

## MUHAMMED REŞİD RIZA EL-HÜSEYNÎ

Özgür Kavak\*

**i**slâm dünyasının önemli dönüşümler yaşadığı bir devrede özellikle *Menâr Dergisi*'ndeki yazıları vasıtasıyla; din bilgini, düşünür, gazeteci ve siyasetçi kimliğiyle çağdaş İslâm düşüncesinin önde gelen figürlerinden biri olan Muhammed Reşid Rıza el-Hüseyinî<sup>1</sup> 27 C. Evvel 1282/18 Ekim 1865 tarihinde bu-

---

\* İstanbul Şehir Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi.

1. Reşid Rıza'nın tam künyesi şöyledir: es-Seyyid Muhammed Reşid b. es-Seyyid Ali Rıza b. es-Seyyid Muhammed Şemsüddîn b. es-Seyyid Muhammed Bahâüddîn b. es-Seyyid Menlâ Ali Halifetü'l-Bağdadî. Reşid Rıza'nın hayat hikâyesine dair bilinen en orijinal kaynaklardan birisi hayatının son demlerinde kaleme aldığı *el-Menâr ve'l-Ezher* (Matbaatü'l-Menâr, Kahire 1353, 292 s. ) başlıklı kitaptır. Özellikle, ilk gençlik yılları ve Trablusşam'daki yaşamı bu kitapta geniş bir şekilde ele alınmaktadır. Bir diğer önemli kaynak hayatının ve düşünce dünyasının şekillenmesinde önemli bir rolü olan Muhammed Abduh'un yaşam öyküsüne ilişkin olarak kaleme aldığı *Tarihü'l-Üstâzi'l-İmâm* (*Tarihu Üstâzi'l-İmâm eş-Şeyh Muhammed Abduh I*, Matbaatü'l-Menâr, Kahire 1931/1350. [Eserin III. cildi 1907 yılında (Matbaatü'l-Menâr, Kahire. 2. baskı: aynı yer 1367), II. cildi ise 1925 yılında (Matbaatü'l-Menâr, Kahire. 2. baskı: aynı yer, 1344) basılmıştır]) başlıklı kitaptır. Bu kitap Mısır'a hicretinden sonraki yaşamının özellikle Muhammed Abduh'la geçen yılları için esas kaynaktır. Ayrıca sahibi olduğu *Menâr Dergisi*'nde çeşitli vesilelerle kaleme aldığı makalelerinde de birinci ağızdan bilgiler bulmak mümkündür. Yine yakın arkadaşlarından Şekib Arslan'ın kaleme aldığı *es-Seyyid Reşid Rıza ev ihâ erbaîne sene* (Matbaatü İbn Zeydün, Dimeşk 1356/1937, 807 s. ) başlıklı hacimli eser de bir diğer birincil ve önemli çalışmadır. Bu kitapta el-

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

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

Reşid Rıza 1908 yılına kadar Mısır dışına çıkmaz ve İslâm dünyasındaki dinî, siyasî ve toplumsal gelişmelerle *Menâr Dergisi* vasıtasıyla ilgilenir. 2. Meşrûtiyet'in ilanı ile birlikte önce Suriye'ye ardından İstanbul'a gider. Payitaht ziyaretinin en önemli sebeplerinden birisi, kurmayı düşündüğü bir okul için hükûmetin maddî desteğini almaktır. Ancak bir yıl ikamet ettiği İstanbul'dan aradığı desteği alamadan ayrılır. "Davet ve İrşâd" adını verdiği bu okulu 12 R. Evvel 1330/1 Mart 1912 tarihinde Mısır'da kurmak durumunda kalır.

Tasarladığı islah projesini gerçekleştirmek amacıyla özellikle Abduh'un vefatından sonra siyasî meselelerde aktif rol alır. Siyasî açıdan önce 2. Abdülhamid'e, ardından İttihatçılar'a, daha sonra Şerif Hüseyin'e yakınlık duyan Reşid Rıza, son olarak Suud ailesiyle iyi ilişkiler kurar. Bu dönüşümünün etkisiyle değişik dönemlerde Cemiyetü's-Şûrâ el-Usmâniyye, el-Hizbü'l-lâ-Merkeziyye, eş-Şübânü'l-Müslimîn, er-Rabitatü's-Şarkıyye gibi değişik oluşumlarda görev üstlenir.

Hayatının son demlerine kadar çıkarttığı *Menâr Dergisi* vasıtasıyla dönemin en etkili kişilerinden olan Reşid Rıza, 23 C. Evvel 1354/23 Ağustos 1935 Cuma günü Suud Emirî Suud b. Abdülaziz'i uğurlamak için gittiği Süveyş'ten, Kahire'ye dönerken yolda vefat etmiş, Kahire'de Abduh'un mezarının yanına defnedilmiştir.<sup>2</sup>

---

*Menâr ve'l-Ezher* adlı kitabın Reşid Rıza'nın biyografisine ait bölümüyle onun Şekib Arslan'a gönderdiği mektupların bir kısmının neşri de yer almaktadır.

2. Reşid Rıza'nın hayatı hakkında daha geniş bilgi için bkz. Özgür Kavak, "Reşid Rıza'nın Hayatı ve Eserleri", Reşid Rıza, *İttihad-ı Osmanî'den Arap İsyanına* (Klasik, İstanbul: 2013) içinde, s. 1-68.

Oldukça velud bir yazar olan Reşid Rıza, özellikle İslâm ilimlerine ve devrinin muhtelif tartışma konularına dair sürekli yazan bir müellif konumundadır. Eserleri sadece kaleme aldığı makale ve kitaplarıyla sınırlı olmayıp yazma hâlindeki kitapları yayına hazırlamak sûretiyle neşir faaliyetinde de bulunmuştur. Mısır'a göç etmeden önce birtakım şiirler, hutbeler ve özellikle hocası Hüseyin el-Cisr tarafından çıkartılan Tarablus Gazetesi'nde yazdığı ahlâkî konuları ele alan bazı makaleler dışında kayda değer bir yayım yapmamıştır. Bu dönemde kaleme aldığını belirttiği devrin bazı tartışmalı tasavvufî konularını ele alan *el-Hikmetü's-şer'iyye fî muhâkemâti'l-Kâdiriyye ve'r-Rıfâ'iyye* adlı eserini ise yayımlamamıştır. Onun yayım hayatına esas itibariyle Mısır'a göç ettikten sonra (1315/1897) başladığı anlaşılmaktadır.

Onun düşünceleri için aslı kaynak Mısır'a göç edişinden vefatına değin aralıksız olarak neşrettiği *Mecelletü'l-Menâr*'dır. *el-Menâr ve'l-Ezher*<sup>3</sup> başlıklı biyografik eseri hariç, yayımlanan tüm eserleri ilk olarak bu dergide neşredildiğinden, müellifin esas eserinin bu dergi olduğunu söylemek mümkündür. Derginin ilgi sahası “ilmî, dinî ve siyasî konular ile medeniyet meseleleri” olarak belirtilmiştir. Reşid Rıza'nın sağlığında çıkan son sayı, derginin 30 R. Evvel 1354/1 Temmuz 1935 tarihli XXXV. cildinin 1. sayıdır. Toplam 35 cilt, 523 sayı olarak çıkan dergide yaklaşık on iki bin makale yer almakta, toplam sayfa sayısı otuz bine yaklaşmaktadır. *el-Urvetü'l-vüskâ* Dergisi'nin önemli görülen bazı makalelerinin yeniden yayımlandığı dergide modern dönem İslâm düşüncesinin önemli simaları yer almıştır. Reşid Rıza'nın vefatından sonra özellikle Hasan el-Bennâ'nın da aralarında bulunduğu bazı takipçilerinin gayretleriyle bir süre daha yayım hayatına devam eden fakat düzenli bir şekilde yayınlanmayan Menâr'ın son sayısı, 1940/1359 tarihli XXXV. cildin 10. sayıdır.

Diğer belli başlı eserleri şunlardır: *Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid*<sup>4</sup> (sonraki yıllarda kimi ilavelerle *el-Vahdetü'l-İslâmiyye ve'l-uhuvvetü'd-dîniyye*),<sup>5</sup>*Tef-*

3. Reşid Rıza, *el-Menâr ve'l-Ezher*, Matbaatü'l-Menâr, Kahire, 1353, 292 s.

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

5. Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye ve'l-uhuvvetü'd-dîniyye*, Matbaatü'l-Menâr, Kahire 1928, 148 s. Reşid Rıza'nın bu kitabının Türkçeye yapılmış iki farklı tercümesi bulunmaktadır. İlk çeviri merhum Ahmed Hamdi Akseki'ye aittir. *Mezâhibin telfîki ve İslâm'ın bir noktaya cem'i*, İstanbul, 1332. Bu tercüme daha sonraları Hayreddin Karaman tarafından *İslâm'da birlik ve fıkıh mezhepleri* başlığıyla sadeleştirilmiştir: Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 1974, 250 s. İkinci çeviri ise Hayreddin Karaman tarafından yapılmış olup *Gerçek İslâm'da Birlik* (Nesil Yayınları, İstanbul 1996; ikinci baskı: İz Yayıncılık, İstanbul 2003, 480 s. ) başlığı ile yayınlanmıştır.

Modern İslâm düşüncesi açısından son derece önemli olan bu kitap üzerine çeşitli açılardan kapsamlı çalışmalar yapmak, çağdaş İslâm düşüncesinin günümüzdeki seviyesi-

*sîrü'l-Kur'âni'l-Hakîm*, (*Tefsîrü'l-Menâr*),<sup>6</sup>*Yüsriü'l-İslâm fi usûli't-teşri'i'l-âmm*<sup>7</sup>, *Fetâva'l-İmâm Muhammed Reşid Rıza*<sup>8</sup>, *el-Hilâfe ev el-imâmetü'l-uzma*,<sup>9</sup>*er-Ribâ ve'l-muamelât fi'l-İslâm*<sup>10</sup>, *Nidâ li'l-cinsi'l-latîf fi hukûki'n-nisâ fi'l-İslâm*,<sup>11</sup>*Tarihü'l- Üstâzi'l-İmâm eş-Şeyh Muhammed Abdub*,<sup>12</sup> *el-Müslimûn ve'l-Kıbt ve'l-Mu'temerü'l-Mısri*,<sup>13</sup>*Akîdetü's-salbî ve'l-fidâ*,<sup>14</sup> *el-Vehhâbiyyûn ve'l-Hicâz*,<sup>15</sup> *Tercemetü'l-Kur'an ve mâ fiha mine'l-mefâsid ve münâfâti'l-İslâm*,<sup>16</sup> *es-Sünne ve'ş-Şîa (el-Vehhâbiyye ve'r-Râfıza)*,<sup>17</sup> *Şübühâtü'n-Nasârâ ve hücecü'l-İslâm*,<sup>18</sup>*el-Vahyü'l-Muhammedî*.<sup>19</sup>

Reşid Rıza, klasik medrese öğrenimi görmemiş, ancak kendi çabası ve aldığı özel derslerle dinî ilimlere ilişkin bu açığı kapatmaya çalışmıştır. Okudu-

---

ni belirlemek açısından elzemdir. Türkçede fikhî açıdan Sadreddin Yüksel ve H. Hilmi Işık'ın bazı problemli teşebbüsleri dışında müstakil ve ciddi bir çalışmaya konu olmayan *Muhavere* üzerine İsmail Kara'nın modernleşme sürecinde islah düşüncesinin arka planını belirlemeyi amaçlayan bir çalışması bulunmaktadır: “Yeni zamanların iki muhataralı kavramı: İslah ve taklid”, *İslâm, Gelenek ve Yenileşme* içinde, İSAM Yay., İstanbul 1996, s. 121-127.

6. Eserin ilk cildi 1928 yılında Menâr Matbaası'nda basılmıştır. Tüm ciltlerinin yayım hikayesi için bkz. Selman, *a.g.e.* s. 316-317.
7. Reşid Rıza, *Yüsriü'l-İslâm ve usûlü't-teşri'i'l-âmm*, 2.bsk., Matbaatü Nahdati Mısır, Kahire 1956/1375.
8. Reşid Rıza, *Fetâva'l-İmâm Muhammed Reşid Rıza*, haz. Selahaddin Müneccid, Yusuf Kazma Huri, Darü'l-Kitabi'l-Cedid, Beyrut 1970/1390, I-VI, 2774 s.
9. Reşid Rıza, *el-Hilâfe ev el-imâmetü'l-uzma*, Matbaatü'l-Menâr, Kahire 1341/1923.
10. Reşid Rıza, *er-Ribâ ve'l-mualemât fi'l-İslâm*, Matbaatü'l-Menâr, Kahire [t.s.].
11. Reşid Rıza, *Nidâ li'l-cinsi'l-latîf fi hukûki'n-nisâ fi'l-İslâm*, Matbaatü'l-Menâr, Kahire 1932/1351.
12. Reşid Rıza, *Tarihü Üstâzi'l-İmâm eş-Şeyh Muhammed Abdub*, I, Matbaatü'l-Menâr, Kahire 1931/1350. Eserin neşir hikâyesi için bkz. Merrâkeşî, *a.g.e.* s. 64-65.
13. Reşid Rıza, *el-Müslimûn ve'l-Kıbt ve'l-Mu'temerü'l-Mısri*, Matbaatü'l-Menâr, Kahire 1327/1911.
14. Reşid Rıza, *Akîdetü's-salbî ve'l-fidâ*, Matbaatü'l-Menâr, Kahire 1913/1331.
15. Reşid Rıza, *el-Vehhâbiyyûn ve'l-Hicâz*, Matbaatü'l-Menâr, Kahire 1926/1344.
16. Reşid Rıza, *Tercemetü'l-Kur'an ve mâ fiha mine'l-mefâsid ve münâfâti'l-İslâm*, Matbaatü'l-Menâr, Kahire 1926, s. 51
17. Reşid Rıza, *es-Sünne ve'ş-Şîa*, Matbaatü'l-Menâr, Kahire 1929.
18. Reşid Rıza, *Şübühâtü'n-Nasârâ ve hücecü'l-İslâm*, Matbaatü'l-Menâr, Kahire 1930.
19. Reşid Rıza, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, Matbaatü'l-Menâr, Kahire 1351/1932, 280 s. Reşid Rıza hayatının son demlerinde eserinin üçüncü baskısına yazdığı takdim yazısında kitabının Batı dillerine tercümesinin yapılması gerektiğinden bahseden insanların varlığından söz ederek Müslümanların Batılıları İslâm'a davet etmeleri açısından bu tür çabaların desteklenmesi gerektiğinden söz eder, bkz. Reşid Rıza, “Kitâbü'l-Vahyi'l-Muhammedî, tasdirü't-tab'ati's-sâlise”, *MM*, XXXV/1 (8 Muharrem 1354/31 Mâris 1935), s. 33-34.

ğu okul itibariyle tam mânâsıyla modern bir mektepli olduğunu söylemek de mümkün değildir. Herhangi bir Batı dilini bilmemesi hasebiyle modern Batı düşüncesini ancak yaşadığı dönemdeki tercüme eserler ve Batıcı yaklaşımı savunan kişilerin telifleri vasıtasıyla tanıyan Reşid Rıza'nın klasik âlim prototipiyle modern mektepli tipi arasında sıkışıp kaldığı ve hayatı boyunca bu ikilemi yaşadığı söylenebilir. Bu durumun gerek İslâm ilimleri sahasında yazdığı eserlere gerekse çağdaş düşünce ve kavramlara ilişkin değerlendirmelerine olumsuz tesiri olmasına rağmen onun, yaşadığı dönemin Müslüman dünyasındaki etkisi yadsınamaz. O, gerek aktif bir şekilde içerisinde yer aldığı faaliyetleri gerekse *Menâr Dergisi* vasıtasıyla eğitim, siyaset ve özellikle fıkıh sahasında dile getirdiği düşünceleriyle birçok insan için otorite konumuna yükselmiş birisidir. Sibiryâ'dan Cava'ya, Tunus'tan Yemen'e kadar geniş bir coğrafyadan Müslümanların, özellikle çağdaş meselelerle ilgili sorularına dergisinde verdiği fetvalar bu durumu göstermektedir.

### REŞİD RIZA'NIN ISLAH DÜŞÜNCEİ

Din ile yaşanan hayat arasındaki irtibatın mahiyeti yüzyıllara uzanan bir geçmişe sahip kadim bir problem alanını teşkil etmektedir. Vahyedilen din ile insanların yaşamlarına tatbik ettikleri din arasındaki örtüşme seviyesi İslâm ilimlerinin değişik dallarında ele alınmaya elverişli geniş açılımları olan bir konu olarak güncelliğini sürdürmektedir. İslâm dünyasının modernleşme sürecine girişine kadarki dönemde bir kısım ulemâ bu problemi “Allah her yüzyılın başında bu ümmete dinini tecdîd edecek kimse[ler] gönderir”<sup>20</sup> hadisini şerh ederken “tecdîd” kavramını merkeze alarak tartışmıştır. Bu tartışmalarda bu kavram daha ziyâde özellikle, bid'atlerin ortaya çıkması nedeniyle ana çerçevesini Sünnetin belirlediği sahih dinî yaşamdaki bozulmaların giderilmesi faaliyetlerini ifade etmektedir. Klasik dönemde müstakil olarak tecdîd olgusunu konu edinen eser sayısının ise son derece az olduğu anlaşılmaktadır. Celâleddin Suyûtî'nin (v. 911/1505) *et-Tenbie bimen yeb'asühüllahü ala re'si küllie* başlıklı risâlesi<sup>21</sup> bu husustaki en önemli kaynaklardan biridir. İbn-i Hacer

20. Ebu Davud, “Melâhım”, 1.

21. Bu risaleyi Abdülhamid Şânûha (Mekke 1990) ve Abdurrahim el-Kürdî (*Türâsiyyât*, Ocak 2004, s. 89-120) tahkik ederek yayınlamışlardır. Bu çalışmada Kürdî'nin neşri kullanılacaktır.

el-Circâvî'nin Suyûtî'ye ait bu eserin sonundaki bir manzumesini şerh ettiği *Buğyetü'l-muktedin*'ini esas alan Emin el-Hûlî *el-Müceddidîn fi'l-islâm* (Kahire 1965) adlı bir eser kaleme almıştır. Ancak bu eserde, bahsi geçen iki müellifin ifadeleri ile Hûlî'nin değerlendirmeleri birbirine geçmektedir. Hûlî, ayrıca eserinde modern içerikle meşbu

el-Askalanî'ye (v. 852/1449) ait *el-Fevâidü'l-cemme fi men yüceddidü'd-dîne li hâzihi'l-ümme* adlı eser muhtemelen günümüze ulaşmamıştır.<sup>22</sup>

Modernleşme süreciyle birlikte ise tecdîd kavramını konu edinen çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Bu dönemde mezkûr kavram dinin/şeriatın bizzat kendisiyle irtibatlı olarak kullanıldığı gibi,<sup>23</sup> İslâm ilimleri,<sup>24</sup> İslâm düşüncesi,<sup>25</sup> siyaset,<sup>26</sup> edebiyat,<sup>27</sup> dil,<sup>28</sup> kültür<sup>29</sup> ve eğitimle<sup>30</sup> ilişkilendirilerek de kullanılmaya başlanarak metinlerin dikkate değer bir kısmında Batı kökenli “reform” kelimesini de ifade edecek şekilde esaslı bir anlam genişlemesine uğramıştır. Bu kavramdan ayrıca İslâm coğrafyasının bazı bölgelerindeki birtakım düzenlemeleri<sup>31</sup> ve kimi müelliflerin faaliyetlerini<sup>32</sup> ifade etmek için de faydalanılmıştır.<sup>33</sup>

Reşid Rıza'nın entelektüel çabasının mihverinde ıslah/tecdid kavramının yer aldığını söylemek mümkündür. Dönemin hâkim tasavvuru olan Batı'nın te-

---

bazı kavram ve düşüncelere (sosyal adalet, köleliğin yanlışlığı vb.) yer vererek metni yönlendirmektedir.

22. Suyûtî çok istemesine rağmen bu esere ulaşamadığından yakınmaktadır. Bkz. *et-Tenbie*, s. 110.
23. Muhammed Takî el-Usmânî, “et-Tecdîd fi'ş-şerîati'l-İslâmiyye: Ebâduhu ve hududuhu”, *el-Ba'sü'l-İslâmî*, XXIX/4 (1404/1984), s. 65-74; Muhammed Osman Salih, “Nazra fi mefhûmi tecdîdi'd-din”, *el-Faysal*, V/49 (1981), s. 23-25.
24. Abdullâh Cuburi, *el-Fikbü'l-İslâmî beyne'l-asale ve't-tecdîd*, Dârü'n-Nefâis, Amman 2005/1425, 183 s. ; Taha Abdurrahman, *Fi usuli'l-hvar ve tecdidu ilmi'l-kelam*, el-Merkezü's-Sekafiyyi'l-Arabî, Dârü'l-Beyza 2000, 173 s. ; İbrâhim Muhammed, *İtticahatü't-tecdîd fi tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerim fi Mısr*, Dârü't-Türâs, Kahire 1982, 767 s. ; Hasan Turabî, *Tecdîdü usûli'l-fikhi'l-İslâmî*, Dârü'l-Fikr, Hartûm 1400/1980.
25. Muhammed Hafaci, *el-Fikrû'l-İslâmî beyne'l-asale ve't-tecdîd*, Dârü'l-Cil, Beyrut 1991, 242 s. ; Abdülhamid Muhsin, *Tecdîdü'l-fikri'l-İslâmî*, Dârü's-Sahve li'n-neşr, Kahire 1985, 173 s.
26. Aliyyüddin Hilâl, *et-Tecdîd fi'l-fikri's-siyasiyyi'l-Mısrıyyi'l-hadis*, Câmîatiü'd-Düveli'l-Arabiyye, [y.y.] 1975, 202 s.
27. Muhammed Hafaci, *el-Edebü'l-Endelüsî: et-Tatavvur ve't-tecdîd*, Dârü'l-Cil, Beyrut 1992, 798 s.
28. Şevki Dayf, *Tecdîdü'n-nahv*, Dârü'l-Maârif, Kahire 1986, 283 s.
29. Hasan Hanefî, *et-Türâs ve't-tecdîd: Mevki'ünâ mine't-türâsi'l-kadîm*, Dârü't-Tenvîr, Beyrut 1981, 160 s.
30. Muhammed Cemâlî, “Nahve tecdîdi'l-fikri't-terbevî fi'l-âlemi'l-İslâmî”, *Mecelle-tü'l-Müslimi'l-Muâsır*, XI/42 (1405), s. 27-36.
31. Ahmed Ammârî, “et-Tağyîr fi işkâliyyeti'l-ıslâh: et-Tecdîd bi'l-Mağrib hilâle'l-karni't-tâsi", *el-Hedy*, XIV/4 (1986).
32. Ebü'l-Kâsım Sa'dullâh, *Râidü't-tecdîdi'l-İslâmî: Muhammed b. el-Annabi*, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1990, 146 s.
33. Modern öncesi tecdid anlayışına dair bir inceleme için bkz. Özgür Kavak, “Modernleşme Öncesi Dönemde Tecdîd Meseleleri: Suyûtî'nin et-Tenbie'si Çerçevesinde Bir İnceleme”, *Marife Bilimsel Birikim*, IX/3 (Kış 2009): 157-172.

rakkî ettiği, Müslümanların geri kaldığı iddiasını benimseyen Reşid Rıza, Müslüman coğrafyada yanlış gittiğini düşündüğü birtakım hususların düzeltilmesinde yegâne dayanak noktası olarak *ıslah/tecdid* kavramını belirlemiştir. Vefatına kadar Mısır'da sürdürdüğü faaliyetlerinin esas eksenini tayin eden bu kavram onun bakış açısından, bir yönüyle devlet bünyesindeki ıslahatları, diğer yönüyle Müslümanların yaşam ve düşüncelerindeki yanlışlıkların giderilmesini ve özellikle dinî ilimler sahasında yenilenme düşüncesi ekseninde şekillenen yeni bir yaklaşımın yerleştirilmesi faaliyetlerini içerisine almaktadır.<sup>34</sup> Klasik tecdi/ıslah geleneğinin bir halkası olduğunu ihsas ettiren müellifin bu anlayışı kendisini esas itibarıyla fıkıh ilmi çerçevesindeki değerlendirmelerde kendisini göstermektedir.

### Fıkıh Usûlünün Eleştirisi

Yaşanan siyasî ve hukukî dönüşümler muvacehesinde klasik İslâmî ilim ve metodolojilerin geçerliliğinin ve toplumsal karşılığının ciddi biçimde sorgulandığı ve klasik birikimin geçmiştekenden farklı algılanmaya başladığı veya bütünüyle terk edildiği bir devrede Reşid Rıza bu birikimi, kendi yönelimleri/hedefleri ışığında kısmen tadil etmekte ve çoğunlukla yeni bir 'kurgu' çerçevesinde yönlendirmektedir. Bu çabaları en somut hâliyle asırlardır sahîh fikhî bilgi üretmenin en önemli kriteri olarak kabul gören fıkıh usûlü alanında tezahür etmiştir. Fıkıh usûlüyle ilgili yazdıkları bir bütün olarak ele alındığında müellifin klasik usûl tasavvuruna sahip olmadığı açıkça görülmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla o, klasik fıkıh usûlüne karşı çift yönlü bir yaklaşım geliştirmiştir. Önce 'kaynaklara dönüş', 'delile tâbî olma' ve 'taklidi terk' gibi ifadelerle fıkıh usûlünün geçerliliğini/sihhatini ortadan kaldırmaya çalışmış; ardından dinî ve daha özeldir fikhî sahada söz söylemenin yeni kriterleri olacak bir metodolojik yaklaşım geliştirmiştir. Bu yeni yaklaşımda klasik İslâm ilimleri ve fıkıh usûlüne ait bazı kavramlar ya bütünüyle terk edilmiş yahut önemli ölçüde tadilata uğramış ve bazıları icmâ örneğinde olduğu gibi bütünüyle farklı bir içeriğe kavuşturulmuştur. Reşid Rıza'nın metinlerinde bu faaliyetlerin tam karşılığı 'ıslah' olarak belirmektedir.<sup>35</sup>

34. Müellifin ıslah anlayışı için bkz. Özgür Kavak, *Modern İslâm Hukuk Düşüncesi, Reşid Rıza Örneği*, Klasik, İstanbul: 2011, s. 95-114

35. Reşid Rıza'nın 'ıslah' projesinde esaslı bir öneme sahip olan konu "kaynaklara dönüş" konusudur. *Muhâverât* adlı eserinde bu konuyu incelerken iki aşamalı bir yol izlemektedir. İlk olarak fikhin bir ilim haline gelmeden önceki durumu ve insanların ahkâmla irtibatlarını inceleyen Dihlevî'nin düşüncelerini kendisine aslı kaynak alır. Bu çerçevede İslâm'ın doğduğu ilk dönemlerde insanların doğrudan delillerle irtibat halinde bu-

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

Müteahhirûn fakihleri birtakım usûl ve kaideler va'zetmişler ve bunları mezhep imamlarına isnad etmişlerdir. Aynı fakihler bu usûl ve kaideleri Kitap, Sünnet ve sahabe tatbikatında yer alan hükümlere üstün tutmuşlar ve böylelikle bu aslı kaynakları kendi va'zettikleri usûlün fûrûu hâline getirmişlerdir.<sup>36</sup>

Reşid Rıza bu yaklaşımın tam tersi bir tavrın gösterilmesi gerektiğini söylemektedir. Buna göre mezkûr fukahanın yaptığının aksine, öncelikle “Kitap, Sünnet ve sahabe tatbikatından hareketle bazı kavaid elde edilmelidir. İmam Şafî'nin kitabı istisna edilirse mevcut fıkıh usûlü külliyatında yer alan kavaidin büyük çoğunluğu usûlcülerin imamların verdiği hükümlerden hareketle elde ettikleri ve kendi mezheplerine tatbik ettikleri nazarî kaidelerden başka bir şey değildir.”<sup>37</sup>

Reşid Rıza, Hindistanlı âlim Şah Veliyyullah Dihlevî'nin fıkıh usûlünün teşekkülü ve mezhep bağlılığı ile ilgili görüşlerine yukarıdaki iddialarını temellendirmek amacıyla başvurur. Dihlevî'ye göre, fukahanın çoğu Ebu Hanife ve İmam Şafî arasındaki ihtilafların muhtelif usûl kitaplarında yer alan usûle dayandığını zannetse de gerçekte mezkûr usûl onların verdikleri hükümlerden tahrîc yoluyla elde edilmiştir. Dihlevî bu açıdan bazı kaideleri örnek göstermektedir. “Hass lafız açıklanmıştır ayrıca açıklanmasına gerek yoktur”, “[nassa yapılan] ziyâde nesihtir”, “âmm lafız, hass lafız gibi katîdir” kabilinden kaideler<sup>38</sup> imamların hükümlerinden tahrîc yoluyla elde edilmiştir. Bunların Ebu Hanife ve iki talebesinin rivayetleri olduğunu söylemek doğru değildir. Yine

---

lunmak sûretiyle ictihadın faal bir hâlde olduğunu ileri sürer ve dört mezhep imamının da taklidi yasakladığı yönündeki rivayetleri nakleder. Bir sonraki adım fıkıh usûlünün katılığı ile ilgilidir. Doğrudan Dihlevî'nin yukarıda yer verilen düşüncelerinden hareketle klasik fıkıh usûlünü reddetme cihetine yönelir. Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye ve'l-uhuvvetü'd-dîniyye*, (3. bs.), Dârü'l-Menâr, Kahire 1367, s. 56-57.

36. Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 55-56.

37. Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 56.

38. Dihlevî'nin zikrettiği kaideler arasında şunlar da bulunmaktadır: “Ravilerin sayısının fazla olması [o hadisi] tercih sebebi kılmaz”, “fakih olmayan birinin naklettiği hadis re'yi kapısını kapatıyorsa onunla amel edilmez”, “emrin geldiği anlam katî sûrette vücuttur” vb. Krş. Dihlevî, *el-İnsaf fî beyâni sebebi'l-ihtilâf fi'l-ahkâmi'l-fıkhiyye*, (nşr. Kusay Muhibbüddin el-Hatîb), el-Matbaatü's-selefiyye, Kahire 1398, s. 56; a.m.lf., *Hüccetullahi'l-bâliğa*, (nşr. Muhammed Şerif Sükker), Dârü İhyâi'l-ulfüm, Beyrut 1990, I, 459-460.



bu kaideleri aynıyla devam ettirmek, onlara karşı yöneltilen itirazları cevaplamaya çalışmak bu kaidelerin zıddı olan kaideler için aynı şeyi yapmaktan daha doğru ve evla değildir.<sup>39</sup>

Reşid Rıza, Dihlevî'den yaptığı konuya açıklık getiren sonraki alıntılarda mezkûr kuralların her zaman mezhep içi hükümlerle uyum içinde olmadığını ve fukahanın zaman zaman zorlama tevellere girişmek zorunda kaldığını örnekler. Buna göre fukaha “hass lafız açıklanmıştır ayrıca açıklanmasına gerek yoktur” kaidesini kendilerinden önceki fakihlerin “secde ve rükû edin” âyetinden istinbatla elde ettikleri hükümden hareketle ortaya koymuşlar ve bu âyetteki ifadeyi hass kabul ettikleri için, Hz. Peygamber'in “rükû ve secdelerinde sırtını tam olarak doğrultmayan kimsenin namazı sahih olmaz” sözünü mezkûr hass lafız içeren âyetin açıklaması olarak görmeleri va'z ettikleri kaideye aykırı düşeceğinden namazda tadil-i erkânı farz kılmamışlardır. Ancak kimi zaman farklı durumlarla karşılaşmışlardır. Söz gelimi bazı fakihler Hz. Peygamberin abdest alırken başının ön kısmını mesh ettiği şeklindeki rivayeti “başınızı meshedin” âyetinin açıklayıcısı olarak kabul etmişlerdir. Yine “zina eden erkek ve kadının her birine yüz celde vurun”, “hırsızlık eden kadın ve erkeğin ellerini kesin” gibi âyetleri bazı hadislerle beyan etmişlerdir. Bu durum mezkûr kaideleri va'zeden fukahayı zor durumda bırakmış ve bunları izah edecek cevaplar bulmaya zorlamıştır.<sup>40</sup>

Reşid Rıza tüm bu nakil ve değerlendirmelerin akabinde Şah Veliyyullah Dihlevî'nin amacıyla telifi pek de mümkün görünmeyen bir değerlendirme<sup>41</sup> yapar:

- 
39. Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 56. Dihlevî'nin görüşlerini krş. Dihlevî, *el-İnsaf*, s. 56; a.mlf., *Hüccetullah*, I, 459.
40. Burada benzeri başka örnekler de bulunmaktadır. Bu çerçevede dile getirilen düşünceler şunlardır: “Mezkûr fukaha müctehid imamların hükümlerinden hareketle ‘âmm [lafız] häss [lafız] gibi katıdır’ kaidesini va'zetmişlerdir. Bu kaideyi imamların ‘Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun’ Âyet-i Kerimesini ‘Fatıha okunmadan namaz olmaz’ hadisi ile tahsis etmemelerinden ve yine ‘doğal yolla sulanan topraktan öşür [onda bir] alınır’ hadisini ‘beş *vesk*den daha az olan üründen zekât (*sadaka*) alınmaz’ hadisiyle tahsis etmemiş olmalarına bakarak çıkartmışlardır. Fakat aynı imamların ‘kolayınıza gelen bir kurban (*bedy*)....’ âyetini ise ‘koyun veya daha büyük bir hayvan’ şeklindeki Hz. Peygamber hadisiyle tahsis ettiklerini görünce cevap vermekte zorlanmışlardır. Aynı şekilde imamların musarrât hadisi olarak bilinen hadisi kabul etmemelerinden hareketle ‘fakih olmayan birinin naklettiği hadis re'y kapısını kapatıyorsa onunla amel edilmez’ kaidesini va'zetmişler, fakat aynı imamların kakhaha[nın namazı bozacağı] hadisi ile unutarak yiyan bir kimsenin orucunun bozulmayacağını ifade eden hadislerle amel ettiklerini görünce tutarlı bir cevap bulmakta zorluk yaşamışlardır”. Konuyla ilgili olarak bkz. Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 56-57. Dihlevî'nin görüşlerini krş. Dihlevî, *İnsaf*, s. 56-58; a.mlf., *Hüccetullah*, I, 459-463.
41. Klasik usûle bağlı kalan, bunun öğrenimini gören ve bu mecrada eserler veren Dihlevî'nin zikrettiği örnekler fıkıh usûlünü tümüyle reddetmeye yönelik değildir. Onun

Açıkça anlaşılmaktadır ki, [fıkıh usûlü] *kaidelerinin çoğu* imamların kaviyelerinin doğruluğunu ispat etmek, her grubun muhaliflerini reddetmek, Kitap ve Sünnet ile amelin terk edilmesi karşısında mazeret ileri sürmek için va'zedilmiştir. Şu hâlde fıkıh usûlünün bütün kaidelerini kabul etmek doğru olur mu?<sup>42</sup>

Böylelikle klasik usûl-i fihın önemli bir kısmının geçerli olmadığı ifade edilmektedir.<sup>43</sup> Ardından yeni bir metodolojik yaklaşım belirlemeye çalışan müellif, “Kitap, Sünnet ve sahabe tatbikatından” hareketle ahkâm konusunu ele almakta ve birtakım tümel ilkeler (*usûl*) belirleyerek klasik usûlün konularını bu ilkeler muvacehesinde yeniden değerlendirmektedir. Bu bağlamda kimi konular öncelenirken, kimisi ya tâlî statüye indirgenmekte yahut bütünüyle reddedilmektedir. Aşağıda ayrıntılı bir şekilde görüleceği üzere fıkıh sahasında geçerli bir ‘söz söyleyebilmek’ esas itibarıyla bu tümel ilkelerin kabulüne bağlı görülmektedir. Bu ilkelerin merkezinde ise ahkâm tasnifi yer almaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Reşid Rıza’nın ahkâm tasnifi, onun fıkıh dair görüşlerini belirleyen en önemli unsurdur.

burada usûlün bir kısmıyla ilgili olarak dile getirdiği örnek ve değerlendirmeler Reşid Rıza tarafından fıkıh usûlünün bütününe teşmil edilmekte ve bu şekilde usûlün katılığı ve dolayısıyla da fıkıh usûlü bütünüyle reddedilmektedir. Şah Veliyyullah’ın verdiği örneklerin bütünüyle Hanefî mezhebine ait olması bir başka dikkat çekici husustur. Dihlevî’nin esas endişesini sonraki dönemlerde ortaya çıkan bazı kaidelerin Kitap ve Sünnetin tatbikini dışlayıcı bir özelliğe sahip olması hususu teşkil eder. Bu endişesi tüm bir hayatını adadığı “Sünnete ittiban sahih bir şekilde tatbikini sağlamak” [*el-Cüz’ü’l-latîf fî tercemeti’l-abdi’z-za’if*, (Dihlevî, *Şah Veliyyullah key Siyâsî Mektûbât*, nşr. Halik Ahmed Nizâmî, Lahor 1978 içinde), s. 200] hedefiyle çelişen bir durum arz etmektedir. Dolayısıyla seçilen itiraz noktalarıyla birlikte düşünüldüğünde Şah Veliyyullah’ın sorun olarak gördüğü hususun klasik fıkıh usûlünün mevcudiyeti olmadığı anlaşılır. Dihlevî’nin konuyla ilgili düşünceleri için bkz. Özgür Kavak, *Şah Veliyyullah Dihlevî’nin İctihad Anlayışı*, (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2002, s. 78–83, 92–97; 115–118, 127.

42. وظاهر أن أكثر القواعد إنما وضعت لتصحيح كلام الأئمة ورد كل حزب على مخالفه والاعتذار عن ترك العمل بالكتاب والسنة فهذه هي أصول فقه مقلدك فهل يصح أن نسلم بجمعها  
Reşid Rıza, *el-Vahdetü’l-İslâmiyye*, s. 57. Müellif benzer tenkidlerini başka yazılarında da tekrar etmektedir. Bkz. *Tefsîrü’l-Kur’ani’l-Hakîm*, (*Tefsîrü’l-Menâr*), (2. bs), Dârü’l-Menâr, Kahire 1947, VI, 416.
43. Reşid Rıza’nın fıkıh usûlüne bu çerçevedeki bakışı çağdaş davetçiler ve ıslahatçılar yetiştirmek için kurduğu Davet ve İrşâd Okulu’nun müfredatında fıkıh usûlüne ailede bir şekilde temas etmesinde ve bu çerçevede *Muvafakat*, *İrşâdü’l-fuhûl*, *Menhul* ve *Müsevede*’ye işaret etmekle yetinmesinde de ortaya çıkmaktadır. Reşid Rıza, “el-Ulûm ve’l-fünûn elleti tûdresü fi dâri’d-da’ve ve’l-irşâd”, *MM*, XIV/11 (30 Zilkade 1329/21 November 1911), s. 808.

## Modern Fıkıh Düşüncesi

Reşid Rıza, klasik fıkıh anlayışına alternatif olarak geliştirdiği “modern fıkıh düşüncesi”ni oluştururken fıkıh dışı kaynaklardan da istifade etmektedir. Sosyoloji, felsefe ve modern hukuk disiplini onun bu düşüncesinin teşkilinde esaslı bir zemin olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bilimlerin verileri yoğun bir şekilde kullanılırken geliştirilen argümanlar genellikle klasik ilim literatürüne ait kavramların dönüşümünü de beraberinde getirmektedir. Bu dönüşüm iki yönlü olarak karşımıza çıkmaktadır. Kimi kavramlar ya ait oldukları ilim içerisinde kazandıkları anlamları kaybederek modern bir içerikle takdim edilmekte yahut anlam aralıkları daralma ve genişlemeye uğramaktadır.

### *Modern Fıkıh Düşüncesinin Tarihî/Sosyolojik Zemini: İlerleme-Geri Kalma Denklemine İctihad ve Taklid*

Reşid Rıza, modern fıkıh düşüncesini oluştururken, diğer kaynakların yanında, dönemin revaçtaki bilimlerinden sosyolojiyi kullanmaktadır. Onun mezkûr düşüncesinin tarihî/sosyolojik zeminini ele alacağımız bu kısımda fıkıh usûlüne ait kavramlar olan icthad, taklid ve mezhebi bütünüyle klasik fıkıh literatürünün algısına son derece yabancı gelecek bir anlam aralığı içerisinde bu bilim çerçevesinde nasıl kullandığına temas edilecektir.

Müellif, modern fıkıh düşüncesinde merkezî bir önem atfettiği meselelerin bir kısmını belli mukaddimeler/ilkeler muvâcehesinde değerlendirmektedir. Modern sosyal bilimlere ait bazı prensipler ile klasik fıkıh literatüründe yer alan bazı kavramların mezcedildiği bu kaidelerde esas itibarıyla taklidin kötülüğünü ve sosyal bir hastalık olduğunu, mezhep ihtilaflarının Müslümanları birbirine düşürerek birliklerini bozduğunu, bundan kurtulmanın yolunun ise kaynaklara doğrudan dönüşten geçtiğini ileri sürer. İctihad, taklid ve mezhep kavramlarını sosyolojik bir bağlamda ele alırken bazı ilkeler zikreden müellifin bu tercihi onun konuyla ilgili yaklaşımının klasik literatürün hâkim telâkkisinden farklı olduğunu ortaya koyan ilk belirtidir. Nitekim bu ilkelerin dışında ayrıca mezkûr kavramlara dair en kapsamlı yazıların yer aldığı *Mubâverâtü'l-muslim* başlıklı eserde klasik fıkıh algısını temsil eden ‘mukallid’in bu kaidelerin henüz birincisini işitmesi üzerine verdiği tepki “din ilmiyle mutabık olmayan bu kaidiye nereden bulup getirdin? Ben böyle bir şeyi ne [dinî] kitaplarda gördüm ve ne de din âlimlerimizden işittim. Sanırım bunları uydurmaktasın!”<sup>44</sup> şeklinde. Dolayısıyla Reşid Rıza yaklaşımının klasik fıkıh literatürünün algısıyla

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

herhangi bir irtibatının olmadığı farkındadır ve bunu “mukallidin” ağzıyla da olsa bizzat dillendirmekten kaçınmamaktadır. Çünkü o, mukallidin itirazını, bu kaideyi “varlıktan (*vücûd*)” elde ettiğini ve varlığın doğru bilgi kaynaklarının başında yer aldığını ifadeyle cevaplamaktadır. Zira “doğru ilim, varlığın kendisi lehine şahitlik yaptığı ilimdir. Meseleleri sınırlı ve belirli olan dil gibi ilimler hariç diğer tüm ilimler bu kaideye tabidirler. Dinî ilimlerin bundan istisna edilmesi söz konusu değildir. Zira böyle olması durumunda taklid etmek de ictihad etmek de mümkün olmaz ve din sadece nesilden nesile aktarılan bir bilgi bütünü hâline gelir.”<sup>45</sup>

Müellifin ‘varlık’tan hareketle elde ettiği ilkelerin bir kısmı şöyledir:<sup>46</sup>

1. Kendisine duyulan ihtiyaca göre varlık sahnesine çıkan kesbî ilimlerin konu edindiği meseleler iki kısma ayrılır:
  - a) İlk kısımda her insanın [bizzat] deliline bakarak yahut ondan hareketle kolayca anlayabileceği ilimler yer alır.
  - b) İkinci kısımda ise çoğu insanın delilinden elde etmelerinin zor olduğu ilimler yer alır. Bu sahada mezkûr ilimlerden bilgiyi her asırda kendilerini o ilme vermiş (*yeteferrağûne leh*) gayret ehli kimseler (*müctehidîn*) elde ederler. Bu kimseler bu ilmi beyan etmekte müstakildirler ve bu ilme ihtiyaç duyan diğer insanlar bu konuda onlara tâbi olurlar.<sup>47</sup>

Bu noktada toplum içerisinde varlık bulan ilimlerin genel geçer bazı ilkelelerinin varlığı Sünnetullah kaidesiyle ilişkilendirilerek değerlendirilir. Esas itibarıyla terakkî düşüncesinin hâkim olduğu bu yaklaşımda hakikî ilim olma özelliğini kazanan hiçbir ilmin tüm meselelerinin avamın akletme seviyesinin üzerinde olması ve herhangi bir dönemde bu meseleleri sadece belirli kişilerin anlamaları mümkün değildir. Zira bir millet içerisinde doğan bir ilim tedrici olarak gelişir ve kemâle ulaşır. Allah’ın bu konuda koyduğu ilke sonra gelenlerin ilk gelenlerden daha ileri seviyede (*erkâ*) olmaları yönündedir. Dolayısıyla; bahsi geçen millete sosyal hastalıklar arız olmadıkça “sonradan gelenlerin başladığı nokta, öncekilerin vardıği son noktadır” kaidesi geçerlidir.<sup>48</sup>

45. Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 42-43.

46. Müellif bu çerçevede toplam on bir ilke zikretmektedir. Burada bu ilkelerin yalnızca ictihad, taklid ve mezhep çerçevesinde modern bir yaklaşımı gündeme taşıyanlarına değinecek, diğerlerini aşağıda “modern fıkıh düşüncesinin ilkeleri” başlığı altında konuyla ilgili başka ilkelerle birlikte ele alacağız.

47. Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, 42-43. Bahsi geçen ikinci kısımda yer alan *müctehid* ve *ferâğ* kelimelerinin fıkıh usulü eserlerindeki çağrışımına dikkat edilmelidir.

48. Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 43. Reşid Rıza, aynı yerde bahsi geçen toplumda sosyal hastalıkların ortaya çıkması durumunda mezkûr durumun görülmeişiinin Sünnetullahın değişmesi olarak değerlendirilmesinin yanlış olacağını vurgular.

Dönemin pozitivist temayüllerinin etkisinin bariz bir şekilde hissedildiği somut bir terakkî düşüncesinin dile getirildiği bu ifadelerin fıkıh ilmiyle ilgisi şu noktada kendisini göstermektedir. Yukarıdaki tasnife göre her insanın delili vasıtasıyla rahatlıkla anlayabileceği meseleler Şâri'den nakledilen meselelerdir. Bu meseleler içerisinde de özellikle amelî olanlar yahut mücmeli amelle beyan edilenler zikredilmelidir. Bu meselelerin delilleri bizzat Şâri'den rivayet edilmiş olmalarıdır. Zira O'ndan varid olan her şeyin inanan kimseler tarafından aynıyla kabul edilmesi gereklidir.<sup>49</sup> Takip eden ilke, bu değerlendirmeye ulaşılmak istenen hedefi ortaya koymaktadır:

2. Kur'an-ı Kerîm ve Sünneti anlamak, fıkıh kitaplarını anlamaktan daha kolaydır. Çünkü bu iki delilin dili apaçık olan Arapçadır ve üslûpları da fasihtir. Dolayısıyla Arapçayı öğrenen kimse Kur'an ve Sünneti anlar-ken, üslûpları birbirinden farklı, onlarca terimle dolu, hilafî meseleleri havi fıkıh kitaplarını anlamakta karşılaştığı zorluğun onda birisiyle bile karşılaşmaz.<sup>50</sup>

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

Allah tealanın, dinini, fakihlerden daha iyi bildiğini ve onların anladığından daha iyi bir şekilde beyan etmeye gücünün yettiğini kim inkâr edebilir? Yine Rasulullah'ın Allah'ın muradını anlamada diğer mahlûkâta üstün olduğunu ve anladığını insanlara en iyi şekilde anlatmaya gücünün yeteceğini kim inkâr edebilir? Allah ve Rasûl'ünün hükümlerini insanlara müctehidlerin açıkladığını, müctehidlerin hükümlerini ise fukahânın açıkladığını söyleyerek insanları doğrudan Kitap ve Sünnetin muhatabı kılmaktan uzak tutmak doğru değildir. Yine önceki ulemânın seviyesinin çok üstün olduğunu iddia ederek hâlihazırda onları taklid etmenin gerektiği iddiası da doğru değildir. Müslümanların onların seviyesinde olmamaları duçar oldukları içtimâî hastalıktan kaynaklanmaktadır. Bu hastalıktan kurtulunması durumunda beş yıl gibi kısa bir sürede öğrencilerin bu açılardan yeterli bir seviyeye gelmeleri mümkündür.<sup>51</sup>

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

49. Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 44. O, bahsi edilen bilgilere sahip olanlar arasında da bir derece ve üstünlük farkının olması gerektiğinin farkında olmakla birlikte bu farklılığı "nakledilen meselelerin hikmet ve sırlarını bilme" seviyesine indirmektedir.

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

51. Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 44-46.

açılmakta ve klasik literatürün tanımında “avam” olarak nitelenen insanlar birer fakih adayı olarak görülmektedir. Taklid kavramıyla sosyal hastalık düşüncesinin sebep-sonuç ilişkisi içerisinde zikredilmesi düşüncelerinin arka planındaki sosyolojik bakış açısını ifşâ etmektedir. Takip eden ifadelerde bu düşünceleri tamamlayıcı bir şekilde İslâm dininin va'zolunduğu ilk döneme benzer bir dinî/ilmî hayata dönüş arzulanmaktadır:

3. İnsanlar Rasulullah'ın tebliğ ettiği bu dini, üstelik yazılan ve okunan bir Kitap'ı, amel edilen bir Sünneti olduğu hâlde anlamaktan aciz olsalardı Allah onları bununla yükümlü tutmazdı.<sup>52</sup>
4. Allah birçok âyetinde taklidi yasaklamış, mukallidleri kınamış ve şiddetle eleştirmiştir. Dolayısıyla taklid yoluyla elde edilen bilgi makbul değildir ve mazur görülmemiştir.<sup>53</sup>

Bu noktada taklidin sahasıyla ilgili değerlendirmeler de yapılmaktadır. Buna göre “yalnızca itikad sahasında taklidi kabul etmeyen geleneksel dinî anlayış tashih edilmelidir. Zira fūrû konularını anlamak akaid ve usûl-i din konularını anlamaktan daha kolaydır. Çünkü fūrû konularının delilleri kişinin güvenebileceği bir şekilde nakledilmesinden ibarettir. Akaid konuları için ise aklî burhanlar gereklidir. Dolayısıyla; akaid konusunda taklide yer olmayacağını ifade edip fūrû konularında buna izin vermek insanları zor olanla mesul tutup kolay olandan azat etmek anlamına gelir.”<sup>54</sup>

5. Yüce Allah kendilerine tâbi olanların dinleri konusunda basiret ve bey-yine üzere olmaları için peygamberlerin doğruluğunu birtakım mucizelerle teyit etmiştir. Fakat aynı teyit müctehidler için söz konusu değildir. Şu hâlde müctehidlerin görüşlerini kabul eden kimse, basiret üzere olmayacaktır. Basiret üzere olmayan kimse ise nassın hükmü mucibince Rasul'ün yolundan gitmemiş olacaktır.<sup>55</sup>
6. Müctehid imamlar bizzat taklidi yasaklamışlar, hatta haram kılmışlardır.<sup>56</sup>
7. Şâri dinî hükümleri beyân ederken felsefeciler ve mantık âlimleri (*ulemâü'n-nazar*) gibi davranmamış, onlar gibi ilimlerine ait meseleler

52. Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 46.

53. Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 46.

54. Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 47. Reşid Rıza burada kıyasa dayalı kimi fūrû fıkih konularının akaid konularından daha karmaşık olduğunu kabul etmekle birlikte fukahanın bu konularda nasıl bir yaklaşım içerisinde olacağını bilemeyen kimselerin mazur olacağı yönündeki kanaatlerini kendi iddiasını teyit etmek amacıyla kullanır. Bu kanaati klasik fıkih literatürünün kimi kabullerini kendi anlayışı içerisinde nasıl kullandığı yönünde bir fikir vermektedir.

55. Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 47.

56. Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 48.

için ağyarını mani, efradını cami tanımlar va'zetmemiştir. Amelî hükümleri amelle beyân etmiş, kavli hükümleri ise muhatapların anlayış ve örflerine tevdi etmiştir. Bu sebeple Rasulullah “helâl de, haram da bellidir” buyurmuştur. Amele tatbiki re'y ve ictihada gereksinim bırakan meseleler ise Müslümanların re'y ve ictihadlarına tevdi edilmiştir. Sahabe ve tabiin döneminde bu seyri takip eden anlayış mezheplerin teşekkülüyle birlikte yavaş yavaş farklı bir mecraza girmiştir. Kimi müctehidler ahkâmın bir kısmını Şâri'nin açıklamasına benzer bir şekilde açıklarken, diğer bazıları için tanımlar ve mantikî tarifler va'zetmişlerdir. Mezhepler arasındaki ihtilafların en önemli sebebi bu kavramlaştırma faaliyetidir.<sup>57</sup>

Reşid Rıza, bu ilkelerle bir yandan fıkhnın bir ilim hâline gelmesi sürecini ve bu süreçte kavramlaştırılma yapılmasını tenkid ederken, öte yandan va'zedilen çerçevede yer alan ahkâmla ilgili değerlendirmelerinin doğruluğunu teyit amacıyla bazı hadislere başvurmakta, ayrıca mezhep imamlarının da aynı görüşü paylaştığı yönünde örnekler zikretmektedir. Buna göre şahsi amellerle ilgili konularda nasların anlaşılması muhatapların anlayışlarına bırakılmıştır ve bu konuda herhangi bir kimsenin taklid edilmesi doğru değildir.<sup>58</sup>

Reşid Rıza'nın bir diğer ilkesi doğrudan aşağıda geniş bir şekilde ele alınacak olan ahkâmın tasnifi meselesiyle ilgilidir:

8. Dinin temel esasları sahih itikad, ahlâkın güzelleştirilmesi, nefsin edebi, Allah'ın beyân edip razı olduğu ibadet ile insanlar arasındaki muameleler için konulan genel kaidelerdir. (Canın, ırzın, malın korunması gibi). Tüm bu asıllar Hz. Peygamber zamanında tamamlanmıştır. Akaid ve ibadet sahası ziyâde ve noksan kabul etmeyecek şekilde tafsilatlı olarak tamamlanmıştır. Bu sahalardaki ziyâde veya noksanlar İslâm'ın değiştirilmesi anlamına gelmektedir. Ahkâm konusunda adaletin gerekli oluşu, haklarda eşitlik, azgınlık, düşmanlık, aldatma ve hiyanetin haram kılınması, bazı suçlar için hadlerin tayin edilmesi ile şûrâ kaidesinin va'zedilmesi gibi temel faziletlerin dışında kalan muamelat hükümlerinin cüziyyatını ise Şâri, ulü'l-emre bırakmıştır.<sup>59</sup>

Şu hâlde taklid ve mezhep bağlılığının yol açtığı tüm problemleri aşmanın, doğrudan Hz. Peygamber Dönemi Müslümanlarının yaşadığı hayatı örnek alan bir fikhî faaliyete girmekle mümkün olacağı iddiası, bu ilkeler çerçevesindeki ve özellikle son ilke ile ilgili değerlendirmelerle anlamını kısmen yitirmektedir.

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

58. Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 52.

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

Zira yaşanan çağ için teklif edilen fikhî faaliyet, esas itibariyle ümmet adına bu işi yürütecek olan “seçkinler zümresine” tevdi edilmektedir.<sup>60</sup>

İctihad, taklid ve mezhep kavramlarıyla ilgili bu genel değerlendirmelerin akabinde aşağıda mezkur üç kavramın Müslüman toplumların mevcut durumlarını ilerleme-geri kalmışlık söylemi açısından nasıl kullanıldığı incelenmeye çalışılacaktır. Müslümanların geri kalmışlık sebebi olarak taklid ve mezhebi göstermeye yönelik düşünceler ile bu ön kabulün bir uzantısı olarak hâkim fıkıh telâkkilerinden ve birikimlerinden kurtulmaya matuf değerlendirmelerden oluşan ve bu problemten kurtulma yolu olarak “ictihad kapısının açılması” teklif eden bu düşünceler müellifin modern fıkıh düşüncesinin sosyolojik zeminini ortaya koymaktadır.

### *Geri Kalma Sebebi Olarak Taklid ve Mezhep Bağlılığı*

*Menâr*'ın ilk sayılarından itibaren “ilerleme-geri kalma” söylemine geniş yer verilmiştir. Müellif ilk olarak konuyla ilgili düşüncelerinin ana eksenini belirlemeye matuf “el-İslâm ve't-terakkî”<sup>61</sup> başlıklı bir yazı kaleme almış ve *el-Mukattam*'dan Şarkın gerileme esbabı üzerine seçtiği metinleri yayınlamıştır.<sup>62</sup> O dönemde Batı'nın ileriliği meselesi İslâm dünyasının geneline hâkim bir kabul olduğundan,<sup>63</sup> gerek mezkûr yazılarda gerekse konuyla ilgili diğer yazılarında bu husus müselleme bir veri olarak benimsenmiş ve daha ziyâde “Şark'ın inhiyat esbabı” üzerinde imal-i fikirde bulunulmuştur. Biz burada gerileme sebebi olarak zikredilen tüm hususları ele almak yerine, İslâm toplumlarının geri kalma sebeplerinden biri olarak gösterilen “taklid ve mezhep bağlılığı” ile ilgili değerlendirmelerle ilgileneceğiz.

