

TECDİD Mİ, YENİDEN İNŞA MI?

ŞAH VELİYYULLAH DİHLEVÎ'DEN MUHAMMED İKBAL'E HİND ALT-KITASINDA İCTİHAD VE TAKLİDE FARKLI YAKLAŞIMLAR

Dr. Özgür KAVAK*

Özet

Bu çalışma Dihlevî sonrasında Hind Alt-Kıtasının yaşadığı entellektüel dönüşümü ele almakta, özellikle ictihad kavramı çerçevesinde klasik dünyaya bütünüyle yabancı bir anlayışa sahip olan Muhammed İktbal'in görüşlerine odaklanmaktadır. İktbal tarafından ictihad ve taklid kavramalarının bütünüyle "fıkıh ilmi dışında" bir bağlamda tartışıldığının gösterilmeye çalışıldığı makalede ayrıca kendilerini Dihlevî'nin takipçisi olarak niteleyen bazı ulemanın yaşadıkları dönemde geliştirilen bu "farklı" ictihad anlayışına karşı tepkileri ele alınmaktadır.

Tajdid or Reconstruction?

Different Approaches to İjtihad and Taqlid in Indian

Sub-Continent from Shah Wali-Allah of Delhi to Muhammad İqbal

This article discusses the intellectual transformation of Indian Sub-Continent after Shah Wali Allah of Delhi, and concentrates especially on the views of Muhammad İqbal, who has a completely different perspective from the classical world within the framework of *ijtihād* concept. It also aims to show that İqbal discusses *ijtihād* and *taqlid* concepts in an unfamiliar context to *Fiqh* and evaluates the reactions of some scholars who describe themselves as the followers of Shah Wali Allah to this "different" *ijtihād* approach developed in their times.

I. Modernleşme Sürecinde Hint-Alt Kıtasında Entelektüel Dönüşüm

Modernleşme sürecinin hemen öncesinde yaşamış olan Şah Velıyyullah Dihlevî, İslâm ilimlerinin hemen her sahasında kaleme aldığı çok sayıda eser ve bu eserlerini bizzat okuttuğu, başta Hind Alt-Kıtası olmak üzere İslâm dünyasının çeşitli coğrafyalarından gelip onun halkasına katılmış pek çok talebe bırakarak¹ 1762

* Öğretmen. e-mail: karamurselim@yahoo.com

¹ Dihlevî'nin meşhur öğrencileri arasında, Mevlânâ Mahdûm Mu'ın Sindî (v. 1161/1748), Mevlânâ Muhammed Âşık (v. 1187/1773), Muhammed Emin Keşmirî (v. 1187/1773), Seyyid Murtaza Bilgrâmî Zebidî (v. 1225/1810), Refiuddîn Murâdâbâdî (v. 1223/1808), Kadı Senâullah Penipâtî (v. 1225/1810), Mevlânâ Mahdûm Leknevî (v. 1229/1813) ve kendi oğlu Şah Abdülazîz zikredilebilir. Öğrencileri için bk. Zaferullah Daudî, *Şah Velıyyullah Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 111;

yılında vefat ettiğinde oğlu Şah Abdulazîz (v. 1824), Medrese-i Rahîmiyye'de müderris olarak onun yerine geçmiştir.² Şah Veliyyullah'ın diğer oğullarının da katılımıyla mezkûr medresede devam eden bu faaliyet bir sonraki nesil tarafından da sürdürülmüştür. Aralarında Mevlânâ Abdulhay, Mevlânâ Muhammed İshak, Mevlânâ Muhammed Yakub ve Dihlevî'nin torunu Şah İsmail Şehîd'in de bulunduğu bu nesil vasıtasıyla devam edegelen ilmî faaliyet, Medrese-i Rahîmiyye'nin 1857 yılında İngiliz ordusu tarafından yıkılışıyla son bulmuştur.³ Bu tarih, Alt-Kıta Müslümanları için bir dönüm noktasıdır; zira Alt-Kıtadaki İngiliz hâkimiyetini bütünüyle perçinlemiştir. Bu noktayı dönüm noktası kılan esas amil ise modernitenin artık bütün veçheleriyle müslümanlar üzerinde etkili olmaya başlamasıdır. Hind Alt-Kıtası başta olmak üzere bütün bir İslâm dünyasında sömürge hâkimiyeti neticesinde kendini gösteren bu yeni olgu ile birlikte klasik dünya yerini artık bütünüyle yabancı olduğu bir başka dünyaya devredecektir. Modern dönemdeki çabalar bu sebeple gelenekle irtibatı asgari düzeyde ve oldukça yüzeysel kalan faaliyetler olarak tezahür edecektir. Zira modern dönemin gelenek algısı bu yeni gelişmelerin uzantısında artık “yeniden keşfedilecek”, “yeniden inşa edilecek” bir olgu haline gelmekteydi.⁴ Bu yeniden keşif ve inşa süreci kavramların dönüşümünü⁵ ve nihaî kertede de zihniyetin dönüşümünü beraberinde getirdi. Bu dönemin ayırt edici özellikleri başlı başına bir inceleme konusu olabilecek genişliktedir ve bu hususlarla ilgili kayda değer bir literatürün varlığından söz etmek mümkündür. Ancak ana hatlarıyla bu hususları şöyle belirlemek mümkündür: Öncelikle İslâm dünyasında sömürge faaliyetleri ile birlikte gelen bir kültür hegemonyasından söz etmek gerekmektedir. Bu bağlamda aydınlanma döneminin temel akımları olan rasyonalizm ve bilimcilik akımları⁶ İslâm

Muhammed Beşir Siyalkutî, *eş-Şah Veliyyullah Hayatuhu ve Da'vahu*, İslâmabad ts, s. 48-52; J. M. S. Baljon, *Religion and Thought of Shah Wali Allah of Delhi*, E. J. Brill, Leiden 1986, s. 6-7.

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

³ Söz konusu yıkım, Hint Alt-Kıtasında Müslüman ve Hindûlar tarafından İngilizlere karşı başlatılan askeri faaliyetin başarısızlık sonuçlanmasının akabinde gerçekleşmiştir. bk. Gulam Hussein Jalbani, *Life of Shah Waliyyullah*, Idarat-i Adabiyat-i Delli, Delhi 1980, s. 43; Baljon, *Religion*, s. 2; Daudî, *Pakistan'da Hadis*, s. 110; Abdulhamit Birişik, *Hind Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2001, s. 54.

Alt-Kıtada İngiliz hâkimiyetini perçinleyen bu tarihten sonra, Alt-Kıta Müslümanları arasında birbiriyle farklılık arz eden üç ana akımın ortaya çıktığı görülmektedir: Seyyid Nezir Hüseyin (v. 1902) önderliğindeki *ehl-i hadis* ekolü; Muhammed Kasım Nanevtevi (v. 1880) ve Reşid Ahmed Gangôhî (v. 1905) önderliğindeki *Diyûbend Darululûmu* ve Sir Seyyid Ahmed Han (v. 1898) önderliğindeki *Aligarh Modernist* ekolü. İqtidar H. Siddiqui, “İslah, (Hindistan)”, *DİA*, c. XIX, s. 161-162. Dihlevî'nin düşüncelerinin kendisinden sonra ortaya çıkan fikir akımları ile olan irtibatı ile ilgili olarak kapsamlı değerlendirmeler için bk. Abdulhamid Khalil, *God, The Universe and Man in Islamic Thought: The Contrubition of Shah Waliullah of Delhi*, (yayımlanmamış doktora tezi), University of London, London 1971.

