaçağ İslâm fıkıh literatüründe hiçbir cevabı yoktur.

10./16. YÜZYILDAN SONRA İÇTİHAT

Suyûtî'nin tecdit konumunu elde etmek için bitmek bilmeyen çabası, kesintisiz içtihat faaliyetinin ulaşabileceği en üst noktayı göstermiştir. Bir diğer deyişle, Suyûtî dokuz yüzyıllık müçtehitler dizisindeki son büyük Sünnî müçtehit olarak görülebilir. Onun vefatından sonra içtihat yapma imkânı olan seçkin fakihlerin sayısında önemli bir düşüş yaşandı. Müçtehit olarak bilinenlerin sayısı çok azdı. Ve onuncu/on altıncı yüzyılın sonundan itibaren, içtihat etme hakkı olduğunu iddia eden fakihler daha da azaldı. Bu olgu fakihlerin mertebelere ve derecelere ayrılmasına açıkça yansımıştır. İctihadı sınıflandırma fikri içtihat tarihinin anlaşılmasında yardımcı olmaktan ziyade yanıltıcı olduğu ispatlanmasına rağmen, onun zâhirî gelişmesi müçtehitlerin sayısındaki düşüşle ilgili geç dönem Müslüman kanaati hakkında bir gösterge işlevi görmektedir.

¹⁷³ Beşinci/on birinci yüzyıla kadar mücedditler yalnızca Şafiî'idi (bkz. Sübkî, *Tabakât*, I, 104-106; Goldziher, "On al-Suyuti," s. 82-83). Hanefiler ve Şafiîler tarafından sahip çıkılan tek belirsiz istisna Eşari'idi (bkz. el-Kureşi, *el-Cevâhir*, II, 544-545). Altıncı/on ikinci yüzyıldan itibaren Şafiî mücedditler çoğunlukta kaldı; Hanbelîler birkaç müceddit çıkardı ve bildiğim kadarıyla, tecdit için Hanefî ya da Malikî hiçbir aday çıkmadı.

Beşinci/on birinci yüzyıldan önce içtihadı ya da müçtehitleri bir şekilde üstünlük kategorilerine (*tabakât*) ayırma teşebbüsünün izine rastlanamaz. Yine de bu tabakât kavramının bilinmediği anlamına gelmez, fakat onun müçtehitlere sistemli bir şekilde uygulanması yalnızca geç bir dönemde – beşinci/on birinci yüzyıl süresince – gerçekleştiği [anlamına gelir].¹⁷⁴ Daha önce belirtildiği gibi, Gazzâlî müçtehitleri sınırlı (*mukayyet*) ve sınırsız (*mutlak*) olmak üzere iki mertebeye ayırmıştır. Beşinci/on birinci yüzyıl ulemâsını tasvir ederken genellikle fakihlerin üç mertebesini tanıdığı anlaşılmaktadır; onun samimi itirafıyla bunların birincisinin nesli tükenmiştir. İkincisi mezhepte müçtehitlerin mertebesi ve üçüncüsü de mukallitlerin [mertebesidir].¹⁷⁵ Yaklaşık olarak iki yüzyıl sonra mertebelerin sayısı beşe ulaştı, bunların birincisinin neslinin tükendiği kabul edilmiştir. İkincisi ve üçüncüsü iki farklı düzeyde içtihat yapabilen müçtehitlerin mertebeleri, üçüncüsünün çapı daha sınırlıdır.¹⁷⁶ Dördüncü mertebe içtihat yapabilmeye tam olarak muktedir olmasa da mezheplerinin doktrininde ve bu doktrin temellendiği delillerde son derece yetkin olan fakihlerdir. Beşinci mertebe çeşitli mukallitlerden oluşmuştur.