Klasik fıkıh anlayışından farklı bir mecraya taşınarak sahası genişletilen taklidle ilgili değerlendirmelerin ana kaynağını oluşturan *Muhâverâtü'l-mus-*

60. Buradaki ifadelerinde “âlimler (*ulemâ*), yöneticiler (*rüesâ*) ve hâkimlerden (*hükkâm*) oluşan, ilim ve adalet ehli olan, müşâvereyle karara varan” kimseler olarak nitelenen bu kişilerin nasıl bir faaliyet yürüttüklerine dair değerlendirmeler için bkz. Kavak, *Modern İslâm Hukuk Düşüncesi*, s. 282 vd.

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

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

63. Bu konu değişik vesilelerle *MM*'ın gündemine sıklıkla gelmiş, dergiye birçok soru gönderilmiştir. Reşid Rıza'nın bu meseleyi *MM*'da defaatle ele aldığına ilişkin bir ifadesi için bkz. “Fetâvâ'l-Menâr, (Esbâbü irtikâi'l-Arab el-mazî ve hübüti'l-müslimîn ve ilâcüh)”, *MM*, XXV/9 (29 Receb 1343/23 February 1925), s. 660-661.



*lih ve'l-mukallid*'in mukaddimesi ve ilk bölümü Müslümanların tarihi süreçteki durumlarının ve hâlihazırdaki konumlarının muhtasar bir tasvirini içermektedir. Kitabın geneline hâkim olan terakkî düşüncesi ile Müslümanların mevcut durumunu uzlaştıramayan müellif bu problemi tahlil etmeye özen göstermektedir:

[Doğrusal bir çizgide ilerleyen] insanlık İslâm diniyle kemâle ermiştir. Ancak Müslümanlar dinlerinin kendilerine çizdiği yolu terk ederek; yani dinleri hakkında basiretli olmayı bırakarak taklide sapmışlar, atalarının görüşlerine körü körüne tâbi olmuşlardır. Bu durum onların ihtilafa düşmelerine sebebiyet vermiş ve Müslümanlar bölündükleri mezhepler nedeniyle birbirlerine düşman olmuşlardır. İlk olarak siyaset sahasında vuku bulan anlaşmazlık dinî sahaya da bu şekilde şâmil olmuş ve insanlar Kitap ve Sünnetin rehberliği yerine mezheplerinin arkasından gitmişlerdir. Bu durum ise hem dinlerini hem dünyalarını zayi etmelerine sebebiyet vermiştir.<sup>64</sup>

Dönemin pozitivist temayülleriyle meşbu olan bu genel çerçevenin ardından biraz daha özel değerlendirmelere girilir. Buna göre taklide saparak ihtilafa düşmek dünyevî açıdan siyasî birliğin dağılması ve İslâm coğrafyasının büyük bir kısmının yabancıların (*ecânib*) istilasına maruz kalmasıyla sonuçlanırken, dinî sahada ise selefî salihinin yolundan ayrılmak ve bid'atlere sapmak şeklinde kendini göstermiştir.<sup>65</sup> Aslında bu iki saha birbiriyle iç içe geçmiş vaziyettedir. Tarihi süreçte yöneticiler muhakkik âlimlerin değil, siyasî otoritelerine bağlı (*ehlü'r-rüsûm*) ve taklid ehli âlimlerle yakın ilişki içerisinde bulunmuşlar, bu evsftaki âlimler ise siyasetin aleti, yöneticilerin yordakçısı olmuşlardır.<sup>66</sup>

Böylesi bir tarihi arka planın günümüze uzantısı doğal olarak hiç de iç açıcı değildir. Ümmet taklid bataklığında kalmanın neticesinde mevcut milletlerin en bedbahtı durumuna düşmüştür. Yöneticileri Batılılar olmuş, millet cehalet, fakirlik ve zillet içerisine düşmüştür. Müslümanlar akılları olmayan, sağlıklı

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

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

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

düşünmeden yoksun kimseler hâline gelmişlerdir.<sup>67</sup> İslâm ülkelerinin hukuk ve kanunlaştırma alanında yaşadığı sıkıntıların kaynağı da takliddir.<sup>68</sup>

Müellif bu karartıcı tablonun sebebini fikhî bir kavram olan taklide bağlar-ken değerlendirmelerini fıkihtan değil, yaşadığı çağın revaçtaki bilimlerinden biri olan sosyolojiden hareketle yaptığını da açık bir şekilde ifade etmektedir.<sup>69</sup> H. Spencer'in 1876 yılında basılan *The Principles of Sociology* kitabı ile Fransız bilim adamı ve sosyolog Gustave Le Bon'un eserleri başta olmak üzere üzere, Kavalalı Mehmet Ali Paşa zamanından itibaren devlet desteğiyle Arapçaya tercüme ettirilen bazı kitaplar üzerinden bilgi edindiği sosyolojiden hareketle<sup>70</sup>, Müslümanların 'geri kalmış' olduğu ön kabulünü sorgusuz kabul etmekte ve geri kalmışlıktan kurtulmak gerektiğine inanmaktadır.<sup>71</sup> Klasik külliyatta yer almayan bir düşüncesi ise mukallid ile câhili eşdeğer kabul etmesidir.<sup>72</sup> Bu başlık altında vurgulamak istediğimiz husus özellikle bu noktada temerküz etmektedir. Toplumsal bir konu (*mevzu' ictima'î*) üzerine konuştuğunu bilen ve bunu klasik mantık başta olmak üzere 'eski ilimlerle' değil, sosyolojinin verilerine göre ele almanın daha doğru olacağını ön kabul olarak benimseyen mü-

- 
67. Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 2-3; 94-95, 123. Benzer düşünceler için ayrıca bkz. a.mlf., "Fetâvâl-Menâr, (Es'île mine'l-Bahreyn)", *MM*, XXVIII/6 (29 Safer 1346/27 August 1927), s. 431; a.mlf., "Bâbü'l-intikâd ale'l-Menâr, el-Menâr beyne'r-revâfız ve'n-nevâsib," *MM*, XXV/8 (30 R. Âhir 1343/27 November 1924), s. 626; a.mlf., *Tefsîr*, IV, 24-25; a.mlf., "Bâbu Tefsîri'l-Kur'ani'l-Hakîm", *MM*, X/8 (Şaban 1325/8 October 1907), s. 570, 574-575; a.mlf., "Bâbü's-süâl ve'l-fetvâ, (el-Es'iletü'l-Bârisiyye)", *MM*, VII/10 (16 C. Evvel 1322/ 30 July 1904), s. 375; a.mlf., "Medeniyetü'l-kavânîn ve sa'yü'l-mütefernicîn li-nebzi bakıyyeti's-şeriatî ve hedmi'd-din (3)", *MM*, XXIII/8 (29 Safer 1341/20 October 1922), s. 625-633; a.mlf., "et-Ta'rîf bi kitâbeyi *Menâzili's-sâirîn ve medârici's-sâlikîn*", *MM*, XIX/1 (29 Şaban 1334/30 June 1916), s. 51-52.
68. Reşid Rıza, "Fetâvâl-Menâr, (Müşkiletân fi'l-kazâi'l-İslâmî)", *MM*, X/8, (Şaban 1325/8 October 1907), s. 632.
69. Konuyla ilgili ifadeleri şöyledir: "Biz sosyal bir mesele hakkında söz etmekteyiz. İnsan hakkında söylediklerim mantık ilmi açısından doğru olmasa bile, sosyoloji bilgileri katında makbuldür." Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 2.
70. Shahin, Emad Eldin, "Muhammad Rashid Rida's Perspectives on the West as Reflected in *Al-Manar*," *The Muslim World*, LXXIX/2 (1989), s. 116; a.mlf., *Through Muslim Eyes, M. Rashid Rida and the West*, IIIT, Virginia 1415/1994, s. 24-25.
71. Aslında bu durum o dönem entelektüelleri arasında neredeyse genel kabul görmüş durumdadır. Reşid Rıza'nın yakın arkadaşı ve *MM* yazarı Şekib Arslan'ın *Limaza teahbare'l-müslimün ve li-maza tekaddeme gayruhum* başlıklı kitabı dönemin algısını yansıtır gibidir.
72. Reşid Rıza, "Fetâvâl-Menâr, (Kadâü'l-Üstâzi'l-İmâm bictihâdih)", XV/10 (30 Şevvâl 1330/11 October 1912), s. 730; a.mlf., *Fetâvâ'l-İmam Muhammed Reşid Rıza*, (haz. Selahaddin Münecid, Yusuf Kazma Hürî), Darü'l-Kitabi'l-Cedid, Beyrut 1390/1970, III, 1127.

ellif,<sup>73</sup> Müslüman toplumların mevcut durumdan ancak Mehdi sayesinde kurulabileceği şeklindeki yaygın kanaati şiddetli bir şekilde yererek hastalığın bulunmasının tedaviyi de beraberinde getireceğini ifade eder.<sup>74</sup> Hastalık da tedavisi de ona göre bellidir:

[Taklide saplanan] Doğulu yöneticiler cifir, zayıf vb. aslı astarı olmayan işlerle iştiğal edip her geçen gün daha kötüye giderken; Batılı yöneticiler doğru bilimler (*el-ulûmu's-sahîha*) ve tabiatın değişmez kurallarına (*sünnü'l-kevn*) tâbi olarak kendilerini geleceğe taşımakta, her geçen gün daha kuvvetli, daha değerli ve daha ileri bir seviyeye gelmektedirler.<sup>75</sup>

Taklid kavramı merkeze alınarak aslında fıkıh ilmiyle herhangi bir ilgisiz bulunmayan sahalarda söz söylenmekte, üstelik bu yapılırken fikhî istihlâhlar ve argümanlar yoğun bir şekilde kullanılmaktadır. Sosyolojik kabullerden hareketle yapılan bu değerlendirmelerde toplumların hastalıklarının da fertlerin hastalıkları gibi sebeplere bağlı ve belirli tedavi yollarına sahip olduğu ifade edilmekte, taklide sapmak ise “dinle ameli terk etmek, şeriatla hükme varmayı bırakmak” şeklinde görülerek Müslümanların toplumsal hastalığının burada yatdığı iddiası tekrarlanmaktadır.<sup>76</sup>

Dünyanın dört bir yanındaki takipçileri üzerinde düşünceleriyle etkili olan müellifin bu kanaatleri ve yorumları kimi çevrelerde ciddi tepkiler toplamıştır. Bu tepkiler içerisinde en dikkate değer olanı Tatar Müslümanların çıkarttığı ve editörlüğünü Mehmed Veli Hüseyinef'in yaptığı *Din ve Maişet* Dergisi'nden gelmiştir. Reşid Rıza'nın “ümmetimin ihtilâfı rahmettir” hadisiyle ilgili değerlendirmelerini<sup>77</sup> içeren bir yazıyı *Menâr*'dan tercüme ederek 27. sayısında yayınlayan dergide, onun konuyla ilgili düşünceleri, tarihî veriler ve mevcut duruma ilişkin değerlendirmelerden hareketle esaslı bir tenkide tâbi tutulur. Reşid Rıza ise, bu eleştirileri Arapça tercümesi ve oldukça kapsamlı bir reddiyeyle birlikte *Menâr*'da yayımlar.

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

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

74. Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 5-7.

75. Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 39.

76. Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 5-6.

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

Reşid Rıza'nın Müslümanların birliğinin dağılmasını ve mevcut zayıf duruma düşmesini, Müslüman ülkelerin yabancı tasallutu altında kalmasını mezhep ihtilaflarına ve taklide bağlaması<sup>78</sup> son derece hatalıdır. Müslümanların mevcut zafiyetleri sanıldığı gibi taklid ve mezhep sebebiyle değil, şu iki nedenden ötürüdür: Müslümanlar farklı mezhepten oldukları için değil, farklı milletlerden olmalarını milliyetçilik sebebiyle dile getirdikleri ve cahiliye âdeti olan bu haslete tutuldukları için bu durumdadırlar. İkinci neden ise birincinin uzantısıdır. Buna göre her kavimde bir riyaset tutkusu bulunmaktadır ve bu, bahsi geçen nâhoş durumun ikinci sebebinin oluşturmaktadır.<sup>79</sup>

Reşid Rıza'yı eleştiren yazıda, İslâm birliğinin dağılmasında taklid ve mezhep bağlılığının herhangi bir dahlinin olmadığı, Müslümanlar arasında vuku bulan savaşların mezhep farklılığı sebebiyle değil, kavmiyetçilik ve riyaset tutkusu sebebiyle olduğuna yönelik tarihi örnekler sunulduktan sonra,<sup>80</sup> Mısır ve Hind örneğiyle değerlendirme sonlandırılır. Buna göre “ne Mısır'ın ne de Hind alt-kıtasının İngiliz eline geçmesinin mezhep ihtilaflarıyla bir alâkası bulunmaktadır. Özellikle Mısırlıların tamamının Şafiî mezhebinden olmasına rağmen ülkelerinin İngiliz eline düşmesinde yukarıda zikredilen sebepler etkili olmuştur. Asırlar boyu süregelen mezhep bağlılığının ve farklılığının olduğu dönemlerde Müslümanların üstün ve ileri bir durumda olmaları mevcut bozukluğun sebebinin taklid ve mezhep bağlılığında değil, yukarıda bahsi geçen sebeplerde aranması gerektiğini göstermektedir. Tarih boyunca mezheplerin gereksiz olduğunu söyleyen tek bir âlim dahi yoktur. Dahası ulemâ mezhepleri ümmetin rahmeti olarak kabul etmişlerdir.”<sup>81</sup>

Bu iddialara aynıyla dergisinde yer veren Reşid Rıza “Reddül-Menâr” alt başlığıyla bu düşüncelerin kapsamlı bir reddiyesini yapar. “Sosyal ve siyasi meseleleri tartışmanın” zorluğuna dikkat çektiği bu yazısında *Din ve Maişet Dergisi*'ni cehaletle suçlamakla birlikte,<sup>82</sup> daha önceleri son derece serbest ve ge-

78. Krş. Reşid Rıza, “Fetâvâ'l-Menâr, (İftirakü'l-ümme'ti'l-İslâmiyye),” s. 904-906; a.mlf., “Fetâvâ'l-Menâr, (es-Semâvâtü's-seb’),” s. 344.

79. Yazıda bu iki sebep geniş bir şekilde değerlendirilmektedir. Bkz. [*Din ve Maişet*], “Bâbü'l-intikâd ale'l-Menâr, fi bahsi ihtilâfi'l-ümme,” MM, XIV/10 (Selhu Şevval 1329/22 October 1911), s. 767-769.

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

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

82. Reşid Rıza, *Din ve Maişet*'i bu konunun dışında da değişik vesilelerle tenkid etmekte ve yazar gurubunu “taklide saplanan Tatar âlimlerinden bir kısmı” ifadesiyle yermektedir. “Bâbü'l-ahbâr ve'l-arâ, Ahvâlü Müslimî Rusya”, MM, XVI/6 (30 C. Ahir 1331/5 June 1913), s. 476-478.

nellemeci bir tavırla dile getirdiği bazı düşüncelerini tadil etmek durumunda kalır. Buna göre Müslümanların mevcut duruma düşmelerinin ve ülkelerinin yabancı istilasına uğramasının birçok sebebi bulunmaktadır. Ancak bu sebepleri sadece taklid ve mezhep ihtilafına indirgemek de, yalnızca milliyetçilik ve riyaset tutkusuna inhisar ettirmek de yanlıştır. Fakat tüm bunların da birer sebep olduğu unutulmamalıdır.<sup>83</sup> Bu açıdan özellikle İsmailîler ve Karmatîler gibi Batınî fırkaların sebebiyet verdiği savaş ve kargaşalara dikkat çeken müellif, bu problemlerin sebebinin mezhep farklılığı olduğunu ifade ederek kendi kanaatini teyit eder. Sünnî mezhepler arasında benzer ihtilafların olduğunu ifade etmekle birlikte<sup>84</sup> ihtilaflara bakışını da kısmen tadil etmek durumunda kalır. Buna göre “hadiste zikredilen ihtilaf, selef-i salihinin ve dört mezhep imamının da dâhil olduğu ilk nesillerin ihtilafıdır ve bu tabii bir durumdur. Tabii olmayan ve ümmete zarar veren ihtilaf sonraki nesillerde tarafgirlik ve taassubla ortaya çıkmıştır.”<sup>85</sup> Burada taklidin ülkelerin çöküşünde önemli bir rolü olduğu iddiası müellif tarafından yinelenerek konuyla ilgili daha önce zikredilen onlarca âyetin bunun ispatı olduğu ifade edilir. Ayrıca bazı tarihi argümanlardan hareketle gerek Ehl-i Sünnete dâhil olsun olmasın kimi mezheplerin Müslümanlar arasında savaşlara sebebiyet verdiği ileri sürülür.<sup>86</sup>

Konuyla ilgili düşüncelerini iyice olgunlaştırdığı bir devrede de bu genel çerçevenin değişmediği görülmektedir.<sup>87</sup> Bu devrede yazdıklarında İslâm top-

- 
83. Reşid Rıza, “Bâbü’l-intikâd ale’l-Menâr, fi bahsi ihtilâfi’l-ümme, (Reddü’l-Menâr),” *MM*, XIV/10 (Selhu Şevval 1329/22 October 1911), s. 770-772.
84. Söz gelimi Reşid Rıza, Cuma namazındaki farklılıklar gibi sebeplerle her mezhebin kendisine ait camilerinin olmasını Müslümanlar arası tefrika sebebi saymakta ve bu tür ayrılıkların sebebinin mezhep taassubu olduğunu iddia etmektedir. Konuyla ilgili olarak bkz. “Fetâvâ’l-Menâr, (Teaddü’l-salâti’l-Cum’a fi’l-beledi’l-vâhide),” *MM*, XV/10 (30 Şevval 1330/11 October 1912), s. 728-730.
85. Reşid Rıza, “Bâbü’l-intikâd ale’l-Menâr, (Reddü’l-Menâr),” s. 773-776. O, burada müctehid imamların kendi içlerindeki icihad farklılıklarına bakışlarını gösteren örnekler zikrederek bahsi geçen ihtilafların ‘problemsiz’ olduğunu ispat etmeye çalışmaktadır. Konuyla ilgili olarak daha önce dile getirdiği düşünceleriyle krş. Reşid Rıza, “Fetâvâ’l-Menâr, (es-semâvâtü’s-seb’),” s. 344; a.mlf., “Fetâvâ’l-Menâr, (İftirakü’l-ümmeti’l-İslâmiyye),” s. 904-906; a.mlf., “Fetâvâ’l-Menâr, (Muhâbetü’l-Menâr li’t-taklid ve mezhebuhu),” *MM*, XIII/8 (Selhu Şaban 1328/3 September 1910), s. 570-571.
86. Reşid Rıza, Osmanlı-İran ve Osmanlı-Yemen savaşlarını Ehl-i Sünnet-Şia savaşı olarak görmekte, Cengiz Han’ın ordularını İslâm topraklarına yollamasını ise Hanefî ve Şafîîler arası ihtilaflara bağlamaktadır. Bkz. “Bâbü’l-intikâd ale’l-Menâr, (Reddü’l-Menâr),” s. 775-777. Mezhep farklılığını kavmiyetçi asabiyetle eşdeğer tutan ve Müslümanlar arası savaşların ana sebebi gösteren benzer bir düşünce için bkz. a.mlf., *Tefsîr*, VIII, 214-217.
87. I. Dünya Savaşı sonrası dünyanın aldığı yeni şekil Reşid Rıza tarafından da Batı ile ilgili düşüncelerini sorgulama gereğini ortaya koymuştur. Bu çerçevede Batı’nın ilerle-

lumlarının ‘geri kalma ve ilerleyememe’ sebebini birden fazla gerekçeye dayandırarak görüşlerini iyice tadil etmekle birlikte “usûl ve fûrûda mezheb asabiyetini” bahsettiği dört küllî sebepten biri olarak zikretmeye devam eder.<sup>88</sup> Ona göre “usûlde farklı mezheplerin varlığı Ehl-i Sünnet ve diğer fırkalar arasında bir çekişmeye dönüşerek İslâm toplumunu zayıflatmakta; fûrûdaki farklılık ise aynı itikadî şemsiyenin altında olan mezhepler arasında bile çekişme sebebi olmaktadır.” İslâm tarihinin itikadî ve amelî mezhepler merkezinde cereyan eden bir çekişmeler ve savaşlar tarihi olduğunu söyleyen müellif geri kalmış saydığı Müslümanların mevcut durumunun sebeplerini burada aramaktadır.<sup>89</sup>

Bu düşünceler ışığında *Din ve Maişet* Dergisi tarafından dile getirilen “tarih boyunca mezheplerin gereksizliğini savunan âlimin olmadığı” iddiası da ayrıca reddedilir. Tefrika karşıtı düşünceler mezheb bağlılığı sayılarak, başta Gazalî olmak üzere bazı âlimlerden yapılan alıntılarla yukarıda dile getirilen düşüncelerin bir tekrarına yer verilir ve reddiye bu şekilde tamamlanır.<sup>90</sup> Görüldüğü üzere tefrika ve ihtilaf burada da mezhep kavramıyla özdeşleştirilmektedir. Dolayısıyla; taklidle ilgili değerlendirmelerde iki farklı yön ortaya çıkmaktadır: “Taklid ümmet içi ihtilafları çoğaltmıştır. Bunun doğal bir sonucu olarak

---

miş bir medeniyet olmasına rağmen “yıkıcı ve acımasız” yönünü görmüş ve Batı’yı İslâm’ın rehberliğine muhtaç olarak değerlendirerek, İslâm’daki kardeşlik, merhamet ve barış özelliklerinden yararlanmaya davet etmiştir. Batı’nın içinde bulunduğu düşmanlık, riya ve nifak gibi kötü hasletlerden kurtulmasının yolunun İslâm’dan geçtiğini ifade etmiştir. Bkz. *el-Vahyü'l-Muhammedî*, Mektebetü'l-Kahire, Kahire 1960/1380, s. 8-10.

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

89. Reşid Rıza, *Tefsîr*, VIII, 217-229.

Reşid Rıza’nın değişik dönemlerde dile getirdiği ‘gerileme sebeplerini’ toplu bir şekilde görmek için bkz. es-Seyyid Yusuf, *Reşid Rıza ve'l-avde ilâ menheci's-selef*, Merit, Kahire 2000, s. 120-126. Onun geri kalmışlıkla ilgili olarak sürekli temas ettiği bu konular dışında zaman zaman farklı faktörlere de işaret edilmektedir. Söz gelimi Müslümanların niye geri kaldıkları yönündeki bir soruya cevap verirken dönemin Arap milliyetçileriyle ortak bir söylemi dile getirir. Buna göre “ilim ve fenne istidadı zayıf olan Türklerin Abbasî Hilafetini etkisiz bırakmaları, zamanla Arapların elindeki tüm devlet yönetimlerini almaları; İspanyolların da Endülüs’ü yıkıma uğratmaları ‘hâlihazırda Avrupalıların seviyesinde bir medeniyete sahip olabilecek olan Arapların geri kalmalarının’ sebeplerinden bazıları” olarak belirlenmektedir. Reşid Rıza, “Fetâvâ'l-Menâr, (Es'ile min Maskat)”, *MM*, XXIX/7 (29 C. Evvel 1347/12 November 1928), s. 525-527; a.mlf., *Fetava*, V, 2089-2090.

90. Reşid Rıza, “Bâbü'l-intikâd ale'l-Menâr, (Reddü'l-Menâr)”, s. 777-781. a.mlf., *Tefsîr*, VIII, 223.

ihtilafa düşen Müslümanlar da diğer milletlerden geri kalmışlardır.” Şu hâlde yapılacak olan “hastalığı tedavi etmek, yani ‘taklid’den kurtulmaktır.” Onun taklidden kurtulma olgusundan anladığı ise mezhep bağımlı düşünmeyi terk etmek ve “delil eksikli” bir ictihad anlayışı yerleştirmektir.

Reşid Rıza’nın taklid ve mezhep bağıllığının İslâm toplumlarının gelişmesinin önündeki engel olduğuna dair değerlendirmeleri, yukarıda da ifade ettiğimiz üzere doğal olarak bu ‘problemden’ kurtulma düşüncesiyle sonuçlanmaktadır. Bu değerlendirmeler özellikle mezhep bağıllığı üzerinde temerküz etmektedir. Mezhep ihtilaflarının ümmetin zayıflamasının ve geri kalmasının sebebi olduğu, İslâm toplumlarının gelişmesinin önünde büyük bir set oluşturduğu iddiasına karşılık olarak “İslâm ümmetinin gençlik devresinde ve gücünün zirvesindeyken mezheplerin ortaya çıktığı ve Avrupa milletlerinin de mezheplere bölünmüş, dini konularda ayrılıklara düşmüş olmalarına rağmen son derece güçlü oldukları” tezini *Muhâverâtü’l-muslih ve’l-mukallid*’deki ‘mukallid’in dilinden gündeme taşıyan müellif bu durumun kendi iddiasını çürütmediğini beyan ederek, organik bir toplum tasavvurunu şu şekilde dile getirir ve bu iddiayı göğüslemeye çalışır:

Hastalık, sağlıklı bedene arız olur. Pek çok mikrop bünyeye çocukluk ve gençlik dönemlerinde gelir. Vücut bir süre bu mikroplara direnir; ancak zamanla başka mikropların da etkisiyle vücudun direnci azalır ve hastalığa yenilir. (...) Toplumbilimcilere (*ulemâü’l-ictimâ*) göre toplumlar da aynı özelliği gösterirler.<sup>91</sup>

Aynı problemi yaşayan ve yüzyıllar süren iç savaşlarla boğuşan Avrupa’nın Müslümanlarla benzer bir kaderi paylaşmaması siyaset ile dinin ayrılmasına bağlanır. Ona göre dinin siyasete hükmettiği dönemlerde Avrupa’nın durumu da Müslümanlardan farklı değildi. Bu noktada o, ulemâyı uyararak İslâm ülkelerindeki hükûmetlerin de Avrupa’dakilerle benzer bir yola girmemeleri için farklı bir din anlayışının geliştirilmesi gerektiğine vurgu yapar. “Dinî ıslah” adını verdiği bu teklifine göre şeriatın kanunları tabiatın kanunlarına mutabık hale getirilmelidir. Tabiat kanunları Allah tarafından cebrî olarak va’zedilmiş, şeriatın kanunları ise ihtiyarî olarak konulmuştur. Şu hâlde şeriat kanunları tabiatın kanunlarıyla mutabık hale getirilmezse ihtiyarî olan kanunlar hükûmetler tarafından terk edilecektir.<sup>92</sup>

Seküler bir yasamanın önünü açmaya elverişli olan bu değerlendirmelerin devrinde otorite olmuş bir âlim tarafından dile getirilmesi son derece önemli-

91. Reşid Rıza, *el-Vahdetü’l-İslâmiyye*, s. 49-50.

92. Reşid Rıza, *el-Vahdetü’l-İslâmiyye*, s. 49-50.

dir. Reşid Rıza daha sonra, bütünüyle mezheb bağlılığını bir tarafa bırakmak üzerinde yoğunlaşmaktadır. Söz gelimi İslâm toplumlarında bir kurtarıcı olarak beklenen Mehdi'nin “mezhepleri ortadan kaldırıp Müslümanları tek bir tarik üzere birleştireceği” inancını dahi bu amaçla kullanmaktan çekinmez.<sup>93</sup> Bu düşünceyi aynı zamanda “Müslümanları ihtilaftan kurtarıp tek bir tarik üzere birleştirme” beklentisinin İslâm tarihinde daha önce dile getirilmemiş bir iddia olduğu suçlamasını reddetme amaçlı da kullanır.<sup>94</sup>

Mezhep görüşünü delil nedeniyle terk etme konusunu ele aldığı inceleme-sinde ise fıkıh tarihinin başından itibaren ulemânın, delillere uymayan mezhep kavillerini tashih etme cihetine gitmeleri durumunda Müslümanlar arasındaki ihtilafların ortadan kalkmış ve İslâm birliğinin gerçekleşmiş olacağını iddia eder.<sup>95</sup> Ona göre bu gerçekleşebilseydi Müslümanlar belirli bir mezheb imama bağlı kalmadan, herhangi birinin masum (*'isme*) olduğu gibi bir inanca sapmadan ve tek başına onun teşri yetkisi bulunduğunu düşünmeden ‘hidayet’ üzere birleşebilirlerdi.<sup>96</sup>

‘Mezheplerin tahakkümünden kurtulmak’, ‘İslâmî ıslah’ için de önemli görülmektedir. Zira “bilinen mezheplere bağlı kalınarak ve mevcut fıkıh külliyatına saplanarak (*cümûd*) böylesi bir ıslaha girişmek muhaldir.” Reşid Rıza bu sebeple *Menâr*'ın mezheplere bağlılığı değil, ‘dini meselelerde’ delile tâbi olmayı esas alan bir yaklaşıma sahip olduğunu, taklidi terk etmek ve mukallidlere reddiyelerde bulunmak gibi bir fonksiyon icra ettiğini belirtir.<sup>97</sup> Çünkü “*Menâr* tüm Müslümanların dergisidir ve bu sebeple mezhebe bağlı olarak görüş beyan etmesi doğru değildir. Müslümanların Mehdi beklentisi içerisinde olanlarının bile gelecek Mehdi'nin Müslümanlar arasındaki ihtilafları ortadan kaldıracağına olan inançlarını göz önüne alan derginin Mehdi'yi beklemeden Müslümanların durumlarının düzeliş eski şereflerini kazanmalarını, dolayısıyla mezheplerin iptal edilip dinin ilk aslı olan Kur'an'a dönüşü savunması gayet doğaldır.”<sup>98</sup>

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

94. Buna göre ilk olarak *İhyâ*'da böylesi bir çaba içerisine giren Gazâlî *el-Kıstâsü'l-müstakîm* adlı eserinde geniş bir şekilde bu konuyu ele almıştır. bkz. Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 65. Ayrıca bkz. a.mlf., “Fetâvâ'l-Menâr, (İhtilâfü'l-mezâhib)”, *MM*, VIII/1 (Gurretü Muharrem 1323/7 Mâris 1905), s. 21-22; a.mlf., *Fetâvâ*, I, 309-310.

