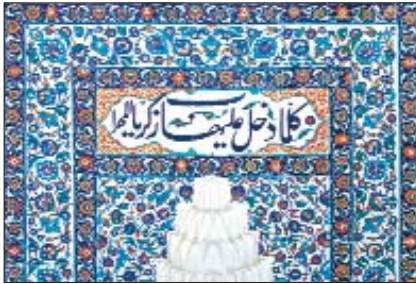


sıtan mermer minberi, renkli camlı revzenleri, pencere kanatları ve binleri, özgün künde-kârî kapısı ile cami oldukça zengin mimari öğelere sahiptir. Kesme taştan inşa edilen minare caminin kuzeybatı köşesinde. Kare kaideli minarenin onaltıgen gövdesinde sarkıtlı mukarnaslı ve ajurlu korkulukları olan tek şerefe mevcut olup üzeri kurşun külâhlıdır.

Takkeci İbrâhim Ağa Camii, mütevezzi boyutlarına karşın yapım tekniği ve hariminin zenginliği açısından önemli bir yapıdır. Benzer Osmanlı yapılarında açık biçimde gözlemlenemeyen bazı detaylara bu camide rahatça ulaşılabilmektedir. Mese-lâ caminin günümüze kadar gelmiş ahşap kubbeli mekânında özgün nitelikler muhafaza edilebilmiştir.

Külliyede iki adet sebil mevcuttur. Bunlardan biri camiden önce inşa edilmiş olup Davutpaşa caddesiyle Takkeci Camii sokağının kesiştiği köşede ve Derviş Paşa Çeşmesi'nin karşısında bulunmaktadır. Sebilin günümüzde yerinde olmayan iki kitâbesinden biri cami içinde korunmaktadır. Bu kitâbede sebilin 986 (1578) yılında İbrâhim Ağa tarafından yaptırıldığı yazılıdır. Sebilin üzerinde görülen sıvalı yapı kuzeyde ve batıda sebil duvarlarına oturmaktadır. Sebil ile üzerindeki yapının girişi Davutpaşa caddesi yönünden tek bir kapı ile sağlanmakta olup içeride her iki mekâna farklı kapılarla ulaşılır. İçinde hâlâ kullanı-

Takkeci İbrâhim Ağa Camii'nin mihrap çinilerini ve kemerindeki kalem işi süslemeyi gösteren detaylar



Takkeci
İbrâhim Ağa
Külliyesi'nin
1002 (1593-94)
tarihli
sebilin
içinden
bir görünüşü



makta olan bir de kuyu mevcuttur. Sebilin kuzey duvarında bir, batı duvarında üç penceresi vardır. Diğer sebil avlunun doğu kapısının yanında sıbyan mektebiyle avlu duvarı arasında yer almaktadır. Doğu avlu kapısının yanındaki bir kapıdan caminin bahçesine geçilmekte ve sebile girilmektedir. Kitâbesinden 1002 (1593-94) yılında inşa edildiği anlaşılan sebil kenarları birbirine eşit olmayan beşgen planlıdır. Sebilin avlu duvarı üzerinde iki ve cami avlusuna açılan bir penceresi mevcuttur. Yapının tam ortasında bulunan, tek parça mermerden yapılmış kuyunun kapağı ve çıkırığı kaybolmuştur. Kuyunun kuzey ve güney kenarlarında yine mermer ve tek parça çıkırık ayakları, avluya bakan pencere üzerinde su haznesi bulunmaktadır. Kuzey avlu duvarı ile doğu avlu duvarının kesiştiği köşede yer alan çeşmenin ön cephedeki mermer kitâbesinde 1235 (1820) yılında Sadrazam Derviş Mehmed Paşa tarafından yaptırıldığı belirtilmektedir.

Caminin güneydoğusundaki sıbyan mektebi hakkında yeterli bilgi yoktur. Günümüzde boş olan yapının bir süre ev olarak kullanıldığı bilinmektedir. Kare ve dikdörtgen iki mekândan oluşan yapının güneydoğu duvarı sebil ile ortaktır. Yapının üzeri dört yöne eğimli çatı ile örtülmüştür. Basık kemerli giriş kapısının görüldüğü kuzeydoğu cephesini kapının her iki yanında kareye yakın boyutları olan birer pencere tamamlamaktadır. Bu cepheye dik yöndeki kuzeybatı cephesine iki, güneybatı cephesine üç pencere yerleştirilmiştir. Güneybatı cephesinde bir helâ penceresi mevcuttur. Külliyyede biri cami avlusunun içinde, diğeri sebilin arkasında yer alan iki hazîre bulunmaktadır. Bunların dışında sebilin arkasındaki hazîrenin karşısında ki-me ait olduğu bilinmeyen iki mezar daha vardır. Avlunun içindeki hazîrede biri Tak-

keci İbrâhim Ağa Camii şeyhi Ali Efendi'ye ait olmak üzere altı mezar görülmektedir. Sebilin arkasındaki hazîrede ise mezar taşı kaybolmuş bir mezarla İbrâhim Ağa'nın ve oğlu Halil Çavuş'un sandukaları yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Ayvansarâyi, *Hadikatü'l-cevâmi'*, I, 232-233; Affan Egemen, *İstanbul'un Çeşme ve Sebilleri*, İstanbul 1993, s. 251, 792; Sitare Turan Bakır, *İz-nik Çinileri ve Gülbenkyan Koleksiyonu*, Ankara 1999; Fatma Küçükaskan, *Takkeci İbrahim Ağa Camii: Teknik Çözümleme ve Çevre Yapılarıyla Birlikte Koruma Projesi* (yüksek lisans tezi, 2001), İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü; İ. Aydın Yüksel, "Takyeci İbrahim Çavuş Camii", *Lâle*, sy. 3, İstanbul 1985, s. 2-11; Behçet Ünsal, "Surdışı Takkeci İbrahim Ağa Camii'nin Mimarisi Sinan'ın mı?", *Taç*, 1/2, İstanbul 1986, s. 19-26.