⁴ Bu yeniden inşa sürecinde kaynak tasavvurunun nasıl şekillendiğine ışık tutması amacıyla Reşid Rıza'nın yazılarında arka plana ittiği eserler ile ön plana çıkarttığı eserlere bakmak yerinde olacaktır. O, klasik dünyanın esaslı metinlerini artık miadını doldurmuş eserler olarak görürken, bu dünyanın hâkim anlayışına muhalif yorumları ile temayüz eden kimi şahıs ve eserleri (İbn Hazm, İbn Teymiye, İbn Kayyim el-Cevziyye, Şatbî, Şevkânî vb.) ön plana çıkarmaktadır. Konuyla ilgili olarak bk. Özgür Kavak, *Reşid Rıza'nın Fıkıh Düşüncesi Çerçevesindeki Görüşleri*, (yayımlanmamış doktora tezi), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2009, s. 27-59.

⁵ Fıkıh usulünün deliller hiyerarşisinin altüst olması bu bağlamda zikredilebilir. Sözelimi fıkıh usulünün Sünnet, icma, kıyas gibi temel delilleri arka plana itilirken maslahat, örf, istihsan vb. tali veya delil olma özelliği tartışmalı deliller ön plana çıkarılmıştır. Konuyla ilgili olarak bk. Kavak, *Reşid Rıza'nın Fıkıh Düşüncesi*, s. 145-221.

⁶ Mesela Seyyid Ahmed Han'ın İngiltere dönüşünde çıkarmaya başladığı *Tehzîbu'l-Ahlak* adlı aylık gazete sadece İslâm ilimlerine ilişkin tartışmaların yer aldığı bir forum niteliği taşıyor; aynı zamanda Müslümanların yerleşik hale gelmiş âdet ve sosyal alışkanlıklarının rasyonalist bakış açısıyla tartışıldığı ve yapmak istediği reformların seslendirildiği bir vasıta işlevi de görüyordu. Bu çerçevede özellikle mucize, keramet, meleklerin varlığı ile ilgili konularda Ahmed Han'ın rasyonel izahları İslâm dünyasında ciddi tepkiler almış, hatta Ahmed Han kimi

dünyasında da kendini hissettirmiştir. Ayrıca sömürge idareleri İslâm ülkelerinde uygulamaya koydukları eğitim reformları ile medreseden mektep ve üniversiteye geçişi sağlamışlar;⁷ siyasî ve hukukî sisteminin değişmesi ile de kadıların hükümlerini yerini modern mahkemelerdeki yargıçlara bırakmış, bu yargıçların hüküm kaynağının ne olacağı problemi ise beraberinde kanunlaştırma hareketlerini getirmiştir. Hukukî reformlarla yan yana yürüyen siyasî reformlarda da anayasal idareye geçiş teşebbüsleri ve yasamanın meclise devri gibi hususlar gündeme gelmiştir.⁸

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

miellifler tarafından tekkir dahi edilmiştir. Konuyla ilgili olarak bk. Mazharuddin Siddiqui, “Religious Thought of Sir Sayyid Ahmad Khan”, *Islamic Studies*, VI (1967), s. 290.

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

⁸ Hind Alt-Kitasında bu çabalar 1790’lı yıllarda kısmî olarak başlamıştır. Bu çerçevede ortaya çıkan faaliyetlere “İslâm hukukunun modern hale getirilmesi (*modernisation of Islamic Law*)” ve “İslâm hukukuna ait konuların modern bir tarzda kanun metni olarak düzenlenmesi/yeniden yazılması (*to codify/re-write Islamic legal materials in a modern style*)” ifadeleri uygun görülmektedir. Muhammad Khalid Mas’ud, *İkbal’s Reconstruction of İjtihad*, İkbal Academy Pakistan, Islamic Research Institute, Lahore 1995, s. 64–66. Alt-Kitadaki kanunlaştırma hareketleri için ayrıca bk. Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan’da Modernizm ve İslâm*, (çev. Ahmet Küskün), Yöneliş Yayınları, İstanbul 1990, s. 25–26.

⁹ Daniel Brown, başta Ahmed Han olmak üzere Hint Alt-Kitasında misyoner şarkiyatçılarla irtibata geçen kişilerin Protestanların gelenek ve dinî metinlere eleştiri yöneltme tarzını benimsediğini iddia etmektedir. Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, s. 21 vd.

¹⁰ Bu çabaların günümüzdeki en önemli temsilcilerinden birisi Bernard Lewis’dir. 11 Eylül hadisesi sonrası kaleme aldığı *What Went Wrong?* (New York 2002, 180 s.) başlıklı kitabı İslâm dünyasının askerî ve teknik alandaki ‘yetersizliğini’ bütün sahalarına teşmil ederek, özellikle entelektüel çöküş söylemini öne çıkaran bütün bir oryantalist tutumu özetler mahiyettedir. Müslümanların bir zamanlar muhteşem bir medeniyet kurduklarını, ancak daha sonra bir şeylerin ters gitmesiyle bir zeval dönemine girdiğini iddia eden bu kitabın yayımı vasıtasıyla İsmet Özel’in dile getirdiği şu düşünceler mezkûr söyleminin amaçlarını/yönelimlerini ortaya koyması bakımından dikkat çekicidir: “İnsanlara bir zamanlar ne muhteşem olduklarını kabul ettirmeden şu an ne kadar zelif bir durumda olduklarını benimsetmek mümkün olmayacaktır. (...) Gün gelip de İslâm’ın kendi ayakları üzerinde duracak hale gelmesini önlemek için birilerinin İslâm’ın çoktan dize geldiğini ifade etmesi lazımdı. İslâm’ın bir zamanlar sahip olduğu ihtişamı dile getirmezseniz onun şimdi zeval bulduğu fikrine kimseyi inandıramazdınız. (...) İslâm âleminin gücünü niçin koruyamadığını öğrenmek istiyormuşçasına dikkatleri *Ters Giden Neydi?* [*What Went Wrong*] sorusuna çevirmek medeniyetin, modernleşmenin ve nihayet kapitalizmin [Müslümanlar tarafından] sorguya çekilmesine engel olma çabasının bir parçasıdır.” *Cuma Mektupları*, VIII, Şule Yayınları, İstanbul 2002, s. 21–25.

