

T.C
Ankara Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslâm Bilimleri (İslâm Hukuku)
Anabilim Dalı

**İSLÂM HUKUKUNDA İCTİHÂD, TAKLÎD VE
TELFÎK'İN MÂHIYETİ VE SINIRLARI**

- Yüksek Lisans Tezi -

Hazırlayan

Hümeyra Nazlı TAN

Tez Danışmanı

Prof. Dr. İbrahim ÇALIŞKAN

Ankara 2016

T.C
Ankara Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslâm Bilimleri (İslâm Hukuku)
Anabilim Dalı

**İSLÂM HUKUKUNDA İCTİHÂD, TAKLÎD VE
TELFÎK'İN MÂHIYETİ VE SINIRLARI**

- Yüksek Lisans Tezi -

Hazırlayan

Hümeyra Nazlı TAN

Tez Danışmanı

Prof. Dr. İbrahim ÇALIŞKAN

Ankara 2016

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLÂM HUKUKU BİLİM DALI

İSLÂM HUKUKUNDA İCTİHÂD, TAKLÎD VE TELFÎK'İN
MÂHİYETİ VE SINIRLARI

Yüksek Lisans Tezi

Humeyra Nazlı TAN

Tez Danışmanı

Prof. Dr. İbrahim ÇALIŞKAN

Tez Jürisi Üyeleri

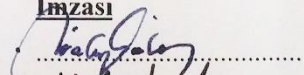
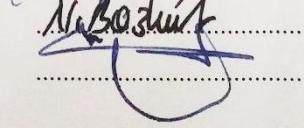
Adı ve Soyadı

Prof. Dr. İbrahim ÇALIŞKAN

Prof. Dr. Nahide BOZKURT

Yrd. Doç. Dr. Şemsettin ULUSAL


İmzası

Tez Sınavı Tarihi 09.06.2016

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile, tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim.


Hümevra Nazlı TAN

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	II
ÖNSÖZ.....	IV
KISALTMALAR	VI
GİRİŞ	1
İÇERİK VE YÖNTEM	1
I. KONUNUN ÖNEMİ.....	1
II. KONUNUN SINIRLANDIRILMASI.....	2
III. KONUNUN SUNULMASI.....	2
IV. KONUN İNCELENMESİNDE İZLENEN YÖNTEM.....	3
V. KAYNAKLARIN DEĞERLENDİRLİMESİ	3
BİRİNCİ BÖLÜM.....	6
İSLÂM HUKÛKUNDA İCTİHAD TAKLİD VE TELFİK'İN TARİFİ VE MÂHİYETİ	6
I. GİRİŞ.....	6
II. İSLÂM HUKÛKUNDA İCTİHÂDIN TANIMI VE MÂHİYETİ	8
A. İctihâd'ın Lügavî/Etimolojik Tahlili.....	8
B. İctihâd'ın Istilâhî Tanımı.....	11
C. İctihâd'ın Mâhiyeti	17
III. İSLÂM HUKÛKUNDA TAKLİDİN TANIMI MÂHİYETİ.....	40
A. Taklîd'in Lügavî ve Istilâhî Anlamı	41
B. İslâm Hukukunda Taklîdin Meşrûiyeti İle İlgili Yaklaşımlar.....	44
C. Taklîd-İttibâ İlişkisi	52
D. Kur'ân ve Sünnet'te Taklîd	54
IV. İSLÂM HUKÛKUNDA TELFİK'İN TANIMI VE MÂHİYETİ.....	63
A. Telfik'in Lügavî ve Istilâhî Anlamı.....	63
B. Telfik'in Meşrûiyeti ile İlgili Yaklaşımlar	65
İKİNCİ BÖLÜM	69
TAKLİD VE TELFİK İLE İLİŞKİSİ AÇISINDAN İCTİHÂD	69

I. İctihâd'ın Fonksiyonu ve Taklîd-Telfîk.....	69
II. İctihâd'ın Tecezzü'ü ve Taklîd-Telfîk.....	72
III. İctihâd-Zann İlişkisi ve Taklîd-Telfîk Açısından İslâm Hukuku'nun Uygulanmasındaki Etkisi.....	77
IV. İctihâd'ın Bir Başka İctihâdı Nakzı Meselesi ve Taklîd-Telfîk.....	85
V. İctihâd Şartları ve Taklîd-Telfîk.....	94
A. Kur'an İlmine Sahip Olmak.....	96
B. Sünneti Bilmek.....	97
C. Hakkında İcmâ ve İhtilâf Edilen Konuları Bilmek.....	101
D. Kıyası ve Hükümlerin Amaçlarını Bilmek.....	103
E. Arap Dilini İyi Bilmek.....	105
F. İyi Niyetli Güzel Ahlâklı Olmak.....	107
G. İslâm Hukuku'nun Uygulanabilmesi Açısından İctihâd Şartları.....	107
SONUÇ.....	111
KAYNAKÇA.....	113
ÖZET.....	122
ABSTRACT.....	123

ÖNSÖZ

Müslümanların İslâm hukuk hükümlerini uygulayabilmeleri için bu hükümleri ya doğrudan doğruya nasslardan çıkarmaları ya da konu hakkında bilgi sahibi olan kimselere müracaat etmeleri gerekmektedir. İslâm hukûkunda, hükümlerin doğrudan doğruya çıkarılması, ilmî bir faaliyet olan 'ictihâd' ile, müctehidlere doğrudan ya da dolaylı bir şekilde danışarak ve verdikleri hükmün delili üzerinde düşünmeden o hükme uymak ise 'taklîd' kavramı ile ifade edilmektedir. Taklîd, genellikle belirli bir mezhep ya da müctehidin görüşüne uymak şeklinde gerçekleşmektedir. Birden fazla müctehidin görüşüne uymaya ise 'Telfik' denmektedir.

İctihâd, taklîd ve telfik kavramları her ne kadar birbirinden ayrı gibi görünse de birbiri ile yakından ilgilidir. Çünkü İctihâd'ın olmaması hâli, doğrudan doğruya Taklîd'in var olması sonucunu doğurmaktadır. Bu açıdan İctihâd'dan bahsetmek aynı zamanda Taklîd'den bahsetmek anlamına gelmektedir. Telfik ise netice olarak bir çeşit Taklîd'dir. Bu kavramlar, İslâm hukûkunun bir bütün olarak hem anlaşılıp ortaya konması hem de uygulanması açısından oldukça önemlidir. Özellikle hükümlerin ictihâd, taklîd veya telfik yolu ile elde edilmesinin mâhiyeti ve sınırları konusu önem arz etmektedir. Konunun müctehidleri ilgilendiren ilmî boyutu yanında, Müslüman toplumları ilgilendiren ictimâî boyutu da önem arz etmektedir.

Konunun yasama ile de yakından ilgisi vardır. Yasa koyucu, yasaları gerek ictihâd gerek taklîd gerekse telfik yolu ile tespit etmek durumundadır. Tespit edilen bu yasaların, aile, ceza ve borçlar hukûku gibi alanlarda, nasıl uygulandığı da büyük önem arz etmektedir. İslâm hukukçuları, yargı birliğini sağlarken ictihâd, taklîd ve

telfiki bir denge içinde ele almak durumunda kalmışlardır. Bu da üzerinde durulması gereken konulardandır.

Özellikle lisans öğrenciliğimden bu yana üzerimden desteklerini hiç eksik etmeyen ve beni bu çalışmayı hazırlamaya teşvik eden tez danışmanım Prof. Dr. İbrahim Çalışkan hocama ve tez çalışmam boyunca yardım ve desteklerini gördüğüm herkese teşekkürlerimi sunarım.

Hümeyra Nazlı TAN

KISALTMALAR

Bkz:	Bakınız
b.:	Bin
bt.:	Bint
(b. y.):	Basıldığı yer yok
h.:	Hicrî
Hz.:	Hazreti
Krş:	Karşılaştırmız
Mad:	Maddesi
m.:	Miladî
(m.y.):	Matbaa yok
ö.:	Ölüm tarihi
s.:	Sayfa numarası
ss.:	Sayfaları arası
(t.y.):	Basıldığı tarih yok
vd. :	Ve devamı

GİRİŞ

İÇERİK VE YÖNTEM

I.KONUNUN ÖNEMİ

İctihâd, fıkıh usûlü ilmi ile elde edilmesi umulan meyvedir. Başka bir deyişle fıkıh usûlü ilmi bir bütün olarak hüküm çıkarma yollarını ortaya koyan bir disipindir. Kıyâs, istihsân, maslahat-ı mürsele gibi hüküm çıkarma yöntemleri de ictihâd türlerinden ibarettir. Bu nedenle ictihâd kavramı İslâm hukunda son derece önemli bir anahtar kavramdır. İctihâd'ın mâhiyeti, kapsamı, özellikleri, sınırları, çeşitleri, ortaya koymuş olduğu bilginin dinî değeri gibi hususlar gerek âlimlerin gerekse Müslüman toplumların her zaman için üzerinde durması gereken güncelliğini hiçbir zaman yitirmeyecek konuların başında gelmektedir.

En açık nasların bile anlaşılmasında ictihâd söz konusu olabilmektedir. Dolayısıyla ictihâd İslâm hukûkçuları açısından asli bir durumdur. Bu nedenle İslâm'ın ilk asırlarında ictihâd faaliyeti daha geniş çapta hayata geçirilmiştir. Fakat bu asli durum, çeşitli sebeplerin etkisiyle yavaş yavaş yerini ikinci bir duruma bırakmaya başlamıştır. Bu ikinci durum takliddir. Taklid kavramı aynı zamanda mezheplerin varlığı ve sürekliliği ile eş zamanlı olarak kökleşmiştir. Mezheplerin asırlar boyunca kabul edilmesi, uygulanması ve yayılması karşısında giderek taklid aslî durum haline gelmiştir. İctihâd ise zaman zaman başvurulabilen ve sadece bir takım üstün vasıflara sahip kimseler tarafından gerçekleştirilebilen nadir bir durum olmaya başlamıştır. Taklîdin mezhepler sayesinde kurumsallaşması karşısında üçüncü bir durum olan telfik de netice itibariyle bir çeşit taklid olsa da alışlagelmiş mezhepçi taklide alternatif bir durum olduğundan tepki ile karşılanmıştır.

Bütün bunlardan anlaşılmaktadır ki ictihâd, taklîd ve telfik konularının birbiriyle olan ilişkisi bir bütün halinde ve belirli bir sıralama içerisinde incelenmeye değerdir.

II.KONUNUN SINIRLANDIRILMASI

İctihâd, taklîd ve telfik oldukça geniş çerçeveli konulardır. Bu konulardan her biri birçok yönden oldukça ayrıntılı bir şekilde ele alınıp incelenmeye müsaittir. Fakat İslâm hukûk ilminin teorisi ve İslâm hukûkunun uygulanması açısından bu üç kavramın birbiri ile olan ilişkisini tezimizin ana eksenini olarak belirledik ve çalışmamızı bu eksen etrafında sürdürdük. Bu nedenle bu bakış açısının dışında kaldığını düşündüğümüz fakat ayrı ayrı ictihâd, taklîd ve telfik ile ilişkili olabilecek hususlar tezimizin dışında bırakılmıştır.

III.KONUNUN SUNULMASI

Tezimiz, bir giriş, iki bölüm ve bir de sonuçtan oluşmaktadır. Birinci bölümde İslâm hukûkunda ictihâd, taklîd ve telfik kavramları tanım ve mâhiyet özellikleri ile birlikte ele alınmaktadır.

Tezimizin ikinci bölümü ise bu üç kavramın birbiriyle olan ilişkisi üzerinde odaklanmaktadır. İctihâdla ilgili konular temel alınmakla birlikte her bir konu taklîd ve telfik kavramları açısından da ele alınmakta ve bu bütünlüğün teorik ve pratik yönlerine dikkat çekilmektedir.

Sonuç bölümünde bu tez çalışması ile ulaştığımız sonuçları kısa bir değerlendirme halinde ifade ettik.

IV.KONUN İNCELENMESİNDE İZLENEN YÖNTEM

Tezimizin hazırlanması konuyla ilgili bilgilerin bulunduğu temel klasik fıkıh usûlü eserlerinden önemli ölçüde yararlanmamızı gerektirmiştir. Bu nedenle farklı mezheplere mensup âlimlerce yazılan bazı usûl eserlerinin ictihâd, taklîd ve telfikle ilgili bölümlerini inceleyerek değerlendirdik. Daha sonra bu değerlendirmelerimizi bir bütün olarak kompoze edip tez yazımını gerçekleştirmeye çalıştık.

V.KAYNAKLARIN DEĞERLENDİRLİMESİ

Tez konumuzla doğrudan ya da dolaylı ilgisi bulunan çok sayıda kaynak eser bulunmaktadır. Bu eserlerden önemli bir kısmını klasik fıkıh usûlü kaynakları oluşturmaktadır. Bunlar içerisinde örnek olarak; İmâm Şâfiî'nin *er-Risâle*, Ebu'l-Huseyn el-Basrî'nin *Kitâbu'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, Cessâs'ın *el-Fusûl fil-Usûl*, Cüveynî'nin *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, Gazâlî'nin *el-Müstesfâ min İlmi'l-Usûl*, İzz b. Abdisselâm'ın, *Kavâidü'l-Ahkâm fî Mesâlihi'l-Enâm*, Seyfüddîn el-Âmidî'nin *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm* adlı eserleri zikretmemiz mümkündür. Bu eserlerde ictihâd bahislerinin oldukça detaylı bir şekilde incelendiği, Taklîd konularına da önemli miktarda yer verildiği fakat telfik kavramına fazla yer verilmediği görülmüştür. Endülüslü alimlerden İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm* adlı eserinde İbn Abdilber ise *Câmiu Beyâni'l-İlm ve Fadlih* eserinde ictihâd ve taklîdle ilgili olarak kendi dönemlerindeki tartışmaları yanından önemli değerlendirmelerde bulunmuşlardır.

Yukarıda sayılan alimlerden sonra gelen usûlcülerden Âl İbn Teymiyye, *el-Müsevvede fî Usûli'l-Fıkh*, Bedrân Ebu'l-Aynenyn *Bedrân Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, Abdülâzîz el-Buhârî *Keşfu'l-Esrâr* adlı eserlerinde konuyla ilgili tartışmaları daha da

zenginleştirmişler ve ictihâd ve taklîd yanında telfikle ilgili hususlara da temas etmişlerdir.

Son birkaç asır içerisinde ictihâd, taklîd ve telfik konusunda özel ilgisi olan alimler yetişmiştir. Bunlardan bir kısmı yazmış oldukları genel usûl kitaplarında konuyu ele alırken bir kısmı ise müstakil eserler yazmışlardır. Örneğin İbn Kayyimî'l-Cevziyye'nin *I'lâmu'l-Muvakkî'in an Rabbi'l-Âlemîn* adlı eseri konumuz hakkında çok önemli bilgiler ve değerlendirmeler ihtiva etmektedir. Aynı şekilde biraz daha erken dönemde yaşayan Suyûfî'nin *er-Redd ala men Ahled ile'l-Ard ve Cehil enne'l-İctihâd fî Kulli Asr Fard* adlı risâlesi konu ile ilgili önemli müstakil çalışmalardandır.

Şevkânî, ictihâd, taklîd ve telfik konusunda eser veren alimler içerisinde en çok dikkat çekenlerden biridir. Şevkânî, gerek *İrşâdü'l-Fuhûl* adlı usûl eserinde gerekse *el-Kavlu'l-Müfîd fî Edilleti'l-İctihâd ve't-Taklîd* adlı risalesinde konuyla ilgili dikkate değer yaklaşımlarda bulunmuştur. Bütün bu alimler yanında San'ânî, Dehlevî, Reşîd Rıza, Siddîk Hasen Han gibi alimler de konu ile ilgili vermiş oldukları eserlerle ve yapmış oldukları değerlendirmelerle dikkat çeken alimlerdendir.

Günümüzde de konuyu farklı yönlerden ele alan birçok çalışma yapılmaktadır. Bu çalışmalar içerisinde tezimizde yararlandığımız iki çalışmayı örnek olması bakımından zikretmek isteriz. Bunlardan ilki Şisrî tarafından telif edilen *et-Taklîd ve Ahkâmuh* adlı eserdir. Diğeri ise Yahyâ Muhammed'in *el-İctihâd ve't-Taklîd ve'l-İttibâ' ve'n-Nazar* adlı eseridir.

Osmanlının son dönemlerinde başta Mısır olmak üzere İslâm dünyasının çeşitli bölgelerinde yaşayan ve taklîd karşısında ictihâdı savunan alimlerin

İstanbul'daki ilim ve fikir adamları üzerinde önemli etkileri olmuştur. Bunlar Arasında Muhammed Abduh, Reşid Rıza, Cemaleddin Afgânî, Seyyid Sıddık Hân, Musa Cârullah gibi şahsiyetlerin yazdıkları kısmen Türkçeye çevrilmiştir. Reşid Rızâ'nın konuyla ilgili yazdığı *Muhâverâtü'l-Muslih ve'l-Mukallid* eseri, Ahmet Hamdi Akseki tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Eser orijinal adından farklı bir başlıkla Türkçeye kazandırılmıştır. Asıl başlığından da anlaşılacağı üzere eserde Muslih ile Mukallid arasında sürekli olarak bir diyalog vardır. Bu yönüyle sistematik ve delilli bir ilmi eser olmaktan çok güncel üslupla yazılmış bir eserdir. Bununla birlikte konu ile ilgili tartışmalar akıcı bir tarzda ele alınmaktadır.

Hayrettin Karaman yukarıda bazıları zikredilen dört risâleyi Arapça'dan Türkçe'ye çevirmiştir. Bu çalışma, *İctihât Taklîd ve Telfik Üzerine Dört Risale* başlığıyla basılmıştır. Bu eser, fazla hacimli olmamasına rağmen konuyla ilgili çok önemli bir perspektif vermektedir.

Türkçe'de ictihâd, taklîd ve telfik konularında çeşitli makaleler veya tez bölümleri olsa da bu çalışmaların da Arapça literatüre dayandığı görülmektedir. Biz hem daha yetiştirici olabileceği düşüncesiye daha ziyade Arapça kaynakları esas alarak bir çalışma yapmaya gayret gösterdik.

BİRİNCİ BÖLÜM

İSLÂM HUKÛKUNDA İCTİHAD TAKLİD VE TELFİK'İN TARİFİ VE MÂHIYETİ

I. GİRİŞ

Şer'i hükümlerin indiriliş maksatları usûlcülerin özellikle meşgul olduğu alanlardan biridir. Şâri'in maksatlarının bilinmesi, müctehidlere yeni durumlar karşısında nasıl bir yol takip edecekleri konusunda birtakım ipuçları verir. Müctehidler, teşriin maksatlarını bildikleri zaman bu maksatları kendi ictihâdlarında da göz önünde bulundururlar. Böylece yaptıkları ictihâdın Şâri'in maksatlarına uygun olmasını sağlayabilirler.

Şer'i hükümlerin vaz edilmesinde birtakım maksatlar vardır. Çünkü Allah maksatsız iş yapmaktan münezzehtir.¹ Bu maksatları en kapsamlı şekilde ifade etmek üzere şerî hükümlerin vaz edilmesindeki maksadı, "kulların dünya ve ahiretteki saadet ve maslahatını temin etmek" şeklinde ifade etmek mümkündür.

Hükümlerin insanlara ulaşması ve onlar için bir takım maslahatlar temin edebilmesi için iki aşama daha vardır. Bu aşamalar da dolaylı olarak Şâri'in maksatları arasında yer almaktadır. Bu amaçlardan biri bu hükümlerin anlaşılması diğeri ise uygulanmasıdır. Mekâsîd konusuna özel bir önem vermesi ile bilinen Şâtîbî, Şâri'in şeriatı vaz etmekteki maksatlarını açıklarken bu iki amacı *ifhâm* ve

¹ Kur'ân-ı Kerîm'de birçok ayette Allah'ın hakîm sıfatı zikredilmiştir. Hakîm ise yaptığı şeyi sağlam (muhkem) yapan, yaptığını bir hikmete dayalı olarak yapan, yaptığını ince bir takdir ve sağlamlıkla yapan anlamlarına gelmektedir. (bkz: Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, 'Imâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, (b.y.), 1430h., II/354.)

teklîf kavramlarıyla ifade etmektedir.² İfhâmdan maksat, Şârî'in insanların şeriatı anlamasını sağlamasıdır. Yani Allah hükümleri indirerek, öncelikli olarak insanların bu hükümleri anlamasını murâd etmiştir. İnsanların anlamadığı bir şeyle sorumlu tutulması da hayat içerisinde karşılaşılabilen bir durumdur. Fakat Şârî, dinî mükellefiyeti, anlamak üzerine bina etmeyi istemiştir. Böylece dini uygulama konusunda insanın akfî olarak bir rolü olabilecektir.

Şârî'in şer'î hükümleri koymaktaki ikinci maksadı ise insanları, anlamış oldukları hükümlerin gereğini yerine getirmekle mükellef tutmasıdır. Şârî'nin maksadlarından olan ifhâm ve teklîfin, muhataplar üzerindeki yansıması ise *feh*m ve *amel*dir. Yani Şârî'in ifhâm gayesi varsa kula düşen de fehmdir. Aynı şekilde, Allah teklîfi murad etmiş ise muhataplar, bu teklifi yerine getirmek için amelde bulunmak zorundadırlar. Bu noktadan hareketle, Şeriatın anlaşılması ve uygulanması Şârî'nin maksadı; kulun ise sorumluluğudur. Bu iki sorumluluktan ilki düşünce alanına, ikincisi ise uygulama alanına yöneliktir. Bu husus tezimiz için önemli bir başlangıç noktasıdır. Çünkü anlama ile uygulama arasındaki ilişkiyi, İslâm hukûku açısından ictihâd-taklîd ilişkisi çerçevesinde aramak mümkündür. Tarih boyunca, ictihâd, dinî hükümlerin sahîh bir şekilde *feh*m edilmesi için gerçekleştirilen bir zihni faaliyet olagelmıştır. Taklîd ve telfîk ise fikhî hükümlerin uygulanması ile ilgili kavramlardır. Bu açıdan ictihâd-taklîd ve telfîk arasında zincirleme bir ilişki vardır. Aslında bu ilişkinin asıl şekli, ictihâd-amel şeklindedir. Bu açıdan, çalışmamızda incelemeye çalışacağımız konu, ictihâd ile amel arasındaki ilişkinin niteliği üzerine olacaktır. Başka bir ifadeyle; her amel yeni bir ictihâda dayanmalı mıdır? Yoksa eski ictihâdlar, gerekçesi araştırılmadan doğruluğu bilinmeden, sırf ictihâd sahibine duyulan güvenden dolayı esas alınabilir mi? Amel ile mükellef olan herkes “feh” ile de

² İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed eş-Şâtîbî (ö. 790 h.), *el-Muvâfakât*, Dâru İbn ‘Affân, (b.y.) 1997, II/8.

mükellef midir? Delilini bilmeden bir başkasınınictihâdına uymanın şartları ve sınırları nelerdir. Uyulan ictihâdlar farklı farklı kaynaklardan alınabilir mi? Bu çalışmada bu sorulara cevap bulmaya çalışacağız. Bu sorular ise bizi İslâm hukûk usûlünün birbiriyle yakından ilgili olan üç ana konusu ile karşı karşıya getirmektedir. Bu üç ana konu ise İctihâd, Taklîd ve Telfîk'tir.

II.İSLÂM HUKÛKUNDA İCTİHÂDIN TANIMI VE MÂHIYETİ

Tanım, bir şeyin mâhiyeti hakkında bilgiler vermektedir. Dolayısıyla bir şeyin tanımı ile mâhiyeti iç içedir. Usulcüler de ictihâd kavramının tarifini yaparak mâhiyetini ortaya koymaya çalışmışlardır. Biz de ictihâdın farklı tanımlamalarını naklettikten sonra, bu tanımları biraz daha açıklamaya ve ictihâdın bazı unsurlarını konumuzla ilgisi oranında daha detaylı bir şekilde ele almaya ve usûlcülerin görüşleri doğrultusunda ictihâdın mâhiyetini ortaya koymaya çalışacağız. Nitekim buna benzer bir gayretin klasik usûl-i fıkıh kaynaklarında da yapıldığını görmekteyiz. Bu kaynaklarda ictihâdın tanımı yapıldıktan sonra mâhiyetinin ortaya konabilmesi için çeşitli benzetme ve örneklere yer verildiğine ve tanıma daha da açıklık kazandırmaya çalışıldığına tesadüf etmekteyiz.

A. İctihâd'ın Lügavî/Etimolojik Tahlili

Kavramların tarif ve tahlili yapılırken hangi kökten geldiklerinin incelenmesi, içeriklerinin daha doğru ve daha derinden anlaşılması için bir gerekliliktir. Bu açıdan ictihâd kelimesinin dilsel yapısı ve anlamları üzerinde durmakta fayda vardır.

İctihâd kelimesi, *iftiâl* vezninden gelen *humâsî mezîd* (üç kök harfine iki harf ilave edilerek beş harfli hale gelmiş olan) bir fiildir. Kelimenin kök harfleri ise

حَدَّ (c-h-d) şeklindedir. Bu kök harfler fiil-i mâzi olarak *cehede* şeklinde okunmaktadır.

Kelimenin kök harflerinden oluşan mastarın, *cehd* ve *cühd* şeklinde farklı okunmasından kaynaklanan anlam farklılığı konusunda ise çeşitli görüşler vardır. İlk dönem sözlük yazarlarından Halîl b. Ahmed (ö: 157h.) *cehdvecühd* kelimelerine *mechûd* kelimesini de ekleyerek, bunların müteradif (eş anlamlı) olduğunu belirtmektedir.³ Bu üç kelimenin ortak anlamının, “insanı hasta eden ya da yoran şey” olduğunu belirtmektedir.⁴

Daha sonra yazılan sözlüklerde ise bu iki kelime arasında bazı anlam farklılıkları olduğu ifade edilmiştir. Fakat bu farklılık konusunda tam bir ittifak bulunmamaktadır. Örneğin İbnü'l-Esîr'e göre *cühdün* vüs'at (vüs') anlamı da vardır.⁵

İbn Fâris de *cehd* ile *cühd* arasında anlam farklılığı olduğunu belirtmiştir. Ona göre *cehd*, “meşakkat” anlamına gelmektedir. Fakat meşakkate yakın olan şeylere de *cehd* denebilir. *Cühd* ise “tâkat” yani azami güç anlamına gelmektedir. *Mechûd* ise yağı alınmış süt demektir. Çünkü bu süt zorlukla ve zahmetle elde edilmektedir.⁶ Günümüz lügatlerinde *decehd* ile *cühd* kelimeleri arasındaki bu farklılığı işaret edildiği görülmektedir.⁷

Cühd kelimesinin *cehd*den farklı bir anlamına daha işaret edilmiştir. Buna göre *cühd*, “fakir bir kimsenin sahip olduğu, hayatını zorlukla idame ettirebileceği

³ Ebû 'Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (ö. 175 h.), *Kitâbu'l-'Ayn*, Thk: Mehdi el-Mahzûmî, İbrâhim es-Samerrâî, Dâru'l-Hilâl, (b.y.) (t.y.), (c-h-d mad.), III/386.

⁴ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Düreyd el-Ezdî (ö. 321 h.), *Cemheretu'l-Luğa*, Thk. Remzi Munîr el-Ba'lbekî, Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrût 1987. I/452.

⁵ Cemaluddîn Muhammed b. Mukram İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 3. Baskı, Dâru Sâdır, Beyrût 1414 h., (c-h-d mad.) III/313.

⁶ Ahmed İbn Fâris b. Zekeriyâ el-Kazvînî, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, Thk: 'Abdusselâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1979, I/487.

⁷ Serdar Mutçalı, *el-Mu'cemu'l-'Arabîyyu'l-Hadis*, Dağarcık Yayınları, İstanbul 1995, s.135.

maddi güç” anlamına gelmektedir. Nitekim وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ (9. Tevbe, 79.) ayetinde de *cühd* kelimesi bu anlamda kullanılmıştır.⁸ Dolayısıyla ayeti kerimedeki bu ifadenin anlamı şu şekilde olmaktadır: “Sadece kendi geçimlerini sağlayacak kadar maddi imkâna sahip olanlar”. Aslında bu anlam da öncekilerden çok uzak değildir. Çünkü hayatını zorlukla idame ettiren bir kimse de meşakkat halindedir.

Daha yakın zamanlarda yazılan Arapça sözlüklerde ise *cehd* kelimesi biraz daha detaylı şekilde anlatılmıştır. Önceki tanımlara ek olarak, *cehdin* “bir kimsenin harcayabileceği a’zami güç ve kuvvet” anlamına geldiği ifade edilmiştir.⁹ Bu tarif daha önce de belirttiğimiz gibi örneğin İbn Fâris tarafından *cühd* kelimesi için yapılmıştır.

Fıkıh terimleri konusunda müstakil eser veren muasır yazarlardan Ebû Ceyb, yukarıda vermeye çalıştığımız detayları sıraladıktan sonra *ictihâd* kelimesinin kavramsal anlamı ile lügavî anlamı arasındaki ilişkiyi ortaya koymaya çalışmaktadır.¹⁰

İctihâd, dilde gayret sarf ederek bedeni veya zihni yormak anlamına gelmektedir. Nitekim Arapça’da اجتهدتُ رأياً ونفسي حتى بلغت مجهودي (zihnimi ve nefsimi o kadar yordum ki sonunda hasta/bitkin düştüm) denir.¹¹

İctihâd hakiki olarak çaba sarf etmek anlamına gelmektedir. Kelimenin zihnî olarak çaba sarf etmek anlamında kullanılması ise mecâzidir.¹²

⁸ Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherî el-Herevî, *Tehzîbü'l-Luğa*, Thk: Muhammed “İvad Mu’rib, Dâru İhyâu’t-Türâsi'l-‘Arabî, Beyrût 2001. VI/26.

⁹ Muhammed b. Muhammed b. ‘Abdirrezzâk el-Huseynî ez-Zebîdî, *Tâcu'l-‘Arûs* (h. 1205), Dâru'l-Hidâye, (b.y.), (t.y.), VII/537-538.

¹⁰ Bkz: Sa’dî Ebû Ceyb, *el-Kâmûsü'l-Fıkhî Lüğaten ve’stilâhen*, Dâru'l-Fıkr, Dimeşk 1988, I/70-71.

¹¹ Halîl b. Ahmed, (c-h-d mad.), III/386.

¹² Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. ‘Amr ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, Dâru'l-Kütübi'l-‘İlmiyye, Beyrût 1998, (c-h-d mad.), I/153.

Halîl b. Ahmed (ö: 170h.), Ezherî (ö: 371h.), ve İbn Fâris (ö: 395h.) gibi dil bilimciler yazmış oldukları sözlüklerde ictihâdın ıstılâhî anlamı üzerinde durmamışlardır. İbn Manzûr (ö: 711h.) ise ictihâd'ın kavramsal içeriğine dair bilgiler vermiştir. O Muâz hadisi olarak bilinen hadisi aktararak bu hadiste Muâz b. Cebel tarafından zikredilen أجتهد رأيي (fikrimi yorarım) ifadesini şer'î açıdan da izah etmeye çalışmakta ve şöyle demektedir:

“İctihâd bir şeye ulaşmak için olanca gücü harcamaktır. Bu ifadeden maksat, hakimin karşısına çıkan bir meseleyi kıyas yoluyla Kitâb ve Sünnete havale etmesidir. Yoksa Muâz b. Cebel, meseleyi Kur'ân ya da Sünnet'e götürmeksizin kendi kendine edindiği bir görüşü kastetmemiştir.”¹³

İbn Manzûr, ictihâdın kelime anlamındaki genişliğin ıstılâhî anlamında bulunmadığını söyleyerek bir daraltma yapmaya çalışmaktadır. İstılâhî anlamda kıyas denince bundan ictihâdın anlaşılması gerektiğini söyleyerekleriki sayfalarda detaylı bir şekilde ele alacağımız Şâfi'nin anlayışını benimsemiş olmaktadır.

B. İctihâd'ın İstılâhî Tanımı

Genel bir ifadeyle, ictihâd kelimesinin ıstılâhî mânâsının lugat mânâsından çok farklı olmadığını söyleyebiliriz. Yapılan çalışma, gösterilen cehd ve gayret her hangi bir şeye yönelik değil de dini bir hükmü usûl ve kaidelerine başvurarak öğrenmeye yönelik olduğunda buna da ıstılâhî mânâda ictihâd denir.¹⁴Bununla birlikte daha detaylı tarifler yapmak mümkündür. Nitekim usûlcülerin daha ayrıntılı unsurlar içeren farklı tanımlar yaptığı görülmektedir.

¹³ İbn Manzûr, III/135.

¹⁴ Yahyâ Muhammed, *el-İctihâd ve't-Taklîd ve'l-İttibâ* ve'n-Nazar, el-Enşâru'l-Arabiyye, (b.y.), (t.y.) s.21.

Günümüze ulaşmış en eski fıkıh usûlü kitabı olan er-Risale’de İmâm Şâfiî “ictihâd” ile “kıyas” kelimelerini istilâhi olarak eş anlamda kullanmıştır.¹⁵ Başka bir deyişle İmâm Şâfiî’ye göre ictihâdın yegâne şekli kıyâstır. Doğrusu, ictihâdı kıyastan ibaret görme, İmâm Şâfiî ile sınırlı kalmış, onun takipçileri arasında dahi fazla revaç bulmamıştır. Zamanla Şâfiî’nin Kıyâs ile sınırlı gördüğü ictihâd kavramı onun takipçileri tarafından daha geniş anlamda ele alınmıştır.¹⁶ Nitekim, Şevkânî’nin aktardığına göre Şâfiî’nin takipçilerinden olan er-Razi, ictihâdın üç anlamından/türünden bahsetmektedir. Bunlardan ilki kıyâstır. Kıyâs şeklinde gerçekleşen ictihâd, bir illete dayanmaktadır. İctihâd’ın ikinci anlamı ise, *zann-ı gâlib* ile hüküm elde etmektir. Namaz vakitlerini ya da kibleyi belirleme için yapılan ictihâd, bu şekilde bir ictihâddır. İctihâd’ın üçüncü türü ise usûl prensipleri ile gerçekleştirilen istidlâldir.¹⁷ Bu üçüncü tür ictihâd, İmâm Şâfiî’nin ortaya koymuş olduğu ictihâdın çerçevesinin oldukça genişletildiğini göstermektedir.

Tanımlardan anladığımız kadarıyla her bir ictihâd tanımı, tanımı yapanın bağlı bulunduğu mezhebin genel görüşleri doğrultusundadır.

İlk dönemlerde ictihâd ile kastedilen, hükmün doğrudan doğruya delillerden elde edilmesi için harcanan gayret iken daha sonra, mezhep içi birikimi ve bir mezhebin fetvâ usûlünü esas alarak hükme ulaşma gayretleri de ictihâd kavramı çerçevesinde değerlendirilmiş, bu şekilde ictihâd yapan alimler, *müctehid fi’l-mezhebe* (mezhep içinde müctehid) şeklinde isimlendirilmiştir. Hatta son asırlarda fikhî hükümleri, belirli bir mezhebin bakış açısıyla iyi bir şekilde öğrenen ve bu

¹⁵ Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî (ö. 204 h.), *er-Risâle*, Thk: Ahmed Şakir, Mektebetü’l-Halebî, Mısır 1940, s. 489.

¹⁶ Yahyâ Muhammed, s.20

¹⁷ Muhammed b. Alî eş-Şevkânî, *İrşâdü’l-Fuhûl ilâ Tahkiki’l-Hakk min İlmi’l-Usûl*, Dâru İbn Kesîr, Dimeşk 2000, II/206.

hükümlerin hangi usûllere dayandığını açıklayabilen kimselere de müctehid denilebileceği söylenmiştir.¹⁸

İmâm Şâfiî'den sonraki dönemlerde farklı mezheplere mensup usûlcüler tarafından yapılan bazı ictihâd tanımlarını¹⁹ şu şekilde sıralayabiliriz:

- İctihâd, istidlâl için çaba sarf etmektir.²⁰
- Daha fazlasını yapmaktan aciz olduğunu hissedecek surette, şer'i hükümlerden birini zani derecede de olsa elde etmek için bütün gücünü sarf etmeye ictihâd denir.²¹
- Şer'i bir hükmü elde etmek için olanca gücün harcanması ve bütün gayretin tüketilmesidir.²²
- Müctehidin, şeriatın hükümlerini bilebilmek için bütün gücünü harcamasıdır.²³
- Akıl yürütmede (nazar), (yetersiz yapıldığına dair bir) kınamanın oluşmayacağı şekilde gayret sarfetmektir.²⁴

¹⁸ Bedrân Ebu'l-'Aynenyn Bedrân, *Usûlü'l-Fikhi'l-İslâmî*, Müessesetü Şebâbi'l-Câmia, (b.y.), (t.y.), 471.