FAATMA KÜÇÜKASKAN

TAKLİD

(التقليد)

Bir hayvanın hedy kurbanı olduğunu göstermek için boynuna nişan takılması

(bk. KİLÂDE).

TAKLİD

(التقليد)

Bir âlimin görüşünü delilsiz kabul etmek anlamında fıkıh usulü terimi.

Sözlükte "bir şeyi insan veya hayvanın boynuna asmak ya da takmak" anlamındaki **taklîd** kelimesi, fıkıh usulü terimi olarak bir âlimin ictihadî bir meseleye dair görüşünü delile dayalı olmaksızın benimsemeyi veya uygulamayı ifade eder. Fıkıh usulünde taklid açısından müslümanlar âlim ve âmmî (çoğulu avâm) diye ikiye ay-

rılmakta, delile dayalı fikhî bilgi sahibi olanlar âlim (müctehid, müftü, fakih), başka alanlarda bilgi sahibi olsa bile fıkıh sahasında âlimlerin görüşüne ihtiyaç duyanlar âmmî (mukallid) şeklinde anılmaktadır. Taklid kelimesi, "hac ibadeti esnasında kurban edilmek üzere hazırlanan hayvanın (hedy) boynuna bu özelliğini göstermek üzere bir şey asma" (bk. KİLÂDE) ve "kadı yahut idareci tayin etme" anlamlarında fûrû-i fıkıh terimi olarak da kullanılır. Kur'ân-ı Kerîm'de taklid kökünden gelen "kalâid" ve "mekâlîd" kelimeleri dört yerde geçer (el-Mâide 5/2, 97; ez-Zümer 39/63; eş-Şûrâ 42/12). Hadislerde taklid masdarından fiiller ve aynı kökten türeyen bazı kelimeler sözlük anlamlarında kullanılmıştır (Wensinck, *el-Mu'cem*, "kld" md.).

Fıkıh sahasında uzmanlaşmış kişilerin görüşlerinin doğru kabul edilerek uygulanması anlamında taklid toplumdaki iş bölümünün gereğidir. Herhangi bir bilgi alanında toplumun her ferдинin eşit derecede kabiliyet, bilgi ve tecrübeye sahip bulunması mümkün olmadığına göre İslâm'ı anlama ve yaşama çerçevesinde ortaya çıkan meseleler hakkında bazı müslümanların uzmanlaşp diğerlerine yol göstermesi, bu niteliği taşımayanların da onlara uyması kaçınılmaz bir ihtiyaçtır. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de müminlerin bir kısmının zamanlarını din hakkında geniş bilgi elde etmeye ayırmaları (et-Tevbe 9/122) ve bilmeyenlerin bilenlere sorması (en-Nahl 16/43; el-Enbiyâ 21/7) emredilmiştir. Sahâbe neslinden itibaren kendisine danışılan ve görüşleri uygulanan âlim tipinin ortaya çıkması ve İslâm tarihinin her devrinde müslümanların âlimlerin görüşlerine başvurarak onlara tâbi olması bu tutumun icmâ ile desteklendiğini göstermektedir.

Hakkında icthad edilebilecek meseleler, aynı zamanda bir âlimin görüşünün taklit edilmesinin câiz kabul edildiği meselelerdir. Bir başka anlatımla taklid ve icthadın geçerli sayıldığı alanlar birbiriyle örtüşmektedir. Buna göre Kâbe'nin kible, namazın farz ve zinanın haram oluşu gibi, bilgi seviyesi ne olursa olsun kişinin İslâm toplumunda yaşıyor olmakla elde etmesine kesin gözyle bakılan, "usûlü-ş-şerîa, zarûriyyât, kat'ıyyât" gibi tabirlerle ifade edilen, dinde hükmü doğrudan ve açıkça belirtilmiş şer'î hükümler taklidin geçerli kabul edilmediği alanda yer alır. Öte yandan icthad faaliyetinde başvurulmuş sünnet, icmâ, sahâbî kavli gibi şer'î deliller ile gerekli şartları taşıyan şahitlik, bilirkişi görüşü gibi kazâi ispat vasıtalarının gereğine göre hüküm verilmesi taklid olarak nite-

lendirilmemektedir. Fikhî meselelerin sadece bir kısmı hakkında icthad ehliyetine sahip fakihler bulunabileceğini (icthadın tecezzüsünü) kabul eden usul müelliflerine göre kişinin bazı meselelerde müctehid, diğerlerinde mukallid olması mümkün ve vâkidir.

Taklid ile delile dayalı akıl yürütme birbirini dışlayan kavramlar olarak kabul edildiğinden âmmînin bir âlimin görüşleriyle amel etmesinin taklid sayılıp sayılmayacağı tartışılmıştır. Usul müelliflerinin çoğunluğu, âlimin görüşünün kabul edilmesi sürecinde akıl yürütme diye nitelenebilecek unsurlar bulunsa da bunlar fıkıh usulündeki anlamıyla icthad kavramına dahil edilemeyeceği gerekçesiyle âmmînin âlimin görüşüyle amel etmesinin taklid olarak adlandırılması gerektiğini belirtmiştir. Bâkilânî ile başlayan ve en önemli temsilcileri arasında İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Gazzâlî, Seyfeddin el-Âmidî, İbnü'l-Hâcib ve İbnü'l-Hümâm'ın bulunduğu çizgiye göre ise gerekli sıfatları haiz bir âlime tâbi olan âmmî mukallid değildir. Zira taklid son tahlilde delile dayanmayan bir bağlılıktır. Halbuki âmmînin söz konusu âlimi tesbit etmek için gösterdiği zihni gayret bile bir tercihte bulunma ve akıl yürütme unsuru taşımakta, dolayısıyla delile dayanarak hareket etme anlamına gelmektedir. Kadının bilirkişi görüşünü kabul etmesi taklid diye nitelenmediği gibi âmmînin müftüye sorması veya görüşlerine uyulacak merci olarak bir âlimi kabul etmesi de taklid diye nitelenmemelidir. Söz konusu müelliflere göre itikadın temel konularında olduğu gibi fıkıh sahasında da taklid İslâm toplumunda ancak istisna kabilinden var olabilir ve naslar tarafından kötülener bir davranış anlamında taklid ancak âmmî-âmmî ve âlim-âlim ilişkisinde ortaya çıkabilir.