Onuncu/on altıncı yüzyılla birlikte, fakihlerin yedi mertebesi ayırt edilebilir.¹⁷⁷ En üst üç [mertebe] önceki beşli ölçekteki gibi kalmıştır, yani onlar müçtehitlerin çeşitli derecelerdeki mertebeleridir. Fakat alttaki dört [mertebe] aslında beşli ölçekteki alttan iki [mertebenin] yeniden bölünmesidir.¹⁷⁸ Altıncı/on ikinci ve yedinci/on üçüncü yüzyıllarda, örneğin, fakihlerin en alt (beşinci) mertebesi mezhebin doktrinini ‘ezberleyen’ ayrıntıları anlayan lâkin onların mezhep imamlarının ya da eski hocaların fikhî hükümlere ulaşmak için uyguladıkları metodolojiye hâkim olmayan mukallitleri de içermiştir.¹⁷⁹ Diğer yandan, onuncu/on altıncı yüzyılın en alt (yedinci) mertebesinin tanımı tamamen farklıydı. Bu mertebe üstteki altı mertebedeki fakihlere yetişemeyen ve “zayıfla şişmanı ayırt edemeyen”¹⁸⁰ fakihleri içermektedir. Daha eski olan beş-mertebeli şemada bu tanımın bulunmayışı daha önceki yüzyıllarda ehil olmayan fakihlerin var olmadığı anlamına gelmez. Çok az âlimin içtihat edebileceği ve çoğu fakihin sadece mukallit olmasının mertebelerin sayısını-

174 Sübkî'nin biyografik sözlüğü için kaynak olarak bulabileceği en erken eserlerin beşinci/on birinci yüzyıl tabakât eserleri olduğu gözükmektedir; onun şu eserine bkz. *Tabakât*, I, 114. Ayrıca I. Hafsi'nin bibliyografik makalesine bkz. “Recherches sur le genre ‘Tabaqat’ dans la littérature Arabe,” *Arabica*, 23, 3 (1976), 8-12, 17-18, 24.

175 Laoust, “La Pédagogie d’al-Gazali,” s. 77.

176 Kazim Beg, “Notice sur la marché,” s. 181-192, 204 ve devamı; İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, s. 547-548.

177 İbn Âbidin, *Reddül-muhtâr*, 8 cilt (Kahire, 1966), I, 77; İbn Âbidin, *er-Resâ'il*, I, 11-13; M. Suhrawardy, “The Waqf of Moveables,” *Asiatic Society of Bangal*, 7 n.s. (1911), ss. 330-331; el-Leknevî, *el-Fevâ'id*, s. 89-90.

178 Kazim Beg, “Notice sur la marché,” s. 206-214.

179 Nevevî, *el-Mecmû'*, I, 73-74; İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, s. 549.

180 İbn Âbidin, *Reddül-muhtâr*, I, 77.

daki artışla – üçten beşe, beşten de yediye çıkması – ilişkisi varmış gibi gözükmekte olan bu sürekli büyüyen kanaati [göstermektedir]. Bu kanaat – müçtehitlerin eski mertebelerini değışmeden korurken, teoride daha önceden var olmayan – en çok mukallitlerin yeni mertebelerinin artmasına katkı sağlamıştır.

Daha sonraki bir dönemde, bu yedi mertebenin her biri belirli bir fakih gurubuna uygulanmıştır. Böylece (Hanefî mezhebinin asıl kurucuları Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin dışlanmasıyla beraber) birinci mertebeye dört mezhebin kurucularına tahsis edilmiştir. Ve İbn Hanbel fakih olmasa da yine de o bu mertebeye yer almıştır.¹⁸¹ Şeybânî, Hassâf, Müzenî ve onların muâdilleri ikinci mertebeye altında tasnif edilmiştir. Kerhî, Tahâvî ve Şemsuddîn es-Serahsî gibi müçtehitler üçüncüsüne aittir.¹⁸² Dördüncü ve beşinciler Mergînânî ve Râzî gibi müçtehit olmayanların mertebeleriyken,¹⁸³ altıncı ve yedincisi özellikle salt mukallitler için ayrılmıştır. Altıncı/on ikinci yüzyıldan itibaren fakihlerin son iki mertebeye ait oldukları söylenmiştir.