¹¹ Bu yaklaşımın ilk temsilcileri arasında Wilhelm Spitta (*Zur Geschichte Abu’l Hasan al-As’ari’s*, J. C. Hinrichs, Leipzig 1876) ve Alfred von Kremer bulunmaktadır (*Geschichte der herrschenden iden des islams. Der Gottesbegriff, die prophetie und staatsides*, G. Olma, Hildesheim 1961 [İlk basım: 1877]). Bu çalışmalarda İslâm kültürel tarihinde görülen “çöküş” Mutezile rasyonalizmine bir tepki olarak doğan ve “İslâm’ın özel tabiatını en iyi şekilde temsil eden bir düşünce okulu olarak takdim edilen Eşarî düşüncesinin hâkim olmasına” bağlanmaktadır. Benzer düşüncelerin daha yumuşatılmış bir ifadesi için Amerikan oryantalizminin en önemli temsilcilerinden

benimseyen kimi Müslüman müellifler ise ictihad kapısının açık olması gerektiğine vurgu yaparak ictihadı bir dinamizm ilkesi olarak öne çıkartmaya teşebbüs etmişlerdir. Aslında bu dönemdeki dinde ıslah/reform söyleminin ve Luther metaforunun öne çıkmasının özellikle ictihadla ilgili vurguya dikkat çekmeyi gerektirdiğini söylemek de mümkündür. Bunda hem yükselen insan hakları söylemi neticesinde bazı ahkâmın “savunulamaz” hale gelmesi hem de mevcut hukukî ve siyasî reformların meşruiyet zeminini sağlama gibi bir kaygı da etkili olmaktadır. Reformun en önemli aracı ise kuşkusuz ictihad olacaktır. Bu durum ise ictihadın sahasının klasik anlayışa bütünüyle yabancı gelecek bir şekilde genişlemesini beraberinde getirecektir.

II. İctihad ve Taklidin Genişleyen Sahası: Modernist Söylemin Yeniden İnşa Sürecinde İctihad ve Taklid

A. Muhammed İktbal'e Kadar Alt-Kıtadaki Gelişmeler

Şah Veliyyullah Dihlevî'nin ictihad ve taklid meselesi ile ilgili olarak dile getirdiği düşüncelerinde dikkati çeken önemli bir husus mezkûr kavramlarla ilgili bütün bu tartışmaların fıkıh ilmi sınırları içerisinde kalan ve klasik literatürün konu edindiği meseleler olmasıdır.¹² Dihlevî'nin de dâhil olduğu klasik dönemde salt fıkıhla ilgili görülen ve belli bir anlam çerçevesi içerisinde ele alınan bu iki kavramın yukarıda zikredilen dönüşümü yaşamaya başlayan kişilerin elinde anlam kaymasına/genişlemesine uğradığı görülmektedir. Anlam genişlemesi kendisini iki seviyede göstermektedir. Klasik anlayışta ‘şerî hüküm’ ve ‘zannî bilgi’ ile sınırlı olan ictihad ve taklidin anlam aralığı bu devrede a) *fıkıh içi sahasının genişlemesi* [ve dolayısıyla özellikle ictihadın dinin katî hükümlerine teşmil edilmesi] ve b) *fıkıh sahası dışına taşması* [ve ilerleme-geri kalmışlık söyleminde kurgulanması] şeklinde kendini gösteren bir genişleme ile malul olmuştur.

Hind Alt-Kıtasında ictihad ve taklidin anlam aralığında klasik anlayıştan ilk farklılaşma Dihlevî'nin torunu ve Alt-Kıtadaki bir cihad hareketinin liderlerinden olan Şah Seyyid İsmail Şehîd tarafından dile getirilir. *Takvîyetü'l-imân* ve *Abakât* adlı eserlerinde bidat ve taklid aleyhtarlığını öne çıkaran İsmail, dedesine uyararak, taklidin zemmedilen ve hoş görülebilecek iki yönüne dikkat çeker. Ancak işlevsel bir şekilde Müslümanların yaşamında yer alması gerektiğine inandığı ictihad ile ilgili olarak onda dikkati çeken farklılaşma ictihadın fıkıh ilmi dışına taşmasıdır:

Bize göre ictihad, esas itibarıyla fıkıh olarak bilinen saha ile sınırlı değildir. Bu kavramın bütün sahaları kapsayacak genişlikte bir anlamı vardır. Nitekim her *fen*,

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

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

bilinenden hareketle bilinmeyene ulaşmayı sağlayacak kendine has metotlara sahiptir.¹³

İsmail Şehid'den sonra bu konuda daha kapsamlı değerlendirmeler görülmeye başlanır. Bu dönemde zuhur eden modernist dünya görüşüne mensup şahıslar tarafından ictihad ve taklid gibi iki klasik kavram Müslümanları ilgilendiren hemen hemen her konuyla ilgili olarak gündeme taşınır. İctihadın fıkıh içi farklılaşmasının ilk temsilcilerinden birisi Alt-Kıtanın en büyük modernist organizasyonu *Anglo-Mohammadan Oriental College*'ın kurucusu Sir Seyyid Ahmed Han (v. 1898) ve Aligarh Okulu olarak bilinen modernist çevredir.¹⁴ Fazlur Rahman tarafından "Dihlevî'nin manevi oğlu ve en önemli takipçisi" olarak nitelenen Ahmed Han'ın¹⁵ fikhî yaklaşımının merkezinde -biri diğerinden bütünüyle bağımsız olacak şekilde- dinî meseleler ile dünyevî meseleler arasında yaptığı ayırım yatar. Ahmed Han'ın fıkıh tasavvuru, içinde bulunulan çağa göre şekil alan ve herhangi bir dinî karakter taşımayan bir özelliكتedir. O, bu inanışının bir uzantısı olarak, belli bir seviyede eğitim alan her insanın ictihad edebileceğini ileri sürer.¹⁶ Klasik müctehid algısını ters yüz eden bu anlayışa göre ictihada açık olan sahalardan dini alanı oluşturan itikad ve ibadetler dışında kalan bütün alanlardır. Dolayısıyla ictihada konu edilen meselelerin haklarında nass olup olmaması yahut yoruma açık olmayacak derecede bir vuzuha/katîliğe sahip olup olmaması arasında bir fark bulunmamaktadır.¹⁷

İctihad ve taklidin sahasını gerek fıkıh dışarısına çıkararak ve gerekse de fıkıh içinde genişleten bu iki yaklaşımın daha rafine olmuş şekli yirminci yüzyılın iki önemli düşünürü olan Reşid Rıza (v. 1935) ve Muhammed İkbâl'in (v. 1938) düşüncelerinde kendisini göstermiştir. Esas itibarıyla anılan farklılaşma türlerinin her ikisini birden dile getirdikleri düşüncelerde takip etmek mümkün olmakla birlikte (esasında bu iki yaklaşım arasında bir telazüm ilişkisi olduğunu söylemek

¹³ İsmail Şehid, *Abakât*, Meclis-i İlmî, Karaçi 1380, s. 188'den nakl. Mas'ud, *Iqbal's Reconstruction*, s. 60.

¹⁴ Bu çevreye mensup şahıslar arasında Muhsinu'l-Mülk, Çerağ Ali, Ebu'l-Kelam Azad vb. Zikredilebilir. Bk. Ahmed, *Pakistan ve Hindistan'da Modernizm*, s. 41-97.

¹⁵ Fazlur Rahman, "Shah Waliyullah- The Thinker of Crises", *Pakistan Quarterly*, VI/2 (Summer, 1956), s. 45. Bu görüş çağımızdaki birçok müellif tarafından da paylaşılmaktadır: Gulam Hussein Jalbani, *Life of Shah Waliyullah*, İdarat-i Adabiyat-i Delli, Delhi 1980; a.m.f., *Teachings of Shah Waliyullah of Delhi*, Kitab Bhavan, New Delhi 1988; A. S. Bazmee Ansari, "al-Dihlawi, Shah Wali Allah", *EF*, II, New Edition, E. J. Brill, Leiden 1954, s. 254-255; Marcia K. Hermansen, "Shah Wali Allah of Delhi's Hujjat Allah al-Baligha: Tension Between The Universal and The Particular in an Eighteenth-Century Islamic Theory of Religious Revelation", *Studia Islamica*, LXIII/63 (1986), s. 143-157; A. J. Halepota, *Philosophy of Shah Waliullah*, Ashraf, Lahore 1970.