Âmmînin taklit edeceği âlimi belirlemesi, genellikle içinde yaşadığı müslüman toplumun geniş bir kesimi tarafından paylaşılan bir bilgiye ulaşma süreci / gayreti olarak tasvir edilmektedir. Nitekim görüşleri taklit edilecek âlimin bu özelliğine dair bilginin toplumda istifâza, telakkî, şöhrat gibi kavramlarla ifade edilen bir yaygınlığa sahip bulunması gerektiği belirtilmektedir. Bu hususta bir veya iki âdil kişinin şahitliğinin yeterli görüleceğini söyleyen müelliflerin bununla karşı görüşte oldukları değil söz konusu sürecin farklı merhalelerini ifade ettikleri anlaşılmaktadır. Taklid edilebilecek düzeyde olup olmadığını tesbit için âmmînin âlimi bildiği bazı fikhî hükümlerle sinaması gerektiği yö-

nündeki görüş ise âlimin mukallidin doğru bildiği hükümler hakkında farklı görüşler taşıyabileceği ve bu uygulamanın günlük hayatta sıkıntılara yol açacağı gibi gerekçelerle kabul görmemiştir. Konu fetva bağlamında ele alındığında taklit edilecek kişiyi belirleme görevinin verilmesiyle âmmîye, söz konusu âlimin fetva hususunda gevşek davranması yahut sürekli ruhsatlarla fetva vermesi gibi davranışlardan uzak (âdil) olup olmadığını, yani şeriatın maksat ve işlevlerine uygun bir tavır içinde bulunup bulunmadığını belirleme yükümlülüğü de getirilmektedir. Âlim olmayan bir kişinin naklettiği bilgiye dayalı taklid ise İslâm toplumundan uzakta yaşamak, dolayısıyla fetva sorma imkânından yoksun bulunmak yahut yeni müslüman olmak gibi olağan dışı şartlar çerçevesinde geçerli kabul edilir. Fetva faaliyetinin kurumlaşması sonucunda bazı müteahhirin usul âlimlerinin taklit edilecek âlimin teşhisiyle ilgili olarak fetva verme makamında bulunma şartını ekledikleri anlaşılmaktadır. Bir toplumda taklit edilebilecek âlimin birden fazla bulunması halinde âmmî, aralarında bir tercih yapmak durumundadır. Ancak âmmînin tercih yaparken en üstün (efdal) âlimi araştırmakla yükümlü olup olmadığı tartışılmıştır. Sahâbe neslinden itibaren süregelen âmmî-âlim ilişkisini özellikle daha üstün sahâbilerin varlığı bilindiği halde başka sahâbilere, hatta tâbîn âlimlerine danışılıp görüşlerine uyulduğunu ve uzmanlık isteyen böyle bir araştırmacının âmmî için mümkün olmadığını dikkate alan usul âlimleri bu soruya olumsuz cevap verir. Usulcülerin çoğunluğu ise bu araştırmacının fikhî bir inceleme süreci olmayıp ihtiyatla hüküm vermek, vera' sahibi olmak yahut daha tecrübeli ya da yaşlı olmak gibi mukallidin toplumsal bilgiyle ulaşabileceği bir karar niteliği taşıdığını, dolayısıyla en üstünü araştırması gerektiğini öne sürer. İbn Hazm'ın ifadelerinden onun bu durumda âmmînin yapmakla sorumlu tutulduğu tercihin fikhî nitelikte bir araştırma olması gerektiği görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır.

Usul âlimleri arasındaki hâkim telakkîye göre taklid fikhî görüşe değil o görüşün sahibi olan âlime uymak demektir. Bu prensip aynı zamanda, mukallidin âlimler arasında tercihte bulunabildiği halde fikhî görüşler arasında tercih yapma yetkisinin olmadığını ima eder. Aksini düşünen müellifler âmmînin Allah hakkıyla ilgili hususlarda en hafif, kul hakkıyla ilgili hususlarda en ağır yükümlülük getiren görüşü tercih edebileceği gibi öneriler geliştirme-

ye çalışmış, ancak bunlar, çoğunluk tarafından hem ictihad ve fetvanın prensiplerine aykırı olması hem de uygulamada sınırlara yol açacağı gerekçesiyle eleştirilmiştir. Bu prensiple ilgili olarak ortaya çıkan tartışmaların başında hayatta bulunmayan âlimi taklid meselesi yer almaktadır. Usul âlimlerinin genellikle benimsediği anlayışa göre fikhî bir görüş, sahibinin ölümüyle yok olmaz. Dolayısıyla âmmî, âlim hayatta iken aldığı fetvayı o vefat ettikten sonra da uygulayabilir. Ancak uzun süre önce yaşamış bir âlimin görüşüne uyabilmesi için kendi döneminde yaşayan başka bir âlimin onay niteliğindeki aracılığına ihtiyacı vardır. Öte yandan nâdiren vuku bulan bir meselede hayatta bulunan âlimin görüşü taklit edilmiş ve bu mesele uzunca bir aradan sonra yeniden ortaya çıkmışsa bazı müelliflere göre o fakihin görüşüne tekrar başvurulması gerekir. Günlük hayatta sık rastlanan meselelerde ise görüş değişikliği sık olmadığı gibi ortaya çıkan gelişmelere dair bilgi de toplumda hızlı yayıldığından bu yola başvurulması gerekli görülmemiştir. Taklit eden kişi isabetli görüş sahibini tesbitle yükümlü bulunmamakla birlikte İslâm toplumunda yaşıyorsa ve doğru bilgiye ulaşma imkânına sahipse kati delillere aykırılık taşıyan görüşlere uyararak yaptığı amellerden dolayı sorumlu olur. Taklit edilen âlimin daha sonra görüşünü hatalı bularak değiştirmesi âmmînin önceki görüşe uyararak yaptığı amellerin geçerliliğini geriye yönelik olarak etkilemez.