Bu tasnif müçtehitlerin neslinin tükenmiş olduğu fikrini destekleyen daha sonraki taklit müdafileri tarafından geliştirilmiştir. Bu, içtihadı destekleyenlerin savunduklarıyla bağdaşmayan yedi-mertebeli tasniften anlaşılmaktadır. Örneğın, yetkin fakihler Râzî'nin müceddit olmasının yanı sıra aynı zamanda müçtehit de olduğunda genellikle mutabık kalmışlardır. Mamafih, bu sınıflandırma sistemine göre, Râzî taklitle nitelendirilen dördüncü mertebeye altında konumlandırılmıştır. İlaveten, kıyamete kadar her yüzyılın başında bir müçtehidin (ya da genel anlamda bir müceddidin) ortaya çıkması gerektiği gerçeği ile –ki gerçekten ortaya çıkmıştır– yedinci/on üçüncü yüzyıl fakihlerinin ve haleflerinin daha alt mertebelere ait olduğu iddiası çelişiyor gibi gözükmektedir. Râzî'nin içtihadını ve müçtehitlerin kaçınılmaz bir şekilde her yüzyılda ortaya çıkmasını tanıyan fırkanın, müçtehitlerin mertebelerini detaylandıran ve onları belirli guruplara uygulayan fırka ile esasen ayrı olduğunu söyleyerek bu bariz çelişki açıklanabilir. Birinci fırkanın, başlıca Hanbelî ve Şafîilerden oluştuğu zaten açıkken ikinci [fırka] aşağı yukarı büyük ölçüde Malikîler ve bir dizi Şafîî tarafından desteklenen çoğunlukla Hanefîilerden oluşmaktadır. Bu yüzden, özellikle sonraki dönemde, fakihleri teknik mertebelere ayırmakla en çok ilgilenenlerin Hanefîiler olduğunu bulmak şaşırtıcı değildir. Bu ayrıca neden en eksiksiz ve ayrıntılı fakihlerin mertebeleri açıklamalarının (biyografik anlamda tabakât değil) Hanefî eserlerinde bulunduğu [sorusunun da cevabıdır].

Müçtehitlerin neslinin tükendiğinden emin olarak, Hanefîler ve onların destekçileri, sonraki âlimler için yalnızca içtihat hakkını reddetmedi ayrıca uygulandığın-

181 İbn Âbidin, *er-Resâil*, I, 11.

182 Suhrawardy, "The Waqf" s. 330-331.

183 İbn Âbidin, *er-Resâil*, I, 12.

da içtihadın kendisini de görmezden geldi.¹⁸⁴ Bu tavrın iyi bir ifadesi Cebertî'nin (v. 1240/1825) on üçüncü/on dokuzuncu yüzyılın başında yazılan *Acâ'ibü'l-Âsâr*'ında görünmektedir. On ikinci/on sekizinci yüzyılda vefat etmiş olan fakihlere [düşülmüş olan] çok sayıda biyografik notta Cebertî'nin, bazen [onlara] içtihatla eş anlamlı tanımlar vermesine karşın, müçtehit unvanını onların herhangi birine vermekten sakındığı gözükmektedir. İbnü'n-Nakîb (v. 1183/1769) ile ilgili Cebertî şunu gözlemlemiştir: “zekâsı ve mükemmel hafızası sayesinde hükümler çıkarırdı.”¹⁸⁵ Gerçekten de, fakihlerin içtihat yapmak için ihtiyacı olan şey, zekâ ve aynı zamanda Kur'ân ve Sünneti çok iyi bilmeyi gerektiren –ki bu da iyi bir hafıza ister– kıyas yöntemlerinin bilgisidir. El-'İkdî (v. 1134/1721), el-Menûfî (v. 1135/1722) ve İbn Ali el-Bişbîşî (v. 1134/1730) gibi fakihler için Cebertî, onların özenle ve sebat ederek çalıştığını, fıkhıta çok iyi olduklarını ve yetkin fakihler olduklarını belirtmektedir. Yine de