Ahmed Han'ın Dihlevî'nin takipçisi olmaktan ziyade, onun bazı konulardaki görüşlerini kendi düşünce sistemine adapte ettiğini söylemek daha doğru olmalıdır. Aziz Ahmed'in "Ahmed Han kadar Şah Veliyyullah'a atıfta bulunan müellif bulunmamaktadır" (*Hindistan ve Pakistan'da Modernizm*, s. 53-54) şeklindeki iddiası da anlamını bu bağlamda kazanmaktadır. Ahmed Han'ın Dihlevî ve ailesi ile ilişkileri konusunda ayrıca bk. C. W. Troll, *Sayyid Ahmad Khan: A Reinterpretation of Muslim Theology*, Karachi 1978, s. 30-33.

¹⁶ Bashir Ahmad Dar, *Religious Thought of Sir Sayyid Ahmad Khan*, Institute of Islamic Culture, Lahore 1971, s. 265 vd. Bu bağlamdaki temel görüşleri şu şekilde özetlenebilir: "The *Mujtehid* will be responsible for interpreting the Qur'an and will adopt Islamic law to the needs of his time by drawing inferences from original sources." Bk. Dar, *Religious Thought*, s. 113.

Mesud'un konuyla ilgili şu değerlendirmesi de dikkat çekicidir: "Sir Sayyid understood ijthad as the process of making laws according to the needs of the time on the basis of the interpretation of, and inferences from, the Qur'an. Not only on the theoretical level but even in actual practice, Sir Sayyid shouldered this responsibility personally. He actively participated in the process of law making. Among such enactments, the following two are notable: The 1880 Act about the appointment of the *Qadis*, and the 1864 enactment about the family trust." Mas'ud, *Iqbal's Reconstruction*, s. 65-66.

¹⁷ Ahmed Han'ın fikhî tasavvuru ile ilgili bir inceleme için bk. Özgür Kavak, "Modernizmin Dönüştürücü Etkisi: Seyyid Ahmed Han ve Ahkâmın Dünyevîleşmesi", *Divan İlmî Araştırmalar*, XIV (2003/1), s. 137-164.

mümkündür) bu çalışmada bu müellifler içerisinde ictihad ve taklidin fıkıh sahası dışına taşan bir anlam aralığına sahip olmasına olan esaslı vurgu Muhammed İktbal'in görüşleri esas alınarak incelenecektir.¹⁸

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

The closing of the door of *Ijtihad* is pure fiction suggested by partly the crystallization of legal thought in Islam, and partly by that *intellectual laziness* which, especially in the period of spiritual decay, turns great thinkers into idols.¹⁹

Hind Alt-Kıtasının modern dönemdeki en önemli düşünürlerinden birisi olan Muhammed İktbal hukuk ve modern felsefe öğrenimi görmüş; memleketinde felsefe ve İngiliz dili ve edebiyatı öğretim üyeliğiyle bir süre iştiğal ettikten sonra mesaisini bütünüyle avukatlığa tahsis etmiştir.²⁰ Meslekten bir hukukçu olan ve İslâm hukukuna hususî bir ilgi duyan düşünürün ictihad anlayışını inceleyen kayda değer bir literatürün varlığından söz edilebilir.²¹ Ancak bu çalışmada İktbal'in ictihad anlayışının bütün yönlerini ele alan bir incelemeye yer verilmeyecek, onun özellikle *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* adlı eserinin altıncı bölümünde dile getirdiği düşüncelerde ictihad ve taklid kavramı ile ilgili olarak klasik anlayıştan farklılaştığı yönlerin belirlenmesine çalışılacaktır. Buradaki esaslı vurgu düşünür tarafından "İctihadın dinamizm, taklidin ise mekanizm ilkesi olarak öne çıkarılması" hususu üzerine olacaktır.

Esas vazifesini İslâmiyet'i "Bir düşünce sistemi olarak ele almak" olarak belirleyen ve "Bu husustaki öncüsünün Şah Veliyyullah Dihlevî olduğunu" ifade eden İktbal²² bu vazifesinde ictihada önemli bir mevki vermektedir. Zira anılan eserinin

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

¹⁹ Allama Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, (ed. M. Saeed Sheikh), Iktbal Academy Pakistan, Islamic Research Institute, Lahore 1989, s. 141. (Vurgu bizim).

²⁰ İktbal'in dönemi, hayatı, fikirleri ve eserleri için bk. Muhammed el-Garbi Buazizi, *Muhammed İktbal fikruhu ed-dinî ve'l-felsefî*, Darü'l-fikir, Dimeşk 1999, s. 33-141; *İktbal'in Düşünce Dünyası*, (der. Ahmet Albayrak), İnsan Yayınları, İstanbul 2006, 352 s.

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

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

²² Iqbal, *Reconstruction*, s. 78. İktbal ile Dihlevî ilişkisi için bk. A. J. Halepota, "Shah Waliyullah and Iktbal, The Philosophers of Modern Age", *Islamic Studies*, 13 (December, 1974), s. 225-233; a.mlf., "Affinity of Iqbal with Shah Waliy Ullah", *Iqbal Review*, XV/1 (1974), s. 65-74; Mas'ud, *Iqbal's Reconstruction*, s. 54.

altıncı bölümü “İslâm’ın bünyesi içerisinde hareket prensibi”²³ başlığını taşımaktadır. Bu bölüm İslâm hukukuna ait hususları incelemeyi hedeflemekle birlikte esas vurgu icthad kavramı üzerinde yoğunlaşmaktadır. Burada yer alan düşüncelerinde İkbâl icthadın iki farklı anlam aralığına dikkat çekmektedir:²⁴

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

İkbâl’in inceleme konusu edindiği icthad mezhep kurucularına has olarak görülen ve yasmada mutlak otoriteyi ifade eden icthaddır. Ancak buradaki ifadelerinde dikkati çeken bir husus onun icthadı öncelikle İslâm bünyesindeki hareket prensibi olarak gördüğünü ifade etmesidir. Muhtemelen sadece bu nevi icthadı incelemeyi hedeflemesinin nedeni de onun bu kabulüdür. İkbâl icthadı İslâm’ın bünyesi içerisinde hareketi sağlayan bir dinamizm ilkesi olarak öne çıkarmaktadır.²⁶

İctihada ayrılan altıncı konferansa “Bir kültürel hareket olarak İslâm geçmişe ait statik evren görüşünü reddeder ve dinamik bir evren görüşüne ulaşır”²⁷ cümlesiyle giriş yapılır. Burada önemli bir sorun dinamik bir evren tasavvuruna sahip olan bir dine değişen/değişmeyen hususların tespitinde kendisini göstermektedir. Düşünüre göre “İslâm’ın tasavvurunda bütün yaşamın nihaî manevî temeli ebedîdir ve kendini çeşitlilik (*variety*) ve değişiklikte (*change*) ortaya koyar. Bu kabilden bir Hakikat kavramına dayanan toplum kendi yaşamında süreklilik (*permanance*) ve değişiklik (*change*) kategorilerini uzlaştırmak zorundadır. Bu toplum kendi kolektif yaşamını düzene koymak için ebedî prensiplere sahip olmalıdır; zira ebedî olan biteviye bir değişimin var olduğu dünyada bize ayak basacak sağlam yerler bahşeder. Fakat söz konusu edilen bu ebedî ilkeler değişime yönelik bütün imkânları ilga edecek bir anlayışla ele alınırsa tabiatı uyarınca hareketli olan hareketsiz kılınmış olur. Sabit ve

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

²⁴ Mes’ud’un İkbâl’in icthada üç farklı anlam verdiği iddiası (*Iqbal’s Reconstruction*, s. 103) isabetli değildir. Zira bir dinamizm ilkesi olarak icthad İkbâl’de diğer icthad çeşitlerinden bütünüyle ayrı olarak ele alınmamaktadır. İctihadın esas itibarıyla bir dinamizm ilkesi olduğu kanaatinde olan İkbâl’e göre ancak yasmada mutlak otorite anlamına gelen icthad bir dinamizm ilkesi olarak görülebilir.