Şii literatüründeki taklid tartışmalarının gerek mesele gerekse terminoloji açısından büyük ölçüde Sünnî fıkıh usulü literatürü çerçevesinde anlatılanlarla benzerlik taşıdığı söylenebilir. Ancak Zeydî usulünde Ehl-i beyt mensubu müctehidin diğerlerinden daha üstün olduğu ve âmmînin onu taklit etmesinin vâcip olduğu vurgulanır. Ca'ferî usulünde ise taklit edilecek âlimde diğer mezheplerden farklı olarak erkek, Ca'ferî mezhebi mensubu ve nesebi sahih olma şartları aranmaktadır. Bu mezhepte de birden fazla âlimin varlığı halinde en üstün olanın tercih edilmesi ilkesi geçerli sayılmakta, tarihî uygulamada ise aynı bölgede bulunmak, aynı veya yakın etnik kökenden gelmek gibi sosyal faktörlerin hangi âlimin taklit edileceğini belirlediği görülmektedir. Usulî ekolünün giderek etkinliğini arttırmasıyla yalnız hayattaki müctehidin taklidini câiz gören anlayış hâkim olmuş ve taklit edilecek âlimle ilgili "merci-i taklid" terkibi terimleşmiştir. Özellikle XVIII. yüzyılın ikinci ya-

rısından itibaren usulî anlayış merci-i taklide uymanın gerekliliğini vurgulayarak taklidin alanını genişletmiş ve namaz dahil bütün ibadetlerin ancak bir merci-i taklide tâbi olmak şartıyla geçerli sayılabileceği düşüncesi zaman içinde kabul edilmiştir. Bu gelişim sonucunda taklidin alanı fıkıhın klasik sistematiğinin dışına çıkmaya başlamıştır. XX. yüzyılın ilk yarısında gelişmeye başlayan merci olma niteliğinin bir kişide toplanması fikri, taklid mercii sayılan kimsenin aynı zamanda geniş kapsamlı bir siyasi otoriteye sahip bulunması anlamına gelen "velâyet-i fakih" düşüncesine dönüşmüştür. Humeyni'nin geliştirdiği velâyet-i fakih düşüncesine göre gâib imamın yetkileri Ca'ferî âlimlerinin en faziletlisi ve ilim açısından en üstün olanında mevcuttur. Bu merci diğer merci-i taklidlerin de kendisine uyması gereken kişidir (bk. CA'FERİYYE; MERCİ-i TAKLİD).

Mezheplerin teşekkül süreciyle birlikte âmmî-âlim ilişkisi esaslı bir dönüşüme uğramış, âmmî artık bir âlime değil asırlar boyunca çeşitli nesillerin katkısıyla şekillenmiş müftâ bih hükümlerden oluşan bir bütüne (fıkıh mezhebi) tâbi olmuştur. Mezhebin bireye toplumsal kimlik kazandıran en önemli unsur haline gelmesi ve İslâm medeniyetindeki birçok kurumlaşmanın mezhep üzerinden gerçekleşmesi, âmmînin bir âlimin görüşleri yerine çok daha farklı muhteva ve boyutlara sahip bir bütünün, yani mezhebin taklidine işaret eden "iltizam" kavramının ortaya çıkmasına yol açmıştır. Birçok usul müellifine göre bir fikhî görüşün diğerlerine tercihini zorunlu kılan şer'î bir delil bulunmadığından âmmî için iltizam vâcip değildir. Bir mezhebi iltizam eden mukallidin kendi mezhebini ve diğer mezhepleri nasıl anlaması gerektiği ictihadda hata tartışması çerçevesinde ele alınmış olup başta Ebü'l-Berekât en-Nesefî olmak üzere çeşitli usul âlimlerine izâfe edilen ve pek çok çevre tarafından benimsenen görüşe göre âmmî kendi mezhebini -hatalı olma ihtimali bulunmakla birlikte- doğru, diğer mezhepleri -doğru olma ihtimali taşımakla birlikte- hatalı kabul etmelidir. Usul âlimlerince mukallid konumundaki âmmînin bir mezhebe bağlanması, mezhep değiştirmesi ve değişik mezhep görüşlerinden seçmeler yapması gibi konular da geniş biçimde tartışılmıştır (bk. MEZHEP; TELFİK). Âmmînin mezhebini terkedip şer'î delillerden birine, özellikle bir âhâd hadise dayanarak amel etmesi usul âlimlerinin çoğunluğu tarafından uygun görülmemiştir. Zira ictihad tek bir şer'î delile ait bilgiye dayanarak akıl yü-

rütmeden ibaret olmadığı gibi, bir âhâd hadisin kabul edilebilmesi için ilgili bütün hadislerin değerlendirilmesi, sened ve metin açısından incelenmesi ve diğer şer'î delillerle irtibatının araştırılması gerekmektedir. Mezhebi temsil kabiliyeti en yüksek metinler olarak muhtasarların müteahhirin döneminde giderek artan hâkimiyeti taklid tartışmalarına da yansımış, bu metinlerle gerçek hayatta karşılaşılan meseleler arasındaki irtibatın âmmî tarafından kurulamayacağı vurgulanıp mukallidin muhtasardaki bir hükme uymasına cevaz verilmemiştir.

