

İCMALLU

İcmal defterlerinde kayıtlı has, zeâmet ve timarlar için kullanılan tabir (bk. TİMAR; ZEÂMET).

İCTİHAD

(الإجتihad)

Nassın lafız ve mânasından hareketle, nassın bulunmadığında da çeşitli istinbat metotları kullanılarak şer'î hüküm hakkında zannî bilgiye ulaşma çabasının genel adı.

Sözlükte “çaba göstermek, bütün gücünü kullanmak, ısrarlı olmak, zahmet çekmek” anlamındaki *cehd* kökünden türeyen *ictihâd* “bir konuda elden gelen çabayı sarfetmek, bir şeyi elde edebilmek için olanca gücü harcamak” demektir. Aynı kökten türeyen *cihâd* ve *mücâhede* kelimeleri, mahiyetleri farklı da olsa “çaba sarfetmek” ortak anlamında *ictihad* kavramıyla örtüşür. Kur'an'da *ictihad* kelimesi geçmeyip bazı âyetlerde “*cehd*” ve “*cühd*” anılan sözlük anlamında kullanılır (el-Mâide 5/53; el-En'âm 6/109; et-Tevbe 9/79). Hadislerde bunun yanında *ictihad*, “kadı ve yöneticinin doğru hükme ulaşmak için elinden gelen gayreti göstermesi” mânasında kullanılmış (Buhârî, “İcti-sâm”, 13, 21; Müslim, “Aşkziye”, 15; Ebû Dâvûd, “Aşkziye”, 11; Tirmizî, “Ahkâm”, 3) ve bu son kullanım, kelimenin fıkıh literatüründe kazandığı terim anlamı için âdeta başlangıç teşkil etmiştir. Terim olarak *ictihad*ın, ekol ve fakihlerin farklı bakış açılarını ve kavramın içeriğinde zamanla görülen genişlemeyi yansıtacak şekilde birçok tanımla yapılmış olup bunların ortak noktasını, “fakihin herhangi bir şer'î hüküm hakkında zannî bilgiye ulaşabilmek için bütün gücünü harcaması” fikri teşkil eder. Tanımda “şer'î hüküm” kaydı akfî, maddî ve örfî konularda yapılan akıl yürütmeleri, “zannî bilgi” kaydı da dinin kati hükümlerini bilmeyi dışarıda tutmayı amaçlar. Şer'î hüküm, konuyla ilgili bir nas bulunduğu onun anlaşılması ve yorumlanması suretiyle, bulunmadığında ise çeşitli metotlar işletilerek elde edileceğinden tanımda şer'î hükümün kaynağı ve elde edilme metodu genelde yer almaz.

İslâm'da Kur'an ve Hz. Peygamber'in sünneti dinî hükümlerin aslı iki kaynağı ve belirleyicisi olmakla birlikte bunların kabulü, anlaşılması ve yorumlanması

akılla mümkündür. Bu sebeple nakil ve akıl birbirini dengeleyen bir işlev ve öne-me sahip olmuş, *ictihad* da nakil karşısında aklın bu işlevini temsil eden kavramlar arasında merkezî bir yer işgal etmiştir. Kıyas, re'y, *istidlâl*, *istinbat*, fıkıh gibi yakın içeriklere sahip kavramlarla birlikte *ictihad*, nasların lafız, mâna ve bilinçli boşluklarında gizli şer'î-amelî ahkâmı ortaya çıkarmaya yönelik beşerî çabayı ifade eder. Bu çabayı gösteren kimseye *müctehid*, hakkında *ictihad* edilen konuya da *müctehedün fih* denilir.

1. *İctihad Fikrinin Doğuşu ve Gelişimi.* *İctihad*ın, fıkıh usulünün temel kavramlarından biri haline gelip konu etrafında zengin doktriner tartışmaların doğması mezheplerin teşekkül ettiği ileri dönemlerdeki fikhî gelişmelerin ürünüdür. Ancak *ictihad*, sınırlı sayı ve kapsamdaki nasların çeşitli yorumlara tâbi tutularak yeni ve farklı olaylara uygulanması, yani nas-olgu ilişkisinin kurulması yönündeki fikrî çabayı temsil ettiğinden böyle bir anlayış ve faaliyetin şer'î ahkâmın mükelleflere bildirimini ardından, yani vahiy ve sünnet süreciyle birlikte başlamış olması tabiidir.

a) *Hz. Peygamber Dönemi.* Resûl-i Ekrem'in şer'î konularda *ictihad* edip etmediği hususu usulcülerini fazlasıyla meşgul etmiş bir konudur. Resûlullah'ın yargılamaya, devlet yönetimi, ordunun sevk ve idaresi gibi doğrudan peygamberliğin alanına girmeyen konularda, ayrıca meyve ağaçlarının aşılması gibi dünya işlerinde ilâhî bir bildirim almaksızın kendi inisiyatifleriyle, bilgi ve tecrübesiyle karar vermesinin câiz olduğu İslâm âlimlerince genel kabul görmüştür. Asıl tartışma, şer'î hükümün tanım ve kapsamına da bağlı olarak onun şer'î hükümler konusunda *ictihad* edip etmediği noktasındadır. Bazıları, onun şer'î hükümlere ilişkin açıklamalarının tıpkı Kur'an gibi vahiy mahsulü olduğunu, bazıları da re'y ve *ictihad*dan kaynaklanmasının mümkün bulunduğunu ileri sürmüştür. Bu tartışma sonrakiler açısından Kur'an'ın yorumlanmasında re'yin kullanılmasına kapı aralaması bakımından son derece önemlidir. Değişik boyutlarıyla re'y *ictihad*ını câiz görenlere göre Hz. Peygamber, re'y yoluyla görüş açıklamak suretiyle bu konuda ümmetine örneklik etmiş ve nasları anlamada beşer aklına yer verileceğini göstermiştir. Nasları yorumlamada re'yin kullanılmasını câiz görmeyenler açısından ise Resûl-i Ekrem'in bu açıklamalarının kaynağının vahiy olması önem taşımaktadır.

Bu görüş sahipleri, “İnsanlar arasında Allah'ın sana gösterdiğiyle hüküm veresin diye sana kitabı hak ile indirdik” (en-Nisâ 4/105) âyetinden hareketle onun *ictihad* yoluyla hiçbir şey söylemediğini ileri sürer, “O arzusuna göre konuşmaz; o bildirdikleri vahyedilenden başkası değildir” (en-Necm 53/3-4) âyetini de bunu teyit eden bir açıklama olarak alırlar. Bunlar genel olarak Bağdat Mu'tezilesi'nden Nazzâm, Dâvûd b. Ali ve İbn Hazm gibi zâhir ehli ve meseleyi mâsum imam formülüyle çözen Şîa'dır. İbn Hazm, kendilerine vahiy gelmeyen konularda peygamberlerin şeriat koymak amacıyla *ictihad* etmelerini câiz görmediği halde bir şeriat ihdası sayılmayacağı gerekçesiyle Resûlullah'ın huzurunda sahâbenin *ictihad*ını mümkün görür (el-İhkâm, V, 131-132). Mu'tezile'den Ebû Ali el-Cübbâî ile oğlu Ebû Hâşim, sonrakiler için kıyası meşrû kabul etse de Hz. Peygamber'in hiçbir hususta kıyasa göre davranmadığı görüşündedir (Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, II, 230-232, 240). Bazı kaynaklarda bu görüş Eş'arîler'e ve Mu'tezile'nin çoğunluğuna da nisbet edilmiştir (Bahrülulûm el-Leknevî, II, 366; Hz. Peygamber'in *ictihad*ı konusunda geniş bilgi için ayrıca bk. Nâdiye Şerif el-Ömerî, *İctihâdû'r-Resûl*, s. 37-168).

Eş'arîler'in bu görüşte olması esas itibarıyla onların hüsün ve kubuh konusundaki temel yaklaşımlarıyla tutarlı olsa bile Peygamber için mümkün görmedikleri *ictihad*ı, diğerleri açısından zaruret ile izah etmeye çalışmalarını ve *ictihad*la ulaşılan sonucu “Allah'ın hükmü” olarak ortaya koymalarını açıklamak zordur. Bu sebeple Eş'arîliğe mensup sonraki muhakkik usulcülerin birçoğu, Resûl-i Ekrem açısından re'y ve kıyası mümkün ve vâki görmeye mecbur kalmışlardır. Nitekim Bâkılânî ve Gazzâlî, Resûlullah'ın fiilen *ictihad* edip etmediği hususunda kararsız kalmakla birlikte bunun Peygamber açısından aklın mümkün olduğu görüşünü tercih etmiş (Cüveynî, III, 399-401; Gazzâlî, II, 356-357; Kelvezânî, III, 412), Ebû İshak eş-Şîrâzî, Seyfeddin el-Âmidî, Cemâleddin İbnü'l-Hâcib gibi usulcüler ise Hz. Peygamber'in fiilen *ictihad* ettiğini de öne sürmüşlerdir (et-Tebşîra, s. 521; el-İhkâm, IV, 172; Münthe'l-üvşûl, s. 209). Mu'tezile'den Kâdî Abdücebbar, Resûl-i Ekrem'in hükümleri kıyas ve *ictihad* yoluyla açıkladığı konusunda Eş'arîler'le hemfikiridir (el-Muğnî, XVII, 270). Hanefîler'in çoğunluğu bunu mümkün görmekten öte Hz. Peygamber'in *ictihad*la memur olduğu görüşündedir.

Resûl-i Ekrem'in icthad etmesini mümkün gören çoğunluk, onun icthadının diğer müctehidlerinkinden farklı olduğunda birleşmekle birlikte Hz. Peygamber'in hangi alanlarda icthad ettiği, icthadının mahiyeti, vahiy ve risâlet göreviyle ilgili gibi konularda ihtilâf etmiştir. İlk Hanefî usulcülerinden Cessâs, Resûlullah'ın sünnetinin bir kısmının vahiy, bir kısmının ilham ve bir kısmının da nazar ve istidlâl kaynaklı olduğunu söylemiş (*el-Fuşûl fi'l-uşûl*, III, 239-244), onun bu görüşünü sistemleştiren Serahsî, Hz. Peygamber'in şer'î hükümleri beyan ederken vahye dayandığını belirttikten sonra vahyi zâhir vahiy ve bâtin vahiy (ilham) diye ikiye ayırmış, Resûl-i Ekrem'in re'y ve icthad yoluyla hüküm istinbatında bulunmasını "şibh vahy" (vahiy benzeri) kavramıyla ifade ederek o yolla ulaşılan hükümleri de vahiy kapsamına dahil etmiştir. Ona göre Hz. Peygamber hata üzerinde bırakılmayacağı için icthadının isabetli olacağı kesindir ve icthadla ulaştığı hüküm vahiyle sabit olan hüküm gibi kesin hüccettir. Ümmetin icthad ve re'y ile istinbat ettiği hüküm ise hata ihtimali bulunduğundan vahiy menzilesinde değerlendirilemez (*el-Uşûl*, II, 90-91, 95-96). Resûlullah'ın kıyasa dayanan hükümlerini toplayıp kitap haline getiren Nâsihuddin İbnü'l-Hanbelî de söz konusu kıyasların başlı başına birer nas olduğunu ve bunlara aykırı görüş ileri sürülemeyeceğini belirtir (*Akıyasetü'n-nebi*, s. 75-76). Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, "naslardan hareketle Allah'ın muradını istidlâl etmek" anlamındaki icthadın Hz. Peygamber için câiz olduğunu, Bahrülulûm el-Leknevî naslardan murad edilenin kendisi için açık olması sebebiyle Resûlullah'ın icthadının naslara ve nasların anlaşılmasına ilişkin olmadığını, aynı şekilde kendisi açısından bir çelişki bulunmadığından çelişkiyi gidermek amacıyla icthad etmesinin gerekmediğini, onun icthadının sadece hükmü açıklanmayanı (meskût an) hükmü açıklanana (mantuk) ilhak kabilinden olduğunu belirtmiştir (*Fevâtihu'r-rahamât*, II, 366, 368).

Hz. Peygamber'in sağlığında sahâbenin icthad edip etmediği de usulcüler arasında tartışmalıdır. Bir kesim, Resûl-i Ekrem'in sağlığında kendisine danışma imkânı bulunduğu için icthad yapılmasının câiz olmadığını görüşündedir. Çoğunluk, onun sağlığında sahâbenin icthadını aklın mümkün görmeye birlikte bu icthadın fiilen gerçekleşip gerçekleşmediği su-

sunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bâkîllânî, bunu ashâbın Hz. Peygamber'in meclisinden uzakta bulunmasıyla kayıtlamaktan yana iken (Cüveynî, III, 398-399) Gazzâlî her iki durumda da câiz ve vâki olduğu görüşündedir (*el-Müştafâ*, II, 354). Hanefîler'in de içlerinde bulunduğu usulcülerin çoğunluğu ise Resûl-i Ekrem'in yanında sahâbenin icthad etmesini mümkün görmeye birlikte bunu onun açıkça izin vermesi şartına bağlamıştır.

b) Hz. Peygamber'den Sonra Re'y ve İctihad. Resûlullah'ın siyasî ve teşrîî fonksiyonlarının sonrakiler açısından anlamı ve bu iki fonksiyonun kimler tarafından ne şekilde devam ettirilebileceği fakihler arasında ciddi tartışma konusu olmuştur. Resûl-i Ekrem'in vefatından sonra sahâbe, Hz. Peygamber hayatta iken belki de hiç düşünmediği bir otorite sorunuyla karşı karşıya geldi. Resûlullah'ın sağlığında vahiy süreci işlediği ve Hz. Peygamber kendisine gelen vahiy açıkladığı için böyle bir sorun ortaya çıkmamıştı. Onun ölümünün hemen ardından karşılaşılan imâmet sorunu, yani ümmeti kimin sevk ve idare edeceği meselesiyle Hz. Peygamber'in defni ve mirası gibi hususlar bir çözüme bağlanmışsa da yasamanın veya yasa yorumlamanın kimin tarafından ve ne şekilde yapılacağı (hukukî otorite) sorunu, mahiyeti itibarıyla daha köklü ve sürekli bir tartışmanın eksenini oluşturacaktı. Sahâbenin Kur'an'ın otoritesinden kuşkusu yoktu, ancak onu Resûl-i Ekrem'in açıkladığı gibi kendilerinin de açıklama yetkisine sahip olup olmadıklarından emin değillerdi. Sonuçta Kur'an'ın salt varlığının mevcut sorunları çözmeye yetmediği, Hz. Peygamber'in açıklamalarının desteğine ihtiyaç bulunduğu anlaşılacakla birlikte çok geçmeden bu desteğin de yetersiz kaldığı görüldü. Çünkü gerek Kur'an gerekse Sünnet söylenmiş sınırlı açıklamalardan ibaretti ve anlam potansiyeli güçlü olsa bile tamamlanması yönüyle pasif ve sınırlı idi. Şu halde Kur'an ve Sünnet'i, aktif ve dinamik hale getirmek üzere Resûlullah'ın Kur'an karşısındaki işlevine benzer bir işlevi birilerinin üstlenmesine ihtiyaç vardı. Bu ihtiyaç, Muâz hadisi diye bilinen meşhur diyalogda ifadesini bulan "re'y icthadi" kavramını gündeme getirdi. Ashâbın Peygamber'den sonra beyan işlevini üstlenmesinin temellendirilmesinde kullanılan bu diyalogun sonunda Muâz b. Cebel, Kitap ve Sünnet'te hükmünü açıkça bulamadığı konularda re'yini devreye sokaca-

ğını söylemekte ve Resûl-i Ekrem bunu onaylamaktadır (Ebû Dâvûd, "Akzîye", I 1; Tirmizî, "Aşkâm", 3; ayrıca bk. Abdullâh b. Yûsuf ez-Zeylaî, I, 23). Böylece icthad, hükmü doğrudan belirlenmeyen hadiselerin hükümlerini bilmenin yolu olarak kabul edilmiş oluyordu.