184 Bu tavır erken bir dönemde başlamış gibi gözüküyor. Dört mezhebi ele alırken – onlar sekizinci/on dördüncü yüzyılda [çoktan] kurulmuştu – Maliki âlim İbn Haldun (v. 808/1405) mezheplerin fikhî doktrinlerinin karmaşıklığının insanları içtihadı elde etmekten alıkoyduğunu ve bu sebepten âlimlerin bütün Müslümanların meşhur fakihlerin eserleri aracılığıyla kurulmuş olan mezhepleri takip etmesini mecbur kıldığını gözlemlemiştir. İbn Haldun “Fıkıh bundan başka bir şey değildir. Bugünlerde içtihat etme hakkı olduğunu iddia eden kişi boşuna didinmiş olacağı ve hiçbir bağlının olmayacağını” (*Mukaddime*, s. 448 [Rosenthal'ın tercümesi] III, 8-9) öne sürer. Şüphesiz, İbn Haldun'un kafasında bağımsız müçtehitler vardı, çünkü onun tarafından ve bütün fakihler tarafından çok iyi bilindiği gibi sınırlı bir müçtehidin ya da mezhepte müçtehidin bağluları olamaz. Bana öyle geliyor ki içtihadın *Mukaddime*'deki genel kullanımlarından, İbn Haldun için içtihat özellikle İslâm'ın ilk üç yüzyılı boyunca girilmiş olan asıl fikhî faaliyet anlamına gelmektedir. *Mukaddime*'nin başka bir yerinde ne dediğine bakın: “Her bir mezhep imamının doktrini, bağluları arasında, kendi çapında ilmi bir disiplin olmuştu. Onlar artık içtihat ya da kıyas yapacak bir konumda değildi. Bu sebeple, onlar (yeni) problemleri (eski) benzerlerine göre çözebilmek ve karmaşık hâle geldiğinde onları tefrik edebilmek için (*tanzîrû'l-mesâilî fi'l-ilhâgi ve tefrîguhâ 'inde'l-iştibâhi*) mezhep imamlarının oturmuş ilkelerine (*el-usulü'l-mukarrara*) atf yapmalıydı. Bir kişinin böyle bir şeyi (kıyas) ve tefrik etmeyi ve onun elinden gelenin en iyisine göre belirli bir mezhep imamının doktrinini bunlara (süreçler) uygulamaya girişebilmesi için iyice yerleşmiş (ilmi) bir meleke gerekmektedir. Bu melekenin (uygulanması) bu sefer fıkıh ilmiyle (ne kastedildiğidir)” (*Mukaddime*, s. 449). “*tanzîrû'l-mesâilî ... iştibâhi*” cümlesi Rosenthal tarafından “problemleri bağlamında analiz etmek ve karmaşık hâle geldiğinde onları tefrik edebilmek için” şeklinde çevrilmiştir (bkz. III, 13). Dolayısıyla, İbn Haldun için içtihat nihayetinde bağlularını cezbedecek olan yeni bir mezhebin inşasına yol açan fikhî bir faaliyettir. Doktrine ait problemleri çözme süreçleri ve bir mezhebin içindeki yeni durumlara kıyas uygulamak Sünnî içtihat metodolojisinin bir parçası olarak görülse de, İbn Haldun onları içtihatla ilgili olarak görmez. Onun için kıyas ve içtihat bu süreçlerden çok daha fazla [bir şeydir]. Fakat o Sünnî usûl terminolojisini kabul etse de etmese de, bu yine de içtihadın sınırlı bir biçimidir. Birisi İbn Haldun'un, Sübkî ve Bulkinî (v. 805/1403) gibi herkes tarafından mezhepte müçtehit olarak kabul edilen çağdaş müçtehitlerin kariyerini ve nâmını iyi bildiği bir zamanda fakihlerin içtihat yapamayacağına ısrar etmesini çarpıcı bulabilir. Bkz. *Mukaddime*, s. 449 (Rosenthal'ın tercümesi, III, 12); Sübkî ve Bulkinî için bkz. Sübkî, *Tabakât*, VI, 146-216; Suyûtî, *Husn*, I, 168f.; Goldziher, “On al-Suyuti,” s. 84. İbn Haldun'un bu sorunu anlayışı müçtehitlerin neslinin tükenmesi ile ilgili olan meseleye karşı mukallitlerin genel tavrının mükemmel bir örneğidir. O mezhep imamlarının ve muadillerinin neslinin tükendiğini biliyordu; o ayrıca fikhî yorum mekanizmasının sürekli işlediğini de biliyordu, ancak onun yine de bu olguları daima büyüyen müçtehitlerin neslinin tükendiği fikri ile nasıl bir araya getireceği hususunda hala kafası karıştı. Bundan dolayı, içtihadın kıyas kullanımını ve fikhî yorum türlerini zorunlu olarak içerdiği gerçeğine rağmen, onun zamanındaki fakihlerin faaliyetinin içtihatla hiç alakasının olmadığını ve müçtehitlerin neslinin tükendiğini ima ederek çağdaş âlimlerin içtihat edemeyeceğini [düşündüğünü] onun için söylemek hem munasip hem de doğrudur.