Fıkıh tarihi boyunca taklid etrafında gelişen tartışmaların ağırlık noktasını avam seviyesinin üzerine çıkmış kişilerin mezheple ilişkileri teşkil etmiştir. Bir meselede zann-ı gâliple hükme varmış müctehidin farklı görüşteki bir fakihin ictihadına göre amel etmesinin câiz olmadığına fikir birliği bulunmakla birlikte ictihad etmeyip başka bir fakihî taklit etmesinin hükmü geniş tartışmalara konu olmuştur. Fakihle mezhep arasındaki irtibatı ifade eden "intisab"ın hükmüne dair birçok görüş ileri sürülmüş olsa da bunların çoğu benzer fikirlerin farklı açılardan veya farklı kavramlarla ortaya konmuş şekildedir. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'ye izâfe edilen, müctehidin ancak daha bilgili (a'lem) başka bir müctehide tâbi olabileceği ifadesi âlimin bir mezhebe intisabına imkân tanıyan ilk açıklamalardandır. Ebü'l-Abbâs İbn Süreyc'in ictihad için yeterli süreye sahip olmayan müctehidin başka bir müctehidi taklit etmesine cevaz veren görüşü de Şâfiî ve Mâlikî mezhebinin teşekkülünde önemli katkılarda bulunmuş bazı usul âlimleri tarafından benimsenmiştir. Söz konusu görüş kapsamlı bir mesele ve literatüre sahip, esasları birçok fakihin katkılarıyla inşa edilmiş, toplumda uzun süredir uygulanan mezheplerin karşısında bir fert sıfatıyla fakihin durumunu açıklayan bir yaklaşım olarak yorumlanabilir. Bu bağlamda bazı müellifler taklidin dinen tasvip edilmemesine karşılık "ittibâ"ın câiz olduğunu belirterek bu iki kavramın farklılığına vurgu yapar; buna göre birincisi bilgiye dayanmaksızın bir görüşü benimsemek, ikincisi delilini bilerek ve doğruluğuna kanaat getirerek bir görüşe uymak demektir.

İslâm tarihi boyunca ortaya çıkan taklid karşıtı anlayış ve hareketlerin asıl hedefi âlim-mezhep ilişkisinin kazandığı içeriğe yönelik olup bu konuda ileri sürülen delillerin ağırlık noktasını, öncekilerin düşüncesi ve uygulamalarına şuaşuzca tes-

lim olmayı ve başkalarına körü körüne uymayı mahkûm eden âyetler oluşturur. En şiddetli taklid muhalifi çevreler bile her müslümanın ictihad etmesinin mümkün olmadığını ve âmmînin âlimin görüşlerine uymasının bir zorunluluk olduğunu kabul etmektedir. Mezhep imamlarının kendilerinin taklid edilmemesi gerektiği hakkındaki ifadeleri de âmmî-âlim ilişkisini kapsamaktadır. Taklide karşı ilk eleştirilerin mezhebin kurumlaşmasını sağlayan faaliyetleri hedef aldığı görülmektedir. Nitekim taklidin âlimler arasında başladığı dönem olarak zikredilen tarihlerin hepsi aslında mezheplerin teşekkülüyle ilişkilidir.

Fıkıhın müstakil bir disiplin haline gelmesi, bu sahadaki faaliyetlerin daha önceki nesillerin çalışmaları üzerine inşa edilmesiyle gerçekleşen bir gelişmeydi. Bu yüzden fıkıhın gelişim çizgisinden hoşnut olmayan bazı ehl-i hadîs çevrelerinin aynı zamanda ilk taklid muhalifleri olması şaşırtıcı değildir. Ancak taklid karşıtlığı bu çevrelerle sınırlı kalmamış, fıkıhın ana damarını temsil eden gelenekler içinden de kısa bir süre sonra âlimin intisabını sorgulayan görüşler ortaya çıkmıştır. Özellikle hilâf ve cedel çalışmalarının artışıyla dolaylı olarak şer'î delillere dayalı akıl yürütmenin işlevinden uzaklaştığı ve İslâm toplumunda eğitimden siyasete kadar birçok kurumsal etkinlikte mezheplerin belirleyici rol üstlenmesinden dolayı intisabın muhtevasının esaslı bir değişime uğradığı hususlarda ilim çevrelerinde ortaya çıkan endişe, âlimin âlimi taklidi kavramı altında ve bununla ilgili tartışmalar çerçevesinde dile getirilmiştir. Bu endişe dile getirilirken ilim dünyasının içinde bulunduğu durumun sebebi olarak himmetlerin azalması ve tembelliğin artması gibi hususlara sıkça yer verildiği görülmekteyse de bu tür psikolojik sebeplerin fıkıh sahasında faaliyet gösteren âlimlerin hepsine teşmili mümkün değildir. Esasen âlimin taklidi kavramı üzerinden ifade edilen endişeler İslâm medeniyetinin bir bütün halinde izlediği mecra ile ilgilidir. Nitekim bu tartışma ekseninde âlimin intisabına getirilen eleştirilerin fıkıhla sınırlı kalmayıp bir süre sonra bütün İslâmî ilimleri kapsayan bir tavır haline geldiği ve belirli bir anlayış veya çevreye indirgenemeyecek derecede yaygınlaştığı görülmektedir. Taklidi terketme çağrısı modernleşme sürecinden önce ortaya çıkan Vehhâbilik ve Dihlevîlik gibi tecdid hareketlerinin de ortak özelliklerinden birini teşkil etmektedir. Ancak bu hareketler bir yandan İslâm tarihinden mezhep mensubu bir dizi âlimi örnek gösterip öv-

mekte, öte yandan mezheplerin geliştirdiği fikhî birikimi anlamada çağdaşlarının yetersiz kaldığını vurgulamaktadır. Tecdid hareketlerinin geliştirdiği taklide muhalif dilin, bir açıdan bu çevrelerin ortaya çıktığı dönemdeki ilim dünyasında fıkıhın kaynakları ve geçmiş birikimiyle irtibatını sorgulama hususunda gördükleri eksikliklerin ifadesi olarak yorumlanması mümkündür.

Tecdid hareketlerinin dilini ve iddialarını tevarüs eden modern İslâm düşüncesi, bu dönemde İslâm dünyasının içinde bulunduğu durumun sebebinin İslâm medeniyetinin tarihinde aramış ve taklidi bu medeniyetin gelişim çizgisini engelleyen temel unsur olarak belirlemiş ve bu konuda katkıda bulunmuş kişilerin büyük çoğunluğu, İslâm dünyasının gerilemesi ve kültürel durgunluğun sorumlusu olarak taklidi göstermiştir. Bu düşünürlere göre İslâm tarihinde ortaya çıkan diğer olumsuzluklar taklide bağlı olarak gelişmiştir ve taklid İslâm dünyasındaki "perişanlık, cehalet, geri kalmışlık, çöküş, tefrika ve Batı karşısında mağlûbiyetin" uzak sebebidir. Bu çerçevede taklid kavramı çok daha geniş bir anlam sahasına tekabül edecek, hatta bu kavramı muğlaklaştıracak şekilde kullanılmıştır. Nitekim modern İslâm düşüncesine ait pek çok metinde bu kavram tefekkür, orijinalite, yenileşme, yaratıcılık gibi kavramların karşıtı; gelenek, otorite, durgunluk ve taassup gibi kavramların ise eş anlamlısı yahut yakın anlamlısı olarak kullanılmıştır. Modern Arapça'da Batı dillerindeki "tradition" (gelenek) kavramına karşılık taklid kelimesinin kullanılması da bu kargaşayı daha çok arttırmıştır.