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

96. Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 102.

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

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



### ‘Gelişme ve İlerleme’ Aracı Olarak İctihad

Yukarıda işaret edildiği üzere *Menâr*’da yer alan yazılarda sürekli tenkid edilen, hatta her türlü problemin ana kaynağı olarak gündeme getirilen kavram takliddir. Çoğunlukla mezhep kavramıyla özdeşleştirilen bu kavram Müslümanların sıkıntılarının müsebbibi olarak gösterilmekte, bütün bir İslâm coğrafyasında görülen başta “geri kalmışlık” olgusu olmak üzere neredeyse tüm problemler çoğu zaman tek bir sebepten kaynaklanmış gibi görülmektedir. Bu yaklaşım da doğal olarak kurtuluşu, sıkıntıya sebep olarak gösterilen kavramın karşısında aramaktadır. Dergide, katî bir ictihad/taklid ayrışması üzerinden yapılan değerlendirmelerde, bu iki kavramın klasik anlam aralığının bütünüyle dışına çıkılmaktadır. Yapılan bu yeni yorumla birlikte mezkûr kavramlar artık fıkıh ilmiyle sınırlı değildirler. Aşağıda toplumsal sorunların kaynak ve çözümünde kilit rol oynayan bir kavram olan ictihadı, biraz da sosyolojik bir yaklaşımla İslâm toplumlarının ‘gelişme ve ilerlemesinin’ aracı olarak değerlendirilmesine dair müellifin görüşleri incelenecektir.

Reşid Rıza’nın hilafetle ilgili kitabının 27. alt başlığı “Müslümanların kalkınması ve bu kalkınmanın şeriatla ictihada bağlı oluşu” (*Nahdatü’l-Müslimîn ve tevakkufuhâ ale’l-ictihad fi’ş-Şer’*) şeklindedir. Osmanlı Devleti’nin yıkılmasıyla baş gösteren siyasî gelişmeler üzerine kaleme aldığı bu kitabında bir yandan yaşanan dönüşümlere uygun bir hilafet teorisi geliştirmeye çalışırken, öte yandan Müslümanları kalkındırma aracı olarak ictihadı önclemiştir. Konuyla ilgili tasviri şu şekildedir:

İslâm dünyası uzun süren bir atâlet sonrasında gittikçe zayıflamış, zillete düşer olmuş ve hareket edemez bir hale gelmişti. Sonunda Batıların baskıları nedeniyle biraz silkinmiş ve birtakım gelişmelerin önünü açabilmiştir. Hâlbuki Müslümanlar bunu Batı baskısıyla değil, doğrudan dinlerine bağlı kalarak yapabilmeliydiler. Söz gelimi “onlara karşı gücünüz yettiğince kuvvet hazırlayın” [Enfâl, 8/60] âyetini layığıyla anlayıp tatbik edebilselerdi modern teknolojinin gereklerini yerine getirebilirler, bu teknolojiyi doğuran ilim ve fenlerde en önde olurlardı.<sup>99</sup>

İctihadla ilgili bir başlığın altında yukarıdaki ifadelere yer verilmesinin ardından Türkiye, Mısır ve Afganistan’daki modernleşme teşebbüsleri değerlendirilir. Müellif bahsi geçen ülkelere “ictihad olarak tabir edilen müstakil ilim yolu”na girilmesini tavsiye etmekte, geri kalmışlıktan kurtulma reçetesinin bu olduğunu belirtmektedir:

99. Reşid Rıza, *el-Hilâfeev el-imametü’l-uzma*, Matbaatü’l-Menâr, Kahire 1341, s. 80–81.

İslâmî ilerleme (*terakkî*) başlangıcında olduğu gibi yenilenmesi gerektiğinde (*tecâd*) de ictihada bağlıdır.<sup>100</sup>

Değişik dönemlerdeki yazılarda da benzer düşünceler tekrar edilmektedir. O dönemde bazı insanların ictihada karşı çıkmalarına şiddetle mukavemet ettiği bu yazılarda belirttiğine göre “bağımsız ilim öğretiminin ve fikir özgürlüğünün yaygınlaştığı, taklidin önceki devirlerde olduğundan daha zararlı bir hal aldığı bu çağda, deccalin ilmine sahip bazılarının ictihada karşı çıkması anlaşılır değildir. Eğer bu deccalların daveti olmasa ve avâmı bu kimseler aldatmamış olsalar Müslümanların mevcut durumu çok daha iyi olacaktır.”<sup>101</sup> Ayrıca ictihada işlevsellik kazandırılıp bunun yaygınlaştırılması durumunda ‘bağımsız akla sahip olan, bağımsız düşünce tutkunlarının’ İslâm’a girmelerinin ve bu şekilde Müslümanların gelişmelerinin önünün açılacağı ileri sürülür. Zira özellikle Batılı ülkelerde bu evsafa çok sayıda insan bulunmaktadır.<sup>102</sup>

Klasik usûl literatüründe şer’î amelî bir hüküm hakkında zannî bilgi elde etme yolu olarak görülen ve aslında dar bir çerçeveye sahip olan ictihad, modern dönemde kimi müellifler tarafından kapsamı genişletilerek şer’î hüküm sahasının dışına çıkarılmış ve “fikir özgürlüğü”, “bağımsız ilim anlayışı” vb. ifadelerle çağın hâkim söylemi olan “geri kalmışlıktan” kurtuluş reçetesi hâline getirilmiştir.<sup>103</sup> Reşid Rıza’nın görüşleri de bu söylemle birebir örtüşmektedir.<sup>104</sup> Terakkî ictihada bağlıdır ve bu ictihad düşman için hazırlık yapmayı em-

100. Reşid Rıza, *el-Hilâfe*, s. 81.

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

102. Reşid Rıza, *Tefsîr*, XI, 253-254.

103. Reşid Rıza’nın çağdaşı Muhammed İkbâl’in fikirleri bu açıdan dikkat çekmektedir. İkbâl, ictihadı “İslâm bünyesinde dinamik bir hareket prensibi” olarak ele almaktadır. Bkz. Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, (ed. M. Saeed Sheikh), Iqbal Academy Pakistan, Islamic Research Institute, Lahore 1989, s. 103 vd.

104. İctihad kavramını klasik anlayıştan uzak bir çerçevede değerlendirmekle birlikte o, devrinin bazı müelliflerinin aksine ictihadı revaçtaki bazı kavramlarla eşdeğer görmekten kaçınmakta ve hatta böylesi bir tutumu yanlış bulduğunu açıkça ifade etmektedir. Söz gelimi mevcut tartışma ve değerlendirmeler neticesinde Mısır entelektüelleri arasında oldukça dejenere hale gelen ictihad kavramının “şahsî istiklâl” ve “kendine güvenmek/dayanmak” (*el-i’timâd ale’n-nefs*) gibi kavramlarla eş anlamlı kullanımını tenkidi için bkz. Reşid Rıza, “Fetâvâ’l-Menâr, (Kelimâtü’l-istiklâl ve’l-i’timâd ale’n-nefs ve’l-ictihad)”, *MM*, XVII/10 (Selhu Şevval 1332/20 September 1914), s. 740;

reden âyetten modern gemiler, füzeler, top ve tüfekler yapılması gerektiğini, yani çağdaş bilimleri tahsil ve hatta icad etmenin gerekliliğini ortaya koyacaktır.

Müellifin taklid, mezheb ve ictihad kavramlarını merkeze alarak dile getirdiği bu düşüncelerin pratik bir karşılığı vardır. Taklidi ve mezheb bağlılığını eşdeğer görerek uzun uzadıya yeren Reşid Rıza, tüm bunları ‘İslâm birliği’nin yeniden tesis edilmesi amacıyla dile getirdiğini beyan etmekte ve bu birliğin siyaset ve kaza sahasındaki yansımaları şu ifadeleriyle özetlemektedir:

İlim ve fazilet ehli kimselerden müteşekkil ehl-i hal ve’l-akd bir araya gelerek şeriatın yerleşik kaidelerini esas alan, hal ve zamana muvafık, kolay öğrenilebilen, ihtilafı arı bir kitap va’z etmelidirler. En büyük siyasî otorite de tüm Müslüman yöneticilere bu kitapla amel etmeyi emreder. Onun vazifesi de budur. Olur da ehil olmadığı için bu vazifesini yapmazsa alimlerin bunu yaptırması ve ondan bunu uygulamasını istemeleri gerekmektedir. Âlimler de bunu yapmazsa tüm Müslümanlar yönetici ve âlimlerin vazifelerini yapmadığını görmeleri ve bilmeleri gerekir ki, dini zayıf eden, Müslümanların birliğini dağıtan kimseler bunlardır. Müslümanların bunları doğru yola getirmesi gerekmektedir.<sup>105</sup>

Reşid Rıza’nın taklid ve mezheb bağlılığı aleyhinde dile getirdiği tüm düşünceleri ile ilerleme ve gelişme aracı olarak gördüğü ictihadın nasıl bir ictihad olduğu bu ifadelerinde anlamını bulmaktadır. Onun esas itibarıyla kanunlaştırma düşüncesine yakın bir hukuk sistemini özümseyişi ve bu kabil bir yapıyı öngördüğü anlaşılmaktadır. Böylesi bir hukuk sistemi yeni bir “ictihad”ın işlerlik kazandığı bir ortamda ulû’l-emr adı verilen modern müctehidler vasıtasıyla gerçekleştirilecektir.

Burada dikkati celbeden hususlardan birisi şudur: Yukarıda ifade edildiği üzere Batı’nın ilerleme sebebi olarak Orta Çağ’ın donukluğuna karşı girişilen reform hareketleri ve parlamenter sistem gösterilmekteydi. Taklid aleyhine söylenen ve fıkıh ilmi dışına çıkartılan bu ifadelerle reform/reformasyon düşüncesi arasında bağlantı kurmak mümkündür. Buna göre Orta Çağ’ın donukluğu Batı için ne ise, taklid de İslâm dünyası için odur. Şu hâlde Batı için mezkûr donukluğu aşma vasıtası olan reform ne ise, İslâm dünyası için “ıslah” olacaktır. Batı reform hareketleri sayesinde “din ile siyasetin arasını ayırarak par-

a.mlf., *Fetâvâ*, IV, 1297-1298. Bununla beraber dini anlama ve yorumlama faaliyetleri için ictihadla eş değer tutmasa da modern tabirleri kullandığı vakidir. Bu çerçevede başvurduğu tabirlerin başında “düşünce özgürlüğü” (*istiklâlî’l-fıkr*) gelmektedir. Bkz. Reşid Rıza, “Fetâvâ’l-Menâr, (Es’ile min Cidde-Hicâz)”, *MM*, XXVII/7 (30 R. Evvel 1345/7 October 1926), s. 498; a.mlf., *Fetâvâ*, V, 1872.

105. Reşid Rıza, *el-Vahdetü’l-İslâmiyye*, s. 118.

lamenten bir sistem kurduğuna” göre, İslâm dünyası da dinin getirdiği ahkâmı farklı bir şekilde tasnif edip ıslahın en önemli aracı olan ictehadî parlamenter bir sisteme benzer şekilde işlevsel kılmalıdır. Reşid Rıza'nın fikhî düşüncesinin nihayette vardığı yer burasıdır.

### *Modern Fıkıh Düşüncesinin Felsefî Zemini: Şeriat-Tabiat Özdeşliği*

Reşid Rıza'nın yaşadığı çağda Batı'dan yapılan tercüme vasıtasıyla doğal hukuk akımının Mısır'da önemli bir tesiri bulunmaktaydı. Doğal hukuk söyleminin bir uzantısı olarak ve oryantalist literatürün de etkisiyle kimi Batıcı müelliflerin ilerleme-geri kalmışlık söylemi üzerinden İslâm hukukunun çağın ihtiyaçlarını karşılamaktan uzak olduğuna ve böylesi bir hukuk anlayışının hilafet kurumuyla birlikte Müslümanların geri kalma sebepleri arasında yer aldığına ilişkin iddiaları Reşid Rıza'yı *Menâr* Dergisi'nin ilk yıllarından itibaren fıkıh, şeriat ve tabiat kavramlarını irdeleyen yazılar yazmaya sevk etmiştir. Bu metinler onun fıkıh tasavvurunun şekillenmesine katkı sağlamıştır. İslâm'ın Müslümanların geri kalmalarının yegâne sebebi olduğu iddiasını göğüslemeye çalıştığı bazı yazılar, İslâm'ın fıtrat dini olduğunu ispatlamaya matuf savunmacı bir söylemi barındırırken,<sup>106</sup> daha sonra tabiat ve şeriat ilişkisi üzerinden bu konuyu inceleyerek düşüncelerini daha bir olgunlaştırmıştır.

Müellifin görüşlerini temellendirirken fıkıh ve şeriat kavramlarına dair klasik dinî literatürden yaptığı nakiller önemli bir yer tutmaktadır. Onun, fıkıh kavramıyla ilgili değerlendirmeleri en geniş şekliyle Araf Sûresi'nin 179. âyetinin tefsirini yaparken görülür.<sup>107</sup> Âyette yer alan “onların kalpleri vardır, fakat onunla gerçeği anlamazlar (*lehum kulûbün lâ yefkahûne bihâ*)” ifadeyle ilgili muhtelif âlimlerden alıntılar yaparak bu kelimenin anlamının “ince anlayış” ve “ilimde derinleşme” olduğunu belirtir.<sup>108</sup> Burada uzun uzadıya de-

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

107. Âyetin meali şu şekildedir: “Andolsun ki, cinlerden ve insanlardan birçoğunu cehennem için yarattık. Onların kalpleri vardır, fakat onunla gerçeği anlamazlar. Gözleri vardır, fakat onlarla görmezler. Kulakları vardır, fakat onlarla işitmezler. İşte bunlar hayvanlar gibidirler. Hatta daha da aşağıdırlar. Bunlar da gafillerin ta kendileridir.”

108. Reşid Rıza, *Tefsîr*, IX, 387-388. Bir başka yerde bu anlamın hadislerde de yer aldığını söyler. bkz. Reşid Rıza, “Fetâvâ'l-Menâr, (Es'ile min Maskat)”, s. 525-526; a.mlf., *Fetâvâ*, V, 2089.

ğerlendirmeler yapılmasına karşın fıkıh için bir terim anlamı verilmez. Fıkıhın terim anlamı ve bu çerçevedeki kısa bir değerlendirmesi daha sonraları kendisine sorulan “fıkıh nedir, fıkıhtan maksud nedir?” sorusuna verdiği cevapta yer almaktadır:

Fıkıhın ulemâ tarafından yapılan tanımı tafsilî delillerinden istinbat edilen amelî şer‘î ahkâmı bilmektir. Kelime anlamı ve Kur’an’da geçen anlamı itibariyle ise fıkıh zekâdan kaynaklanan ince bir anlayıştır.<sup>109</sup>

Fıkıhın tanımı bu şekilde ortaya konulduktan sonra İslâm ilimler tasnifinde fıkıhın konumuna ilişkin değerlendirmeler yapılır. Buna göre “fukaha İslâm âlimlerinin ehl-i eser, mütekellimîn ve sûfiyye ile birlikte dört sınıfından birisini oluşturmaktadır. Fukahanın faaliyetleri esas itibariyle ibadetler, helâl-haram konuları, medenî, siyasî ve te’dîbî ahkâmı istinbat etmektir. Fakat bazı cahil fakihler Sünnetler konusunda hatalı bir tutum içerisine girmiş ve dindeki kolaylığın sağlanıp zorluğun giderilmesi prensibine aykırı bir şekilde, dinin nas ve maksadlarına uzak düşen kıyaslara başvurmuşlardır.”<sup>110</sup>

Fıkıhın tanımı ve doğası konusunda bu ifadelerle yetinilmektedir. Burada dikkati çeken bir husus, geniş bir sahasının var olduğu belirlenen bu ilmin belirgin bir özelliği olarak kolaylık prensibinin öne çıkartılması ve fukahanın bir kısmının cehaletle suçlanmasıdır.

Reşid Rıza, şeriat kavramıyla ilgili klasik dinî literatürdeki değerlendirmeleri tekrarlamakla birlikte<sup>111</sup> zamanla bu konuda modern hukukî eğilimlerin etkisinde kaldığı vakidir. Modern eğilimin etkisi altında dile getirilen düşüncelerinde ise tabiat kavramının baskın olduğu görülmektedir. Tabiat ve şeriat ilişkisini irdeleyen yazılarındaki ana fikri şu şekilde özetlemek mümkündür:

Allah bilinen tüm mevcudatı yaratan varlıktır. Şeriatın ahkâmı ise insan türüne ait toplumların ahvaline göre değişiklik gösterir. Bu değişiklik nihaî mertebesine genel usûl ve kaidelerinin sahih Sünnet ve Kur’an’la beşerin tüm zamanlardaki maslahatlarına mutabık olacak şekilde sabit olmasıyla ulaşmıştır. Bu sebeple [İslâmiyet] tüm zaman ve mekâna uygun genel bir şeriatır. Tabiat ve yaratılış Allah’tandır. Şeriat ve din de O’nun katın-

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

110. Reşid Rıza, “et-Ta’rîf bi kitâbey”, s. 50-51.

111. Söz gelimi şeriatla ilgili değerlendirmelerden birisi şöyledir: “Şeriat Allah’a hastır ve Allah’ın bir konuyla ilgili ne dediğini bilmeksizin O’na bir söz isnad etmek dinî bir teşride bulunmak demektir. Hâlbuki bu durum yalnızca Allah’a hastır. Bu kimsenin teşriini kabul eden kimse de şirk günahını işlemiş olur.” Bkz. *Fetâvâ*, VI, 2352-2353.

dandır. Allah Haktır, ondan olan her şey de haktır. Dolayısıyla tabiat ve onun ilmi bâtıldır diyen kimse şeriat ve şeriatın ilmi bâtıldır demiş olur.<sup>112</sup>

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

Tabiat sabit kanunlarla, süreklilik arz eden ve *nevamis* olarak adlandırılan kurallarla (*sünen*) kaimdir. İnsan bu kanun ve kurallara dair bilgisini geliştirdikçe tabiatın yararlanma imkânı artar. Tabiatın bir problem yahut yanlışlık gören kimsenin ya bakışında ya da bilgisinde problem var demektir.<sup>113</sup>

Bir sonraki aşama insanların tabî hâlde kendi başlarına kalmaları yerine bir şeriatla yükümlü tutulmalarının sebeplerini ve bu açıdan şeriatın nasıl bir mahiyet aldığına incelemektedir. Burada tabiat, şeriatın varlık sebebi olarak takdim edilir. Bu dünyada ihtiyaç ve zaruretle malul olarak yaratılan insanın fitratına kemâlata ulaşma meyli verilmiş ve bu sebeple fitratının, tabiatının ve yaratılışının talep ettiği bu duruma ulaşabilmesi için vicdan, şuur ve akılla mücehhez kılınmıştır. Ancak insanlar farklı idrak seviyelerinde yaratılmış olduklarından amaçları ve amelleri farklılaşabilmekte, bu da toplumsal maslahatların ihlaline yol açabilmektedir. Tam da bu noktada devreye şeriat girmektedir. İnsanların farklılıklarını azaltıp doğru yola erişmelerini sağlamaya matuf olarak Allah şeriatı bahşetmiştir. Şu hâlde şeriatın maksad ve esasları şunlardır:

1. Ortaya koyucusu ve yoktan var edicisini ispat hususunda genel mânâda tabiatla istidlâl etmek. 2. İnsan tabiatını güzel ahlâk ve ibadetlerle eğitmek. Böylece insan, tabiatla ilgili genel tasarruflarında itidal yolunu kolaylıkla bulabilir. 3. Hak ve vecibelerin tahdidini ve bunlarla nasıl amel edileceğinin beyan edilmesi. 4. Bu kayıtlara riâyet eden milletlerin dünya saadetine ermekle ve ahiret sevabına nail olmakla müjdelenmesi, haddi aşanla-

112. Reşid Rıza, “eş-Şerîa ve’t-tabia, ve’l-hak ve’l-bâtıl”, (20 Şaban 1317/23 December 1899), s. 641.

113. Reşid Rıza, “eş-Şerîa ve’t-tabia, ve’l-hak ve’l-bâtıl”, s. 642–643.

rın ise mutsuzluğa duçar olacaklarının ve öbür dünyada kendilerinden intikam alınacağına ifade edilmesi.<sup>114</sup>

Şu hâlde “tabiatı bilmek şeriatı bilmektir. Varlık ve düzeni, insan tabiatını ve insanın aklı, bedenî kuvvelerini ve bunların birbirleriyle olan irtibatlarını, insanın tabiata dair bilgisinin ulaştığı noktayı ve tabiatta kendi maslahat ve menfaatine uygun tasarrufta bulunup bulunmadığını bilmeden şeriatın maksadlarını bilmek de mümkün değildir. Allah’ın şeriatının telif edilen kitaplardaki ifadelerden hareketle bilinebileceğini düşünen, tabiatın ve yaratılmışların durumlarını bilmeye gerek görmeyen din bilginlerinin birçoğu farkında olmasa da bu, apaçık bir hakikattir.”<sup>115</sup>

Birer mukaddime şeklinde yer verilen bu düşüncelerin akabinde geleneksel son derece dikkat çekicidir. Şeriat ve tabiat uyumunun sürekli vurgulandığı bir bağlamda bu sahalardaki bilgilerin çelişmesi durumunda nasıl bir tavır takınılacağı ile ilgili söylenenler o dönemde birçok insan için dinî otorite kabul edilen bir âlimin dilinden dökülmesi hasebiyle son derece dikkat çekicidir. Reşid Rıza şeriat ve tabiat arasında kurduğu dengede şeriat ve tabiatın “yakını” bilgisiyle ortaya koydukları hususların çelişmesini mümkün görmemekte, ancak birinde zannî olan sonucun diğerinde katî olması durumunda katî olanın tercih edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bu durumda yakını olarak bilindiğini ifade ettiği itikad esasları, erkan-ı hamse ve dinden olduğu zaruri olarak bilinen konuların dışındaki zannî bilgiyle sabit olan dini meseleler, tabiatın katî olarak nitelediği bilgilerle çelişmesi durumunda terk edilmeli ve katî olan kabul edilmelidir. Birbirine çelişen her iki bilginin zannî olması durumunda ise şer’î olan tercih edilmelidir.<sup>116</sup>

Modern Batı felsefesinde tartışılan kimi kavramları dinî bir bağlamda ele alan Reşid Rıza, tabiatın katî olarak herhangi bir şeyi nasıl belirleyeceği konusunu muğlak bırakmaktadır. Ancak kastının modern bilimlerin verileri olduğu anlaşılmaktadır. Zira yukarıdaki değerlendirmelerinin devamında tabiat ve şeriatın getirdiklerini hak kabul ederken hakkın bâtula karışamayacağını ve bâtula her daim üstün geleceğini ifade ettikten sonra, Batılıların “doğal seleksiyon” (*el-intihâbü’l-tabîî*) dedikleri konunun hakkın bâtula galip gelmesinin farklı bir anlatımı olduğunu ifade edecek kadar ileri gitmekte<sup>117</sup> ve bahsi edilen kavramın anlam aralığından uzaklaşmaktadır.

Henüz *Menâr*’ın ilk yıllarında şeriatla tabiat arasında kurulan bu ilişki takip eden senelerde müellif tarafından daha bir olgunlaştırılmış ve ıslah düşün-

114. Reşid Rıza, “eş-Şerîa ve’l-tabia, ve’l-hak ve’l-bâtıl”, s. 643.

115. Reşid Rıza, “eş-Şerîa ve’l-tabia, ve’l-hak ve’l-bâtıl”, s. 643-644.

116. Reşid Rıza, “eş-Şerîa ve’l-tabia, ve’l-hak ve’l-bâtıl”, s. 644-645.

117. Reşid Rıza, “eş-Şerîa ve’l-tabia, ve’l-hak ve’l-bâtıl”, s. 645.

cesi açısından önemli bir kriter olarak belirlenmiştir. Bu değerlendirmelerde bir yandan insan doğasının şeriatla irtibatı kurulmakta ve bunun tabiatla uyumlu bir şeriat tasavvuruna mesned kılınması hedeflenmekteyken; diğer taraftan bu verilerden hareketle, klasik fıkıh usûlünün katılığı ve delil hiyerarşisi reddedilmekte, ardından fikhî ahkâm dinî/dünyevî ayrımına tâbî tutularak “yeni bir fıkıh tasavvuru” geliştirilmektedir.<sup>118</sup>

### *Modern Fıkıh Düşüncesinin Hukukî Zemini: Ahkâmın Dünyevileşmesi*

İslah düşüncesinin bir uzantısı olarak, klasik fıkıh usûlünün ahkâm sahasında geçerli olamayacağı iddialarının ardından, İslâm toplumlarının gelişme ve ilerlemesinin en önemli engeli olarak taklid ve mezhep bağlılığını gösteren ve bundan kurtulmak için “modern bir içerikle meşbu” bir ictihad anlayışı geliştiren müellif, ayrıca son derece küllî bir bakışla şeriat ve tabiat arasındaki ilişki üzerinden fıkıh sahasında söz söylemenin felsefî zeminini oluşturmaktaydı. Bu arkaplanın akabinde, geliştirilen fıkıh düşüncesinin hukukî zeminine geçilmektedir.

### *Modern Fıkıh Düşüncesinin İlkeleri*

Reşid Rıza, modern fıkıh düşüncesini oluştururken Kur'an tefsirine özel bir önem atfetmektedir. Özellikle bu düşüncesine mesnet teşkil ettiğini düşündüğü bazı âyetlerin tefsirinde ‘teşrî usûlü’ başlığı altında, özelde naslara genelde fikhî konulara nasıl yaklaşılması gerektiğini gösteren “asıllara (*usûl*)” yer vermektedir.<sup>119</sup> “Modern fıkıh düşüncesinin temel ilkeleri” olarak ele alınması mümkün olan bu ilkeler bir yandan dinî ahkâma ilişkin genel bir çerçeve çizerken; öte yandan ahkâmı dinî ve dünyevî olarak ikiye tasnif ederek, her iki ahkâm kümesinin elde edilişi için metodolojik bazı göndermelerde bulunmaktadır. Dolayısıyla mezkûr ilkeler müellifin fıkıh anlayışının hukukî zeminini teşkil etmek-

118. Tecdid düşüncesinin gerekliliği üzerine kaleme aldığı bir makalede şu ifadeye yer vermektedir: “Tecdid ve muhafazakârlık konusunda tabiat kanunlarına mutabık olmak gerekmektedir. Dolayısıyla; mutlak mânâda tecdidi de muhafazakârlığı da savunmak mümkün değildir.” Reşid Rıza, “el-Cem‘ beyne mes‘eletü’z-zükran ve’l-inâs fi’l-medâris (ve mes‘eletü’t-tecdid ve’t-tecdüd)” *MM*, XXX/2 (1 Safer 1929/8 July 1929), s. 118.