¹⁹ İbnü's-Salâh (ö.643h.), usûlcülerin farklı ictihâd tariflerine geniş bir şekilde yer vermektedir bkz: (Osman b. 'Abdirrahmân Takiyyuddîn İbnu's-Salâh, *Edebü'l-Müfî ve'l-Müsteftî*, (thk. Muvaffak 'Abdullah 'Abdülkâdir), Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, el-Medînetü'l-Münevvere 2002, s. 25-26.)

²⁰ Muhammed b. 'Alî et-Tayyib Ebu'l-Huseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fi Usûli'l-Fikh*, Dâru'l-Kutubi'l-'Ilmiyye, Beyrût 1403h., II/161.

²¹ Ebu'l-Hasen Seyfüddîn el-Âmidî, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrût (t.y.), IV/162.

²² Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî eş-Şîrâzî, *el-Lüma' fi Usûli'l-Fikh*, Dâru'l-Kütübî'l-'Ilmiyye, Beyrût 2003, s. 129.

²³ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Çazâlî, *el-Müstesfâ min 'İlmi'l-Usûl*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût 1993, I/342; Ebû Muhammed Muvaffakudîn 'Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme el-Makdisî, *Ravdatü'n-Nâzir ve Cünnetü'l-Munâzir*, Müessesetü'r-Reyyân, (b.y.), 2002, II/378.

²⁴ Ebû Bekr er-Razi el-Cessâs el-Hanefî (ö. 370 h.), *el-Fusûl fil-Usûl*, 2. Baskı, Vezâretü'l-Evkâf, Kuveyt 1994, IV/6.

- Hükümleri –bu hükümlere götüren akıl yürütme ile ve bu hükümlere götüren delillerden- elde etmede olanca gücün harcanmasıdır.²⁵
- Bir meselenin hükmüne dair güçlü bir kanaat (zan) elde etmek için olanca gücünü tüketmesidir²⁶
- Fakîhin furûa dair şer’i bir meselenin hükmüne dair güçlü bir kanâat (zan) elde etmek için olanca gücünü tüketmesidir.²⁷
- Bir meselenin hükmüne dair kesin bir bilgi (ilm) ya da güçlü bir kanâat (zan) elde etmek için olanca gücü tüketmektir.²⁸
- Kişinin Allah’a kulluk edebilmesi için ihtiyaç duyduğu şeyleri Kur’an ve sahih Sünnet’te arama hususunda kendisini yorması demektir.²⁹

İctihâd’ın tarifini yapan bazı âlimlerin mezhep faktöründen etkilendiği görülmektedir. Nitekim İbn Hazm tarafından yapılan sonuncu tanım, öncekilerden belirgin şekilde farklıdır. İbn Hazm, mensubu olduğu zâhirî anlayışa uygun olarak, icthâdın sadece Kur’ân ve Sünnet’i anlamayla sınırlı olduğunu ifade etmekte ve re’ye dayalı icthâd şekillerini meşrû görmediğinden tanımında bunlara yer vermemektedir.

Bu tariflerden de anlaşıldığına göre icthâd, uygulamada ve tafsilî delillerden ameli hüküm çıkarmada bütün gücü harcamadan ibarettir.³⁰Bu tanımlardan hareketle, icthâdın temel özelliklerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

²⁵ Ebu’l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed İbnü’s-Sem’ânî, *Kavâtu’l-Edille fi’l-Usûl*, Dâru’l-Kütübîl-’Ilmiyye, Beyrût 1999, II/302.

²⁶ Ebu’l-Abbâs Şihâbuddîn el-Karâfî, *Envâru’l-Burûk fi Envâi’l-Furûk*, Âlemü’l-Kütüb, (b.y.), (t.y.), II/119

²⁷ Muhammed b. Hamza Şemsuddîn Mollâ Fenârî, *Fusûlü’l-Bedâi’ fi Usûli’s-Şerâi’*, Dâru’l-Kütübîl-’Ilmiyye, Beyrût 2006, II/474.

²⁸ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, V/51.

²⁹ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed İbn Hazm, *el-İhkâm fi Usûli’l-İhkâm*, Dâru’l-Âfâki’l-Cedîde, Beyrût (t.y.), V/121.

İctihâdda bütün çaba harcanmalıdır. Vus'atin harcanması, kişinin kendisini, araştırma yaptığı konuda, daha fazla bir şey yapılması isteği karşısında âciz hissetmesidir.³¹ İctihâdı eksik hale getiren ve eleştiri ya da kınamaya (levm) açık hale getiren bir gayretsizlik bulunmamalıdır. Bu ise mümkün mertebe konuyla ilgili bütün delillerle ulaşmayı, üzerinde yeterince düşünmeyi, usûl kaidelerini bu deliller üzerinde hakkıyla uygulamayı gerektirmektedir.

İctihâdda bulunan kimsenin fakîh olması gerekmektedir. Fakîh kelimesi yerine bazı tanımlarda müctehid kelimesi de kullanılmaktadır. Her iki kelime ile kastedilen, hüküm çıkarmak için gerekli ilmî donanıma sahip olan kimsedir. Bu donanımı sağlayan yeterlilikler konusu da usûl kitaplarında detaylı bir şekilde ele alınmaktadır. İhtilaflardan kaçınarak kısaca belirtmek gerekirse bir konu hakkında icthâdda bulunacak kimsede aranan şartlar şunlardır: Kur'ân ve hadisi incelikleriyle birlikte anlayabilecek derecede Arapça bilmek,³² konuyla ilgili delilleri (hüküm ayetlerini ve hadislerini) bilmek ve bunlardaki âmm-hâss, nâsîh-mensûh, mutlak-mukayyed vb. lafızları birbirinden ayırt edebilmek,³³ icthâd ve kıyâs usûlünü bilmek.³⁴

Tariflerden birçoğuna bakılınca icthâdın sadece fikhî konularla sınırlandırılmadığı ve daha geniş bir tarif yapıldığı görülmektedir. Bu tariflerden bazılarında icthâdın “şer’î hükümler” hakkında olduğu belirtilmektedir. Mollâ Fenârî ise icthâdın furû konusunda olacağını söyleyerek açık bir şekilde olmasa da furû-ı fikhînin icthâd alanı olduğunu ifade etmek istemiştir. Bazı tariflerde ise “bir meselenin hükmünü” bulmak üzere sarfedilen gayretin icthâd olduğu söylenmiştir.

³⁰ Yahyâ Muhammed, s.20.

³¹ Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, II/205.

³² İbnü's-Sem'ânî, II/303.

³³ İbnü's-Sem'ânî, II/304.

³⁴ İbnü's-Sem'ânî, II/306.

Bütün bu ifadelerden anlaşılan şudur: İctihâd, amelî şer'î hükümleri elde etmeye yönelik olmalıdır. Bu açıdan şer'î olmayan konular ya da şer'î olsa bile amelî olmayan konulardaki akıl yürütmeler istilâhî olarak icthâd diye isimlendirilmemektedir. Lüğâvî, akfî ve fiziki konularda bir hükme ulaşmak için harcanan gayret, icthâd kapsamına girmemektedir.³⁵ Akâid ve ahlâk ile ilgili prensipler konusundaki zihni gayretler de bir terim olarak icthâd ile ifade edilmemiştir.

İctihâdın en önemli özelliklerinden biri de nazara dayanmasıdır. Başka bir ifadeyle, icthâdı yapan fakih konuyla ilgili delilleri değerlendirerek ve akıl yürüterek kendi bakış açısından bir hüküm elde etmektedir. Buna göre hükümleri ezberlemek, müftiden meselelerin hükmünü sormak ve kitaplardan meselelerin hükmüne bakma için harcanan çabalar icthâd olarak değerlendirilmez. Bu çaba dilsel mânâda her ne kadar icthâdın kelime manasının kapsamına girse de istilâhi mânâda icthâd kavramı içinde değerlendirilmemektedir.³⁶ Aynı şekilde icthâda konu olmayan, herkesin bildiği kat'î konular hakkında nazar ya da istidlâlde bulunulsa bile bunlara icthâd denilmez. Çünkü bu tür bir gayret, bir hükme ulaşma gayesiyle değil; zâten herkes tarafından bilinen bir hükmü pekiştirmeye yönelik olmaktadır.³⁷

İctihâdın zihnî olarak çaba sarf etmek anlamında kullanılması mecâzidir.³⁸ Mecazi manasında zâten hakiki manası bulunmaktadır. Çünkü dini hükümün anlama ya da değişen durumlar için Kuran ve Sünnet'tin ruhuna uygun hükümler çıkarma gerçekten çok zor bir iştir. Ayrıca bütün güç ve gayretin harcanmasını da gerektiren bir durumdur.

³⁵ Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, II/205.

³⁶ Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, II/205.

³⁷ Bkz: 'Abdullah b. Yûsuf b. İsa el-'Anzî, *Teysîru İlmi Usûli'l-Fıkıh*, Müessesetü'r-Reyyân, Beyrût 1997, s. 375.

³⁸ Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, I/153.

İctihâd kelimesi Hz. Peygamber tarafından da hem mecâzi anlamında hem de hakîkî anlamda kullanılmıştır. Hz. Peygamber, bir hadis-i şerifinde şöyle buyurmuştur: "Hâkim ictihâdıyla hüküm verir ve isâbet ederse kendisine iki ecir, ictihâdında hata ederse bir ecir vardır."³⁹ Bu hadiste "ictihâd" kelimesi mecâzi anlamında yani dini hükmü anlama ve uygulama şeklinde kullanılmıştır. Fakat başka bir hadiste Hz. Peygamber rükû ve secdesine tam gidemeyen birisine "namazını yeniden kıl çünkü sen namazını kılmadın" diye üç kere buyurunca namaz kılan adam "Ey Allah'ın Resülü bana doğrusunu öğret Vallahi ben elimden geleni yaptım"⁴⁰ derken (اجْتَهَدْتُ) lafzını söyleyerek kelimeyi lügavi manasında kullanmıştır.

C. İctihâd'ın Mâhiyeti

İctihâd'ın gerçekleştirilme amacı şer'î bir hükme ulaşmaktır. Ancak ictihâd için harcanan gayret kişiden kişiye değişebileceği gibi, ictihâd için gerekli olan bilgi konusunda da bütün müctehidler birbirine eşit değildir. Bunlara ek olarak hükmün delilleri/kaynakları konusunda farklı görüşler ve mezhepler bulunmaktadır. Müctehidler bu farklı anlayışlara mensup olabilmektedir. Buna bağlı olarak da ictihâda konu olan meselenin değerlendirilişi de farklı olabilmektedir. Bütün bunlar ictihâdın herkesi aynı sonuca götüren bir yol olmadığını göstermektedir.

İmâm Şâfiî, ictihâd ile hükme nasıl ulaşıldığını kible yönünün bulunmasına benzetmekte ve ictihâdın mâhiyetini şu şekilde açıklamaktadır: Namazda Kâbe'ye dönülmesinin gerektiği Allah'ın emri ile sabittir.⁴¹ Ancak Kâbe'den uzaklaşıldıkça Kâbe'nin kendisi (aynı) görülemez. Fakat Kâbe görünmemesine rağmen, Kâbe tarafına dönme hükmü ortadan kalkmaz. Bu durumda yapılması gereken, Allah'ın

³⁹ Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, İ'tisam bi'l-Kitâb ve's-Sunne, 21, 1. Baskı, Dâru Tavki'n-Necât, (b.y.), 1422h., Hadis no: 7352, IX/108.

⁴⁰ Ebu Bekir İbnu-Ebi-Şeybe, *el-Musannef*, Kitâbu's-Salâ, Mektebet'ür-Rüşd, R'iyâd, 1409h., Hadis no: 2958.

⁴¹ 2. Bakara, 144, 150.

insan yapısına yerleştirmiş olduğu akılla Kâbe'nin ne tarafta olduğunun bulunmaya çalışılmasıdır. Akıl ise eşyayı birbirinden temyiz etme ve Mescid-i Harâm'ı gösteren çeşitli işaretleri değerlendirme gücüne sahiptir. Dağlar, farklı yönlerden esen rüzgârlar, güneş, ay, doğuş ve batış yönleri bilinen çeşitli yıldızlar, gece ve gündüz gibi zaman dilimleri mescid-i haramın ne tarafta olduğunu gösteren işaretler konumundadır. Bu durumda mükellefe düşen bunlar üzerinde akli ile düşünerek kibleye yönelme çabası içerisinde olmasıdır.⁴²

İmâm Şâfiî'nin bu örnekle mâhiyetini ortaya koymaya çalıştığı icthâd, doğruya ulaşmak için akli kullanmak ve çeşitli delillerin ve işaretlerin değerlendirilmesi demektir. İmâm Şâfiî doğruyu arayan insan için bunun bir zorunluluk olduğunu ifade etmekte ve şöyle demektedir: “Allah Rasulü müstesna, hiç kimse, istidlâlsiz bir şey söyleyemez.”⁴³

İctihâd'ın mâhiyeti ile ilgili bütün hususları ele almak oldukça uzun ve kapsamlı başka bir çalışmanın konusudur. Ancak biz çalışmamızda icthâd konusunu taklîd ve telfik ile olan ilişkisi açısından ele almaktayız. Çünkü bu konular birbiri ile çok yakından ilişkilidir. Bu açıdan icthâdın mâhiyeti ile ilgili olmakla birlikte taklîd ve telfikin mâhiyeti ve imkânı konusuna ışık tutabilecek bazı hususlara maddeler hâlinde işaret etmeye çalışacağız.

1. İctihâd-Beyân İlişkisi

İctihâd'ın mâhiyeti, usûlcüler tarafından beyân konusu ile ilişkili olarak da açıklanmıştır. Çünkü tekliften bahsedebilmek için hükümlerin açık ve bilinir olması gerekmektedir. Dolayısıyla hükümlerin beyân edilmiş olması, teklifin imkânı

⁴² Şâfiî, *er-Risâle*, s. 21.

⁴³ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 21.

açısından bir zorunluluktur. İctihâd ise bu beyânı sağlayan en önemli unsurlardan biridir. İbn Hazm, bu zorunluluğu şu şekilde ifade etmektedir:

“Her kim Allah ve Rasûlünün bizden yerine getirmemizi emrettiği şeyleri, açıklamadığını söylerse o kimsenin küfre düştüğü konusunda hiçbir kimsenin muhalefeti olamaz. Alimlerin tamamı dikkate alındığında, Şeriatın hükümleri kat ’i surette bilinmektedir. Fakat hükümlerin tamamını bilen kimseler bulunmayabilir.”⁴⁴

Bu ifadelerden de net bir şekilde anlaşıldığı üzere Allah’ın hükümleri beyân ettiğinin ispâtı bu hükümlerin bir bütün olarak âlimler tarafından biliniyor oluşudur. Âlimlerin bir kısmının bu hükümleri bilip bir kısmının bilmemesi icthâd sebebiyle oluşan bir farktır.

İmâm Şâfiî, beyân şekillerinden (vecihlerinden) bahsederken bunun birkaç şekilde gerçekleştiğini ifade etmektedir.⁴⁵ Bu şekillerden ilki hükmün Kur’ân’da açık bir şekilde belirtilmesidir. Örneğin namazın, zekâtın, haccın farz olduğunun icmâli bir şekilde bildirilmesi buna örnektir. Beyânın ikinci şekli ise Kur’ân’da, Allah’ın hükmünü kesin bir şekilde bildirdiği bir hükmün keyfiyetinin Hz. Peygamber’in diliyle açıklanmasıdır. Namazların rekât sayıları, vakitleri, zekâtın miktarı ve eda edilme vaktinin Hz. Peygamber tarafından açıklanması, bu şekildeki beyâna örnektir. Beyânın üçüncü şekli ise Kur’ân’da hakkında herhangi bir hüküm bulunmayan bir konuda Hz. Peygamberin bir şeyi sünnet haline getirmesidir.⁴⁶

⁴⁴ İbn Hazm, VIII/133.

⁴⁵ Cessâs, beyan şekilleri ile ilgili taksimatın, Şâfiî tarafından başlatıldığını kabul etmekle birlikte bu taksimatın, şeriatın elde edilmediğini, aksine Şâfiî’nin kişisel iddiası çerçevesinde oluşturulduğunu söylemektedir. Ayrıca Cessâs, İmâm Şâfiî’nin beyan tanımını yeterince açıklayıcı olmadığı gerekçesiyle eleştirmektedir. (bkz: Cessâs, *el-Fusûl*, II/12-15.)

⁴⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 22.

İmâm Şâfiî, beyânın son türünü, ilk iki türünden ayrı görmemekte ve Allah Rasulü'ne yapılan itaatın Allaha itaat anlamına geldiğini ispat etmek için çeşitli nasslar ileri sürmektedir.

Görüldüğü üzere bu üç beyân türünde mükellefler pasif vaziyettedir. Yani mükellefin görevi, beyânı anlamak ve mucibince amelde bulunmaktan ibarettir. Şâfiî tarafından zikredilen dördüncü beyân türü ise bunlardan biraz farklıdır. Bu beyân şeklinde mükellef aktif bir çaba içinde olmak durumundadır. İmâm Şâfiî'nin ifadesiyle bu beyân şekli, Allah'ın, kullarını hükme ulaşmak için çaba sarfetmekle (ictihâd) yükümlü tutmasından ibarettir. Allah tıpkı diğer yükümlülükler gibi ictihâd konusunda da mükellefleri imtihan etmektedir.⁴⁷ Buradan da anlaşıldığı üzere İmâm Şâfiî, beyânın bir kısmını, kulların cehti ile ilişkilendirmiştir. Bu cehtin ortaya konmaması halinde beyânın gerçekleşmeyeceği göz önünde bulundurulduğunda ictihâdın gerekliliği de anlaşılmış olmaktadır.

İmâm Şâfiî, ictihâdın gerekliliğini şu ifadelerle açıklamaktadır:

*“Bir müslümanın karşı karşıya gelebileceği her konuda mutlaka bağlayıcı bir hüküm mevcuttur. Yahut o konudaki doğruya götüren bir delâlet, mutlaka mevcuttur. Hükümün kendisi mevcut ise müslümana düşen ona uymaktır. Eğer hükümün kendisi yok ise ictihâd ederek bu konudaki doğru (hükme) bir delâlet aranır. İctihâd ise kıyâstır.”*⁴⁸

İctihâd, hak olan hükme ulaşmak için yapılır. Kıyâs ile elde edilen hüküm, sadece bu kıyası yapan kişi için zâhirde hakır. Diğer alimler açısından durum böyle değildir.

⁴⁷ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 22.

⁴⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 489.

Beyân kavramı özellikle ilk dönem usûlcüler tarafından kullanılan bir kavramdır. Beyân lügavî olarak, “mânâyı açık hale getirmek, vuzûha kavuşturmak” anlamına gelmektedir.⁴⁹ Bu anlamıyla şeriatın hükümlerini beyân etmek asıl olarak Şâri’e aittir. Beyânın hakikî anlamı bu şekilde olmakla birlikte, icthâd ve zann-ı gâlib ile ulaşılan bilgi de şeriat (ilminde) beyân diye isimlendirmiştir.⁵⁰ Başka bir ifadeyle icthâdî bilgi de beyâna dahildir. Çünkü Allah icthâdı emretmiş ve yapılan icthâdın neticesine itibar edeceğini belirtmiştir.⁵¹

Kur’an-ı Kerim’in nâzil olduğu dönemde Müslümanlar, karşılaştıkları sorunları, dinin iki ana kaynağı olan Kuran’a ve Sünnet’e bizzat danışarak çözüme kavuşturmuşlardır. Bu dönemde hükümler, ya bir soru üzerine ya da herhangi bir soru olmaksızın Şâri tarafından beyân edilmiştir. Fakat sonraki zamanlarda alimlerin ortaya koymuş olduğu icthâd gayreti, hem önceki hükümlerin tespit edilmesi ve açıklanması hem de yeni meselelerle ilgili hükümlerin ortaya konabilmesi için beyân çerçevesinde değerlendirilmiştir.

2. İctihâd’ın Hükümü

Fıkıh usûlü ile ilgili klasik eserlerde icthâdın hükümü (hukmu’l-icthâd) başlığı altında iki farklı konunun ele alındığı görülmektedir.⁵² Bunlardan ilki, icthâdda bulunmanın şer’i vasfıdır. Başka bir deyişle, icthâdın hükümünden maksat farz, mendûb veya haram olup olmaması bakımındandır. Hüküm kelimesinin fıkıh terminolojisindeki anlamından hareket edildiğinde, “icthâdın hükümü” ifadesiyle, icthâdın mükellef açısından dini gerekliliğinin kastedilmesi gayet anlaşılabilir bir

⁴⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, II/7.

⁵⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, II/7.

⁵¹ Cessâs, *el-Fusûl*, II/7.

⁵² Nâdiye Şerîf el-Umerî, *el-İctihâd fi’l-İslâm*, Müessesetü’r-Risâle, Beyrût 1985, s.121.

durumdur. Özellikle yakın dönemlerde yazılan usûl eserlerinde icthâdın hükmü ifadesi bu anlamda kullanılmıştır.⁵³

Klasik literatürde, *hükmü'l-ictihâd* ifadesi ya da başlığı daha az alışıldık ikinci bir anlamda daha kullanılmıştır. İctihâdın hükmü ifadesiyle kastedilen bu ikinci anlam, icthâdın doğruluk (isâbet) ya da yanlışlık (hata) bakımından neticesidir.⁵⁴ Biz bu çalışmada “icthâdın hükmü” ifadesiyle icthâdın şer’i vasfını kastediyoruz.

a. Hz. Peygamber’in İctihâdının İslâm Hukukundaki Yeri

Hz. Peygamber’in kendisine sorulan sorular karşısında bir icthâdda bulunup bulunmadığı konusunda usûl alimleri arasında farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşımlardan ilkinde göre Peygamberler, vahiy yolu ile hükmü elde etme imkânına sahip olduklarından dolayı icthâd edemezler. Cumhûrun görüşüne göre ise Peygamberler icthâdda bulunabilirler. Onlar da diğer müctehidler gibi icthâdlarında isâbet ya da hata edebilirler. Ancak onlar hata üzerine bırakılmazlar.⁵⁵ İkinci görüşü savunan alimler son peygamber olan Hz. Muhammed’in (s.av.) icthâd ederken şöyle bir yöntem izlediğini söylemişlerdir: ‘Daha önce örneği geçmemiş bir meselenin hükmü sorulduğunda Hz. Peygamber hemen cevap vermeyip önce vahiy gelmesini beklemiştir. Yeterince beklediği halde vahyin gelmemesi durumunda meselenin hükmünün muallakta kalmasından doğabilecek bazı zararlardan ötürü icthâd etmiştir. Böylece meseleleri hükümsüz bırakmamıştır. Onun vermiş olduğu hüküm,

⁵³ Ör: Muhammed b. Huseyn b. Hasen el-Cîzânî, *Meâlimu Usûli'l-Fıkh*, Dâru İbnu'l-Cevzî, (b.y.), 1427h., s.478; ‘Abdülkerîm en-Nemle, *el-Mühezzeb fî İlmi Usûli'l-Fıkhî'l-Mukâran*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd 1999, V/2327.

⁵⁴ Ör: Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Umer Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl*, (Thk. Tâhâ Câbir el-Alvânî), Müessesü'r-Risâle, Beyrût 1997, VI/29; ‘Abdülâzîz b. Ahmed Alâuddîn el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, (b.y.), (t.y.), IV/17; Takiyüddîn Ebû'l-Hasen Alî b. ‘Abdikâfî es-Sübki, *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1995, III/257.

⁵⁵ Mennâ' b. Halil el-Kattân, *Târîhu't-Teşrii'l-İslâmî*, Mektebetü Vehbe, (b.y) 2001, s.112.

Allah'ın gözetimi altında gerçekleşmiştir. Hz. Peygamber icthâdında doğruya isâbet ederse Allah bu hükmü onaylamıştır. Bunun aksi olduğu takdirde ise vahiy Onu doğruya yönlendirmiştir'.⁵⁶ Bu bakış açısından anlaşıldığına göre eğer Hz. Peygamber kendi icthâdı ile bir hüküm verip de daha sonra, vermiş olduğu bu hükmü düzeltmez ise o hüküm Allah'ın da ikrar ettiği bir hüküm olmaktadır.

b. Peygamber Dışındaki Kimselerin İctihâdı

İctihâd edip etmeme bakımından peygamberlerin ayrı bir durumu olduğu görülmektedir. Çünkü risâlet, peygamberlerin kendilerinden bir şey getirmemeleri prensibine dayanmaktadır. Diğer taraftan ise peygamberler yaşadıkları dönem içerisinde kendilerinin yapmış olduğu dâvete inanan insanlara liderlik yapmışlar, onları çeşitli durumlar karşısında yönlendirmişlerdir. Bu açıdan peygamberlerin icthâd etmemesi risâletin, icthâd etmeleri ise toplumda üstlendikleri ilmi, idâri, kazâî ve siyasî rolün gereğidir.

Peygamberler dışındaki kişilerin icthâd etmesinin hükmü konusunu alimler iki başlık altında ele almışlardır. Bunlardan ilki belirli bir zaman diliminde yaşayan kimselerin bir bütün olarak icthâd yapmakla sorumlu olup olmadıklarıdır. Diğer başlık ise bireysel olarak kişilerin icthâd etmekle mükellef olup olmadığı ile ilgilidir. Zira bilindiği üzere farzlar toplumsal ve bireysel olmak üzere iki gruba ayrılmaktadır. Biz de konuyu bu iki yönü dikkate alarak açıklamaya çalışacağız.

c. Toplum Açısından İctihâd'ın Hükmü

İctihâd'ın hükmü, bir bütün olarak bakıldığında farz-ı kifâyedir. Yani bir zamanda yaşayan herkese bir bütün olarak farzdır. Bu sorumluluğu her yerden bir

⁵⁶ 'Abdülazîm Şerafüddîn, *Târîhu't-Teşrîi'l-İslâmî ve Ahkâmu'l-Mülkiyye ve's-Şufa ve'l-'Akd*, (m.y.), (b.y.) 1985, s. 59.

kısım insanın yerine getirmesi gerekir.⁵⁷ Bir kısım insanın ictihâd etmesi halinde ictihâd etmeyenlerden ya da edemeyenlerden sorumluluk düşer.

Karâfi, *talebü'l hadisi* (hadisleri senetleri, ravileri ve bunlarla ilişkili bir çok hususla birlikte öğrenmek), *tefakkuhu* (fıkıh ilmini detaylı bir şekilde öğrenmek) ve diğer şer'î ilimlerin tahsilini kifâi fârzlar arasında saydıktan sonra kendisinde bu ilimleri tahsil etme yeteneği görenlerin bunlara yönelmesi gerektiğini söylemekte ve bunu, cesâret ve idarecilik vasfi baskın olanların askeri veya idari görevlere gelmek için gayret etmelerinin gerekmesine benzetmektedir.⁵⁸ Şâtıbî de neredeyse bire bir aynı ifadelerle aynı hususu belirtmektedir.⁵⁹

Müslümanların şer'î hükümlerle amel etmelerinin önündeki bilgi eskiliğini taklîd yoluyla gidermeleri de zahiren mümkündür. Yani belirli bir zamanda veya mekânda herhangi bir müctehid olmadığında insanlar, daha önceki kavilleri delilini bilmeksizin takip edip dini hayatlarını sürdürebilirler. Bu durumda dinî hayatın yaşanması imkânsız hale gelmemektedir. Bununla birlikte ictihâdın yapılma gerekliliği devam etmektedir. Hiç bir ictihâdın yapılamadığı bir toplumda taklîd ile dini hayatlarını devam ettirseler de herkes sorumlu olur.

Şâfiî'nin "beni ya da bir başkasını taklîd etmeyin" dediğine dair Müzeni'nin yapmış olduğu nakil üzerine; Suyûtî konumuzla yakından ilişkili bir yorum yapmakta ve şöyle demektedir: "İmâm Şâfiînin kendisinin ya da bir başkasının taklîd edilmemesini söylemesi mutlak bir men etme değildir. Şâfiî'nin men ettiği şey, insanların tamamının taklîde dalmasıdır."⁶⁰ Suyûtî İmâm Şâfiînin oldukça açık olan

⁵⁷ Celaluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *er-Redd ala men Ahlede ile'l-Ard ve Cehile enne'l-İctihâde fî Kulli Asrin Fard*, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kâhire (t.y.), s. 2; Muhammed Emîn b. Mahmûd Emîr Padişâh, *Teyşîru't-Tahrîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrût (t.y.), IV/241.

⁵⁸ Karâfi, II/22.

⁵⁹ Şâtıbî, I/286.

⁶⁰ Suyûtî, *er-Redd*, s. 4.

sözünü te'vîl etmiştir. Fakat te'vîlde belirttiği husus, ictihâdın toplum açısından hükmü konusunda Şâfilerin de farz-ı kifâye görüşünü desteklediğini göstermesi bakımından önemlidir.

İctihâdın, toplum açısından farz-ı kifâye olduğu şeklindeki görüş cihâd ile kıyaslanarak desteklenmiştir. Çünkü cihâdda da insanların farz olan bir sorumluluğu birbirine devretmesi söz konusudur. Ancak sorumluluğun, bir kısım insana devredilebilmesi için bu kimselerin görevin yerine getirilmesine “kifâyet” etmesi gerekir. Dolayısıyla cihâdda olduğu gibi ictihâdda da sorumluluğun bir gruba devredilebilmesi için, hem bu grubun görevi yerine getirmeye kafi gelmesi hem de bunun bilinmesi gerekir. Başka bir ifadeyle, insanlar bu görevin yerine getirildiğinden emin olmadıkça kendi sorumluluklarından kurtulamazlar.⁶¹ Bir zamanda hiç bir müctehidin bulunmaması, ümmetin batıl bir şey üzerinde birleşmesi anlamına geleceğinden, böyle bir şey caiz değildir.⁶²

Bir zamanda, hiçbir müctehidin bulunmamasını caiz gören usûlcüler de vardır. Bu görüş, ictihâd kapısının kapanması söyleminin sonucu olarak ortaya çıkmıştır.⁶³ Nitekim Âmidî, “İslâm garip başladı. Garipliği tekrar gelecek”, “Allah ilmi çekip almaz. Alimleri çekip alır. Sonra ortada tek bir alim dahi kalmayınca insanlar cahilleri baş edinirler. Onlara soru sorarlar onlar da bilgisiz yere fetva verirler. Hem kendileri sapar. Hemde başkalarını saptırırlar” mealindeki hadislerle dayanarak, ümmetin zaafa düşebileceğini ve müctehid alimlerden mahrum

⁶¹ Bkz: Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî eş-Şîrâzî, *et-Tabsıra fî Usûli'l-Fıkh*, (Thk. Muhammed Hasen Hitû), Dâru'l-Fıkr, Dimeşk 1403h., s. 410.

⁶² Emîr Padişâh, *Teyşîru't-Tahrîr*, IV/241.

⁶³ Muhammed b. İsmâîl el-Emîr es-San'anî, *İrşâdü'n-Nükkâd ilâ Teyşîri'l-İctihâd*, ed-Dâru's-Selâfiyye, Kuveyt 1405h., s. 27.

kalabileceğini söylemektedir.⁶⁴ İbnü'l-Hâcib ve İbnü'l-Hümâm da aynı delillere dayanarak bir asırda hiçbir müctehidin bulunmamasını mümkün görmekte-dirler.⁶⁵

Konuyla ilgili olarak, Şehristânî (ö. 548/1153)'den alıntılacağımız aşağıdaki paragraf, kendisinden sonrakilerin de sıkça iktibas ettiği veya referansta bulunduğu⁶⁶ bir özelliğe sahiptir:

“İctihâd, aynı farzlardan değil, kifâî farzlardandır. Sadece bir kişi dahi bu farzı yerine getirmekle meşgul olsa, sorumluluk herkesten düşmüş olur. Eğer bir zamanda yaşayan insanlar, (bu kadarını bile yapmakta) kusur gösterirler ise icthâdı terk ettikleri için (Allah'a) karşı gelmiş olurlar ve büyük bir tehlike ile karşı karşıya kalırlar. Çünkü icthâdî şer'î hükümlerin (tatbikinin) icthâda bağlı oluşu, tıpkı müsebbebin (sonucun) sebebe bağlı oluşu gibidir. (Dolayısıyla icthâd olmayınca, icthâda bağlı hükümler) işlemez olacaktır. (İctihâdsız söylenen) bütün görüşler, tutarsız ve zayıf kalacaktır. Öyle ise müctehidin varlığı zarurîdir. Ancak iki müctehid icthâd edip her birinin icthâdını kendisini farklı sonuçlara ulaştırırsa, birinin diğerini taklid etmesi câiz olmaz. Aynı şekilde bir müctehid bir mesele hakkında icthâd edip haramlık ya da cevâz hükmüne ulaşırsa ve o mesele bir daha tekerrür etse müctehidin önceki icthâdına göre hüküm vermesi caiz olmaz. Çünkü müctehid, ilk icthâdında gözünden kaçan hususları ikinci icthâdında fark edebilir.

Avamdan olan kimsenin müctehidi taklid etmesi ise kendisine vaciptir. O soru sorduğunda, soru sorduğu kimsenin mezhebi kendi mezhebi olur. Bu konudaki temel kaide budur. Ancak iki mezhebin (Hanefî ve Şâfiî) müctehidleri, 'avamdan olan kişi Hanefî ise Hanefî mezhebinin; Şâfiî ise Şâfiî mezhebinin görüşünü

⁶⁴ Âmidî, I/203.

⁶⁵ Cemâlüddîn Ebû 'Amr Osmân b. Ömer İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarı Münteha's-Sü'l ve'l-Emel fi 'Ilmeyi'l-Usûl ve'l-Cedel*, (Dirâse ve Tahkîk ve Ta'lik Nezîr Hamâdû), Dâru İbn Hazm, 2006 Beyrût, s. 1257; Kemâlüddîn Abdolvâhid b. Muhammed İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr fi Usûli'l-Fıkhi'l-Câmi' beyne'stilâheyi'l-Hanefiyye ve's-Şafiyye*, Matbaatü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdih, Mısır 1351h., s. 546; el-Emîr es-San'anî, *İrşâdü'n-Nükkâd*, s.27.

⁶⁶ Ör: Ebû 'Abdillâh Bedruddîn ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît fi Usuli'd-Dîn*, Dâru'l-Ketbî, (b.y.) 1994, VIII/228.

almalıdır, aksi halde karmaşa ve bocalama olur' demişler ve bunu caiz görmemişlerdir."⁶⁷

Şâffîler, "ihtilafa düşerseniz konuyu Allah'a ve Rasulüne sevk ediniz"⁶⁸ ayetinden hareketle ihtilaf durumunda üst bir merci aranacaksa bunun Allah ve Rasulü'nün hükmü olması gerektiğini söylemişler ve bir müctehidin başka bir müctehidi taklîd etmesini caiz görmemişlerdir. Onlara göre "hakkında bilgin olmayan şeyin peşine düşme"⁶⁹ ayeti de bu hükmü desteklemektedir. Çünkü taklîd eden kimse taklîd ettiği kişinin doğruya ulaştığından emin olamaz.⁷⁰

Müctehidlerin birbirini taklîd etmesine genel olarak olumsuz bakılmakla birlikte bazı müctehidlerden bunun caiz olabileceğine dair görüşler de rivayet edilmiştir. Örneğin Ahmed b. Hanbel ve İshâk b. Râheveyh'in bir müctehidin başka bir müctehid taklîd etmesini caiz gördüğü ifade edilmektedir. Aynı şekilde Muhammed b. Hasen'in bir müctehidin, kendisinden daha bilgili olduğunu düşündüğü başka bir müctehidi taklîd edebileceğini söylediği nakledilmektedir.⁷¹

d. Kişi Açısından İctihâd'ın Hükümü

Usulcülerin yaygın olarak kabul ettiği görüşe göre müctehid olan bir kimsenin kendisini ilgilendiren fikhî bir konuda araştırdığı ve kanaat haline getirdiği bir fikir varken bir başkasını taklîd etmesi caiz olmaz. Bu kimsenin kendi bilgisine ve ictihâdına göre hareket etmesi farz-ı ayındır.⁷² Aksi takdirde kişi ilmüne ve ilmüne

⁶⁷ Ebu'l-Feth Muhammed b. 'Abdilkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Müessesetü'l-Halebî, (b.y.), (t.y.), II/10.

⁶⁸ 4. Nisâ, 59.

⁶⁹ 17. İsrâ, 36.

⁷⁰ Şîrâzî, *et-Tabsıra*, s. 403.

⁷¹ Şîrâzî, *et-Tabsıra*, s. 403.