185 Abdurrahman el-Cebertî, *Acâ'ibü'l-Âsâr fi't-Terâcim ve'l-Ahbâr*, 7 cilt (Kahire, 1958-67), III, 41-42.

Cebertî, Bişbişî'nin fikhî meselelerde alışılmadık görüşler ifade ettiğini kabul etse de bu âlimleri müçtehit olarak görmemektedir.¹⁸⁶ Dahası, Cebertî'nin babasının “taklit uygulamasını terk ettiği” (*irtefe'a an hadidi't-taklid*) ve diğerlerinin yanı sıra fikhî ilimlerinde çok iyi olduğu söylenmektedir.¹⁸⁷ Onun benzersiz ilmi ve hüküm istinbatı kabiliyeti (*kâne yestenbitu'l-fikha*) ona büyük bir âlim unvanı kazandırmıştır. Onun pek çok ihtisaslaşmış eserleri arasında yeni icat edilen araç ve gereçlerin meşruiyetini ele aldığı ilmî bir eseri vardır.¹⁸⁸ Bütün bunlara rağmen, Cebertî babasını müçtehit olarak adlandırmaktan çekinmiştir. [Bunlar] Cebertî'nin bütün çağdaşlarının içtihat yapmaktan aciz olduğu ve kesinlikle onun ‘müçtehit’ terimini bilmediği [anlamına gelmez], nitekim o müçtehit [terimini] sekizinci/on dördüncü yüzyıl [da yaşamış olan] Zeylaî'yi tanımlamak için kullanmıştır.¹⁸⁹ Muhtemelen, onun müçtehitlerin artık var olmadığına ilişkin kabulü, bu terimi kullanmaktan kaçınmasına sebep olmuştur. Bu bakımdan Cebertî, o zamanlar hâkim ilke haline gelmiş olan fakihler topluluğunun taklide karşı olan genel olumlu tavrını yansıtmaktadır.¹⁹⁰

Tanınmış müçtehitlerin sayısındaki sert düşüş, çözülebilmesi için içtihat gerektiren yeni ortaya çıkmış problemlerin öneminde ve sayısındaki paralel düşüşe uyumlu olmamıştır. Bu dönem –yani onuncu/on altıncı ve on birinci/on yedinci yüzyıllar– Osmanlı İmparatorluğu'ndaki iktisadî ve sosyal hayat için çok önemli olan bir takım yeni hukuki sorunlara yol açmıştır. Bu sorunlar yalnızca ulemâ tarafından çözülebilirdi. Kuvvetli argümanları¹⁹¹ üzerine çeken bu kritik meseleler arasında menkul malların vakfı, özellikle para vakıfları, kahve, uyuşturucu, tütün, müzik ve diğer meseleler vardı.¹⁹² Aslında, bu meseleler o kadar önemli ve ihtilaflıydı ki Kâtip Çelebi bu meselelerin ana hatlarını izah eden ayrı bir eser yazmayı mecburi gördü.¹⁹³

Bu meseleler kesinlikle müçtehit olarak bilinmeyen çeşitli fakihler tarafından ele alınmıştı. Dahası, Kur'ân'a ve kıyasa dayalı fikhî akıl yürütme bu fakihler tara-

186 *Acâ'ibü'l-Âsâr*, I, 186, 218-219; II, 28.

187 *Acâ'ibü'l-Âsâr*, III, 65-103, özellikle s. 65.

188 *Acâ'ibü'l-Âsâr*, III, 88. *İstinbat* üzerine bkz. İbn Âbidin, *er-Resâ'il*, I, 31.

189 Cebertî, *Acâ'ib*, III, 67.

190 Şevkânî, *el-Kavlü'l-Müfîd fi edillet'il-ictihâdi ve't-taklid* (Kahire, 1974), birçok yerde; Muhammed b. İsmail es-San'ani, *İrşâdü'n-Nükkâd ilâ Teysîri'l-İctihâd* (Beirut, 1970), birçok yerde; Şâh Veliyullah Dehlevî, *İkdü'l-cid* (Kahire, 1965), birçok yerde; G. H. Jalbani, *Life of Shah Waliyullah* (Delhi, 1980), s. 56-57; İbn Âbidin, *er-Resâ'il*, I, 28.

191 Çelebi, *The Balance of Truth*, s. 129; J. E. Mandaville, “Usurious Piety: The Cash of Waqf Controversy in the Ottoman Empire,” *International Journal of Middle East Studies* 10 (1979), ss. 295-304.

192 Huseyin b. İskender erl-Rûmî, *Risâle fi'd-Duhân* (MS) Princeton, Garrett Collection, Yahuda Section 3854, fols. 2b-5a; Muhammad b. Mustafa el-Hâdimî, *Risâle fi'l-kahve ve'd-duhân* (MS) Princeton, Garrett Collection, Yahuda Section 3225, fols. 48b-49a. Bu konular üzerine bkz. Çelebi, *The Balance* II, III, V, VII, XII, XX. Bölümler; Mandaville, “Usurious Piety.”