Sahâbe arasında re'y icthadi yapacak kimseler kuşkusuz mevcuttu. Fakat sahâbe, mâsum peygamberden farklı olarak kendilerinin yanılabilirliğini ve yapacakları yanlışın vahiyle düzeltilme imkânının bulunmadığını biliyordu. Resûl-i Ekrem'in sağlığında onların bu yönde münferit denemeleri olmakla birlikte teorik planda bile olsa bunların Hz. Peygamber tarafından düzeltilme imkânı ve ihtimali bulunduğu için bu sıkıntı yaşanmamıştı. "İctihad edip isabet eden iki ecir, hata eden bir ecir alır" meâlindeki hadisler (Buhârî, "İtişâm", 13, 21; Müslim, "Akzîye", 15) terim anlamıyla icthaddan söz etmese bile yanılma riskiyle birlikte re'y icthadının devam ettirilmesi fikrine, İslâm ümmetinin yanlış üzerinde birleşmeyeceğini belirten hadisler de (İbn Mâce, "Fiten", 8; ayrıca bk. Aclûnî, II, 350-351) Resûlullah'ın yanılmazlığının onun ölümden sonra ümmetin bütününe aktarılmakla devam ettirilebileceği fikrine temel oluşturmuştur. Âlimleri peygamberlerin vârisleri olarak nitelendiren hadis de (*a.g.e.*, II, 64-65) desteğiyle Resûl-i Ekrem'in bir anlamda teşrîî fonksiyonunun bazı kayıtlarla da olsa devam ettirilebileceği ortaya konulmuş oldu. Re'y icthadi kavramıyla ifade edilen bu anlayışla birlikte teşrîî sürecine akıl da katılmış oluyordu. "Şahsî akıl yürütme" anlamında re'y icthadının devreye girmesiyle birlikte fıkıhın rasyonel prensiplerinin oluşmaya başladığı ve fıkhî sistemleştirme dönemine geçildiği söylenebilir.

Ashap döneminden itibaren ortaya çıkan re'y ve icthad tartışmaları, mevcut vahyin potansiyel yeterliliğinin ne anlama geldiğinin tesbiti meselesiyle yakından ilişkili olduğu gibi Hz. Peygamber'in son peygamber ve ölümlü oluşunun özellikle siyasî ve hukukî alanlarda doğuracağı boşluğu giderme düşüncesiyle de bağlantılı görünmektedir. Başta Hulefâ-yı Râşidîn olmak üzere ashâbın icthad faaliyeti ülke coğrafyasının giderek genişlemesi, yeni ve farklı problemlerin ortaya çıkışı, yabancı kültürlerin etkileri gibi sebeplerle de bağlı olarak tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn dönemlerinde gelişerek devam etti; özellikle ehl-i re'y'in bu gelişime belirgin kat-

kısı oldu. Kelâmî tartışmaların yanı sıra Hicaz ve Irak fıkhnın ekolleşip daha sistematik hale gelmesi, ardından İmam Şâfiî'nin sünnet ve kıyas vurgu yaparak geliştirdiği fıkhnin metodolojisi, ictihad düşünce ve faaliyetinin fıkhnin genel teorisi içinde merkezî bir yer edinmesinin önemli merhaleleri olarak göze çarpar.

Sünnî ekollerin kurucuları olan Ebû Hanîfe, Mâlik ve Şâfiî, sahâbenin Kitap ve Sünnet'te bulamadığı hususlarda re'ye başvurduğunu kabul etmişler ve sistemlerinde re'ye yer vermede, sahâbe ve tâbiinde görülen farklılaşmayı yansıtmak biçimde bir yelpaze oluşturmuşlardır. O dönem müctehidlerinin re'y ve kıyas konusundaki genel tavrı, re'ye başvurma hususunda kendi zamanlarında pek sıkıntı yaşanmadığı izlenimini vermektedir. Başta ehl-i re'yi ve devamında Ebû Hanîfe'yi dönemlerinde eleştirenler, onların re'yciliğinden ziyade hadise muhalefetlerine karşı çıkmaktaydılar. Cessâs da ilk üç nesil arasında kıyas ve ictihadın câizliği konusunda bir tartışma bulunmadığı tesbitinde bulunur (*el-Fuṣūl fi'l-uṣūl*, IV, 23). Joseph Schacht'ın re'y ictihadını ilk tenkit eden kişinin Şâfiî olduğu yönündeki tesbiti, re'ye çekidüzen verme ve onu objektif esaslara bağlama şeklinde anlaşıldığında yanlış sayılmaz. Esasında Şâfiî'nin bütün ictihad faaliyetini kıyastan ibaret görmesinin gerisinde serbest akıl yürütme faaliyetini sınırlama düşüncesi bulunmaktaydı. Oluşum döneminde Sünnî fıkhn mezhepleri arasında re'y ve ictihadın hangi metodolojik esaslar dahilinde işletileceği konusunda bazı ihtilâflar ve karşılıklı güvensizlikler görülse de sonraki dönemlerde aralarında büyük bir yakınlaşmanın olduğu ve ekollerin ictihad teorisinin de başlangıçtaki tartışmaları yansıtmaktan öte gitmeyen bir doktriner çeşitlilik taşıdığı söylenebilir.

Sünnî kesimdeki ictihad yanlısı bu gelişmeye karşılık Şîa'da özellikle ilk dönemlerde dinde re'y ve ictihada başvurmanın kabul edilmeyişi salt akîdevî bir temelden ziyade tepkisel bir tavrın ürünüdür. Hz. Peygamber'in hem siyasal hem teşriî otoritesinin "mâsum imam" anlayışıyla devam ettirildiği ve nas dönemi on iki imama kadar uzanmakta olduğu için Şîa'da ictihadın benimsenmesi hayli vakit almıştır. Şîa fıkhnın ortaya çıkmaya başladığı gaybet-i suḡra sonrası dönemde Ahbârifler'in ictihad karşıtı tutumları, IV. (X.) yüzyılın ikinci yarısından itibaren Usûlî düşüncenin ortaya çıkışıyla önce İbn

Ebû Akil ve İbnü'l-Cüneyd el-İskâfî'nin, daha sonra da Şeyh Müfid, Şerîf el-Murtazâ ve Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin aklî istidlâl ve yorumu öne çıkaran çabalarıyla giderek zayıfladı ve geri plana itildi. Bu gelişme sonunda imamin işlevinin gaybet döneminde fakihler tarafından yerine getirilmesi kabul edilmişse de hukukta kesinliği koruma düşüncesiyle ictihada karşı çekimserlik bir ölçüde devam etti. Yaklaşık üç dört asır sonra Muhakkık el-Hillî ve öğrencisi İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin Sünnî teoriye hayli yakın ictihad anlayışı (*Me-bâdî'ü'l-vüṣūl*, s. 242-243), Şîa'da da kıyas-ictihad ayırımının yapılması ve ictihadın hukukun kaynaklarından hüküm çıkarma metodu olarak değer kazanması yönünde bir dönemeç sayılır. İleriki asırlarda zanna dayalı hüküm vermenin meşruiyet kazanıp ona bağlı olarak müctehidin öneminin artması ve Usûlî düşüncenin hâkim olması bu gelişmelerin ürünüdür.

2. Kavramsal Çerçeve. Delillerin mahiyeti ve istinbat konusunda ilk sistematik bilgiler İmam Şâfiî'de görülür. Hakikatin ancak Allah'ın nas veya delâlet olarak bildirmesiyle bilineceğini söyleyen Şâfiî, müslümanların karşılaşacakları her olaya ilişkin çözüm yoluna işaret eden bir delilin Allah'ın kitabında kesinlikle bulunduğunu ve Allah'ın hükümlerini bilmenin, bu hükümlere ilişkin bilgiyi kavramanın yolunun nas ve istidlâl olduğunu belirtmektedir (*el-Üm*, VII, 298; *er-Risâle*, s. 19-20). Bu ifadede nas "doğrudan bildirme", istidlâl ise "akıl yürütme ve çıkarımda bulunma" anlamında kullanılmıştır. Şâfiî'nin başka ifadelerinde istidlâl yerine bazan "istinbat", bazan da "kıyas" tabirini kullanmış olması ve ictihadı kıyastan ibaret görmesi onun terminolojisinde ictihad, istinbat, istidlâl ve kıyas kavramlarının birbirinin eş anlamlısı olduklarını söylemeyi mümkün kılmaktadır. Literatürde yaygın olan bu kullanımda ictihad, nassın alternatifi değil onun açılımının bir yolu olarak anlaşılmalıdır (bk. *el-Üm*, VII, 265, 298; *er-Risâle*, s. 39). Şâfiî'nin nas ve istinbat / istidlâl şeklinde sistemleştirdiği bu kavramsal çerçeve, istidlâlin mahiyetine ilişkin olarak aralarında farklar bulunsun da sonraki Sünnî ve Mu'tezilî usulcüler tarafından büyük ölçüde takip edilmiştir (Cessâs, III, 387, 388; Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, II, 207). Öte yandan Şâfiî'nin deliller hiyerarşisine ilişkin görüşleri, genel çerçeve olarak aynen devam ettirilse bile sonraki Şâfiî usulcüler-

inin, re'y ve maslahat karşısındaki tutumlarına paralel olarak özellikle istidlâl Şâfiî'nin düşündüğünden geniş bir içerik kazandırdıkları ve kıyasın alanını belki Şâfiî'nin razı olmayacağı ölçüde genişlettikleri rahatlıkla söylenebilir.

Sünnî, Mu'tezilî ve Şîî bütün fıkhn mezhepleri arasında hükümün Allah'a ait olduğu, hükümlerin insanların maslahatları için teşriî kılındığı, karşılaşılan her olayın hükümünün naslarda bulunduğu ve din hususunda delilsiz ve emâresiz konuşmanın yanlış olduğu konularında görüş birliği vardır. Ancak bunların anlamlarının ne olduğu, özellikle nasların potansiyel yeterliliğinin anlamı ve gerçekleşme biçimi sorgulanmaya başlanınca aralarında derin görüş ayrılıklarının bulunduğu görülecektir. Öte yandan Sünnî mezhepler, ağırlığı ve boyutu konusunda farklı düşünceler de genellikle re'yin bir yöntem olarak kabulünde ve bunun bir zorunluluk olduğunda görüş birliği içindir. Ancak büyük ölçüde Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik'in öncülük ettiği ve geniş anlamıyla istihсан ve istislâhın da dahil olduğu re'y ictihadını İmam Şâfiî daraltarak ictihad faaliyetini kıyasa eşitlemiş, Dâvûd ez-Zâhirî de istihсан ve istislâh yanında kıyasa da karşı çıkarak re'y alanını tamamen kapatmış ve bütün ictihad faaliyetini kendi terminolojisindeki özel anlamıyla "istidlâl"e indirgemıştır. Ancak kıyasla amel etmenin bâtil olduğunu ilk iddia eden kişinin Dâvûd olmadığını belirtmek gerekir. Cessâs'ın kaydettiğine göre kıyas ve ictihadın câiz görülmediği iddiası, ilk üç nesilden sonra fıkhn ve fıkhnın usulünü bilmeyen ve Selef'in metodunu tanımayan bir topluluğun ortaya çıkmasıyla gündeme gelmiş olup kıyas ve ictihadı ilk reddeden kişi Nazzâm'dır (*el-Fuṣūl fi'l-uṣūl*, IV, 23). Daha sonra Bağdat'ta bazı kelâmlar Nazzâm'ı takip etmiş, Dâvûd ez-Zâhirî ve onun ardından zâhirî düşüncenin en büyük temsilcisi İbn Hazm kıyasın bâtil olduğu iddiasını güçlü bir şekilde dile getirmiştir. Yasama ve yorumda beşer aklına hemen hiç yer vermeyen Zâhirîler, özellikle İbn Hazm ise dinin tamamlanmış olduğunu, dolayısıyla bu teşriî yetkinin devam ettirilmesine ihtiyaç bulunmadığını iddia etmiş, farklı bir muhteva yüklediği ictihad işini bütün ümmete değışik derecelerde yüklemiştir. İbn Hazm, "hakkında nas bulunmayan bir şeyin hükmünü aralarındaki illet birliğine veya bir nevi benzerliğe dayanarak hakkında nas bulunan şeyin hükmüne göre belirlemek"

şeklinde tavsif ettiği kıyası Allah'ın emirlerine ilâvede bulunmak olarak görür ve hâkimin veya müftünün -bir nassa dayanmaksızın- şu anda veya sonuç itibarıyla daha uygun ve ihtiyatlı olanla hükmetmesi diye tavsif ettiği re'ydten titizlikle ayırır. "Karşılaşılan olayın hükmünü veya gerçeği Kur'an ve Sünnet'te talep hususunda olanca gücü harcamak" şeklinde tanımladığı ictihad ise hem re'ydten hem de kıyastan farklıdır. Ona göre bu anlamda her talep bir istidlâl ve her istidlâl bir ictihaddır (*el-İhkâm*, VI, 16-59; VII, 113-114, 118, 177; VIII, 25-26, 36, 38).

İctihadın meşruiyetinin temellendirilmesi daha çok ictihadın bir türü olan kıyas üzerinden yapılmış ve bunun aklen mi yoksa şer'an mı sabit olduğu konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Kimileri kıyasın meşruiyetini aklın delâletiyle, kimileri de kitap, sünnet ve icmâ gibi şer'î delillerle ispat etmeye çalışmışlardır. Sünnî fakihler genelde, karşılaşılan olayların bir sayı ile sınırlı olmadığı, halbuki nasların sınırlı olduğu ve sınırlının sınırsız karşılamaya yetmeyeceği şeklindeki bir argümana tutunarak ictihada gerek bulunduğunu savunur. Bu suretle ictihad nasların anlaşılması, uygulama alanının genişletilmesi, hükmü bulunmayan olayların hükümlerinin bulunması işlevini yüklenmiş olmaktadır. Bundan ötürü ictihadın veya ictihadın bazı türlerinin şer'î deliller arasında sayıldığı da görülür. Nitekim yaygın olarak kıyas ve yine çok defa bu anlamda kullanılan istinbat kavramı, literatürde delil olarak adlandırılarak hükümlerin kaynakları arasına dahil edilmekte veya nas ve icmâ yanında şer'î hükümleri bilmenin diğer bir yolu olarak gösterilmektedir (İbn Rüşd el-Ced, I, 14-15, 18-19; Tûfî, III, 357).