119. Reşid Rıza buradakilere benzer kaidelere *MM*’in muhtelif sayılarında ve özellikle tefsir bölümünde yer vermektedir. Bu kaidelerle yukarıda zikredilenler arasında nüanslar dışında önemli bir farklılık bulunmamaktadır. Meselâ bkz. Reşid Rıza, *Fetâvâ’l-Menâr*, (Es’ile min Cidde-Hicâz), s. 497–499; a.mlf., *Fetâvâ*, V, 1871-1874.



tedir. Belli bir süreç sonunda olgunlaşan bu ilkeler muhtelif yazılarda tekrar etmektedir. İlk ilke müellifin din tasavvurunu ortaya koyan genel bir ilkedir:

1. Din tamamlanmıştır. Dinin tamamlanmış olması Allah'ın mü'minler üzerindeki en büyük nimeti olan Kur'an-ı Kerim'in bütünüyle nazil olması ve Hz. Muhammed'in Allah'ın muradını layıkı veçhiyle beyan etmesi anlamına gelmektedir. Bu mesele dinî sahada söz söylemenin en esaslı ilkesi olup nakil ve akılla sabittir.<sup>120</sup>

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

2. Birçok âyet ve hadiste zikredildiği üzere İslâm kolaylık dinidir ve zorluk kaldırılmıştır.<sup>121</sup> Bu din, *fıtrat dinidir* ve akıl dışı bir konu İslâm'da yer almaz.<sup>122</sup>

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

3. Dinin aslı ve esası Kur'an'dır. Rasulullah, Kuran'ı tebliğ etmiş, mücmel olarak varit olan Allah'ın muradını beyan etmiştir. Kur'an'da yer almayan konularda hadislerin getirdiği ahkâm konusunda ulemâ ihtilaf etmiştir. İhtilaf esas itibarıyla bu ahkâmın Nebi'nin rey ve ichtihadı mı olduğu; yoksa Kur'an'ın dışında var olan [bir başka] vahiy mi olduğu; yahut Allah'ın ona müstakil olarak teşri için (*isti'nafü't-teşrî*) izin vermediği soruları etrafında cereyan etmektedir. (...) Bazı sahih hadisler göstermektedir ki, hilâf ancak salt dinî hükümlerde (*el-ahkâm ed-diniyye el-mahza*) söz konusu olabilir. Medenî, siyasî ve harbe ilişkin mevzularda ise Rasulullah meşveretle memurdur.<sup>123</sup>
4. Rasulullah Allah'tan gelenleri tebliğ etme ve *emr-i dini* insanlara beyan etme noktasında hatadan masumdur. Bunun dışındaki konularda ise durum biraz farklıdır. Bu konularda Rasulullah'ın bize öğrettiği ilkeler onun şu ifadeleriyle belirlenmiştir: “Ben zannıma göre hareket ettiğimde [yanılabılırım. Bu sebeple] beni zannımdan ötürü muâheze etmeyi-

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

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

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

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

niz. Ancak Allah'tan bir şey anlattığımda ona uyunuz, zira ben Allah ile ilgili yalan konuşmam". "Ben tıpkı sizler gibi bir beşerim. Sizlere *emr-i dininizle* ilgili bir şeyi emrettiğimde ona uyunuz. Kendi reyimle bir şey emrettiğimde ise [unutmayın ki] ben bir beşerim."<sup>124</sup>

Bu ilkelerden anlaşıldığı kadarıyla din hususunda ana kaynak Kur'an-ı Kerim'dir. Hz. Peygamber'in Müslümanları bağlayıcılığı da dini beyân etme ile sınırlanmaktadır. Müellif, bu ifadeleriyle din tasavvurunu daha bir belirgin kılmakta ve "salt dinî meseleler" olarak belli başlı konuları bağlayıcılık vasfı açısından diğer konulardan ayırarak, "medenî, siyasî ve harbe ilişkin" sahayı, "salt dinî" olanın dışına çıkartmaktadır. Böylece müellifin modern fıkıh düşüncesinin merkezinde yer aldığını belirlediğimiz bir tasnife ulaşılmış olmaktadır. Takip eden ilkeler bu tasnifi belirgin kılmaya matuftur:

5. Allah, gerek ferdî gerek toplumsal, dünya işlerini Müslümanların uhdesine bırakmıştır. Ancak bunun bir şartı bulunmaktadır. O da, dünyalarının dinlerine halel getirmemesidir. Ayrıca Allah eşyada asıl olanın ibaha olduğunu ifade etmiş, ümmet ve hükûmetin siyasî işlerinin şûrâ ile olması gerektiğini belirtmiştir. Bununla da yetinmeyerek Müslümanların şûrâ üyelerine, yani ehl-i hal ve'l-akde itaat etmelerini emretmiş ve bunun Allah'a ve Resul'üne itaat etmek olduğunu söylemiştir. Siyaset, harp ve idareye müteallik olan genel güvenlik meselelerini ise Rasulullah'a ve ulü'l-emre bırakmıştır. Ümmete bu vazifesini ifa etmesi için Kur'an'ın yanında bir de mizân vermiştir. Bu mizân hüküm sahasında adalet ve müsâvatı gerçekleştirecek olan delil ve beyyinelerdir. İlim ve basiret ehli kişiler meseleleri (*akdiye*) nass, adalet ve maslahata tatbik ederken kendi icihadlarıyla bunları istihrâc ederler.<sup>125</sup>

Yukarıda "salt dinî meseleler"ın konumuna işaret edildikten sonra böylece "dünya işleri" olarak adlandırılan diğer sahanın ayrıntılarına geçilmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla bu sahada asıl olan "şûrâ" ilkesidir. Hz. Peygamber Devri'nden itibaren ulü'l-emr olarak adlandırılan kişilere tevdi edilen bu sahada bahsi geçen kişiler, Kur'an'ın yanında "mizân"la amel edeceklerdir. Mizân, *adalet* ve *müsâvatı* gerçekleştirecek delil olarak belirlenmekte, bu delil de "maslahat" olarak tespit edilmektedir. Böylece dünyevî sahada Kur'an'ın yanında ona eş değer, ikinci bir delil olarak "maslahat" belirlenmektedir. Müslümanlar ise "ulü'l-emr"ın vardığı hükme itaat etmekle yükümlü tutulmaktadırlar. Bu tespitlerini Hz. Peygamber'in hayatından hareketle elde ettiğini belirten müellif,<sup>126</sup>

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

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

126. Reşid Rıza, Hz. Peygamber'in "ümmetin savaşa, barışa ve genel siyasete raci işlerini mü'minler nezdinde muteber kişilerle müşavere ederek yürüttüğünü (*tedbîr*)" ifade

takip eden maddede “dinî” ve “dünyevî” olarak nitelenen bu sahaların mahiyetlerini belirgin kılmaktadır:

6. İslâm en doğru yoldur; zira Allah bu dini insanların maddî (*cesedî*) ve manevî (*ruhî*) işlerini kemâle erdirmek için göndermiştir. İslâm insanların her iki cihan saadetine bir vesiledir. Manevî işler akaid ve ibadetlerden müteşekkildir. İnsanı ahiret saadetine ulaştıracak olan bu hususlar zaman ve mekâna göre şekil almazlar. Allah bunların hem usûlünü hem de fûrûunu en mükemmel şekliyle tamamlamıştır. Naslarla çepeçevre kuşatılan bu sahada Rasulullah’ın dışındaki hiçbir beşerin eksiltme veya azaltmaya gitmesi mümkün değildir.

Dünyevî işler ise yargıya ve siyasete bağlıdır, zaman ve mekâna göre değişim gösterir. İslâm bunların usûlünü açıklamış ve vahyin nazil olduğu dönemde ihtiyaç duyulan bazı fûrûa müteallik konularını da beyan etmiştir. Bu dinin en önemli icaz yönü ve mükemmelliğinin göstergesi bu sahada varit olan nasların her zaman ve mekânda beşerin maslahatlarıyla uyum içerisinde olmasındadır. Bu konuda yukarıda mezkûr *mizânın* doğrultusunda ulû’l-emr en doğru yolu gösterir.<sup>127</sup> Siyasî ve medenî işler mefsetetin defi, maslahatın hıfzı esasına; kazaî işler ise mutlak adalet ve müsâvât esasına dayalıdır. Bu sahada din, can, akıl, mal, ırz ve neslin her türlü saldırıdan korunması esastır.<sup>128</sup>

Böylece dinî saha, akaid ve ibadetlerden müteşekkil olarak belirlenmekte ve değişime kapalı kabul edilmektedir.<sup>129</sup> Bunların dışındaki saha ise dünyevî olarak nitelenmektedir. Zaman ve mekâna göre değişimin esas olduğu bu sahada söz söyleme yetkisi ulû’l-emre verilerek onların, daha önce bahsi geçen mizân ve belli başlı küllî kaideler ışığında bu sahadaki meseleleri hükme bağlayacakları söylenmektedir. Takip eden iki ilke bu iki alanın tarihî tecrübe ışığında temellendirilmesine matuftur:

7. Hz. Peygamber, müminlere çokça soru sormalarını yasaklamıştır; zira çok soru, konuyla ilgili ahkâmın çoğalmasına sebebiyet verecektir. Bu

---

etmektedir. Ona göre Rasulullah’ın Muaz b. Cebel’e hüküm verirken ictihad etmesini söylemesi ve “hâkim ictihadiyle hükmeder de isabet ederse iki ecir, hata ederse bir ecir vardır” ifadesi onun bu konudaki görüşlerinin özünü oluşturmaktadır. Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 140-141; a.mlf., *Yüsrü’l-İslâm*, s. 18-19.

127. Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 141; a.mlf., *Yüsrü’l-İslâm*, s. 19. Konuyla ilgili geniş bir değerlendirme için bkz. a.mlf., “Şübehâtü’l-mesîhiyyîn ale’l-İslâm ve hucecü’l-İslâm ale’l-mesîhiyyîn”, *MM*, IV/11 (Gurretü C. Evvel 1319/16 August 1901), s. 411-417.
128. Reşid Rıza, *Fetâvâ’l-Menâr*, (Es’ile min Cidde-Hicâz)”, s. 498-499; a.mlf., *Fetâvâ*, V, 1873.
129. Müellif bir başka yazısında “bir takım helâl-haram” konularını da dinî sahaya dâhil etmektedir. Bu konu aşağıda ahkâm tasnifi çerçevesinde ele alınacaktır.

da dinde zorluk ortaya çıkartacaktır. [Onun bu yasağının arkasındaki] bir diğer ihtimal ise, [sorulan soruların] sadece içinde bulunulan asrın maslahatına muvafık dünyevî bazı ahkâmın zikredilmesine sebebiyet verecek olması ve bu ahkâmın sonraki devirlerde beşerin maslahatına uygun düşmeme olasılığıdır.<sup>130</sup>

8. Tüm bu anlatılanlar sebebiyle selef âlimleri yeni meseleler ortaya atmayı ve bid'atlere sapmayı kerih görürler ve bunun yerine *i'tisâm* ve *itti-bâi* tavsiye ederlerdi. Dinde kıyası ve reyî yasaklarlar, fetvâ vermekten kaçınırlar, özellikle olmamış hadiselerle ilgili fetvâ vermekten bütünüyle uzak dururlardı. Fakat şeriat ilmiyle bağları kesik olan bazı kişiler bu sahada kıyas ve re'y kapisını açtılar. Onlar, ibadetlerde ve muâmelâtta sıklıkla ferî meseleler istinbat ettiler. Bu şekilde ortaya çıkan kimi fūrû meseleleri ise kavli ve amelî Sünnete apaçık bir muhâlefet hâlindeydi. Bazısı ise muhâlif olmasa da gayr-ı muvâfıktı. Fakat yine de Allah'ın insanlara rahmet olması için söz söylemeden bıraktığı konularla ilgili sahaya girmektedir. Bu kimseler istinbât için usûl ve kaideler va'zetteler. Ancak bunların bir kısmı hüccet olmaya elverişli olduğu hâlde diğer bir kısmı hiçbir şekilde hüccet olmaya elverişli değildi. Bu kişilerin diğer bazıları ise hüküm istinbatında kendisini bu kavaid ve usûlle dahi iltizâm etmeyip “bu helâldir, bu ise haramdır” deme raddesine varmıştır. Böylelikle farklı farklı mezheplere, değişik değişik yollara saptılar. Teklîfî hükümler çoğaldı ve bunların öğrenilmesi zorlaştı. Dahası, bunlarla amel edilmesi hepten güç bir hal aldı. Tek tek kişiler ya da topluluk olarak insanlar bunlardan kaçtılar, hükûmetler bunların bağlarından kendilerini azâde kıldılar, Müslümanlar ise şüpheye gark oldular. Öyle ki, İslâm'a davet etmek dahi çetrefil bir hal aldı. Eğer müteahhîrûn taklidi menetme ve sahih olarak nakledilene tâbi olarak tartışmalı meseleleri Allah'a ve Resul'üne götürme konusunda selefın yoluna tâbi olsalardı –ki ehl-i re'y imamları da onlardandı- yukarıda vasfedilen yola girilmiş olunmazdı.<sup>131</sup>

Müellif, tarihi süreçte dinî ve dünyevî alanın birbirine karıştırılmasından şikayet ederken yukarıda ayrı bir başlık dâhilinde ayrıntılı olarak ele aldığımız fıkıh usûlünün eleştirisine de devam etmektedir. Bu eleştiri takip eden madde de taklid ve mezhep kavramları üzerinden klasik fıkıhî birikimin sorgulanmasına kadar götürülmekte ümmetin mevcut “kötü” durumunun sebebi olarak bu birikim gösterilmektedir:

9. İslâm dini, tevhid ve birliktelik dinidir. Tefrika ve ihtilâfa düşmeyi bütün şiddetiyle yasaklamıştır. Birçok âyet ve hadis Müslümanları tefri-

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

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

kaya düşmekten sakındırmak için varid olmuştur. Tefrika ise re'ye tâbi olmaktan başka bir şey değildir. Re'yle hüküm verme durumu yaygınlık kazanınca ehl-i eser, ehl-i re'yi reddetmeye ve onları insanlara kötü göstermeye başladı. Bu sebeple hükme varma yönteminde ulemâ iki kısma ayrıldı: Ehl-i hadîs ve eser ile ehl-i re'y. Her iki fırkanın imamları da ihlâslı mü'minlerden oluşmaktaydı. Bunlar masum olmayan birinin dinî konularda taklid edilmesini yasaklıyorlardı. Daha sonra mezheplerin ortaya çıkmasıyla birçok insanın tek bir kişiye taassubu bid'ati ortaya çıktı. Böylece taklid insanlar arasında yaygınlık kazandı. İstidlâl konusundaki istiklâllerini terk ettiği için ilim cumhurun elinden yitip gitti. İşte bu durum, ümmetin hem dini ve hem de dünyası konusundaki tüm belâ ve kötülüğün aslıdır.<sup>132</sup>

Onuncu ilke, mevcut “problemlî” durumdan kurtulmanın yolunu belirlemektedir. İslah anlayışının somut bir karşılığı olan bu belirlemede muslih ve müceddid olarak nitelediği kişilerin faaliyetleri “kurtuluş reçetesi” olarak belirlenmekte ve doğal olarak kendi faaliyetlerinin de bu çerçevede yer aldığı ima edilmektedir:

10. Bu ümmet hiçbir şekilde dalalet üzerinde birleşmez. Kendi zamanlarında bid'atler çok az olduğundan ilk asır Müslümanları bid'at fitnesine çok fazla muhatap olmamıştı. *Sevâd-ı âzam* hak üzereydi. Ancak müstakil âlimlerin ölümünün çokluğu nedeniyle ilim ortadan kalktığından ve hak zaafa uğradığından cumhurun kendisi gibi mukallid olanları cahilce taklid etme hastalığı yaygınlık kazandı. Mamafih her asırda hak üzere olan, Sünneti ayakta tutan ve bid'atlerle mücadele eden bir taife varlığını sürdürdü. İslâm'ın garîb oluşu gibi bu kimseler de insanlar arasında garîb kaldılar. Onların hakka tutunuşları ve garîb oluşları sahih hadisleri tasdik eden bir durumdu. Eğer bu kabil insanlar olmasaydı da dinin öğretimi sadece mukallidlerin ve mezhep mutaassıplarının eline kalsaydı bunlar taklid ettikleri kimselerin sözlerini dinde bir asıl olarak kabul ettiklerinden ve Kitap ile Sünnet nasslarını tahrîf ve tevîl yoluyla da olsa reddettiklerinden Allah'ın her yönüyle mükemmel olan dinine ulaştırarak bir yol kalmayacaktı.<sup>133</sup>

Reşid Rıza'nın buraya kadar yer verilen ilkeleri<sup>134</sup> uzun bir süreç sonucunda olgunlaşmıştır. Bu ilkelerin bir kısmına yayın hayatının ilk demlerinden iti-

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

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

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

baren sahiptir ve bunlar yazdıkları dönem sonrasındaki görüşlerinin de zeminini oluşturmuştur. Özellikle fıkıh ilmiyle ilgili yazdıklarını anlamlandırabilmek ve doğru bir biçimde anlayabilmek bu maddeleri gereğince özümsemekten geçmektedir. Bu maddelerde özetle; dinin tamamlanmış oluşu ve dinde esas prensibin kolaylık olduğuna dikkat çekildikten sonra, fıkıh ilminin deliller, hüküm bahisleri, taklid ve mezhep gibi kavramları yeni bir yaklaşımla değerlendirilmektedir.

Buna göre dinin aslını Kitap oluşturmaktadır. Bir kolaylık dini olan İslâm'ın hükümlerinde Hz. Peygamber'in rolü ve esas bağlayıcılığı dinî sahada söz konusu olmaktadır. O diğer sahalarda meşveretle memurdur. Dolayısıyla; dinin getirdiği ahkâm ana çerçevesi itibariyle sırf dinî olan ve böyle olmayan ahkâm olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Sırf dinî saha, akaid, ibadet ve bir kısım helâl-haram mevzularından müteşekkildir ve bu saha zaman-mekân farklılaşmasına göre değişiklik göstermez. Sırf dinî olmayan ahkâm sahası zaman ve mekân farklılığı gibi faktörler nedeniyle değişime açıktır ve bu sahada *mizân* esas alınarak hükme varılacaktır. *Mizân* ise siyasî ve medenî işlerde maslahatı, kazaî işlerde adalet ve müsavâtî hükme varmanın temel kriteri olarak kabul etmektedir. *Mizân*'ın bu şekilde bir işlevsellik kazanabilmesini sağlamak ulü'l-emre ait olacaktır. Bu kimseler başta şûrâ ilkesi olmak üzere esasını maslahatın teşkil ettiği birtakım küllî kaideleri esas alarak bu sahalarda son sözü söyleyecek ve Müslümanları tefrikadan kurtaracaklardır.<sup>135</sup>

### *Hükümlerin Tasnifi ya da Dünyevîleşen Ahkâm*

Reşid Rıza'ya göre dini sahada ıslahın temel çıkış noktası ve çerçevesi ahkâm tasnifine göre belirlenmektedir. Onun ahkâm tasavvuru ve tasnifi, modern fıkıh düşüncesini belirleyen ana unsurdur. Özellikle yukarıda yer verdiğimiz ilkelerin beş, altı, yedi ve sekizincisi bütünüyle bu konuya hasredilmiştir. Bu sebeple onun fıkıh düşüncesi çerçevesindeki görüşlerini ele alırken yaklaşımının ana yapısını belirlemek açısından ahkâm tasnifiyle ilgili metinlerinden başlamak merkezî bir önemi haizdir.

135. Reşid Rıza ele aldığı birçok fıkıh konusuyla ilgili olarak benzeri genel kaideler koyma yoluna gitmektedir. Söz gelimi onun mezhepler, taklid ve bunların İslâm birliğine göre konumunu belirlemeye matuf on bir kaidesi için bkz. *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 42-49; 51-54. Yine ıslah taraftarlarının temel ilkeleri olarak nitelediği ve yukarıda zikredilen kaidelerle benzerlik arz eden ilkeler için bkz. Reşid Rıza, *Yüsri'l-İslâm*, s. IV-V [Dal-He]. Müellif *el-Vahyü'l-Muhammedî* adlı eserinde ise Kur'an'ın on temel maksadı başlığı altında bahsi edilen ilkelere benzer kaidelere yer vermekte, her bir maddeyi müstakil fasıllar altında açıklamaktadır (*a.g.e.* s. 126-264).

Reşid Rıza İslâm'ın getirdiği hükümleri kendi zamanına kadar gelen birikimin kavramlarını kullanarak tasnif etmektedir. Ancak bu tasnifin ana çatısı mezkûr hükümlerin önce dinî ve dünyevî ahkâm olarak, ardından inanç esasları, ibadetler, ahlâk kuralları ve muamelât şeklinde ayrılmasıyla oluşmuştur. Bu konudaki düşünceleri muhtelif yazılarına dağılmıştır.<sup>136</sup> Aşağıda öncelikle onun nihâî şeklini verdiği tasnif ele alınacak, ilgili diğer yazılarındaki düşüncelerine ayrıca temas edilecektir.

Kitap, Sünnet ve sahabe âsârından hareketle elde edildiği iddia edilen bu tasnife göre “İslâm'ın getirdiği hükümler” çeşitli kısımlara ayrılır:

1. Akaid ve imânın asıllarıyla ilgili olanlar. Bunlar iki kısımdır:
  - a) Kur'an-ı Kerîm'in aklî deliller (*berâhîn*) istediği ve yakinî bilgiyi şart koştuğu kısım. Allah'ın vahdaniyetine, ilmine, kudretine, dilemesine, mahlûkat âlemine koyduğu nizamdaki hikmete ve bu nizamı çekip çevirmesine, elçiler göndermesine iman gibi konular bu kısma dâhildir.
  - b) Akıl bakımından muhal olmamak şartıyla yalnızca kabul edilmesini (*teslîm*) emrettiği kısım. Melekler, öldükten sonra dirilme ve ahiret yurdu gibi gayb âlemine ilişkin konular bu kısımda yer alır.
2. İbadetler. Bunlar ruh ve iradeyi terbiye eden zikir, fikir ve amellerdir. Namaz, zekât, oruç vb.

136. Reşid Rıza'nın konuyla ilgili ilk tasniflerinden itibaren akaid, ibadet ve muamelat ayrımı dinî ve dünyevî ahkâm ayrımı olarak belirlemiştir. Mukallid ile muslihin muhâverelerinde dinî ve dünyevî ahkâm tasnifinin fıkha bakan yönü ibadetler ve muamelat olmak üzere ikiye ayrılmış; (Reşid Rıza, a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 112), bir başka tasnifte dinî ahkâm sahasına akaid, ibadetler ve helâl-haram mevzuları dâhil edilmiş, (a.mlf., “Bâbü's-suâl ve'l-fetvâ, (el-Bid'atü'd-diniyye ve'l-bid'atü'd-dünyeviyeye)”, *MM*, VII/2, 58; a.mlf., *Fetavâ*, I, 94) daha sonraları Paris'teki arkadaşı Ahmed Zeki'nin yolladığı bazı sorulara cevap vermek için kaleme aldığı “el-Es'iletü'l-Bârisiyye” başlığıyla *Menâr*'da yayımlanan (*MM*, VII/10, 371–380; *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 162-169) yazıda da temel olarak bu ayrım muhafaza edilmekle birlikte akaid, ahlâk ve helâl haram konularının tasnifteki yerlerinin iyice belirlenmesiyle tasnif biraz daha rafine hale gelmiştir. Son olarak yazılanlarda ise kavramsallaştırmada yapılan cüzî birtakım değişikliklere rağmen konunun mahiyetinde bir farklılığa gidilmemiştir. Yukarıda “el-Es'iletü'l-Bârisiyye” adlı makalenin çerçevesi gözetilmekle birlikte muhtevada mukallid ile muslihin muhâverelerindekiler başta olmak üzere diğer yazılarındaki bilgiler de değerlendirilecektir.

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

3. Ahlâkî özellikler, âdâb, nefis tezkiyesi, zararlı, kötü fiilleri; yani haramları terk etmek ve güç yettiğince hayırlı amel işlemek. Helâller ve haramlar bu kısma dâhildir.
4. Dünyevî muameleler. Bunlar ümmeti oluşturan kişiler arasında ya da İslâm ümmeti ile diğer milletler arasında vuku bulan muamelelerdir. Siyasî, medenî, kazaî ve idarî işler tüm çeşitleriyle birlikte muamelât kısmını oluşturur.<sup>137</sup>

İslâm'ın insanlığa getirdiklerini itikad, ibadet, ahlâk-helâl/haramlar ve muamelat olmak üzere dört kısma ayıran Reşid Rıza, delilleri ve bağlayıcılık vasıfları açısından bu dört gruba giren ahkâmı şu şekilde ele almaktadır:

Birinci kısma [itikad sahası] giren hükümlerin bir kısmı katî delillerden elde edilmişken, diğer kısmı Kitap ve mütevatir katî Sünnette varid olanları kabul etmekle elde edilir. Bu sahada senedi sahih dahi olsa ahad hadisler makbul değildir. Zira bu kabil hadisler sadece zannî bilgi ifade edebilir. İtikad sahasında katî bilgiye gereksinim duyulur ve bu saha ichtihad ve taklide açık değildir.

İkinci kısımda [ibadet sahası] Kitap ve Sünnette varid olanları aynıyla kabul etmek her Müslümana farzdır. Müctehidlerin bu kısımda arttırma ve ek-siltme gibi bir salahiyetleri bulunmamaktadır; zira Allah bu kısmı tamamlamış, ikmal etmiştir. Bu saha zamanın ve örfün farklılaşmasına göre farklılaşacak bir saha değildir. Kimsenin bu sahada tasarruf etme yetkisi bulunmamaktadır. Bu sahada taklid de geçerli değildir. Ancak âlimlerin bu ibadetleri öğrenmek isteyenlere tebliğ vazifeleri bulunmaktadır.

Üçüncü gruba girenler ise esas itibariyle hakkında helâl yahut haram olduğuna dair nass bulunan hükümlerdir. Bunları hiçbir müctehidin değiştirme yetkisi bulunmamaktadır. Ancak bu sahada va'zedilen kimi genel ilkelerin tatbiki müctehidlere ve insanın fıtratına bırakılmıştır. Özetle; bu sahayı da kendi içinde iki kısma ayırmak mümkündür. a) Zaruriyet-i diniyye denilen kısım. Yani doğruluk, iffet ve emanet[e riayet]in hayır olduğu, zina, sarhoşluk ve kumarın şer olduğu gibi konuları bütün Müslümanların bilmesi gerekmektedir. b) Bütün Müslümanlarca bilinemeyen ve ancak ilimle meşgul

137. Reşid Rıza, “Bâbü's-süâl ve'l-fetvâ, (el-Es'iletü'l-Bârisiyye)”, s. 377; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 126-127. Bu tasnif ve tasnifle ilgili değerlendirmeler Manastırlı İsmail Hakkı'nın konuyla ilgili değerlendirmeleriyle birebir örtüşmektedir. Manastırlı'nın konuyla ilgili görüşleri için bkz. Sami Erdem, *Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh Usûlü Kavramları ve Modern Yaklaşımlar*, (Yayımlanmamış doktora tezi), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2003, s. 106-108.

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



olanların bildiği saha. Adalet önünde kadının erkeğe, kölenin hür bir kimseye, kâfirin Müslümana eşit olması gibi. Bu hükümlerin ilk kısmında herhangi bir şekilde ictihad ve taklid söz konusu değildir. İkinci kısma dâhil olanların ise genel (*âmm*) delillerinin bilinmesi gerekmektedir. Ayrıca varsa hususî (*hâss*) delilleri de bilinmelidir. Delile dayanmayan hiç kimse “bu İslâm dinine göre helâldir” veya “haramdır” hükmüne varma salahiyetine sahip değildir. Bu iki gruba giren hususların tamamı sırf dinî meselelerdir.<sup>138</sup>

Müellife göre dine dâhil olan, daha doğru bir ifadeyle dinin aslını oluşturan bu sahalarda nasslarda varid olanlara aynıyla tâbi olmak gerekmektedir. Tek başına akıl bu hükümlerin ne usûlünü ne de fûrûunu bilebilir. Bu saha sırf ruhânî bir sahadır. Akıl, kişinin Allah’a yaklaşmasını sağlayan bu ahkâmın sadece faydasını ve dünyevî menfaatini anlayabilir. Ahirete dönük menfaatini ise Allah bilir. Gayba iman, ibadetlerin miktar ve vakitleri gibi konular<sup>139</sup> bütünüyle Şâriiden öğrenilir ve akıl bunlarda hiçbir sûrette tasarrufta bulunamaz.<sup>140</sup> Zamanın değişmesiyle değişmeyeceği için kıyas veya Hanefîlerin istihsan adını verdikleri re’y, iman ve ibâdet sahasında geçerli olamaz.<sup>141</sup> Zira bu sahalarda arttırma ve eksiltmeye açık değildir. Bu iki konuda arttırma veya eksiltme yapmak gibi bir yola meyleden kimse İslâm dinini bir başka dinle değiştirmiş olmaktadır.<sup>142</sup>

“Sırf dinî meselelerin” dışında kalan konulardan oluşan muamelât sahası ise yukarıdakilerden farklı bir mahiyet arz etmektedir. Reşid Rıza öncelikle bu sahanın sınırlarını ve bu alan dâhilinde kalan hükümlerin mahiyetini tespitle işe başlar. Buna göre “yukarıda anılan sahalarda dışında kalan hükümler muamelat sahasını oluşturmaktadır. Bu sahayı diğer sahalardan farklı kılan iki temel husus bulunmaktadır. Öncelikle muamelata dâhil olan hükümlerin sayısı oldukça fazladır. İkinci olarak ise hem zaman ve mekân, hem de örf ve ahvâl, güç, zaf kabilinden etkenler nedeniyle bu sahanın cüziyyatını genel ve her zaman geçerli kurullarla sınırlamak mümkün değildir. Bütün mükelleflerin bu hükümleri tamamen kuşatmaları da imkân dâhilinde değildir, zaten buna gerek de yoktur.<sup>143</sup> Şâri bu sahada temel bazı ilkeleri va’zetmiş ve bunların tatbikini insanlara bırakmıştır. Ahkâmı adaletin, haklarda ise müsâvatın gerekliliği, zulüm,

138. Reşid Rıza, “Bâbü’s-süâl ve’l-fetvâ, (el-Es’iletü’l-Bârisiyye)”, s. 377-379; a.mlf., *el-Vahdetü’l-İslâmiyye*, s. 126-129.