Akaid. İslâm inancının temel unsurları hakkında taklidin geçerli olup olmaması erken dönemden itibaren çeşitli disiplinler altında işlenen bir tartışma konusu olmuştur. Genellikle usûlü'd-dîn veya itikad olarak adlandırılan bu unsurlar bazı geç dönem eserlerinde genişletilip "akliyyât" kavramıyla ifade edilmiştir. İtikadın temel meselelerinde tefekkür etmenin her müslümana yönelik bir emir olduğu birçok âyet ve hadislerle sabittir. Buna göre kişinin kendi akıl yürütme süreci neticesinde Allah'ın varlığı ve birliği, Hz. Muhammed'in peygamberliği ve âhiretin varlığı gibi icmâlî iman esaslarına ulaşması kelâm mezhepleri tarafından esas kabul edilmiştir. Kelâm âlimlerinin büyük çoğunluğu itikadın temel unsurlarında taklidi câiz görmemekle beraber mukallidin imanının sahih olduğunu, ancak tefekkürü terkettiği için günahkâr sayıldığını belirtmektedir; çünkü

iman sonuçta tasdik unsuruna irca edilmekte ve mukallidin imanında tasdikini asgari derecede gerçekleşme şartlarının yerine getirildiği kabul edilmektedir. İmanın mahiyeti, hüsün-kubuh ve fetret devri kavramlarına dair tartışmalarla bağlantılı biçimde ele alınan bu meselede mukallid kavramıyla İslâm toplumundan uzakta yaşayan, evrenin var oluşu ve yaratıcısı hakkında hiç düşünmemiş insan kastedilmektedir. Buna göre İslâm toplumunda yaşamak veya herhangi bir olay ya da nesne karşısında Allah'ın varlığını hatırlamak bile taklid çerçevesinin dışında değerlendirilmek için yeterli görülmektedir. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'den mukallidin imanının sahih olmadığı yönünde rivayet edilen ifadeler, birçok müellif tarafından gerek onun diğer görüşleri gerekse kendisinden sonraki Eş'arîliğin gelişim çizgisi dikkate alınarak mukallidin mümin olmadığı değil imanı bulunmakla beraber kâmil mânada gerçekleşmediği şeklinde yorumlanmıştır. Buna karşılık imanın mahiyetine dair görüşleri, bu konuda akıl yürütmenin terkedilmesini büyük günah sayması ve "menzile beyne'l-menziyleteyn" anlayışını benimsemesinden yola çıkılarak Mu'tezile'nin imanda taklidi geçersiz kabul ettiği ve mukallidi mümin saymadığı ifade edilmiştir. Taklidin itikadın temel meselelerinde câiz olduğu görüşü ise ehl-i hadîs mensup çeşitli çevrelere izafe edilmektedir. Bir yandan Hz. Peygamber'in İslâm'a davet ettiği kişilerin her birinden tefekkür etmesini istemediğine dair deliller getiren, diğer yandan her insanın bu hususta akletme kabiliyetinin yeterli olmayabileceğini vurgulayan bu anlayış, taklid yoluyla İslâm'ı kabul edenler arasında yalnızca iman esaslarına akıl yürütme vasıtasıyla ulaşabilecek nitelikteki insanların günahkâr olduğunu kabul etmektedir.

Literatür. Taklid tartışmalarının III. (IX.) yüzyıldan itibaren fıkıh literatüründe yer aldığı anlaşılmaktadır. Müzenî'nin *Fesâdü't-taklîd* adlı bir eserinin olduğu birçok kaynakta zikredilmektedir. İlk fıkıh usulü eserlerinden itibaren taklid kavramı ictihad tartışmalarıyla birlikte işlenmiştir. Ancak âmmînin âlimle irtibatının bir tür bilgi aktarımına indirgenemeyeceğini dikkate alan bazı müellifler taklid kavramına fetva bölümü altında yer vererek ilgili tartışmaları fetvanın öncülleri ve prensipleri ışığında işlemeyi tercih etmiştir. Birçok usul eseri taklidi hem ictihad hem fetva bölümleri içinde ele almakta, ayrıca icmâ ve sahâbi kavli gibi başlıklar altında belirli meselelerini işlemektedir. Debûsî'nin tak-

lidi “yanlışça sevkeden (mudille) metotlar” başlığı altında tartışması gibi farklı tercihler aynı zamanda bu kavramın fıkıh usulü sistematiğinde hangi yönüyle ele alınması gerektiğine dair farklı görüşleri temsil eder. Taklid meseleleri fetva ve kazâ âdâbı başta olmak üzere furûk, fetva mecmuaları ve ilmihaller gibi çok çeşitli literatürlerde işlenmektedir. Mezhep menâkıb-ları, fukaha tabakati ve bir mezhebin savunulmasıyla ilgili eserlerin bazılarında da taklit konularının yer aldığı görülmektedir. Fürû-i fıkıh eserlerinde taklid değişik başlıklar altında, imamla cemaatin farklı mezheplere mensup olmasının sonuçlarından talâkın geçersiz sayılması için başka bir mezhebe mensup âlimin görüşünü taklid etmeye kadar çeşitli meselelerle bağlantılı olarak tartışılmaktadır. Gerek İbn Teymiyye ve takipçilerinin gerekse tecdid hareketlerinin getirdiği tartışma ortamını modernleşme sürecine kadar ictihad ve taklid meselelerini ele alan birçok risâle kaleme alınmasına vesile olmuştur. Modern dönemde ictihad, tecdid ve islah kavramları çerçevesinde İslâm medeniyeti tarihine ve müslümanların bugününe temas eden çalışmaların hemen hepsi taklidi de tartışmaktadır. İctihad hakkında yazılan modern akademik eserlerde de taklid tartışmalarına yer verilmekle birlikte taklidi müstakil olarak inceleyen akademik eser sayısı oldukça azdır.