Hız Peygamber'in teşrîî fonksiyonunu ictihad teorisiyle devam ettiren Ehl-i sünnet ve Mu'tezile'nin çoğunluğu ictihadı, genel anlamda yeni bir şey ortaya koyma gücüne sahip olmayan ve mevcut nasları "beyan"dan öte bir anlam taşımayan bir yöntem olarak benimsemiştir. İctihad faaliyetinin bir tür beyan kabul edilmesi, bir yandan ictihadla ulaşılan sonucun yeni bir şeriat ortaya koyma olmadığını gösterme, öte yandan da Resûl-i Ekrem'e tanınan beyan yetkisinin ümmete, ümmetin müctehidlerine intikal ettirilmesine zemin hazırlama amacını gütmektedir. Ancak hüküm koymanın Allah'a ait olduğu şeklindeki genel kabul, müctehidlerin beyan yetkisinin temellendirilmesi önünde-

ki teorik zorluklardan biridir. Usulcüler, prensip olarak hüküm koyma hak ve yetkisinin Allah'a ait olduğunu ve re'yin ibtidâen hüküm koymaya elverişli olmadığını, sadece nassın hükmünü keşfetmeye ve benzer olaylara geçirmeye yaradığını özellikle vurgulamışlardır (Şemsüleimme es-Serahsî, II, 90). Problem, re'y kavramıyla ifade edilen kıyas ve ictihadın hangi teorik çerçeveye dayanılarak meşrulaştırılacağı noktasında ortaya çıkmaktadır. Kıyas taraftarlarının bu konuda oluşturduğu teorik çerçevenin bir ayağını müctehidlerin âyette itaat edilmesi emredilen ülü'l-emr kapsamına dahil edilmesi, diğerini ise ictihad yoluyla hüküm elde etmenin Allah'ın indirdiğiyle hükmetme anlamında olduğunun gösterilmesi oluşturmaktadır. Re'y ve ictihadla hüküm vermenin sahihliğini savunan Sünnî fakihler ictihadın götürdüğü sonucu, her ne kadar ictihad zann-ı gâlib kaynaklı olsa da beyan olarak adlandırmışlar ve bu yetkiyi müctehide tanımlamışlardır (Cessâs, III, 30-31). Usulcülerin çoğunluğunun, hükmü "Allah'ın hitabı" olarak tanımlamasının altında da esasında ictihad yoluyla ulaşılan sonuçların hitabın dışında olmadığı izlenimini verme düşüncesi aranabilir. Fazlurrahman, bu tanımlı dogmatik teolojinin fıkıh usulüne soktuğu en önemli öğretisi olarak nitelendirir (*Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, s. 157). Ayrıca nasların tahlilinin, yeni bir hüküm koymak değil yalnızca hükmün mahallini genişletmekten ibaret olduğunu ısrarla belirtilmesi, yine "hüküm çıkarma" mânasını ifade için, sözlük anlamı "kuyudan su çıkarma" olan istinbat kelimesinin seçilmiş olması, hükmün esas ve potansiyel kaynağının Allah olduğu düşüncesiyle irtibatlıdır.

İctihad faaliyetinin ilâhî iradenin keşfi çabası olarak değerlendirilmesi ve bu çabanın din kapsamında görülmesi ictihad faaliyeti sonucunda ulaşılan hükümlerin meşruiyetini, onlara itibar ve itaat etmenin gerekliliğini anlatma amacına yönelik olmalıdır. Bununla birlikte ictihadla ulaşılan sonuçlar dogmatik bir içeriğe sahip bulunmayıp eleştirilebilir, kabul veya reddedilmiştir. İctihadın Tanrı'nın iradesini keşfetme çabası olduğu halde dogmatik olmaması, anlama ve yorumlama yetkisinin Hıristiyanlık'taki gibi muayyen kişi veya kurumlara değil ümmet arasından ehliyetli kişilere bırakılmış olmasıyla izah edilebilir. Öte yandan ictihad faaliyetinin ilâhî iradeyi keşfetme çabası olarak değerlendirilmesi, kimseye kendi görüşünü

"Allah'ın hükmü budur" diyerek öne sürme hakkını vermez. İctihadlar tek tek bağlayıcı olmamakla birlikte müctehid olmayan kişiler açısından bu ictihadlardan birinin -kimseyi bu görüşle ilzam etmesizin ve bunun hak, ötekilerin bâtil olduğunu söylemeksizin- alınması ve ona göre amel edilmesi teorik olmaktan çok pratik bir zorunluluktan kaynaklanır. Aynı şekilde farklı ictihadlardan birinin kamu otoritesinin iradesiyle kanunlaştırılması durumunda o ictihad bağlayıcı hale gelmiş olur.

Fıkıh usulü literatüründe ictihadın mahiyetine ilişkin yapılan açıklamalar, ictihad çabasının sonucunda elde edilecek şeyin zan olduğunda birleşmekle birlikte, usulcülerin ictihad tanımında "bilme" ve "tanıma" tabirlerine yer vermeleri veya ikisine de yer vermeyerek "talep etmek, istinbat etmek" gibi deyimler kullanmaları fıkıhın "şer'î hükümleri bilmek", ictihadın ise "şer'î hükümlere ilişkin zan oluşturmak" şeklinde tanımlanması arasında gözlenen çelişkiyi giderme düşüncesiyle açıklanabilir. Hz. Peygamber döneminden itibaren dini anlama ve nasları yorumlama faaliyetinin merkezinde yer alıp ileri dönemde mezhepleşme süreciyle doktriner ve sistematik bir anlatım da kazanan ictihad kavramının usul literatüründe tanımı yapılırken gözlenen üslup farklılığı, tanım sahiplerinin ictihada hata-isabet konusundaki tercihleriyle de alâkalı bir husustur. Her müctehidin isabet ettiği görüşünde olanlar genellikle, ictihad yoluyla ulaşılmak istenen şeyin Allah'ın hükmü değil zan olduğunu, buna karşılık müctehidlerden birinin isabet edip, diğerlerinin hatalı olduğunu savunanlar ise ulaşılmak istenen şeyin Allah'ın hükmü olduğunu ifade ederler.

Literatürde her fakihin müctehid, her müctehidin fakih olduğu sıkça tekrarlanıp fakih ve müctehid terimleri birbirinin yerine kullanılmış olmakla birlikte fıkıh ve ictihad tanımları birlikte düşünüldüğünde bu iki kavram arasında ince bir farkın bulunduğu, ictihadın daha çok şer'î amelî hükümleri bilme sürecini, fıkıhın ise bu sürecin sonucunu anlattığı söylenebilir. Fıkıhın tanımında "ilim", ictihadın tanımında ise daha çok "zan" kelimesinin tercih edilmesi, yine ictihad faaliyetinin duraklama dönemlerinden itibaren anılan niteliğe sahip olmadıkları halde fıkıh ilmiyle uğraşan ve pek çok fıkıh meselesini, yani sonuçların bilgisini ezberleyen kimselere müctehid değil fakih denilme-

ye başlanması da bu ince farkın bir sonucu olarak düşünülebilir. Ayrıca muhakkik usulcülerden Teftâzânî'nin ancak ictihaddan sonra bir kimsenin fakih olabileceğini söylemesi de bu noktaya ilgili olmalıdır.

İctihad ile iftâ ve kazâ (yargı) kavramları arasındaki ilişkiye gelince ictihad ve fıkıhın nasları anlamaya çabasının teorik boyutu ve metodolojisiyle, iftâ ve kazânın ise daha çok ulaşılan sonuçların uygulanması boyutuyla ilgili olduğu görülür. Diğer bir ifadeyle kazâ ve bir yönüyle iftâ, fıkıh ve ictihadın kurumsal ve resmî işleyişini ifade etmektedir. Hâkimin ictihad ehliyetine sahip bulunması arzulan, hatta kural olarak gerekli görülen bir husus olsa da tâbiin döneminden itibaren bu şartın gerçekleşmesi çok defa mümkün olmamış, bunun için de ictihad derecesine ulaşmayan hâkimlerin tayin edilmeğe başlandığı ileri dönemlerde hukukî istikrar ve emniyeti sağlamak amacıyla kendilerinden kabul görmüş ictihadların dışına çıkmamaları istenmiştir. Yargılamada kanunlaştırma niteliği taşıyan yarı resmî mezhep uygulamasıyla birlikte kazâ ictihadın dar bir alanda sınırlı bir tercih faaliyetine dönüştüğü söylenebilir. Farklı ictihadlar, teorik değer bakımından birbirine eşit olmakla birlikte istikrarın gerektirdiği durumlarda kamu otoritesinin mevcut görüşlerden birini yürürlüğe koyabileceği kabul edilmiş ve bu tercih diğer ictihadları mahkûm etme değil, tıpkı ictihadî konularda hâkimin kararının önceki ihtilâfî ortadan kaldırması şeklinde anlaşılmıştır (Karâfî, *el-Furûk*, II, 103). Osmanlı hukukunda kadıların yargı birliği ve hukuk emniyeti gibi gerekçelerle belli bir mezhebe göre hüküm vermeye, hatta o mezhebin muteber kitaplarının dışına çıkmamaya mecbur tutulması da aynı sürecin devamı mahiyetindedir.

3. İctihadın Kapsamı ve Türleri. İctihad faaliyeti, lafzın zâhirî mânasının anlaşılması çabasından lafzın mâna ve amacının anlaşılması ve nasların bıraktığı boşlukların aynı sistem içinde tamamlanması çabasına kadar uzanan geniş bir alanda söz konusu olmakta ve yelpazenin bir ucunda İbn Hazm gibi lafzın zâhirinden anlaşılmanın dışında bir mâna aramayan katı lafzî yorum taraftarları, diğer ucunda ise Necmeddin et-Tûfî gibi lafzî ihmal pahasına anlam ve amacı dikkate almanın gereğine inanan gâî yorumcular bulunmaktadır. Ehl-i sünnet ve Mu'tezile içindeki ekol veya eğilimler de bu iki nok-

ta arasındaki çizgide belli aralıklarla yer alır. Şâfî'nin bütün ictihad faaliyetini kıyastan ibaret gören yaklaşımı, İbn Ebû Hüreyre gibi birkaç usulcü hariç bizzat kendi takipçileri tarafından da kabul görmezdir. Usulcülerin çoğunluğuna göre ictihad, hem kıyas işlemine olduğu gibi bir asla irca edilebilen şeyi hem de bir asla irca edilemeyen şeyleri ifade için kullanıldığından kıyastan daha geneldir. Buna göre her kıyas bir ictihaddir, fakat her ictihad bir kıyas değildir. İctihadın kıyastan daha genel olduğu kabul edilmekle birlikte ne tür zihnî çabaların ictihad kapsamında yer alacağı konusu tartışmalıdır. Tartışma, özellikle lafzın dil bakımından anlaşılmasının ictihad sayılıp sayılmayacağı konusu ile, hikmet ve maslahat merkeze alınarak yapılan istihsan ve istislâhın ictihad kapsamında değerlendirilip değerlendirilemeyeceği konusu etrafında cereyan etmektedir.

Usulcülerin ifadelerinden ictihad kavramının genel anlamda lafzî istidlâl, mefhum istidlâli ve anlam istidlâli içine alacak bir muhteva ile kullanıldığını söylemek mümkündür (Cessâs, IV, 17; Gazzâlî, I, 316; II, 229; Şâtîbî, IV, 95-99). Buna bir de mevcut hükmün uygulanmasına ilişkin ictihad eklendiğinde ictihad faaliyetini lafzın zâhirinden hüküm çıkarma (lafzî istidlâl), lafzın mânasından hüküm çıkarma ve hükmün uygulanması (tahkik-i menât) olmak üzere üç grupta toplamak mümkündür.

a) Lafzın Zâhirinden Hüküm Çıkarma İctihadı. Lafzla ilgili olan ictihad faaliyeti, genel anlamda hükmün nasların zâhirinden alınması demek olup İbn Hazm'ın terminolojisindeki istidlâl yanında umum ifadelerin ve lafızların inceliklerinin anlaşılması, umumun tahsisi, mutlakın mukayyede hamledilmesi, müşkil lafzın te'vilî yönündeki çabalar da bu kapsama dahildir (Gazzâlî, II, 229; Şâtîbî, IV, 96). Nitekim Kelvezânî, naslar ve zevâhirle istidlâlin bunların dil bakımından delâlet ettiği mânaların anlaşılmasına ilişkin bir faaliyet olduğunu ifade etmektedir (*et-Temhîd*, IV, 371). Ayrıca anlamla ilgili olmakla birlikte lafzla sıkı sıkıya bağlı olan mefhûmü'l-muvâfakâtın, hatta bazı usulcüler tarafından bir tür sem' olarak kabul edilen mefhûmü'l-muhâlefetin lafzî istidlâl kapsamında değerlendirilmesi mümkündür. Meselâ dövmeye eyleminin dil bakımından anlamı "sopayla bedene vurmak", delâleti ise "acı vermek"tir (Şemsüleimme es-Serahsî, II, 145). İstinbat

edilen bu anlam, hiçbir şekilde dilin imkânlarının gereği olmadığı için İbn Hazm bu yolla elde edilen anlama itibar etmemiştir.

Lafzın sigâ yönünden delâletinin yalın ve biçimsel bir şekilde anlaşılması mahiyetinde olan ve "lengüistik yorum" olarak da adlandırılabilen bu faaliyetin geçerliliğinde görüş ayrılığı bulunmamakla birlikte ictihad olarak adlandırılması tartışmalıdır. Bu tür ictihadın sahâbe döneminden sonra geçerli olmayacağı yönünde görüşler de vardır. Bazı usulcülerin, ictihad tanımında istinbat kaydına yer vererek ictihadı "şer'î hükmün istinbat yoluyla elde edilmesi" olarak tanımlaması da (Zerkeşî, VI, 197) muhtemelen, lafzî istidlâl faaliyetini teknik anlamda ictihad kapsamının dışında bırakma amacına yöneliktir.

b) Mânadan Hüküm Çıkarma İctihadı. Lafzın mâna ve mâkulüyle ilgili olan ictihad faaliyeti, konuluş gerekçesinden (illet) hareketle hükmün elde edilmesi çabası olup teknik anlamda ictihad terimiyle de bu kastedilir. İlet ekseninde dönen kıyasın bu grupta yer aldığı görüşü bulunmakla birlikte hikmet ve maslahat ekseninde dönen istihsan ve istislâhın durumu tartışmalıdır. Her ne kadar bu kavramlar, "kulların maslahatlarını gerçekleştirme" ortak noktasında buluşmaktaysa da Gazzâlî gibi şer'in muteber saydığı maslahatin özünü, hükmün nas ve icmân anlamından iktibas edilmesi olarak tavsif edilen kıyasa râci kılan usulcülerin sayısı az değildir.

İlet ekseninde dönen ve sistematik akıl yürütme mekanizması olan kıyas mevcut bir hükmün uygulama alanının genişletilmesine yarar. Bu özelliğinden dolayı kıyas sırf tevkifle hükmetmek olarak tavsif edilir. Muayyen bir âyet veya hadis lafzı üzerinde cereyan etmekle birlikte kıyas işlemine, hükmün konulmasına uygun düşen anlamın veya hükmün konuluş gerekçesi demek olan illetin esas alınması onun anlamla ilgili oluş yönünü teşkil eder. Hükmün konuluş illetinin çıkarılması anlamındaki "tahrîcü'l-menât" ictihadıyla, illetin hükümde etkisi olmayan niteliklerden ayıklanması anlamındaki "tenkîhu'l-menât" ictihadı da kıyasla ilgili dolayısıyla bu kapsamda yer alır. Usulcüler, tenkîhu'l-menât ictihadı ile "kıyasî ictihad" olarak da adlandırılan tahrîcü'l-menât ictihadının kesintiye uğramasını mümkün görmüşlerdir. Naslardan istin-

batta bulunmaya ilişkin olduğu için Arapça bilgisi özellikle bu tür icthadda gereklidir (Şâtîbî, IV, 162-163). Tahricü'l-menâ't icthadı yukarıda sözü edilen mâna icthadını içerir. Tahricü'l-menâ'tın tahkiku'l-menâ'ta ve tenkihu'l-menâ'ta yakın bir istidlâl olduğunu belirten Gazzâlî bu tür icthadı Zâhirîler'in ve bir grup Bağdat Mu'tezilesi ile bütün Şîîler'in reddettiğini söyler (*el-Müstasfâ*, II, 233-234).