²⁵ *Iqbal, Reconstruction*, s. 117–18.

²⁶ *Iqbal, Reconstruction*, s. 117. Kökenleri klasik çağlara kadar uzanan ve fakat esas itibarıyla modern felsefede önemli bir tartışma alanına işaret eden dinamizm-mekanizm ilişkisi bu makalenin doğrudan konusu değildir. İkbâl’in düşüncelerinin üzerinde yükseldiği zemin hakkında fikir sahibi olmak için bu konunun farkında olmak elzem olmakla birlikte bu makalenin sınırlarını aşacağından konunun ayrıntılarına giremiyoruz.

²⁷ *Iqbal, Reconstruction*, s. 116. İkbâl kitabının hemen her bölümünde hususî bir önem vererek bu düşünceyi vurgulamaktadır. bk. Mas’ud, *Iqbal’s Reconstruction*, s. 107–112.

değişken olan arasındaki dengenin birbirleri aleyhine bozulmasının istenmeyen sonuçlarına örnek olarak Batı ve İslâm medeniyetlerinin iki farklı durumu örnek olarak gösterilebilir. Buna göre *dini aradan çıkararak insan merkezli bir düşüncesini hâkim kılan ve dolayısıyla sabiteyi terk eden* Batı'nın siyasî ve sosyal bilimlerinin geldiği nokta birinci ilkenin doğruluğunu göstermektedir. *Günümüzde Batı'nın kolektif yaşamı düzenleyen sabitesi kalmamıştır.* İslâm dünyasının son beş yüz yılı ise ikinci ilkeyi ifade eder. *Müslümanlar bu uzun süre zarfında İslâm'ın bünyesi içerisinde dinamik bir hareketi sağlayan ilke olan ictihadı terk etmek suretiyle (taklide sapsamakla) toplumun özü itibariyle değişime açık olan doğasını değişime kapamışlardır.*"²⁸

Yasamada mutlak otoriteyi ifade eden ictihadın mezheb imamlarının vefatının akabinde tatbiki imkânsız şartlara bağlanması hayata ilişkin özü itibariyle dinamik bir bakış sahibi olan Kur'an'ı ana kaynak olarak kabul eden bir hukuk sistemi için oldukça tuhaftır. Ancak Müslümanlar bu tutuma birdenbire sahip olmamışlardır ve bunun bazı nedenleri bulunmaktadır. İktbal bu konuda oryantalist yaklaşımın öne sürdüğü Türk etkisini oldukça yüzeysel bulur. Bu kanaatinin gerekçesi mezheplerin Türklerin İslâm tarihinde etkin bir rol oynamasından çok önceleri teşekkül etmiş olmasıdır. Bu kanaati ile müellifin varsaydığı dinamizmi ortadan kaldıran etkiyi mezhebleşmeye bağladığı anlaşılmaktadır. Ancak o dinamizmi ortadan kaldıran durumun (mezheblere körü körüne bağlanmanın) gerçek nedenleri üç başlık altında toplanır: a) İslâm dünyasındaki rasyonalist hareketin nihaî hedeflerinin yanlış anlaşılması ve bazı rasyonalistlerin aşırı düşünceleri nedeniyle muhafazakâr ulemanın bu hareketin önünü kesmesi birinci nedeni oluşturmaktadır.²⁹ Zira muhafazakarlar bu hareketin bölücü bir etki taşıdığını ve bir sosyal rejim olarak İslâm'ın istikrarına yönelmiş bir tehdit olduğunu düşündüler. Bu sebeple temel hedefleri İslâm'ın sosyal bütünlüğünü korumak olarak belirlediler. Bu hedeflerini ise Şeriatı bağlayıcı bir kuvvet olarak kullanarak ve kendi hukuk sistemlerinin yapısını mümkün olduğunca katı kılarak gerçekleştirmeyi düşündüler.³⁰ b) Kendini dünyevî olan her şeyden soyutlayan tasavvuf anlayışının doğuşu ve gelişimi bir diğer sebebi oluşturur. Bu anlayış daha sonraki dönemde bir sosyal rejim olarak İslâm'ın çok önemli bir veçhesinin üzerini örtmüştür. İslâm devletinin vasat yöneticiler eline kalması ile kit düşünceli Müslüman kitleler kendilerine rehberlik edecek yüksek seviyede kimselerin olmaması nedeniyle kendi emniyetlerini mezhepleri körü körüne taklid etmekte buldular.³¹ c) Bütün bunların akabinde Bağdat'ın Moğol istilasına maruz kalması geldi. Siyasî birliğin dağılması nedeniyle zor duruma düşen Müslüman âlimler daha fazla dağılmanın önüne geçebilmek için halkı yeknesak bir sosyal hayata sahip olma noktasında toplamaya gayret ettiler.³²

²⁸ İktbal, *Reconstruction*, s. 117. İtalik ifadeler İktbal'in düşüncelerinin tarafımızdan yapılmış açıklamalarıdır.

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

³⁰ İktbal, *Reconstruction*, s. 119.

³¹ İktbal, *Reconstruction*, s. 119-120.

³² İktbal, *Reconstruction*, s. 120.

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

Modern dönemde ictihada yapılan diğer vurgular da İkbal’in gözünden kaçmamaktadır. Bu konuda dikkati çeken isimlerden biri “Ziya Gökalp’in ictimai usûl-i fıkıh anlayışını klasik usul kavramları ile temellendirme çabasına giren Hâlim Sabit’tir.”³⁴ İkbal, Hâlim Sabit’in icihadı kullanımının klasik anlayıştan farklı olduğunun farkındadır. Ona göre bu nevi icihad modern felsefî fikirlerle takviye edilmiş ve [sahası] genişletilmiştir. Uzun bir süredir Türk ulusunun dinî ve siyasî düşünüşünde işlevseldir. Hâlim Sabit’in modern sosyolojik kavramları temel alan bu yeni teorisi İslâm Rönesansına esas teşkil edecek mahiyettedir.³⁵ Türk ulusu bu icihadı yasama meclisi vasıtasıyla icra etmektedir.³⁶ Hilafet ve aile hukukuyla ilgili düzenlemeleriyle Müslüman uluslar arasında *dogmatik uyuklamadan kurtulan* ve kendi şuuruna ulaşan yegâne ulus Türklerdir. Entelektüel özgürlük hakkına vurgu yapan, ideal olandan reel olana geçişi –ki bunun için ciddi bir entelektüel ve ahlakî mücadele vermiştir- sağlayan yegâne ülke Türkiye’dir. Türkiye *hareketli ve genişleyen hayatın artan karmaşıklıklarının yeni bakış açılarına gereksinim duyacak olan yeni durumları ortaya çıkaracağıının farkındadır*.³⁷