193 *The Balance of Truth*.

fından en ufak bir tereddüt duymaksızın kullanılmıştı. Onuncu/on altıncı yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda, para vakıflarının meşruluğu hakkında şiddetli bir tartışma patlak verdi. Kur'an'da onların meşruluğunu ya da gayrimeşruluğunu gösteren bir delil olmadığından ve benzer delilleri sağlam hadislerin de vermemesinden dolayı,¹⁹⁴ Osmanlı fakihleri [bu delilleri] çok önceki fakihlerin daha önceden kurulmuş olan doktrinlerinin rehberliğinde aramalıydı. Para vakıflarına izin verecek olan yegâne erken dönem otoritenin –Ebû Hanife'nin bir öğrencisi olan– Züfer olduğu görünmektedir. Fakat burada tartışamayacağımız nedenlerden dolayı, sonraki Hanefî âlimler Züfer'in doktrinini Ebû Yûsuf ve Şeybânî'ninkinden daha az yetkili olarak tasnif etmişlerdi. Sonuçta, Züfer'in doktrini terk edilmiş ve para vakıfları kurma işi her zaman faiz (*ribâ*) ile ilişkilendirilmiş ve dolayısıyla yasaklanmıştır. Bu Osmanlı pratiğini meşrulaştırma ihtiyacı Ebûsuûd ve Bâli Efendi'yi Züfer'in uzun zamandır unutulmuş olan doktrinini yeniden canlandırmaya sevk etmiştir.¹⁹⁵ Lâkin bunu yapmak için Züfer'in argümanını kendi içinde yeniden ifade etmek yeterli değildi, çünkü bir defa o herkes tarafından zayıf görülmüştü. Para vakıflarının meşruiyeti üzerine metinsel delil ve icmâ eksikliği Ebûsuûd ve taraftarlarını tek metodolojik alternatif olan kıyasa mahkûm etti. Ve bunu, biraz da kabaca kullandılar.¹⁹⁶ Ebûsuûd'un rakipleri, Ebû Hanife ve Şeybânî'nin doktrininin yanı sıra hadislerden de destek alarak aynı yöntemi kullandı.¹⁹⁷

Meşru fikhî akıl yürütme birçok diğer mesele üzerinde formüle edildi, bunların arasında en çok göze çarpanlar uyuşturucu, kahve ve tütündür.¹⁹⁸ Öyle ya da böyle bir tür kıyas işlemine ihtiyaç duyan fikhî problemlerin iyi bir tipolojisi, daha önce söylendiği gibi, fetva literatüründe bulunabilir. Yukarıda bahsedilen örnekler bizim meselemizi ispatlamak için yeterli olduğundan, bu fetvaların çalışılması bizim araştırmamızın kapsamı dâhilinde değildir; yani, yeni ortaya çıkan sorunlar yavaşça gelişen bir toplumda bile kaçınılmazdır ve (Osmanlı Kanunu'ndan ayrı olarak) içtihat onun sayesinde böyle sorunların çözüldüğü yegâne yöntemi oluşturmuştur.

Dolayısıyla, uygulamada içtihat metodolojisi çoğunlukla onun özel adı altında tanınmadan çalıştırılmaya devam etmiştir. Çoğu fakih içtihatla bulunmanın zarûrî olduğunu ve bu yüzden onun var olduğunu kabul etmiş, fakat hiçbir çağdaş fakihin onu yapacak ehliyete sahip olmadığına inanmışlardı. Diğerlerinin çoğu onların zamanında içtihadı üstlenmenin sapkınca ve onun yalnızca ataları tarafından

194 J. Schacht, "Early Doctrines on Waqf" içinde *Mélange Fuad Köprülü* (İstanbul, 1953), s. 443.

195 Mandaville, "Usurious Piety," s. 299-304; Suhrawardy, "The Waqf," 388 ff.

196 Örneğin, Bâli Efendi'nin Mandaville, "Usurious Piety," s. 301-303'deki argümanına bakınız; Çelebi, *Balance*, s. 129.

197 Çelebi, *Balance*, s. 129.