Hikmet ekseninde dönen icthad faaliyeti ise istihsan ve istislâh olarak adlandırılabilir. Bu tür icthad faaliyeti ilk dönem terminolojisinde re'y icthadı kapsamında, sonraki terminolojide ise bazı usulcülerin kitap, sünnet, icmâ ve kıyas dışında kalan hüküm çıkarma yollarının genel adı olarak kullandığı istidlâl kavramı kapsamında değerlendirilmiş ve daha özel bir kullanımda genellikle usul ile istidlâl olarak ifade edilmiştir (Cessâs, IV, 11-12). Bu tür icthadda, kıyasta olduğu gibi muayyen bir âyet veya hadis değil birkaç âyetin toplamından veya Kur'an'ın tamamından hareketle ulaşılan ve şâriin amacı olduğu sanılan "külli mâna" dikkate alınır. Kıyasın türlerinden sayılması da mümkün olan istihsan ve istislâh, hukukun uygulanması sürecinde kullanılan kıyasın tıkanması veya küllî amaçlara aykırı ve haksız sonuçlara ulaştırması durumunda devreye girebildiği gibi hukukun yeniden oluşturulması esnasında da devreye girebilir. Bu yönüyle söz konusu küllî amacın bir bakıma mevcut kural ve kanunların adalet ve hakkaniyete uygunluğunu denetlemeye yaradığı görülmür.

c) **Hükümün Uygulanması İctihadı.** Bu icthad şekli tahkiku'l-menâ't olarak adlandırılır. Cessâs, istihsanın iki türünden biri olarak değerlendirdiği bu icthadı "illetsiz olarak galip zan elde etme çabası" diye nitelendirip uzakta olanın Kâbe yönünü araştırması, mehr-i misl, nafaka, müt'a, telef edilen şeylerin fiyatlarının tesbiti gibi konuları bu tür icthad kapsamında zikreder (*el-Fuşûl*, III, 233-234; IV, 11-12; aynı şekilde kullanım Serahsî'de de mevcuttur; bk. *el-Uşûl*, II, 200). Usulcüler, tahricü'l-menâ't ve tenkihu'l-menâ'ttan farklı olarak tahkiku'l-menâ't icthadının zorunlu ve sürekli olduğunu belirtmişlerdir. Şer'î hükümlerin uygulamasına ilişkin olan bu tür icthad müftü, hâkim, nâzır ve mükellefler için söz konusudur. Cinayetlerde diyet ve erş, eşlerin nafakaları vb. bu tür icthadla tesbit edilir. Tahkiku'l-menâ't icthadında şâriin maksatlarını bilmeye gerek olmadığı gibi

Arapça bilgisine de gerek yoktur. Kıyası kabul etmeyen Zâhirîler, İmâmiyye ve İbâziyye tahkiku'l-menâ't icthadını benimsemişlerdir.

4. **İctihâdî Konu.** Bütün şer'î hükümler hakkında kesin deliller konulmayıp bir kısmının zanna tâbi kılındığı Sünnî ve Mu'tezilî usulcülerin büyük çoğunluğu tarafından kabul edilmekte ve şer'î hükümlerde zannî delillerin muteber olması genişlik ve kolaylık gerekçesiyle açıklanmaktadır. Hakkında kesin delil bulunmadığı için icthada açık ve elverişli olan ve hükmü icthad yoluyla beyan edilen mesele, literatürde "müctehedün fih" veya "ictihâdî mesele" diye adlandırılır. Son tahlilde çok farklı olmamakla birlikte usulcüler arasında icthadî meselenin tanımında üslûp farkı bulunmaktadır. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Fahreddin er-Râzî ve Seyfeddin el-Âmidî'nin de dahil olduğu bazı usulcüler, delilin kesin olup olmadığına bakarak icthadî meseleyi hakkında kesin delil bulunmayan veya delili zannî olan şer'î hüküm, Adudüddin el-İcî ise sonucu ön plana çıkarıp hakkında bir delil bulunan zannî-şer'î hüküm olarak tanımlamıştır. Her iki tanıma göre de beş vakit namazın farziyeti gibi delili kesin olan hükümler icthad konusu olmamaktadır (Seyfeddin Âmidî, IV, 171; Adudüddin el-İcî, II, 289-290). Bazı usulcüler, kesin delil (kâ'tû) tabirini nas ve icmâ olarak açıklamaktaysa da (İbn Emîrû'l-Hâc, III, 306) bu açıklama, gerek sübût gerekse delâlet bakımından zannî olan nassı da içine aldığı için usulcülerin maksadını tam olarak ifade etmekten uzaktır. Bu sebeple icthadî mesele için, hükmü doğrudan ve açıkça belirtilmemiş mesele denilmesi daha uygun olur. "Mevrid-i nasta icthadda mesâğ yoktur" (*Mecelle*, md. 14) kuralı da esasen icthadın sadece hakkında nas bulunmayan konularda değil ayrıca hükmü doğrudan ve açıkça belirtilmemiş konularda olabileceğini ifade etmektedir.

İctihâd, konuyla ilgili bir nassın bulunmaması veya karşılaşılan fikhî meseleyi doğrudan düzenleyen, fakat farklı biçimde anlaşılmaya müsait bir nassın bulunması durumunda söz konusu olur ve işlev yüklenir. Bunun için de hakkında kesin delil bulunan meseleler doğrudan icthada açık olmamakla birlikte ayrıntıları icthada açık olabilir. Meselâ abdestin su ile sahih olacağı konusunda görüş birliği bulunmakla beraber gül suyu vb. sıvılarla abdest almanın câiz olup olmadığı; şa-

rabın haramlığı sabit olmakla birlikte necis olup olmadığı, cuma namazının farz olduğu kesin olmakla beraber edası için devlet başkanının iznine gerek bulunup bulunmadığı, nikâhın meşrûluğu kesin olmakla birlikte akid anında şahitlerin bulunmasının şart olup olmadığı tartışmalıdır.

5. **İctihâd Ehliyetinin Şartları.** Müctehid, "gerekli şartları kendinde toplayarak şer'î hükümleri çıkarma melekesini elde eden kişi" olarak tanımlansa bile bu şartların ne olduğu usulcüler arasında tartışmalıdır. Bu konuda bilinen ilk belirleme Şâfiî tarafından yapılmıştır. Kıyasla icthadı eş anlamlı kabul eden Şâfiî'ye göre ancak kıyas için gerekli aleti, yani Allah'ın kitabının hükümlerinin bilgisini kendinde toplamış olan kimse kıyas yapabilir (*er-Risâle*, s. 509-510). Ona nisbet edilen, "Kim Allah'ın kitabını nas ve istinbat olarak bilirse dinde imâmete hak kazanır" sözü de müctehidin kimliğini özlü biçimde tanıtmaya yöneliktir (Zerkeşî, VI, 205). Şâfiî'den sonraki usulcüler, icthadın şartlarını iki ana noktada toplayıp daha sonra bu şartları ayrıntılı biçimde açıklamışlardır. Yaygın olarak benimsenen anlayışa göre müctehid olmanın iki temel şartından birincisi kendisinden istinbat yapılacak olan asılları, yani şer'î hükümlerin temel kaynaklarını bilmek, ikincisi de bu kaynaklardan hüküm çıkarmaya (istinbat) yarayacak olan usul, kural ve bilgileri kendinde toplamak, diğer bir ifadeyle bu kaynaklardan hüküm çıkarma keyfiyeti"ni bilmektir. Ancak bu iki ilkenin açılımında da usulcüler arasında bakış açısı ve mezhep farkından kaynaklanan bir çeşitlilik görülmektedir. Meselâ Gazzâlî'ye göre temel kaynaklar kitap, sünnet, icmâ ve akıl iken İbn Rüşd akli hariç tutmuş, Necmeddin et-Tûfî ise ilk üç asla kıyas ve istidlâl yanında ihtilâf konusu olan diğer asılları eklemiştir. Kaynaklardan hüküm çıkarma usulünü bilme ve bu konuda meleke sahibi olma şartı ise biraz da konunun göreceli olması sebebiyle daha tartışmalıdır. Esasen icthad ehliyetinin şartları bizâtihi icthadî bir husus olduğundan müctehidin sahip olması gereken bilgi, yöntem ve şahsî kabiliyet konusunda literatürde farklı yaklaşımlara rastlanması kaçınılmazdır.

a) **Kaynak ve Alet Bilgisi.** Müctehidin şer'î delilleri, yani şer'î hükümlerin aslı kaynakları olan Kitap (Kur'an) ve Sünnet'i, ayrıca üçüncü şer'î kaynak olan icmâi bilmesi şarttır. Kur'an'ın şer'î hükümlerin

ayrıca ictihad ehliyeti için gerekli şartlardan biri olarak sayması müctehidin şer'î kaynaklara, dil ve mantık kurallarına vâkif olmasının, ayrıca delillerden hüküm istinbatı geleneğini tanımasının gerekliliğine vurgu anlamını taşır. Özellikle son dönem usul literatüründe müctehidin şeriatın amaçlarını bilmesi gereğinden söz edilmesi de benzeri bir açıklamaya tâbi tutulabilir.

İctihad mertebesine ulaşabilmek için kelâm ve fûrû-i fikh bilmenin, esbâb-ı nüzûl ve esbâb-ı vürûd bilgisinin, ayrıca hesap bilgisinin, fıtrat ve zekânın şart olup olmadığı konusu da gündeme gelmiştir. Usulcülerin büyük çoğunluğu, müctehid olmak için kelâm ilmini ve fikhin fûrûnunu bilmeye ihtiyaç bulunmadığı görüşündedir. Derin kelâm bilgisinin yerine kişiyi müslüman kılmaya yetecek ölçüde kesin inancın şart koşulması, akaid konularında mukallid olmanın ictihada engel görülmemesi, müctehidin bid'atçı olmaması, sağlam itikad sahibi olması beklentisiyle de ilintili bir husustur. Fûrû-i fikhin gerekli görülmemesi ise bu dalın ictihad makamını elde ettikten sonra müctehidlerin faaliyeti sonucunda oluşan bir ilim olmasındandır. Bu husus teorik olarak doğru olmakla birlikte usulcüler, kendi zamanlarında ictihad mertebesine ancak fûrû ile çok meşgul olmakla ulaşabildiğini, ictihada alışkanlık kazanmanın yolunun da bu olduğunu ayrıca belirtmek durumunda kalmışlardır. Gazzâlî ve onu takip eden birçok usulcü sahâbenin ictihad etmek için öğreneceği bir fûrû olmadığını, onların doğrudan Kitap ve Sünnet'ten hareketle ictihad ettiklerini ve tıpkı sahâbe zamanında olduğu gibi mevcut fûrû dikkate almadan ictihad etmenin mümkün olduğunu söyler.

Literatürde ayrıca Hz. Peygamber'in siyerini bilmek, genel kuralların bilgisine sahip olmak, içinde yaşadığı toplumu ve âdetlerini tanımak, dinen ithama yol açacak davranışlardan kaçınmak (adalet), hatta toplum tarafından fetvaya ehil görülmek ve kendisini ehil görmek gibi ilâ ve şartlardan da söz edilir ki bunların bir kısmı esas itibarıyla ictihadın değil fetva görevinin gereği olarak değerlendirilebilir (Karâfî, *el-Furûk*, II, 110). Özellikle adalet, yani farzları ifa etme ve büyük günahları işlemekten kaçınma şartının fetva göreviyle ilişkisi daha belirgindir. İctihad için gerekli diğer şartları topladığı halde bu özelliği taşımayan kimsenin fetvasının -tıpkı rivayetinin ve şahadetinin kabul edilmemesi gibi- kabul edilmeyeceği gö-

rüşü hâkimdir. Gazzâlî, bu anlamda adalet şartının ictihadın sahih bir şekilde gerçekleşmesinin değil fetvanın kabulünün şartı olduğunu belirtmiştir (*el-Müstasfâ*, II, 350).

Yukarıda temas edilen nitelikler ve tartışmalar mutlak müctehidle ilgili olup mukayyed müctehidin, yani bağlı bulunduğu imamın mezhebine göre ictihad edecek olan kişinin o imamın usulünü bilmesi yeterli görülmüştür (Molla Fenârî, II, 416; İbnü'n-Neccâr, IV, 467-468). Gazzâlî de ictihadın bölünebileceği görüşüyle bağlantılı olarak yukarıda sayılan ilimlerin tamamını bilmenin, şer'in tamamında fetva verebilen mutlak müctehid hakkında şart olduğunu, herhangi bir meselede gerekli bilgileri edinmiş birinin sadece o meselede ictihad edebileceğini belirtmektedir (*el-Müstasfâ*, II, 353). Ancak Gazzâlî burada mutlak müctehid ifadesiyle, mukayyed müctehid mukabili olan mutlak müctehidi değil -bir mezhebe bağlı olup olmamasına değinmeksizin- şeriatın tamamında ictihad edebilecek durumda olan müctehidi kastetmiştir.

Literatürde "ictihadın bölünmesi" adıyla anılan, fikhin bütün konularında değil sadece bazı konularında ictihad yapıp diğer konularda başkalarını taklid etmenin câizliği meselesi de ictihad ehliyetiyle yakından alakalıdır. Hanefîler'in ağırlıkta olduğu bir grup usulcüye göre ictihad delillerden hüküm çıkarma melekesi olduğundan bölünemez ve şer'î bir meselede ictihad yapabilmek için fikhin bütün alanlarını bilmek gerekir. Usulcülerin çoğunluğu ise aksi görüştedir. Buna göre mesele ferâiz konusunda "müşterek" meselesini inceleyen kişinin fakihü'n-nefs olması, ferâizin usulünü ve mânalarını bilmesi yeterli olup ayrıca sarhoş edici şeylerin haramlığı konusunda veya velisiz nikâh konusunda vârid olan haberleri bilmesine gerek yoktur. Ancak cumhûru fukahâ arasında da ictihad ehliyetinin fikhin alt konularına kadar bölünebileceğini söyleyenlerin yanı sıra bölünmeyi nikâh, alım satım, ferâiz gibi ana konularla sınırlı tutanlar da vardır.

6. Müctehidlerin Tabakaları. Müctehidlerin tâbi tutulduğu en yaygın ikili tasnif "mutlak-mukayyed", "müstakil-gayri müstakil" veya "mutlak-müntesib" şeklindedir. Bunu "şeriatla müctehid-mezhepte müctehid" şeklinde ifade edenler de vardır (Zerkeşî, VI, 212). Mutlak müctehidle kastedilen anlam üzerinde belki de biliniyor olması var sayılarak açık ve net açıklamalara fazla rastlanmaz. Bu ko-

nuda yapılan ilk teknik açıklamalardan biri İbnü's-Salâh'a ait olup o, mutlak ictihad derecesinin taklid ve herhangi bir mezheple kayıtlanma olmaksızın şer'î hükümleri delillerinden istidlâl yoluyla bilmeye muktedir olmakla gerçekleşeceğini ve bu sebeple İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Gazzâlî ve Ebû İshak el-İsferâyînî'nin mutlak değil Şâfiî mezhebi içinde mukayyed ictihad derecesine ulaştıklarını belirtir (*Fetâvâ*, I, 26, 203). İbn Abdülhak el-Bağdâdî'nin tanımına göre ise mutlak müctehid, ictihad ehliyeti için gerekli olan bilgileri bir sıkıntıya düşmeden uygulamaya yansıtılabilecek şekilde özümseyen ve herhangi bir meseleyi başka birine ihtiyaç duymadan tek başına çözebi len kişidir (*Kavâ'idü'l-uşûl*, s. 44).