Netice itibariyle Kur’an’ın dinamik bir dünya görüşünü esas aldığını tekrarlayan İkbal, Kutsal Kitap’ın tekâmül nazariyesine karşı olamayacağını iddia eder. Ancak değişimin sürekliliği yukarıda da işaret edildiği üzere bazı olumsuz durumlara sebebiyet vermektedir. İşte bu noktada bir dinamizm ilkesi olan icihad, sabit olan ile değişen arasında dengeyi kuracak bir ilke olarak devreye girecektir. Geçmişî bütünüyle reddetmek imkânsızdır; şu halde modern rasyonalizm bize ait olan bütün kurumları yeniden ele almalıdır. Bu noktada İkbal sabit olan ile değişenin

³³ İkbal, *Reconstruction*, s. 120–121.

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

³⁵ İkbal, *Reconstruction*, s. 121.

³⁶ İkbal, *Reconstruction*, s. 124.

³⁷ İkbal, *Reconstruction*, s. 128. (Vurgu bizim).

sahasına ilişkin bazı değerlendirmelerde bulunmaktadır. Ancak bu konuda tam bir vuzuhla düşüncelerini ifade ettiğini söylemek mümkün değildir. İktbal'in kastını ancak ifadelerinin satır aralarından anlamak imkân dâhilindedir. Kur'an'ın temel ilkesi *hayatın devamlı ilerleyen bir yaratış süreci* olduğudur. Dolayısıyla günümüzdeki Müslüman liberallerin temel hukukî prensipleri kendi tecrübeleri ve modern hayatın tecrübeleri ışığında yeniden yorumlamak istemeleri yerinde bir istektir. Her nesil selefinin tecrübelerinden yararlanmalı ve fakat kendi problemlerini kendisinin çözmesine de imkân tanınmalıdır.³⁸

Özetle belirtmek gerekirse bu kısımda kökenleri felsefî bir tartışmaya ait kavramların İktbal tarafından klasik fıkıh kavramları kullanılarak nasıl ele alındığı incelenmeye çalışılmıştır. İktbal'in buradaki değerlendirmelerinde fıkıh içerisinde kullanıyormuş izlenimini verdiği kavramları aslında fıkıhın dışına taşıyarak kullandığını göstermeye çalıştık. Düşünüğe göre İslâm'ın dinamik bir evren tasavvuruna sahip olması onun bünyesinde sürekli iyiye doğru ilerlemeyi sağlayan bazı ilkeleri barındırmasını gerektirmektedir. Bu ilke ictihaddır. Ancak İslâm dünyası beş yüzyıl gibi uzun bir süredir bu ilkeyi kullanmayı terk etmiş, taklid bataklığına saplanmıştı. Hâlbuki "taklid suikastten beter"³⁹, "köleliğe eşdeğerdir"⁴⁰ Mekanik bir dünya görüşünü bünyesinde barındırarak İslâm toplumlarının bünyesini statikleştirmiş, düşünceye ket vurmuş ve en önemlisi ilerlemenin önünü kesmiştir.⁴¹ Dolayısıyla Müslümanların Batı karşısında geri kalmalarının sebebi taklilde aranmalıdır. İktbal'in açıkça veya satır aralarında dile getirdiği bu düşüncelerin klasik anlayışla herhangi bir irtibatını kurmak mümkün değildir. Klasik anlayışta bütünüyle fıkıh sahasında görülen bu iki kavramdan ictihadın entelektüel bir ilerleme aracı ve topluma dinamizm kazandırmakla bir alakası yoktur. Hakkında katî bilgi bulunmayan bir fikhî meselede müctehidin gayret sarf ederek zannî bir bilgiye ulaşmasının toplumun gelişmesini sağlamakla doğrudan bir irtibatı bulunmaz. Benzer bir durum taklid için de geçerlidir. Taklid klasik anlayışta yine fıkıh sahası içerisinde görülür. Vaciblikten haramlığa kadar farklı derecelerde ele alınan taklid esas itibarıyla fıkıh ilmi ile ilgili özel bir birikimi olmayan kimseler için meşru görülür. Buna göre mesela fıkıh dışındaki bir ilimde (sözgelimi tıp, hendese, cebir, felsefe vs.) derinlemesine bir bilgi sahibi olarak otorite olan bir kişi fıkıh sahasında yeterli bir birikim sahibi değilse avam mertebesinde yukarıya çıkamayacaktır. Yine yeterli bir fikhî birikimi olmayan ancak çok üst düzeyde bir servet kazanarak toplum

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

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

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

⁴¹ İktbal, *Reconstruction*, s. 141.

içinde önemli bir yer edinen bir tâcir veya devlet kademesinde önemli bir mevki işgal eden bir siyaset adamı da avam olarak görülmektedir. Dolayısıyla taklidin zihnî ataletle, Müslümanların geri kalmalarıyla bir irtibatı bulunmamaktadır.⁴² İkbâl bir ilim içerisinde özel bir anlam aralığına sahip olan bu kavramları o ilmin dışına taşıyarak bütün bir geleneği ciddi bir şekilde itham etmektedir. Bu ithamın tarihî gerçeklikte bir tekabülü de bulunmamaktadır. Fıkıhla alakalı boyutu bir kenara bıraksak dahi sıhhatli bir yaklaşım beş yüzyıldan daha fazla bir süredir *taklid cehenneminde yaşayan* İslâm toplumunun nasıl olup da varlığını sürdürdüğü, dünya siyasetine yön veren büyük devletler kurduğu, hâlihazırda dahi keşfedilmeye uğraşılan bir medeniyet inşa ettiği vb. kabilinden yalınkat sorular muvacehesinde dahi İkbâl'in iddialarına yöneldiğinde bu soruların cevaplarının olmadığını görecektir. Öyle görünüyor ki İkbâl yalnızca “kendi asrıyla savaşmamakta”⁴³ bütün bir geleneği bu şekilde modern felsefî kavramlardan hareketle yermek suretiyle “kendisiyle” de savaşmaktadır. İctihadın İslâm toplumlarının gelişme ve ilerlemesinin bir aracı olarak kullanılması ne kadar problemlidir ise, taklidin İslâm toplumlarının geri kalmasının (tabi böyle bir olgu varsa) ve zihnî bir atâlete duçar olmasının müsebbibi olarak gösterilmesi de o kadar problemlidir.

Muhammed İkbâl'in ictihad anlayışı üzerine hâlihazırdaki en kapsamlı çalışmalardan birisinin müellifi Muhammed Halid Mesud'a göre İkbâl'in dinamik evren görüşünü benimsemesindeki temel etmen, İslâm hukukunu mekanizm kavramıyla açıklayan oryantalist müellif Nicholas P. Aghnides'in bu iddiasını göğüsleme arzusudur.⁴⁴ Bu durum modern dönemde önemli bir kırılma noktası olarak dile getirdiğimiz oryantalist etkiye bir kez daha dikkat çekmeyi gerektirmektedir. Modern dönemde Müslüman müellifler tarafından dile getirilen düşünceler bir yönüyle oryantalist iddialarla muhasebe içerisinde bulunmayı gerekli kılmaktadır. Oryantalistlerin geri kalmışlık söylemi ile birlikte düşünüldüğünde modern dönemin Müslüman müelliflerinin klasik dünyaya ait kavramları bu anlayışa yabancı bir şekilde kullanmalarının arkasındaki saik hakkında bir fikir edinmek mümkün olabilir.