139. Dine dâhil olan bu konular içerisine kimi yazılarda *şea’ir* olarak nitelenen konuları da almıştır. Bkz. Reşid Rıza, “Tefsîrü’l-Kur’âni’l-Hakîm”, MM, VII/7 (Gurretü R. Âhir 1323/10 June 1904), s. 243.

140. Reşid Rıza, *el-Vahdetü’l-İslâmiyye*, s. 111.

141. Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 198; a.mlf., *el-Vahdetü’l-İslâmiyye*, s. 48.

142. Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 198; a.mlf., *el-Vahdetü’l-İslâmiyye*, s. 53.

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

düşmanlık ve haddi aşmanın haram oluşu,<sup>144</sup> zararı önlemek, menfaati celbetmek, iki zarar karşılaştığında ve birini zorunlu olarak tercih etmek gerektiğinde zararı daha hafif olanı seçmek gibi, özellikleri olan bu saha muamelat kısmını oluşturur.<sup>145</sup> Ulü'l-emr denilen âlim ve yöneticilerin (*hükkâm*) ictihad faaliyetlerine açık olan saha burasıdır. Zirâ Allah şurâ prensibini va'zettikten sonra bu sahadaki ahkâmın cüziyyâtını ulü'l-emre tevdi etmiştir.<sup>146</sup> İnsanlara düşün bu sahada ulü'l-emri taklid etmek, onlara tâbi olmaktır."<sup>147</sup>

Reşid Rıza'nın bu sahayla ilgili tasnifinde verdiği örnek, İslâm devlet modelidir. Ona göre, İslâmî devletin (*el-hükümetü'l-İslâmiyye*) nasıl olması gerektiğini İslâm dini tam anlamıyla tahdid etmemiştir. İslâm bu sahada ancak genel kaideler getirmiştir. Yukarıda zikredilen kaidelere ilaveten bu sahada "şûrâ prensibinin gerekliliği, icmân hüccet oluşu -ki aslında icmâ Avrupalıların parlamentosuyla aynı anlama gelmektedir- adalet ve müsâvat gibi ilkeler geçerli olmalıdır."<sup>148</sup>

Buraya kadar yer verilen düşüncelerin akabinde ictihada açık olan sahada nasıl bir faaliyet yürütüleceği üzerinde durur. Yukarıda işaret edildiği üzere Reşid Rıza, klasik fıkıh usûlünün katıyet arz etmediğini belirterek ictihadta farklı bir usûl takibini gerekli görmektedir. Burada ortaya konulacak usûl, mezkûr sahanın mahiyeti ile doğrudan irtibatlı olacaktır. Muamelat sahasındaki hükümler, esas itibariyle aklın teemmül, düşünce (*nazar*), inceleme (*ihtibâr*) ve mukayese (*kıyas*) yoluyla faydasını anlayabileceği hükümlerdir. Ancak akıl, birtakım zaafarla malul olduğundan ve bazen hevâsına uyduğundan, hataya ve sapkınlığa meyyâl olabilmektedir. Bu sebeple şeriat, bu kısım için cüzî ahkâmın temelini oluşturacak ve gerektiğinde müracaat edilebilecek genel kaideler va'zetmiştir. Bu genel ilkeler akla yol gösterici olacaktır.<sup>149</sup> Şeriat açısından ilim ve adalet ehli olmaları gereken ulü'l-emr müşâvere yoluyla ümmet için en uygun ve zamanın şartlarına muvâfık hükümleri va'zedeceklerdir. Nitekim

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

145. Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 111-112. Bir başka yerde müellif bu sahada varid olan âyetlerin ahkâm âyetlerinin onda birlik kısmına tekabül ettiğini ileri sürmektedir. bkz. *a.g.e.* s. 211.

146. Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 53; 112.

147. Reşid Rıza, "Bâbü's-süâl ve'l-fetvâ, (el-Es'iletü'l-Bârisiyye)", s. 379; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 129. Burada Reşid Rıza'nın taklid meselesine bakışını ortaya koyan önemli bir husus bulunmaktadır. Sürekli olarak taklid karşıtlığını dillendiren, üstelik taklidin her türlüüne karşı çıkan Reşid Rıza'nın bu ifadeyle taklidin sahasını ayırdığı anlaşılmaktadır. Burada ulü'l-emri taklid etmenin gerekliliği, onların vardığı hükmün "icmâ" değerinde olmasıyla izah edilmektedir.

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

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

Hız. Peygamber'in ashabı bu konuda örneklilik ederek bu sahada re'y ve icthadın kullanılması gerektiğini ortaya koymuşlardır. Muaz b. Cebel'in hakkında nass bulunmayan konularda kendi re'y ve icthadıyla hükmedeceğini söylemesi üzerine Hz. Peygamber tarafından tasdik edilmesi bu yargıyı doğrulamaktadır.<sup>150</sup>

Reşid Rıza mütakip yıllarda kaleme aldığı bazı makalelerinde bu tasnifin kimi kavramlarını bütünüyle dinî ve dünyevî kelimeleriyle ifade eder. Tasnifin ilk kısmında yer alan inanç, ibadet ve ahlâk hükümlerini dinî hükümler, muamelâta ilişkin hükümleri ise dünyevî hükümler olarak belirlemeye devam etmekle birlikte, muamelât hükümlerinin sahası helâl ve haramların bir kısmını da içine alacak şekilde genişlemiştir. Ayrıca Reşid Rıza burada, daha önce kapalı kalan bazı hususlara da açıklık getirmektedir. Buna göre bir kısım helâl-haram konuları, siyaset, kaza ve âdâbdan müteşekkil olan “dünyevî hükümler” elde edildikleri delillere nazaran beş kısma ayrılırlar:

- a) Birinci kısımda hakkında sarîh nass bulunan ve genel şer'î bir teklifin söz konusu olduğu konular yer alır. Burada, mevcut nassa muarız daha özel bir nass yahut konusu itibariyle genel bir nass olmadıkça mevcut nassla amel etmek gereklidir. Bu durumda nass terk edilerek bu genel kural veya özel nass tatbik edilir. Nitekim Hz. Ömer'in bazı icthadlarında bu durum söz konusudur.
- b) İkinci kısımda sahih bir nassın umumuyla, yahut ta'lil neticesinde veya mefhumu itibariyle açık bir şekilde delalet ettiği ve ilk nesil Müslümanların üzerinde görüş birliğine vardıkları ve amele esas kabul ettikleri hükümler yer alır. Bu kısımda da ilk kısımdaki durumun aynısı söz konusudur.
- c) Gayr-i sarîh bir teklifî nassın yahut gayr-i sahîh bir hadisin varid olması durumunda ne yapılacağı konusunda hem ashabı kiram hem de fakihler ihtilaf hâlinindedir. Taharet ve necâsete ilişkin bazı hükümler böyledir. Ashabın Bakara Sûresi'ndeki şarap içmeyle ilgili âyetin [219. âyet] tahrir ifade edip etmediği hususundaki ihtilafı da bu kısma dâhildir. Burada “her mükellef kendince icthad etmeli ve fakat kendisine muhâlif olanları ayıplamamalı mıdır?” sorusu gündeme gelmektedir. Ancak bu sahadaki hükümlerin farklı bir yönü bulunmaktadır. Eğer mesele Kur'an ve Sünnet istinbatından elde edilmiş ve imamlar da bu yönde icthadda bulunmuşlarsa kişi bu hükmün dinden olduğuna kanaat getirir ve Kitap ve Sünnetten de kendisine bir delil bulursa bununla amel edebilir. Ancak kazaî, siyâsî işler gibi amme işlerine müteallik bir konu söz konusuysa *ulü'l-emrin müşâvere yoluyla naklî bilgiyi tashih etmeleri ve*

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

*neyin hükme delâlet ettiğini tespit etmeleri* gereklidir. Böylelikle; mesele eğer, yukarıda zikredilen iki mesele içerisine dâhil edilebilirse edilir; bu mümkün olmaz ise mesele hakkında hüküm verilmemiş (*meskût anh*) gibi kabul edilir.

- d) Kitap yahut Sünnet nassında varit olan şeylerin bir teklife yönelik olmayıp birtakım âdetlere işâret etmesi durumu. Meselâ; yeme içme, tıp vb. konularla ilgili hadisler böyledir. Müslümanlar için en uygunu bir mani olmadıkça ve bu durum bir maslahat veya genel bir menfaatle çelişmedikçe bunlarla amel etmektir. Bu durum Müslümanlar arası kardeşlik ve birliğin güçlenmesine de katkıda bulunabilir.
- e) Şariin sustuğu ve hakkında fiili ve kavli olarak hiçbir şey irâd etmediği konularda Allah'ın kulları mutlak mânâda muhayyerdirler ve hiç kimşenin hiçbir kimseyi onun izni olmaksızın bir şeyi yapmaya ya da terk etmeye zorlaması doğru değildir.<sup>151</sup>

Reşid Rıza'nın buraya kadar yer verdiği ifadelerinde göz ardı etmese de, kısmen kapalı bıraktığı bir konu bulunmaktadır. Dinin asıl ve esasını oluşturan iki temel kaynakta, yani Kur'an-ı Kerîm ve Sünnette yer alan ve kendisinin dünyevî olarak ifade ettiği hükümler karşısında nasıl bir tavır takınılacaktır? Yukarıda sıralanan beş maddenin ilkiyle belirlenen bu konu son derece muğlak kalmaktadır. Zira kendisi bir yandan Hindistan'da hadis karşıtlığının anlatıldığı *Menâr*'daki bir makalenin sonuna düştüğü bir notta, dini sadece ibadetlerden ibaret sayan ve Kitap ve Sünnette yer alan şer'î, siyasî, içtimâî ve medenî ahkâmın bağlayıcı olmadığını savunan görüşü mülhitlik olarak değerlendirmekte ve kendi yaklaşımının bundan ayrı tutulmasına vurgu yapmakta;<sup>152</sup> öte yandan da nasların bazı "özel" yahut "genel naslar" sebebiyle terk edilebileceğini söylemektedir. Ancak konuyla ilgili birçok yazısında, mesele kısmen göz ardı edilmekte, özellikle "genel nas" ifadesinin ne anlama geldiği hususu kapalı bırakılmaktadır. Müellifin buradaki kastını anlamak için, ilgili konulardaki diğer değerlendirmelerine bakmak gerekmektedir. Ancak tüm yazıları birlikte değerlendirildiğinde konu açıklık kazanmaktadır.

Müellif, söz konusu yazılarında kendi görüşünü destekleyen örnekleri ashab uygulamasından seçmektedir. Buna göre ashab, Hz. Peygamberin Sünnetine aykırı olma pahasına,<sup>153</sup> muâmelât sahasında maslahatın icâb ettirdiği ile hükmederlerdi. Ashab bu uygulamasıyla adeta asıl olanın cüziyyât ve fûrûat değil

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

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

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

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

maslahat olduğunu ifade etmekteydiler.<sup>154</sup> “Ukûbât, hadler, medenî muameleler ve kazâî konuları içerisine alan” bu sahada,<sup>155</sup> İmam Malik ve diğer birçok fukaha da benzer bir yolu benimsemişlerdir. Dahası, Hanefilerin istihsan adını verdikleri uygulama da benzer düşüncelerin usûle yansımış hâlini oluşturmaktadır.<sup>156</sup> Buna göre esas itibariyle dünyevî hükümlerin tayin ve tespiti ile zamana göre tatbik hakkı ulû'l-emr adı verilen ulemâ ve yöneticiler zümresine ait olacaktır. Ancak ulû'l-emr mutlak yetkilerle donatılmış değildir ve onlara itaat mutlak bir itaat değildir. Hz. Peygamber'in de ifade ettiği gibi masiyet olan bir hususta kula itaat edilmez.<sup>157</sup> Muamelât sahası dinî sahaya dâhildir ve dinin bu sahada hükme varacak insanlardan istediği husus bu sahada hakka tâbi olma ve adaleti gerçekleştirmektir. Eğer yönetici bu sahada hak ve adaleti bulursa Allah'ın hükmünü de bulmuş demektir. Bu sahada tayin edici ifade “adalet nerede bulunursa, Allah'ın hükmü oradadır” cümlesidir.<sup>158</sup> Allah'ın insanlara adaletle hükmetmeyi emretmesi ve onlara bir ölçüt olarak mizâmı vermesi de bunu göstermektedir. Allah'ın mizâmı yukarıda da değinilen genel kaidelerdir. Adalet hakkı koruyan ve ona ulaştıran yoldur. Bizzat amaçlanan, adalettir, adalete götüren yollar zamana, mekâna ve duruma göre değişebilir. Ama adalet bakidir.<sup>159</sup>

İfadeleri bir bütün olarak ele alındığında görülen odur ki; Reşid Rıza, muamelât sahasının dine dâhil olduğunu düşünmekle birlikte, bu sahanın dünyevî

- 
154. Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 53-54. Reşid Rıza özellikle Hz. Ömer'in bazı ictihadlarının bunu ortaya koyduğunu düşünmektedir. O bu çerçevede bir mecliste üç defa boşama konusunu ayrıntılı bir şekilde ele alarak kendi kanaatini destekleme cihetine gitmektedir. Aynı şekilde mut'a nikâhının hükmünün değiştirilmesi, hadlerin uygulanmasının yürürlükten kaldırılması, ribânın belli durumlarda cevazı, darü'l-harbde fasid akitlerin tamamının caiz olması yönündeki ashab ve fukaha kavillerini de bu çerçevede zikretmektedir. bkz. “Fetâvâ'l-Menâr, (el-Hükm bi'l-kavânîni'l-İnkiliziyeti fi'l-Hind)”, *MM*, VII/15 (Gurretü Şaban 1322/10 October 1904), s. 579-580; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 114.
155. Reşid Rıza, yukarıda yer verdiğimiz fetvasında “dünyaya taalluk eden hükümler” başlığı altında bu üç konuya yer vermektedir. bkz. “Fetâvâ'l-Menâr, (el-Hükm bi'l-kavânîn)”, s. 579.
156. Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 54. O, istihsanı, kıyasa aykırı olarak ümmetin maslahatının icâb ettirdiği hükme varmak olarak tarif etmektedir.
157. Reşid Rıza, a.mlf., *Tefsîr*, VII, 201. Hadis için bkz. Buharî, “Ahkâm”, 4; “Meğâzi”, 59; Müslim, “İmâret”, 39; Ebu Davud, “Cihad”, 87; Nesâî, “Bey'at”, 34; İbn Mâce, “Cihad”, 40; Ahmed, *Müsned*, I, 129, 131; IV, 426, 427.
158. Reşid Rıza fukahanın kazaî hüküm, diyanî hüküm ayrımının ve Hz. Peygamber'in kendisine getirilen davalara deliline göre hüküm vermesi ve kimsenin delillerde hile yaparak Müslüman kardeşinin hakkını yememesine yönelik ifadesinin esas itibariyle muamelât sahasında adaletin gerçekleştirilmesini ortaya koyduğu kanaatindedir. Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 117.
159. Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 117-118.

olaylara bakan bir yönünün olması mezkûr sahadaki kriterleri etkilemektedir. Ona göre İslâm dini, bu sahada küllî bazı kaideler va'zetmiştir. Bu kaidelerin en esaslısı insanlar arası ilişkilerde adaletin gerçekleştirilmesidir. Bir diğer kaide dinin insanların maslahatlarını gözetiyor olmasıdır. Yani Reşid Rıza'ya göre fıkıhın en geniş alanı olan muamelât sahasını belirleyen kriterler oldukça üst bir çerçevede yer alan ve “genel nas” tabiriyle ifade edilen soyut kavramlardan oluşmaktadır. Bunun doğal sonucu mezkur sahanın bütünüyle insanî bir faaliyete açılmasıdır. Öyle ki, bu sahada varid olan naslar dahi adaleti temin etmenin olmazsa olmaz ölçütleri olarak görülmemekte; bu sahanın yegâne hâkimi olarak ulü'l-emr takdim edilmektedir. Neyin nasıl tatbik edileceğini karara bağlayacak olan onlardır. Daha sonraki değerlendirmelerinde “*ileri gelen ulemâ, ordu komutanları, yargı mensupları, büyük tüccar ve çiftçiler, kamu yararına çalışan kimseler, cemiyet ve şirket müdürleri, partifırka liderleri, gazete müdürleri ve gazetelerin önde gelen yazarları, doktorlar, avukatlar, savcılar ve her belde abalisinin kendilerine itimat ve hürmet ettiği kişiler*”<sup>160</sup> olarak belirlenen ve parlamenter sistemde faaliyet gösteren ulü'l-emrin mclic çatısı altında verdiği karar dinî bir karar olarak değerlendirileceğine göre, insanların bu kişileri taklid etmesi gerekli olacaktır.<sup>161</sup>

## SONUÇ YERİNE

Modern dönemde sıklıkla gündeme taşınan tecdîd kavramının klasik dünyada resmedilen çerçeveye uyum hâlinde olduğunu ve dolayısıyla; mevcut taleplerin klasik tecdîd anlayışının bir devamı olduğunu söylemek mümkün değildir. Her ne kadar iki söylem, “kaynaklara dönüş” olarak nitelenebilecek bir olgu çerçevesinde benzerlik arz etse de, klasik tecdîd anlayışı İslâm ilim geleceğinin birikimlerini bir kenara bırakılıp bırakılmayacağı noktasında Reşid Rıza'nın da önemli bir temsilcisi olduğu modern anlayıştan farklılaşmaktadır.<sup>162</sup>

160. Reşid Rıza, *Tefsîr*, V, 188, 198–199.

161. Ulü'l-emrin bu sahadaki faaliyetleri ile müellifin ahkâm tasnifinin verdiği fetvalar üzerinden incelenmesi için bkz. Kavak, *Modern İslâm Hukuk Düşüncesi*, s. 267 vd.

162. Söz gelimi modern ıslah düşüncesi açısından önemli bir referans kaynağı olan Şah Velîyullah Dihlevî (v. 1176/1762), otobiyografisinde “Hazreti Peygamber'den menkûl olan dini ona sonradan dâhil olan ve tahrif edilen hususlardan ayırdım; neyin Sünnet olduğunu ve neyin hangi fırkalar tarafından ihdâs edilmiş bid'at olduğunu ortaya koyup bunu ifade ettim” (*el-Cüzü'l-latîf fî tercemeti'l-abdi'z-za'if*, Şah Velîyullah key Siyâsi Mektûbât, nşr. Halîk Nizâmî, Lahor 1978 içinde, s. 200) demek sûretiyle bir anlamda müceddidlik iddiasında bulunmakla birlikte, fıkıh sahasında söz söylemenin sınırlarını dört Sünnî mezhebe mutabık kalmakla sınırlamaktadır. Bkz. *Hüccetul-*

Modern olguda, değişen şartlar muvacehesinde dinî yaşamın bir sorun hâlini aldığı ve İslâm ilimlerinin yetersiz olduğu yönünde bir söylem baskındır. Modern olgunun dile getirdiği teklif, ikili bir yaklaşım içermektedir. İlk aşamada dinin bizzat kendisinin nasıl anlaşılması gerekliliğine dair klasik metodolojiler terk edilerek, insanların doğrudan naslarla karşı karşıya kalmaları amaçlanmakta; ikinci aşamada ise modern dünyada şekillenen zihinler tarafından “anlaşılan” bu naslar, içinde bulunulan çağa taşınmaktadır. Ancak çoğunlukla bu ameliyenin geldiği nokta, mevcut kabullerin, içleri boşaltılan ve anlam aralıklarında ciddi farklılıklar ortaya çıkartılan dinî nas ve kavramlara söylenmesine varmaktadır. Böylece “şurâ” demokrasiye, “ulü'l-emr” parlamentere, “icmâ” parlamento kararına tahvil edilmekte ve din çağdaş yaşama “uydurulmaktadır”.

İki yaklaşım arasındaki tüm bu farklılıklar özellikle İslâmcı Modernizmin etkisiyle çağdaş İslâm düşüncesinde önemli bir yer edinen ve çoğu zaman birbirinin yerine kullanılan “tecdîd”, “ıslah” ve “ihya” kavramlarını daha bir dikkatli ele almayı zorunlu kılmaktadır. Bu söylemin inşasında merkezî bir yeri bulunan Reşid Rıza'nın “tecdîd” anlayışıyla klasik dönem müelliflerinin anlayışları arasında yapılacak mukayese, İslâm ilim geleneğinin bu önemli kavramının değişim ve süreklilik açısından günümüzde aldığı hâli ortaya koymasından önemlidir. Bunu ortaya koymak, içinde bulunulan çağda din ile yaşanan hayat arasındaki uçurumun giderilmesi için nasıl bir yol takip edilmesi gerektiği hususunda önemli açılımlara imkân verecektir.

Modern çağ için aynı zamanda yeni bir “fıkıh ve din anlayışı” geliştiren Reşid Rıza'nın düşüncelerin tesir ettiği kesimlerin başında Mısır'daki İhvan-ı Müslimîn hareketinin liderleri gelmektedir. Başta Hasan el-Bennâ (v. 1949) olmak üzere bu hareketin değişik liderlerinde somut karşılıkları olan bu düşüncelerin yansımalarından biri “Fıkhü's-sünne” olarak niteleyebileceğimiz literatürdür. İlk ve en önemli örneklerinden birini İhvan'ın liderlerinden olan Seyyid Sâbık'ın (1915-2000) kaleme aldığı bu literatür<sup>163</sup> benzer bazı düşüncelerle şekillenen “Fıkhü's-sîre” literatürüyle birlikte Müslüman dünyada “kaynaklara dönüş” olgusunu yerleştirme amacını güden literatürler olarak uzun süre etkisini sürdürmüştür.

Son olarak; günümüzde özellikle Arap dünyasında ve Araplar eliyle İslâmî eğitimden geçirilen İslâm coğrafyasında “mezhep bağımsız” bir fıkıh anlayışı-

*lahi'l-Baliğa*, (nşr. Muhammed Şerîf Sukker), Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrut 1992/1413, I, 442 vd.; *Ikdu'l-Cid fî Ahkâmi'l-İctihad ve't-Taklid*, (nşr. Kusay Muhibbuddîn el-Hatîb), el-Matbaatü's-Selefiyye, Kahire 1398, s. 20 vd.

163. Seyyid Sabık eserini peyderpey kaleme almıştır. Taharet bahsini içeren ilk kısım, 1365/1946 yılında Hasan el-Bennâ'nın takdimiyle yayımlanmıştır. Daha sonra eserini genişleten müellif, yaklaşık 20 yıl süren bir çalışma ile eserini tamamlamıştır.

nın yerleşmesindeki en önemli etkenlerden birisinin bu miras olduğunu söyle-  
nebilir. Türkiye'de ilâhiyat çevrelerinde de uzun süre etkin olan bir “dinî kay-  
nak tasavvuru” ve “fıkıh düşüncesi “anlayışının temel kaynaklarından birisinin  
Reşid Rıza olduğu iddia edilebilir.<sup>164</sup>

---

164. Reşid Rıza'nın kendisinden sonrasına etkisi için bkz. Özgür Kavak, “İslâmcı Moder-  
nizmin Fikhî Mirası: Hadis ve Sîret Merkezli Kaynaklara Dönüş Projeleri ve Tür-  
kiye'ye Etkileri”, Cumhuriyet Devri Akademik Siyer Literatürü, İstanbul, Türkiye,  
(2009). [*Cumhuriyet Devri Akademik Siyer Literatürü* (ed. Eyyüp Said Kaya, İstan-  
bul 2010 içinde), s. 85-107].



## İSLÂM ŞAİRİ OLARAK MEHMET ÂKİF\*

Ali Öztürk\*\*

### GİRİŞ

**m**ehmet Âkif Ersoy, geçen yüzyılda ülkemizin geçirdiği en trajik döneme tanıklık etmiş ve bu tanıklığını yüksek sesle dile getirmiş, avazı dünya durdukça işitilmeye devam edecek olan tarihî ve edebî bir simadır. Şahsî ve ah-lâkî meziyetleri yanında, memleketimizin ve bütün İslâm dünyasının ızdırap-larını derinden hissedip içinde yaşadığı topluma edebî bir lisan ile aksettirme-si onu değerli kılmaktadır.

Öncelikle belirtmek gerekir ki; Mehmet Âkif bir İslâm şairidir ve kendisi-ne lâıyk görülen bu sıfatın hakkını verdiğini söylemek, bir hakkın tesliminden başka bir şey değildir. Zira, hem şahsını hem de kalemini İslâm'ın ve Müslü-manların meselelerine hasrettiğine hayatı ve eserleri şahitlik etmektedir. Şu ka-dar var ki; onun anlayışında İslâm, tarihiyle, coğrafyasıyla, kültürüyle bütün bir İslâm ümmeti demekti ve o da şairin yaşadığı dönemde perişan bir hâldeydi. İslâm dünyası, birliğini, azmini, cesaretini kaybetmiş ve düşmanları karşı-sında zayıf düşmüştü. O, İslâm ümmetine izzetini tekrar kazandırma gayretiyle kalemini âdeta bir kılıç gibi kullanarak Müslümanların birliğine yönelik tehdit-lere karşı açık cephe almıştır. İslâm âleminin önemli bir kısmına ulaşan *Sıratı-*

---

\* Bu makale, Nisan 2011'de gerçekleştirilen "İslâmî Türk Edebiyatı" sempozyumunda sunulan bildirinin gözden geçirilmiş hâlidir.

\*\* Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türk İslâm Edebiyatı Ana Bilim Dalı.

*müstakîm* ve *Sebîlürreşâd* mecmualarında yayımladığı şiir, tercüme ve makaleleriyle, özellikle Türk dünyasındaki münevverler üzerinde etkili olmuş; Hakkı Süha Sezgin'in de belirttiği gibi<sup>1</sup> Mısır'dan Hind'e, Suriye'den Hicaz'a kadar "şâir-i İslâm" olarak tanınmıştır. Milli Mücadele'ye katılmak üzere Ankara'ya "İslâm Şairi" sıfatıyla davet edilmesi de böyle bir nitelendirmenin nasıl hüsnükabul gördüğünü açıklar mahiyettedir. Dahası, Birinci Meclisteki milletvekilliği görevini yapmak üzere kendisine verilen mazbatanın meslek hanesinde "İslâm Şairi" yazıyor olması bu sıfatın kendisi tarafından da benimsendiğini göstermektedir.<sup>2</sup>

Makalemizde "İslâm şairi" Mehmet Âkif'in doğrudan şiir yoluyla ifade etmeye çalıştığı İslâmî ideali ve dinî edebiyatımıza yaptığı katkıyı ortaya koymaya çalışacağız. Bunu yaparken edebiyatımızın dinî türleri ve konuları çerçevesinde Âkif'in şiirlerine yaklaşmayı deneyeceğiz. Ancak Âkif gibi dinî edebiyatın odağında yer alan bir büyük kıymetin eserlerini bu tarz bir tasnife tâbi tutmak kolay olmayabilir; ancak konunun bir makale çerçevesinde sunulacak olması böyle bir sınırlamayı zorunlu kılmaktadır.