Şâfiî ve Hanbelî usulcülerini mukayyed (müntesip) müctehidi genel olarak dört tabakaya ayırırlar: **a)** Hüküm ve delilde imamını taklid etmeyip sadece ictihad ve fetva hususunda onun metodunu izleyen ve onun mezhebine davet eden müctehid. "Mutlak müntesip müctehid" olarak da anılır. **b)** İmamının usulünü ve kurallarını aşmaksızın müstakil olarak delili takrir edebilen, tahrîc ve istinbata muktedir olan müctehid. Bu tabakada yer alan müctehidlere "ashâbü'l-vücûh" da denir. **c)** Vücûh sahiplerinin seviyesine ulaşmamış, bununla birlikte fakihü'n-nefs olan, imamın mezhebine vâkif, delilleri tanıyan, delilleri ortaya koyup destekleyebilen müctehid. **d)** Mezhebi öğrenip nakletmek ve anlamakla meşgul olan kişi. Bu durumda olan kişilerin nakline ve nakle dayanarak verdikleri fetvaya itimat edilir (İbnü's-Salâh, I, 29-38; İbn Emîrî'l-Hâc, III, 348; İbnü'n-Neccâr, IV, 468-471). Hanefîler tarafından "tabakâtü'l-fukahâ" başlığı altında yapılan ilk ve bilinen tek derecelendirme mutlak müctehid, mezhepte müctehid, mesâilde müctehid, ashâbü't-tahrîc, ashâbü't-tercîh, ashâbü't-temyîz ve mukallid şeklindedir. Müctehidlerin bu şekilde tabakalara ayrılmasının hangi teorik veya pratik gereklerden kaynaklandığına dair bir değerlendirme bulunmakla birlikte bu derecelendirmenin asrın müctehidsiz olup olmayacağı tartışması, hangi seviyedeki âlimlerin başkalarını taklid edip edemeyeceği, iftâ ve kazâ görevlerine atanma şartlarında zaman içinde görülen değişme, mezhep içerisinde öncelik sıralaması gibi hususlarla ilgili olduğu söylenebilir.

7. İctihadın Hükümü. İctihadın hükümü ile, hem müctehidin ictihad etmesinin dinî yükümlülük açısından durumu hem

de yapılan ictihadın günah-sevap, isabet-hata, bağlayıcılık-nakz açılarından dinî ve hukukî değeri kastedilir. İctihad, bir olayın şer'î hükmünü bilme çabası olduğu için dinî mükellefiyet açısından farz-ı kifâye olarak görülür. Ancak bu görevin mutlak müctehid bulunmadığında mukayyed müctehidle yerine gelmiş olup olmayacağı tartışmalıdır. Hanefîler, müctehidsiz asrın varlığını mümkün gördükleri ve müctehidin bulunmadığı durumlarda ümmetin toptan günah işlemiş sayılması için ictihadın farz-ı kifâye olduğu hükmünü müctehidin mevcudiyeti kaydına bağlarlar. Gerekli şartları kendinde toplamış bulunan kişinin ictihadî kanaatini açıklaması, şer'in kendisine tanıdığı bir yetki kullanımını olduğundan kural olarak serbesttir. Literatürde ve tarihî tecrübede rastlanan sınırlama ve yasaklamalar, ehliyetsiz kimselerin ya da toplumsal huzuru bozucu nitelikteki fetva ve ictihadların kontrolü düşüncesiyle açıklanabilir. Müctehidlerin karşılaştığı özel durumlar açısından ise ictihad fetvada da olduğu gibi duruma göre farz-ı ayın, farz-ı kifâye veya mendup olabilir. İctihadî bir mesele ortaya çıkar da tek bir müctehid bulunursa onun ictihadî farz-ı ayın görülür. Bir müctehidin başka bir müctehidi taklidi câiz görülmediğinden şahsı açısından da ictihadı böyledir. Meydana gelen olayın hükmünü başka bir müctehide sorma imkânının bulunduğu durumlarda ise ictihad farz-ı kifâye olup biri ictihad etmekle diğerlerinden bu yükümlülük kalkar. Olayın meydana gelmesinden önce müctehidin bir soru sorulmaksızın veya soruya binaen ictihad etmesi de genel olarak mendup görülmele birlikte ihtiyaç olmadıkça ictihad etmenin câiz olmadığını savunanlar da vardır. İbn Kayyim ise ictihadın gerekliliğini ihtiyaç ve ehliyetin birlikte bulunmasına bağlamıştır.

a) **Günah-Sevap.** Müctehidin yaptığı ictihad sebebiyle günahkâr olup olmayacağı tartışmasının hangi konularda ictihad edilmesinin câiz olduğu konusuyla doğrudan, ictihadî konuda doğrunun muayyen ve tek olup olmadığı konusuyla da dolaylı biçimde bağlantısı vardır. Dinin katî delille sabit ahkâmında ictihadın câiz görülmediği, bu alanda ictihad yapan kimsenin yerine göre kâfir, bid'atçı, günahkâr olacağı, ehliyetsiz ictihad etmenin günah olduğu ilke olarak benimsenirse de katî-zannî delil ve taabbüdü-aklî konu nitelendirmesi, ictihad ehliyeti şartları belli ölçüde izâflilik ve ekollere göre değişiklik taşıdığından bu ilkenin örneklendi-

rilmesinde usulcüler arasında ciddi farklılıklar görülür. Bu tesbitler, biraz da toplumun genel kabulüne mazhar olmuş tercih ve uygulamaları çok güçlü gerekçe bulunmadıkça tartışmaya açmama, toplumsal kargaşayı önleme, dinin aslı ve ayırıcı ahkâmını tahriften, Ehl-i sünnet düşüncesini sarsıttıdan koruma gibi endişelerin bu alana yansıtılmasının ürünüdür. Meselâ bu endişelerin iyice belirgin olduğu klasik dönem usulcülerinde varlık, fiillerin yaratılışı, sıfatlar, nübüvet, rü'yet gibi sırf kelâm konularında ve icmâin, kıyasın, haber-i vâhidin hüccet oluşu gibi usulî meselelerde gerçeğin tek olduğu, gerçeği tutturamayanın en azından günahkâr olacağı değerlendirilmesine sıkça rastlanır. Yine aynı dönemde karşı bir tez olarak ileri sürülen "itikadî ve kelâmî konuların da ictihadî olduğu ve her müctehidin ciddiyetle çaba göstermesi kaydıyla bu konularda da isabet etmiş sayılacağı" şeklindeki azınlık görüşü de benzeri gerekçelerle çürütülmeye çalışılmıştır (Tûfî, III, 611; Molla Fenârî, II, 416). Belki bu konuda en sağlıklı belirleme nasların anlaşılması, bir mânaya tevcihi ve uygulanması konusunda müslümanların icmâi ölçü alınarak yapılabilir.

Namaz ve orucun vâcipliği, faizin ve içkinin haramlığı gibi dinde kesin olarak bilinen ve üzerinde icmâ bulunan sınırlı ahkâmın dışında kalan ve hakkında kesin delil bulunmayan fikhî konular ictihad konusu olup usulüne uygun ictihad eden kişi için, gerek zannî konularda gerçeğin tek ve onu tutturmanın da tek olduğunu gerekse her müctehidin isabet ettiğini söyleyenlere göre günah söz konusu değildir. Ancak günahın bulunmadığını, birinci görüşü benimsemiş olan usulcüler müctehidin üzerine düşeni yapmış olmasıyla, ikinci gruptakiler ise ictihadda hatanın söz konusu olmadığı düşüncesiyle temellendirmişlerdir. İkinci görüşü savunanlardan Gazzâlî'ye göre günah ve hata birbirinin mütelâzımı olup birinin varlığı diğerinin varlığını, yokluğu da yokluğunu gerektirir. Günah söz konusu değilse hata da söz konusu değildir. Hatanın söz konusu olmamasının şartı ictihadın ehli tarafından ve yerinde yapılmış olmasıdır.

Bısr b. Gıyâs el-Merîsî bu genel kabule aykırı davranarak zannî-fikhî konuları (fürû) kesin aslı konular gibi değerlendirmiş ve o konularda da gerçeğin muayyen ve tek olduğunu, dolayısıyla hata edenin günahkâr olacağını iddia etmiştir. Merîsî, fürû konularında hakkında delil bulunan muayyen bir gerçeğin bulunduğunu, do-

layısıyla bu gerçeği tutturamayan kişinin günahkâr olduğunu, ancak ilâhiyat ve nübüvet meselelerinden farklı olarak bu konuda hataya düşenlerin tekfir edilmeceğini öne sürmüştür. Onun bu görüşüne, kıyası benimseyenlerden İbn Uleyye ve Ebû Bekir el-Esam ile İmâmîyye ve Zâhiriyye gibi kıyas inkârcılarının tamamı katılmıştır. Merîsî'nin görüşünün tutarsızlığını göstermek için Gazzâlî'nin öne sürdüğü delillerden biri, hakkında kesin bir delil olmayan ve muayyen bir gerçeğin bulunmadığı zannî meselelerde müctehidi isabetle mükellef tutmanın onu imkânsız bir şeyle mükellef tutmak anlamına geleceğidir. Kişinin isabet etmesi vâcip değilse isabetsizlik durumunda günah girmesi de söz konusu olmaz. Merîsî'nin görüşüne karşı getirilen ikinci delil sahâbe icmâidir. Sahâbe, Hâricîler'i ve zekât vermektan kaçınanları sert bir biçimde eleştirdiği halde, tartışılan ve görüş ayrılığına yol açan fürû meselelerde farklı görüş sahiplerine tepki göstermemiştir. Sahâbe birbirleriyle müşâvere ediyor, sık sık da ihtilâf ediyordu; ancak birbirlerini halka fetva vermektan menetmedikleri gibi halkın onları taklidini de yasaklamıyordu.

b) **Hata-İsabet.** İctihadda hata-isabet meselesi ictihadın hükmüyle ilgili tartışmaların odağında yer alır ve usulcüler bu konuda, her müctehidin isabet ettiğini savunanlarla (musavvibe) içlerinden sadece birinin isabet edeceğini ileri sürenler (muhattie) şeklinde iki gruba ayrılır. Bu bağlamda musib "ictihadında isabet eden", muhtî ise "hata eden müctehid" anlamındadır. Her müctehidin doğruyu tutturduğu tezine sahip birinci eğilim daha çok Basra Mu'tezilesi'ne ve önde gelen Mu'tezilî bilginlerden Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf, Ebû Hâşim ve Ebû Ali el-Cübbâî'ye nisbet edilir. Fakat Bâkîllânî, Gazzâlî ve Necmeddin et-Tûfî gibi önde gelen birçok muhakkik Sünni usulcünün de bu kanaati benimsediği görülmektedir. Başta Hanefîler ve Mâlikîler olmak üzere Hanbîler'in çoğunluğu ile bir kısım Şâfiî usulcüler ise ikinci grupta yer alır. Şâfiîler'den Ebû İshak el-İsferâyînî, Ebû İshak eş-Şirâzî, Fahreddin er-Râzî ve Sirâceddin el-Urmevî; Mâlikîler'den Ebû'l-Velîd el-Bâcî, İbn Rüşd ve Cemâleddin İbnü'l-Hâcib de bu gruptandır. Ebû Hanîfe, Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel ile Eş'arî'nin bu konudaki kanaatlerine ilişkin birbirine zıt rivayetler bulunmaktadır.

Hata-isabet meselesinin temelinde Allah'ın ictihadî konularda muayyen bir

hükümünün bulunup bulunmadığı tartışması yer alır. Her müctehidin isabet ettiğini savunanların büyük çoğunluğuna göre hakkında nas bulunmayan bu tür meselelerde ictihaddan önce bir hüküm yoktur; aksine hüküm müctehidin zannına tâbidir ve Allah'ın her müctehid hakkındaki hükümü onların ictihadlarının ulaştığı sonuçtur. Bu durum literatürde "teaddüdü'l-hukûk" (doğruların çokluğu) tabiriyle ifade edilir. Bir tür hukukî rölativizm sayılabilecek olan doğruların çokluğu görüşünü savunanlar "katıksız musavvibe" olarak da adlandırılır. Bu grupta yer alan Gazzâlî'ye göre hüküm açıkça belirtilmemiş konuların kıyas ve ictihad yoluyla mantûka ilhak edildiği ictihadî meselelerde kesinlikle muayyen bir gerçek yoktur. Zira hüküm kesin bir delille sabit hitaptan ibarettir ve ictihadî konularda ise hitap ve nutk olmadığından dolayı, bu konularda müctehidin zannına galip gelen başka hiçbir hüküm yoktur. Bu görüşü savunan birçok usulcünün, hükümün âyana değil mükelleflerin fiillerine ilişkin olduğu anlayışını benimsemesinin bir sebebi de tutarlılığı devam ettirme ihtiyacıdır. Nitekim İbn Rüşd el-Hafid, hükümlerin zatî sıfatlar olduğu anlayışını savunanların her müctehidi musib saymalarının mümkün olmadığını belirtmiştir (ez-Zarûrî, s. 138-139).

İctihadî meselede Allah'ın hükümünün müctehidin zannına tâbi olduğu anlayışı, hükümün kadim değil hâdis olduğunu savunan Mu'tezile açısından değil hükümün kadim olduğunu savunan Eş'arîler açısından problemlidir. Bu problemi halletmek için getirilen izahlardan birine göre Allah'ın ictihadî meselede bir hitabı vardır, fakat o hitabın vücûb veya haramlık şeklinde belirginleşmesi müctehidin zannına bağlıdır; yani müctehidin zannına tâbi olan şey bizzat hitabın kendisi değil hitapla kurulan ilişkidir. Bâkîllânî'ye göre de ictihaddan önce vâkıa için sabit olan hüküm müctehidin ictihadının vâkı olacağı bilinen hükümdür. İctihad müctehidlere vâcip olduğuna ve her birinin varacağı sonuç farklı olacağına göre müctehidlerin çokluğu hükümün de çokluğunu gerektirecektir.

Musavvibe grubunda yer alan bazı bilginlere göre ise ictihadî meselelerde Allah katında muayyen bir hüküm olmakla birlikte hadiseye ilişkin olarak, "Eğer Allah bir hüküm vermiş olsaydı ancak bununla hüküm verirdi" denilebilecek olan bir hüküm bulunmaktadır. Literatürde "el-kavl bi'l-eşbeh" olarak ifade

edilen bu anlayışa göre Allah'ın muayyen bir hükmü yoktur, fakat müctehidlerin görüşlerinden biri şârin maksatlarına "en benzer" olandır. Bu anlayış sahipleri, birincilerden farklı bir şekilde doğruların eşitliğini değil içlerinden birinin daha doğru olduğunu kabul ederler. Bazı usulcülerin, bilkuve mevcut olan hükümün keşfi mahiyetinde olan "eşbeh"i bulma fikrini benimsemesinde doğruların eşitliği anlayışının doğuracağı sakıncalardan kaçma endişesinin etkisi aranabilir. Ancak kendi ifadelerine göre ana sebeplerden biri "talep zarureti"dir; yani her talebin bir matlûbu bulunması gerektiği kanaatidir. Bu anlayışa göre müctehidin talep edeceği bir şey vardır ve o da eşbehtir. Bu görüşün ayrıca, bir müctehidin bir sahâbîyi veya kendisinden daha âlim olan başka birini taklid etmesinin câizliğine zemin hazırladığı da söylenebilir. Gazzâlî, hükümün Allah'ın hitabı olduğunu kabul ettikten sonra hâlâ hakkında nas veya hitap bulunmayan bir olayda müctehide Allah'ın hükmünü arattırmanın tutarsızlık olduğunu söyler. Çünkü müctehid Allah'ın hükmünün değil zann-ı gâlib oluşturmalarının peşindedir (el-Müstasfâ, II, 377-378).