⁴² İslâm ilim geleneği içerisinde taklid kavramının nasıl bir gelişim seyri gösterdiğine dair tespit ve değerlendirmeler için bk. Eyyüp Said Kaya, “Taklid”, *DIA*, c. XXIX (yayıma hazır madde). Bu çalışmasından istifade etme imkanı veren müellife teşekkür ederim.

Taklidin entelektüel bir durağanlığın sonucu olmaktan ziyade hukukî karar ve kuralların doğru veya yanlışlığını belirlemede objektif bir temel sağlamaya matuf grup yorumunun bir sonucu olduğu ve bu haliyle ferdî ve tekbenli olan ictihaddan farklı ve üstün olduğu yönündeki bir görüş için bk. Mohammad Fadel, “The Social Logic of *Taqlid* and the Rise of the *Mukhatasar*”, *Islamic Law and Society*, III/2 (1996), s. 193–233. [Makale başlığında *Mukhatasar* olarak yazılan kelime metin içerisinde *Mukhtasar* olarak düzeltilmiştir, Ö.K.].

⁴³ Muhammed İkbâl, *Armağan-ı Hicaz*, (Pakistan 1938), s. 36'dan nakl. Annemarie Schimmel, (Muhammed İkbâl, *Cavidnâme*, Ankara 2000 içerisinde), mütercim önsözü, s. xxii.

⁴⁴ Mas'ud, *Iqbal's Reconstruction*, s. 19–20, 76–77, 90–91, 104, 106. Aghnides'in söz konusu iddiası için bk. N. P. Aghnides, *Mohammedan Theories of Finance*, New York 1916, s. 142. Oryantalist fıkıh söyleminde kalıcı etkileri olan bu kitapta Aghnides konuyla ilgili olarak şöyle demektedir: “Peygamber Muhammed'in hukuk sistemini yakından bir inceleme ile (...) onun son derece mekanik bir tabiata sahip olduğunu görmek mümkün olacaktır.”

Sonuç: Modern Talepler Neticesi Fıkhın Alacağı Yeni Şekle Tepkiler Ya Da İctihadın Kapatılan Kapısı

Çağ hakikate yabancı kaldığı için hakikat adına yola çıkan [Müslüman]lar çağın bir unsuru olmayı reddederler ve çağa onun tanımadığı doğruları getirirler. (...) Bu insanlar çağlarına, çağlarının akıl düzenine, iktisadi ve toplumsal işleyişine yabancı kalmayı seçmişlerdir.⁴⁵

Sömürge sonrası Hind Alt-Kıtasında kendilerini Şah Veliyyullah Dihlevî ile irtibatlandırılan muhtelif gruplardan biri, Dihlevî'nin uzun süre müderrislik yaptığı Medrese-i Rahîmiyye'den mezun olan ve bu medresenin yıkılmasından yaklaşık on yıl sonra Dihlevî'nin ilim geleneğini devam ettirmek amacıyla bir araya gelerek Diyûbend Darü'lulûmu'nu kuran (30 Mayıs 1866) Muhammed Kasım Nanevteví (v. 1880) ve Reşid Ahmed Gangôhî (v. 1905) gibi âlimlerden müteşekkildir.⁴⁶ Kurdukları darü'lulûmun amacını, "Aslı itibarıyla Hindistanlı, kalp ve akıyla Müslüman olan, siyasî açıdan canlı bir şuura sahip olup yüreği İslâm medeniyetini oluşturma heyecanı ile dolu bir gençlik yetiştirmek"⁴⁷ olarak belirten bu kişiler esas itibarıyla geleneksel kültürü korumayı ve Hanefî mezhebine bağlılığı savunmuş ve icthad kapısının kapandığını ileri sürmüşlerdir.⁴⁸ Burada dikkati çeken bir husus Medrese-i Rahîmiyye'nin ders programını kısmî değişikliklerle uygulayan ve dolayısıyla Dihlevî'nin ilim geleneğini yaşatmayı hedefleyen bu medreseye mensup âlimlerin nasıl olup da onun görüşlerinin hilafına tek mezhebe bağlı kalınması gerektiğini ve icthad kapısının kapalı olduğunu savunduklarıdır. Bu nokta bu makale boyunca vurgulamaya çalıştığımız bir iddianın somut halini teşkil etmektedir. Yukarıda işaret etmeye çalıştığımız üzere modernleşme sürecinin başlamasıyla birlikte klasik dünyaya ait kavramlar büyük bir anlam erozyonuna uğramışlardır. Özellikle icthad ve taklid kavramları etrafında göstermeye çalıştığımız bu farklılık modern dönemde icthad kapısının kapalı olduğu iddiasında da kendisini göstermektedir. Modern dönemde yaşayan ve fakat zihinleri modernist dünya görüşü ile malul olmayan bu medreseye mensup kişiler yukarıda görüldüğü üzere modern icthad taleplerinin Dihlevî'nin ifadesiyle "meselelerin sıklıkla vuku bulması, sınırsız olmaları ve Allah'ın onlarla ilgili olan ahkâmını bilmenin vacib olması"⁴⁹ dolayısıyla bu meselelerin hükümlerini tespit etme amacını güden klasik taleplerle herhangi bir irtibatının olmadığını ve bu taleplerin esas itibarıyla fıkhın –zaten birçok yönü mevcut sömürge

⁴⁵ İsmet Özel, *Üç Mesele, Teknik, Medeniyet, Yabancılaşma*, Düşünce Yayınları, İstanbul 1978, s. 56-57.

⁴⁶ Khan, *Metaphysical Thought*, s. 352; Azmi Özcan, "Darululûm, (Diyûbend Darululûmu)", *DîA*, VII (İstanbul 1993), s. 554. Diyûbend ekolü ile ilgili literatür oldukça geniştir: Ziyau'l-Hasan Faruqi, *The Deoband School and the Demand for Pakistan*, Bombay 1963; Muhammed Yusuf el-Bennûrî, *Camiatu Diyubend el-İslâmiyye fî davi'l-akâlâti'l-Bennûriyye*, Karacı 1980; Barbara D. Metcalf, *Islamic Revival in British India: Deoband 1860-1900*, Princeton 1982.

⁴⁷ Birışık, *Tefsir Ekolleri*, s. 172.

⁴⁸ Bu ekolün kurucularından Nanevteví'nin tek mezhebe bağlılık ve taklid konusundaki görüşleri şöyledir: "Taklidle ilgili olarak şunları söylemek mümkündür. Kuşkusuz İslâm tek dindir ve dört mezhebin her biri hak yol üzeredir. Mamafih bir hastayı tedavi etme ehliyetini haiz olan doktorların tedavi yönteminde ihtilafa düşmeleri durumunda nasıl ki hasta olan kişi yalnızca bir doktorun bütün söylediklerine kulak verir ve diğer doktorların tavsiyelerini kulak ardı ederse; değişik fakih veya müctehidlerin farklı görüşlerinin olduğu meselelerde de kişi bütün meselelerde sadece bir imam yahut müctehide tabi olmalıdır." Mevlanâ Kasım Nânevteví, *Tasfiyetü'l-akaid*, Delhi 1934, s. 32'den nakl. Mas'ud, *Iqbal's Reconstruction*, s. 63.