⁷² Takiyüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed İbn Teymiyye, *Mecmû'l-Fetâvâ, Mecmau'l-Melik Fehd, el-Medinetü'l-Münevverâ 1995*, XX/204; 'Abdulkerîm en-Nemle, *el-Mühezzeb fi İlimi Usûli'l-Fıkhî'l-Mukâran*, Mektebetü'r-Rüşd, R'iyâd 1999, V/2327; Nâdiye el-Umerî, *el-İctihâd fi'l-İslâm*, s.122.

dayalı olarak sahip olduğu kanaate aykırı davranmış olur. Bu da özünde samimiyet olan bir dindarlık anlayışı olmaktan çıkar.

Bir müctehid, kendisiyle ilgili olmayıp başkasını ilgilendiren bir mesele karşılaştığı takdirde diğer ihtimalleri değerlendirmek zorundadır. Bu ihtimaller ise birkaç şekilde ortaya çıkabilir. Eğer bu müctehid, konuyu aydınlatacak başka bir müctehidin olmadığını görüyor ise sorulan soruyu cevapsız bırakmamalıdır. Bu durumda icthâd edip o icthâdın neticesine göre hüküm vermek, o müctehid için farz-ı ayn hükümündedir.⁷³

Başka müctehidler olmasına rağmen sorunun geç cevaplandırılmasının birtakım zararlar doğuracağını görüyorsa ya da başka kimselere yönlendirildiği halde fetvâ isteyen yanlı cevaplar alacağı kanaatine sahipse aynı hüküm geçerlidir.⁷⁴

Eğer hakkıyla hüküm verebilecek başka müctehidler varsa ya da hüküm vermekle görevlendirilmiş bazı alimler mevcut ise müctehidin icthâdda bulunması ve fetvâ vermesi farz-ı kifâye olmaktadır. Diğer müctehidler, bu görevi yerine getirdiği sürece sorumluluk ortadan kalkmaktadır.⁷⁵

İctihâdın ve müctehidlerin toplumu bilgilendirme konusunda ne kadar önemli bir role sahip olduğu bu kadar açık olduğuna göre, yukarıda ifade edilenler doğrultusunda şunu da söylemek mümkündür: Müctehidlerin, herhangi bir soru olmadan da toplumda ortaya çıkan, dinî açıdan oldukça mahzurlu olabilecek bazı sorunlar karşısında da toplumu yönlendirme görevi vardır. Hele hele böyle bir görevin diğer âlimler tarafından ihmal edildiğini gören bir müctehid, gördüğü yanlışlıklar konusunda toplumu uyarmalıdır.

⁷³ Nemle, V/2327; Cizânî, s. 480; Nâdiye el-Umerî, *el-İctihâd fi'l-İslâm*, s.122.

⁷⁴ Nemle, V/2327; Cizânî, s. 480; Nâdiye el-Umerî, *el-İctihâd fi'l-İslâm*, s.122.

⁷⁵ Nemle, V/2327; Nâdiye el-Umerî, *el-İctihâd fi'l-İslâm*, s.122.

İbn Teymiyye, bir konu hakkında daha önce verilmiş bir fetvâ varsa ya da böyle bir fetva olmasa bile yeni bir fetvâ verebilecek kimseler mevcutsa, “ictihâdda bulunmanın câiz olacağını” söylemektedir.⁷⁶ Bu cevâzı kendi bağlamı içerisinde değerlendirdiğimizde İbn Teymiyye’nin kastettiği, âlimlerin önceki ictihâdlara tabi olmayıp kendi ictihâdlarını yapabilme hakkına sahip olmasıdır. Yani, ictihâd şartlarını taşıyan bir kimsenin ictihâd etmesi, en azından câizdir. Önceden teâmül haline gelmiş olan hazır bir fetvanın olması ya da görevli bir fetvâ merciinin olması, bir müctehidi yeni bir ictihâd yapmaktan alıkoymaz. Nitekim Hz. Dâvûd ile Hz. Süleymân aynı mesele hakkında kendi ictihâdları ile aynı zaman dilimi içerisinde farklı hükümler verebilmişlerdir.⁷⁷

Bir âlimin henüz gerçekleşmemiş bir meselenin hükmünü, önceden tespit etmek için gerçekleştirmiş olduğu ictihâd ise mendûbdur.⁷⁸ Özellikle Hanefî mezhebinde görülen, takdirî/farazî fıkıh (henüz gerçekleşmemiş meselelerle ilgili sorular takdir edip fikhî cevaplar bulma) çerçevesinde yapılan ictihâdlara gelince, eğer bu farazi meselelerin gerçekleşmesi imkân dahilinde ise bu meselelerle ilgili ictihâdda bulunmak müstehab kabul edilmiştir. Ancak sırf “bilmece/lügaz” olsun diye aklen ve âdeten gerçekleşmesi mümkün görülmeyen bazı meselelerin gerçekleşebileceğini farz edip bu konularda ictihâdda bulunmak mekruh sayılmıştır.⁷⁹ Çünkü bu tür varsayımlar, zaman zaman ciddiyetten ve gerçeklikten uzak sonuçlar doğurabilmektedir.

⁷⁶ İbn Teymiyye, XX/203.

⁷⁷ 21. Enbiyâ, 78.

⁷⁸ Nemle, V/2327; Nâdiye el-Umerî, *el-İctihâd fi'l-İslâm*, s.122.

⁷⁹ Nâdiye el-Umerî, *el-İctihâd fi'l-İslâm*, s.123.

Kat'î delille bildirilen açık hükme muhalif olarak yapılan icthâd ile gerekli bilgi ve donanıma sahip olunmadan yapılan icthâd ise haram kabul edilmiştir.⁸⁰

e. Şer'î Hükümlerin Uygulanabilmesi Açısından İctihâd'ın İlmî Önemi ve Pratik İşlevi

İctihâd faaliyeti Müslümanların sosyal hayatlarında önemli bir yer teşkil etmektedir. Kur'an-ı Kerim'in nâzil olduğu evredeki ilk Müslümanlar, karşılaştıkları sorunları, dinin iki ana kaynağı olan Kuran ve sünnete bizzat danışarak çözüme kavuşturmışlardır. Cevâbı aranan sorular veya çözümü beklenen sorunlar ya doğrudan doğruya vahiyle beyân edilmiş ya da Hz. Peygamber'in açıklamalarıyla aydınlatılmıştır.

Teşrî aşrında hükmü beyan etme Şâri'in uhdesinde olduğundan diğer kimselerin hüküm vermesi büyük bir dinî sorumluluğun altına girmek anlamına gelmekteydi. Çünkü böyle birşeyin teşrie alternatif bir iş yapılması anlamına gelmesi de muhtemeldi. Bu nedenle Hz. Peygamber'in hayatta olduğu dönemde sahabenin mümkün mertebe icthâdda bulunmadığını söylemek yanlış olmayacaktır. Cessâs Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemde sahabenin iki durumda icthâd yaptığını söylemektedir: Bunlardan ilki, bir meselenin hükmünün bilinmesine ihtiyaç olduğu halde sahabenin Hz. Peygamber'den uzak bir yerde bulunmasıdır. Böyle zamanlarda sahâbiler icthâda başvurmuşlardır.⁸¹ Fakat bu icthâdlarını da ilk fırsatta Hz. Peygamber'e arz ederek hatalı ise düzeltilmesini sağlamışlardır. Cessâs buna örnek

⁸⁰ Nemle, V/2327; Cizânî, s.480.

⁸¹ Ahmed b. Alî Ebû Bekr er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, Beyrût 1994, II/266.

olarak Hz. Peygamber'in Muâz b. Cebel'i Yemen'e gönderirken ona ictihâd edebilme yetkisi vermesini zikretmektedir.⁸²

İkinci olarak sahabe Hz. Peygamber'in huzurunda, onun izni ile ictihâdda bulunmuştur. Cessâs buna örnek olarak şu rivayeti göstermektedir: "Aralarında anlaşmazlık bulunan iki kişi Hz. Peygamber'e geldiler. Hz. Peygamber 'Ey Ukbe o ikisi arasında sen hüküm ver' dedi. Ukbe, 'Siz, hazır bulunduğunuz halde mi hüküm vereyim?' diye sordu. Hz. Peygamber, 'Hüküm ver. Hükümünde isâbet edersen sana on hasene var. Hata edersen bir hasene...' buyurdu."⁸³

Dar çerçeveli ve bir anlamda zorunlu olarak gerçekleştirilen ictihâdlar, meselelere çözüm arama faaliyeti konusundaki ilmî geleneğin başlamasının ilk adımını oluşturmuştur. Hatta Ukbe b. Âmir örneğinde olduğu gibi Hz. Peygamber'in sahabeye ictihâd etmeyi öğrettiğini söylemek de mümkündür.

Teşrî asrından sonraki dönemlerde Müslümanların karşılaştıkları yeni meseleler hakkında nasıl davranacakları gerektiğine dair bir yöntem belirleme çabası içerisine girdiklerini daha da belirgin bir şekilde görmekteyiz. Hulefâ-i râşidîn döneminde devlet unsurlarının daha köklü bir şekilde kurulması ve başka milletlerden, farklı dillerden, dinlerden ve kültürlerden insanların Müslüman olması ictihâd faaliyetinin çerçevesini genişletmiştir. Bu dönemde hulefâ-i raşidîn ve bazı sahâbiler, Hz. Peygamber'in hükümler konusunda izlediği yol ve yöntemini ruhu itibariyle uygulamaya çalışmışlardır. Ancak henüz ortaya tedvin edilmiş bir ictihâd usûlü ve istilâhı koymamışlardır. Yani ictihâdın kendisi bulunsa da yazılı standart bir usûlü ve bu istidlâl sürecini ifade eden teknik terimler henüz mevcut değildir. Zamanla bu müessese gelişerek, özellikle müctehid imamlar döneminden sonra

⁸² Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, II/267.

⁸³ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, II/267.

ictihâd, belirli usûl ve kaidelere bağlanmış, bunlar hakkında görüş ve yaklaşım farklılıkları ortaya çıkmıştır.

Sürekli gelişerek değişen insan hayatı karşısında ortaya çıkan yeni meselelere dinin iki ana kaynağı olan Kitap ve Sünnet'in delâletinin ne olduğu sorusu bize ictihâdın önemini gösterir. İctihâd bu bağlamda dini bir vecibe ve hayati bir zorunluluktur. Nitekim Kuran-ı Kerim'de *“Mü'minlerin hepsi savaşa çıkacak değildir, o halde içlerinden her bölüğün bir kısmı dinin (inceliklerini)iyice anlamak ve kavimleri (savaştan)döndüğünde onları sakındırmak için savaşa çıkmamalıdır. Olur ki berikiler de sakınırlar”*⁸⁴ ayeti ictihâdın Müslüman toplum içerisindeki önemini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Dini ilimleri derin bir şekilde öğrenmek ve insanlara anlatmak üzere bir kısım kimselerin toplumun bekâsı için son derece önemli olan cihâddan muaf tutulması bu önemin bir göstergesidir.

İctihâd ehlinin Müslüman toplum açısından önemini gösteren ayetlerden biri de Nisa suresi 59. Ayettir. Bu ayette ihtilafa düşüldüğü zaman meselenin Allah'a Resulüne veya *ulu'l-emre* götürülmesi gerektiği emredilmektedir. İmam Şâfi Risale'sinde bu ayeti şöyle yorumlamıştır: *“Meselenin Allah ve Resulüne götürülmesi, nasslar çerçevesinde hal çareleri aramak demektir ki; bu da ictihâddır.”*⁸⁵

Sünnet'te de ilim talebinin her mü'mine gerekli (farıza) olması,⁸⁶ ictihâdında hata edene bile mükafat ve sevap vaad edilmesi ictihâda teşvik anlamı taşımaktadır.⁸⁷ İslâm alimleri bu ayet ve hadislerle dayanarak ictihâdın dini bir vecibe

⁸⁴ 9. Tevbe, 122.

⁸⁵ Şâfi, *er-Risâle*, s. 368.

⁸⁶ Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen*, Dâru'r-Risaleti'l-Âlemiyye, (b.y.) 2009, Sünne, Hadis no: 224, I/151.

⁸⁷ Şâfi, *er-Risâle*, s. 368.

olduğu hükmüne varmışlardır. Bu faaliyetin durması ya da birtakım sebeplerle ictihâd hareketinde bir gerileme ve zayıflamanın oluşması dinin insan hayatından kısmen ya da tamamen çıkmasına yol açacaktır.

Günümüz şartları göz önüne alındığında gelişen teknolojinin de etkisiyle hayat sürekli gelişmekte ve değişmektedir. Bu gelişim sürekli devam edecek ve her yeni durum karşısında Müslümanlar Kuran'ın ve Sünnet'in ruhuna aykırı hareket etmeme gayretinde olmak mecburiyetinde olacaklardır. İslâm dininin Müslümanların hayatında sürekli olarak var olabilmesi için ictihâd hareketinin de hep devam etmesi gereklidir.

İmam Şafî, kıyas (kıyastan maksat ictihâddır) yoluyla varılan hükümlerin de ilahi beyâna dâhil olduğunu söyleyerek⁸⁸ dinî ilimlerdeki ictihâdı diğer ilim dallarındaki ictihâddan ayırmış olmaktadır. Çünkü şer'î konulardaki ictihâd sadece dünyevi faydaları olan bilimsel araştırmalar gibi değildir.

Cessâs'ın "biz Kitâb'ı her şeyin açıklayıcısı olarak indirdik"⁸⁹ ayetini tefsir ederken söylediği şu sözler de aynı doğrultudadır:

"Dinî konularla ilgili her şeyin açıklanması, ya nass ya da delâlet yoluylaadır. İster büyük ister ayrıntı olsun, Allah her konunun hükmünü Kitâb'da ya bir nass ile ya da bir delil ile açıklamıştır. Hz. Peygamberin yaptığı açıklamalar da Kitâb'dan kaynaklanmaktadır... Resûlün açıkladığı şeyler de Kitab'ın açıklamasına girer. Çünkü Allah bize Resûle itaat etmemizi, onun emrine tabi olmamızı emretmiştir. Hakkında icmâ gerçekleşen konuların kaynağı da Kitâb'dır. Çünkü Kitâb icmân sahih bir

⁸⁸ Şafî, *er-Risâle*, s. 81, 368.

⁸⁹16. Nahl, 89

hüccet olduğunu ifade etmiştir. Kıyâs çeşitleri, fikri yorarak ictihâd etmek, istihsân veya haber-i vahidle istidlâl sonucunda ortaya çıkan hükümler de aynı şekilde Kitâb'ın açıklamasına dahildir. Çünkü Kitâb bütün bunlara delâlet etmektedir."⁹⁰

İslâm hukûkunda ictihâdın alanını ele alırken İslâm Hukuku'nun dinî ve dünyevî yönlerinin dikkate alınması gerekmektedir. Bu açıdan bakıldığında İslâm hukûku iki karakter taşımaktadır. Bunlardan ilki *taabbudî* yöndür. Taabbudî hükümler Allah'ın, illetinin bilgisini sadece zatına mahsus kıldığı hükümlerdir. Allah kullarını imtihan etmek için onlara bu tür hükümlerin illetlerini bilme imkânı tanımamıştır. Kullara düşen, hükmün dayandığı illeti bilmeseler de bu hükümlere uymak ve gereğini yerine getirmektir.⁹¹ Tabbudî hükümler (*el-ahkâmu't-taabbudîyye*) bu özelliklerinden dolayı sadece Kur'an ve Sünnet tarafından vazedilebilmektedir. Bunlar üzerinde yorum yapmak, değişiklik yapmak, kıyâs vb. ictihâdî faaliyetlerde bulunmak söz konusu değildir. Çünkü bu hükümlerin gerekçesi aklen bilinmemektedir.⁹² Mesela namazın ve orucun farziyeti gibi konular ictihâda açık değildir. Bu tür hükümlere ittibâ, bir açıdan i'tikâdî hükümlere ittibâ etmeye benzetilmektedir.

Hz. Peygamber zamanında tamamlanmış ibadet esasları hakkında hiç kimsenin ictihâda bulunup bir şey ilave etme ya da eksiltme hakkı yoktur. Bu tür hususlar iman esasları ile birlikte "bu gün sizin için dininizi tamladım" ayeti ile ifade edilen tamamlanmış hükümler kapsamına girmektedir.⁹³ Ancak ibadetleri yerine getirmeyi sağlayan birtakım vesileler konusunda ictihâd etmek mümkündür.

⁹⁰ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, III/246.

⁹¹ Abdülvehhâb Hallâf, *İlmü Usûli'l-Fıkh ve Hulâsatü Târîh't-Teşrî*, Matbaatü'l-Medenî, (b.y.), 1375h., s. 62.

⁹² Hallâf, s. 62 vd.

⁹³ Bkz; Muhammed Reşît Rızâ el-Hüseynî, *Mezâhibin Telfiki ve Bir Noktaya Cem'i*, (Çev. Ahmet Hamdi Akseki), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1974., s.92.

Örneğin, kıbleyi tayin etmede ya da abdestte başın mesh edilmesinde yapılan icthâdlarla verilen hükümler bu tür hükümlerdendir.

İslâm hukûkunu oluşturan hükümlerdeki ikinci yön ise beşeri hususların ve maslahatların dikkate alınmasıdır. Bu karakterdeki hükümlerde illetler, insanlar tarafından da anlaşılabilir şekilde (*el-ahkâmu'l-ma'kûletu'l-ma'nâ*) vaz edilmiştir.⁹⁴ Bu hükümlerin konuluş gerekçeleri (illetler) anlaşılabilirliğinden dolayı hükümlerin çerçevesi kıyas yolu ile genişletilmeye açıktır. Bu hükümlerin hayata yansımaları Kuran ve Sünnet yanında icthâd ile mümkün olmaktadır.

Kuran ve Sünnet, hükümleri belirli illetler çerçevesinde genel olarak vaz etmiştir. Kuran ve Sünnetin kıyamete kadar sürecek sonsuz sayıdaki olayların her biri için hüküm ihdâs etmesi, vahyin kıyamete kadar çok detaylı bir şekilde devam etmesini gerektirecektir. Bu ise aklen mümkün görünmemektedir. Oysa vahiy Hz. Muhammed (s.a.v.) ile birlikte sona ermiştir. Bu sebeple birey ile toplum arasındaki ilişkileri düzenlenmesinde sınırlı sayıdaki Kuran ve Sünnet hükümlerini hayata yansıtabilme özelliğine sahip icthâdın yeri ve önemi daha iyi anlaşılmaktadır. Çünkü zamana, mekâna ve kültürlere göre değişen durumlar için verilecek hükümler ancak icthâd sayesinde belirlenebilmektedir. İslâm hukûkunun uygulanabilirliği ve ebediliği de ancak icthâd prensibiyle sağlanabilecektir. Şehristânî bu durumu, başka alimlerce de kullanılan şu cümlelerle açıklamaktadır:

“Kat’iyyen ve yakînen bilmekteyiz ki, gerek ibadetler gerekse muamelât (tasarrufât) ile ilgili durumlar sayıya ve hududa sığmayacak kadar çoktur. Bu durumların her biri hakkında bir nas gelmiş değildir. Zâten böyle bir şey tasavvur da edilemez. Şu halde; naslar sınırlı, durumlar sınırsız olduğuna ve sınırlı olan,

⁹⁴ Hallâf, s. 62.

sınırsız olanı kapsayamayacağına göre icthâd ve kıyasın dikkate alınmasının farz olduğu kat'î bir şekilde anlaşılmış olur. Böylece her bir durum hakkında icthâd meydana gelir."⁹⁵

f. İctihâdın Alanı ve Genişliği

İctihâdda bulunan müctehid, sonuç olarak ortaya bir hüküm koymaktadır. Acaba müctehid böyle yaparak, daha önce bulunmayan bir hüküm mü vaz etmektedir? Yoksa sadece nasslarda var olan fakat çeşitli nedenlerle bilinmeyen bir hükmü açık hale getirerek onu insanların bilgisine mi sunmaktadır? Bu soruya tek bir cevap vermek doğru görünmemektedir. Çünkü icthâdın farklı türleri vardır. Öyle icthâdlar vardır ki; nass hükmü belirlemede çok etkilidir ve müctehidin rolü daha azdır. Bazı icthâdlarda ise maslahat esas alındığından müctehidin beşeri değerlendirmesi daha etkilidir. Bu nedenle bu sorunun cevabını icthâdın dört farklı türüne göre dört aşamalı olarak bulmaya çalışacağız.

İslâm hukûk usûlü ile ilgili bazı eserlerde icthâdın dört türünden söz edilmektedir. Bunlar beyânî icthâd, kıyâsî icthâd, maslahat icthâdı ve tenzîlî icthâddır.

Beyânî İctihâd: Bazı nasslar, Arapça bilen herkesin hemen anlayabileceği şekilde açıkken diğer bazı nasslar da bir bakışta anlaşılmasını engelleyen birtakım kapalılıklar bulunabilir. Bu kapalılık lafzî nedenlerle olabileceği gibi şer'î nedenlerle de olabilir. Nasslarda bulunan bu kapalılığı gidermek için yapılan ve genellikle çok detaylı ve teknik olmayan kısa açıklamalara dayanan icthâda beyânî icthâd denir.

⁹⁵ Şehristânî, II/4.

Daha net bir ifadeyle beyânî icthâd, şer'î nassların anlaşılması; içeriklerinin, anlamlarının ve hükümlerinin beyân edilmesi için sarf edilen ilmî çabadır.⁹⁶

Kıyâsî İctihâd: Bu icthâd türünde asl olarak bilinen hüküm sabittir. Aranılan, aslın hükmü değil fer'in hükmüdür. Yani, o konu hakkında Şâri'in aslî hükmü bellidir. Fakat bu hükmün çerçevesinin hangi fer'î konulara kadar uzandığı tespit edilmeye çalışılmaktadır. Bu icthâd türünde müctehid, asl ile fer'in hükümlerinin aynı olmasını gerektiren ortak paydayı (illet) tespit etmeye çalışır. İletin belirlenmesi ise çok etaplı bir süreçtir. Bu süreçte nasstan ziyâde fer'in bir takım vasıfları değerlendirilir. Bu değerlendirmede beşerî faktörün beyânî icthâda göre daha fazla olduğunu söylemek mümkündür.⁹⁷

İstislâhî İctihâd: Raysûnî, istislâhî icthâd: "Hakkında nass olmayan konularda insanların maslahatlarını ve Şâri'in maksatlarını esas alarak hükümler koymaktır" şeklinde tanımlanmaktadır. Ona göre bunu yaparken aynı zamanda usûl ve kavaid-i şeriyye de göz önünde bulundurulmalıdır.⁹⁸ Bu tür icthâd, hakkında nass olmayan konularda yapılmaktadır. Nass olmayan konular ise ibâha alanını oluşturmaktadır. Mübâh olan şeylerin hükmünü değiştirmek ise genellikle yöneticiler tarafından yapılan bir iştir. Bu açıdan istislâhî icthâdın özellikle idareciler tarafından yapıldığını söylemek mümkündür.

Tenzilî İctihâd: Raysûnî, tenzili icthâddan maksadın *tahkik-i menât* olduğunu söylemektedir. Bu icthâd türüyle kastedilen, nassta sabit olan genel hükmün tek tek fertler için de geçerli olup olmadığını tespit etmeye yönelik bir ilmi faaliyettir. Çünkü hükümlerin genel geçerliliği olmakla birlikte, bu hükümler kişiler

⁹⁶ Ahmed er-Raysûnî, *Ebhâs fi'l-Meydân*, Dâru'l-Kelime, Kâhire 2010, s.57.

⁹⁷ Raysûnî, s. 57.

⁹⁸ Raysûnî, s. 57.

için ya da bazı ferdî durumlar için geçerli olmayabilir. Bu fertler ya da bu ferdî durumlar taşıdıkları bazı özel ve istisnâî hallerden dolayı genel hükmün dışına çıkabilirler. İşte bunun tespiti de icthâdî bir faaliyettir.⁹⁹ Bu dört icthâd türü, farklı özelliklere sahip olduğundan farklı şartları gerekli kılmaktadır.¹⁰⁰ Mesela Şâtîbî ilk iki icthâd türünü gerçekleştirmek için Arap dili gibi birtakım ilmi şartların bulunmasının şart olduğunu fakat maslahatlar üzerinde yapılan icthâd için Arapça bilmenin icthâd şartları arasında yer almayacağını söylemektedir.¹⁰¹

İctihâd türleri konusundaki farklı yaklaşımlardan hareketle biri dar ikincisi geniş olmak üzere iki icthâd anlayışı olduğunu söylemek mümkündür. Dâr anlamıyla icthâd sadece nasslar çerçevesinde yapılmaktadır. Kitab ve Sünnet'te bulunan hükmü anladıktan sonraki hükmün daha derinlikli ve çok boyutlu olarak maksatlarını idrak etmek, bunları toplum maslahatlarını da dikkate alarak farklı durumlara tatbik etmek şeklinde ifade edebileceğimiz durum ise icthâdın daha “geniş” bir halidir.

Özellikle Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin uygulamalarında “geniş” anlamda icthâd örnekleri bulmak mümkündür. Örneğin Hz. Ömer, *sevâd arazisi* olarak bilinen yerin savaş sonrasında ele geçirilmesi üzerine bu araziye savaşa katılanlara ganimet olarak dağıtmamış¹⁰² ve beklenilenin dışında bir icthâdda bulunmuştur. Hz. Ali'nin içki içme (şüreb) cezası konusunda yapmış olduğu icthâdı da buna örnek olarak gösterebiliriz. Hz. Ömer'in istişâresi üzerine o ‘seksen celde cezası verelim. Çünkü

⁹⁹ Bkz: Raysûnî, s. 57.

¹⁰⁰ Raysûnî, s. 57.

¹⁰¹ Şâtîbî, IV/105-108, 162-165.

¹⁰² Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, Dâru'l-Hadîs, Kâhire, (t.y.) s. 135.

ıçki ıçen sarhoş olur. Sarhoş olan hezeyanda bulunur. Hezeyanda bulunan ise namusa iftira eder' cevabını vermiştir."¹⁰³

Yine Hz. Ömer Ebu Musa el-Eş'ari'ye yazdığı mektupta Ebu Musa el-Eş'ari'yi Kitab ve Sünnet'te hükmü açıkça bulunmayan meseleleridaha etraflı şekilde anlamaya çalışmaya teşvik etmiştir.¹⁰⁴ Hatta Hz. Ömer zamanında cerayan eden şu olay da ictihâdı dar manası ile anlamamız gerektiğini destekler mâhiyettedir: Bir gün Hz. Ömer bir cemaate hitap ederken kadınlara verilen mehir miktarının azaltılması gerektiği yönünde birtakım ifadelerde bulunmuştur. Cemaat arasında bulunan bir hanım "eğer bir eşi bırakıp da yerine başka bir eş almak isterseniz, onlardan birine tonlarca mehir miktarı vermiş olsanız dahi ondan hiçbir şey geri almayınız..."¹⁰⁵ mânâsındaki ayet-i kerimeyi hatırlatarak mehrin belirli bir miktar ile sınırlandırılmayacağını ifade etmiştir.Böylece halifenin teşebbüsünü konuyla ilgili nastaki işareti fark edip bunu kadınların durumuna tatbik etmiştir.¹⁰⁶ Bu uygulamalardan yola çıkarak bir nassın anlaşılmasının sadece lafzen anlaşılmasıyla sınırlı olmadığını söylemek mümkündür. Hatta ictihâdın çerçevesinin genişliğini vurgulamak üzere Şirâzî şöyle demektedir: "İctihâd, kıyastan daha geniştir. Mutlakı mukayyede hamletmek, umumu hususa yormak ve hükme ulaşmayı sağlayan bütün yollar, kıyas olmasa da ictihâda girer."¹⁰⁷ İctihâdı kıyasla sınırlandıran İmâm Şâfi'nin mezhebinden olan Şirâzî'nin böyle bir şey söylemiş olması önemli bir nokta olsa gerektir.

Bahsi geçen ictihâd türleri göz önünde bulundurulduğunda müctehidin gerçekleştirmiş olduğu faaliyetin dinî bağlayıcılığını da farklı değerlendirmek

¹⁰³ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, Müessesetü Zâyid b. Sultân, Abu Dabi 2004, Eşribe, 1, Hadis no: 3117. V/1234.

¹⁰⁴ Mâverdi, s.122.

¹⁰⁵ Nisâ, 20.

¹⁰⁶ Siddik Hasen Hân, *et-Tarikatu'l-Muslâ fi'l-İrşâd ilâ Terki't-Taklîd ve'ttibâi mâ Huve Evlâ*, Matbaatü'l-Cevâib, Kostantiniyye 1296h, s. 29.

¹⁰⁷ Şirâzî, I/96.

mümkündür. İslâm hukûkunda hüküm koyma yetkisinin asıl kaynağının Allah olduğu özellikle vurgulanan bir meseledir. Hallâf bu konuda şu tespitte bulunmaktadır: ‘Hâkim (hüküm koyucu) Allah’tır. Bunda ihtilaf yoktur. İhtilaf, Allah’ın hükmünün nasıl bilineceği konusundadır.’¹⁰⁸ Bu nedenle icthâd, teşrîf anlamında bir hüküm vaz etmek değil; sadece hükmün ortaya çıkarılması ve bilinmesini sağlamaya yönelik bir faaliyettir.

III.İSLÂM HUKÛKUNDA TAKLİDİN TANIMI MÂHİYETİ

İslâm hukûku, her ne kadar teorik yaklaşım ve nazariyeler içerse de sonuç itibariyle pratik uygulamayı hedef alan bir disiplindir. Bu açıdan, fıkıh usûlü ilmi bazı açılardan havâs ilmi kabul edilebilir. Ancak helal ve haramın bilinmesini sağlayan bir ilim olarak fıkıh bütün Müslümanlara hitap etmektedir. Hükümlerin uygulanabilmesi için bu hükümlerin bilinmesi gerekmektedir. Bu bilgiye ihtiyaç duyan kimse, bunu doğrudan doğruya nasslardan çıkarabilecek yeterlilik ve imkâna sahipse kendi icthâdı ile hükmü istinbât etmeye çalışmak zorundadır. Üstelik icthâda ehil olan kimselerin başka bir kimsenin re’yine uymayıp kendi icthâdlarına göre amel etmeleri de farz olmaktadır. İctihâd edebilecek donanıma sahip olmadıkları gibi, bu donanımı elde etmek için imkâna ve zamana sahip olmayanlar ise bu bilgiyi konu hakkında bilgi sahibi olan kimselere müracaat ederek temin etmek durumundadırlar. Bu müracaatın mâhiyetinin nasıl olacağı ve sınırları konusu önem arz etmektedir. Çünkü İslâm hukûkunda asl olan mükelleflerin nasslara doğrudan doğruya muhatap olmasıdır. Bu doğrudan muhatabiyetin sonucu ise nassları anlamayı sağlayan icthâddır. Dolayısıyla asl olan icthâddan ikincil olan taklîd durumuna ancak belirli şartlar çerçevesinde geçilebilmektedir. Bu bağlamda taklîdin anlamı, mâhiyeti, sınırları ve taklîdin çerçevesi İslâm hukûkçularının

¹⁰⁸ Hallâf, s. 94.

üzerinde hassasiyetle durdukları konular arasında yer almıştır. İslâm Hukuk ekollerinin de meseleye farklı şekillerde yaklaştığı görülmektedir.

Taklîd konusunun usûl eserlerinin son bölümlerinde yer alması, bu konunun önemsizliğinden kaynaklanmamaktadır. Usûl konularının ele alınışı belirli bir tertibe ve mantığa göredir. Bu tertibe göre usûlcüler öncelikle deliller/asıllardan bahsetmişler daha sonra bu asıllardan nasıl hüküm çıkarılacağını ele almışlardır. Daha sonra icthâd ve taklîd konularına yer verilmiştir.

Konunun günümüz fıkıh problemlerinin çözümü açısından da büyük önem taşıdığı görülmektedir. Çünkü günümüzde, doğrudan doğruya nasslardan hüküm çıkarma konusunda belirli yeterlilikleri haiz olamayan kimselerin hayatlarını İslâmi çerçevede idame ettirebilmeleri için bu konuda yetkili kimselere danışmaları gerekmektedir. Bu sebepler çerçevesinde “taklîd” olarak isimlendirilen bu kavramın/uygulamanın en doğru şekilde anlaşılması, taklîdte bulunacak kimsenin niyetini doğru bir şekilde, suiistimallerden uzak olarak gerçekleştirebilmesi açısından çok önemlidir. Bu nedenle öncelikle taklîdin tanımı ve mâhiyeti incelendikten sonra meşrûiyeti üzerindeki tartışmalara değinilecektir.

A. Taklîd'in Lügâvî ve Istilâhî Anlamı

Taklîd, *kılâde* kelimesi ile aynı kökten gelmektedir. *Kılâde* ise insanların ya da hayvanların boynuna asılan şeye denir. Kolye ve gerdanlık da bu özelliğe sahip olduğundan, bunlara da *kılâde* denir.¹⁰⁹ Taklîd ise bir şeyi asmak demektir. Osmanlılarda tahta yeni oturan sultâna biâttan sonra gerçekleştirilen kılıç kuşanma

¹⁰⁹ Ebû Hilâl el-Hasen b. ‘Abdillâh el-Askerî, *et-Telhîs fî Ma’rifeti Esmâi’l-Eşyâ*, Dâru Tılâs li’-Dirâsât ve’t-Terceme, Dimeşk 1996, s.227.

merasimine *taklîdü's-seyf* denmesi¹¹⁰ de kelimenin lügavî anlamına uygun bir kullanımdır. Bu anlamlar kelimenin hakiki anlamından kaynaklanmaktadır. Mecazen, bir yöneticinin bir kimseye askerî, idarî yahut kazaî görev vermesi de bu sorumluluğu onların boynuna asması gibi görüldüğünden “taklîd” olarak isimlendirilmiştir. Daha sonraları bir kimsenin elinde bulunan idari yetkileri ifade etmek üzere “mekâlîdü'l-ümûr” gibi tabirler de türetilmiştir.¹¹¹

Mukallit (yani taklîdte bulunan kimse) sânkî,taklîdte bulunduğu hükmü bir gerdanlık gibi kendi boynuna takmış haldedir.¹¹² İbn Manzûr *Lisan'ul-Arab*'da taklîd kelimesinin “*kallede*” fiilinden türeyen, “*tef'îl*” vezninde bir mastar olduğunu söyledikten sonra kelimenin sülasi mücerret kökünün yani “k-l-d” kelimesinin “suyu havuzda biriktirmek, bir şeyi diğeri üzerine bükmek, suyu bir yerden başka bir yere boşaltmak, denizin çok sayıda insanı boğması, insan veya hayvanın boynuna yular takmak, birini bir görevden sorumlu tutmak, ip gibi şeyleri bükmek anlamlarına geldiğini belirtmektedir.¹¹³ Zemahşeri ise bu kelimenin “atları düşmana karşı hazır tutmak üzere bağlamak ve tanınmamaları için boyunlarına bir şey takmak ya da birinin boynuna kılıç asması” anlamına geldiğini söylemektedir.¹¹⁴

Fıkhî bir terim olarak taklîd, bir hüccet olmaksızın başka bir kimsenin görüşü ile amel etmektir.¹¹⁵ Buna benzer başka bir tanıma göre ise taklîd “bir insanın bir başkasını, söylediği ya da yaptığı şeyin - delilini araştırmaksızın - hak olduğuna

¹¹⁰ Ahmed Cevdet Paşa, *Tezâkir*, (Hazırlayan: Cavit Baysun), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1986, II/52.

¹¹¹ Zemahşerî, II/96.

¹¹² Ebu'l-Hasen Ahmed b. Fâris b. er-Râzî, *Hilyetü'l-Fukahâ*, eş-Şeriketü'l-Müttahide, Beyrût 1983, s. 31; Yahyâ Muhammed, s. 22.

¹¹³ İbn Manzûr, III/365-367.

¹¹⁴ Zemahşeri, *Esasu'l-Belağa*, s.785.

¹¹⁵ Alî b. Muhammed b. Alî eş-Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1983, s.64; Şevkânî, *el-Kavlu'l-Müfid fi Edilleti'l-İctihâd ve't-Taklîd*, Dâru'l-Kalem, Kuveyt 1980, s.13 (Aynı tanıma *İrşâdü'l-Fuhûl* adlı eserinde de vermektedir. Bkz. s. 860.).

inanarak tabi olmasıdır".¹¹⁶ Gazâlî'ye göre taklîd "kavlini, şer'î delillerden birisine dayandırmayan bir kimsenin sözüyle amel etmektir."¹¹⁷ Şevkânî, teorik tariftен ziyade içinde yaşadığı asrın taklîd anlayışını da yansıtacak şekilde bir tanıma yer vererek şu ifadeleri kullanmıştır: "Taklîd, dört mezhep imamının görüşlerini ya da diğer âlimlerin görüşlerini, dinde mutlak hüccet sayılan Kuran'a ve Sünnete uygun olsa da olmasa da almak ve kabul etmektir."¹¹⁸ O, tanımında taklîdin dört mezheple olan ilişkisini temel bir unsur gibi saymıştır. Çünkü taklîd yaygın olarak dört mezhebin delilsiz bir şekilde takip edilmesi ile meydana gelmektedir.