BİBLİYOGRAFYA :

Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu – Muhammed Aruçi), İstanbul 1423/2003, s. 3-5; Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-uşûl* (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1414/1994, IV, 281-285; Debûsî, *Takvîmü'l-edille* (nşr. Halîl Muhayiddin el-Meys), Beyrut 1421/2001, s. 389-391; Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed* (nşr. Muhammed Hamîdullah), Dimaşk 1384/1965, II, 929-948; İbn Hazm, *el-İhkâm* (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1970, VI, 793-876; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-'Udde fi uşûl'l-fıkıh* (nşr. Ahmed b. Ali Seyr el-Mübârekî), Riyad 1414/1993, IV, 1216-1236; V, 1594-1603; Bâcî, *İhkâmü'l-fuşûl fi ahkâmî'l-uşûl* (nşr. Abdülmeccid Türkî), Beyrut 1407/1986, s. 721-730; Ebû İshak eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'* (nşr. Abdülmeccid Türkî), Beyrut 1408/1988, II, 1007-1039; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Burhân fi uşûl'l-fıkıh* (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Mansûre 1420/1999, II, 879-894; Gazzâlî, *el-Müstaşfa'* (nşr. M. Süleyman el-Eşkar), Beyrut 1997, II, 462-470; Neseî, *Tebşîratü'l-edille* (Salamé), I, 25-43; Kelvezânî, *et-Temhîd fi uşûl'l-fıkıh* (nşr. Muhammed b. Ali b. İbrâhîm), Cidde 1406/1985, IV, 395-420; İbn Berhân, *el-Vüşûl ile'l-uşûl* (nşr. Abdülhamîd b. Ali Ebû Züneyd), Riyad 1404/1984, II, 358-370; Üsmendî, *Bezlü'n-nazar fi'l-uşûl* (M. Zekî Abdülber), Kahire 1412/1992, s. 573-577; Fahreddin er-Râzî, *el-Maḥşûl*, Beyrut 1408/1988, II, 527-540; İzzeddin İbn Abdüsselâm, *Kitâbü'l-Fetâvâ* (nşr. Abdurrahman b. Abdülfettâh), Beyrut 1406/1986, s. 90, 122, 151-153, 155-156, 169-170;

Şehâbeddin el-Karâfî, *el-Furûk*, Kahire 1347 → Beyrut, ts. (Âlemü'l-kütüb), II, 100-110; Hindî, *Nihâyetü'l-vüşûl fi dirâye'ti'l-uşûl* (nşr. Sâlih b. Süleyman el-Yûsuf – Sa'd b. Sâlim es-Süveyh), Mekte 1419/1999, IX, 3883-3921; İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, XIX, 260-280; XX, 202-230, 583-585; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkıfîn* (nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlû Selmân), Demmâm 1423, III, 447-574; IV, 5-34; Tâceddin es-Sübki, *Ref'u'l-hâcib* (nşr. Ali M. Muavvaz – Âdil Ahmed Abdülmeccid), Beyrut 1419/1999, IV, 581-607; İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, IV, 613-633; Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd şerhu Muhtaşarı İbni'l-Hâcib* (nşr. Terhîb b. Rebîân ed-Devserî), Riyad 1426/2005, II, 702-732; Teftâzânî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Lîcî 'alâ Muhtaşarı'l-Müntehâ*, Beyrut 1403/1983, II, 305-309; a.m.f., *Şerhu'l-Makâşid* (nşr. Abdurrahman Umevre), Beyrut 1409/1989, V, 218; İbn Ebû'l-İz, *el-İttibâ'* (nşr. M. Atâullah Hanîf – Âsım b. Abdullah el-Karyûtî), Amman 1405/1985, tür.yer.; Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muḥîṭ* (nşr. Abdüssettâr Abdülkerîm Ebû Gudde), Küveyt 1413/1992, VI, 270-327; İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, Beyrut 1403/1983, III, 340-354; Ali b. Süleyman el-Merdâvî, *et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr* (nşr. Ahmed b. Muhammed b. Sâlih es-Serrâh), Riyad 1421/2000, VIII, 4011-4094; Molla Gürânî, *ed-Dürerü'l-levâmî' fi şerhi Cem'i'l-cevâmî'* (nşr. Saîd b. Gâlib Kâmil el-Mecîdî), Medine 1429/2008, IV, 139-161; Süyûtî, *er-Red 'alâ men aḥlede ile'l-arz ve cehile enne'l-ictihâde fi küllî 'aşrin farz* (nşr. Halîl el-Meys), Beyrut 1403/1983, s. 120-147; Muhammed b. Abdülazîm el-Mekkî, *el-Ḳavlü's-sedîd fi ba'zî mesâ'ilil-ictihâd ve't-taklîd* (nşr. Câsim el-Yâsîn – Adnân er-Rûmî), Mansûre 1412/1992, tür.yer.; Şürûnbülâfî, *el-'İk-dü'l-ferîd li-beyâni'r-râciḥ mine'l-hilâf bi-cevâzi't-taklîd* (nşr. M. Ferrûh Sanevber), Beyrut 2007, tür.yer.; Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî, *Hulâşatü't-tahkîk fi beyâni hükmi't-taklîd ve't-telfîk*, İstanbul 1978, tür.yer.; Ahmed b. Mübârek es-Sicilmâsî, *Reddü't-teşdid fi mes'ele'ti't-taklîd* (nşr. Abdülmeccid Hayâlî), Beyrut 1422/2001, tür.yer.; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *'İk-dü'l-cid fi ahkâmî'l-ictihâd ve't-taklîd*, Kahire 1368, tür.yer.; Emîr es-San'ânî, *İrşâdü'n-nukkkâd ilâ teysiri'l-ictihâd* (nşr. M. Subhî Hasan Hallâk), Beyrut 1413/1992, tür.yer.; İbn Muammer Hamed b. Nâsir en-Necdî, *Risâle fi'l-ictihâd ve't-taklîd* (nşr. Avad b. Muhammed el-Karenî), Cidde 1420/2000, tür.yer.; Şevkânî, *el-Ḳavlü'l-müfid fi edilletil-ictihâd ve't-taklîd* (nşr. Abdurrahman Abdülhâlîk), Küveyt 1400/1980, tür.yer.; Hasan el-Attâr, *Hâşiyetü'l-'Attâr 'alâ Cem'i'l-cevâmî'*, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye), II, 432-446; Muhammed b. Ali es-Senûsî, *İkâzû'l-vesnân fi'l-'amel bil-hadis ve'l-Kur'ân*, Cezayir 1914, tür.yer.; Siddîk Hasan Han, *el-Ḳavlü's-sedîd fi edilletil-ictihâd ve't-taklîd*, Beyrut 2000, tür.yer.; M. Reşîd Rızâ, *Muḥâverâtü'l-muşliḥ ve'l-mukallid fi mes'ele'til-ictihâd ve't-taklîd*, Kahire 1324, tür.yer.; Muhammed b. Muhammed ez-Zemzemî el-Gumârî, *İ'lâmü'l-fuzalâ' bi-enne fukahâ'e'l-mukallide leysü mine'l-'ulemâ'*, Tivân 1945, tür.yer.; M. Sultân el-Hucendî, *Hediyyetü's-Sultân ilâ müslimi bilâdi Yabân*, Kahire 1949, tür.yer.; Abdülhay el-Hasenî, *eş-Şekâfetü'l-İslâmiyye fi'l-Hind* (nşr. Ebû'l-Hasan Ali en-Nedvî), Dimaşk 1403/1983, s. 127; İzzeddin Bahrülulûm, *et-Taklîd fi ş-şer'ati'l-İslâmiyye*, Beyrut 1985, tür.yer.; *Mezheplerin Doğuşu ve İctihad Tartışması* (haz. Şükrü Özen), İstanbul 1987, tür.yer.; M. İbrâhîm el-Hifnâvî, *Tebşîrû'n-nucebâ' bi-haḳîka-ti'l-ictihâd ve't-taklîd ve't-telfîk ve'l-iftâ'*, Kahire