## ÂKİF'İN ZİHİN DÜNYASI VE ŞİİR ANLAYIŞI

Âkif, üzerinde yaşadığımız coğrafyanın çalkantılı bir döneminde, kişiliklerin, zihniyetlerin alabildiğine savrulduğu kaotik bir ortamda, iktidardakilerle ters düşmek pahasına sabitkadem kalabilmiş bir şairdir. Orhan Okay'ın yerinde tespitiyle o, 1908 sonrası siyaset ve fikir arenasında müstesna ve tutarlı tek şahsiyettir.<sup>3</sup> Çocukluğundan itibaren zihin dünyasını şekillendiren dinî hissiyat ve hassasiyeti, tıpkı sağlam karakteri gibi, hiç değişmemiştir. Değişen, sadece bulunduğu mekâna, sosyal çevresine, yaşına ve memleketin siyasî durumuna bağlı olarak farklılık gösterebilen ruh hâli ve buna paralel farklılaşan üslûbudur. Söz gelimi Milli Mücadele yıllarında doğrudan cemiyet meseleleriyle alâkalı yazdığı şiirler, Mısır'a gittikten sonra, yerini iç âlemine yönelik şiirlere bırakmıştır.

Yaşadığı dönem boyunca memleketin geçirdiği siyasî dönüşümler, ülkemin işgal edilmeye çalışıldığı, savaş yıllarının yol açtığı büyük sarsıntılar, Âkif'in

- 
1. Hakkı Süha Gezgin, "Şair Âkif İhtifali", *Sessiz Yaşadım, Matbuatta Mehmet Âkif 1936-1940*, (Hzl. İsmail Kara-Fulya İbanoğlu), Zeytinburnu Belediyesi Yayınları, İstanbul 2011, s. 302.
  2. Bu konuda geniş bilgi için D. Mehmet Doğan'ın *İslâm Şairi İstiklâl Şairi Mehmed Âkif* (Yazar Yayınları, Ankara 2011) isimli eserine bakılabilir.
  3. Orhan Okay, *Mehmet Âkif, Bir Karakter Heykelinin Anatomisi*, Ankara 1989, s. 5.

şiiirlerinin ana mihverini oluşturmuştur. Meşrûtiyet'in ilanından itibaren son zamanlarına kadar, memleketimizde ne olmuşsa hepsi ya açık bir sûrette, ya ima ve telmih sûretiyle *Safahat*'ına kaydedilmiştir.<sup>4</sup> İçinde yaşadığı toplumun hâl-i pür-melâlini bu kadar geniş ve etkili şekilde eserlerine aksettiren başka bir şairimiz yoktur, denilebilir. Şahsi duygu ve üzüntülerini bir kenara bırakan şair, cemiyetin üzüntülerini kendi derdi bilmıştır. O, Faruk Kadri Timurtaş'ın benzetmesiyle, "Bâis-i şekvâ bize hüzn-i umûmidir Kemal / Kendi derdi gön-lümün billâh gelmez yâdına" diyen, Namık Kemal ile aynı esastan hareket etmiştir.<sup>5</sup> Öğrencisi ve yakın arkadaşı Hasan Basri Çantay, Âkif'in şiiirlerinin baş-tan başa vatanperverâne olduğunu, onların içinde aşka, bâdeye, hevâiyata ait tek bir mısra bulunmadığını, yazdığı Bahariyye'sinde<sup>6</sup> bile onun vatana ağla-dığını ifade etmiştir.<sup>7</sup>

Mehmet Âkif, savunduğu değerlerin hepsini "İslâm Dini" ile ilişkilendir-mektedir; zira onun düşüncesinde din, hayatın merkezinde yer almaktadır. Bu aynı zamanda millet olmanın da bir gereğidir. Zira büyük milletlerin her bi-ri dinlerine sahip çıkma konusunda son derece hassastırlar. Her millette bir iki dinsiz olması tabîî karşılanabilir; ancak, bir milletin topyekûn dinsiz olma-sı düşünülemez:

*Hangi millettir ki efradında yoktur hiss-i din?  
En büyük akvâma bir bak: Dîni her şeyden metin.<sup>8</sup>*

Âkif'e göre memleket elden giderse din de gider. Süleymaniye Kürsüsü"n-de Sibiryalı vaiz Abdürreşid İbrahim'e söylediği, "Memleket mahvoluyor, din de berâber gidiyor"<sup>9</sup> mısraı Âkif'in düşünce evrenindeki vatan ve din birlikte-liğine işaret etmektedir. Yaşadığı dönemde onun yüksek idealini en iyi değer-lendirenlerden biri olan Cenab Şahabeddin, şairin zihnindeki din ve vatan ay-rılmazlığını şu sözlerle anlatıyor: "Onun kalbi fâni hislerden çok uzak ve çok yüksek iki aşk ile yanar: Din aşkı, vatan aşkı... Âkif'in iki gözünde birer yaş görerseniz tereddütsüz hükmedebilirsiniz ki biri üzerinde güzel sancağımız sallan-günzel yerlere, öteki on dört asır evvel Arabistan'da doğan hakikat güneşi-ne aittir. Ne yazsa mülhimi [ilham edeni] ikisinden biri olur."<sup>10</sup>

4. Cemil Sena Ongun, Mehmet Âkif, İstanbul 1947, s. 56.

5. Faruk Kadri Timurtaş, *Mehmet Âkif ve Cemiyetimiz*, Ankara 1987, s. 47.

6. Bu şiir için bkz. *Safahat*, s. 195.

7. Hasan Basri Çantay, *Âkifname (Mehmed Âkif)*, İstanbul 1966, s. 25.

8. Mehmed Âkif Ersoy, *Safahat* (Hzl. M. Ertuğrul Düzdağ), Çamlıca Yayınları, İstanbul 2007, s. 194.

9. *Safahat*, s. 147.

10. Cenab Şahabeddin, "Memleket Mütefekkirlirlerinin İhtisaslari", *Mehmed Âkif Hayati Eserleri ve 70 Muharririn Yazıları*, (Hzl. Eşref Edib Fergan), İstanbul 1938, s. 340.

İşte Âkif ülkemizin ve insanımızın geçirdiği sıkıntılı dönemlerde, bir mürşid ve kılavuz tavrıyla, zor günler geçiren cemiyetin irşadı için çaba göstermiştir. Bütün bunları yaparken Kur'an-ı Kerim'in rehberliğine başvurulması gerektiğine inanmıştır:

*İnmemiştir hele Kur'an, bunu hakkıyla bilin,  
Ne mezarlıkda okunmak, ne de fal bakmak için!*<sup>11</sup>

*Doğrudan doğruya Kur'an'dan alıp ilhâmı,  
Asrın idrâkine söyletmeliyiz İslâm'ı.*<sup>12</sup>

Bu mısralarda anlatmak istediği şeyi, aslında Âkif, *Safahat*'ının kimi şiirlerinde örneklendirmektedir. “Hakkın Sesleri”, “Hatıralar” ve “Gölgeler”deki bazı şiirleri, Kur'an'ı asrın idrakine söyletmenin adeta şiirsel bir ifadesidir. Diğer taraftan onun dinin yanlış anlaşılmasından kaynaklanan içtimaî hastalıklara değinen yukarıdaki mısraların nasıl anlaşılması gerektiğine dair de bir ipucudur.<sup>13</sup>

Âkif'in gerçekten iyi bir Kur'an müktesebatına sahip olduğu biliniyor. Yakın arkadaşı Mithat Cemal'in tabiriyle<sup>14</sup> “Kur'anlı ev”de dünyaya gelmiş, vefat edinceye kadar da Kur'an'la hemhâl olmuştur.<sup>15</sup> Kur'an-ı Kerim ile olan ünsiyetini kendisi şöyle anlatmaktadır: “Tahsil-i âliyi bitirdikten sonra hafız oldum, fakat ondan evvel Kur'an'ı okuya okuya gayet pişkin bir hale getirdiğim için zaten hıfz ile aramda uzun bir mesafe yoktu. Az bir müddet içinde Kur'an'ı ezberleyiverdim.”<sup>16</sup> Kur'an-ı Kerim'i hıfz etmiş, tercüme edecek, hatta tefsir edecek kadar Arapçaya ve İslâmî ilimlere vâkıf biri olarak Âkif'in şiirlerinde Kur'an'a sıklıkla müracaat ettiği müşahede edilmektedir. “Hakkın Sesleri”nde bir şiir hariç tamamı; “Hatıralar”daki çoğu şiirleri, başlık yerine bir âyet ve meali bulunan âdetâ manzum tefsir gibidir. Ayrıca hafızlığını tamamladığı yıllarda yazdığı ve 1895'te *Mekteb Mecmuası*'nda yayımlanan eski şiirlerinden biri

11. *Safahat*, s. 153

12. *Safahat*, s. 378.

13. Âkif'in zihin dünyasını tanımadan salt metinden hareketle Âkif'in hiç de kastetmediği bir anlamı çıkarmak da doğru değildir. Merhum Mahir İz, zikredilen beyti açıklarken, bu beyitleri okuyan ve fıkıh usûlünden haberdar olmayan bazı kişilerin Kur'an'dan hükümler çıkartıp içtihat edebileceğini zannederek yanıldıklarına dikkat çeker ve bu kimselerin Âkif Bey'in ilmî hüviyetinden haberdar olmadıklarını belirtir. bkz. Mahir İz, *Üstadım Mehmed Âkif*, (Hzl. M. Ertuğrul Düzdağ), İstanbul 2011, s. 88.

14. Mithat Cemal, *Mehmet Âkif*, Ankara 1990, s. 159.

15. Etraflı bir değerlendirme için bkz. Mustafa Özçelik, “Kur'an Şairi Mehmet Âkif”, *Bül-bülün Şarkısı Mehmet Âkif Kitabı* (Editörler: Mustafa Kara-Bilal Kemikli), Bursa 2007, ss. 145-153.

16. Eşref Edip Fergan, *Mehmed Âkif Hayatı Eserleri ve 70 Muharririn Yazıları*, s. 520.

de “Kur’an’a Hitap” başlığını taşımaktaydı.<sup>17</sup> Bunların haricinde pek çok şiirinde bazen lafız olarak bazen de mânâ olarak Kur’an’dan iktibaslar yapmıştır. En sık başvurduğu âyetlerden biri, “insan için ancak çalıştığı için karşılığı vardır.” mealindeki Necm Sûresi’nin otuz dokuzuncu âyetidir:

“*Leyse li’l-insâni illâ mâ se’â*” derken Hudâ;  
Anlamam hiç meskenetten sen ne beklersin daha<sup>18</sup>

*Cihan kânûn-ı sa’yin, bak, nasıl bir hisle münkâdı!*  
Ne yaptın? “*Leyse li’l-insâni illâ mâ-se’â*” vardı!..<sup>19</sup>

Âkif’in şiir anlayışına gelecek olursak, onun *Safahat*’ın başına koyduğu “Bana sor sevgili kâri’ sana ben söyleyeyim”<sup>20</sup> mısraıyla başlayan kısa şiiri başta olmak üzere, pek çok yerde bunu görmek mümkündür. Şiir yazmaktan maksadının hakikati beyan olduğunu “Süleymaniye Kürsüsünde” yer alan şu mısralarında pek sarıh bir biçimde ifade etmiştir:

– *Hayır, hayâl ile yoktur benim alışverişim...*  
*İnan ki: Her ne demişsem görüp de söylemişim.*  
*Şudur cihanda benim en beğendiğim meslek:*  
*Sözüm odun gibi olsun; hakikat olsun tek!*<sup>21</sup>

Âkif’in şiir anlayışını ortaya koyan dikkat çekici örneklerden biri de, şiiri ve şairleri “hırpalayan” Köse İmam’a karşı Hocazâde’nin cılız sayılabilecek savunması çerçevesinde, söz konusu ikilinin muhaveresinin anlatıldığı Altıncı Kitap “Asım”da yer almaktadır:

*Şi’re meslek diye, oğlum, verilir miydi emek?*  
*Âh, vaktiyle gelip bir danışsaydın Köse’ne.*  
*Senin olmuştu bugün belki o kırk altı sene.*  
– *Ama pek hırpaladın şi’ri...*  
– *Evet, hırpaladım:*

*Çünkü merkep değilim, ben de mürekkep yaladım,*  
*Ben de târîh okudum; âlemi az çok bilirim.*  
*“Şuarâ” dendi mi, birdenbire oynar sinirim.*  
*İyi gün dostu herifler, o ne yardakçı gürûh,*

17. Orhan Okay-M. Ertuğrul Düzdağ, “Mehmed Âkif Ersoy”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, c. XXVIII, s. 435.

18. *Safahat*, s. 25.

19. *Safahat*, s. 177.

20. *Safahat*, s. 5.

21. *Safahat*, s. 204.

O ne müstekreh adamlar! Hani bakmak mekrûh.  
 Dalkavukluktaki idmanları sermâyeleri...  
 Onlar azdırdı, evet, başlıca pes-pâyeleri.  
 Bu sıkılmazlara “medh et!” diye mangır sunarak,  
 Ne erâzil adam olmuş, oku târîhi de bak!  
 Edebiyyâta edepsizliği onlar soktu  
 Yoksa, din perdesi altında bu isyan yoktu:  
 Sürdüler Türk’e “tasavvuf” diye olgun şırayı;  
 Muttasil şimdi “hakikat” kusuyor Sıdkı Dayı!  
 Bu cihan boş, yalnız bir rakı hak, bir de şarâb;  
 Kible: Tezgah başı, meyhâneci oğlan: Mihrab  
 Git o “dîvan” mı ne karn’ağrısıdır, aç da onu,  
 Kokla bir kere, kokar mis gibi “Sandıkburnu!”\*  
 Beni söyletme neler var daha!

– Tekmilleyiver!..

Sâde pek sövme ki, Peygamberimiz şî’ri sever.  
 – Vâkıâ “inne mine’ş-şî’ri...” büyük bir ni’met;  
 Dikkat etsen: Yine sevdikleri, lakin, hikmet.  
 Ben ki Attâr ile Sa’dî’yi okur, hem severim;  
 Başka vâdileri tutmuşlara ancak söverim.<sup>22</sup>

Mehmet Âkif, şüirlerinden başka, *Sebilürreşâd*’ın ilk sayısında (1912) yer alan “Edebiyat” başlıklı makalesinde de sanat anlayışını etraflıca ortaya koymuş; o devirlerde sıkça dillendirilen “sanat sanat içindir, sanatta gaye yine sanattır” görüşüne karşı açıkça tavır almıştır. Bir nevi manifesto niteliğindeki makalesinde şüir anlayışını, sanat görüşünü, hangi mevzularda yazacağını, hedef kitlesini, nasıl bir dil ve üslûp kullanacağını açıklamıştır. Bu konudaki kanaatini merak eden öğrenciye o sözlerin yeni olmadığını, uyan kimse de bulunmadığını, “sanat sanat içindir.” düsturunun ortaya atılmasına rağmen hiçbir edibin maksat gözetmekten kendini alamadığını, dolayısıyla bu düsturun iflas ettiğini, madem bu düsturlara uyulmuyorsa sanatı birtakım hasis emellere, sefil ve müstekreh maksatlara âlet edinmektense ulvî, pâk, asil, necip duygulara düşüncelere vasıta kılmanın daha makûl olacağını ifade etmiştir.<sup>23</sup>

Onun inancı, hayat tarzı, savunduğu fikirler ve bunlara paralel olan şüir anlayışı, bazı kesimlerce eleştirilmiştir. Şurası bir gerçek ki, Âkif’in şüiri çoğu za-

\* Sandıkburnu: Yenikapı’daki tarihî meyhanelerin olduğu yer.

22. *Safahat*, s. 323-324.

23. Çantay, *Âkifname*, s. 53-54; Bu konudaki görüşleri için ayrıca bkz. Orhan Şaik Gökay, “Mehmet Âkif Ersoy’un Sanat ve Şüir Anlayışı Üzerine”, *Tarih ve Toplum*, Sayı: 39, Mart 1987, s. 20-24.

man ideolojik tartışmaların gölgesinde konuşulmuştur. Onun düşünce ve yaşantısını benimsemeyenler, şiirlerinin büyüklüğünü de görmezden gelmişlerdir. Şiirleri, dinî alana hasredilmeye çalışılmış; sanatı, siyasî çekişmelere kurban edilmek istenmiştir.<sup>24</sup>

Bu haksız taarruzlarla birlikte yaşadığı dönemde kuvvetli destekçileri de olmuştur. Ferid Kam Bey, Âkif'e yazdığı 12 Haziran 1913 tarihli mektubunda onun sanat anlayışını övmüş, muarızlarını eleştirmiştir. Üçüncü Kitabın sonuna ilave edilen bu mektupta Ferid Bey, Âkif'in sanatı ile ilgili şunları söylemektedir:

“(.. ) İhtimal ki ‘Sanat sanat içindir; sanattan maksad yine sanattır; sanatta dinî, ahlâkî, siyasî bir gaye aramak abestir’ diye, senin mesleğine itiraz edenler, onu hoş görmeyenler vardır. Fakat o hâlde, yani sanat hakkında bu düstur kabul edildiği takdirde, onu dinsizliğe, ahlâksızlığa da âlet ittihaz etmemek lazım gelir. Zira sanat, bu sûretle kayıttan âzade edilmiş olmayıp, belki kuyûdun en berbatıyla takyit edilmiş olur. Çünkü sen sanatta gaye aramıyorsun; lakin gayede sanat arıyorsun. Mesleğin tamamıyla maksadını temine kâfidir...”<sup>25</sup>

Ferid Kam'ın da ifade ettiği gibi Âkif, gayesini iyi tespit etmiş ve bu gayeyi ifade için sanat formunu kullanmıştır. Onun gayesi cemiyete faydalı olmaktadır. Bu yüzden cemiyet hayatı onun şiiri için emsalsiz bir veri kaynağıdır. Nurettin Topçu, onun eserinde en bayağı Realizm ile en cesur İdealizmin kucaklaştığını, en kaba tasvir sahneleri ile en ulvî hayallerin baş başa durduğunu söylemektedir.<sup>26</sup> Buradan bakıldığında onun, her ne kadar fikirleriyle İdealizmin sınırlarında dolaşsa da, sanatında Realizmden ayrılmadığı görülmektedir. Özetle belirtmek gerekirse; Âkif'in şiirleri gerçek hayattan asla kopuk değildir. Bilakis, İslâm dünyasının hatta diğer memleketlerin umûmîumûmî manzarası, onun şiirlerinin en önemli ilham kaynağıdır. Sezai Karakoç'un<sup>27</sup> ifadesiyle söyleyecek olursak Türk edebiyatında onun kadar hayatı şiire ve şiiri hayata sokmuş bir başka şair yoktur.

## ÂKİF'İN ŞİİRİNDE DİNÎ TÜR VE KONULAR

Âkif'in şiirlerinde pek çok edebî türe ait örnek bulabilmek mümkündür. Ancak biz burada, incelememizin sınırlarını gözeterek, onun sadece tevhid, münâcât ve naat türlerinde yazmış olduğu bazı şiirleri üzerinde duracağız.

24. Bu tartışmalar hakkında fikir edinmek bkz. Fulya İbanoğlu, “Giriş”, *Sessiz Yaşadım, Matbuatta Mehmet Âkif 1936-1940*, ss. 19-41.

25. *Safahat*, s. 200.

26. Nurettin Topçu, *Mehmet Âkif*, İstanbul 1970, s. 88.

27. Sezai Karakoç, *Mehmet Âkif*, s. 37.

Birinci Kitapta yer alan “Tevhîd yâhud Feryâd” başlıklı şiir, dinî edebiyatımız açısından son derece önemli metafizik konuların işlendiği bir şiirdir. Söz konusu şiir, başlığından da anlaşılacağı gibi, Allah’ın birliği ve yüceliği; O’nun her şeye gücü yeten yegâne varlık olduğu vb. hakikatlerin açıklandığı, dinî edebiyatımızdaki “Tevhid” türünün bir örneğidir. Bununla birlikte şiirin başlığındaki “Feryâd” kelimesinin şiire münâcât rengi kattığını da göz ardı etmemek lazımdır. Şiirin başlangıcında Allah’ın ululuğu ve yüceliği anlatılmakta, insan idrakiyle tam olarak anlaşılamayacağına dikkat çekilmektedir. Şiirin ikinci kısmında varlıktaki gayeye kafa yormakta, ancak, varlık âleminde olan bitenler karşısında şaşkınlığını gizleyememektedir:

*Bir sahne midir yoksa bu âlem nazarında?  
Bir sahne ki milyarlarca oyun var üzerinde!*<sup>28</sup>

Dünya üzerindeki her şeyin âdeti bir Fâil’in icbarını zorunlu kıldığını düşünen şairimiz, “Cebrî değilim... Olsam İlâhî ne suçum var?”<sup>29</sup> diyerek yüce Allah’ın o her şeyi kuşatan küllî iradesi karşısında çaresizliğini dile getirmektedir. Şiirin üçüncü kısmında, yaşanılanların “Celâl” sıfatının bir tecellîsi olduğunu, “Cemâl” sıfatının tecellîsi için şairane bir üslûpla yaratıcıya sitem etmektedir:

*Her ân ediyorsun bizi makhûr-i celâlin  
Kurbân olayım nerde senin, nerde cemâlin?  
Sendense eğer çektiğimiz bunca devâhî,  
Kimden kime feryâd edelim, söyle İlâhî!*<sup>30</sup>  
...

Dördüncü bölümde, dingin bir ruh hâliyle karşımıza çıkan şair, bütün bu ızdıraplardan kurtulmak için tek çare olarak kalpte yıldız gibi parlayan imana sarılmaktadır:

*İmandır o cevher ki İlâhî ne büyüktür...  
İmansız olan pashî yürek sînede yüküdür!*<sup>31</sup>

İmansız olanların, mülhidler payına düşen ise ümitsizliktir. Onlar, teselli bulacak iman nimetinden de mahrûm kalmışlardır. Âkif, onlar için de Allah’ın merhametini istemektedir:

28. *Safahat*, s. 16.

29. *Safahat*, s. 17.

30. *Safahat*, s. 17.

31. *Safahat*, s. 18.



*Mü'minlere imdâda yetiş merhametinle,  
Mülhidlere lakin daha çok merhamet eyle:*<sup>32</sup>

Âkif'in münâcât türünde yazdığı başka şiirler de bulunmaktadır. "Hakkın Sesleri"ndeki birinci şiir, Cenâb-ı Hak'ka yer yer sitemli ifadelerin de yer aldığı bir yakarıştır. "Meşiet", "isbat", "vücûd" "Celâl" ve "Cemâl" gibi kelâmî ve tasavvufî kavramların ustaca kullanıldığı şiirin derununda bir zihin mesaisinin yattığı ortaya çıkıyor. Şiirde Müslümanların düştüğü perişan durum, Allah'a şikâyet edilmektedir. Şiirin sonunda, "Sus ey divane!.." diye kendisine seslenerek adetullâhın değişmeyeceği, fıtratın ahkâmının feryâdı dinlemeyeceği ve Necm Sûresi'nin, "İnsan için ancak kendi çalıştığı vardır." mealindeki otuz dokuzuncu âyeti iktibas edilerek insanın sadece kendi çabalarına güvenmesi gerektiği vurgulanmaktadır.

"Hakkın Sesleri"ndeki "Yâ Rab, bu uğursuz gecenin yok mu sabâhı? / Mahşerde mi bîçârelerin, yoksa felâhı! / Nûr istiyoruz... Sen bize yangın veriyorsun / "Yandık!" diyoruz... Boğmaya kan gönderiyorsun!"<sup>33</sup> mısralarıyla başlayan beşinci şiir de âdeta mazlum bir milletin çığılığı gibidir ve Yaratıcıdan adalet talep edilmektedir. Ayrıca "Gölgeler"de yer alan ve tasavvufî imgeler içeren şiirleri de münâcât olarak değerlendirmek mümkündür. Bunlardan başka, *Safahat*'taki bazı şiirlerin içerisinde, "Ya İlâhî!", "Ya Rab!" nidalarıyla başlayan münâcât özelliği taşıyan manzum parçaların bulunduğunu da ilave etmek gerekir.

Zaman zaman çaresizliğe düşen Âkif'in bu türdeki şiirlerinde Yüce Yaratıcıya sitemkâr ifadelerle seslendiğini görmekteyiz. Bu tarz yakınmaları isyan gibi görmek ve göstermek doğru değildir; bilakis, şiir dilinin imkân ve sınırlarını çok iyi tayin eden mü'min ve mütedeyyin bir şairin acizyet ifadesi olan serzenişleri şeklinde değerlendirmek, kanaatimizce daha uygundur. Meselâ, "Tevhîd yâhud Feryâd" başlıklı şiirindeki "Cebrî değilim... Olsam İlâhî ne suçum var?"<sup>34</sup> mısraı Merhum Mahir İz'in izah ettiği gibi<sup>35</sup> "Ben Cebriye mezhebine mensup değilim. Fakat yarabbi -şu gördüklerim karşısında öyle düşünsem de suçumu affet." şeklinde anlaşılmalıdır. Yoksa Cenâb-ı Hak'a karşı dindar bir insanın "işte saydım döktüm, hepsi sendendir. Cebri değilim ama olsam da kabahatim yok" demesi mânâsı verilmemelidir.

Dinî edebiyatımız bakımından Âkif'in üzerinde durulması gereken lirik şiirlerinden biri de Hz. Peygamber'i ve onun kutsal kabrini konu edindiği "Necid Çöllerinden Medine'ye" başlıklı şiiridir. Hz. Peygamberin huzuru, mü'minlerin

32. *Safahat*, s. 19.

33. *Safahat*, s. 187.

34. *Safahat*, s. 17.

35. Mahir İz, *a.g.e.* s. 151.

en duygulu, en hassas olduğu bir mekândır. Bu mekâna erişme saadetine nail olan Âkif, gönlünden geldiği şekliyle Hz. Muhammed (s.a.s.)'e duyduğu sevgiyi mısralara dökerek onun âşıklarına hediye etmiştir. Diğer bazı şiiirlerinde olduğu gibi bu şiiirinde de, bütün zamanların en muhteşem aşk hikâyesi olan “Leylâ vü Mecnûn” un, şairimize ilham kaynağı olduğu görülmektedir. Bu şiiirde Leylâ, Hz. Peygamber'i ve onun mübarek mekânını, Mecnûn ise, buraya ulaşmak için yollara düşmüş peygamber âşıklarını temsil eder. Şair, Hz. Peygamber'in kabrinin bulunduğu yeşil kubbeyi, cananının yeşil yurdunu “hayme-i Leylâ” (Leylâ'nın çadırı) olarak nitelendirmektedir. Mecnûnlar -ki şairin kendisi de bu kervanda yer alan bağıryanık Mecnunlardan biridir- uçsuz bucaksız kızgın alevler soluyan cehenem timsali, çöllerden koşar adımlarla Leylâ'ya kavuşmak için ilerlemektedirler.

Âkif, bu şiiirinde pek çok sahneyi gözümüzün önüne sermiştir. Meselâ; bunlardan biri, onun düşüncesinin temelini teşkil eden “İslâm Birliği” hayali, işte tam burada, Hz. Peygamber'in yüksek huzurunda gerçekleşmiştir:

*Evet, o koskoca âlem... Tunuslu, Afganlı,  
Transvalli, Buhârâlı, Çinli, Sûdanlı,  
Habeşli, Hıryeli, Kaşgarlı, yerli, Hersekli,  
Serendib'in, Cava'nın, Mağrib'in bütün şekli;*<sup>36</sup>

Mescid-i Nebi'de, Hz. Peygamber'in merkadinin önünde, kalabalıkları yararak gelen bir Sudanlının (Kendisini Sudanlı kimliğiyle gizleyen bu zat büyük ihtimalle şairin kendisidir.<sup>37</sup>) Hz. Peygamber'e ilticası şöyle şiiirleştirilmiştir:

*Henüz duâ ediyordum ki, “Yâ Resulallâh!”  
Nidâsı kükreyerek, bir kanadlı tayf-ı siyâh,  
Basıp eşikleri tutmuş yağınla gölgelere,  
Süzüldü uçtaki “Babü's-Selâm” önünde yere.  
Mehîb sayhası hâlâ fezâda çınlardı,  
Ki yükselip yeniden, yarı geçti eb'âdı.  
Düşünce Ravza-i Peygamber'in ayaklarına;  
Sarıldı göğsüne çarpan demir kuşaklarına.  
Dikildi cebhe-i didâr önünde, müstağrak.  
Diyordu inleyerek:*

*– Yâ Nebî, şu hâlîme bak!*

*Nasıl ki bağıryanar, gün kızmıca, sahrânın;*

36. *Safabat*, s. 309.