Cürcânî taklîdi, "başkasına ait söz veya hareketlerin, doğruluğuna ait delil araştırılmaksızın ve üzerinde düşünülmemesinin olduğu gibi kabul edilmesi veya uygulanmasıdır"¹¹⁹ şeklinde tanımlayarak taklîd kavramının tanımında birkaç unsura daha yer vermiştir. Bu unsurlardan ilki diğer tariflerde de belirtilen görüşün doğruluğuna dair "delil aramamak"tır. Cürcânî, kabul edilen görüşün dayandığı naklî delilin sorulmaması yanında görüş üzerinde "düşünülmemesini" de taklîdin temel bir unsuru olarak görmektedir. Ayrıca taklîd sadece teorik bir kabul ya da tasdik olmakla sınırlı değildir. Ona göre, şifâhen bu kabul ifade edilmemiş olsa bile bir görüşün fiilen takip edilmesi de taklîd olmaktadır.

Taklîd tanımlarında genel olarak bir başkasının görüşünü "kabul etmek", "almak (ahz)", bu görüşle "amel etmek", bu görüşe "tâbi olmak" ve bu görüşün doğruluğuna "inanmak" lafızlarının yer aldığı görülmektedir. Birbirlerinin yerine kullanılan bu kavramların her birinden farklı anlamlar çıkarmak mümkündür.

¹¹⁶ Muhammed b. Ali b. el-Kâdî Muhammed b. Muhammed et-Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn*, Mektebetü Lübnân Nâşirûn, Beyrût 1996, I/500.

¹¹⁷ Gazâlî, II/378.

¹¹⁸ Şevkânî, *el-Kavlu'l-Mufîd* s. 13.

¹¹⁹ Şerîf Cürcânî, s. 64.

B. İslâm Hukukunda Taklîdin Meşrûiyeti İle İlgili Yaklaşımlar

Taklîd, Allah'ın varlığı ve birliği konusunda söz konusu edilebileceği gibi Peygamberlere iman, nübüvvetin sıhhati gibi diğer itikadî konularda da olabilir. İtikadî konulardaki imanın taklîdî ve tahkikî olması fıkıh ilmi çerçevesine girmediği için biz imanî konulardaki taklîd hakkındaki farklı görüşlere değinmeyeceğiz.

Fıkıh alanındaki taklîde baktığımızda, üç ana unsurun varlığını görmekteyiz. Bunlardan ilki, “mukallid (taklîd eden)”dir. İkinci unsur, “mukalled (taklîd edilen)”dir. Üçüncü unsur ise hakkında taklîdde bulunulan konu (taklîdin konusu)dur. Taklîdle ilgili neredeyse bütün hükümlerin bu üç açıdan ele alındığını söylemek mümkündür.

“Mukallid kimdir?” sorusuna cevap olarak; müctehidin mukallid olup olamayacağı tartışılmakta, müctehidin başka bir müctehidi taklîd etmesinin hükmü ele alınmakta ve taklîd ehli olan avâmın durumu açıklanmaktadır. Mukalled (taklîd edilen) kavramı ile kimlerin taklîd edilebileceği kimlerin edilemeyeceği ele alınmaktadır. Taklîdin konusu ise hangi tür konular hakkında taklîdin olup olamayacağı ile ilgilidir. Taklîdin meşrûiyeti konusunu ele alırken bu üç unsuru göz önünde bulunduracağız.

Bizim tezimizde asıl üzerinde duracağımız konu, furû-ı fıkhıdaki taklîd olacaktır. Fakat öncelikle fıkıh usûlünde taklîdin mümkün olup olmayacağı konusuna kısaca değineceğiz.

1. Usûl-i Fıkıh'ta Taklîd

Allahın varlığı birliği, nübüvvetin sıhhati gibi konularda taklîde olumsuz yaklaşım bunun dışında taklîdin mümkün olabileceğini söyleyen alimlerin

sözlerinden, usûl-i fikh alanındaki taklîdde bir sakınca görmedikleri sonucunu çıkarmamız mümkündür.

Doğrusu, fikh usûlünde ictihâd edilmesi, yerine getirilmesi zor bir yeterlidir. Eğer usûl-i fikhtan maksat, fikhî hükümlerin elde edildiği kaynaklar ise bu hususta genel olarak şu değerlendirmeyi yapmak mümkündür: Fikhın ana kaynakları sayılan Kitâb, Sünnet, İcmâ ve Kıyâs'ın hücciyeti genel olarak neredeyse usûlcülerin tamamına yakını tarafından kabul edilmektedir. Bunlardan Kitâb'ın hücciyeti ictihâd ile değil bir tür "zorunlu bilgi" olarak sabittir. Çünkü her Müslüman buna inanmak durumundadır. Sünnet'e gelince, bunun genel olarak hüccet olduğu konusunda Müslümanların icmâi vardır. Fakat Sünnet başlığı altında bazı türlerin delil değeri mezhepler arasında tartışmalı olabilmektedir. İcmâ kavramında da mâhiyet ve şartlar ile ilgili farklılıklar oluşmaktadır. Daha sonraki mertebede yer alan Kıyâs da nassın ruhunu, karşılaşılan hadiseler üzerinde devam ettirme prensibine dayandığından dolayı ümmet tarafından hüccet olarak kabul edilmiştir. Bu ilk dört delilin sübûtu ve hücciyeti inkarı kabul edilemeyecek şekilde ele alınmıştır. Fakat tebeî deliller olarak isimlendirilen *istihsân*, *istislâh*, *örf*, *sahabî kavli*, *şer'u men kablenâ* gibi delillerin ictihâdla olan ilişkisi asfî delillere göre daha güçlüdür. Bu açıdan bunların ictihâda konu olduğu görülmektedir.

Usûl-i fikh'tan eğer hükme ulaştırılan kaideler kastedilirse bunlar konusunda ictihâdın gerekip gerekmediği ya da taklîdin mümkün olup olmadığı daha başka bir anlam kazanacaktır. Çoğunluğa nispet edilen görüşe göre taklîd mümkündür. Basrî ise bu konularda taklîdin caiz olmayacağını söyleyerek bu konularda sürekli ictihâd yapılmasını önermemektedir. Aksine bunların usûl-i dîn gibi zarureten sabit olduğunu, ictihâda konu olmadığı için taklîde de konu olamayacağını kastetmektedir.

2. Furû-ı Fıkh'ta Taklîd

Furû ile ilgili hükümler aynı değildir. Yani bunların sübûtu farklı şekillerde gerçekleşmiştir. Bazı hükümler, sübûtu ve delâleti kat'î delillerle çok açık ve kesin bir şekilde ortaya konmuştur. Bazı hükümler ise yukarıda belirtilen tebeî delillerin de etkisiyle ve icthâd yöntemlerinin farklılığı sebebiyle değişik şekilde yorumlanarak elde edilmiştir. İctihâd'ın etkisinin daha belirleyici olduğu bu konularla nassın etkisinin daha belirleyici olduğu fer'î konular, taklîd açısından farklı farklı değerlendirilmiştir.

a. Kat'î Konularda Taklîd

Alimlerden bir çoğu, tevâtürle nesilden nesile icmâ ile aktarılan ve bütün ümmet tarafından dinden olduğu bilinen konularda taklîdin olmayacağını söylemişlerdir. Kesin olarak bilinen konuları ise özellikle Türkçe'de "İslâm'ın beş şartı" olarak isimlendirilen "erkânu'l-İslâm" çerçevesinde ele almışlardır. Çünkü İslâm'ın temel rükunları mesabesindeki bu konularda avam ile müctehid birdir. Mesela herkes beş vakit namazın, Ramazan orucunun ve ömürde bir defa hacca gitmenin farziyetini bilir. Bu konudaki bilgi insanların birbirini taklîd ederek öğrendiği bir bilgi değildir. Dolayısıyla bu şekilde sabit olan ümmetin ortak bilgisini öğrenme şekline taklîd denilmemektedir.

Dinin zorunlu olarak bilinen konuları hakkında taklîdin mümkün ve câiz görülmemesinin sebebi ile ilgili olarak şunları söylemek mümkündür: Taklîd, icthâda gücü ve bilgisi yetmeyen kimse için söz konusudur. Yani mukallid, icthâd yapmaktan aciz olduğu için bu melekeye sahip birini taklîd etmektedir. Oysa dinin yakîni ve zaruri olarak bilinen konuları zâten icthâd sayesinde bilinmemektedir. Bu

konuların dinden olduğunu bilme konusunda müctehidin bir önceliği kalmamaktadır. Dolayısıyla bu konulardaki taklîd adeta usûl-i dîn konusundaki taklîde benzeyecektir.

b. Zannî/İctihâdî Fer'î Konularda Taklîd

İslâm hukûkunda icthâd ve taklîd kavramlarının birbirinin mukabilinde kullanıldığını görmekteyiz. Öyle ki; icthâdın varlığı taklîdin yokluğu; taklîdin varlığı ise icthâdın yokluğu anlamına gelmektedir. Bu açıdan bir konu hakkında taklîdin câiz olup olamayacağı tartışılırken aslında öncelikle o konuda icthâdın mümkün olup olmamasına bakılmalıdır. Bu nedenle yukarıda geçen usûl-i fikh ve usûl-i dîn konularında taklîdin câiz olmadığı yönündeki yaklaşım bu alanlarda icthâdın da mümkün olmayışı ile izah edilmektedir.

İslâm hukûkunun fer'î hükümleri, büyük çoğunluğu itibariyle icthâd ile sabit olduğundan taklîd konusunun en geniş şekilde incelenebileceği alanın furû-ı fikh olduğunu söyleyebiliriz. Furû-ı fikh ile kastedilen ise sadece usûl-i fikhın dışında kalan uygulamaya yönelik meseleler değildir. İslâm'ın temel rükûnları mesabesinde olan, hükmü konusunda katî deliller bulunan, inkâr etmekle kişinin dinin dışına çıkması söz konusu olan İslâm'ın temel şartlarının farziyeti; içkinin, zinanın, faizciliğin haram olması; evliliğin helal, mahrem ile evlenmenin haram olması gibi hususların da icthâdî-zannî furû konular dışında olduğunu belirtmek gerekmektedir. Bu konulardaki ittibâ, fikhî bir taklîd olmaktan çok dinî bir zorunluluktur.

Taklîd ve furû-ı fikh arasındaki ilişkiyi esas alarak bir çok güncel soru sorabiliriz. Mesela fikhî hükümleri elde ederken bireysel faktörler nelerdir? Herkes icthâd edebilme hakkına ve yeteneğine sahip midir? Bu hak ve yeteneğe sahip olmayanlar fikhî hükümler konusunda bir başkasına uyabilirler mi? Kişinin kendisini

İlgilendiren/kendisine lazım olan fikhî konular ile kendisine doğrudan lazım olmayan konular, taklîdin caiz olup olmaması bakımından birbirinden ayrılır mı? Eğer kişi ictihâd etme hakkına sahipse bu hakkı kullanmak zorunda mıdır? Yoksa ictihâd edebilecek durumda olmasına rağmen taklîdde bulunabilir mi? Bir kişi başkasının yanlışlığını gördüğü halde onun görüşüne uyabilir mi? Yanlışlığından emin olmayıp sadece şüphelense taklîdin cevâzı açısından hüküm değişir mi? Belirli bir kişinin taklîdi ile belirli bir fıkıh mezhebinin taklîdi arasında nasıl farklılıklar vardır? Bu soruları daha da çoğaltmak mümkündür. Bu nedenle taklîd konusunun daha detaylı bir şekilde ele alınabileceği alan da burasıdır.

Zannî nitelikli fer'î konularda taklîdin olup olmayacağı konusunda bireysel olarak alimlerin ve fıkıh mezheplerinin farklı görüşleri olduğu görülmektedir. Bu görüşler ve dayandıkları delilleri ve gerekçeleri şu şekilde ele almak mümkündür.

i. Zannî-İctihâdî Fer'î Konularda Taklîdi Câiz Görmeyenler

Bazı müctehidler fer'î konular hakkında taklîdin kesinlikle câiz olmadığını savunmuşlardır. İmâm Mâlik'in bu görüşte olduğu nakledilmektedir. Nitekim onun *"ben bir beşerim. Hata da ederim isâbet de ederim. Siz benim görüşüme bakın; Kitâb ve Sünnet'e uyanı kabul edin. Uymayanı terk edin."* dediği belirtilmektedir.¹²⁰ Bu görüşü sıkı bir şekilde benimseyenler arasında Zâhiriler de vardır. İbn Hazm, taklîdi furuû câiz görmemiştir.¹²¹ Hatta İbn Hazm, Ebû Hanîfe ve Şâfiî'nin de taklîdden men ettiğini belirtmektedir.¹²² İlk dönem Hanefî usûl alimlerinden olan Debûsî (ö.

¹²⁰ İbn Hazm, VI/294.

¹²¹ İbn Hazm, VI/60.

¹²² İbn Hazm, VI/123.

430h.), “saptrıcı deliller” (الحجج التي هي مضلة) konusunda açmış olduğu bâbın altında taklîdi de zikretmektedir.¹²³

Şevkânî, ictihâd ve taklîd ile ilgili olarak yazmış olduğu risâlesinde “Alimlerin Taklîdden Nehy Konusundaki Sözleri” diye bir fâsil ayırmış ve bu başlık altında taklîdi zemmeden bir çok alimin görüşüne yer vermiştir. Şevkânî bu alimler arasında İbn Abdilber’i de saydıktan sonra ondan uzun bir alıntı yapmaktadır. Bizim de aşağıda nakledeceğimiz bu alıntıda İbn Abdilber taklîdin dayandığı mantığı çürütmeye çalışmaktadır:

“Taklîdi kabul edene şöyle denir: ‘Neden taklîdi kabul edip selefe muhalefet ediyorsun? Çünkü onlar taklîd etmemişlerdi’. Eğer, ‘benim Allah’ın Kitâb’ını te’vîl edecek bilgim yok. Rasulullah’ın Sünnet’ini ise tam olarak bilmiyorum. Ama benim taklîd ettiğim kişi bunları bilmekte. Ben benden daha bilgili birini taklîd ediyorum’ derse ona şöyle denir: ‘Âlimler Allah’ın Kitâb’ını te’vîl etme ya da Rasulullahın Sünnetini rivayet etme hususunda icmâ ederlerse ya da onların görüşleri aynı şeyde birleşirse bu kendisinde şüphe bulunmayan bir hakikattir. Fakat senin bazısını taklîd edip bazısını taklîd etmediğin konularda ihtilaf etmişlerdir. Öyleyse onların bazısını taklîd edip bazısını etmemekteki hüccetin ne? Oysa onların hepsi de âlimdir. Belki de görüşünü seçmediğin kişi görüşünü kabul ettiğinden daha bilgilidir.’ Eğer derse ki; ‘taklîd ettim. Çünkü onun görüşünün doğru olduğunu bildim.’ Derim ki; ‘Bunu Kitâb, Sünnet veya İcmâ’dan mı bildin?’ ‘Evet’ derse taklîdi iptal etmiş olur ve kendisinden sahip olduğunu iddia ettiği delil talep edilir. Eğer ‘benden daha bilgili olduğu için taklîd ettim’ derse, kendisine ‘eğer senden daha bilgili olan herkesi taklîd edersen taklîd edecek çok kişi bulursun ve bunlardan birini özellikle seçemezsin. Çünkü bu kimseleri kendinden daha bilgili

¹²³ Ebû Zeyd ‘Abdullah b. Ömer ed-Debûsî (ö. 430 h.), *Takvîmu’l-Edille fi Usuli’l-Fıkh*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, s. 388.

*görmektesin' denir. 'İnsanların en bilgisi olduğu için onu taklîd ettim' derse, 'öyleyse o sahabeden de mi daha bilgili?' diye sorulur. Zâten buna evet diye cevap verirse bundan daha sevimsiz bir söz olamaz.'*¹²⁴

Şâtîbî, hükümleri uygulama bakımından mükellefleri üç kısma ayırmaktadır: Müctehidler, mukallidler ve araştırmacılar.¹²⁵ Müctehid, icthâat fiilini gerçekleştiren kişidir. Mukallid de taklîdde bulunan kimsedir. Araştırmacı ise bu iki kavramın arasında bir konumdadır. Ne icthâda yetkili ne de mukallit gibi tamamen etkisizdir. Sorar araştırır ama hüküm çıkarmaz Sadece hükmün neye dayandığını araştırır ona göre kabul eder ya da etmez. Aslında taklîdin caiz olması ya da olmaması yönündeki tartışmaların etrafında döndüğü eksen tam da bu noktadır. Yani mükellefin hükümleri uygulama bakımından hangi kısımda olduğu, taklîdin caiz olup olmamasını büyük ölçüde etkiler mâhiyettedir.

Görüldüğü kadarıyla taklîdin caiz olmadığını düşünen alimler taklîdi bid'at olarak nitelendirmişlerdir. Onlar bu görüşlerini, öncelikle körü körüne öncekilerin sözüne uymayı nehyeden bir çok ayetle temellendirmektedirler. Ayrıca ihtilaf esnasında Kuran ve Sünnet'e müracaat edilmesini emreden ayetler de dolaylı olarak taklîdi yasaklamaktadır.

ii. Zannî/İctihâdî Fer'î Konularda Taklîdi Caiz Görenler

İctihâdî/fer'î konularda taklîdi caiz görenlerin büyük bir kısmı, onu icthâd ve delil getirme gücü olmayan kimseler (avam) için caiz görmüşlerdir. Taklîdkarşıtı sert ifâdelerde bulunan İbn Abdilber, Abdullah b. el-Mu'tez'e ait "taklîd eden insanla güdülen hayvan arasında fark yoktur" sözünü naklettikten sonraba sözün avam için

¹²⁴ Şevkânî, *el-Kavlu'l-Müfîd*, s. 41-42.

¹²⁵ İbrâhîm b. Musâ b. Muhammed eş-Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, Dâru İbni'l-Cevzî, el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suûdiyye 2008, III/314.

geçerli olmadığını söylemektedir. Ona göre avâmdan olan bir kimse yeni bir mesele ile karşılaştığında alimleri taklîd etmek zorundadır.¹²⁶ Reşîr Rızâda ictihâd taraftarı olarak bilinmekle birlikte “avammın âlimlerden yararlanması, onları Kitap ve Sünnetin önüne geçirmeleri demek değildir. Avammın bilenlere tabii olmaları, onlardan nassları almaları ve nassların izahı için onlardan istifade etmeleri gereklidir” görüşünü savunmaktadır.¹²⁷

Fer’î konularda taklîdin olabileceğine dair ileri sürülen görüşü desteklemek amacıyla Kur’ân’dan bazı ayetlerin delil getirildiği görülmektedir. Bu ayetlerden bazıları şunlardır:

- “Ey inananlar Allah’a itaat edin, Resulüne ve sizden olan emir sahiplerine de itaat edin.”¹²⁸ *Ulu’l-emr* idareciler yanında ile âlimler olarak da anlaşılmıştır. Bunlara itaat, verdikleri fetvayı taklîd ile olur; eğer taklîd olmazsa, onlara itaat de söz konusu olamazdı.
- “Bilmiyorsanız zikir ehlinden sorunuz.”¹²⁹
- “Mü’minlerin hepsi toptan seferber olacak değillerdir. Öyleyse onların her kesiminden bir grup din konusunda köklü ve derin bilgi sahibi olmak ve döndükleri zaman kavimlerini uyarmak için geri kalsa ya!”¹³⁰ Bu ayet de ilim sahiplerine uymayı caiz kılmaktadır.

¹²⁶Ebû Umer Yûsuf b. ‘Abdillâhİbn ‘Abdilber, *Câmiu Beyâni’l-İlm ve Fadlih*, Dâru İbni’l-Cevzî, R’iyâd 1994, II/988.

¹²⁷Reşîr Rızâ,*Mezâhibin Telfiki*, s.111.

¹²⁸ 4. Nisâ, 59.

¹²⁹ 16. Nahl, 43.

¹³⁰ 9. Tevbe, 122.

C. Taklîd-İttibâ İlişkisi

Genel olarak taklîd tanımlarına baktığımızda hem avâmdan bir kişinin bir müctehidin görüşünü kabul etmesinin hem de bir müctehidin başka bir müctehidin görüşünü, delilini bilmeksizin kabul etmesinin taklîd sayıldığını görmekteyiz.¹³¹ Yani genel eğilim olarak taklîdin bir türü olarak ittibâ kavramından bahsedilmemektedir. İttibâ kelimesi, bir kimseyi takip etmek, bir kimseye itaat etmek, bir kimsenin sözüne uymak demektir.

Bazı usûlcüler, *taklîd* ve *ittibâ* arasında herhangi bir fark görmezken bazıları ise bu iki kavramın belirli ölçüde birbirine benzese de aralarında bazı farklılıklar bulunduğunu söylemişlerdir. Fakat bu farklılığın ne olduğu konusunda da ihtilaf vardır.

Taklîd-ittibâ ayrımı konusunda iki yaklaşım vardır: Bu yaklaşımlardan ilki alimin taklîdi ile avâmdan olan bir kimsenin yaptığı arasında ayrım yapılması esasına dayanır. Yani taklîd tanımında yer alan “başkasının sözünü delil olmaksızın kabul etmek” ifadesiyle bir müctehidin başka bir müctehidin sözünü araştırmaksızın kabul etmesi kastedilmiştir. Bu açıdan taklîd, bir müctehidin kendi icthâdını gerçekleştirip ona uyması yerine başka bir icthâda tabi olmasıdır. Avâmdan olan bir kimsenin delilsiz olarak bir müctehidin görüşüne uyması ve bunu doğru kabul etmesi ise taklîd değil ittibâdır.¹³² Bu ayrıma göre avâmın bir müctehidin görüşüne ya da mezhebine uyması ittibâ olarak görülürken bir müctehidin, icthâd yapabilecekken yapmaması ya da kendi icthâdını terk edip başka bir müctehidin görüşüne uyması taklîddir. Netice olarak avâmın yaptığı taklîd, ittibâ şeklinde isimlendirilerek daha kabul

¹³¹ Yahyâ Muhammed, s.22

¹³² Saîd b. Nâsır b. ‘Abdilazîz eş-Şisrî, *et-Taklîd ve Ahkamuh*, Dâru’l-Vatan, Riyâd 1416 h.,s.17.

edilebilir hale getirilmektedir. Müctehidin taklidi ise hiçbir şekilde kabul edilmemektedir.

Taklîd-ittibâ ayrımının mâhiyeti konusundaki ikinci yaklaşım ise şu şekildedir: Taklîd bir kimsenin görüşüne ya da mezhebine delilsiz olarak uymaktır. İttibâ ise bir başkasının görüşünü, delilini bilerek ve doğru bularak kabul etmektir. Yani ittibâ, bir kimseyi körü körüne takip etmek değil, onun görüşüne delilinden dolayı bir zann-ı gâlib oluştuktan sonra katılmaktır. Bu ise taklîd değildir.¹³³ İbn Abdilber, taklîd ile ittibâ arasındaki bu farka işaret etmekte ve şöyle demektedir:

“Âlimlere göre taklîd, ittibâdan başka bir şeydir. Çünkü ittibâ, bir kavli söyleyen kişiyi, sözünün üstünlüğü ve mezhebinin sıhhati iyice netleştikten sonra takip etmendir. Taklîd ise bir kavli, gerekçesini ve manasını tam anlayıp bilmeden kabul etmen ve onun dışındakilerden tamamen yüz çevirmendir. Yahut bir kavlin hatalı olduğu açıklık kazandığı halde, o kavle aykırı davranmaktan korkarak fasit olduğunu açıkça bildiğin halde ona uymandır. Böyle bir görüşü kabul etmek dinde haramdır.”¹³⁴

Taklîd ile ittibâ arasındaki ayrıma öncelikle değinmiş olmamız Kur’an ve Sünnet’te taklîd ile ilgili verileri daha iyi değerlendirebilmemiz için bir gereklilik olarak değerlendirilebilir. Çünkü ileriki sayfalarda da açıklayacağımız üzere gerek ayetlerde gerekse hadislerde *ittibâ* kavramının olumlu, *taklîd* kavramının ise olumsuz bir durum olarak ifade edildiği görülmektedir.

¹³³ Molla Fenârî, II/259.

¹³⁴ İbn ‘Abdilber, II/787.

D. Kur'ân ve Sünnet'te Taklîd

Fıkıhta taklîd kavramını ileriki sayfalarda daha detaylı bir şekilde ele alacağız. Fakat taklîdin meşrûiyeti ve sınırları ile ilgili tartışmalarda sıklıkla Kur'ân ve Sünnet'ten delil getirildiği görülmektedir. Başka bir deyişle “fıkıhta taklîd” kavramından önce “dinde taklîd” şeklinde ifade edebileceğimiz bir taklîdden bahsedebiliriz. Çünkü bazı müctehidler furû-ı fikhtaki taklîdi reddederken bu görüşlerini “dinde taklîdin” bir bütün olarak reddedilmesi anlayışına dayandırmaya çalışmaktadırlar. Bu bakımdan *usûl-i fikh* ve furû-ı fikh alanındaki taklîde geçmeden önce dinin temel kaynaklarında taklîd kavramına nasıl yaklaşıldığını, bu konuya doğrudan ya da dolaylı şekilde nasıl değinildiğini tespit etmek yerinde olacaktır.

Kur'an-ı Kerim'de lafız olarak taklîd kelimesi hiç kullanılmamıştır. Fakat taklîdin ifade ettiği anlamlarla yakından ilişkili birtakım kelimelerin kullanıldığı görülmektedir. Bu kelimeler arasında اطاع (itaat etmek, boyun eğmek)¹³⁵ تبع (tâbi olmak, takip etmek, uymak)¹³⁶, عبد (perestiş etmek, tapmak, kulluk etmek)¹³⁷ gibi kelimeleri saymak mümkündür.

Kur'ân-ı Kerîm'de taklîde dayalı olarak yanlış inançlara kapılanlar, inançlarının doğruluğuna delil aramayanlar ve başkalarına tâbi olan kimselerin yerildiği ayetler bulunmaktadır. Mesela “Yahûdiler dediler ki: ‘Hıristiyanlar bir şey üzere değiller’. Hıristiyanlar da dediler ki: ‘Yahûdiler bir şey üzere değiller’. Hâlbuki hepsi de kendilerine verilen kitabı okuyorlar.”¹³⁸ ayetinde ehl-i kitabın, bir delile dayanmaksızın kendilerini ve atalarından beri sürdürdükleri inanç çizgisini hak, başkalarını ise batıl görmeleri zemmedilmektedir. Yine Yahûdî ve Hıristiyanların bu

¹³⁵ (4. Nisâ, 80) مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ

¹³⁶ (2. Bakara, 166.) إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَرَأُوا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ

¹³⁷ (22. Hacc, 11.) مِنَ النَّاسِ مَنْ يَغْبُذُ اللَّهَ عَلَىٰ حَزْفٍ

¹³⁸ 2. Bakara, 113.

tavrı kendi aralarında olduğu gibi Müslümanlara karşı da gösterdikleri ise şu ayet ile ifade edilmektedir: “Yahûdiler ve Hristiyanlar, kendilerinin dinine *tabi* oluncaya kadar senden memnun olmazlar. De ki: ‘Allah’ın rehberliği gerçek rehberliktir.’ Eğer ki sana gelen *ilimden* sonra, onların arzularına *uyacak olsan*, Allah’a karşı sana ne bir dost ne de bir yardımcı kalır!”¹³⁹ Kitâb ehli dışında gidişatları sebebiyle eleştirilen önceki kavimlerin de benzer vasıfta olduğu ise şu ayetle ifade edilmektedir: “Senden önce de hangi memlekete uyarıcı göndermişsek mutlaka oranın varlıkları: ‘Babalarımızı bir din üzerinde bulduk, biz de onların izlerine *uyarız*’ derlerdi.”¹⁴⁰

Şuursuz taklîdin yerildiği ayetlerden diğer bazıları ise şunlardır:

“(Kötülere) *uyanlar* şöyle derler: Ah, keşke bir daha dünyaya geri gitmemiz mümkün olsaydı da, şimdi onların bizden uzaklaştıkları gibi biz de onlardan uzaklaşsaydık! Böylece Allah onlara, işlerini, pişmanlık ve üzüntü kaynağı olarak gösterir ve onlar artık ateşten çıkamazlar.”¹⁴¹

"Yüzleri ateşte çevrildiği gün, ‘Keşke, Allah’a itaat etseymişiz ve elçiye itaat etseymişiz’ derler. ‘Ey ulu Rabbimiz, sözün doğrusu, biz önderlerimizin ve büyüklerimizin dediklerine *uyduk*, ama onlar bizi yoldan saptırdılar’ derler.”¹⁴²

“Onlara Allah’ın indirdiğine uyun denildiğinde ‘hayır, babalarımızı üzerinde bulduğumuz şeye *uyarız*’ derler. Peki, ama ataları bir şey anlamayan, doğru yolu bulamayan kimseler olsalar da mı (onların yoluna *uyacaklar*)?”¹⁴³

“Onlar bir kötülük yaptıklarında babalarımızı bu yol üzerine bulduk derler.”¹⁴⁴

¹³⁹2. Bakara, 120.

¹⁴⁰ 43. Zuhruf, 23.

¹⁴¹2. Bakara, 167.

¹⁴² 33. Ahzâb, 66-67.

¹⁴³2. Bakara, 170.

“Sen bize tek Allah’a kulluk etmemiz ve atalarımızın tapmakta olduklarını bırakmamız için mi geldin’ dediler.”¹⁴⁵

“(Ey Şuayb), babalarımızın taptıklarını yahut mallarımız konusunda dilediğimizi yapmayı terk etmemizi sana namazın mı emrediyor?”¹⁴⁶

“Bunun üzerine kendi kavminden inkar eden ileri gelenler şöyle dediler: Bu tıpkı sizin gibi bir beşerdir. Size hakim olmak istiyor. Eğer Allah isteseydi, muhakkak ki melekler gönderirdi. Biz önceki atalarımızdan böyle bir şey duymadık.”¹⁴⁷

“Sen öğüt versen de vermesen de bize göre birdir. Bu öncekilerin geleneğinden başka bir şey değildir.”¹⁴⁸

“Musa onlara apaçık ayetlerimizi getirince, bu olsa olsa uydurulmuş bir sihirdir. Biz önceki atalarımızdan böylesini işitmedik (dediler.)”¹⁴⁹

“Allah’ın indirdiğine uyun denilince, biz atalarımızı üzerinde bulduğumuz yola inanırız derler.”¹⁵⁰

“Şüphesiz onlar, atalarını dalalet içinde buldular da peşlerinden koşup gittiler.”¹⁵¹

“Babalarımızı bir din üzere bulduk, biz de onların izlerine uyarız (derler).”¹⁵²

¹⁴⁴ 7. A’râf, 28.

¹⁴⁵ 7. A’râf, 70.

¹⁴⁶ 7. Â’râf, 87.

¹⁴⁷ 23. Mü’minûn, 24.

¹⁴⁸ 26. Şûra, 136-137.

¹⁴⁹ 28. Kasas, 36.

¹⁵⁰ 31. Lokman, 21.

¹⁵¹ 38. Saffât Suresi 69-70.

¹⁵² 43. Zuhruf, 23.

“Ben size babalarınızı üzerinde bulduğunuz (din)den daha doğrusunu getirmişsem (yine de bana uymazsınız)’ deyince, ‘doğrusu biz sizinle gönderilen şeyi inkâr ediyoruz’ dediler.”¹⁵³

Kur’ân-ı Kerîm’de delile ve araştırmaya dayanmaksızın bir görüşe, bir adete uymayı zemmeden daha başka ayetler de vardır. Bu açıdan Kur’ân’ın yıkmaya çalıştığı beşeri zaafılardan birinin de taklîdde tezâhür eden körü körüne bağlanma duygusu olduğunu söylemek mümkündür.¹⁵⁴ Kur’ân’da kör taklîdin üzerinde bu kadar çok durulması, bâtil ve bozulmuş inançların temelinde bu duygunun bulunmasındandır.

Doğrudan doğruya şuursuz itibâdan bahseden ayetler yanında Kur’an’da akletmeye, tefekkür etmeye ve ilim öğrenmeye teşvik eden ayetler de bulunmaktadır. Bu ayetlerin de dolaylı olarak taklîdi yerdığını söylemek mümkündür.¹⁵⁵ Bütün bu ayetler, aslında dinî inancın taklîde ve delilsiz bilgiye dayandırılması hakkındadır. Fakat bu ayetlerden hareketle fıkıhta da taklîdin geçersiz olduğunu söyleyen alimler vardır.¹⁵⁶

Kuran-ı Kerim’in taklîde bakış açısı tek yönlü değildir. Çünkü yanlış inançlar ve davranışlar konusunda başkalarının görüşlerine kapılıp gitmek eleştirilirken, Allah’a, O’nun Rasulüne ve *ulü’l-emre* itaatın gerekliliği ise açıkça bildirilmektedir. Buna dair aşağıda zikredeceğimiz ayetleri örnek olarak gösterebiliriz:

¹⁵³ 43. Zuhruf, 24.

¹⁵⁴ Alâuddîn Alî b. Muhammed el-Hâzin, *Lübâbü’t-Te’vil fi Meâni’t-Tenzil*, Dâru’l-Kütübü’l-’Ilmiyye, Beyrût 1415h., II/269.

¹⁵⁵ Muhammed Reşid b. Alî Rîdâ el-Huseynî, *Tefsîrû’l-Menâr*, el-Hey’etü’l-Mısıriyyetü’l-Âmme li’l-Kitâb, (b.y.), 1990, II/250.

¹⁵⁶ Ebu’t-Tayyib Muhammed Sıddık Hasen Hân, *Fethu’l-Beyân fi Mekâsıdı’l-Kur’ân*, el-Mektebetü’l-Asriyye, Beyrût 1992, I/254.

“Ey İman edenler! Allah’a itaat edin, peygambere ve sizden olan yetki sahiplerine itaat edin. Eğer bir şey hakkında anlaşmazlığa düşerseniz, onu Allah’a ve Resûlüne götürün. Bu hem hayırlı, hem de netice bakımından daha güzeldir.”¹⁵⁷

“Allah’a ve Rasulune itaat edin ki, rahmete kavuşturulasınız.”¹⁵⁸

“Size Rabbinizden bir mucize getirdim. O halde Allah’tan korkun, bana da itaat edin.”¹⁵⁹

“De ki; eğer Allah’ı seviyorsanız bana uyunuz.”¹⁶⁰

“Ey Adem oğulları, size içinizden ayetlerimi anlatacak peygamberler geldiğinde, kimler (karşı gelmekten) sakınır ve halini düzeltirse onlara korku yoktur ve üzülmeceklerdir.”¹⁶¹

“De ki; Allah’a ve Rasûlüne itaat edin.”¹⁶²

“Kim Allah’a ve Peygamberine itaat ederse, Allah onu altından ırmaklar akan cennetlerine koyar.”¹⁶³

Sünnetin taklîd kavramına bakışı doğal olarak Kuran’ın bakışı ile benzer mâhiyettedir. Hz. Peygamber her fırsatta taassup şeklindeki taklîdi tenkit etmiştir. Hz. Peygamber’den rivayet edilen bir hadiste şöyle buyrulmaktadır: “İnsanlar iyilik ederlerse biz de iyilik ederiz diyen *immaa* olmayın (لَا تَكُونُوا إِمَّعَةً). Fakat kendinizi şuna alıştırm. İyilik ederlerse iyilik edin, kötülük işlediklerinde de onlara

¹⁵⁷ 4. Nisâ, 59.

¹⁵⁸ 3. Âl İmrân, 132.

¹⁵⁹ 3. Âl İmrân, 50.

¹⁶⁰ 3. Âl İmrân, 31.

¹⁶¹ 7. A’râf, 35.

¹⁶² 3. Âl İmrân, 32.

¹⁶³ 4. Nisâ, 13.

zulmetmeyin.”¹⁶⁴ Bu hadiste geçen *immaa*, “kendi görüşü olmayıp herkese ben seninle beraberim diyen kişi” anlamındadır.¹⁶⁵ Bu ifade ile akli gerekçeye dayanmaksızın insanların görüşlerine uymak, onların kanaatini olduğu gibi kabul etmek Hz. Peygamber tarafından açık bir şekilde nehy edilmiştir. Hz. Peygamber başka bir hadiste ise şöyle buyurmuştur: “Üç şeyden sakının: Alimin zellesi, münafığın Kur’an’la cidâle girmesi ve boyunlarınızı kesen dünya. Alimin zellesi konusunda; eğer ki alim doğruyu bulursa yine de dininizi ona bağlamayınız. Ayağı sürçerse de ondan umudunuzu tamamen kesmeyiniz.”¹⁶⁶ Bu hadiste gerek bir alimin görüşlerini, gerek Kur’an ile delil getiren kişilerin yorumlarını, gerekse dünyâ hayatının cazibesine kapılarak oluşan düşünceleri herhangi bir değerlendirmeye tabi tutmadan kabul etmenin getirebileceği mahzurlara dolayı da olsa işaret edilmiştir. Özellikle alimlerin doğru söyledikleri görüşlerinde onlara uyarken bunu bir din olarak görmemenin gerektiğinin vurgulanması oldukça önemlidir.