⁴⁹ Bk. Şah Veliyyullah Dihlevî, *el-Musaaffa Şerhu'l-Muvatta*, (Arapça'ya çev. Abdullah Dihlevî, *el-Müsevva Şerhu'l-Muvatta* içinde) Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1983/1403, s. 30.

yönetimleri tarafından tatbikat dışı bırakılan ahkâmının⁵⁰ kalan kısmını devre dışı bırakmaya matuf olduğunu fark etmişlerdir. Dolayısıyla mezkûr âlimlerin en azından icthad taleplerine karşı çıkmak suretiyle fikhin bu mevcudiyetini sürdüren kısmını koruma endişesi taşıdıklarını söylemek mümkündür.⁵¹ Başka bir izah tarzı Diyûbendilerin tek mezhebe bağlı kalmayı savunmalarını ve icthad karştı fikirler geliştirmelerini açıklamada yetersiz kalacaktır.⁵²

Yaşadığı dönemin askeri yenilgilerin görülmeye başladığı dönem olması, Babürlülerin çöküş sürecine girmesiyle ortaya çıkan siyasî istikrarsızlığın halk katmanlarına sirayet etmesi ve Müslümanların bir başıbozukluk içerisinde dinin aslı tabiatı ile uyuşması mümkün olmayan bidatlere saplanmış olmaları gibi⁵³ özelliklere sahip olması Şah Veliyyullah Dihlevî'yi (daha doğru bir ifade ile benzer bir durumla yüz yüze gelen on sekizinci yüzyıl ile on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında yaşayan ve klasik dünyanın son temsilcileri olarak nitelenmeleri mümkün olan müellifleri) harekete geçirmiştir. Dihlevî yaşadığı dönemde esaslı bir tecdîd hareketine ihtiyaç duyulduğunu ifade ederek,⁵⁴ bütün gayretini dini bidatlerden arındırarak Sünnete ittibain daha sahih tatbikini gerçekleştirmeye yöneltmiştir.⁵⁵ Onun vacib ve haram olmak üzere ikiye ayırdığı ve yalnızca “bir fakîhin ulaşılabilecek en yüksek noktaya ulaştığı ve hata etmesinin mümkün olmadığına zannedilmesi”⁵⁶ şeklinde tanımladığı taklid nevine karşı çıkışının ve icthad kapısının açık olduğunu vurgulamasının temel saiki budur. Ancak yukarıda da işaret edildiği üzere onun hedeflediği tecdîd fikh geleneği içerisinde kalarak gerçekleşecektir. Dihlevî ile modern dönemdeki anlayış arasındaki fark burada yatmaktadır. Dinde ‘ıslah’ veya ‘yeniden inşa’ taleplerini dile getiren bu yeni anlayışta Dihlevî'nin tamamıyla fikh sahası içerisinde kalarak dile getirdiği düşünceler iki farklı yönde kullanılmaktadır. Bir kısım müellifler onun taklidin bir yönüne karşı çıkmasını, Babürlülerin siyasî çöküşü ile irtibatlı bir şekilde

⁵⁰ Bu husus Hind Alt-Kitasında özellikle fikhin cezaî düzenlemelerinde kendisini göstermiştir. Had, kısas ve diyete müteallik hükümler İngilizler tarafından kabul edilemez bulunmuş ve yeni hukukî düzenlemelerde bu hükümler terk edilmiştir. Konuyla ilgili olarak bk. Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm*, s. 26 vd.

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

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

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

⁵⁴ Kendisinin müceddid olduğunu ısrarla vurgulayan Dihlevî, otobiyografisinde Allah'ın kendisine bahşettiği ilahi bir nimet vasıtasıyla İslâm ümmeti için yaptığı işleri sıralarken “Hazreti Peygamberden menkul olan dinî ona sonradan dâhil olan ve tahrif edilen hususlardan ayırdım; neyin Sünnet olduğunu ve neyin hangi fırkalar tarafından ihdas edilmiş bidat olduğunu ortaya koydum ve bunu [açık bir şekilde] ifade ettim” demektedir. *el-Cüzü'l-latif fi tercemeti'l-abdi'z-za'if*, (Şah Veliyyullah key Siyâsi Mektûbât, nşr. Halik Nizâmî, Lahor 1978 içinde), s. 200.

⁵⁵ Dihlevî'ye göre hadis bilginin esasını teşkil eder ve dini kıyamete değin koruyacak olan yegâne ilim odur. bk. Baljon, *Religion*, s. 152 vd; Özgür Kavak, *Şah Veliyyullah Dihlevî'nin İctihad Anlayışı*, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2002, s. 72–73, 148–149.

⁵⁶ Şah Veliyyullah Dihlevî, *İkdu'l-cid fi ahkâmî'l-icthad ve'l-taklid*, (nşr. Kusay Muhibbuddîn el-Hatîb), el-Matbaati's-Selefiyye, Kahire 1398, s. 43 vd.

değerlendirmek suretiyle bağlamının dışına çıkardıkları taklidi entelektüel çöküşün ve geri kalmışlığın müsebbibi olarak belirlemişlerdir. Diğer bir yanıyla mezkûr taklid karşılığı ve ictihad kapısının açıklığına vurgu dinde ‘tecdîd’ taleplerinin fikhî boyutu için elverişli bir referans olarak kullanılmıştır. Modern taleplerde mezkûr kavramların fıkıh içi sahası genişletilerek Dihlevî’nin kastı ile uzlaşmayacak şekilde bu talepler dört mezhep ve fıkıh külliyyatı karşılığına dönüşmüş, bu çabaya paralel olarak ortaya çıkan kaynaklara doğrudan dönüş talepleri ise kendisini klasik anlayışın dinde ‘ıslah’ taleplerinin bir devamı olarak değerlendirmiştir.⁵⁷ Ancak bu yeni talepler neticesinde fıkıhın (ve dinin) aldığı yeni şekle bakıldığında mezkûr talebin esas endişesi dini bidatlerden arındırarak *hadise* ittibai yeniden mümkün kılmak olan modern öncesi tecdid talepleri⁵⁸ ile bir irtibatının olmadığını söylemek mümkündür.

⁵⁷ Çağımızdaki birçok müellif modern dönemde dinde ‘ıslah’ taleplerini dile getiren kişilerin bu yaklaşımını aynıyla benimseyerek bu talepleri klasik dönemdeki dinde ıslah/tecdid çabalarının doğal bir uzantısı olarak görmekten yanadır. Bu konuda bir değerlendirme için bk. Kavak, *Reşid Rıza’nın Fıkıh Düşüncesi*, s. 27-30, 337.

⁵⁸ Klasik tecdid taleplerinin bu özelliğine yönelik tespitler için bk. Özgür Kavak, “Modernleşme Öncesi Dönemde Tecdid Meseleleri: Suyûtî’nin *et-Tenbie*’si Çerçevesinde Bir İnceleme”, *Marife*, IX/3 (Kış 2009), s. 157-172.