37. Bkz. M. Ertuğrul Düzdağ, *Mehmed Âkif Hakkında Araştırmalar II*, İstanbul 2000, s. 141.

Benim de rûhumu yaktıkça yaktı hicrânın!  
 Harîm-i pâkine can atmak istedim durdum;  
 Gerildi karşıma yıllarca âilem, yurdum.  
 “Tahammül et!” dediler... Hangi bir zamâna kadar?  
 Ne bitmez olsa tahammül, onun da bir sonu var!  
 Gözümde tüttü bu andıkça yandığım toprak;  
 Önümde durmadı artık, ne hânümân, ne ocak...  
 Yıkıldı hepsi... Ben aştım diyâr-ı Sûdân’ı,  
 Üç ay “Tihâme!” deyip çığnedim beyâbânı.  
 Kemiklerim bile yanmıştı belki sahrâda;  
 Yetişmeseydin eğer, yâ Muhammed, imdâda:  
 Eserdi kumda yüzerken serin serin nefesin;  
 Akar sular gibi çağlardı her tarafta sesin!  
 İrâdem olduğu gündür senin irâdene râm,  
 Bir ân için bana yollarda durmak oldu harâm.  
 Bütün heyâkil-i hilkatle hasbihâl ettim;  
 Leyâle derdimi döktüm, cibâli söylettim!  
 Yanıp tutuşmadan aylarca yummadım gözümü...  
 Nücûma sor ki bu kirpikler uyku görmüş mü?  
 Azâb-ı hecrine katlandım elli üç senedir...  
 Sonunda alınma çarpan bu zâlim örtü nedir?  
 Beş altı sîneyi hicrân içinde inleterek  
 Çıkan yüreklere hüsrân mı, merhamet mi gerek?  
 Demir nikâbını kaldır mezâr-ı pâkinden;  
 Bu hasta rûhumu artık ayırma hâkinden!  
 Nedir o meş’âle? Nûrun mu? Yâ Resûlallâh!..

...

Sükûn içinde bir an geçti, sonra bir kısa “ah!”...  
 Ne gördüm, oh! Serilmiş zemîne Sûdanlı...  
 Başında, ağlayarak bir zavallı Seylânlı,  
 Öpüp öpüp kapıyor elleriyle gözlerini.

Bitince hârice nakliyle gasli, tekfîni,  
 “Bakî”a gitti şehîdin vücûd-ı fânîsi;  
 “Harem”de kaldı, fakat rûh-ı câvidânîsi.<sup>38</sup>

“Pek Hazin Bir Mevlid Gecesi” adını taşıyan kısa şiirinde Âkif, Mevlid Kandili münasebetiyle Hz Peygamber’e seslenme imkânı buluyor:

38. Safabat, s. 312-313.

*Yıllar geçiyor ki, yâ Muhammed,  
Aylar bize hep Muharrem oldu!  
Akşam ne güneşli bir geceydi...  
Eyyvah, oda leyl-i mâtem oldu!*<sup>39</sup>

Yedinci kitap Gölgelede "Mevlid-i Nebi" adıyla altı mısralık bir başka mevlid şiiri daha bulunmaktadır. Peygamberimizin doğumu münasebetiyle yazılmış olan "Bir Gece" isimli şiir de, yine Gölgelede yer almaktadır:

*On dört asır evvel, yine bir böyle geceydi  
Kumdan, ayın on dördü, bir öksüz çıkıverdi!  
Lakin, o ne hüsrandır ki: Hissetmedi gözler;  
Kaç bin senedir, hâlbuki bekleşmedelerdi!"*<sup>40</sup>

Yukarıda bahsi geçen türlerin yanı sıra Mehmet Âkif'in şiirlerinde dinî hayatının pek çok veçhesine ait şiirlere rastlamak mümkündür. Necla Pekolcay, Âkif'in *Safahat*'ında doğrudan doğruya din ile alâkalı 41 konu tespit etmiştir. Pekolcay'a göre, Kur'an-ı Kerim'de insan hayatının bütün meseleleri yer alır ve insana yol gösterilir. Mehmet Âkif de bu konuların hemen hepsine temas etmiştir.<sup>41</sup> Biz de burada, incelememizin sınırları çerçevesinde Âkif'in şiirlerinde öne çıkan bazı dinî kavram ve konulara değineceğiz.

Âkif'in şiirlerinde en belirgin dinî kavramlardan biri, Müslümanların cemiyet hayatında merkezî bir konumda olan ve İslâm medeniyetinin de menşei olan camidir. Âkif için cami, mezardan önceki son durak değil, bilakis, çocukluğundan başlayarak kimi zaman bir oyun alanı, kimi zaman bir mektep, kimi zaman da halkı uyandırmak için bir hitap merkezidir. Onun duygularını ifade etmeye en elverişli mekân da, cami kürsüleridir. Fatih ve Süleymaniye camileri, Balıkesir Zağanos Paşa Camii, Kastamonu Nasrullah Camii, onun sesinin yankılandığı kutsal mekânlardır. D. Mehmet Doğan'dan<sup>42</sup> ödünç alarak söyleyecek olursak; o, "camideki şair"dir. Âkif'in İstanbul tasavvuru da cami ile şekillenmiştir. Onu en iyi tanıyanlardan biri olan Mithat Cemal, Âkif'in İstanbulunun Haliç'in sırtındaki Sultan Selim Camii'nde başlayıp Marmara'nın yanındaki Kazasker Feyzullah Efendi Camii'nde bittiğini söylemektedir.<sup>43</sup> Âkif'in gördüğü, tanıdığı ilk kutsal mekân, muhtemelen Fatih Camii'dir. Bu yüzden

39. *Safahat*, s. 197.

40. *Safahat*, s. 455.

41. Necla Pekolcay, Mehmed, *Âkif'in Verdiği Mesajlar ve Te'sir Alanları*, İstanbul 1991, s. 14.

42. Bkz. D. Mehmet Doğan, *Câmiddeki Şair Mehmed Âkif*, Yazar Yayınları, Ankara 2009.

43. Mithat Cemal, *a.g.e.* s. 224.

Birinci Kitabın ilk şiirinin “Fatih Camii” adını taşımasına şaşırılmaması gerekir. Bu şiir, dinî edebiyatımız içinde gerek konu gerekse kompozisyon bakımından yenilik sayılmaktadır. Sabaha karşı bir mabedin görünüşüyle başlayan şiirde, gecenin karanlığı, ilhadı (dinsizliği); sabahın ilk ışıkları da ikrarı (imanı) temsil etmektedir. Sabahın perde perde açılışı ile bir ışık ve nur dalgası camiin üzerinden yükselir.<sup>44</sup> Diğer taraftan İstanbul’un bu ilk camisinin avlusu, duvarları, kubbeleri, minareleri, kandilleri, ezan sesleri, cemaatle kılınan namazlar, başında yeşil sarık, kardeşinin elinden tutarak camiye giden çocuk Âkif’i, İslâm şairi Mehmet Âkif’e hazırlayan derunî duyguların büyüleyici atmosferidir. Fatih Camii, Âkif’in şiirsel buluşuyla, bir ibadethane değil, adeta, ibadetin ta kendisidir:

*Bu bir ma’bed değil, Ma’bûd’a yükselen ibâdetdir;  
Bu bir manzar değil, dîdâra yükselen mevkib-i enzâr.  
Semâdan inmemiştir, şüphesiz, lakin semâvîdir:  
Zemîni olmayan bir cilve-i feyyâzî hâvîdir.<sup>45</sup>*

Âkif’in şiirlerinin vazgeçilemez kavramlarından biri de ezandır. Ezan, çok çarpıcı bir biçimde, Birinci Kitabın “Ezanlar“ başlığı altında özellikle sabah ezanının anlatıldığı bir şiirde dile getirilir. Şiirin başında yer alan “İhtilâf-ı metâli sebebiyle küre üzerinde ezansız zaman yoktur.” epigrafı, “Senin, dem geçmiyor, yâdinla lebrîz olmadan eb’ad”<sup>46</sup> mısrayla şiirsel bir ifadeye büründürülmüştür. Buna göre, bütün zaman ve mekânların onun zikriyle dolup taşmadığı bir an dahi geçmemektedir. Ezan, Gülbank-ı Hak’tır. Adalet isteğiyle gökyüzüne yükselen feryada benzetilen ezanların tekrar rûh-ı rahmet olarak semadan indiği tasavvur edilir. Şayet mâbetler yetim kalırsa ezanlar “nesl-i me’yûsun” arkasından ağlayacaktır. Ezanlar da susarsa, gökyüzü çan sesleriyle inlemeye mahkûm olacaktır. Bundan dolayı, Âkif’in mânâ dünyasında ezan öylesine temel bir kavramdır ki onu bağımsızlığımızın sembolü olan millî marşımıza dâhil etmiştir:

*Bu ezanlar -ki şehâdetleri dinin temeli  
Ebedî yurdumun üstünde benim inlemeli*

*Safahat*’ta İslâm tarihine ait bazı hadiseler de nazmen hikâye edilmiştir. Bunlardan kronolojik olarak önce zikredilmesi gerekeni, Hz. Ebu Bekir Dönemi’nde Yermuk Savaşı’ndan bir sahneyi canlandıran “Vahdet” başlıklı şiirdir.

44. Mehmed Âkif Ersoy, *Safahat* (Hzl. Orhan Okay-Mustafa İsen), Ankara 1992, [Orhan Okay’ın önsözü], s. XXX.

45. *Safahat*, s. 7-8.

46. *Safahat*, s. 90.

Sahabeden Huzeyfetü'l-Adevî, savaşın gevşediği bir sırada elindeki silahı bırakarak mücahidlere su dağıtmaya koşar. Ancak hangi yaralının yanına giderse başka bir inilti duyulur ve yaralı mücahit suyu içmeyerek sahabiye diğer yaralıya gönderir. Bu şekilde üçüncü yaralının yanına varan sahabi onu şehid olmuş bulur. Önceki yaralıya döndüğünde onun da şehid edilmiş olduğunu görür. Bir ümitle ilk yaralının yanına gelir –ki bu şahıs, amcasının oğludur- o da şehid olmuştur. Âkif bu hikâyeyi İslâm ümmetinin tefrika zehriyle paramparça olması karşısında ders çıkarılması amacıyla kaleme almıştır.

İbret vesikası sayılabilecek bir başka manzum hikâye de, Birinci Kitap'ta yer alan “Kocakarı ile Ömer” şiirinde anlatılmaktadır. Bu şiir, Halife Ömer'in bir gece yarısı Hz. Abbas'la birlikte Medine sokaklarını dolaşırken, çocuklarına aş yerine taş kaynatan dul bir annenin feryadına kulak kesilip, sorumluluk bilinciyle hareket etmesinin bir hikâyesidir. Devlet başkanlığının ne ağır bir yükümlülük gerektirdiğini anlatmak amacıyla Hz. Ömer'in Hz. Abbas'a söylediği o muhteşem söz, Âkif'in manzum çevirisiyle âdeta berceste hâlini almıştır:

*Kenâr-ı Dicle'de bir kurt aşırsa bir koyunu,  
Gelir de adl-i ilâhî sorar Ömer'den onu!*<sup>47</sup>

“Kocakarı ile Ömer” şiiriyle Âkif, idarecilik mevkiinde olanların dikkatlerini İslâm tarihinde adaletiyle sembol isim hâline gelen Hz. Ömer'e yönlendirmektedir. Hz. Ömer, Tevekkül ve Kader mevzularının anlatıldığı Dördüncü Kitap'ın ikinci şiirinde Ebû Ubeyde ve bazı sahabe ile muhavereleri dolayısıyla da anılmaktadır. Şam'da veba salgınının haber alınmasıyla ordunun geri dönmelerini emreden Hz. Ömer, Âkif'in ifadeleriyle, “Fırârınız kaderu'llahtan mıdır şimdi?” sorusunu yönelten Ebû Ubeyde'ye “Şu var ki bir kaderu'llahtan kaçarken biz, / Koşup öbür kaderu'llâha doğru gitmedeyiz.”<sup>48</sup> şeklinde cevap verir. İslâm tarihine ait bir diğer hikâye ise *Safahat*'ın Birinci Kitap'ında bulunan “Dirvas” başlıklı şiirde anlatılır. Dirvas, Emevîler Dönemi'nde kuraklıktan kırılan halkın, Halife Hişam'a sözlerini dinletebilmek için aralarından temsilci olarak seçtiği, yaşına göre gayet akıllı, konuşması düzgün bir çocuktur. Manzum hikâyede, yöneticilerin ihtişamı ile yönetilenlerin sefaleti arasındaki uçurum, Dirvas'ın ağzından sorgulanır. Elbette bu şiirlerde bahsi geçen tarihî hadiselerin mesaj yüklü olduğunu ve şair tarafından özellikle seçildiğini düşünmek lazımdır.

Âkif'in şiirlerinde temas ettiği ve kıyasıya eleştirdiği konulardan biri yanlış tevekkül anlayışıdır. Şiirlerinde kaza, kader ve tevekkül kavramlarının İs-

47. *Safahat*, s. 85.

48. *Safahat*, s. 232.

lâm akidesi çerçevesinde doğru anlaşılması için çaba sarf eder ve çalışarak kazanmanın önemine dikkat çeker. Dördüncü Kitap'ta yer alan "Vaiz Kürsüde" başlıklı şiirin önemli bir kısmı bu konulara hasredilmiştir.

*"Çalış!" dedikçe Şeriat, çalışmadım, durdun,  
Onun hesâbına birçok hurâfe uydurdun!  
Sonunda bir de "tevekkül" sokuşturup araya,  
Zavallı dîni çevirdin onunla maskaraya!<sup>49</sup>*

*Hamâkatin aşırıyor hadd-i i'tidâli, yeter!  
Ekilmeden biçilen tarla nerde var? Göster!  
"Kader" senin dediğin yolda Şer'a bühtandır;  
Tevekkülün, hele, hüsrân içinde hüsrândır.  
Kader ferâiz-i îmâna dâhil... Âmennâ...  
Fakat yok onda senin sâpmış olduğun mâ'nâ.<sup>50</sup>*

Âkif'in *Safahat*'ında çokça zikredilen kavramlardan biri de "ölüm"dür. Onun gibi realist bir şairin hayatın en önemli gerçeği olan ölüme bigâne kalması düşünülemezdi. Yakınlarının ölümü üzerine mersiyeler yazdığını bildiğimiz Âkif'in, bazı şiirlerinde ölüm düşüncesi üzerine yoğunlaştığı dikkat çekmektedir. Söz gelimi, "Mezarlık" şiiri, âdeta mezarlığı hayatın içine çeken bir manzûmedir. Mezar, bu dünyanın telaşından yorgun düşenlerin dinleme yeridir. İnsanoğlunun seçkin evlatları onun bağrında saklıdır. Mezarlık bir tarihtir. Milletın mazisi ondadır. "Ahiret Yolu" manzûmesi de bir cenaze alayının cenazenin kabre konuluncaya kadarki safhalarını canlandıran film şeridi gibidir. "Hakkın Sesleri"nde, "Geçenler varsa İslâm'ın şu çiğnenmiş diyârından / Şu yüz binlerce yurdun kanlı, zâirsiz mezarından"<sup>51</sup> mısralarıyla başlayan şiirinde vatan âdeta bir mezara, hatta toplu mezara benzetilmiştir.

Mehmet Âkif'in şiirlerinde *Gölgeler*'deki bazı şiirler hariç tasavvufî imgelere rastlanmaz. Bilindiği kadarıyla Âkif'in tasavvufî bir eğitimi olmamıştır. Babasının, dönemin Nakşî şeyhlerinden Feyzullah Efendi'ye müntesip olmasına rağmen, oğluna tasavvufî telkinde bulunmadığı bizzat Âkif tarafından ifade edilmiştir.<sup>52</sup> Âkif, nasıl Müslümanlık eleştirisi yapmışsa, aslından uzaklaşan tasavvuf anlayışını da eleştirmiştir. Ancak genel anlamda tasavvufun karşısında olduğu söylenemez. Uzun yıllar yakınında bulunan Mahir İz, Mehmet Âkif'ten

49. *Safahat*, s. 229.

50. *Safahat*, s. 231.

51. *Safahat*, s. 178.

52. Nevzad Ayas, "Mehmed Âkif Zihniyeti ve Düşünce Hayatı" *Mehmed Âkif Hayatı Eserleri ve 70 Muharririn Yazıları*, s. 518.

tasavvuf aleyhinde bir şey işitmediğini belirtmektedir.<sup>53</sup> Âkif, yaşadığı dönem ve tesirinde kaldığı fikriyat itibarıyla tasavvufun ümmet için bir kurtuluş yolu olmadığı kanaatindeydi. Ancak onun Mevlânâ ve Mesnevî'ye olan ilgisi, musikiye, özellikle de ney üflemeye olan merakı, Yunus Emre'nin bazı ilâhilerine olan hayranlığı ferdî planda tasavvufî öğretiyeye ünsiyet şeklinde yorumlanabilir.<sup>54</sup>

Âkif'in *Gölgelerde* yer alan "Gece", "Hicran", "Secde" şiirlerinde tasavvufî eğilimler belirgin bir hâl alır. Zira bu şiirlerde Âkif, tasavvufî bir hâl yaşadığını, hem de tenkid ettiği mutasavvıfların kullanmaktan çekinmediği şarap, sâki gibi metaforlarla anlatmıştır. H. Basri Çantay'ın, "Hayret üstad, siz vadiyi değiştirmişsiniz" sözlerine, "Hayır değiştirmedim. Benim zaten vadim bu idi. Bütün öteki şiirlerimi cemiyete faydalı olsun diye yazdım."<sup>55</sup> şeklinde mukabelede bulunmuştur.

Âkif'in dinî edebiyatımız açısından oldukça önemli ve fakat hayata geçiremediği bazı projeleri olduğunu da belirtmeliyiz. Ömrü vefa etseydi, Asım'ın ikinci kitabını, Vedâ Haccını ve İslâm tarihinden bazı menkabeleri yazmak istediği bilinmektedir.<sup>56</sup>

## SONUÇ

Klasik şiir formunda olmasa da çoğu dinî tür ve konuların Âkif'in şiirlerinde kendine has bir biçimde yer aldığını görmekteyiz. O, hangi amaçla şiir yazdığını da gizlememiştir. Memleketin kurtuluşunun İslâmiyet'in iyi anlaşılması ve yaşanmasına bağlı olduğuna inanan Âkif, Müslümanlığın ne olduğu ve ne olmadığını anlatmak için şiirini tebliğ ve irşad aracı olarak inandığı değerlerin hizmetine adamıştır. Âkif'in dünya görüşüne göre bütün geri kalmışlık ve sefalet, dinden, onun emir ve yasaklarından uzaklaşmış olmaktan kaynaklanmaktaydı. Manzum hikâyelerinde de anlatmaya çalıştığı gibi sosyal çözümlerin temelinde, dini doğru anlamama ve yaşamama problemi yatmaktadır. O "İslâm şairi" sıfatının kendisine yüklediği görev şuuruyla İslâm'ın doğru anlaşılması için gayret göstermiştir. Perişan bir hâlde bulunan İslâm dünyasının yeniden ayağa kalkması için Müslümanları azimli ve çalışkan olmaya teşvik etmiştir. Hülâsa etmek gerekirse, geçen yüzyılın gür sesli muzdarip mütefekkeri, İslâmî hassasiyetleri ile şair hassasiyetini birleştirerek Müslümanların dertlerine çareler aramıştır.

53. Mahir İz, *a.g.e.* s. 120.

54. Bu konuda etraflı bir inceleme için bkz. Mehmet Demirci, *Yahya Kemal ve Mehmet Âkif'te Tasavvuf*, Akademi Kitabevi, İzmir 1993.

55. Okay, *a.g.e.* s. 132

56. Bkz. Eşref Edip Fergan, *a.g.e.* s. 158-160.



## KAYNAKÇA

- Ayas, Nevzad, “Mehmed Âkif Zihniyeti ve Düşünce Hayatı” *Mehmed Âkif Hayatı Eserleri ve 70 Muharririn Yazıları*, (Hzl. Eşref Edib Fergan), İstanbul 1938.
- Cenab Şahabeddin, “Memleket Mütefekkirlerinin İhtisasları”, *Mehmed Âkif Hayatı Eserleri ve 70 Muharririn Yazıları*, (Hzl. Eşref Edib Fergan), İstanbul 1938.
- Çantay, Hasan Basri, *Âkifname (Mehmed Âkif)*, İstanbul 1966.
- Demirci, Mehmet, *Yahya Kemal ve Mehmet Âkif’te Tasavvuf*, Akademi Kitabevi, İzmir 1993.
- Doğan, D. Mehmet, *Camideki Şair Mehmed Âkif*, Yazar Yayınları, Ankara 2009.
- Doğan, D. Mehmet, *İslâm Şairi İstiklâl Şairi Mehmed Âkif*, Yazar Yayınları, Ankara 2011.
- Düzdağ, M. Ertuğrul, *Mehmed Âkif Hakkında Araştırmalar II*, İstanbul 2000.
- Ersoy, Mehmed Âkif, *Safahat* (Hzl. M. Ertuğrul Düzdağ), Çamlıca Yayınları, İstanbul 2007.
- Ersoy, Mehmed Âkif, *Safahat* (Hzl. Orhan Okay-Mustafa İsen), Ankara 1992.
- Fergan, Eşref Edip, *Mehmed Âkif Hayatı Eserleri ve 70 Muharririn Yazıları*, İstanbul 1938.
- Gezgin, Hakkı Süha, “Şair Âkif İhtifali”, *Sessiz Yaşadım, Matbuatta Mehmet Âkif 1936-1940*, (Hzl. İsmail Kara-Fulya İbanoğlu), Zeytinburnu Belediyesi Yayınları, İstanbul 2011.
- Gökyay, Orhan Şaik, “Mehmet Âkif Ersoy’un Sanat ve Şiir Anlayışı Üzerine”, *Tarih ve Toplum*, Sayı: 39, Mart 1987.
- İbanoğlu, Fulya, “Giriş”, *Sessiz Yaşadım, Matbuatta Mehmet Âkif 1936-1940*, (Hzl. İsmail Kara-Fulya İbanoğlu), Zeytinburnu Belediyesi Yayınları, İstanbul 2011.
- İz, Mahir, *Üstadım Mehmed Âkif*, (Hzl. M. Ertuğrul Düzdağ), İstanbul 2011.
- Karakoç, Sezai, *Mehmed Âkif*, İstanbul 2007.
- Mithat Cemal, *Mehmet Âkif*, Ankara 1990.
- Okay, Orhan – Düzdağ, M. Ertuğrul, “Mehmed Âkif Ersoy”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, c. XXVIII, s. 435.
- Okay, Orhan, *Mehmet Âkif, Bir Karakter Heykelinin Anatomisi*, Ankara 1989.
- Ongun, Cemil Sena, Mehmet Âkif, İstanbul 1947.
- Özçelik, Mustafa, “Kur’an Şairi Mehmet Âkif”, *Bülbülün Şarkısı Mehmet Âkif Kitabı* (Editörler: Mustafa Kara-Bilal Kemikli), Bursa 2007.
- Pekolcay, Necla, Mehmed, *Âkif’in Verdiği Mesajlar ve Te’sir Alanları*, İstanbul 1991.
- Timurtaş, Faruk Kadri, *Mehmet Âkif ve Cemiyetimiz*, Ankara 1987.
- Topçu, Nurettin, *Mehmet Âkif*, İstanbul 1970.



## AHMED AVNİ KONUK

Savaş Ş. Barkçin\*

### HAYATI VE ESERLERİ

**a**hmed Avni Konuk, 1868'de İstanbul'da doğmuştur. Babası Mûsâ Kâzım Bey, annesi ise Fatma Zehrâ Hanım'dır.<sup>1</sup>

Ahmed Avni Bey, ibtidâîyi bitirdikten sonra, Galata Rüşdiyesi'ne girdi. Bu sırada, 9-10 yaşlarında iken önce babasını, birkaç ay sonra da annesini kaybetti. Bu acı kayıplar üzerine, Ahmed Avni'nin rüşdiyeye devamı mümkün olmadı. 1884 senesinde rüşdiyenin dördüncü sınıfından Dârüşşafaka'nın üçüncü sınıfına imtihanla kaydedildi. Bu okulda müzik hocası Zekâi Dede Efendi'den musiki meşk etmeye başladı.

Ahmed Avni Bey, 1890 yılında Dârüşşafaka'dan mezun oldu. Sonra cami derslerine devâm ederek icâzet aldı. Bu sıralarda hıfzını da tamamladı.

1890 yılında Galata İttihad Postanesi posta memurluğuna tâyin oldu. Memuriyeti sırasında Mekteb-i Hukûk-ı Şâhâne'ye girdi.<sup>2</sup> 1898'de Hukuk Mektebi'nden birincilikle mezun oldu. Fransızca'yı okulda, Arapça ve Farsçayı da cami derslerinde öğrenmiştir.

Ahmed Avni Bey, Osmanlı Dönemi'nde, 1912'de PTT'de genel müdür yardımcılığına kadar yükselmiş ve Cumhuriyet Dönemi'nde de emekli olana dek

---

\* Dr., Cumhurbaşkanı Başdanışmanı.

1. Avni Anıl, "Ahmet Avni Konuk", *Musiki ve Nota*, sayı 17, cilt 2, Mart 1971.
2. Osman Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, Cilt 3, İstanbul, 1941, s. 906.

aynı görevi sürdürmüştür. 1933'te emekli oldu. 19 Mart 1938'de İstanbul'da vefat etti.<sup>3</sup> Kabri Merkezefendi Kabristanındadır.

Ahmed Avni Bey, çok yönlü ve üretken bir yazardır. İlgiyi olan her alanda üst düzey eserler vermiştir.

Konuk, aşırı tevâzuu nedeniyle sınırlı bir çevrede tanınmıştır. 1990'lardan itibaren özellikle Selçuk Eraydın ve Mustafa Tahralı'nın gayretleri sonucunda şahsiyeti ve tasavvufî eserleri tanınmaya başlamıştır.

Ahmed Avni Bey, her iştiğâl ettiği alanda kendisine kadar teşebbüs edilmiş işleri yaptığı gibi, yapılmış işleri daha da ileriye götürmüştür. Meselâ; *Mesnevî-i Şerîf*, asırlar Cumhurbaşkanı seçilmesiyle birlikte onun Başdanışmanı boyunca başkaları tarafından defalarca şerh edilmiştir. Ancak Konuk, bu işi bir adım öteye götürerek en kapsamlı ve özgün *Mesnevî Şerhi*'ni yazmıştır. Aynı şekilde, kendi üstâdı Zekâî Dede başta olmak üzere Kâr-ı Nâtik besteleyen üstadların sayısı çoktur. Ancak o, kimsenin yapamadığı bir şeyi yapmış ve en çok makamı (119 makam) gösteren "*Fihrist-i Makâmât*"ı bizlere hediye etmiştir. Ayrıca Osmanlı tarihinin en büyük güfte mecmuası olan "Hânende" adlı güfte mecmuasını yazmıştır.

Konuk'un tasavvuf alanında verdiği eser sayısı pek çoktur: *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, *Fusûsu'l Hikem Şerhi*, *Tedbîrâtü'l-İlâhiyye Şerhi*, *Fîhi Mâfih Tercümesi*, *Sipehsâlar Tercümesi*, *Hazret-i Meryem ve Âsâ'ya Dâir Risâle*, Abdülaziz Sâhib Çeştî-i Sâbirî'nin *Risâle-i Vahdet-i Vücûd* adlı eserinin tercümesi, Fahreddin Irâkî'ye ait *Lemeât* adlı eserin tercümesi ve kısmî şerhi, *Esrâr-ı Salât*, Aziz bin Muhammed Neseî'ye âit yirmi risâlenin tercümesi, Vahdet-i Vücûd ve Vahdet-i Şühûd ile ilgili bir risâle, İmam-ı Rabbânî ve *Mektûbât*'ı, Envârü'r-Rahmân'ın *Mesnevî* bahsinin tercümesi, Mahmud Şebüsterî'nin *Gülşen-i Râz* adlı manzûm eserinin tercüme ve şerhi, Muhyiddin İbn-i Arabî'nin *Ahadiyye* adındaki risâlesinin şerhi, *Şerh-i Gazel*, Ahmed bin Süleyman Trablûsî'nin *Mir'âtü'l-İrfân* adlı eserinin tercümesi, İbn-i Arabî'ye ait *Muhâdaratu'l-Ebrâr* adlı risâleden bir vak'ânın tercümesi, İbn-i Arabî'ye ait Arapça beyitlerin şerhi, *Amerika'da Sorulan 17 Suâle Cevab*, *Ahmed Amiş Efendi ile Sohbetler*.

## DÜŞÜNCESİNİN KAYNAKLARI

Cami derslerini müteâkiben Mevlevî yoluna intisab eden Ahmed Avni Bey, Selânikli Mehmed Es'ad Dede Efendi'nin (ö. 1911) 21 yıl boyunca *Mesnevî-i*

3. Selçuk Eraydın, "Ahmed Avnî Konuk: Hayâtı ve Eserleri", Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* içinde, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1999, s. 16.