Hız. Peygamber’e ittibâ edilmesinin de bir tür taklîd olup olmadığı taklîdin mâhiyetinden ve meşrûiyetinden bahseden alimlerin ele aldığı konulardandır. Her şeyden önce Hz. Peygamber’e uymanın bir gereklilik olduğu dinî bir ilkedir. Bazı alimler taklîd lafzının içerdiği olumsuz çağrışımlardan dolayı Hz. Peygamber’e uymayı “taklîd” kelimesi ile nitelendirmek istememişler, hatta bu ittibân taklîd olmadığını özellikle vurgulamışlardır. Çünkü Allah’ın elçisinden alınan bilgi taklîd şeklinde alınmamıştır. Bilakis onun sıdkını ve doğru dışında bir şey söylemeyeceğini bizlere bildiren Allah’tır. Bu açıdan Hz. Peygamber’e uyulması ile bir müffîyi taklîd

¹⁶⁴ Tirmizî Birr, IV/10.

¹⁶⁵ Bkz; Hafîl b. Ahmed, II/268.

¹⁶⁶ Ebu’l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Kebîr*, Dâru’l-Harameyn, Kâhira (t.y.), Hadis no: 8715, VIII/307.

etmek birbirinden ayrılmaktadır.¹⁶⁷ Çünkü İslâm hukûkunda Hz. Peygamber'in sözü bizzat delildir. Dolayısıyla ona uyan delile uymuştur. Bu ise taklîd değildir.¹⁶⁸

Taklîd lafzını Hz. Peygamber için kullanmakta beis görmeyen alimler ve araştırmacılar da vardır. Örneğin İmâm Şâfi'nin 'Rasulullah'tan başka hiç kimseyi taklîd etmek helal olmaz' dediği nakledilmektedir.¹⁶⁹ Bu kimseler "taklîd" lafzını kullanmakla birlikte Hz. Peygamber söz konusu olduğunda bu taklîdin mâhiyetinin farklı olacağını da belirtmektedirler. Çünkü Hz. Peygamber'in şahsının taklîd edilmesi, delilsiz değildir. Nitekim bu uymanın, doğruya uyma olduğuna dair bir delil bulunmaktadır.¹⁷⁰ Yani Hz. Peygamber'in taklîd edilmesi söz konusu olduğunda bu sadece lügâvî anlamda bir taklîd olmaktadır. Yoksa Hz. Peygamber'e uyulmasında taklîdin istilâhî anlamı yoktur. Daha önce de belirtildiği üzere taklîd, "re'yi hüccet olmayan birinin re'yini hüccet olmaksızın kabul etmek" şeklinde tarif edilmektedir. Bu tarifte dolaylı olarak "re'yi hüccet olan bir kimsenin" taklîdinin caiz olabileceği ifade edilmiş olmaktadır. Bu kimse ise Hz. Peygamberdir.

Taklîdin tarifinde "re'yi hüccet olmayan bir kimsenin görüşünü delilsiz kabul etmek" ifadesi yer almaktadır. Bu ifade karşısında sahâbe kavlinin kabul edilmesinin taklîd mi yoksa ittiba mı olduğu da tartışılması gereken konulardan biri olacaktır. Çünkü sahabe kavlinin hücciyeti, normal bir müctehid kavlinin hücciyetinden farklı bir şekilde ele alınmıştır. Özellikle sahabe kavlinin tevkîfî bir bilgiye dayanması ihtimalinden dolayı sahabe kavline ehemmiyet verilmesi söz konusudur. Bununla birlikte konu hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. İmâm

¹⁶⁷Muhammed b. el-Huseyn İbnü'l-Ferrâ Ebû Ya'lâ, *el-Udde fî Usûli'l-Fıkh*, (m.y.), (b.y.) 1990, IV/1278.

¹⁶⁸ Hayrettin Karaman (Çeviren ve yayına hazırlayan), *İçtihat Taklîd ve Telfik Üzerine Dört Risale*, İz Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 205.

¹⁶⁹Çazâlî, I/373.

¹⁷⁰Mihmâs b. 'Abdillâh b. Muhammed el-Cal'ûd, *el-Muvâlâ ve'l-Muâdâ fî Ş-Şerîati'l-İslâmiyye*, Dâru'l-Yakîn (b.y.), 1987, I/361.

Gazâlî, İmâm Şâfiî'nin bu konu hakkındaki yaklaşımına dair net bilgiler vermektedir. Onun belirttiğine göre İmâm Şâfiî mezheb-i kadiminde yaygınlık kazanmış olup muhalifi de bulunmayan sahabe kavlini hüccet saymaktaydı. Hatta bazı yerlerde İmâm Şâfiî, yaygınlık kazanmasa bile sahabe kavlinin taklîd edilebileceğini söylemekteydi. Ancak mezheb-i cedîdinde bir alimin sahabîyi taklîd etmesinin, tıpkı bir müctehidin başka bir müctehidi taklîd etmesi gibi olduğunu ve bunun câiz olmadığını söylemektedir.¹⁷¹ Gazâlî'nin bu ifadelerinden hareketle İmâm Şâfiî'nin sahabenin taklîdini daha önceleri ittibâ çerçevesinde değerlendirdiği, mezhebi cedîdinde ise bunu taklîd kapsamında gördüğü söylenebilir. Nitekim Şâfiî'nin caiz gördüğü, sahabe taklîdinin, hakkında tartışma olan malum taklîd şeklinde olmadığı, onun bu görüşüne temas eden alimler tarafından da belirtilmektedir.¹⁷²

Genel olarak Kur'ân ve Sünnet'in taklîde karşı bakış açılarını değerlendirdiğimizde, biri olumlu diğeri olumsuz olmak üzere iki görüşe rastlamaktayız. Olumlu görüş, taklîdi Allah'ın ve Rasulü'nün emirlerine uyma, dinin emirlerini yerine getirme anlamıyla kabul eden bir yaklaşımdır. Zâten bu anlamda bir taklîd ve ittibâ dinin hedeflerinden biridir. Hatta dinin varlığını sürdürebilmesi buna bağlıdır. Netice olarak bunun farz olduğunu söylemek mümkündür. Aynı güçte olmasa da sahabeye ve *ulu'l emre* itaati de bu çerçevede yorumlamak mümkün görülebilir. Zira hata yapmaları mümkün olsa da onlara itaat etmekte dinin muhafazasını sağlayan unsurların olabileceği ifade edilmiştir.

Kuran'ın ve Sünnet'in asla kabul etmediği ve İslâmî gelenek içerisinde olumsuz bir şekilde değerlendirilen taklîd anlayışı ise bundan tamamen farklıdır. Çünkü insanlara ya da düşüncelere taassup duygusuyla bağlanmak, insanların dinin

¹⁷¹ Gazâlî, I/170.

¹⁷² Zerkeşî, VIII/79.

hükümlerine ve aklın prensiplerine aykırı olarak gaflete düşmelerine sebep olacaktır. Kim Allah'ın ve Resulünün vacip kılmadığı bir şeyi vacip kılsa günah işlemiş olur. Kuran ve Sünnet'te dört mezhep imamının ya da otorite kabul edilen diğer imamların görüşüne mutlak uyulması gerektiğine dair herhangi bir delil de yoktur.¹⁷³

Dinin temel kaynağı olan Kur'ân ve Sünnet'te zemmedilen taassubî taklîdin bir takım psikolojik sebepleri olduğu muhakkaktır. İnsanlar muhtemelen yeni çıkan inançlar karşısında, herhangi bir akli neden olmasa da öncekine bağlı kalmayı psikolojik açıdan daha güvenli ve sosyal düzen açısından daha istikrarlı bir durum olarak değerlendirmişlerdir. İleriki sayfalarda ele alacağımız fıkıh alanındaki taklîdde de benzer bir psikolojinin bulunduğu düşünülebilir. Yani insanlar yeni durumlar karşısında gerçekleştirilen icthâdın ortaya koyduğu yeni hükümleri, aynı duygu ile hareket ederek reddetmiş ve önceki nesillerden aldıkları bilgilere sadık kalmak istemişlerdir. Mezhep görüşlerinin aynı zamanda toplum tarafından da benimsenmesi bu durumun böyle olmasını daha da kaçınılmaz hale getirmiştir.

Burada kişinin daha önceki uygulamalara alışık oluşu yanında, sahip olduğu zeka seviyesi, algılama gücü, fiziksel imkânsızlıklar gibi faktörler de çok etkili olsa gerektir. Bunlara ek olarak çıkarlar, tarihi ve siyâsi sebepler de insanoğlunun taklîdi benimsemesinin sebeplerindedir. İşte bu noktada Kur'an ve Hz. Peygamber insanların akli kullanmayı engelleyen bütün bu manileri aşarak aklını kullanmasını ve gerek inanç gerek bilgi gerekse davranış ve uygulamalarında delile dayanarak hareket etmelerini sağlamayı amaçlamıştır.

Kur'ânın daha geniş çerçevede ele aldığı bu mesele, fıkıh alanında daha dar çerçevede ve daha teknik bir boyutta icthâd-taklîd-telfik zinciri içerisinde

¹⁷³ Şevkânî, *el-Kavlu'l-Mufîd*, s.13.

tartışılmıştır. Bu bağlamda ictihâd-taklîd-telfik konusunun kökenini ve ruhunu vahyin temel amaçları arasında aramak pek de uzak bir ihtimal olmayacaktır.

IV.İSLÂM HUKÛKUNDA TELFİK'İN TANIMI VE MÂHİYETİ

A. Telfik'in Lügavî ve Istilâhî Anlamı

Telfik kelimesi lâm-fâ-kâf kökünden tefîl vezninden gelen bir masdardır. Kelimenin kökü olan **لَفِقَ** iki kumaş parçasının dikilerek birbirine tutturulması anlamına gelmektedir. Telfik ise sadece kumaş için değil herhangi iki şeyin birbirine bitleştirilmesi şeklinde daha geniş bir anlama sahiptir.¹⁷⁴ Hazırlamış olduğu sözlükte kelimelerin anlamlarını oldukça detaylı şekilde ele alan İbn Manzûr (ö. 711h.), kendisinden yaklaşık altı asır önce yaşayan Halîl b. Ahmed'in (ö. 170h.) telfik kelimesi ile ilgili verdiği anlamı aynıyla tekrar etmekte başka bir anlama değinmemektedir. İbn Manzûr'dan yaklaşık beş asır sonra yaşayan Zebîdî (ö. 1205h.) ise bir kimsenin bir şeyin peşine düşüp onu yakalayamamasına da *lefk* dendiğini belirtmektedir.¹⁷⁵ Bu sözlüklerin hiç birinde kelimenin fıkıh ilmindeki anlamına temas edilmemektedir. Çağdaş bir sözlük olan el-Mu'cemu'l-Vasît'te bu iki anlam zikredildikten sonra “fıkhi meselelerde yapılan telfik, kumaş parçalarının birbirine dikilmesi anlamından alınmıştır” denilmektedir. Ayrıca bir sözü asılsız şeylerle süsleyip çarpıtma anlamında “*leffeka el-hadis*” ifadesine de yer verilmektedir.¹⁷⁶

Seyyid Şerîf Cürcânî, önemli tarifleri içeren eserinde telfik kavramını ele almamıştır.¹⁷⁷ Aynı şekilde İslâmî ilimlerle ilgili istilâhlar konusunda önemli

¹⁷⁴ Halîl b. Ahmed, V/165; İbn Manzûr, X/330.

¹⁷⁵ **لَفِقَ** فَلَانُ الْأَمْرِ لَفِقًا: طَلَبَهُ فَلَمْ يَدْرِكْهُ Zebîdî, XXVI/360.

¹⁷⁶ İbrâhîm Mustafâ, Ahmed ez-Zeyyât, Hamid ‘Abdülkâdir, Muhammed en-Neccâr, *el-Mu'cemu'l-Vasît*, Dâru'd-Da've, (b.y.), (t.y.), s. 833.

¹⁷⁷ Bkz: eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*.

kaynaklar arasında yer alan eserinde Tehânevî (ö. 1158h.), fıkıh usûlündeki anlamıyla *telfik* kavramından bahsetmemektedir.¹⁷⁸

Fıkhî ıstılâhlar konusunda yazılan ve çağdaş bir çalışma özelliğine sahip olan *Mu'cemu Lüğati'l-Fukahâ* adlı esere baktığımızda lügavî anlamlara temas edildikten sonra *telfik* kelimesinin Hanbelîlere ait furû-ı fikh ile ilgili ıstılâhî bir kullanımından bahsedildiğini görmekteyiz. Bu kullanıma göre *telfik*, hayız sürelerinin hesaplanması ile ilgili kullanılan bir kelime olarak verilmektedir. Fakat tezimizde konu edindiğimiz *telfik* kavramına hiç değinilmemektedir.¹⁷⁹

Telfik kelimesine ıstılâhlarla ilgili sözlüklerde tesadüf edemememizin belki de en önemli sebebinin, bu kelimenin fıkıh usûlünde geç dönemlerden itibaren kullanılmaya başlanması olabileceğini düşünmekteyiz. Çünkü özellikle hicri on üçüncü asırdan önce yazılan usûl eserlerinde ictihâd ve taklîd ile ilgili bahisleri geniş kapsamlı bir şekilde bulabilmekteyken *telfik* kavramına pek tesadüf edemediğimizi belirtmek isteriz. Tespit edebildiğimiz kadarıyla daha önce *telfik* yerine *tetebbu'uruhas* ifadesinin kullanıldığı görülmektedir. Bu ifadenin ise İbn Teymiyye (ö. 728h.),¹⁸⁰ Şâtübî (ö. 790h.),¹⁸¹ Zerkeşî (ö. 794h.)¹⁸² gibi hicri sekizinci asır alimlerine kadar geri götürülebileceğini görmekteyiz. Fakat daha önce bu kavramların kullanılıp kullanılmadığı veya ilk defa kim tarafından ve ne zaman kullanıldığı ayrıca incelenmeye değer bir konudur. Konuyla ilgili olarak Saîd el-Ğanzî “hicri yedinci

¹⁷⁸ Bkz: Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâti'l-Fünûn*.

¹⁷⁹ Ebû Ceyb, s. 331.

¹⁸⁰ İbn Teymiyye (Âl Teymiyye, eserin yazımına Mecdüddîn ‘Abdüsselâm İbn Teymiyye (ö. 652h.) başlamıştır. ‘Abdülhalîm İbn Teymiyye (ö. 682h.) bir takım eklemelerde bulunmuştur. Eser, Takiyüddîn Ahmed İbn Teymiyye (ö. 728h.) tarafından tamamlanmıştır.) *el-Müsevvede fî Usûli'l-Fıkh, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, (b.y.), (t.y.),, s. 518.*

¹⁸¹ Şâtübî, *el-Muvâfakât*, V/99.

¹⁸² Zerkeşî, VII/380.

asırdan önce alimler telfikten hiç bahsetmemiştir” şeklinde daha kesin bir ifade kullanmaktadır.¹⁸³

Telfik, bir mesele hakkında farklı mezheplerin ya da imamların görüşlerinden birer kısmını alarak bu mezhep ve imamlardan hiç birinin söylemediği bir terkip oluşturmak demektir.¹⁸⁴ Örneğin abdest alırken İmâm Şâfiî’yi taklid ederek saçından birkaç tele mesh eden ve abdest aldıktan sonra İmâm Ebû Hanîfe’yi taklid ederek bir kadına dokunan kimsenin yaptığı telfike örnek olarak verilebilir. Çünkü bu iki imamdan hiçbiri bu abdestin geçerli olacağını söylememiştir.¹⁸⁵

B. Telfik’in Meşrûiyeti ile İlgili Yaklaşımlar

Telfikin tarifinde geçen “bir mesele hakkında” ifadesinde “mesele” kelimesi ile fikhî nitelikli bir fiilin şartları ya da onu geçersiz hale getiren durumların hepsi kastedilmektedir. Bütün bunlar bir mesele kabul edilmektedir.¹⁸⁶ Bu, telfikin dar anlamıdır. Biraz daha geniş anlamda telfik, bir kimsenin bir meselede bir imamın başka bir meselede bir başka imamın mezhebine göre amel etmesi anlamında da kullanılmıştır denmiştir.¹⁸⁷ Bu türden bir telfiki kabul etmeyenler daha ziyade belirli bir mezhebe uymayı zorunlu görenlerdir. Yoksa farklı konularda özellikle delile bağlı olarak farklı mezheplerin veya alimlerin görüşleri ile amel etmekte genel olarak bir sakınca görülmemiştir.¹⁸⁸ Fakat aynı mesele hakkında hiçbir alimin veya mezhebin söylediği bir terkip oluşturmak anlamındaki telfikin meşrûiyeti konusunda ihtilaf vardır. Böyle bir telfike, kasten ya da kasıtsız olarak yapılmasına göre farklı yaklaşılmıştır. Herhangi bir art niyet veya suiistimal gayesi olmaksızın böyle

¹⁸³ Saïd el-Çanzî, *et-Telfik fi'l-Fetvâ*, s. 272.

¹⁸⁴ ‘Iyâd b. Nâmî b. ‘Ivad es-Sülemî, *Usûlü’l-Fıkh ellezî lâ Yeseu’l-Fakihe Cehlüh*, Dâru’t-Tedmürîyye, er-R’Iyâd 2005, s. 489.

¹⁸⁵ Muhammed Saïd b. ‘Abdirrahman el-Bânî, *Umdetü’t-Tahkîk fi’t-Taklîd ve’t-Telfik*, Dâru’l-Kâdirî, Dimeşk 1997, s. 183.

¹⁸⁶ ‘Iyâd b. Nâmî es-Sülemî, s. 489.

¹⁸⁷ ‘Iyâd b. Nâmî es-Sülemî, s. 489.

¹⁸⁸ ‘Iyâd b. Nâmî es-Sülemî, s. 489.

mürekkebe bir görüşe ulaşılmışsa bunun hükmünün caiz olacağı yönünde bir kanaat vardır. Çünkü, kişi bütün sorularını aynı alime veya aynı mezhep imamına sormak zorunda değildir. Bir konuyu Şâfiî bir müftîye sorarken bir başka konuyu Mâlikî bir müftîye sorabilir. Bunu herhangi bir art niyet taşımadan hatta iki farklı alime sormaktan dolayı böylesine bir mürekkebe görüş elde edeceğinin farkında olmadan yapmış ise ulaştığı fetvâ ile amel etmesi câiz olmaktadır.

Kasıtlı olarak yapılan telfikte ise bu bir müctehid ya da mukallid tarafından gerçekleştirilebilir. Müctehid, belirli bir mesele hakkında kendisinden önce ileri sürülmüş görüşler arasında telfikte bulunduğu eğer elde ettiği mürekkebe görüşün tercihe şayan olduğunu düşünüyorsa bu icthâd türünden bir tercih olmaktadır. Dolayısıyla böyle bir telfikin caiz olduğu kabul edilmektedir. Fakat bir müctehid elde ettiği mürekkebe görüşün tercihe şayan olduğuna inanmadığı halde sırf müsteftîyi sıkıntılı bir halden kurtarmak için mezheplerin görüşlerini birbirine karıştırıp bir bütün elde ediyorsa vermiş olduğu fetvâ geçersizdir.¹⁸⁹

Mukallidin herhangi bir alime sormaksızın kendi kendine kasten telfikte bulunması hevâ ile hareket anlamı taşıyacağından meşru kabul edilmemiştir. Çünkü böyle davranan bir kimsenin açık naslara aykırı davranma ihtimali oldukça yüksektir.¹⁹⁰

Telfik kelimesi lügatte bir sözü batıl şeylerle süsleyip çarpıtılarak kabul edilebilir hale getirmek anlamı taşıdığından ilk bakışta meşrûiyeti konusunda terddütler oluşmaktadır. Konu ile ilgili alimlerin ileri sürmüş olduğu görüşlere baktığımızda *tetebbuu'r-ruhas (ruhsatların takip edilmesi)* amacıyla yapılan telfike olumsuz bakıldığı görülmektedir. “Ruhsatların takip edilmesi”nden maksat,

¹⁸⁹ ‘Iyâd b. Nâmî es-Sülemî, s. 490.

¹⁹⁰ ‘Iyâd b. Nâmî es-Sülemî, s. 490.

mezheplerin görüşleri içerisinde her bir meselede en kolayını seçmektir.¹⁹¹ Başka bir deyişle mezhepler tarafından ileri sürülen görüşleri doğru olduğu kanaatiyle değil de sırf kolay olduğu için benimsemektir.

Hacvî, tek bir mezhebin görüşüne bağlı olmanın gerekliliği ile en kolay görüşlerin takip edilmesini iki aşırı uç görmektedir. Müctehid olmayanlar için tek bir mezhebe bağlı olma zorunluluğunun Sübkî tarafından *Cem'u'l-Cevâmi'*de ifade edildiğini naklettikten sonra bu türden görüşler yüzünden fıkıh ilminde donukluğun ve gerilemenin başladığını söylemektedir.¹⁹² Diğer taraftan mezheplerin en kolay görüşlerinin alınmasını da icmâa aykırı hükümlere ulaşılabilmesi ihtimaline binaen meşru görmemektedir. Mesela onun belirttiğine göre, bir kişi bu yolla, Hanefi mezhebine uyarak velisiz; bazı selef âlimlerine uyarak mehirsiz ve şahitsiz nikâh yaparsa icmâ ile zinaya düşer.¹⁹³

Mezhep kolaylıklarını takip etmek, hevaya göre hareket etmek olarak değerlendirilmiş ve reddedilmiştir.¹⁹⁴ Hatta böyle bir şey yapan kişinin fâsık olacağı yönünde de görüşler bulunmaktadır.¹⁹⁵ Mezhep kolaylıklarını takip etme konusunda müctehid ile mukallid arasında bir ayırım yapıldığı görülmektedir. Âlimler hiç değilse bu işi bilinçli bir şekilde yapabilecek durumdadırlar. Fakat mukallid sadece kolaylığı esas alarak telfikde bulunmaktadır. Bu nedenle avâm için kolaylıkları seçmek şeklinde bir telfikin kesinlikle caiz olmadığını söyleyen hatta bu konuda icmâ bulunduğunu ifade eden âlimler vardır.¹⁹⁶

¹⁹¹ Zerkeşî, VIII/381.

¹⁹² Muhammed b. el-Hasen el-Hacvî es-Seâlebî, *el-Fikru's-Sâmî fi Tarihi'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Matbaatu'n-Nehda, Tûnus (t.y.), II/473.

¹⁹³ Hacvî, II/473.

¹⁹⁴ Şâtıbî, el-Muvâfakât, V/99.

¹⁹⁵ Zerkeşî, VIII/381.

¹⁹⁶ İbn Müflih, IV/1563; Âl İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, s. 518.

Kolaylıkları takip etmek konusunda daha müsamahalı bakan âlimler de vardır. Daha önce uzun bir alıntı ile görüşlerini açıkladığımız Şehristânî, avâmın müctehidlere tabi olmaktan başka seçeneğinin olmadığını. Hatta bunun avama vacip olduğunu söylemiştir.¹⁹⁷ Örneğin İbnü'l-Hümâm, belirli bir mezhebi veya imamı takip etmek gerekmediğini belirttikten sonra insanları tek mezheple ilzam etmenin onları mezhep kolaylıklarının peşine düşmekten alıkoymak için yapıldığını söylemekte ve şöyle demektedir:

*“Ben buna mani ne aklî ne de naklî bir şey biliyorum. İnsanın, ictihâd yapması caiz olan müctehidler görüşleri içerisinde kendisine en kolayı seçtiği için şeriat tarafından zemmedildiğine dair bir şey bilmiyorum. Hatta Peygamber (s.a.v) ümmeti için hafif olanı isterdi.”*¹⁹⁸

Telfik konusunda müstakil bir kitap yazan Muhammed Saîd el-Bânî, telfikin hükmü ile ilgili bir değerlendirme yapmadan önce dört mukaddime halinde İslâm'ın fitrat dini olduğunu, kolaylık dini olduğunu, şeriatın bütün durumları kapsadığını ve bütün müctehid imamların Rablerinden hidayet üzere olduğunu belirtmektedir. Daha sonra ihtilafın rahmet olmasını da delil göstererek bu özelliklere sahip alimlerin ictihâdlarına her ne surette olursa olsun uyulabileceğini başka bir deyişle telfikde bulunulabileceğini söylemektedir.¹⁹⁹

¹⁹⁷ Şehristânî, II/10.

¹⁹⁸ Kemâluddîn Muhammed ‘Abdu'l-Vâhid İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, Dâru'l-Fikr, (b.y.), (t.y), VII/258.

¹⁹⁹ Bkz: Saîd el-Bânî, s. 181, vd.

İKİNCİ BÖLÜM

TAKLÎD VE TELFÎK İLE İLİŞKİSİ AÇISINDAN İCTİHÂD

I. İctihâd'ın Fonksiyonu ve Taklîd-Telfik

İctihâd'ın hükümlerin bilinmesindeki rolü alimler tarafından ele alınan bir konudur. Bu konu güncelliğini günümüzde de sürdürmektedir. Çünkü icthâda dayalı olarak verilen hükümlerin dinî hükümler içerisindeki bağlayıcılık derecesi günümüz insanı için de önemlidir. Eğer icthâdî hükümler tıpkı nasslarda açıkça yer alan bir hüküm gibi ise bu hükümlere ittiba gerekli olacaktır. Eğer icthâdî hüküm daha farklı bir özelliğe sahipse bu hükümlere ittibâ edilmesi de farklı bir duruma sahip olacaktır. Bu sorun karşısında icthâddan beklenen vazifenin ne olduğu konusunu ele almamız önem arz etmektedir.

İslâm hukûk usûlünde icthâd konusu ele alınırken üzerinde özellikle durulan konulardan biri de icthâdın *muzhir* ya da *müsbit* olup olmaması meselesidir. Bu bağlamda icthâdın *müsbit* değil de *muzhir* olduğu özellikle belirtilmiştir.²⁰⁰ Bu husus icthâdın fonksiyonunu tanımlayan çok önemli bir noktadır.

İctihâd'ın *muzhir* olması, zâten var olan hükmü ortaya çıkarıcı bir özelliğe sahip olması demektir. Başka bir ifadeyle bir hüküm her ne kadar bilinmiyor olsa da vardır. Yani bir hüküm ayetlerde ve hadislerde bir bakışta görülebilecek ve anlaşılabilir şekilde açık şekilde zikredilmiş olabileceği gibi bir çok ayet ve hadisin birlikte değerlendirilmesi, çeşitli delâlet üsluplarının tekrar tekrar gözden

²⁰⁰Bkz: el-Karâfî, II/129; 'Abdülazîz el-Buhârî, III/224; Ebû 'Abdillâh Bedruddîn ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît fî Usuli'd-Dîn*, Dâru'l-Ketbî, (b.y.), 1994, VII/17; Sa'düddîn Mes'ûd b Umer et-Teftâzânî, *Şerhu't-Telviḥ ale't-Tavdîḥ*, Mektebetü Sabîḥ, Mısır (t.y.), I/25; Ebû 'Abdillâh Şemsuddîn b. Muhammed İbn Emîr Hâc, *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrût 1983, II/79.

geçirilmesi ile anlaşılabilir şekilde de yer alıyor olabilir. Bu ikinci durumda hüküm vardır fakat yüzeysel bir şekilde bakanlar için gizlidir. Müctehid, yaptığı icthâdla adeta nassların tamamı içerisinde gizlenmiş olan bu hükmü zâhir hale getirmektedir. Bazı usûlcüler, bu sebeple hükmü yer altında gizli, bir defineye benzetmişlerdir.²⁰¹ Çünkü bu define, herkes tarafından bilinmese de vardır. Deliller ise bu defineye götüren işaretler mesabesindedir. İctihâd, bu delilleri doğru bir şekilde değerlendirmek ve arazi üzerinde bulunan ve insanı yanıltabilecek diğer unsurlara da dikkat ederek defineyi ortaya çıkarmaya (izhâr) benzer. Yoksa icthâd, olmayan bir hükmü vücûda getiren (*müsbî*) bir karaktere sahip değildir. Eğer icthâd *müsbî* olsaydı, müctehidler de Şâri' sıfatına sahip olmuş olurlardı. Oysa hükmü sabit hale getirme Şâri'e,²⁰² şer'î delillere²⁰³ (Kur'ân, Sünnet ve İcmâ²⁰⁴) ya da hükmün sübutunu sağlayan sebebe²⁰⁵ nispet edilebilecek bir özelliktir.

Taklîd veya telfîk açısından icthâdın *muzhir* olması, bazı anlamlar taşımaktadır. *Müsbî* olma yetkisine sahip olan Şâri ya da şer'î deliller, hükmün kaynağı iken *muzhir* olan icthâd, bir vasıta mesabesindedir. Vasıta ise kaynağa göre daha fazla ihtilaf konusu olabilmektedir. Taklîd ya da telfîk, kaynaklar üzerinde değil de bu kaynakların fikhî yorumu olan icthâd üzerinde oluşmaktadır.

Daha önce belirtilen dört icthâd türünü dikkate alarak icthâdın *isbât* edici mi yoksa *izhâr* edici mi özelliğe sahip olduğunu değerlendirmek mümkündür. Beyânî icthâd ile kıyâsî icthâdda *izhâr* yönü ağır basarken istislâhî icthâdda *isbât* yönü ağır basmaktadır. Yani maslahata dayalı icthâdda icthâdı yapanlar insanların ve

²⁰¹Çazâlî, I/352.

²⁰²Zerkeşî, VII/17.

²⁰³'Abdülazîz el-Buhârî, II/371.

²⁰⁴İbn Emîr Hâc, II/79.

²⁰⁵Ebû Muhammed İzzuddîn b. 'Abdisselâm (ö. 660 h.), *Kavâidü'l-Ahkâm fî Mesâlihi'l-Enâm*, Mektebetü'l-Kulliyâti'l-Ezheriyye, Kâhira 1991, II/48.

toplumun faydasını dikkate alarak naslarda belirtilen hükümlere aykırı olmamak kaydıyla kendi hükümlerini koymaktadırlar.

Daha önce de belirttiğimiz gibi İmâm Şâfiî, Kıyâs dışındaki icthâd türlerini câiz görmemektedir. İmâm Şâfiî'nin istislâhî icthâdı geçersiz kabul etmesini, izhâr-ı isbât konusu ile ilişkilendirmek mümkündür. Maslahatı dikkate alarak hüküm koymak isbât anlamı taşıdığından dolayı İmâm Şâfiî'nin bu tür bir icthâddan hiç değilse prensip olarak rahatsız olması muhtemeldir. Nitekim onun "istihsân yapan şer'î bir hüküm koymaya çalışmış olur" sözü ile bu anlama bir vurgu yaptığı kanaatindeyiz.

Diğer taraftan Zâhirîler, icthâdın sadece izhâr edici özellikte olabileceğinden hareketle diğer icthâd türleri yanında kıyâsı da icthâdın dışında görmüşler ve kıyâsın kapsamını ve mâhiyetini oldukça dar tutmuşlardır. Örneğin İbn Hazm, hakkında Kur'an ve Sünnet'ten bir delil olmadığı halde re'ye dayalı olarak hüküm çıkarmanın icthâd olarak kabul edilemeyeceğini açıkça söylemektedir.²⁰⁶ Bu açıdan onlar sadece beyânî icthâdın geçerli olacağını söylemiş olmaktadır.

İslâm Hukuku'nun bir yargı ve idare sistemi çerçevesinde hayatın bütün alanlarına uygulanması için ilâhî teşri dışında; kanun yapıcılar tarafından hukûkî yasamaya ihtiyaç olacağı muhakkaktır. İctihâd'ın izhâr edici olduğu yerlerde elde edilen hüküm ilâhî hüküm olacaktır. İctihâd'ın isbât edici olması halinde ise elde edilen hüküm insanîdir. Fakat İslâm hukûkunda mübâh alan, maslahat-ı mürsele dikkate alınmak kaydıyla insanların kanun yapmasına uygundur. Fakat bu şekilde devletin yasama organı tarafından yapılan maslahat icthâdı neticesinde vaz edilen hükümler haram ya da farz olarak nitelenmemelidir. Haram yerine yasak; farz yerine

²⁰⁶ İbn Hazm, V/83.

emir kelimesinin kullanılmasının daha doğru olacağını düşünmekteyiz. Fakat ulu'l emre itaatın farziyeti karşısında onların yasaklarını Allah'ın ve Resulünün haram kılması; emirlerini ise Allah ve Resulünün farz kılması gibi değerlendirenlerin de bulunduğu göze çarpmaktadır.²⁰⁷

Abdülkâdir Avde, İslâm cezâ hukûku'nun belirli bir ülkede nasıl uygulanacağını anlatırken Cezâ Kanunu'nda iki tür hüküm bulunacağını söylemektedir. Bu hükümlerden ilki şer'î hükümlerdir (*el-ahkâmü's-şer'iyye*). İkinci tür hükümler ise kanunî hükümlerdir (*ahkâmu'l-kavânîn*).²⁰⁸ Avde, bu ayrımı yaptıktan sonra devletin koyduğu kanunî hükümlerin naslara aykırı olmamak kaydıyla naslarla beyân edilen şer'î hükümlere²⁰⁹ ve toplum maslahatına²¹⁰ aykırı olmaması gerektiğini belirtmektedir.

İctihâd'ın izhâr edici vasfını esas alarak, yöneticilerin yapmış olduğu maslahat ictihâdlarını, Allah'ın hükmünü zâhir hale getiren ictihâdlar olarak görmek ve onların yapmış olduğu yasamayı, farz kılma ya da haram kılma çerçevesinde değerlendirmek kanaatimizce doğru değildir.

II. İctihâd'ın Tecezzü'ü ve Taklîd-Telfik

İslâm hukûk usûlcülerinin ictihâdın kapsamı ile ilgili olarak açtığı en önemli tartışmalardan biri de *ictihâdın tecezzü'ü* meselesidir. Tecezzü, bir şeyin parçalara/cüz'lere ayrılması demektir. İctihâd'ın tecezzüü ise ictihâd yapılabilecek

²⁰⁷ Örneğin 'Abdülkâdir Avde, 'kamu yararı ve kamu düzenini temin etmek için idarecilerin bir şeyi haram kılma hakkının olduğunu, aynı şekilde buna muhalefet eden kişileri affetme ve o suçlu suç olmaktan çıkarma yetkisine sahip olduğunu' açıklarken yasaklamak yerine "haram kılma" kelimesini kullanmaktadır. Bkz: 'Abdülkâdir Avde, *et-Teşrîu'l-Cinâiyyü'l-İslâmi Mukâranen bi'l-Kânûni'l-Vad'i*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût (t.y.), I/338. Avde, İslâmî açıdan devletin yasa çıkarabilme hakkını da "haram ve vâcip (farz) kılma hakkı" (*حق التحريم والإيجاب*) şeklinde ifade etmektedir. Bkz: Avde, I/252.

²⁰⁸ Avde, I/223.

²⁰⁹ Avde, I/223.

²¹⁰ Avde, I/224.

bütün konular hakkında icthâd kabiliyetine sahip olmaksızın sadece belirli konular hakkında icthâd edilebilmesi demektir. Yani bütün konular hakkında icthâd edebilme durumu, mutlak icthâddır. Sadece belirli konular hakkında yapılan icthâd ise cüz'î ya da kısmî diyebileceğimiz bir icthâddır.²¹¹

İctihâd'ın tecezzü edip etmemesi taklîd ve telfîk açısından da oldukça önemlidir. Çünkü icthâdın tecezzü etmemesi, taklîdin alanını genişletecektir. İctihâd yetkisinin sadece mutlak müctehidlerle sınırlı görülmesi, sadece bu müctehidlerin görüşlerinin dikkate alınması manasına gelecektir. İctihâd'ın mutlaklaştırılmaması ve bir çok alim tarafından paylaşılan bir salahiyet olarak görülmesi ise bu alimlerin görüşlerinin de önem kazanması anlamı taşıyacaktır. Böylece icthâdın da sahası genişlemiş olacaktır. Bu nedenle icthâdı mutlaklaştranların netice itibariyle taklîdi yaygınlaştırdıklarını söylemek mümkündür.