Doğruların çokluğu anlayışının teorik temellerinden biri en uygun olanın (aslah) vücûbu, diğeri ise güç yetirilemeyen veya büyük güçlük olan bir yüklemenin imkânsızlığı düşüncesidir. Birincisi özellikle Mu'tezile'nin bu düşüncede oluşunun gerekçesini, diğeri ise Sünnî kelâmcılardan bu düşüncüyü benimseyenlerin gerekçesini teşkil eder. Aslahın vâcipliği görüşüne göre kullar için en uygunu hep birden sevaba nâil olabilmeleri için hepsinin musib olmasıdır. İkinci gerekçenin açılımı şu şekilde yapılmaktadır: Müctehid fetva vermekle mükelleftir ve doğru ile fetva vermek durumundadır. Eğer hakkı bulamayacak olsaydı onunla fetva vermesi istenmezdi. Çünkü Allah kimseye yapamayacağı şeyi yüklemeyiz. Her müctehidin hakkı bulunduğunu söyleyebilmek için de hakkın çokluğunu kabul etmekten başka bir yol yoktur. Buna göre her müctehidin ictihadının ulaştığı sonuç kendisi hakkında hak olmalıdır (Ebü'l-Berekât en-Neseff, II, 171; Abdülazîz el-Buhârî, IV, 1151).

Musavvibe'ye göre iki ayrı kavme aynı anda iki ayrı peygamber göndermenin ve bir şeriat içerisinde insanların durumlarının değişmesine bağlı olarak nesh olgusunun gerçekleşmesinin mümkün olması, doğruların mekânın ve zamanın değişmesine bağlı olarak değişip çeşitlenebi-

leceğini göstermektedir. Zamanın ve mekânın değişmesiyle teaddüd mümkün oluyorsa mükelleflerin değişmesi durumunda da mümkün olur. Ayrıca bu görüş sahiplerine göre zannî emâreler bizâtihi delil olmayıp kişiden kişiye değişir. Bir kimse için zan ifade eden bir delil başka biri için zan ifade edemeyebilir. Yine aynı delil, bir kişi için bir olayda zan ifade ederken başka bir olayda zan ifade edemeyebilir. Dolayısıyla zannî konularda gerçeği kesin olarak gösterecek bir delil yoktur; delil olarak adlandırılan şeyler ise mecaz kabilinden ve nefsin yönelimine izâfetledir. Gazzâlî, bu meselede yanlışlığın esasının fakihlerin zannî delillere, bunları sübjektif değil objektif delil zannedecek derecede ağırlık vermeleri olduğuna dikkat çeker ve tıpkı mıknaşın bakırı değil demiri hareket ettirmesi gibi emârelerin de kendilerine uygun tabiatları harekete geçireceğini, dolayısıyla durumların, huyların ve ilgi alanlarının farklı olmasının zanların da farklı olmasını gerektireceğini öne sürer. Şer'î illetler de hakiki değil izâfidir. Meselâ ribânın haramlığının illeti Ebû Hanîfe ve Ahmed'e göre "tartılabilirlik", Şâfiî'ye göre ise "gıda maddesi oluş"tur. Hüküm müctehid tarafından ortaya çıkarılmadan önce bilfiil değil bilkuve hükümdür. İctihad yoluyla müctehidin zannına galip gelince bilfiil hüküm olur. Haramlık, helâllik gibi hükümler zatî değil vaz'î durumlar olduklarından bir şeyin hem helâl hem haram olması şeklinde imkânsız bir sonuç doğmaz; izâfî nitelikler oldukları için iki ayrı şahsa nisbet edilebilirler. Meselâ ruhsat durumlarında hüküm haramdan mubaha dönüşebilmektedir. Haramlık zatî bir anlam olsaydı değişmezdi. Hata, gerekene nisbetle kullanıldığı gibi talep edilene nisbetle de kullanılabilir. Birincisi gerçek kullanım, ikincisi mecazi kullanımdır. Yapması gereken bir şeyde hata eden kişinin hatası gerçek anlamda hata, henüz vâcip olmamış bir şeyi talep hususunda hata eden kişinin ise mecazi anlamda hatadır. Müctehidlerin hatası bu ikinci türdendir. Ancak ictihadın ehil olmayan birinden sâdir olması, müctehidin incelemesini tamamlamadan karar vermesi, hakkında kesin delil bulunan bir konuda ictihad etmesi veya ictihadında kesin bir delile muhalefet etmiş olması durumunda hatanın söz konusu olabileceğini bu grup usulcüler de kabul etmektedir.

Müctehidlerden sadece birinin doğruyu tutturmuş olacağı görüşünde olan muhattie grubu, hakkında nas bulunmayan

meselede Allah Teâlâ'nın muayyen bir hükmü olduğunda görüş birliği içindedir. Ancak aralarında bu hükme delâlet eden bir delil bulunup bulunmadığında, delil bulunduğunu kabul edenler de bu delilin mahiyetinde farklı düşünürler. Kimileri bu yönde bir delil ve emâre bulunmadığını, bu muayyen hükmün tıpkı arayanın tesadüfen bulacağı bir define gibi olduğunu ve bu hükmü tesadüfen bulan kişinin iki ecir, bulamayan kişinin ise gayreti ve talebi sebebiyle tek ecir alacağını ileri sürmüşlerdir. İctihadi, Allah'ın matlûbu bilmeye götürecek bir delil koymadığı olayların hükümlerini bilme çabası olarak tanımlayan ve bu tür konularda matlûbu tutturmakla değil olanca gücü ortaya koymak ve galip zanna ulaşmakla mükellef olduğunu ifade eden sözleri Cessâs'ın bu görüşe meylettiği izlenimini vermektedir (*el-Fușûl fi'l-uşûl*, IV, 11-12). Bu hükme delâlet eden bir delil bulunduğu ileri sürülenler ise bu delilin kesin mi yoksa zannî mi olduğunda ayrılmışlardır. Delilin kesin olduğunu öne sürülenler, müctehidin doğruyu tutturmakla mükellef olduğunda birleşseler de bu başarılmadığında o icthadi hükmün ve müctehidin nasıl bir müeyyideye muhatap olacağına ihtilâf etmişlerdir. Bişr b. Gıyâs el-Merîsî en uçta olmak üzere Ebû Bekir el-Esam ile İbn Uleyye'nin bu grupta olduğu ve Hanefîler'den Ebû Mansûr ile Şâfiîler'den İbn Ebû Hüreyre'nin de buna meylettiği belirtilir. Delilin zannîliğini ileri sürülenler de müctehidin bunu tutturmakla mükellef olup olmadığında ihtilâf etmişlerdir. Bazıları, delilin kapalılığı ve gizliliği sebebiyle müctehidin bunu tutturmakla mükellef olmadığını, bundan dolayı mâzur ve me'cûr olduğunu öne sürmüşlerdir. Bu görüş sahiplerine göre müctehid başlangıç itibarıyla isabetli, sonuç itibarıyla hatalıdır. Yani icthad ederek üzerine düşeni yapması bakımından musîb, fakat talep ettiği hadisenin hükmü konusunda hatalıdır. Rüstüğfenî ve Pezdevî'nin de dahil olduğu fakihlerin çoğunluğunun görüşü budur. Diğer bir grup usulcüsü ise müctehidin bu zannî delili aramakla emredildiği, hata etmesi durumunda ise me'cûr olmayacağı, ancak kendisinden günahın kaldırıldığı görüşündedir (Şîrâzî, *et-Tebşîra*, s. 498-499; Sirâceddin el-Urmevî, II, 290-297; Abdülaziz el-Buhârî, IV, 1138-1142).

Muhattienin gerekçeleri genelde nakil ağırlıklı olup onlara göre Kur'an'da Hz. Dâvûd ile Hz. Süleyman'ın bir davada ayrı ayrı hüküm verip de bundan birinin isabetli olduğuna işaret edilmesi (el-Enbiyâ 21/78-79), istinbat ehlinin ve ilimde rûsûh sahiplerinin bilgisine yapılan atıflar (Âl-i İmrân 3/7; en-Nisâ 4/83), ihtilâf ve ayrılığın kötülenmesi (Âl-i İmrân 3/103, 105; el-Enfâl 8/46; Hûd 11/118), ayrıca hâkimin icthadda isabet ederse iki, hata ederse bir ecir alacağına ilişkin hadis (yk. bk.) doğrunun tek olduğunu göstermektedir. Muhattienin en sağlam gerekçesi olarak kabul edilen sahâbe icmâi ise sahâbenin hatadan sakınma konusundaki söz ve tutumlarından ibarettir. Onların re'yi doğru-yanlış ikilemi içinde görüp kendi re'yle ilgili olarak doğru ise Allah'tan, yanlış ise kendilerinden veya şeytandan bilinmesini istemeleri böyledir.

c) İctihadın Nakzı. İctihadın nakzı ile önceki bir icthadin hükmünün geçersiz sayılması kastedilir. Farklı icthadlardan her birinin icthad olmak bakımından eşitliği kabul edildiğinden usulüne uygun yapılmış icthad gerek müctehid gerek hâkim gerekse müftü tarafından yapılmış olsun kural olarak başka bir icthadla nakzedilemez. Ancak bir müctehidde gerçekleşen icthad değişikliğinin bazı sonuçları olabilmektedir (geniş bilgi için bk. Vehbe ez-Zühaylî, sy. 5 [1992], s. 40-57). Bunun ilk sonucu müctehidin yeni icthadına göre hareket etme yükümlülüğüdür. Meselâ muhâleanın fesih olduğunu savunan bir müctehid, karısıyla üç defa muhâlea yaptıktan sonra icthadi muhâleanın talâk olduğu yönünde değişmişse karısından ayrılmak durumundadır; artık onu kendi icthadına aykırı olarak nikâhı altında tutması câiz olmaz. Aynı şekilde icthadını değiştiren bir müftünün fetvasıyla hareket eden mukallidin durumu ise tartışmalıdır. Sahih kabul edilen görüşe göre, tıpkı kible konusunda taklid ettiği kişinin icthadının namaz esnasında değişmesi durumunda olduğu gibi bu adamın da karısından ayrılması gerekir. Yargılama hukuku açısından durum daha farklıdır. Aynı örnekte hâkim, muhâleanın fesih olduğu görüşünü savunup üç defa muhâleaya hüküm verdikten sonra kanaati değişse hâkimin önceki hükmüne göre evliliklerini sürdürülen eşlerin arası ayrılmaz ve nikâhın sahihliği yönünde verilen önceki hüküm nakzedilemez. Çünkü önceki icthad nakzedilecek olursa daha sonra bu nakzın da nakzedilmesi durumu ortaya çıkabilir; böylece hukukî istikrar ve emniyet kaybolur. Bundan dolayıdır ki yargıda icthadın icthadla nakzolunmayacağı kabul edilmiştir (*Mecelle*, md. 16). Hâkimin icthadi konular-

daki hükmünün o konuda daha önceden mevcut olan görüş ayrılığını ortadan kaldıracığı şeklindeki anlayış da bu prensiple ilgilidir. Hatta Gazzâlî'ye göre, kusurlu davranmış olmaması şartıyla nassa aykırı hüküm veren hâkim, tıpkı abdestli olduğunu sanan mükellef örneğinde olduğu gibi bilmezliğinin devamı şartıyla musîbdir ve hükmü bozulamaz.

d) Müctehidin Başkasını Taklidi. İctihadını tamamlamış ve bir hüküm hakkında zann-ı gâlib oluşturmuş bir müctehidin kendi düşüncesini terkedip farklı görüşteki birinin icthadına göre amel etmesinin câiz olmadığında görüş birliği bulunmakla birlikte icthad edebilecek kapasitede olan birinin icthad etmeyerek başka birini taklid etmesinin hükmü konusunda farklı görüşler vardır. Bu tartışma, sonra gelen müctehidlerin sahâbe müctehidlerini taklid etmesinin hükmü konusyla da irtibatlıdır. Iraklı fakihlerin çoğunluğu, gerek fetva verdiği gerekse kendisiyle ilgili konularda bir âlimin başka bir âlimi taklid edebileceği, bazı âlimler de fetva verdiği konularda değil kendine has konularda başka bir âlimi taklid etmesinin câiz olduğu görüşündedir. Hanefîler'den Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, bir âlimin sadece kendisinden daha âlim gördüğü birini taklid edebileceğini, fakat kendine denk veya kendinden daha aşağı birini taklid edemeyeceğini söyler. Usulcülerin çoğunluğu ise aksi görüştedir. Meselâ Bâkîllânî, bir müctehidin sahâbeyi ve sahâbeden sonra gelenleri taklid edemeyeceği şeklindeki görüşü tercih etmiştir. Gazzâlî'nin eğilimi de bu yöndedir. Müctehidin kendisinden daha âlim olan birini taklid etmesi konusunda da Gazzâlî aynı yaklaşımını sürdürür. Ona göre vâcip olan düşünmek ve akıl yürütmektir. Bu akıl yürütmenin sonunda kişi, kendisinden daha âlim olan kişinin görüşüne uygun bir zan elde etmişse mesele ortadan kalkmış olur. Eğer daha âlim olan kişinin görüşüne aykırı bir zan elde etmişse bu takdirde diğerinin daha âlim olmasının bir önemi yoktur ve esasen bu durumda daha âlim olan kişinin görüşü bu âlim nezdinde zayıflamış olmaktadır. Hanefîler mutlak müctehidin, gerekli bilgileri özümsemiş olması sebebiyle karşılaştığı bir meseleyi kimsenin yardımı olmaksızın kendi başına çözebilecek potansiyel ve kapasiteye sahip olmasının mantıkî sonucu olarak vaktin darlığına, genişliğine bakılmaksızın başkasını taklid edemeyeceğini ve üzerinde kafa yormadığı bir şeyle fetva veremeyeceğini öne sürmüşler-

dir. Ahmed b. Hanbel, İshak b. Râhûye ve Süfyân es-Sevrî'nin bir âlimin başka bir âlimi taklid edebileceği görüşünde oldukları nakledilir.

8. İctihadın Sürekliliği Meselesi ve İctihad Hareketleri. Naslarla hayatın dinamizmi ve sosyal gerçeklik arasındaki bağlantıyı dengeli bir şekilde kurabilmek için bunu sağlayacak olan icthad faaliyetinin her dönem ve toplumda canlı bir şekilde sürdürülmesine duyulan ihtiyaç açıktır. Ancak mezheplerin teşekkülü ve fıkıhlarının tedvin edilmesiyle birlikte icthadın ilk geniş anlamının daraldığı ve mevcut müdevvenatın tatbikinden ibaret hale geldiği de bilinmektedir. Joseph Schacht'ın tesbitine göre, III. (IX.) yüzyılın ortalarına kadar icthad hususunda bir kısıtlama bulunmazken bu tarihlerden itibaren sadece önceki müctehidlerin icthad ehliyetine sahip oldukları yönünde yaygınlaşmaya başlayan anlayış IV. (X.) yüzyılın başlarından itibaren genel bir kabule dönüşmüş ve artık bu dönemden sonra fakihlerin bütün fonksiyonları önceki imamların doktrinlerini yorumlamaktan ibaret kalmıştır. Bu husus literatürde "icthad kapısının kapanması" tabiriyle ifade edilir.