198 Örneğin, esrarın meşruiyeti hakkındaki argümanlar için bkz. F. Rosenthal, *The Herb: Hashish versus Medieval Muslim Society* (Leiden, 1971), s. 105-130.

kusursuz bir şekilde yapılan bir meziyet olduğu görüşünü savundu.¹⁹⁹ Yine de bu görüşler, içtihat müdafilerinin on ikinci/on sekizinci ve on üçüncü/on dokuzuncu yüzyıllarda bir yığın yazıyla – ki bunlarda ele alınan ana konular: taklit, bunun getirdiği kötülükler ve ilahî kurallarla belirlenmiş hukukî bir ilke olarak içtihatı– cevap vermelerini teşvik etti. Taklit karşıtı eserlerin yazarları yalnızca müçtehitlerin neslinin tükendiğini ve içtihat kapısının kapandığını iddia edenlere karşı değil fakat aynı zamanda uygulaması halk arasında iyice yerleşik hale gelmiş olan (entelektüellerin büyük çoğunluğu da dâhil olmak üzere) taklidin tam da özüne karşı gittikçe artan sert ataklar başlattı. Bu yazarların en önde gelenleri Şâh Veliyyullah (v. 1176/1762), Sanâni (v. 1182/1768), İbn Abdülvehhâb (v. 1202/1787), İbn Mummer (v. 1225/1810), Şevkânî (1255/1839) ve İbn Ali es-Senûsî (v. 1313/1895)'dir.

Bu makalenin amacına [hizmet etmesi] için eserleri yalnızca içtihat lehine olan klasik Sünnî eğilimi temsil etmekle kalmayıp aynı zamanda taklit ve içtihat müdafileri arasındaki tartışmanın ulaştığı en üst aşamayı da temsil ettiği görünen Şevkânî'yi ele almak yeterlidir. Usûl-i fık-hın avâma müsaade ettiği taklit biçimini kabul ederken, Şevkânî verili bir doktrinin sorgulanmadan (bu doktrinin temelini oluşturan delilleri araştırmadan) kabulünü gerektiren ulemânın taklidinden nefret etmiştir. Her halükarda, diğerinin fikhî görüşünü talep eden fakih –o bir müçtehit olmasa bile– asılda yatan metinsel delili de talep etmelidir.²⁰⁰ Şevkânî ihlâl edilmemesi gereken hâkim norm haline gelen taklidin genel pratiğinden hayıflanmaktadır. Sonuçta, içtihat etme hakkını iddia eden herhangi bir teşebbüs kaçınılmaz surette direnme, kınama ve hatta alenî tahkir ile karşılaşmıştır. Bu yüzden gerçekten neslinin tükendiği için seslerinin duyulmadığından değil, fakat içtihat hakkını kendileri için iddia etmekte ısrar ettiklerinde onların hayatı önemli ölçüde tehlikeye atılmış olacağı için, Şevkânî müçtehitlerin neslinin tükenmiş gibi gözüktüğünü iddia etmektedir.²⁰¹ Şevkânî sözde içtihat kapısının kapanmasının sadece altıncı/on ikinci ya da yedinci/on üçüncü yüzyıldan sonra müçtehitlerin varlığının sona erdiğini iddia eden, bu kör mukallitlerin başlamasının bir göstergesi olduğunu öne sürer.²⁰² Tersini ispatlamak için Şevkânî –Hicrî yedinci yüzyıldan sonra müçtehitlerin var olmaya devam ettiğini gösterebilmek için– iki ciltli bir biyografi eseri olan *el-Bedrü't-tâli' bi-mehâsini men ba'de'l-karni's-sâbi'*yi derlemiştir. Dahası o sonraki zamanlarda içtihadın fakihlerin ayrıntılarını ve malzemelerini erişilir kılan ustaca derlenmiş kılavuzlar sayesinde

199 Ör. Bkz. İbn Âbidin, *er-Resâ'il*, I, 28; İbn Abdîş-Şekûr, *Şerh*, II, 399; es-Sanâni, *İrşâd*, s. 2, 11-12; Semhûdi, *el-İkdü'l-ferîd*, fol. 177b; Hâdimî, *Risâle fi'l-kahve ve'd-duhân*, fol. 48b.

200 Şevkânî, *el-Kavl*, s. 7.

201 Şevkânî, *el-Kavl*, s. 21-24, 31.