İctihâd'ın tecezzüü usûlcülerce tartışılan konulardan biridir. Şer'î konuların tamamını derinlemesine bilmeden sadece belirli konularda icthâd yapılabileceğini söyleyen usûlcüler olduğu gibi, sadece belirli konularda icthâd yapıldığı takdirde icthâdın daha büyük bir itina ile yapılabileceğini söyleyen usûlcüler de olmuştur.²¹² Bu ikinci sınıfa göre, bir konuda icthâd edebilmek için her konuda icthâd edebiliyor olma şartının getirilmesi hem icthâdı zorlaştırmaktadır hem de bunun bilinebilmesi çoğu zaman mümkün değildir. Çünkü fikhın bütün meselelerini iyi bilip icthâd eden kişileri bulmak çok zordur. Ayrıca nice alimler vardır ki müctehid olduklarında hiçbir şüphe olmadığı halde bir çok konu hakkında icthâd etmekten geri durmuşlar hatta sorulan soruya “bilmiyorum” diyerek cevap vermişlerdir.²¹³ Usulcülerin

²¹¹ Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, II/216.

²¹² Bkz: Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, II/216.

²¹³ Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, II/216, İbn Kudâme, II/337.

ekseriyetinin, fikhın bütün alanlarını bilmeksizin belirli konuları hakkında icthâdı mümkün gördükleri nakledilmektedir.²¹⁴

Bir meselede icthâd edebilmek için mutlak icthâdda bulunabilecek bilgiye sahip olmayı şart koşanların ileri sürdükleri en önemli akfî delil, hakkında icthâd yapılacak meselenin fikhın başka konularıyla bir şekilde ilgili olabilme ihtimalidir. Onlara göre, bu ihtimal konusunda bir netliğin oluşabilmesi, ancak icthâdın bölünme kabul etmeyen, mutlak bir meleke olarak kabul edilmesi ile olabilir.²¹⁵

İctihâd'ın bölünmesi konusunda üçüncü bir görüş daha olduğu söylenmektedir. Bu görüş her iki tarafın endişelerini gidermeye yönelik bir görüştür. Buna göre, bir kimsenin, bir konuda (mesele) icthâd edebilmek için fikhın bütün konularında icthâd edebileceği mutlak bir melekeye sahip olması şart değildir. Ancak o meselenin ait olduğu alanı (bâb) iyi bilmesi ve o alan içerisinde tam bir icthâd gücüne sahip bulunması gerekir.²¹⁶ Aslında üçüncü görüş olduğu söylenen bu görüş, icthâdın bölünebileceği şeklindeki görüşün daha net ve daha tiz bir şekilde ifade edilmesinden ibarettir. Zira bir fikhî bâbını (örneğin zekât bâbını) bilmeyip sadece bir tane fer'î mesele konusunda (örneğin yeni üretilen bir mala zekat düşüp düşmeyeceği konusunda) uzman olup bu konuda icthâdda bulunmak pek mümkün değildir. Yani icthâdın bölünebileceğini söyleyenlerin kastettikleri, üçüncü görüş olarak ifade edilen görüşle aynıdır.

İctihâd'ın bölünmediğini savunan usûlcüler, icthâdı, müctehidin fiili olmaktan çok, onda bulunan bir meleke/sıfat olarak ele almışlardır. Böylece, icthâd olarak yapılan işlemin doğru sonuç verip vermediğinden çok bu işlemi yapan

²¹⁴ Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, II/216.

²¹⁵ Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, II/216.

²¹⁶ Alâuddîn Ebu'l-Hasen Alî b. Süleymân el-Merdâvî, *et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr fi Usûli'l-Fıkh*, (thk. A'Abdurrahmân el-Cibrîn, 'İvad el-Karenî), Mektebetü'r-Rüşd, R'Iyâd 2000, VIII/3888.

kimsenin icthâd melekesinin mutlak olup olmamasına bakmışlardır. Tekil bir konuda isâbet için tümel bir özelliği gerekli görmüşlerdir. İctihâd'ın bölünebileceğini söyleyenler ise icthâdı, yapılan işlem üzerinden tanımlamışlardır. Bu işlem ise delillerden hareketle ameli-şer'î bir mesele hakkındaki hükme ulaşmak için olanca çabayı harcamak (bezlü'l-cühd) şeklindedir. Nitekim “çaba harcamak” ifadesi de icthâdın bir meleke değil, müctehidin bir fiili olduğunu göstermektedir. İctihâdı bu şekilde tanımlayan fakihlerin, icthâdın bölünmesini kabul etmeleri de daha mümkün olabilmıştır. Ancak icthâdı, müctehidin sahip olduğu bir meleke ya da sıfat olarak tanımlayanlar için icthâdın bölünmesini kabul etmek daha da zorlaşmıştır. Çünkü icthâdın sıfat olması, sadece bu sıfatı haiz olan kimselerin yaptığının icthâd olması anlamına gelmektedir.

Doğrusu, icthâdın meleke ve fil olarak ele alınması birbirine tercih edilmemesi gereken iki yöndür. Bu iki yönü birlikte ele almak daha gerçekçi ve doğru bir yoldur. Bu açıdan icthâd hem bir melekedir, hem de bir fiildir. Başka bir deyişle, icthâd yapabilecek melekeye sahip olmayan kimsenin bu fiili gerçekleştirebilmesi mümkün değildir. Söz konusu icthâd işlemini yapmaksızın sırf hevâdan söylenilen şeyler ise doğru olsa bile icthâd olarak isimlendirilemez. Alan uzmanlığına dayalı bir icthâdın fiilen câiz ve mümkün olabilmesi için, icthâdın genel şartlarının (meleke) bulunması gerekir.²¹⁷ Bu konuda bir ihtilaf yoktur. İhtilaf, genel icthâd şartlarına sahip olduktan sonra, furû-ı fikhın bütün delillerini bilmeyip, sadece belirli bir alanla ilgili delillerin bilinmesi ile bu alanda icthâdın yapılıp yapılamayacağı konusundadır.²¹⁸

²¹⁷ Sülemî, s. 455.

²¹⁸ Sülemî, s. 455.

İctihâd ehliyeti için bilinmesi şart olan ilimlerin birinde eksikliği olanın ictihâd etmesinin caiz olmadığını ileri sürerek ehliyet şartlarını abartanlar hicri dördüncü asırdan itibaren ictihâd ehliyeti elde edilemeyeceğini ve bu ehliyet olmadan hüküm çıkaranların ictihâdî kötüye kullanabileceğini ileri sürerek ictihâdî men etmişler ve bu asırdan sonra artık müctehidlerin bulunmadığını ileri sürmüşlerdir. Kanaatimizce bu durum, İslâm dini ve insan hayatı açısından çok ciddi sıkıntılar doğuran ve taklîdi teşvik eden hatta onu tek seçenek haline getiren bir anlayıştır. İctihâd'ın bu derece zorlaştırılması İslâm hukûkunun uygulanmasını ortadan kaldırmaya bile zorlaştıracaktır. İctihâdsız bir şekilde sırf geçmişte verilen hükümlerin taklîd edilmesi yoluyla işletilen hukûk sisteminin, insanlara değişen hayat şartları doğrultusunda gereken faydayı sağlayamaması gibi bir sonuç doğacaktır.

İctihâd'ın ehil kimseler tarafından yapılması, daha önce de belirttiğimiz gibi alimlerin önemle durduğu bir husustur. Fakat Allah ve Resulünün onayladığı hatta teşvik ettiği ve Müslümanların hayatı için son derece elzem olan ictihâdın, “alan uzmanlığı” gibi bir alternatifle sürdürülmesi yerine önünün kesilmesi ve insanların taklîde yöneltilmesi birçok problemi beraberinde getirmiştir.

Müslümanlar, ictihâd derecesine varmamış olsalar da dinin ana kaynaklarına yani Kuran ve Sünnete devamlı suretle danışmak durumundadırlar. Aksi takdirde bu kaynakların yerini mezhep imamlarının görüşleri alacaktır.

Mutlak ictihâd ehliyetini haiz olmaksızın sadece belirli alanlarda ictihâd yapabilme, telfik açısından da birtakım sonuçlar doğurabilecek niteliktedir. İctihâd'ın mutlak olması, sadece belirli kimseler tarafından yapılması sonucunu doğuracaktır. Çünkü ictihâd için gerekli olan bütün şartlar ancak çok az kişide bulunabilir. Bu durumda insanlar dinî hükümleri sadece az sayıdaki bu müctehidlerden öğrenmek

durumunda kalacaklardır. Bu durumda mutlak müctehid olarak kabul edilen bu alimlerin fikhın bütün alanlarına dair ortaya koymuş oldukları görüşler bir bütün olarak taklîd edilebilir. Fakat ictihâdın tecezzü etmesi halinde bu ictihâdda bulunan kişi sayısını da arttıracaktır. Netice itibariyle alimlerin görüşlerine uymak isteyen kişiler için daha fazla seçenek olacaktır. Bu da telfikin alanını ve uygulanmasını genişletecektir.

III. İctihâd-Zann İlişkisi ve Taklîd-Telfik Açısından İslâm Hukuku'nun Uygulanmasındaki Etkisi

Fıkıh kavramı farklı şekillerde tanımlanmıştır. İmâm Ebû Hanîfe'ye nispet edilen tanımda fıkıh, “kişinin lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesi (ma'rifet)” şeklinde tanımlanmıştır.²¹⁹ Usulcülerin daha çok benimsediği ve küçük farklılıklarla kabul ettikleri fıkıh tanımı ise şu şekildedir: “Amelî şer'î hükümleri, tafsilî delillerden elde ederek bilmektir (ilm)”.²²⁰ Her iki tanımda geçen “bilmek” (ilm/ma'rifet), usulcüler tarafından açıklanmış ve bu “bilmenin” mertebeleri üzerinde durulmuştur. Usul bilginleri, bilginin *yakîn*, *zan*, *şek* ve *vehm* gibi farklı mertebelerinden bahsetmişlerdir.²²¹ Bunlardan *yakîn*, ilmin en yüksek mertebesidir. Yakînî ilim, kesin bir şekilde muteberdir. Bununla birlikte aşağıda daha detaylı açıklayacağımız üzere, fıkıh ilminde zannî bilgi de hükümlerin tespitinde dayanak noktası olabilmektedir.

Şek ve *vehm* ise harekete geçmeyi, amelde bulunmayı ya da bir konuda karar vermeyi gerektiren bir bilgi sunmamaktadır. *Şek*, zahiren ihtimal dairesinde bulunan birden çok durum ve seçenekten hangisinin vuku bulduğunun

²¹⁹ 'Abdülazîz el-Buhârî, I/5; Zerkeşî, I/36.

²²⁰ Takiyyüddîn es-Sübkî, *el-İbhâc*, I/28; Mollâ Fenârî, *Fusûlü'l-Bedâi' fi Usûli's-Şerâi'*, I/11.

²²¹ Debûsî, s. 465.

bilinememesidir. Daha özlü bir tarifle, *şek* ‘İhtimal bakımından birbirine üstünlüğü olmayan iki şeyi birden mümkün görme halidir’.²²² Ortada bu seçenek ve durumlardan birini destekleyen bir delil ya da karine bulunursa *şek* durumundan *zan* durumuna geçilmektedir. Çünkü bu delil ya da karine, gücü nispetinde tercih ettirici bir role sahip olmakta ve bir kanâat oluşturmaktadır.²²³ Zan seviyesine yükselemeyen *şek*, dini hükümlerin belirlenmesinde mesnet kabul edilmemektedir.²²⁴ *Vehm* ise hiç bir şekilde delil olamaz. Çünkü vehm, sırf zayıf bir ihtimal var diye bir şeyin, öyle olduğuna inanmaktır.²²⁵ Yakîn, zan hatta *şek* akıl sahibi insan için normal karşılanırken zihinde vehimler oluşması, marazî bir hal olarak değerlendirilebilir. Türkçe’de kuruntu kelimesiyle karşılanan vehim, yanlış ve yersiz düşünceler demektir. Bu nedenle vehm üzerine de hüküm bina edilemez.

Fikhî bilginin içerisine yakîn/kat’î bilgi yanında zannî bilginin girmesi fikhî ilminin karakteri ve uygulamaya yönelik sonuçları bakımından son derece önemli bir husustur. Bu konudaki genel yaklaşım şu şekildedir: Zan, fikhî (tam bir derin anlama hali) değildir. Ancak fikhî bilgiyi elde etmede zannî dikkate alınmalıdır. Nitekim *haber-i vâhid* ve *kıyasla* amel edilmesi bundan dolayıdır. Zannî olan bu delillerle amel edilmesi, bunlarla amel edilmesini emreden kat’î delillerden dolayıdır.²²⁶ Dolayısıyla zanna uyulmasının kat’î bir emir olması, bu tür delillerin dikkate alınmasını gerektirmektedir. Bu nedenle bazı usûlcüler, ictihâdın bizi kat’î bir bilgiye ulaştıramayacağını, sadece belirli bir hükme dair bir zan elde etmemizi sağlayacağını

²²² Ebû Ya’lâ, I/85; Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed, *el-Eşbâh ve’n-Nezâir*, Dâru’l-Kütübi’l-’İlmiyye, Beyrût 1999, s. 63.

²²³ Basrî, II/404; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve’n-Nezâir*, s. 63.

²²⁴ Bkz; İbn Hazm, IV/55; (Şek, şerîatta bir hüküm verme yolu değildir. Bu nedenle, *şek* günü oruç tutmak gerekmez.)Ebû Ya’lâ, I/85.

²²⁵ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve’n-Nezâir*, s. 63.

²²⁶ ‘Abdülmelik b. ‘Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Burhân fî Usuli’l-Fıkh*, Dâru’l-Kütübi’l-’İlmiyye, Beyrût 1997, I/8; Râzî, *el-Mahsûl*, I/78; ‘Abdürrahîm b. el-Hasen el-İsnevî, *Nihâyetü’s-Sûl fî Şerhi Minhâci’l-Vusûl*, Dâru’l-Kütübi’l-’İlmiyye, Beyrût 1999, s.13.

özellikle vurgulamışlardır.²²⁷ Çünkü dinî bir konuda yakîni bilgi Şâri tarafından konmuş farklı yorumlara müsait olmayan açık seçik bir bilgi niteliğine sahip olmalıdır. İctihâd ise mâhiyeti gereği, kapalı olan bir şeyi ortaya çıkarmak için bazı özelliklere sahip kimselerin uğraş vermesidir. Böyle bir uğraştan ise ancak zannî bir bilgi elde edilebilir. Bu bakış açısının sonucu olarak bazı usûlcüler, icthâdı tanımlarken zan kavramına özellikle yer vermişler ve zannı icthâdın gayesi olarak ele almışlardır. Nitekim icthâdın “fakîhin fer’î bir meselenin şer’î hükmü konusunda zan/kanâat elde etmek için (*li tahsîli’z-zann*) bütün cehdini harcamasıdır” şeklinde tanımlanması bu bakış açısının bir sonucudur.²²⁸

Gazâlî, zannın dikkate alınmasının şer’î açıdan birtakım hikmetleri olduğunu ifade etmektedir. Ona göre hayvanlardan ve çocuklar gibi akli melekeleri olgunlaşmamış kişilerden farklı olarak, ehil kimselerin zannının itibara alınması onlara değer verildiğini göstermektedir. Ayrıca şer’î hükümlerin akli gerekçelerinin oluşması bakımından da zannın itibara alınması önemlidir.²²⁹ Kişi, tıpkı müctehidin yaptığı gibi, zannını takip etmeli ve zannî bilgisini kat’î bilgi seviyesine çıkarmaya çalışmalıdır.

İctihâdla elde edilen bilginin zannî olması bu bilginin doğru olabileceği gibi yanlış da olabileceği anlamına gelmektedir. Klasik usûl kaynaklarında “icthâdın hükmü” başlığı altında icthâdda isâbet ve hata meselesi ele alınmıştır. Bu konu oldukça geniş olmakla birlikte biz sadece icthâdın zannî olmasının, taklîd ya da telfike alan açan bir mâhiyetinin olup olmaması bakımından konuya temas etmeye çalışacağız.

²²⁷Ğazâlî, I/369; Râzî, *el-Mahsûl*, II/78, 186; Takiyyüddîn es-Sübkî, *el-İbhâc*, I/101; en-Nemle, V/2347.

²²⁸ Bkz: ‘Abdülazîz el-Buhârî, IV/14; Tefâtânî, II/234; Mollâ Fenârî, II/474; Şâtîbî, V/51; Şevkânî, *İrşâdü’l-Fuhûl*, II/206.

²²⁹ Bkz: Ğazâlî, I/374.

İctihâdda isâbet ve hata meselesini ele alan usûlcülerin ortaya attıkları ve cevaplamaya çalıştıkları soru “acaba bir konuda icthâdda bulunan müctehidlerden her biri yaptığı icthâdda isâbetli midir yoksa isâbetli olan icthâd sadece bir tane midir?” sorusudur. Bu soruyu, “doğru icthâd bir tane midir? Yoksa bütün icthâdlar doğru mudur?” şeklinde sormak da mümkündür.

Öncelikle belirtmek gerekir ki, burada bütün dinî konulardan değil sadece icthâda açık olan konulardaki (zanniyât) isâbet ve hata meselesinden bahsedilmektedir.²³⁰ Yoksa, *kat'ıyyât*, *yakîniyyât*, *akliyyât*, *usûl*, *i'tikâdiyyât* ve *külliyât* gibi kavramlarla ifade edilen ve doğruluğu şer'i ya da aklî delillerle ortaya konmuş olan şeyler hakkında doğru (hak) tek ve belirlidir.²³¹ Alimlerin büyük çoğunluğu hata-isâbet tartışmalarını bu kat'î alanda yapmamaktadırlar. Ancak el-Anberî ve Câhız gibi alimlerin kat'ıyyât konusunda da hata-isâbet tartışmasına girdikleri nakledilmektedir. Râzî, Câhız ve Anberî'nin “usûlde (itikâd esasları) her müctehidin isâbetli olduğunu” söylemelerini şöyle yorumlamaktadır:

*“Onların akâid konusunda her icthâdın isâbetli olmasından muratları, icthâdla öne sürdükleri şeyin doğru itikatla uygunluk göstermesi değildir. Çünkü bunun böyle olmadığı zorunlu bilgi olarak malumdur. Maksatları, akâidde icthâd edenler için günahın söz konusu olmayacağı ve bu kimselerin icthâdlarından dolayı sorumlu tutulamayacağıdır. Ama diğer imamlar bu görüşün de fâsid olduğu konusunda ittifak etmişlerdir.”*²³²

Anberî, Müslümanların her türlü itikadi konuda icthâd edebileceğini ve bu ihtilaftan dolayı günahkar olmayacağını söylemektedir. Hatta İbnü's-Sem'ânî şöyle demiştir: “Anberî derdi ki; kaderin varlığını kabul edenler Allah'ı ta'zim etmişlerdir.

²³⁰ Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, II/228.

²³¹ Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, II/228.

²³² Râzî, *el-Mahsûl*, VI/29.

Kabul etmeyenler ise Allah'ı tenzih etmişlerdir.” Câhız ise, diğer din mensuplarının İslâm akaidi konusundaki ictihâdlarını da aynı şekilde görmekte ve inat ve hakikati bile bile inkar söz konusu olmadıktan sonra samimiyetle İslâm akaidini anlamak isteyen fakat anlayamayan kişilerin günahkar olmayacağını söylemektedir.²³³

İctihâdda hata ve isâbet tartışmaları, ictihâdî konuların zanna ve farklı anlamalara açık olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda, kat'î konularla zannî konuların, başka bir deyişle ictihâda ve ihtilafâ açık konularla kapalı olan konuların neler olduğu usûlcüler tarafından ele alınan konulardan olmuştur. Ebu'l-Huseyn el-Basrî (ö. 436h.), bu ayrım dair şunları söylemektedir:

“Kâdi'l-Kudât'ın (Kâdi Abdülcebbâr'ın) el-Umed'de belirttiğine göre, hakkında katî delâlet bulunan konular, ictihâd konularından değildir. Bu konularda doğru tektir. Delâleti ister gizli olsun ister açık, bu doğruya muhalefet etmek helal değildir.....Hakkında kat'î bir delâlet değil de sadece haber-i vâhid ya da kıyâs gibi bir emâre bulunan konularda müctehide vacip olan şey, ictihâdının kendisini götürdüğü sonuçla amel etmektir. Çünkü bu tür konularda her müctehid, (ictihâd etmiş olmakla) isâbetlidir ve müctehidlerin birbirine muhalefet etmesi helaldir. Bu görüşlerde esas alınan kıyas ya da haber-i vâhid, Kur'ân'ın umûmunu tahsis ediyor olabilir ya da olmayabilir..... Bil ki; fukahânın Kitâb'la istidlâlde buldukları, abdestte niyet ve tertibin hükmü gibi konular da ictihâd konularındandır..... Buna göre şu söylenmelidir: hata edenin kınanmadığı ictihâdî meseleler, müctehidlerin ihtilaf ettikleri şeri hükümlerdir.”²³⁴

Şîrâzî ise ictihâda açık olmayan konuların iki çeşit olduğunu belirtmektedir. Bunlardan ilki, Hz. Peygamberin getirmiş olduğu dinden zorunlu olarak bilinen şeylerdir. Beş vakit namazın ve zekatın farzıyeti; zinânın ve içki içmenin haramlığı

²³³ Takiyyüddîn es-Sübki, *el-İbhâc*, III/257.

²³⁴ Ebu'l-Huseyn el-Basrî, II/397.

gibi hususlar bunlardandır. Kim bunları bildikten sonra inkar ederse, küfre girer. Çünkü bunlar Allah'ın dininden zorunlu olarak bilinen hususlardır. İkincisi ise dinden zorunlu olarak bilinmeyen fakat sahabenin icmâ ettiği, sonraki asırlar boyunca fakihlerin de ittifak ettiği konulardır. Bu konularda da doğru tektir. Bu doğru herkesin icmâ ettiği şeydir. Kim bunu bildikten sonra muhalefet ederse fâsik olur.²³⁵

İctihâdda isâbet ve hata konusu ile ilgili görüşlere bakıldığında, aralarında farklılıklar olsa da ittifak edilen bir husus göze çarpmaktadır: İctihâd yapılan konularda farklılık gayet doğaldır ve doğal karşılanmalıdır. İctihâdla, belirlenmiş bir doğruya ulaşmaya çalışılsa da bu doğruyu bilen Allah'tır. Bu açıdan icthâdın şartları sağlandıktan sonra, sonucu ile amel edilmesi câizdir. Bu geniş bakış açısını daraltan alimlerden de bahsedilmiştir. Bunlardan, Ebû Bekr el-Esamm (ö. 225h.), İbn Uleyye ve Bişr el-Merîsî (ö.218h.)'ye göre usûlde (usûl-i dînde) olduğu gibi furûda da doğru tektir. Bu tek doğruya sevk eden emâre ya da delil kat'idir. Bu kat'i delile ulaşan kimse bunu fark eder. Bu kişi bu delile muhalif olan hükümleri bozmaya çalışmalıdır. Ancak o muhalif hükümlere ulaşan müctehidleri fiska itham etmemelidir.²³⁶

Gazâlî bu noktada şu yorumu yapmaktadır: "Bişr el-Merîsî furûyu usûle (usûl-i dîn) ilhak etme görüşündedir. O, 'her iki alanda da doğru tektir, belirlenmiştir. Bu doğruya ulaşamayan günahkardır' demiştir. Câhız ve Anberî ise (tam tersini yapmış ve) usûlü, furûa ilhak etme görüşünü kabul etmiştir." Nitekim onlar furûda olduğu gibi usûl-i dînde de her icthâd sahibinin isâbetli olduğu görüşündedirler.²³⁷

²³⁵Şîrâzî, *el-Lüma'*, s. 130.

²³⁶ Ebu'l-Huseyn el-Basrî, II/371; Ebû Ya'lâ, V/1548; Ebu'l-Meâlî 'Abdülmelik b. 'Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *Kitâbu't-Telhis fi Usûli'l-Fıkh*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût (t.y.), III/337.

²³⁷Gazâlî, I/349.

Farklı icthâdlara alan tanınmayan bu bakış açısının oldukça sınırlı ve istisnâî olduğunu söylemek mümkündür. Bunun dışında farklı yorumların yapılmasında ve kabul edilmesinde herhangi bir engel bulunmadığı ifade edilmektedir.

İslâm hukûk hükümlerinin tespitinde, insanlara bildirilmesinde ve uygulanmasında icthâdın zannî olması çok büyük bir rahatlık sağlamaktadır. Öncelikle fakihlerin dayanacakları deliller konusunda bir genişlik oluşmaktadır. İnsanların birbirlerinin delillerini “kat’î değil” diyerek hemen reddetmelerinin önüne geçilmiş olmaktadır ve hüsnu zan duygusu ön plana çıkarılmaktadır. Örneğin haber-i vâhidin fakihler tarafından kabul edilmesi de zanna dayalı bir icthâd kabilindedir. Haber-i vahidin kabulünde, yalancılığı tecrübe edilmemiş bir kimsenin rivayetine hüsnu zan ile yaklaşılması söz konusudur. Ancak haber-i vahidin, icthâd cihetiyle kabul edildiğinden, bu tür bir haberin Kur’ân’ın ve kesin bilgi ifade edecek yolla (tevâtür) rivayet edilen hadislerin zahirine itiraz için kullanılması caiz olmaz.²³⁸ Bu da dinin kaynaklarında katî ve zannî deliller ayrımını sağlamaktadır. Kat’î delillerle sabit olan konular dinin değişime açık olmayan kat’î konulardır. Zannî konular ise üzerinde sürekli ve yeniden düşünülmesi gereken farklı görüşlere açık konulardır. Bu durum İslâm hukûkunun teorisi ve uygulanması açısından önemli bir canlılık sağlamaktadır.

İctihâd’ın zannî bir bilgi ifade etmesi karşısında taklîdin ne tür bir bilgi ifade ettiği de usûl eserlerinde değinilen hususlardan biridir. Mollâ Fenârî’nin bilginin mertebelerinden bahsederken “taklîd” kavramına da değindiği şu cümlesi konumuz açısından oldukça önemlidir: “Her mânâ, ilim olarak elde edilmez. Çünkü bu (mananın elde edilişi) zan, cehâlet, taklîd ve sair şekillerde de olabilir.”²³⁹ Bu

²³⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, I./163

²³⁹ Mollâ Fenârî, *Fusûlü'l-Bedâi*, s.42.

ifâdede “ilim” lafzının, “yakîn” anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Aynı şekilde taklîdin “ilim” dışında olduğu, hatta zan ve cehâletten sonra zikredildiği görülmektedir. Bu cümlede, taklîd hem kat’îlikten hem de zannîlikten uzak bir kavram olduğu söylenmiş olmaktadır. Bu da taklîdin kesinlikle reddedilmesi gereken bir bilgi edinme yolu olduğu ifade edilmektedir.

Taklîdin bilgi mertebeleri içerisindeki yeri ile ilgili bu yaklaşımı en güzel şekilde ifade eden usûlcülerden biri de Gazâlî’dir:

“Taklîd, ilim ifade etmez. Nitekim mukallid, taklîd ettiği görüşün delilini sormadığından, doğruluğundan da emin olamaz. O, delile değil bir kişiye ya da mezhebe dayanarak onların görüşlerine uymaktadır. Sonuçta mukallidin hata yapması muhtemeldir. Çünkü mukallit bir anlamda kendisinin kör olduğunu itiraf etmiş ve başkasının gözleri ile gördüğünü iddia etmiş gibidir. Hâlbuki ortada bir görüş var ise bunun açıklanması gerekir. Delil ve istidlâlde asl olan da budur.”²⁴⁰

Fıkıh usûlü bağlamında bir şeyin ilim ifade etmesi, ilm-i ilâhîdeki hakikati isâbet ettirmesi anlamına gelmemektedir. Başka bir ifadeyle ilim, delilden kaynaklanan bir bilgidir. Taklîd ise delile dayanmadığından ilim değildir.²⁴¹

Taklîdin ilim olmayışı, dinin aslı ve esası olan îman açısından da tartışılmıştır. Bu nedenle, alimler *taklîdî îmânın* değeri ve anlamı üzerine tartışmalar yapmışlardır.

Aslında taklîd, delile dayanmayan zannî bir kanaat ifade etmektedir. Bu kanaat delile değil de taklîd edilen kişinin doğruyu isâbet ettireceğine dair zannî bir kanaattir. Bu açıdan taklîdde, uyulan bilginin mi yoksa o bilgiyi aktaran kimselerin

²⁴⁰ Ğazâlî, I/162.

²⁴¹ İbn ‘Abdilber, *Câmiu Beyâni’l-İlim ve Fadlih*, III/394.

mi takip edildiği sorunu ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla taklîd edilen kişinin isâbetli bir icthâdda bulunduğuna dair oluşan zannî bir kanaate uyulup uyulmayacağı da üzerinde durulması gereken bir konu haline gelmektedir. Fakat taklîdin meşrûiyeti konusunda ileri sürülen görüşlere baktığımızda furû konulardaki taklîdin meşru olması ile taklîdî imanın makbul oluşu arasında bir ilişki kurulduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Allah'a iman etmek de genellikle istidlâl neticesinde oluşan bir tahkîke dayanmamaktadır. Bilakis îman, bunu öğreten bir kimseye güvenerek ve o kimseyi taklîd ederek başlayan bir süreç olmaktadır.

IV.İctihâd'ın Bir Başka İctihâdı Nakz Meselesi ve Taklîd-Telfik

Bir müctehid belirli bir konu hakkında icthâd ederek bir hükme ulaştığında, bu hükümle amel edilebilmektedir. Fakat aynı müctehid, konuyu yeniden inceleyip yeni bir icthâdda bulunabilir. İlk icthâdın yapılmış olması, ikinci icthâdın yapılmasını engellememektedir. Yani, müctehid başkasının ya da kendisinin yaptığı, önceki bir icthâda uymak zorunda değildir. Bilakis, yeni icthâdıyla öncekinden farklı bir sonuca ulaşmış ise bu sonuca göre hareket etmesi gerekir. Aynı mesele tekrar meydana gelirse eski icthâdına göre fetvâ vermesi caiz olmaz.²⁴² Çünkü müctehid, ikinci icthâdından sonra birinci icthâdıyla ulaştığı sonucun hatalı olduğu kanaatine varmış durumdadır.²⁴³ Müctehide farz olan, icthâdının kendisini götürdüğü sonuçla amel etmektir.²⁴⁴ Bu durumda müctehid açısından söz konusu olan şey, icthâdla elde edilen fetvânın değişmesidir (*teğayyürü'l-fetvâ*). Müctehidin önceki konuda verdiği fetvâyâ bağlı kalmamalıdır. Ancak hakkında fetvâ verilen kişiler de aynı müctehidin yeni icthâdına göre amel etmek durumunda mıdır? Başka

²⁴² İbn Kudâme, II/378.

²⁴³ Tâhâ Hammâd el-Cenâbî, “*el-Hata fi'l-İctihâd inde'l-Usûliyyîn*”, Mecelletü Ebhâsi' Kulliyeti't-Terbiyeti'l-Esâsiyye, Mücellid VIII, Aded: 3. s. 137.

²⁴⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, IV/309; Âmidî, IV/222; Cizânî, s. 486.

bir deyişle, ikinci icthâd birinci icthâdla verilmiş bir icthâdı onlar açısından da nakz etmekte midir?

İlk icthâdın çok açık naslara ya da icmâa aykırı olduğu anlaşılırsa ve bu icthâdı destekler mâhiyette ikinci icthâdı yapmayı gerektiren delil ile aynı güçte bir nakli delil de yoksa bu icthâdın hükmü bozular (nakz). Buna örnek olarak Abdullah b. Mes'ûd'un başından geçen şu hadise zikredilmektedir: İbn Me'sûd Kûfe'de kendisine, evlendiği ama cinsel birliktelik yaşamadan boşadığı kadının annesiyle evlenip evlenemeyeceğini soran kişiye, bunun caiz olduğunu söyler. Ancak Medine'ye gittiğinde sahâbe ile bu konuyu müzakere eder ve böyle bir şeyin kesinlikle haram olduğunu öğrenir. Kûfe'ye döndüğünde adamın eşinden ayrılması gerektiğini söyler. Adamın yakınları, çiftin çocuklarının olduğunu ve tam bir aile olduklarını söyleseler de İbn Mes'ûd, bunun kesin bir haram olduğunu ve ayrılmalarının gerektiğini bildirir. Muhtemelen İbn Mes'ûd ilk fetvâsında, ayette yer alan “eğer onlarla cinsel birliktelik kurmadıysanız, günah yoktur”²⁴⁵ şeklindeki istisnanın, hem nikâhlanan eşlerin anneleriyle evlenme hem de kızlarıyla evlenme için geçerli olduğu tevîlinde bulunmuştur.²⁴⁶ Fakat bu te'vîlin çok açık bir Kur'ân hükmüne aykırı olduğu anlaşıldığından hem hüküm değişmiş hem de birinci hüküm iptal edilmiştir.

Eğer aynı konuda aynı müctehid tarafından verilen ilk hüküm ile ikinci hüküm arasındaki farklılık, sadece icthâdî bir yorum farklılığından kaynaklanırsa ilk hüküm bozulmamaktadır.²⁴⁷ Usulcülerin “*hükümle hüküm nakz olunmaz*” ya da “*icthâdla icthâd nakz olunmaz*” sözlerinin anlamı da budur. Çünkü Gazâfî'nin de

²⁴⁵4. Nisâ, 23

²⁴⁶ Ebû Bekr Ahmed b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakih ve'l-Mütefakkih*, Dâru İbni'l-Cevzî, el-Memleketü'l-'Arabiyyetü's-Suûdiyye 1421 h., II/425.

²⁴⁷ 'Iyâd b. Nâmî es-Sülemî, *Usûlü'l-Fıkh*, s. 472.

dediği gibi, yoruma dayalı bir icthâd nakz olunursa, o nakz da nakz olunabilir. Zira nakz da sonuçta bir icthâda dayanmaktadır. Böylece teselsül meydana gelir ve hükümlerde istikrar sağlanamaz.²⁴⁸ Böyle durumlarda icthâdın değişmesi, aynı konudaki ilk icthâdın hükmünü nakz etmez. İctihâdın, icthâdı nakz etmemesine örnek olarak Hz. Ömer'in *mesele-i haceriyye* diye bilinen miras meselesinde, öz erkek kardeşleri mirastan mahrum etmişken daha sonra üçte birlik hisseyi ana bir erkek kardeşlerle öz kardeşler arasında eşit miktarda dağıtması zikredilebilir. Yani Hz. Ömer aynı durumda önce öz kardeşlere mirastan pay vermemiş daha sonra ise vermiştir. Kendisine iki uygulama arasındaki farklılığın sebebi sorulduğunda ise “o zaman öyle hükmettik. Şimdi böyle hükmediyoruz” şeklinde cevap vermiştir.²⁴⁹ Ancak daha önce vermiş olduğu hükmü de bozmamıştır.²⁵⁰

İbnü's-Sem'ânî, bir müctehidin aynı konuda iki görüşünün olmasından sarıh ifadelerle bahseden ilk kişinin İmâm Şâfiî olduğunu ve bu görüşünden dolayı muhalifleri tarafından eleştirildiğini söylemektedir. O, bir alimin ilk icthâddan sonra ikinci icthâdının mümkün olduğunu ve daha sonrakilerin, bu alimin ikinci görüşünü esas alması gerektiğini belirtmektedir. Bu konuda hoş karşılanmayacak şey ise, aynı alimin birden fazla görüşünün hepsinin birden doğru kabul edilmesidir.²⁵¹

“İctihâd icthâdı nakz etmez” prensibi ile kastedilen, aynı kişinin iki icthâdının birbirini nakz etmemesi yanında farklı alimlerin icthâdlarının birbirini nakz etmemesidir.²⁵² Bu prensip, doğruya ulaşılması için hem alimlere hem de onların görüşlerinden yararlanan kimselere büyük bir genişlik sağlamakta, delili ve gerekçesi daha sağlam bir görüşe geçiş yapılmasına imkân tanmaktadır. Bir

²⁴⁸ Ğazâlî, I/367.

²⁴⁹ İbnü's-Sem'ânî, II/331.

²⁵⁰ Vehbe Zühaylî, *Teğayyürü'l-Fetvâ*, Dâru'l-Mektebî, Dimeşk 2000, s. 22.

²⁵¹ İbnü's-Sem'ânî, II/327.

²⁵² Zühaylî, *Teğayyürü'l-Fetvâ*, s. 25.

müctehidin, hatasını fark ettiğinde hatasından dönme imkânı olduğu gibi, bu hatayı dışarıdan görebilen kimseler için de aynı şey mümkün olmaktadır. Mezhep imamlarının kendi görüşleri hakkında nasıl bir yaklaşım içerisinde bulunulması gerektiği konusundaki ikazları da bunu göstermektedir. Nitekim İmâm Mâlik, “ben de bir beşerim, hata da ederim isâbet de. Siz benim görüşüme bakın, Kitâb’a ve Sünnet’e uyan ne varsa alın. Uymayan ne varsa terk edin”²⁵³ demiştir. İmâm Şâfiî’nin ise “eğer hadis, sahih ise benim mezhebim odur. Benim sözümün hadise muhalif olduğunu görürseniz hadisle amel ediniz. Sözümü duvara çarpınız” dediği rivayet edilmiştir.²⁵⁴ Buna benzer ifadeler diğer imamlardan da rivayet edilmiştir.