İctihad kapısının kapanması tartışması, mezheplerin teşekkül edip genel kabul görerek yerleşmesi ve taklid olgusuyla yakından ilgilidir. Genellikle mezhep kurucusu imamlar, kendi icthad usullerini kendilerinin oluşturması ve şeriatın tamamında icthad edip fetva verebilecek durumda olmaları bakımından mutlak müctehid olarak tanınırlar. Kendi usulünü oluşturma ve şer'î konuların tamamında fetva verme özelliğinin mutlak müctehidin ayırt edici özelliği olarak alınması, başarılacak işin klasik dönem açısından zorluğu dikkate alınırsa mutlak icthad kapısının kapanması düşüncesinin de başlangıcı sayılabilir. Çünkü III. (IX.) yüzyılın sonlarından itibaren o dönemlerde hâkim perspektif açısından usul konularına ilişkin söylenebilecek yeni pek fazla bir şeyin kalmadığı açıktır. Nitekim icthad etme fikrine o dönemlerde ulaşabilen ve ilk defa usul oluşturma girişiminde bulunan Şîa âlimleri bile inanç ilkelerindeki farklılıktan kaynaklanan birkaç husus dışında alternatif bir usul oluşturmayı başaramamış ve birçok konuda Mu'tezile'nin Bağdat veya Basra ekolünün veya Sünnî ekollerin etkisinde kalmıştır.

İctihad kapısının kapanması meselesinin ilk işaretleri, belli dönem veya kişiler-

den sonra o zamana kadar mevcut olan görüşler arasından seçip almanın (ihtiyâr) câiz olup olmadığı tartışmasında bulunmaktadır. Bu meyanda Hanefî âlimleri Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî ve Züfer'den sonra; Bekir b. Alâ el-Kuşeyrî el-Mâlikî, muhtemelen Mâlikî kastederek 200 (816) yılından sonra; bazıları Evzâî, Süfyân es-Sevrî, Vekî' b. Cerrâh ve İbnü'l-Mübârek'ten, bazıları da Şâfiî'den sonra ihtiyârın câiz olmadığını ileri sürmüşler ve bu suretle 200 (816) yılından sonra ihtiyârın câiz olmadığı görüşü yaygınlık kazanmıştır (İbn Kayyim el-Cevziyye, II, 275-277). İbn Hazm'ın tesbitine göre yaklaşık II. (VIII.) yüzyılın ortalarında başlayan taklid III. (IX.) yüzyılın başından itibaren yaygınlaşmış ve mezhep imamları taklid edilmeye başlanmıştır (*el-İhkâm*, VI, 142, 146). Bu tesbite katılan İbn Kayyim de aynı dönemlerden itibaren bir müctehidin peşinden giderek onun fetvalarını şâriin nasları yerine koyma ve hatta onları nasların önüne alma ve taklidle yetinme âdetinin ortaya çıktığını söyler (*İ'lamü'l-muvaḥḩat*, II, 263). İçinde müctehid gelmeyen bir asrın bulunmasının mümkün olup olmayacağı, literatürdeki ifadesiyle "hulûv meselesi" de bu anlayışlarla birlikte gündeme gelmiş olmalıdır.

İctihad kapısının kapandığı iddiasının kaynağı ve ilk olarak kimin tarafından ortaya atıldığı konusunda açık bilgiler bulunmamaktadır. Çağdaş araştırmacıların birçoğu tarafından icthad kapısının kapanmasını hazırlayan sebepler konusunda yapılan tesbitlerin özünü, özellikle tâbiîn döneminden itibaren görülen ve sistematik olarak sürdürülen icthad anlayış ve faaliyetlerinin sonucunda belli ekollerin doğup kurumlaşması olgusu teşkil etmektedir. Rivayetlere göre, daha çok III. (IX.) yüzyılın sonları ile IV. (X.) yüzyılın başlarında yaşamış bazı âlimler tarafından dile getirilen, III. (IX.) yüzyılın başından itibaren ihtiyârın artık câiz olmadığı ve mutlak icthad hakkına sadece benzerleri artık gelmeyecek olan ilk dönemin büyük âlimlerinin sahip olduğu şeklindeki anlayışın, icthadın devam etmesine gerek bulunmadığı düşüncesiyle ilişkili olduğu açık olmakla birlikte bu kapının kapandığı kanaatine götürüp götürmediği açık değildir. Öyle anlaşılıyor ki, ilk dönemlerde oldukça dinamik bir seyir takip eden serbest akıl yürütme (re'ya) faaliyetinin Şâfiî tarafından dizginlenerek yerine sistematik akıl yürütmenin (kıyas) ikame edilmesi, Bağdat Mu'tezilesi'nden bir

grubun öncülük ettiği, Şîa ve Zâhirîler tarafından da takip edilen re'ya karşıtı bir eğilimin ortaya çıkması ve icmâ teorisinin yerleşmesi, icthad kapısının kapanması sürecinde önemli etkilere sahip olmuştur. Fıkıhın siyasî iktidardan bağımsız bir teşekkül seyri takip etmesi, hukukî hayatın istikrarını sağlamak üzere o alanda bir kontrol mekanizması oluşturma ihtiyacını hissettirmiş ve fakihleri özellikle siyasî istismarın önünü kapatmak için bu tür tedbirler almaya itmiş olabilir. İstikrar düşüncesiyle kadılık ve müftülük görevlerinin yaygın kabul gören dört mezhebe mensup âlimlere verilmesi ve bunlar dışında görüş açıklamanın birçok mahfilde bid'atçılıktan başlayan bir dizi suçlamaya muhatap olması, ayrıca "fesâdû'z-zamân" diye ifade edilen durumun, yani bid'atların ve insanların dünyaya düşkünlüklerinin artmasının nasların yanlış yorumlanmasına yol açacağı endişesi de icthad faaliyetinin durması ve durdurulması yönündeki kanaatin yerleşmesinde rol oynamış olmalıdır (bu konuda bk. Karaman, s. 169-191).

Son dönemde Muhammed İkbâl gibi düşünürler, bu anlayışın yerleşmesinde icthad yapacak kimsede aranan şartların oldukça mükemmel ve katı bir hale getirilmesinin etkisi üzerinde durmakta iseler de özellikle icthad kapısının kapalı olduğu iddia edilen dönemlerde yaşayan Ebû İshak eş-Şîrâzî ve Gazzâlî gibi usulcülerin müctehidde aradığı şartların kolay ulaşılabilir olması bu kanaatin gerçeği yansıtmadığını gösterir. Nitekim Fazlurrahman, icthadın uygulamada inkâr edilmesinin görünürde aşırı derecede güç olan niteliklerin değil, İslâm ümmetinin birliğini ve dayanışmasını sağlamak için ortaya konulmuş muhtemel yasal yapıya süreklilik verme arzusunun bir sonucu olduğu görüşündedir. İctihad kapısının kapandığı görüşüne katılmayan çağdaş araştırmacılar Vâil b. Hallâk da (Wael b. Hallaq) icthad yapabilecek seviyedeki fakihlerin hemen her devirde mevcut olduğu, teşekkül döneminden sonra fûrû-i fıkıhı geliştirmek üzere icthad faaliyetinin meselede icthad, tahrîc, tercih gibi değişik düzeylerde devam ettiği, V. (XI.) yüzyıla kadar icthad kapısının kapandığına dair bir ifadeye rastlanmadığı ve icthad kapısının kapanması veya müctehidin bulunmaması konusunda süregelen bir görüş ayrılığının da bu yönde bir icmâ oluşmasını engellediği gibi gerekçelerden hareketle icthad kapısının kapandığı iddiasının isabetsizliğini ve müc-

tehidin bulunup bulunmadığı tartışmasının teorik düzeyde kaldığını öne sürmüştür. Bu görüş, birçok çağdaş İslâm âlimi ve araştırmacısı tarafından da paylaşılmakta, yeni bir mezhep için yeni usuller koymaya mâtuftur, yani klasik anlatımıyla mutlak icthadın kapandığı benimsenmekle birlikte tahkiku'l-menât icthadı, mukayyed icthad, meselede icthad gibi faaliyetlerin değişik düzeylerde hemen hemen aralıksız olarak devam ettiği, ileri dönem fakihlerinin de bu yönüyle öncekilerden geri kalmadığı ifade edilmektedir (Sava Paşa, I, 110-115; Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, s. 73-75).

İctihad kapısı meselesiyle yakından ilgili olan bir konu da her asırda müctehidin bulunmasının zorunlu olup olmadığı tartışmasıdır. Her mezhep içinde karşı görüş sahipleri bulursa da Hanbelîler dışındaki âlimler müctehidsiz bir asrın bulunmasını genelde mümkün görürler. Çoğunluk bu konuda, "Allah ilmi çekip almaz, fakat âlimleri yavaş yavaş çekip alır; âlim kalmayınca insanlar cahil önderler edinip onlara sorarlar, onlar da fetva verirler ve böylece hem sapar hem saptırırılar" hadisini (Buhârî, "İlim", 34; Müslim, "İlim", 13), karşı görüş sahipleri de icthadın sürekliliği fikrine gerekçe olarak, "Ümmetimden bir grup daima hak üzere bulunacak" (Buhârî, "İ'tişâm", 10; Müslim, "İmâre", 170-174) ve, "Allah her yüz yılın başında bu ümmete dinlerini tecdid edecek birini gönderecektir" (Ebû Dâvûd, "Melâhim", 1; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, I, 208) meâlindeki hadisleri kullanmışlardır. Süyûtî, *er-Red 'alâ men ahlade ile'l-arz ve cehile enne'l-ictihâde fi külli 'aşrin farz* adlı eserinde (Beyrut 1403/1983) tartışmanın tarafları ve gerekçeleri hakkında ayrıntılı bilgi verir. Çoğunluk müctehidsiz asır olabilir derken bununla yeni bir usul oluşturacak şekilde mutlak icthad faaliyetinde bulunmayı kastetmiş ve bu anlamda mutlak müctehid bulunmadığını erken devirlerden itibaren dile getirmiştir. Hatta Zerkeşî, genel kabule mazhar olan dört mezhebin usulü dışında icthad etmenin artık câiz olmadığı görüşündedir (*el-Bahrü'l-muhtâ*, VI, 209). Eğer Hanbelîler, müctehidsiz asır olmaz sözüyle belirtilen anlamda mutlak müctehidin her asırda bulunabileceğini kastediyorlarsa birkaç münferit çıkış dışında Hanbelî mezhebi tarihinde bunu gerçekleştiren kimse olmamıştır. İbn Teymiyye, her ne kadar sonrakilere tarafından mutlak müctehid olarak tavsif edilse de kendisinin böyle bir iddiası yoktur. Bu

noktada Tûfî'nin çıkışının perspektif açısından orijinal olduğu ve bağımsız bir mezhep haline gelemese bile etkilerinin günümüze kadar uzandığı söylenebilir. Ayrıca Şâfiî fakihlerinden İzzeddin İbn Abdüsselâm, Takıyyüddin es-Sübki ve İbn Dakikül'îd gibi âlimlerin çağdaşları veya sonrakilere tarafından mutlak müctehid olarak nitelendirildiğini de belirtmek gerekir.

Yaklaşık VII. (XIII.) yüzyıldan itibaren yeniden mutlak icthad ihtiyacı müslüman âlimlerin gündemine girmiş ve çekingen bir biçimde de olsa bu ihtiyaç dile getirilmeye ve bu yönde bir söylem oluşmaya başlamıştır. İzzeddin İbn Abdüsselâm, Takıyyüddin İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye ve Takıyyüddin es-Sübki bu söylemin başta gelen mimarlarıdır. İbn Teymiyye'nin çıkışı, hemen hemen sonraki dönemlerdeki islah projelerinin hepsinin referans noktasını teşkil etmiştir. Bu bilgiler kökleşen mezhep ayırımını yumuşatmayı, başka mezheplerden istifadenin yollarını açmayı hedeflemişler ve bu yolda önemli bir adım olarak temel amaçlara ve naslara uygun bir çözümün başka bir mezhep tarafından ortaya konulmuş olmasını onun kabul edilmesine engel teşkil etmemesi gerektiğini ifade etmişlerdir.

XIX. yüzyılda Muhammed Abdüh gibi yenilikçiler, İslâm'ın öz itibarıyla modern dünyanın ihtiyaçlarına cevap verebilecek kapasite ve potansiyelle sahip olduğunu, İslâm dünyasının içinde bulunduğu geri kalmışlığın sebeplerinin başında icthad kapısının kapatılması ve taklidin yaygınlaşması olduğunu ileri sürerek yeniden icthad çağrısı yapmışlardır. Genel olarak savunmacı ve bir ölçüde ideolojik bir üslûp taşıyan ve İslâm'ın şer'î ahkâmının bütün zaman ve mekânlarda geçerliliğini ispat gayesini güden bu yeniden icthad ve islah projesinin temelini, mevcut olumsuz durumun baş sorumlusu görülen geleneksel anlayışların terkedilip Kur'an ve Sünnet naslarında mündemiç bulunan ilkelerden hareketle çağın ihtiyaçlarına cevap verme ve İslâm'ın yeterliliğini gösterme düşüncesi oluşturuyordu. Bu çağrı İslâm dünyasının birçok bölgesinde yankı buldu. Bu söylemi sahiplenen aydınlar müstakil icthadın sadece önceki nesillerin hakkı olmadığını, dinle hayat arası uyumu sağlayabilmek için bunun bir hak olmaktan öte üzerlerine düşen dinî bir yükümlülük olduğunu dile getiriyorlardı. Ancak o dönemdeki bu icthad çağrısının içeriğinin herkes tarafın-

dan farklı şekilde doldurulduğunu, kiminin bununla fikhî icthadı, kiminin de bunu aşan bir anlamı kastettiğini belirtmek gerekir. Aynı çizgide ve felsefi derinliği ağır basan bir icthad çağrısı yapan Muhammed İkbâl de mutlak anlamıyla icthadı İslâm düşüncesinde hareket ve tecdidin mihveri olarak görür. Ona göre fakihler icthadın bu türüne öyle kayıtlar getirmişlerdir ki bunların bir şahısta gerçekleşmesi mümkün değildir. Bağdat'ın Moğollar tarafından tahrip edilmesi, süfliliğin yayılması gibi birçok sebebe bağlanabilecek olan düşünme tembelliğine rağmen İslâm düşüncesi İkbâl'e göre güçlü tecdid potansiyelini İbn Teymiyye'nin şahsında göstermiştir. Yeni nesilden müslüman yenilikçilerin fikhî esasları kendi özel tecrübeleri ve değişen hayat şartları doğrultusunda tekrar yorumlamaları meşrû olduğu kadar gereklidir de.