202 Şevkânî, *el-Bedr*, I, 2.

kolaylaştırıldığını savundu; aksi takdirde erken yüzyılların fakihlerine ulaşılamazdı. Aslında bu, içtihad girişmenin aşırı derecede zor ve karmaşık olduğu ve usûlün metodolojik ilkelerinin uygulanmasını ve metinlerin çalışılmasını ve analizini gerektirdiği temeline dayanarak taklidi meşrulaştırmış olan mukallitlere karşı bir argümandı.²⁰³ Mukallitlerin, müçtehitlerin yokluğu ve içtihat kapısının kapanması üzerine icmâya ulaştığı görüşüne karşı Şevkânî, icmâda sadece müçtehitlerin görüşlerinin hesaba katıldığını ve içtihat kapısının kapanması üzerine icmân varlığını iddia edenlerin kendilerini mukallit olarak gördüğü aşikârken, müçtehitlerin “müçtehitlerin yokluğu üzerine bir icmâya vardığını” iddia etmelerinin saçma olduğunu ifade etmektedir.

SONUÇ

Bu çalışma, İslâm hukuk teorisinde (*usûl-i fikh*) içtihadın fikhî meselelerde kaçınılmaz olduğunu göstermiştir. Çünkü içtihat, Müslümanların amellerinin Allah tarafından ne kadar makbul olduğunu tespit edebilmesinin yegâne aracıdır. İctihat uygulamasını kolaylaştırmak için asgari fikhî bilgiye gereksinim duyulmuş ve fikhî kararları formüle etmek için çabalayan her bir müçtehit, içtihadının sonucunun doğru ya da yanlış olduğuna bakılmaksızın ilahî bir ödüle layık görülmüştür.

İctihat kapısının kapanması fikri veya müçtehitlerin neslinin tükenmesi kavramı Hicrî ilk beş asır boyunca ortaya çıkmamıştır. Bu, içtihadın pratik ve teorik öneminin bu dönem boyunca azalmamış olduğu gerçeği ile uyum içerisinde: İctihat ve müçtehitlere hukuk alanında başvuruldu ve [onlara] devletin üst kademelerinde ihtiyaç duyuldu. İctihadın Sünnî fikh doktrininin belkemiğini oluşturduğu bu fikhî ilkeyi hiçe sayan bütün grupların Sünnîlikten dışlanmasından bellidir.

Ayrıca içtihat ve müçtehitlerin varlığı hakkındaki tartışmanın, ilk haliyle, sadece altıncı/on ikinci yüzyılın başında başladığı gösterilmiştir. Takip eden yüzyıllar boyunca, fakihler arasındaki fikh terminolojisindeki anlam karmaşasıyla teşci edilmiş farklar içtihat kapısının kapanması ve müçtehitlerin yokluğu üzerine herhangi bir fikir birliğine ulaşılmasını imkânsız kılmıştır. Buna ilaveten, üç ana etken sayesinde fikir birliği engellenmiştir: Birincisi ve en önemlisi, meşhur müçtehitlerin onuncu/on altıncı yüzyıla kadar mütemâdiyien var olmasıdır. Bu dönemden sonra müçtehitlerin sayısı sert bir biçimde düşse de, içtihat çağrısı modern dönem öncesi ıslahatçılar tarafından kuvvetli bir şekilde yeniden başlatılmıştır. İkincisi, Müslümanların her yüzyılın başında bir müceddit seçme uygulamasıdır. Bu uygulama bütün fakih topluluğunun tam desteğini almamış olsa da, en azından her

203 Şevkânî, *İrşâd*, s. 236; Şevkânî, *el-Bedr*, I, 3.

yüzyılda bir müçtehidin var olduğunu göstermiştir. Üçüncüsü, etkili Şafî fakihler tarafından desteklenen Hanbelî mezhebinin muhalefeti, onların desteğiyle yalnızca, müçtehitlerin her zaman var olduğu şeklindeki Hanbelî iddiasının ağırlığını artırmamış aynı zamanda Hanefiler ve Malikîlerin yer aldığı ittifakı da zayıflatmıştır.

İçtihat kapısının kapanmadığı sonucu, bu zamana kadar İslâm fıkıh tarihi olarak neyi telakki ediyorsak onu yeniden değerlendirmemizi gerektirir. İslâm tarihi boyunca içtihadın devam etmesi fûrû fıkıhta, usûl-i fıkıhta ve adlî sistemdeki gerçek gelişmelerin gerçekten var olduğunu gösterecektir. Bu gelişmelerin izini sürmek ve İslâm fıkıh tarihinin daha doğru bir resmini yeniden çizmek, ancak ve ancak fakihlerin eserlerinin kronolojik olarak çalışılmasıyla mümkündür.