Hz. Ömer de Ebû Mûsa el-Eş’arî’ye göndermiş olduğu muhakeme usûlü ile ilgili mektubunda oldukça veciz bir şekilde şöyle söylemektedir:

*“Dün vermiş olduğun hüküm (kazâ), seni daha sonra hükmü gözden geçirip, daha doğruyu bulmaktan ve hakka rüçû etmekten alı koymasın. Çünkü hak, her zaman öncelik hakkına sahiptir (kadîmdir). Hakka dönmek bâtılda devâm etmekten daha hayırlıdır.”*²⁵⁵

İctihâddaki değişiklik, hatadan kaynaklansa da bu icthâdı gerçekleştiren alimler kınanmamaktadır. Bu hataları, başka konularda da hata yaptıkları şeklinde değerlendirilmemektedir. Bütün bunlar, İslâm hukûkunun uygulanabilme imkânını arttıran ve bu hukûk sistemini daha güçlü ve dinamik hale getiren hususlardandır.

İbn Teymiyye bu alimlerin yapmış oldukları icthâdlardan dolayı hiçbir şekilde kınanmamaları gerektiğini ortaya koymak için yazmış olduğu risâlesinde şöyle demektedir: “Kurân’ın da söylediği gibi müminlere gereken, Allah ve Resulüne

²⁵³ Şâtibî, V/331.

²⁵⁴ Ahmed b. ‘Abdirrahîm eş-Şâh Velîyullâh ed-Dehlevî, *İkdü'l-Cîd fî Ahkâmi'l-İctihâd ve't-Taklîd*, el-Matbaatü's-Selefiyye, Kâhire (t.y.), s. 27.

²⁵⁵ Mâverdî, *el-Ahkâmu's-Sultâniye*, s. 122.

taraf olduktan sonra müminlere özellikle de alimlere dost ve taraf olmaktır.”²⁵⁶ Kanaatimizce bu söz alimlere taassup duygusuyla bağlanmak anlamında söylenmemiştir. Aksine Allah’a Rasul’üne ve bu iki kaynaktan gelen şeylere sadakatle bağlı olduktan sonra ilimle uğraşan alimlerin gayretlerine de saygı duymak ve onların toplumu zor durumlar karşısında yönlendirebileceğine inanmanın gerektiğinden bahsetmektedir.

İctihâd hem fetvâda hem de kazâda hüküm vermek için kullanılan bir yöntemdir. Fetvâda bir müctehidin yaptığı yoruma dayalı bir ictihâdın bir başkası tarafından bozulmaması, müctehidlerden sadece birinin esas alınmasının gerekmediği anlamına gelmektedir. İctihâd şartlarına sahip olan ve gerekli usûlü takip eden bir müctehidin verdiği fetvâlarla insanları aydınlatmaya çalışma hakkı vardır. Aynı şekilde insanların bu müctehidlerin fetvalarına güvenme ve tabi olma hakları da vardır. Bu durum gerek müctehidler gerekse toplum için hem kolaylık sağlayacaktır hem de farklı yaklaşımlara alan açacaktır. Sonuç olarak İslâm hukûk hükümlerinin sürekli gelişen şartlar karşısında güncellenmesi imkânı oluşacaktır.

Kazâda ictihâdın ictihâdı nakz etmemesi ise mahkeme kararlarının saygılığını daha da güçlendirecek ve yargı faaliyetinin daha istikrarlı bir şekilde devam etmesini sağlayacaktır.²⁵⁷ Bir mahkemede verilen ictihâdî hükmün başka bir mahkemenin ictihâdı ile bozulmaması mahkemelerin bağımsızlığı için de çok önemli bir prensiptir. Ancak fetvâ vermek için yapılan ictihâdlarda olduğu gibi yargı kararı vermek için yapılan ictihâdlar da açık hükümlere aykırı olduğunda ya da İslâm hukûkunun temel gaye ve prensiplerine ters düştüğünde bozulabilir. Bozulması

²⁵⁶ Takıyyüddîn Ebu’l-Abbâs Ahmed b. ‘Abdülhalîm İbn Teymiye, *Ref’u’l-Melâm ani’l- Eimmeti’l- A’lâm*, er-Riâsetü’l-Âmme li İdârâti’l-Buhûsi’l-’İlmiyye, R’iyâd 1983, s. 9.

²⁵⁷ ‘Abdülkerîm Zeydân, *Nizâmu’l-Kadâ fi’ş-Şerîati’l-İslâmiyye*, Müessesetü’r-Risâle, Beyrût 1989, s. 268.

uygun olmayan hükümler, sadece takdir ve değerlendirmeye dayalı icthâdî hakim kararlarıdır.²⁵⁸ Yani uygulanması gereken hükmü göz ardı etme olmaksızın bir hakim ilgili olayı değerlendirdiği ve bazı takdirlerde bulunduğu zaman ikinci bir hakimin bu icthâdî değerlendirmelere saygısızlık etmesi uygun olmaz. “İctihâd icthâdî nakzetmez” sözünde anlatılmak istenen “takdir ve yoruma dayalı yargı kararlarının başka yorumlarla bozulmaması”dır. Hatta bu türden icthâdların bozulamayacağına dair icmâ olduğu ifade edilmektedir.²⁵⁹

Karâfî, bir davada verilen icthâdî hükmün dört gerekçe ile ikinci bir yargılama ile bozulabileceğini söylemektedir. Biz bu gerekçeleri sırasıyla belirterek neden gerekçe olduklarına dair kısa bir yorumda bulunmaya çalışacağız:

1. İcmâa aykırı olduğunda: Çünkü Müslümanların üzerinde ittifak ettiği şeyler, Müslüman toplum açısından yazılı olmayan hukûk kuralları gibidir. Bunlar herkes tarafından bilinmektedir. Bu nedenle hakimlerin bu hükümleri uygulaması zâten toplum tarafından da beklenen bir durumdur.
2. Muârız olmayan bir nassa aykırı olduğunda: Muarız olmayan ve konu hakkındaki hükmü net bir şekilde ortaya koyan bir nassa aykırı olarak verilen hüküm nakz olunur. Fakat muarız olan bir nas varsa mesele yoruma açık olacaktır. Burada hakimin ikinci nassı dikkate alarak farklı bir icthâdda bulunma ihtimali olduğundan bu hüküm bozulmaz. Mecelle’de geçen “mevrid-i nasda icthâda mesâğ yoktur”²⁶⁰kaidesini de bu çerçevede değerlendirmek mümkündür. Buna göre hakimler,

²⁵⁸ Zeydân, s. 267.

²⁵⁹ Zeydân, s. 268.

²⁶⁰ Meccele-i Ahkâm-ı Adliyye, Mad. 14.

hakkında açık nas olan bir hükme muhalif hüküm verebilme konusunda yetkisizlik halinde olmaktadırlar. Doğal olarak verdikleri hükümler de nakz olunmaktadır.

3. Muarız olmayan cefî kıyâsa aykırı olduğunda: Cefî kıyâsla elde edilen hüküm nasdaki hükümden daha güçlü olmaktadır. Dolayısıyla cefî kıyâsla elde edilen hükmü nasla elde edilen hüküm gibi değerlendirmek mümkündür. Bu kıyâsla elde edilen hükmün muârızının bulunmaması şartı ise kanaatimizce bir üstteki maddede belirtilen sebeptir.
4. Muârız olmayan bir küllî kâideye aykırı olduğunda: Çünkü küllî kâideler de hükümlerin bütünü gözetilerek elde edilmiş genel uygulaması olan kaidelerdir. Zâten kazâ müessesesi de bu kâidelerin uygulanmasını hedeflemektedir.²⁶¹

Yargıda icthâdın nakzı konusu ile taklîd ve telfîk arasındaki ilişkiden bahsedebilmek için kazâî icthâdın yapısından bahsetmek gerekmektedir. Bir muhakeme iki türlü icthâddan oluşmaktadır. Öncelikle meseleler hakkında mücerret olarak hükümler belirlenmelidir. Örneğin ric'î talâk ile boşanmış bir kadının üç hayız mı yoksa üç temizlik süresi mi iddet bekleyeceği ilmî bir icthâd ile tespit edilmelidir. İkinci aşamada ise bu konuda ulaşılan icthâdî hükmün boşanmış kişilere uygulanmasıdır. Hükmün mücerret olarak tespiti için konuyla ilgili deliller üzerinde ilmî bir icthâd gerçekleştirilmektedir. Mahkemede yapılan icthâd ise mücerret hükmü tespit için değil; dava hakkındaki hükmün tespiti için yapılmaktadır. Bu da ancak dava konusu üzerinde yapılan teknik bir değerlendirme neticesinde mümkün

²⁶¹ Bkz; Karâfi, *el-Furûk*, IV/40.

olmaktadır. Bu çerçevede ilk ictihâdı, ilmî/fikhî ictihâd; ikinciye ise kazâî ictihâd olarak nitelemek mümkündür.

İslâm hukûk tarihinin ilk dönemlerinde hakimler her iki ictihâdı da bizzat gerçekleştirmek zorunda kalmışlardır. Zira hulefâ-i râşidîn döneminden mezheplerin oluştuğu döneme kadar hakimler Kur'ân ve Sünnet'ten bizzat hüküm istinbât ederek davaları çözmek üzere görevlendirilmekteydi. Fakat devletlerin belirli bir mezhebi adeta resmi mezhep olarak benimsemesi ve yargıda esas olarak kabul etmesinden sonra yargı birliği açısından hakimler her an yeni ictihâdda bulunmak yerine esas alınan mezhebin görüşleri ile sınırlı olarak hüküm vermeye başlamışlardır. Fakat muhakeme esnasındaki takdir ve değerlendirmelerinde bağımsız olmaya devam etmişlerdir. Yargı birliği açısından uygulanacak hükümlerin önceden sabit olması gerekli görülebilir. Fakat hakimler yargı birliği adına aynı şekilde takdirde bulunmaya zorlanmamalıdır. Bu durumda hakimler, bir taraftan mücerret hükümler konusunda belirli bir mezhebi bir yasa olarak taklîd ederken diğer taraftan davaları bağımsız olarak değerlendirebilirler.

Yargıcın müctehid olmasının şart olup olmaması konusunda farklı görüşler vardır. Mâlikîler, Şâfîler ve Hanbelîler hâkimin ictihâd ehliyetine sahip olması gerektiğini söylemişlerdir. Onlara göre fetvâ veren kimsenin dahî mukallid olması düşünülemezse yargı konusunda fetvadan daha hassas davranılmalıdır. Çünkü kazâ, hakların zâyi olmasına sebep olabilecek bir alandır. Bu nedenle kazâda ictihâd şartı aramak daha tedbirli bir yoldur.²⁶² Hanefîler ise yargı görevini üstlenecek kimsenin müctehid olmasının şart olmadığını söyleyerek müctehid olmayan bir hâkimin naslardan hüküm istinbât etme ihtiyacı olduğunda başka bir müctehidin

²⁶² Zeydân, s. 29.

istinbâtından yararlanabileceğini savunmuşlardır.²⁶³ Çünkü onlara göre asl olan, hâkimin mahkeme meclisinde nasları yorumlayıp hüküm çıkarması değil çıkarılmış bir takım hükümleri esas alarak husumetleri çözmesidir.²⁶⁴

Görüldüğü kadarıyla ilk üç mezhebin görüşü, bir ülkede belirli bir yargı birliğinin olmadığı, her bir şehrin hâkiminin farklı olduğu dönemler ve bölgeler için geçerlidir. Uyulması gereken belirlenmiş hükümlerin olmaması halinde hâkimler olayı doğrudan doğruya Kur'ân ve Sünnet naslarından çıkardıkları hükümlere göre çözmek durumunda kalacaklardır. Özellikle mezheplerin kurulmasından önceki dönemlerde hâkimliğin genellikle bu şekilde yapıldığını söylemek mümkündür.

Hanefî mezhebinin ileri sürdüğü görüş ise mezheplerin ülkelerin yargı sisteminde esas olarak alınmaya başlaması ile uygunluk arz etmektedir. Hanefî mezhebinin tarih boyunca başta Abbâsî devleti olmak üzere yargıda esas alınmış olması, bu görüşün oluşması ile uyumlu görünmektedir.

Bu konuyla ilişkili bir diğer mesele de şudur: “İctihâd’ın ictihâdî nakzetmemesi” ifadesi her ne kadar mutlak bir şekilde kullanılsa da kastedilen bir dava hakkındaki ictihâdın yine aynı dava hakkındaki başka bir ictihâdla bozulamayacağıdır. Yoksa konuları benzese de farklı iki davada gerçekleştirilen iki ictihâd farklı olabilmektedir. İçerik olarak aynı olsa bile farklı iki davadan ilkinde verilen ictihâdî hüküm ikincisi için kendiliğinden uygulanamaz. İkinci davada da yeni bir yargılama ve ictihâd gerekli olur. Yani birinci ictihâd, ikinci ictihâdın gerekliliğini ortadan kaldırmaz. Aynı şekilde ikinci davadaki ictihâd da birinci davadaki ictihâdî hükmü nakz etmez.²⁶⁵

²⁶³ Zeydân, s. 29.

²⁶⁴ Zeydân, s. 29.

²⁶⁵ Zeydân, s. 268.

V.İctihâd Şartları ve Taklîd-Telfîk

İslâm hukûkunda ictihâd, hem ilmî bir faaliyet olarak hem de pratik sonuçları açısından son derece önemli olduğu için ictihâd yapacak olan kişilerin taşıması gereken özellikler konusu da üzerinde önemle durulan konulardan biri olmuştur. Bu özellikler, İslâm hukûk usûlü ile ilgili kaynaklarda *ehliyyetü'l-ictihâd*²⁶⁶ ve *şurûtü'l-ictihâd*²⁶⁷ kavramları ile ifade edilmektedir. Bu konu hakkında büyük bir titizlikle durulmasının sebebi, hem nasslarda ifade edilen hükümlerin doğru bir şekilde tespit edilmesi hem de yeni hadiseler karşısında konacak hükümlerin İslâm'ın ruhuna aykırı olmaması için duyulan hassasiyet olsa gerektir.

Hz. Peygamber zamanında ictihâd edecek kimselerde bulunması gereken şartlardan oluşan bir ictihâd ehliyeti tanımı yapılmamıştır. Müctehidde bulunması gerekli özelliklere sahabe ve tabiinden olan alimlerden çeşitli görüşler nakledilmiş ise de konunun bir bütün halinde ele alınmaya başlanması usûl-i fikhın tedvini ile birlikte başlamıştır. Nitekim İmam Şâfiî, elimize ulaşan en eski fikh usûlü eseri kabul edilener-*Risâle*'sinde ictihâd şartları içerisinde sayılabilecek hususlara yer yer değinmektedir. Örneğin o istihsân konusundaki eleştirilerini ifade ederken “bu konuda sadece haberleri bilenler bir şey söyleyebilir” şeklinde bir ifade kullanmaktadır.²⁶⁸ İmam Şâfiî'nin daha açık ve detaylı bir şekilde ictihâd şartlarından bahsettiği ifadeleri de vardır. Şâfiî, “Allah, Rasulullah'tan sonra hiç kimseye daha önce geçen bir ilim olmaksızın (dinde) söz söyleme hakkı tanımamıştır”²⁶⁹ dedikten sonra bahsettiği ilmi daha detaylı bir şekilde açıklamaktadır. Onun açıkladığı şartlar şu şekildedir:

²⁶⁶ Ör. Bkz; Âmidî, IV/228.

²⁶⁷ Ör. Bkz; Şîrâzî, *el-Lüma'*, II/878.

²⁶⁸ Bkz; Şâfiî, s. 507.

²⁶⁹ Şâfiî, s. 508.

1. Allah'ın Kitabını bilmek. Şâfiî bu ifadeyi Kur'ân'daki farzları, edebi (farz türünden olmayan hükümleri) nesh eden ve nesh edilen hükümleri, bu hükümlerin âmını, hâssını ve irşadını bilmek olarak açıklamaktadır.²⁷⁰
2. Geçmiş sünnetleri, selevin görüşlerini, insanların icmâ ve ihtilaflarını bilmek.²⁷¹
3. Arap dilini bilmek.²⁷²
4. Sağlam akıllı olmak. Birbirine benzer olan şeyleri ayırt edebilmek.
5. Aceleden sakınmak ve meseleyi iyice tahkik etmedikçe görüş beyan etmemek.²⁷³
6. Söylediğini neye dayanarak söylediğini; terk ettiğini de niçin terk ettiğini bilmek. Bu uğurda elden gelen bütün gayreti sarf etmek ve insaf duygusunu elden bırakmamak.²⁷⁴

İmam Şâfiî, ictihâd ehliyetini bu şartlara bağlarken diğer taraftan da müctehidin kendi muhalifini dinlemesi gerektiğini savunur. Çünkü bu dinleyişin gafleti ortadan kaldırdığını, savunulan meseleye duyulan inancın ve tahkikin bu yolla artacağını söylemektedir.²⁷⁵

İmam Şâfiî'nin tespitinden de anlaşıldığı gibi müctehidde aranan şartların en önemlileri; Kitâb, Sünnet, İcmâ, Kıyâs ve Arapça bilgisidir. Bu beş temel

²⁷⁰Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ümm*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1990, VII/317.

²⁷¹Şâfiî, *el-Ümm*, s. 509.

²⁷²Şâfiî, *el-Ümm*, s. 509.

²⁷³Şâfiî, *el-Ümm*, s. 509.

²⁷⁴Şâfiî, *el-Ümm*, s. 509.

²⁷⁵Şâfiî, *el-Ümm*, s. 509.

şartüzerinde Fıkıh usûlü alimlerinin geneli hem fikirdirler. Bu şartları biraz daha detaylı bir şekilde incelememiz, konuyla ilgili farklı tartışmaları görebilmemiz için önemli olacaktır.

A. Kur'an İlmine Sahip Olmak

Kuran-ı Kerim İslâm dinin en temel kaynağı ve hükümlerin istinbat edileceği ilk merciidir. Kıyamete kadar korunması Allah tarafından garanti altına alınan Kuran-ı Kerim şeriatın ana kaynağı olarak, Müctehidler tarafından bilinmesi elzem olan ilk kaynaktır. Fakat “Kur’ân ilmi” ifadesi oldukça geniştir. Bu nedenle, icthâdedebilmek için Kur’ân ile ilgili bütün hususların bilinmesinin gerekli olup olmadığı usûlcüler tarafından tartışılan konulardandır. Gazâlî, Kur’ân ilminin asgari sınırını şu ifadelerle ortaya koymaya çalışmaktadır:

“Allah’ın Kitab’ı asıldır. Onu bilmek gereklidir. Ancak bundan iki husus hafifletilebilir: İlki; Kitab’ın hepsini bilmek şart olmayıp beş yüz kadar olan ahkâm ayetlerini bilmek kâfidir. İkincisi; Bu ayetleri ezbere bilmek de şart değildir. Kişinin ihtiyaç duyduğu ayetlerin yerlerini bulabilecek durumda olması yeter. Tabii ki hüküm istinbât ettiği ayetin veya hadisın mensûh olmadığını da bilmelidir.”²⁷⁶

Bir müctehid Kuran-ı Kerim’den bilmesi gereken ahkâm ayetlerinin inceliklerine vakıf olmalıdır. Bu da ayetlerdeki nâsîh, mensuh, mücmel, mufassal, hâs, âmm, muhkem, müteşâbih, kerâhet, tahrîm, ibâha, nedb ve vücûbun bilinmesiyle meydana gelmektedir.²⁷⁷

Kur’an’ın bilinmesi ile genelde ezberlenmesi kastedilmemiştir. Fakat bazı usûlcüler Kur’anın tamamının ezberlenmesini de şart koşmuşlar ve hâfiz olan bir

²⁷⁶ Gazâlî, II/350-353.

²⁷⁷ Dehlevî, *İkdü'l-Cîd*, s. 4.

kimsenin olmayana göre manaları daha iyi tespit edebileceğini söylemişlerdir. Bâzı usûlcüler ise sadece ahkam ayetlerinin ezberlenmesinin gerekli olduğunu ifade etmişlerdir.²⁷⁸ Bu konunun luzümünü İsnevi kitabında şöyle izah eder; “Kuran’ın hüküm bildiren âyetlerini diğerlerinden ayırt etmek, zaruri olarak bütün Kur’an’ı bilmeye dayanır.”²⁷⁹

B. Sünneti Bilmek

İslâm’ın ikinci temel kaynağı olan Sünnet’in bilinmesine âlimler, neredeyse Kuran-Kerim’in bilinmesi kadar önem vermişlerdir. Bu önemin göstergesi olarak İmâm Evzâî’ye nispet edilen şu söz oldukça dikkat çekicidir: “Kur’ân’ın Sünnet’e olan ihtiyâcı, Sünnet’in Kur’ân’a olan ihtiyacından daha ziyadedir.”²⁸⁰ Burada söz konusu edilen ihtiyaç, anlaşılma açısındandır. Zerkeşî, Evzâî’nin bu sözünü naklettikten sonra şöyle bir açıklamada bulunmaktadır:

“Ebû Ömer der ki; ‘Evzâî, bu sözüyle Sünnet’in Kur’an üzerinde belirleyici hükmü ortaya koyduğunu ve Kurân’daki muradı açıkladığını kastetmiştir.’ Yahyâ b. Ebî Kesîr de der ki: ‘Sünnet, Kitâb hakkında hüküm vericidir.... Ahmed b. Hanbel ise ‘Sünnet, Kur’ân hakkında hüküm vericidir’ sözü hakkında sorulunca şöyle demiştir: ‘Ben bu kadarını söylemeye cesâret edemem. Fakat Sünnet, Kur’ân’ı tefsir ve tebyîn eder, derim’.”²⁸¹

Rivayete göre İmâm Ahmed b. Hanbel’e “yüz bin hadis bilen bir kimse fakih olur mu” diye sorulunca o hayır cevabını vermiştir. Soruyu soran “peki ikiyüz bin?” diye sormuş o yine “hayır” cevabını vermiştir. “üç yüz bin” rakamına da hayır diyen İbn Hanbel, “dört yüz bin hadis”i duyunca sadece “idare eder” anlamına

²⁷⁸ ‘Abdülazîz el-Buhârî, IV/15.

²⁷⁹ el-İsnevi, *Şerhu Minhâci'l-Usûl*, III/208.

²⁸⁰ Şâtübî, IV/345.

²⁸¹ Zerkeşî, VI/11.

gelecek şekilde elini sallamıştır.²⁸² Kendisi de bir Hanbelî olan Ebû Ya'lâ, İbn Hanbel'in bu sözünün "ihtiyâta ve fetva şartlarının ağır olduğuna yorulması gerektiğini" söylemektedir.²⁸³ Hatîbel-Bağdâdî ise bir kimsenin çok miktarda hadis toplayıp rivayet etmekle fakih olamayacağına, bunun için mânâyı anlayabilecek derin bir tefekkür kabiliyetine de ihtiyaç olduğuna dikkat çekmiştir.²⁸⁴

İctihâdın tecezzüünü kabul edip etmemeye göre icthâd yapabilmek için sünnetin ne kadarını bilmek gerektiği konusunda farklı yaklaşımlar sergilenmiştir. Bu konudaki asgari şartı Gazâlî şöyle belirtmiştir:

*"Ahkâm ile alakalı sünneti bilmek gereklidir. Bu,iki yönden hafifletilebilir: İlki; mevâiz ve ahiret gibi konularla ilgili hükümleri ihtiva eden hadisleri bilmek şart değildir. İkincisi; ahkam hadislerini ezbere bilmek de şart değildir. Ebu Davûd ya da Beyhaki'nin Sünenleri gibi ahkama yönelik hadislerin toplandığı sahih kabul edilen bir kitabın bulunması ve kişinin ihtiyaç duyduğu hadisleri yerinde bulabilecek durumda olması kafidir. Fakat ezberleyebiliyorsa bu daha mükemmel ve daha güzel olur."*²⁸⁵

Gazâlî'nin zikrettiği Sünen kitapları sadece pratik bir amaca yöneliktir. Bu kitaplar kolayca bulunması ve fıkıh bablarına göre düzenlenmiş olması sebebiyle icthâdda bulunacak kimseler için bir başvuru kitabı olma özelliğine sahiptir. Ayrıca bu kitapların icthâd için özellikle belirtilmesi mezhep yakınlığı ile de ilişkili olabilir. Bu iki hadis aliminden Ebû Dâvûd, belirli bir mezhep mensubiyetinden çok selef akaidine ve ehl-i hadisin fıkıh anlayışına sahiptir. Fakat Beyhakî (ö. 458 h.),

²⁸² Ebû Ya'lâ, V/1597.

²⁸³ Bkz; Ebû Ya'lâ, V/1597.

²⁸⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l- Mütefakkîh*, 261-262.

²⁸⁵ Gazâlî, II, s.350-353.

Şâfi mezhebindedir. Nitekim *Menâkibu'sh-Şâfi* adında bir eser telif etmesi de bu sebeptedir.

Hadislerin bilinmesi konusunda cerh, tadil, ittisâl, inkâtâ gibi rivayetlerin sıhhati ile ilgili yöntemlerin bilinmesi ve her bir rivayet üzerinde müctehid tarafından uygulanması şart koşulmamıştır. Bunun yerine hadis ilminde otorite sayılan bazı temel kaynakların esas alınması yönünde bir yaklaşım sergilenmiştir. Fakat zaman içerisinde mezheplerin görüşleri ile hadisler arasındaki uygunluğu göstermek için yazılan kitaplarda fıkıh konuları ile hadis ilmine dair teknik konular birlikte ele alınmış, ravilerin hallerinden de detaylı şekilde bahsedilmiştir.

Sünneti bilme şartı ile taklid ve telfik konusu arasında bir ilişki vardır. Nitekim müctehidlerin hazır hadis kitaplarına yönlendirilmesi de bu konuda güvene dayalı bir taklidin olduğunu göstermektedir. Çünkü icthâd sadece eldeki nastan hüküm çıkarmakla sınırlı değildir. Hangi rivayetlerin nas olarak esas alınacağı da bir cehd konusudur. Bu durumda müctehid, fikhî icthâdı kendisi gerçekleştirse de hadislerin sıhhati konusunda başka alimlerden destek almaktadır.

Alimlerin hadisleri bilmesi/öğrenmesi ile telfik arasında da şu şekilde bir ilişkinin varlığından bahsetmek mümkündür: Bilindiği gibi telfik farklı mezheplerin görüşlerinin benimsenmesi şeklindedir. Bazı alimler her ne kadar bir mezhebe tabi iseler de karşılaştıkları bazı hadislerden dolayı mensup oldukları mezhebin görüşlerinden ayrılp başka görüşler benimseyebilmişlerdir. Mezhep imamlarının neredeyse tamamının “hadis olunca benim kavlimi terk ediniz” mealindeki sözleri de bu yaklaşımı desteklemiştir. Bu nedenle bazı alimler, örneğin “ehl-i hadis olan bir Şâfi” gibi bir özelliğe sahip olabilmıştır.

Bu konuda İbn Teymiye'nin sorulan bir soru üzerine verdiği şu cevap önemli değerlendirmeler içermektedir:

“Buhârî ve Ebû Dâvud fıkıh konusunda da ictihâd ehli olan iki imamdır. Müslim, Tirmizî, Nesâî, İbn Mâce, İbn Huzeyme, Ebû Ya'la, Bezzâr gibi alimler ise ne belirli bir alimin mukallidi durumundadırlar ne de mutlak müctehid imamlardandırlar. Bunlar Şâfiî, Ahmed, İshâk ve Ebû Ubeyd gibi hadis imamlarının görüşüne meyillidirler. Bu alimlerden bazıları, bazı imamlara daha hususi bir yakınlık duyarlar. Mesela Ebû Dâvud, Ahmed b. Hanbel'e daha hususiyetle bakar..... Beyhakî, Şâfiî'nin mezhebi üzeredir ve görüşlerinin genelinde Şâfiî'yi destekler. Dârakutnî, hem Şâfiî mezhebine hem de hadis imamlarına meyillidir. Fakat o Şâfiî'yi taklîd konusunda Beyhakî kadar değildir. Beyhakî bir çok konuda ictihâd etse de Dârakutnî'nin ictihâdları onunkinden daha sağlamdır.”²⁸⁶

Bu ifadeler, bir taraftan hadislere ve muhaddislere diğer taraftan da fıkıh imamlarına meyilli olan alimlerin bulunduğunu göstermektedir. Burada bahsi geçen alimlerin ağırlıklı olarak uğraştıkları alan, fıkhıtan çok hadistir. Bunun yanında fakih olan ve belirli mezheplere intisapları ile bilinen bazı alimlerin de ayrıca hadis ilmi ile de meşgul olmaları onları bu iki yönü birlikte taşır hale getirmiştir.

Hadis kitaplarında bulunan hadisleri herhangi bir senet araştırması yapmaksızın kabul eden bir müctehidin, böyle yapmakla mukallid sayılmayacağını söyleyen alimler de vardır. Örneğin yakın dönem İslâm hukûk tarihi araştırmacılarından Hacvî, yeni yeni eserlerin hazırlanması ile ictihadın önceki dönemlere göre giderek daha kolay hale geldiğini, bazı alimlerden alıntılar yaparak

²⁸⁶ İbn Teymiye, *Mecmû' l-Fetâvâ*, XX/42.

ifade etmektedir. Bu alimlerden biri olan el-Übbî'den (ö. 827h. veya 828h.) bazı cümleler aktarmaktadır. aktardığı şu cümleler oldukça dikkat çekicidir:

“Hadis’e gelince; bu, günümüzde kolaydır. Çünkü hadislerin sahih olanı, sahih olmayandan temyiz edilmiştir.... Mesela ümmü veledede dair bir meseleyle karşı karşıya kalan bir müctehidin Musanneflerden Abdü’l-Hakk’ın el-Ahkâmü’l-Kübrâ adlı eserini elde ederek meseleyle ilgili konulara bakması yeterlidir. Eserde yer alan hadisleri, eserin sahibinin sahih görmesi kâfi gelir. Müctehidin hadislerin senetlerini ikinci defa incelenmesi gerekmez. Müctehid, bunu yapmakla mukallid olmaz.”²⁸⁷

Hacvi, bu fikri desteklemekte ve matbaanın ortaya çıkmasından sonra ictihada yardımcı olabilecek eserlerin özellikle basılmasını icthadı kolaylaştıran bir husus olarak görmektedir.²⁸⁸

C. Hakkında İcmâ ve İhtilâf Edilen Konuları Bilmek

Hakkında icmâ ve ihtilaf edilen konuların müctehid tarafından bilinmesi, bazı usûlcüler tarafından icthâd ehliyetini sağlayan şartlar arasında sayılmıştır.²⁸⁹ Bazı usûlcüler ise bunu bilmeyi zorunlu görmeyerek “hasen” kabul etmişlerdir.²⁹⁰ Bu farklılık icmâ ve ihtilaftan ne anlaşıldığına bağlıdır. Eğer hakkında icmâ edilen konulardan herkesçe bilinen ve tevatürle bize kadar ulaşan kat’î hükümler kastediliyorsa bu hususları bilmek şarttır. Bu meselelerde icmâ’nın olduğu tevatür

²⁸⁷ Hacvî, II/499; Hacvî, bu alıntıyı el-Übbî’nin Müslim şerhinin Akdiye bölümünden aktardığını ifade etmektedir. el-Übbî, Müslim’in *el-Câmiu’s-Sahih* adlı eseri üzerine yazdığı *İkmâlü İkmâli’l-Mu’lim* adlı eserin Akdiye bölümü, yukarıda çevirisini verdiğimiz kısmı ihtiva etmektedir. Ancak Hacvî’nin alıntısı ile alıntıda bulunduğu metin arasında küçük bir fark olduğu da göze çarpmaktadır. el-Übbî’nin orijinal metindeki ifadesi şu şekildedir: “...Mesela ümmü veledede dair bir meseleyle karşı karşıya kalan bir müctehidin *Musannefleri veya Abdü’l-Hakk’ın el-Ahkâmü’l-Kübrâ adlı eserini elde ederek meseleyle ilgili konulara bakması yeterlidir....*” Krş; Ebû Abdillâh Muhammed b. Hilfe b. Ömer el-Übbî, *İkmâlü İkmâli’l-Mu’lim li Fevâidi Kitâb’l-Müslim*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, (m.y.), (t.y.), V/16.

²⁸⁸ Hacvî, II/499.

²⁸⁹ İbnü’s-Sem’ânî, II/306.

²⁹⁰ Âmidî, V/124.

yoluyla bize ulaşmıştır. Örneğin Cuma namazının farz oluşu, miras hissleri, evlenilmesi haram olan kadınlar gibi konulardandır. Fakat icmân geniş yorumlanması ile birlikte oluşan anlayışa göre icmâ topluca yapılan bir ictihâddir. Bu durumda böyle bir ictihâdın varlığını bilmek şart değildir. Burada önemli olan icmân varlığını bilmek değil; icmâa aykırı ictihâd etmemiş olmaktır. Bir müctehid herhangi bir konu hakkındaki icmâdan bîhaber olsa da o icmâ ile çelişmeyen bir ictihâdda bulunabilir. Gazâlî, hakkında icmâ ve ihtilaf edilen meseleleri bilmenin gerekliliği üzerinde durarak müctehidin, muhalefet etmemek için nassı bilmesi gerektiği gibi icmâi da bilmesinin gerekli olduğunu söylemiştir.²⁹¹ İcmân nasıl bilineceği konusunda bu konuda yazılmış olan eserlerden yardım alınabileceğinden bahsedilmiştir.²⁹²

Müctehid selefın hakkında icmâ yaptıkları ya da ihtilafa düştükleri meseleleri bilmeleri ictihâdın daha doğru ve bilinçli bir şekilde yapılmasını sağlayacaktır. Diğer farklı görüşlerin bilinmesi defarklı bakış açıların ve gerekçelerin gözden geçirilmesini sağlayacaktır. Bu ise ictihâdda, önceki alimlerin ortaya koymuş olduğu birikimden yararlanılması anlamına gelmektedir.

İcmâ ve ihtilafın bilinmesi şartı, İslâm hukûkunun uygulanması açısından da oldukça önemlidir. İcmâi bilmeyen bir müctehid, icmâa aykırı bir hükme ulaşabilir. Bu durumda toplum nezdinde geçerliliği olmayan bir hüküm ileri sürerek hem kendi saygınlığını yitirebilir hem de diğer görüşlerinin kabul edilebilirliğini zedelemiş olur. Zira böyle bir hüküm tatbika uygun olmayacaktır. Diğer taraftan ihtilafın bilinmesi ise özellikle maslahatlar konusunda yapılan ictihâdlarda toplumun yapısına en uygun hükmün elde edilmesi bakımından oldukça önemlidir. Çünkü bu sayede birçok

²⁹¹ Bkz; Ğazâlî, *el-Mustesfâ*, II/350-353.

²⁹² Hacvî, II/499.

ihtimalin gözden geçirilerek elenmesi mümkün olacaktır. Bu açıdan Hz. Peygamber asrından bu yana gerçekleştirilen icmâları dikkate almak bir taklîd olarak değerlendirilmemelidir. Aynı şekilde diğer alimlerin ortaya sürdükleri farklı yaklaşımları dikkate almak da müctehidin özgürlüğü ile çelişmez.

D. Kıyası ve Hükümlerin Amaçlarını Bilmek

İstılâhi olarak ‘hakkında nass bulunan bir meselenin hükmünü, aradaki illet birliği ya da benzerliğinden dolayı hakkında nass bulunmayan mesele için de geçerli saymak’²⁹³ şeklinde tarif edilen kıyas, icthâdın en önemli şekillerinden biridir. Hatta İmam Şafii’ye göre kıyas, icthâdın ta kendisidir.²⁹⁴ Bu sebeple bir müctehidin icthâd yapabilmesi için kesinlikle kıyası ve kıyas için muteber olan şartları bilmesi gerekmektedir.²⁹⁵ Kıyas, icthâd yapılacak olan meseleye en yakın nassı seçmeyi ve bu nas ile hedeflenen gayeleri iyi anlamayı ve uygulamayı gerektirmektedir.

Usulcüler arasındaki yaygın anlayışa göre icthâdın tek yolu kıyas değildir. Nasların genel prensiplerinden, kelime ve cümlelerin çeşitli delâlet ve inceliklerinden ve diğer istidlâl yollarından da hükme ulaşılabilir.²⁹⁶ Fakat icthâd yöntemleri içerisinde öncelik sırası kıyasa aittir.