İslâm dünyasının son yüzyılında, icthada yapılan bu vurguyu aşırı bulan ve geleneksel anlayışlarla bu yeni yönelişlerin arasını birleştirmeye çalışan bir eğilimden söz etmek mümkündür. Bu eğilim, gerçek ve modern anlamda icthad yerine geleneksel icthadlar içinden uygun olanları seçip alma, yeni karşılaşılan problemleri ise "kolektif icthad" yoluyla çözüme yanlıdır. Ancak buna, geleneksel yaklaşımlardan "uygun" olanın seçilip alınması yaklaşımının dünyanın yaşadığı dönüşümü göz ardı etmesi ve metodolojik olmaması sebebiyle gerçekçi ve kalıcı çözümler getirmekten uzak olduğu, meydana donuk taklitçilere ve ehliyetsiz tahrişçilere bırakılmak gayesini de taşıyan kolektif icthad söyleminin ise özgüven eksikliği hissini açığa vurması yanında icthadın mahiyetine aykırı olduğu ve açılmaya çalışılan icthad kapısını yeniden kapatma potansiyelini içinde taşıdığı şeklinde itirazlar yapılabilmektedir. Bu tartışmalar sebebiyledir ki günümüz İslâm dünyasında icthad konusunda yapılan araştırma ve yayınların sayısının giderek arttığı ve bu alanda zengin bir literatürün oluştuğu görülür (bunların bir kısmı için bk. bibl.). Her ne kadar bu yayınlar, klasik teorinin tahlili ve icthadın işlevi konusunda farklı eğilimleri barındıran bir çeşitlilik taşıyorsa da netice itibarıyla dinin daha iyi anlaşılması ve yorumlanması konusunda bir arayışın ürünü olduğundan çağdaş dinî düşüncenin oluşumuna katkı sağlayacak niteliktedir.

Klasik icthad teorisinin icthad ehliyetini erişilmesi güç şartlara bağladığı, ah-

kâmin değişmesine imkân vermeyecek bir donuklukta olduğu, bu anlayışın belli bir dönemden sonra ictihad kapısının kapanmasına yol açtığı ve artık bu dönemden itibaren bütün çabayı mevcut hükümleri uygulamaya veya yeni karşılaşılan olayları önceliklerin öngördüğü çerçevede çözmeye yönelttiği öne sürülmüştür. Bu tesbitin haklılık taşıyan yönleri bulursa da İslâm dünyasının bu alanda karşılaştığı sıkıntılarda asıl sorumlunun ictihad anlayışının kendisi olduğunu göstermeye yetmez. Mesele, ictihad teorisinin yapısıyla değil günümüz İslâm dünyasındaki naslarla sosyal olgu, dinle hukuk arasındaki ilişki, klasik fıkıh öğretilerini anlamada yöntem, toplumsal yarar ve gerçekliğe dayalı yasama çabalarının meşruiyeti, hukukun oluşumunda dinin katkı tarzı, ferdin ve beşerî iradenin rolü gibi temel konularda kavramsal çerçevelerin ve metodolojinin yeterince olgunlaşmamış ve ictihadın bu süreçteki vazgeçilmez katkısının göz ardı edilmiş olmasıyla daha yakından ilgilidir.

BİBLİYOGRAFYA :

Buhârî, "İlim", 34, "İftişâm", 10, 13, 21; Müslim, "Akziye", 15, "İmâre", 170-174, "İlim", 13; İbn Mâce, "Fiten", 8; Ebû Dâvûd, "Melâhim", 1, "Akziye", 11; Tirmizî, "Ahkâm", 3; Şâfiî, *el-Üm*, Beyrut 1393/1973, VII, 265, 298-299; a.m.f., *er-Risâle* (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1399/1979, s. 19-20, 39, 509-510; Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-uşûl* (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1400/1985, III, 30-31, 233-234, 239-244, 387-388; IV, 9-13, 17, 23, 273-384; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XVII, 270, 278, 282, 296-300, 326-327; Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fıkıh* (nşr. Halîl Meys), Beyrut 1983, II, 207, 230-232, 240, 243-244, 357-400; İbn Hazm, *el-İhkâm* (nşr. Ahmed M. Şâkir), Beyrut 1403/1983, II, 89; V, 70-86, 121-141; VI, 16-59, 118-119, 125, 142, 146, 152; VII, 113-114, 118, 177; VIII, 25-26, 36-38, 133-151; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhâkî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, Haydarâbâd 1344, I, 208; Bâcî, *İhkâmü'l-fuşûl fi ahkâmî'l-uşûl* (nşr. Abdülmeccid Türkî), Beyrut 1407/1986, s. 707-730; Şirâzî, *el-Lüma' fi usûli'l-fıkıh*, Beyrut 1405/1985, s. 127-134; a.m.f., *et-Tebşûra fi usûli'l-fıkıh* (nşr. M. Hasan Heyto), Dimaşk 1403/1983, s. 496-509, 519-525; Cüveynî, *et-Telhiş* (nşr. Abdullah Cevlem en-Nibâlî – Şübbeyr Ahmed el-Ömerî), Beyrut 1417/1996, III, 395-401; Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Uşûl* (nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), Beyrut 1393/1973, I, 10, 127; II, 90-92, 95-96, 109, 129, 144-145, 200, 378; Gazzâlî, *el-Müstasfâ fi ilmi'l-uşûl*, Bulak 1324, I, 316; II, 229, 233-234, 264, 278-288, 350-387; Kelvezânî, *et-Temhîd fi usûli'l-fıkıh* (nşr. Müfid M. Ebû Amşe), Cidde 1406/1985, III, 412; IV, 307-393; İbn Rüşd el-Ced, *el-Mukaddimât*, Beyrut, ts. (Dâru sâdir), I, 14-23; İbn Berhân, *el-Vüşûl ile'l-uşûl* (nşr. Abdülhamîd Ali Ebû Züneyd), Riyad 1404/1984, II, 337-382; Alâeddin es-Semerkindî, *Mizânü'l-uşûl* (nşr. Abdülmelik es-Sa'dî), Bağdad 1407/1987, II, 1049-1063; İbn Rüşd el-Hafîd,

ez-Zârûrî fi usûli'l-fıkıh (nşr. Cemâleddin el-Alevî), Beyrut 1994, s. 137-146; Fahrreddin er-Râzî, *el-Maḥşûl* (nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Ulvânî), Riyad 1401/1981, II/3, s. 7-128; Seyfeddin el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm* (nşr. Seyyid el-Cemîlî), Beyrut 1986, IV, 169-225; Nâsihuddin İbnü'l-Hanbelî, *Akyisêtu'n-nebiyyi'l-Mustafâ Muḥammed* (nşr. Ahmed Hasan Câbir – Ali Ahmed el-Hatîb), Kahire 1393/1973, s. 75-76; İbnü's-Salâh, *Fetâvâ ve mesâ'ilü İbni's-Salâh* (nşr. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî), Beyrut 1406/1986, I, 21-41, 203; İbnü'l-Hâcib, *Münthe'îl-vüşûl*, Beyrut 1405/1985, s. 209; Sirâceddin el-Urmevî, *et-Taḥşîl mine'l-Maḥşûl* (nşr. Abdülhamîd Ali Ebû Züneyd), Beyrut 1408/1988, II, 281-297; Karâfî, *Şerḫu Tenkihi'l-fuşûl* (nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa'd), Kahire 1393/1973, s. 429-444; a.m.f., *el-Furûk*, Kahire 1347, II, 100-110; Beyzâvî, *Minhâcü'l-vüşûl*, Beyrut 1405/1984, III, 260-299; Ebû'l-Berekât en-Neseîfî, *Keşfü'l-esrâr*, İstanbul 1986, II, 169-175; Tüfî, *Şerḫu Muḥtaşari'r-Ravza* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut 1990, III, 357, 575-649; Hillî, *Mebâdî'ü'l-vüşûl ilâ 'ilmi'l-uşûl* (nşr. Abdülhüseyn M. Ali el-Bakkâl), Kum 1404, s. 240-250; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, İstanbul 1308, IV, 1134-1152; İbn Abdülhak el-Bağdâdî, *Ḳavâ'idü'l-uşûl ve me'âkîdül-fuşûl* (nşr. Ahmed M. Şâkir), Beyrut 1986, s. 43-45; Ebû's-Senâ el-İsfahânî, *Beyânü'l-Muḥtaşar* (nşr. M. Mazhar Bekâ), Cidde 1406/1986, I, 14, 18-26; III, 288-349, 362-365; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkî'in*, I, 39, 43-45; II, 230, 263, 275-279; Adudüddin el-İcî, *Şerḫu Muḥtaşari'l-Münthehâ*, Bulak 1316, II, 289-304; Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, *Nasbü'r-râye* [baskı yerî yok] 1393/1973 (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), I, 23; Takyyüddin es-Sübki – Tâceddin es-Sübki, *el-İbhâc fi şerḫi'l-Minhâc*, Beyrut 1404/1984, II, 246-275; Tef-tâzânî, *et-Telviḫ fi ḥakâ'iki't-Tenkiḫ*, Kahire 1377/1957, II, 117-118; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muḫîḫ* (nşr. Abdüssettâr Ebû Guddê), Küveyt 1413/1992, V, 13; VI, 197-269; Molla Fenârî, *Fuşûlül-bedâ'iyi'*, İstanbul 1289, II, 415-436; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr* (İbn Emîrül-Hâc, *et-Tahrîr ve't-tahbîr* içinde), Bulak 1316, III, 291-340; İbn Emîrül-Hâc, *et-Tahrîr ve't-tahbîr*, Bulak 1316, III, 306, 307-308, 348; Molla Hüsvêr, *Mir'âtü'l-uşûl*, İstanbul 1308, s. 365-370; Sü-yûtî, *Tahrîrül-istinâd fi tefsiri'l-ictihâd* (nşr. Fuâd Abdülmün'im Ahmed), İskenderiye 1983, s. 33-37, 48, 63-66; İbnü'n-Neccâr, *Şerḫu'l-Kevkebi'l-münîr* (nşr. Muhammed ez-Zühaylî – Nezîh Hammâd), Dimaşk 1980, I, 42; IV, 457-527, 545; Şâtibî, *el-Muvâfaḳât*, IV, 89-243; Ac-lûnî, *Keşfü'l-ḥafâ'*, II, 64-65, 350-351; Bahrülülüm el-Leknevî, *Fevâitihu'r-rahâmût* (Gazzâlî, *el-Müstasfâ* içinde), Bulak 1324, II, 362, 366, 368; Şevkânî, *İrşâdül-fuhûl*, Beyrut 1979, s. 250-264; *Mecelle*, md. 14, 16; Sıddîk Hasan Han, *Muḥtaşaru Ḥuşûlül-me'mûl min 'ilmi'l-uşûl*, Kahire 1406/1985, s. 115-118; Sava Paşa, *İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd* (trc. Baha Arıkan), Ankara 1955, I, 110-115; J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1964, s. 69-75; a.m.f., "İdjtihad", *EP* (İng.), III, 1026-1027; Abdülcemîl İsâ, *İctihâdül-r-resûl*, Küveyt 1389/1969; Hayreddin Karaman, *İslâm Hukukunda İctihad*, Ankara 1975; Muhammed Bahrülülüm, *el-İctihâd: Uşûlühü ve ahkâmüh*, Beyrut 1397/1977; Seyyid Abdüllatif Kessâb, *Eduvâ' ḥavle kazıyyeti'l-icti-*

hâd fi's-şer'i'ati'l-İslâmiyye, Kahire 1404/1984; Abdülkerim el-Hatîb, *Seddü bâbül-ictihâd ve-mâ terettebe 'aleyh*, Beyrut 1405/1984; Nâdiye Şerîf el-Ömerî, *el-İctihâd fi'l-İslâm*, Beyrut 1405/1985; a.m.f., *İctihâdül-r-Resûl*, Beyrut 1405/1985; M. Fethî ed-Dirînî, *el-Menâhicü'l-uşûliyye fi'l-ictihâd bi'r-re'y fi't-teşri'i'l-İslâmî*, Dimaşk 1985; Abdülmün'im Ahmed en-Nemr, *el-İctihâd*, Kahire 1987; Mehdi Feyzullah, *el-İctihâd ve'l-mantıku'l-fıkhi'l-İslâm*, Beyrut 1987; M. Sâlih Mûsâ Hüseyin, *el-İctihâd fi's-şer'i'ati'l-İslâmiyye*, Dimaşk 1989; Yûsuf Kardâvî, *el-İctihâd fi's-şer'i'ati'l-İslâmiyye*, Küveyt 1410/1989; Muhammed b. İbrâhim, *el-İctihâd ve kazâya'l-aşr*, Tunus 1990; Al-Haj Moinuddin Ahmed, *The Urgency of İjtihad*, New Delhi 1992; Ömer Muhtâr el-Kâdî, *İhya'ü'l-ictihâd fi's-şekâfeti'l-İslâmiyye*, Kahire 1414/1993; Tâhâ Jabir al-Aivânî, *İjtihâd*, Herndon 1993; a.m.f., "The Crisis in Fiqh and the Methodology of İjtihad", *The American Journal of Islamic Social Sciences*, VIII/2, Herndon 1991, s. 317-337; Yunus Vehbi Yavuz, *Haneîf Mezhebinde İctihad Felsefesi*, İstanbul 1993; Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu* (trc. Salih Akdemir), Ankara 1995, s. 157, 176; Eric Chaumont, "İjtihad et histoire en Islam sunnite classique selon quelques juristes et quelques théologues", *Islamic Law: Theory and Practice* (ed. R. Gleave – E. Kermeli), London - New York 1997, s. 7-23; a.m.f., "La problematique classique de l'ijtihâd et la question de l'ictihad du prophète: İjtihad, Wahy et 'İsme", *St.I*, LXXV (1992), s. 105-139; Ahmad Hasan, "Early Modes of İjtihad: Ra'y, Qiyâs and İstihsân", *IS*, VI/1 (1967), s. 47-79; Abdulkadir Şener, "İslam Hukukunda Rey ve İctihad", *AÜİFD*, XIX (1973), s. 123-132; a.m.f., "İctimai Usul-i Fıkıh Tartışmaları", *AÜ İlahiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, V, Ankara 1982, s. 231-247; Bernard Weiss, "Interpretation in Islamic Law: Theory of İjtihad", *The American Journal of Comparative Law*, XXVI, Berkeley 1978, s. 199-212; a.m.f., "İjtihad", *ER*, VII, 90-92; Wael B. Hallaq, "Was the Gate of İjtihad Closed?", *IJMES*, XVI (1984), s. 3-41; a.m.f., "On the Origins of the Controversy About the Existence of Mujtahids and Gate of İjtihad", *St.I*, LXIII (1986), s. 129-141; Saâd Ghrab, "L'İğtihad ou l'effort de rénovation continue en Islam", *Islamochristiana*, XI, Roma 1985, s. 135-154; Subhî Sâlih, "Mecâlâtü'l-ictihâd fi'l-müctema'î'l-aşrî", *el-Akademiyye*, sy. 3, Rabat 1986, s. 45-92; M. Sellâm Medkür, "Ehemmiyyetü't-tisâmîri'l-ḫıtafi'l-menheciyye fi'ameliyyeti'ictihâd", *ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye*, XXII/1, İslâmâbâd 1987, s. 5-26; Abd Halîl, "el-İctihâdül-icema'î ve ehemmiyyetühü fi'l-aşrî'l-ḥadîs", *Dirâsât*, XIV/10, Amman 1987, s. 109-235; Vehbe ez-Zühaylî, "Teğayyürü'l-ictihâd", *Mecelle-tü Külliyyeti'd-dirâsâti'l-İslâmiyye ve'l-Arabiyye*, sy. 5, Dübey 1413/1992, s. 40-57; Rahimin Affandi Abd. Rahim, "The Historical Development of the Shi'i Doctrine of İjtihad", *HI*, XVII/4 (1994), s. 11-26; Osman Taştan, "İctihad Sorunu Üzerine Bir Literatür İncelemesi", *İslâmîyat*, I/3, Ankara 1998, s. 73-91; D. B. Macdonald, "İctihad", *İA*, V/2, s. 927-928; Ahmed Pâketçi – Ebû'l-Kâsım Gürcî, "İctihad", *DMBİ*, VI, 599-611; Aron Zysow, "Ejtehâd", *Elr*, VIII, 281-286.