1995, tür.yer.; M. Hidir eş-Şinkitî, *Ḳam'û ehli'z-zeyg ve'l-ilhâd fi taklîdi e'immeti'l-ictihâd*, Kahire 1415/1995, tür.yer.; Abdülcebbar er-Rifâî, *Mevsû'atü mesâdirî'n-nizâmi'l-İslâm*, *el-İctihâd ve't-tecdid*, Kum 1417, tür.yer.; M. Saîd b. Abdurrahman el-Bânî, *'Umdetü't-tahkîk fi't-taklîd ve't-telfîk* (nşr. Hasan es-Semâhî Süveydân), Dimaşk 1418/1997, tür.yer.; Bâba b. Şeyh eş-Şinkitî, *İrşâdü'l-mukallidîn 'inde ihtilâfi'l-muctehidîn* (nşr. Tayyib b. Ömer el-Cekenî), Beyrut 1418/1997, tür.yer.; Seyyid Rızâ es-Sadr, *el-İctihâd ve'l-taklîd*, Kum 1420, tür.yer.; *İctihad, Taklid ve Telfik Üzerine Dört Risale* (haz. Hayreddin Karaman), İstanbul 2000, tür.yer.; M. Hassân İbrâhîm Avad, *İbn Fûrek ve âşârühü'l-uşûliyye*, Dimaşk 1422/2002, tür.yer.; Bekir Topaloğlu, *Emâli Şerhi*, İstanbul 2008, s. 95-97; R. Peters, “İctihad and Taqlid in 18th and 19th Century Islam”, *WI*, XX (1980), s. 131-145; Taha Jabir Alwani, “Taqlid and the Stagnation of the Muslim Mind”, *American Journal of Islamic Social Sciences*, VIII, Herndon 1991, s. 513-524; Rukayye Tâhâ Câbir Alivânî, “Zâhîretü't-taklîd fi'l-fikri'l-uşûlî”, *el-Müslimü'l-mu'âşir*, XXVIII/109, Kahire 1424/2003, s. 39-78; N. Calder, “Taklid”, *EI²* (Ing.), X, 137-138.



EYYÜP SAİD KAYA

TAKLİD

(التقليد)

Hükümdarın egemenliğinin
halife tarafından
onaylandığını gösteren belge,
tayin menşuru.

Sözlükte “biriktirmek, toplamak; dola-mak, eğiip bükme” anlamlarındaki kald kökünden türeyen taklid “gerdanlık tak-mak; iş yüklemek ve kılıç kuşatmak” demektir. Büveyhîler’in Bağdat’a hâkimiyetinden sonra Abbâsî halifeleri siyasi iktidarı büyük ölçüde kaybetmiş olsalar da Sü-nî İslâm toplumu üzerindeki mânevî nüfuz-ları devam ediyordu. Bu sebeple siyasal gü-cü ellerinde bulunduran hükümdarlar te-baaları nezdinde otoritelerine resmiyet ka-zandırmak amacıyla halifelerden onay al-mak ihtiyacını duyuyorlardı. Zira Ortaçağ’-da geleneğe göre, hilâfete bağlı toprak-larda bir sultanın / hükümdarın egemen-liğinin meşruiyet kazanması için halife ta-rafından kendisine o bölgeyi mülk edin-me yetkisini içeren bir belge (taklid) yolla-ması gerekirdi. Taklidin halk üzerinde bü-yük etkisi vardı. Bu sebeple tahtta hak id-dia edenler veya saltanat makamına ge-çenler halifeye başvurup kendilerine bir taklidin gönderilmesini isterlerdi. Kaynak-larda taklid ve tefvîzle eş anlamlı olarak “ahid (ahidnâme), misal, menşur” kelimele-ri de kullanılmıştır. Bu durum aynı zaman-da halifelere kaybettikleri siyasi itibarları-