Kıyâs, güçlük ve sıkıntıların kaldırılması ve zorluğun değil kolaylığın tercih edilmesi gibi birtakım genel prensipleri gerçekleştirmeye yöneliktir. Dini hükümler de kulların maslahatlarına riayet prensibine bağlıdır. Bu sebeple bir müctehidin dini hükümlerin amaçlarını da bilmesi gerektiğini savunan Şâtîbî, icthâd ehliyetini iki ana şarta bağlamaktadır. Bu şartlardan ilki, şeriatın maksatlarını ve hükümlerle amaçlanan maslahatları tam olarak anlamak, ikincisi ise bu anlayış doğrultusunda

²⁹³ Şîrâzî, *el-Luma*, s. 63; Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, s. 197.

²⁹⁴ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 477.

²⁹⁵ İbnü's-Sem'ânî, II/306.

²⁹⁶ Şîrâzî, *el-Luma*, s. 63.

hüküm çıkarabilecek durumda olmaktır.²⁹⁷ Bu maslahatlar da zarurî, hâcî ve tahsînî olabilmektedir. Bir kimse her meselede, Şari'nin maksadını kavrayacak duruma gelince kendisinde talim, fetva ve hüküm konusunda Hz. Peygamber'e halife olma vasfimeydana gelmiş bulunur.²⁹⁸

Verilecek olan hükmün, ihtiyacı tam anlamı ile karşılayabilmesi açısından, Hatîb el-Bağdâdî müctehidde bulunması gereken özelliklerden bahsederken şunları söylemektedir:

“Müctehid bütün ilimlere azami derecede ihtiyaç duyar. Çünkü müctehid, dünya ve ahirete dair her konuyla bir taraftan ilgilidir. O, ciddi ve gayr-ı ciddinin ne olduğunu, neyin farklı neyin zıt olduğunu, neyin fayda neyin zarar olduğunu, insanlar arasında câri olan durumları ve adetleri bilmek mecburiyetindedir. Bunların bilgisine de ancak insanlarla görüşerek, çeşitli mezhep ve görüşlere mensup kişilerle bir araya gelerek, onlara sorular sorup onlarla müzakerede bulunarak ve kitaplar toplayıp onları devamlı olarak okuyarak ulaşabilir.”²⁹⁹

İslâm hukûkunda farklı mezheplerin görüşlerinin seçilerek tercih edilmesi bir telif şekli olarak değerlendirilebilir. Ancak hükümlerin farklı toplumlar ve değişen şartlar karşısında belirlenmesi amacıyla mezhepler tarafından oluşturulan birikimden yararlanırken insanların örfleri, adetleri, fayda-zarar konusundaki bakış açıları da dikkate alınmak durumundadır. Bu anlamda özellikle devletlerin yasama faaliyetine giren kanunlaştırma icthâtlarında maslahatların dikkate alınarak farklı mezheplerin görüşlerinden yararlanılmasında büyük fayda olacağı söylenilebilir.

²⁹⁷ Şâtübî, IV/105-108.

²⁹⁸ Şâtübî, IV/105-108.

²⁹⁹ Hatîb el-Bağdâdî, s. 334.

E. Arap Dilini İyi Bilmek

Kuran-ı Kerim, Arap lisanıyla nazil olduğundan ve İslâm dini, ilk olarak Arap toplumunda doğup oradan bütün insanlığa yayıldığından Arapça bilmenin Kur'ân ve hadisleri anlamadaki rolü inkar edilemez. İslâm'ın doğduğu, yaşadığı, uygulandığı ilk kültür Arap kültürüdür. Bu sebeptendir ki İslâm'ın iyi anlaşılması Arap kültürünün de iyi anlaşılmasına bağlıdır. Arapça'nın bilinmesi ise sadece Arapça'nın dil ve gramer özelliklerinin bilinmesi anlamına gelmemektedir. Dil aynı zamanda Arap kültürüne dair çeşitli unsurları da bünyesinde taşımaktadır. Bu nedenle Arap dili ile Kur'ân'ın indiği yer ve dönemdeki Arap kültürü arasında çok güçlü bir bağ olduğunu söylemek mümkündür. İmam Şafî'nin "Arap dilini bilmeyenleri kıyas yapamayacaklar arasında sayması,³⁰⁰ bu hususu çok güçlü bir şekilde ortaya koymaktadır.

Şafî'den sonra, Arapça bilmenin lüzûmunun yanı sıra Arap olmayanların ne derecede Arapça bilmeleri gerektiği konusu tartışılmış ve bu bilginin en asgari sınırları çizilmeye çalışılmıştır. Gazâlî bu konuda şu değerlendirmede bulunmaktadır:

*"Arapça'da Halil (ö. 170 h.) ve Müberred (ö. 286 h.) derecesine ulaşıp bütün dili bilmek ve nahivde iyice derinleşmek şart değildir. Dilin, Kitab ve Sünnet ile ilgili olan kısmını bilmeye ve bu sayede hitabı anlamaya ve hitap ile kastedilenleri idrak etmeye ihtiyaç vardır."*³⁰¹

Gazâlî'den yaklaşık iki asır sonra gelen Şâtîbî ise Arapça bilme şartı hakkında ilginç fikirler ileri sürmüştür. Ona göre ictihâd, nasslardan hüküm çıkarma

³⁰⁰ Şafî, *er-Risâle*, s. 509.

³⁰¹ Gazâlî, *el-Mustesfâ*, I/344.

hususunda ise Arapça bilmek şarttır. Fakat mesalih ve mefasid konusundaki icthâdlar için Arapça bilmek şart değildir.³⁰²

Zamanla taklîd karşıtı âlimler icthâd hareketinin zayıflamasından duydukları endişe ile icthâd şartlarını hafifletme yoluna gitmişler, Arapça bilme şartı da bundan nasibini almıştır. Bu eğilimdeki alimlerden biri olan Şevkânî, ilim sahibi oldukları halde taklîdden vazgeçemeyen Mısır ve Şâm alimlerini eleştirdikten sonra “bir kimse duyduğunu anlayacak kadar Arapça bilirse Hz. Peygamber zamanında yaşayan sahabeden herhangi biri gibi olur” şeklinde bir ifâdede bulunmaktadır.³⁰³ Şevkânî, dilin derinliklerine vakıf olup, beyân özelliklerini bilip nasları anlayabilecek duruma gelenlerin halâ avamdan biriymiş gibi hareket ederek taklîde yönelmeleri konusundaki hayretini ifade ederek “eğer ilim tahsilinin sonu, başı gibi olacaksa ilim tahsili uğrunda zayi edilen vakitlerin ne faydası var!” serzenişinde bulunmaktadır.³⁰⁴ Şevkânî, asgari Arapça bilgisi konusunda daha net bilgiler de vermektedir. Onun belirttiğine göre Arapça’nın kelime bilgisi konusunda el-Kâmûs veya benzeri bir sözlük yeterlidir. Bundan maksat bu sözlüklerin ezberlenmesi değil, sadece aranılan kelimeleri bulabilecek şekilde sözlüğü kullanabilmektir. Nahiv bilgisi için kısa bir şerhiyle birlikte İbnu’l Hacib’in *el-Kâfiye*’si veya *Elfiyye* yeterlidir. Sarftan, gerekli olmayan birçok şey içerse de kısa bir şerhiyle birlikte *eş-Şafiye* ihtiyacı karşılayacaktır.³⁰⁵

Bu tarihi gelişim, bize icthâd şartlarını oluşturan maddelerde dahi zaman içerisinde icthâd yapıldığını göstermektedir.

³⁰² Şâtıbî, IV/105-108, 162-165.

³⁰³ Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *el-Bedru’t-Tâli’ bi Mehâsini men ba’de’l-Karni’s-Sâbi’*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrût (t.y.), II/84.

³⁰⁴ Şevkânî, *el-Bedru’t-Tâli’*, II/84.

³⁰⁵ Şevkânî, *el-Bedru’t-Tâli’*, II/86.

F. İyi Niyetli Güzel Ahlâklı Olmak

Bu şart kendisinden önce sıralanan şartları kullanabilmek, gerçek görüşleri diğerlerinden ayırt edebilmek, nefsi arzularla bid'ate sapmamak için gerekli olan şartlardır. Nitekim İmam Gazâlî de bu sebeple icthâd ve fetvanın kabulü için iyi niyet ve ahlâkı şart koşturmuşur.³⁰⁶ Burada ifade edilmek istenen durumu tek bir kelime ile "ihlâs" şeklinde özetlemek de mümkündür. Çünkü bir alimin gerek kendi inancında ve amelinde gerekse doğruya ulaşp bunu insanlara açıklama konusundaki samimiyeti, yaptığı icthâdın amacına uygunluğu açısından son derece önemlidir.

G. İslâm Hukuku'nun Uygulanabilmesi Açısından İctihâd Şartları

İctihâd ehliyetini sağlayan şartlar, icthâdı mümkün kılan şartlardır. İctihâd ise İslâm hukûkunun uygulanabilmesi neticesini doğurmaktadır. Bu açıdan icthâd şartları, sadece teorik bir usûl konusu olarak değerlendirilmemelidir. İctihâd şartlarının ağırlaştırılması İslâm hukûkunun tatbiki ile ilmî faaliyetler arasındaki mesafeyi açabilecek niteliktedir.

İctihâd şartlarını daha da detaylandırarak sayısını arttıranlar olduğu gibi, daha özet bir şekilde ve daha az maddede ifade eden alimler de vardır. İctihâd şartları konusundaki bu yaklaşım farklılığının kökeninde icthâdın tarih boyunca uğradığı merhalelerin etkili olduğunu söylemek mümkündür. Yani icthâd konusunda keyfiliğin görüldüğü zamanlarda icthâd şartları daha sıkı kurallara bağlanmıştır. İctihâd'ın kaybolmaya yüz tuttuğu ve taklîdin asıl haline geldiği zamanlarda ise bazı alimler icthâd şartlarını daha hafif bir şekilde ele almışlardır.

³⁰⁶ Gazâlî, II/350-353.

İmam Gazâli *tahfif* (hafifletme/kolaylaştırma) kelimesini bu amaçla özellikle kullanmaktadır.³⁰⁷ Tahfifin en önemli savunucuları, kuşkusuztaklîd karşıtı âlimlerdir. Onlar, icthâdın zayıfladığını ve yerini git gide taklîdebırakmaya başladığını ileri sürerek yaptıkları tahfifi temellendirmişlerdir. Bu alimler arasında Şevkânî gerek konu ile ilgili görüşlerini ihtiva eden eserleriyle gerekse kendisinden önceki dönemlerle ilgili değerlendirmeleriyle oldukça dikkat çeken bir alimdir. Şevkânî'nin icthâd ehliyeti konusundaki hafifletici bakış açısı bütün icthâd şartlarına yansımıştır. Onun ‘Her ilimde derinleşmek iyi bir şeydir. Fakat icthâdehliyeti için şart değildir’ cümlesi, konuya bakışını net bir şekilde özetlemektedir. Şevkânî, icthâd için şart olan vasıflardaki derinliğin icthâdın isâbetine etki edeceğini kabul etmekle birlikte asıl emeğin alet konumundaki ilimlerin bütün detaylarıyla öğrenilmesinde değil de doğrudan doğruya nasların anlaşılmasında harcanmasında olduğunu savunmaktadır.³⁰⁸

İctihâd taraftarı akımın son dönemdeki temsilcilerinden bir diğeri de Şevkânî'nin öğrencisi ve takipçisi konumundaki Sıdık Hasen Han'dır. O, genel itibariyle icthâd konusunda hocasının çizgisini takip etmekle birlikte icthâdın farziyeti taklîdin ise haramlığı konusunda daha ileri sayılabilecek ifadelerde bulunmuştur.³⁰⁹

İctihâd taraftarları, icthâd ehliyetinin şartlarını kolaylaştırma yoluna giderken, diğer bazı usûlcüler icthâd şartlarını açıklarken hafifletme ve ruhsata hiç temas etmemişlerdir. Hatta Kitâb ve Sünnetin tümünü, bütün yönleriyle bilmek

³⁰⁷ Gâzâlî, *el-Müstesfâ*, I/344.

³⁰⁸ Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli*, II/85-86.

³⁰⁹ Sıdık Hasen Han, *el-Iklîd li Edilleti'l-İctihâd ve't-Taklîd*, Mat'baatü'l-Cevâib, Kostantiniyye 1296h.,s. 37.

şartını mutlak olarak ileri sürenler bile olmuştur.³¹⁰ Bu zorlaştırıcı şartların ileri sürülmesinin gerisinde ictihâd ile yanlış hükümlere ulaşma riskini azaltma gayesinin güdüldüğünü düşünmek mümkündür. Fakat taklîd karşısında ictihâdı destekleyen alimlerden biri olan İbnu'l - Kayyim böyle bir endişeye gerek olmaması gerektiğini şu ifadelerle açıklamaktadır: “Sahabe müctehidleri bile bazı ayet ve hadisleri bilmemeleri sebebiyle yanlış ictihâdda bulunmuş fakat daha sonra yanlışlarından dönmüşlerdir.”³¹¹

İctihâd şartlarının sıkılaştırılması doğal olarak taklîdi güçlendirecektir. Hatta alimler bile bütün ictihâd şartlarını haiz olmadıklarından mukallid olmak durumunda kalacaklardır. Bu durum, İslâm hukûkunun teorik olarak gelişim kaydedememesi ve pratikte yeni karşılaşılan fikhî hadiseler karşısında darlık hissedilmesine neden olacaktır. Ayrıca ictihâd şartlarını zorlaştıran alimlerin ağırlıklı olarak telfike de karşı olmasından dolayı, ictihâdın mümkün olmaması telfikin de meşru olmaması karşısında taklîd neredeyse yegane seçenek olarak kalacaktır.

Müctehid olmak için ortaya konulan şartlar incelendiğinde konu iki yönden değerlendirilebilir. Eğer bu şartları, bilinçli bir mükellef olmanın asgari şartları olarak görüp mükellefleri taklîdten kurtarmak amaçlanıyorsa bu şartların hafifletilmesi gayet yerinde ve anlaşılabilir bir durum olarak görülebilir. Çünkü bu durumda kişiye sadece bir birey ve mükellef olarak Kur’ân ve Sünnet’e muhatap olma ve kendisiyle ilgili hükümleri bilinçli bir şekilde tatbik edebilme kapısı açılmış olacaktır. Bazı alimlerin ictihâda kişisel mükellefiyet açısından baktığını söylemek mümkündür. Diğer taraftan ictihâd şartlarını zorlaştıran alimler, ictihâd ehliyetinden ve şartlarından bahsederlerken mutlak müctehid olmak için gerekli şartları tespit

³¹⁰ Âmidî, IV/142.

³¹¹ Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb İbnu Kayyimi'l-Cevziyye, *İ'lâmu'l-Muvakkı'in an Rabbi'l-Âlemin*, Dâru'l-Kütübi'l-'Ilmiyye, Beyrût 1991, II/251.

etmeye çalışmışlardır. Başka bir ifadeyle onlar icthâd şartları ile bilinçli bir mükellef olmanın ötesinde dinde ve fıkhıta imam olmanın şartlarını bir üst sınır olarak görerek hareket etmişlerdir. Zira bir mezhep ya da bütüncül bir fıkıh sistemi ortaya koyacak bir kimsenin sahip olması gereken icthâd ehliyeti mümkün merteye mükemmele yakın olmalıdır.

SONUÇ

İslâm hukûk hükümlerinin uygulanabilmesi için ictihâdın hayatî öneme sahip olduğu inkar edilemez bir gerçektir. İslâm'da ruhban sınıfı bulunmadığından ictihâd bir sınıfın tekelinde olan bir hüküm koyma yetkisi değildir. İctihâd, gerekli ilmî ve dinî vasıfları taşıyan kimselerin gerçekleştirmesi gereken bir anlama faaliyetidir. İctihâd şartlarını taşıyan kimselerin ictihâd etmeleri ve ictihâdları ile ulaştıkları hükümlerle amel etmeleri farz kabul edilmiştir. Bu durum gerekli ehliyeti taşıyan kişileri İslâm'ı anlama konusunda yetkili kılmaktadır. Fakat herkesin ictihâd ehliyetine sahip olacak derecede bir ilmî birikime sahip olması mümkün olmadığından avâm diye ifade edilen ve müctehid alimlerin dışında kalan geniş halk kitleleri dinî hükümleri öğrenme konusunda müctehitlerden yararlanmak durumunda kalmıştır. Bu da karşımıza taklîd kavramını çıkarmıştır. Fakat taklîdin zamanla aslî bir durum olarak görülmesi, sadece avâm için değil aynı zamanda alimler için de adeta bir zorunluluk haline getirilmesi karşısında bazı alimler tekrar ictihâd vurgusunu güçlendirmeye başlamıştır.

İlk dönemlerde alimler için ictihâd esas iken daha sonra ictihâd-taklîd ikilemi doğmuştur. Avâm için taklîdin mezhepçiliğe dönüşmemek ve açık naslara aykırı hükümlere tabi olmamak kaydıyla anlaşılabilir bir tarafı varken alimlerin de taklîd düşüncesiyle hareket etmesi olumsuz karşılanmıştır. Taklîdçilik karşısında ictihâd fikri yeniden güçlendirilmeye çalışıldığında ise yeni bir durum ile karşılaşmıştır. Bu durum ise telifiktir. Telifikin ortaya çıkmasında taklîd karşısında ictihâdı savunmanın da etkisi olmuştur. Çünkü bu savunma sırasında belirli bir mezhebe tabî olmanın gerekli olmadığı da güçlü bir şekilde savunulunca gerek

alimlerin gerekse avâmın birden fazla mezhebin görüşlerine tabî olması gündeme gelmiştir.

Telfik samimi niyetle yapıldığı takdirde ve daha doğru olanın bulunması amaçlandığında kabul görürken mezhep görüşleri içerisinde en kolay olanların peşine düşülmesi (tetebuu'r-ruhas) şeklinde gerçekleştirilen telfik dinin amaçlarına aykırı görülmüş ve bir çeşit istismar olarak değerlendirilmiştir.

KAYNAKÇA

- Ahmed Cevdet Paşa**, *Tezâkir*, (Hazırlayan: Cavit Baysun), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1986, I-IV.
- Âmidî**, Ebu'l-Hasen Seyfuddîn, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrût (t.y.).
- Anzî**, Abdullah b. Yûsuf b. İsa, *Teysîru İlmi Usûli'l-Fıkh*, Muessesetu'r-Reyyân, Beyrût 1997.
- Askerî**, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh, *et-Telhîs fî Ma'rifeti Esmâi'l-Eşyâ*, Dâru Tîlâs li'd-Dirâsât ve't-Terceme, Dimeşk 1996.
- Avde**, Abdülkâdir, *et-Teşrû'l-Cinâiyyü'l-İslâmî Mukâranen bi'l-Kânûni'l-Vad'î*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût (t.y.), I-II.
- Bânî**, Muhammed Saîd b. Abdirrahmân, *Umdetü't-Tahkîk fî't-Taklîd ve't-Telfîk*, Dâru'l-Kâdirî, Dimeşk 1997.
- Basrî**, Muhammed b. Alî et-Tayyib Ebu'l-Huseyn, *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1403 h., I-II.
- Bedrân**, Ebu'l-Aynenyn Bedrân, *Usûlu'l-Fıkhî'l-İslâmî*, Müessesetü Şebâbi'l-Câmia, (b.y.) (t.y.).
- Buhârî**, Abdülazîz b. Ahmed Alâuddîn, *Keşfu'l-Esrâr*, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, (b.y.), (t.y.).
- Buhârî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, 1. Baskı, Dâru Tavki'n-Necât, (b.y.) 1422 h.
- Cal'ûd**, Mihmâs b. Abdillâh b. Muhammed, *el-Muvâlâ ve'l-Muâdâ fî's-Şerîati'l-İslâmiyye*, Dâru'l-Yakîn (b.y.) (t. y.).

- Cenâbî**, Tâhâ Hammâd, “*el-Hata fi’l-İctihâd inde’l-Usûliyyîn*”, Mecelletü Ebhâsi’ Kulliyeti’t-Terbiyeti’l-Esâsiyye, Mücellid VIII, Aded: 3. s. 137.
- Cessâs**, Ahmed b. Alî Ebû Bekr er-Râzî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrût 1994, I-V.
- _____, *el-Fusûl fil-Usûl*, 2. Baskı, Vezaretu’l Evkâf, Kuveyt 1994, I-IV.
- Cîzânî**, Muhammed b. Huseyn b. Hasen, *Meâlimu Usûli’l-Fıkh*, Dâru İbnu’l-Cevzî, (b.y.) 1427h.
- Cürcânî**, Alî b. Muhammed b. Alî eş-Şerîf, *Kitâbu’t-Ta’rifât*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrût 1983.
- Cuveynî**, Ebu’l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf, *el-Burhân fî Usuli’l-Fıkh*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrût 1997.
- _____, *Kitâbu’t-Telhîs fî Usûli’l-Fıkh*, Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, Beyrût (t.y.).
- Debûsî**, Ebû Zeyd Abdullah b. Umer, *Takvîmu’l-Edille fî Usuli’l-Fıkh*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, (b.y.), (t.y.)
- Dehlevî**, Ahmed b. Abdirrahîm eş-Şâh Veliyullâh, *İkdü’l-Cîd fî Ahkâmi’l-İctihâd ve’t-Taklîd*, el-Matbaatü’s-Selefiyye, Kâhire (t.y.).
- Ebû Ceyb**, Sa’dî, *el-Kâmûsü’l-Fıkhî Lüğaten ve’stilâhen*, Dâru’l-Fıkr, Dimeşk 1988.
- Ebû Ya’lâ**, Muhammed b. el-Huseyn İbnü’l-Ferrâ, *el-Udde fî Usûli’l-Fıkh*, (m.y.), (b.y.), 1990.
- Emîr Padişâh**, Muhammed Emîn b. Mahmûd, *Teysîru’t-Tahrîr*, Dâru’l-Fıkr, Beyrût (t.y.).
- Ezherî**, Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî, *Tehzîbü’l-Luğa*, Thk: Muhammed İvad Mur’ib, Dâru İhyâu’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrût 2001.
- Ğazâlî**, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *el-Müstesfâ min İlmi’l-Usûl*, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrût 1993.

_____, *İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, (Çev: Yunus Apaydın), Rey Yayıncılık, Kayseri 1994.

Hacvî, Muhammed b. el-Hasen es-Seâlebî, *el-Fikru's-Sâmî fî Tarihi'l-Fıkhî'l-İslâmî*, Matbaatu'n-Nehda, Tûnus (t.y.).

Hafîl b. Ahmed, Ebû Abdîrrahman el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, Thk: Mehdi el-Mahzûmî, **Samerrâî**, İbrâhim, Dâru'l-Hilâl, (b.y.), (t.y.).

Hallâf, Abdülvehhâb, *İlmu Usûli'l-Fıkh ve Hulâsatü Târîh't-Teşrî*, Matbaatu'l-Medenî, (b.y.), 1375h.

Hafîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Sâbit, *el-Fakîh ve'l-Mütefakkîh*, Dâru İbni'l-Cevzî, el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suûdiyye 1421h.

Hâzin, Alâuddîn Alî b. Muhammed, *Lübâbü't-Te'vîl fî Meânî't-Tenzîl*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrût 1415h.

Izzuddîn b. Abdisselâm, Ebû Muhammed, *Kavâidü'l-Ahkâm fî Mesâlihi'l-Enâm*, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Kâhire 1991.

İbn Abdilber, Ebû Umer Yûsuf b. Abdillâh, *Câmiu Beyânî'l-İlm ve Fadlih*, Dâru İbni'l-Cevzî, Riyâd 1994.

İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-Ezdî, Cemheretü'l-Lüğa, Thk. Remzi Munîr el-Ba'lbekî, Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrût 1987.

İbn Emîr Hâc, Ebû Abdillâh Şemsuddîn b. Muhammed, *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1983.

İbn Faris, Ahmed b. Zekeriyâ el-Kazvîni, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, Thk: Abdusselâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-Fıkr, Beyrût 1979.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrût (t.y.).

_____, *el-İhkâm fî Usûli'l-İhkâm*, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrût (t.y.).

- İbn Kudâme** Ebû Muhammed Muvaffâkudîn Abdullah b. Ahmed el-Makdisî, *Ravdatü'n-Nâzır ve Cünnetü'l-Munâzır*, Müessesetu'r-Reyyân, (b.y.), 2002.
- İbn Mâce**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, *es-Sünen*, Dâru'r-Risaleti'l-Âlemiyye, (b.y.) 2009.
- İbn Manzûr**, Cemâluddîn Muhammed b.Mukram, *Lisânu'l Arab*, 3. Baskı, Dâru Sâdir, Beyrût 1414 h.
- İbn Nüceym**, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed, *l-Eşbâh ve'n-Nezâir*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1999.
- İbn Teymiyye**, Âl Teymiyye (Eserin yazımına Mecdüddîn Abdüsselâm İbn Teymiyye (ö. 652h.) başlamıştır. Abdülhalîm İbn Teymiyye (ö. 682h.) bir takım eklemelerde bulunmuştur. Eser, Takiyüddîn Ahmed İbn Teymiyye (ö. 728h.) tarafından tamamlanmıştır.)*el-Müsevvede fî Usûli'l-Fıkh*, Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, (b.y.), (t.y.).
- İbn Teymiyye**, Takiyüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, Mecmau'l-Melik Fehd, el-Medinetü'l-Münevvera 1995.
- _____, Takiyüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm, *Ref'u'l-Melâm ani'l-Eimmeti'l-A'lâm*, er-Riâsetü'l-Âmme li İdârâti'l-Buhûsi'l-İlmiyye, Riyâd 1983.
- İbnu Ebî Şeybe**, Ebu Bekir, *el-Musannef*, 1. Baskı, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd, 1409h.
- İbnu'l-Kayyim**, Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb, *I'lâmu'l-Muvakkî'in an Rabbi'l-Âlemîn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1991.
- İbnu's-Salâh**, Osman b. Abdirrahmân Takiyüddîn, *Edebü'l-Müftî ve'l-Müstefî*, thk. Muvaffak Abdullah Abdülkâdir, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, el-Medînetü'l-Münevvera 2002.

- İbnü'l-Hâcib**, Cemâlüddîn Ebû 'Amr Osmân b. Ömer *Muhtasaru Münteha's-Sü'l ve'l-Emel fî 'Ilmeyyi'l-Usûl ve'l-Cedel*, (Dirâse ve Tahkîk ve Ta'lik Nezâr Hamâdû), Dâru İbn Hazm, 2006 Beyrût.
- İbnü'l-Hümâm**, Kemâluddîn Muhammed Abdu'l-Vâhid, *Fethu'l-Kadîr*, Dâru'l-Fikr, (b.y.), (t.y.),
 _____, *et-Tahrîr fî Usûli'l-Fikhi'l-Câmi' beyne'stulâheyyi'l-Hanefiyye ve's-Şafiyye*, Matbaatü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdih, Mısır 1351h.
- İbnü's-Sem'ânî**, Ebu'l-Muzaffêr Mansûr b. Muhammed, *Kavâtu'l-Edille fî'l-Usûl*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1999.
- İsnevî**, Abdürrahîm b. el-Hasen, *Nihâyetü's-Sûl fî Şerhi Minhâci'l-Vusûl*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1999.
- Karâfî**, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn, *Envâru'l-Burûk fî Envâi'l-Furûk*, Âlemü'l-Kütüb, (b.y.), (t.y.).
- Karaman**, Hayrettin, (Çeviren ve yayına hazırlayan), *İçtihat Taklîd ve Telfîk Üzerine Dört Risale*, İz Yayıncılık, İstanbul 2000.
- Kattân**, Mennâ' b. Halîl, *Târîhu't-Teşrîi'l-İslâmî*, Mektebetü Vehbe, (b.y) 2001.
- Mâlik b. Enes**, *el-Muvatta*, Müessesetü Zâyid b. Sultân, Abu Dabi 2004.
- Mâverdî**, Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed, *el-Ahkâmu's-Sultâniye*, Dâru'l-Hadîs, Kâhire (t.y.).
- Merdâvî**, Alâuddîn Ebu'l-Hasen Alî b. Süleymâ, *et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr fî Usûli'l-Fikh*, (thk. Aabdurrahmân el-Cibrîn, İvad el-Karenî), Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd 2000.
- Mollâ Fenârî**, Muhammed b. Hamza Şemsuddîn, *Fusûlü'l-Bedâi' fî Usûli's-Şerâi'*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 2006.

- Mustafâ**, İbrâhîm, Ahmed ez-Zeyyât, Hamid Abdülkâdir, Muhammed en-Neccâr, *el-Mu'cemu'l-Vasît*, Dâru'd-Da've, (b.y.), (t.y.)
- Mutçalı**, Serdar, *El-Mu'cemu'l-Arabiyyu'l-Hadis*, Dağarcık Yayınları, İstanbul 1995.
- Nemle**, Abdülkerîm, *el-Mühezzeb fî İlimi Usûli'l-Fıkhi'l-Mukâran*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd 1999, I-V.
- Raysûnî**, Ahmed, *Ebhâs fî'l-Meydân*, Dâru'l-Kelime, Kâhire 2010.
- Râzî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Umer Fahreddîn, *el-Mahsûl*, (Thk. Tâhâ Câbir el-Alvânî), Müessesü'r-Risâle, Beyrût 1997.
- Râzî**, Ebu'l-Hasen Ahmed b. Fâris, *Hilyetü'l-Fukahâ*, eş-Şeriketü'l-Müttahide, Beyrût 1983.
- Reşîd Rıdâ** Muhammed b. Alî el-Huseynî, *Tefsîrû'l-Menâr*, el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, (b.y.), 1990.
- _____, *Mezâhibin Telfiki ve Bir Noktaya Cem'i*, (Çev. Ahmet Hamdi Akseki), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1974.
- San'ânî** Muhammed b. İsmâîl el-Emîr, *İrşâdü'n-Nükkâd ilâ Teysîri'l-İctihâd*, ed-Dâru's-Selefiyye, Kuveyt 1405h.
- Sıddîk Hasen Hân** Ebu't-Tayyib Muhammed, *Fethu'l-Beyân fî Mekâsidi'l-Kur'ân*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrût 1992.
- _____, *el-Iklîd li Edilleti'l-İctihâd ve't-Taklîd*, Mat'baatü'l-Cevâib, Kostantiniyye 1296h.
- _____, *et-Tarikatu'l-Müslâ fî'l-İrşâd ilâ Terki't-Taklîd ve'ttibâi mâ Hüve Evlâ*, Matbaatü'l-Cevâib, Kostantiniyye 1296h.

Suyûtî, Celaluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *er-Redd ala men Ahlede ile'l-Ard ve Cehile enne'l-İctihâde fî Kulli Asrin Fard*, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kâhire (t.y.).

Sübki, Takiyüddîn Ebû'l-Hasen Afî b. Abdilkâfi, *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1995..

Sülemî, İyâd b. Nâmî b. İvad, *Usûlü'l-Fıkh ellezî lâ Yeseu'l-Fakîhe Cehlüh*, Dâru't-Tedmüriyye, er-Riyâd 2005.

Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, Thk: Ahmed Şakir, 1. Baskı, Mektebetü'l-Halebî, Mısır 1940.

_____, *er-Risâle İslâm Hukukunun Kaynakları*, (Çev: Abdülkadir Şener, İbrahim Çalışkan), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1997.

Şâtübî, İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed, *el-Muvâfakât*, Dâru İbn Affân, (b.y.), 1997.

_____, *el-İ'tisâm*, Dâru İbni'l-Cevzî, el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suûdiyye 2008.

Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, Müessesetü'l-Halebî, (b.y.), (t.y.).

_____, *Milel ve Nihal, Dinler Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi* (Çeviren: Mustafa Öz), Litera Yay. İstanbul 2011.

Şerafüddîn, Abdülazîm, *Târihu't-Teşrü'l-İslâmî ve Ahkâmu'l-Mülkiyye ve's-Şuf'a ve'l-Akd*, (m.y.), (b.y.) 1985.

Şevkânî Muhammed b. Afî b. Muhammed, *el-Bedru't-Tâli' bi Mehâsini men ba'de'l-Karni's-Sâbi'*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, (t.y.).

_____, *el-Kavlu'l-Müfîd fî Edilleti'l-İctihâd ve't-Taklîd*, Dâru'l-Kalem, Kuveyt 1980.

- _____, *İrşâdü'l-Fuhûl ilâ Tahkiki'l-Hakk min İlmi'l-Usûl*, Dâru İbn Kesîr, Dimeşk 2000.
- Şîrâzî**, Ebû İshâk İbrâhîm b. Afî, *el-Lüma' fî Usûli'l-Fıkh*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 2003.
- _____, *et-Tabsıra fî Usûli'l-Fıkh*, (Thk. Muhammed Hasen Hîtû), Dâru'l-Fıkr, Dimeşk 1403 h.
- Şisrî**, Saîd b. Nâsır b. Abdilazîz, *et-Taklîd ve Ahkamuh*, Dâru'l-Vatan, Riyâd 1416h.
- Taberânî**, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, Dâru'l-Haremeyn, Kâhire, (t.y.).
- Teftâzânî**, Sa'düddîn Mes'ûd b Umer, *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavdîh*, Mektebetü Sabîh, Mısır (t.y.).
- Tehânevî** Muhammed b. Afî b. el-Kâdî Muhammed b. Muhammed, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn*, Mektebetü Lübnân Nâşîrûn, Beyrût 1996.
- Umerî**, Nâdiye Şerîf, *el-İctihâd fi'l-İslâm*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1985.
- Übbî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Hilfe b. Ömer, *İkmâlü İkmâli'l-Mu'lim li Fevâidi Kitâb'l-Müslim*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, (m.y.), (t.y.).
- Vâhidî**, Ebu'l-Hasen Afî b. Ahmed, *et-Tefsîru'l-Basît*, Imâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, (b.y.), 1430h.
- Yahyâ Muhammed**, *el-İctihâd ve't-Taklîd ve'l-İttibâ ve'n-Nazar*, el-Enşâru'l-Arabiyye, (b.y.), (t.y.).
- Zebîdî**, Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Huseynî, *Tâcu'l-Arûs*, Dâru'l-Hidâye, (b.y.), (t.y.).
- Zemahşerî**, Ebul-Kâsım Mahmûd b. Amr, *Esâsü'l-Belâğa*, 1. baskı, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1998.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedruddîn, *el-Bahru'l-Muhît fi Usuli'l-Fıkh*, Dâru'l-Ketbî,
(b.y.), 1994.

Zeydân, Abdülkerîm, *Nizâmu'l-Kadâ fi 'ş-Şerîati'l-İslâmiyye*, Müessesetü'r-Risâle,
Beyrût 1989.

Zühaylî, Vehbe, *Teğayyürü'l-Fetvâ*, Dâru'l-Mektebî, Dimeşk 2000.

ÖZET

Tan, Hümeýra Nazlı, İslam Hukukunda İctihad Taklid ve Telfikin Mâhiyeti ve Sınırları, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Prof. Dr. İbrahim Çalışkan, Ankara Üniversitesi, 2016.VI+123s.

Tez, bir Giriş ve iki Bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde tezin hazırlanmasında takip edilen yöntem ve konu hakkında yapılan daha önceki çalışmalar hakkında bilgi verilmektedir.

Birinci Bölüm, İslam Hukukunda İctihad Taklid ve Telfikin Tarifi ve Mâhiyeti başlığını taşımaktadır. Bu bölümde Usulcülerin İctihâd, Taklîd ve Telfik kavramlarını nasıl tanımladıkları tespit edilmekte bu kavramların mâhiyetlerine ilişkin olarak ortaya atılan görüşler değerlendirilmektedir.

Taklid ve Telfik İle İlişkisi Açısından İctihâd konulu İkinci Bölüm'de bu üç kavram arasındaki kavramsal ilişki ele alınmaktadır. Bu üç kavramla ilgili yaklaşımların İslam hukûkunun uygulanması açısından ne gibi pratik sonuçlar doğurduğu tartışılmaktadır.

ABSTRACT

Tan, Hümeyra Nazlı, Ijtihad Taqlid and Talfiq in Islamic Law: Their Nature and Limits, MA thesis, Supervisor: Prof. Dr. İbrahim Çalışkan, Ankara University, 2016.VI+123p.

This thesis consists of an Introduction and two Chapters. Introduction shortly describes research method followed in this thesis and gives brief information about some previous studies prepared regarding the topic.

The First Chapter bears the title Definitions of Ijtihad, Taqlid, Talfiq and Their Nature. It deals with how the scholars of Islamic Jurisprudence Methodology defined these three terms and what they put forward about their theoretical nature.

Entitled 'Ijtihad in relation to Talfiq and Ictihâd', the Second Chapter deals with interrelation among these terms. It tries to explain the practical consequences in applied Islamic Law motivated by different approaches to them.