

# TYB AKADEMİ

Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi



Türkiye Yazarlar Birliđi

---

# TYB AKADEMİ

Yıl:2 Sayı: 4 Ocak 2012  
Çağdaş İslâm Düşüncesi

**İmtiyaz Sahibi**  
TYB Vakfı İktisadi İşletmesi adına  
D. Mehmet Doğan

**Genel Yayın Yönetmeni**  
Öner Buçukcu

**Yazı İşleri Müdürü**  
Mustafa Ekici

**Yayın Kurulu**  
Osman Oğuz Demir, İskender Gümüş, Talip Işık,  
Mehmet Kurtoğlu, Atilla Mülayim, Talip Özdoğan, Osman Özbahçe,  
Nuri Salık, Ercan Yıldırım

**Danışma Kurulu**  
İbrahim Ulvi Yavuz, Muhsin Mete, Nazif Öztürk  
Ahmet Fidan, Celil Güngör

**Tashih**  
Sami Terzi

**Yönetim Yeri**  
Milli Müdafaa Cad. 10/13 Kızılay-Ankara  
0.312 417 34 72 - 417 45 70 - 232 05 71  
www.tybakademi.com  
tybakademi@gmail.com

**Tasarım**  
mtr medya

**Baskı**  
Özel Matbaası

**ISSN:** 2146-1759

**Fiyatı**  
15 TL

**Abone Bedeli**  
30 TL  
Kurumlar için 60 TL

**Hesap No**  
Vakıfbank Başkent Şb.  
IBAN: TR34 0001 5001 5800 7297 391004  
Ziraat Bankası Başkent Şb.  
IBAN: TR23 0001 001 6835 01199485001

*TYB AKADEMİ hakemli bir dergidir. Dört ayda bir yayınlanır.  
Dergide yayımlanan yazıların bilimsel sorumluluğu yazarlarına aittir.  
Yazılar yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen, basılamaz, çoğaltılamaz ve  
elektronik ortama taşınamaz. Yazıların yayımlanıp yayımlanmamasından  
yayın kurulu sorumludur.*

# Çağdaş İslâm Düşüncesinin Serencamı

Mustafa ÖZTÜRK  
Prof. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

## I

Çağdaş İslâm düşüncesinin genel tasvir ve tahlilini amaçlayan bu yazının başında şunu özellikle belirtmek gerekir ki burada söz konusu olan ve İslâm'a izafetle kullanılan "çağdaş düşünce" terkihi realitede tek/tekil bir karşılığı olan veyahut bütün cüzleriyle insicamlı bir fikrî bünyeye atıfta bulunan bir mühtevaya sahip değildir. Daha açıkçası, İslâm dünyası bağlamında genellikle XIX. asrın başıyla tarihlendirilen ve şimdiki zamanı da içeren çağdaş/modern dönemde birbirinden farklı, dolayısıyla çok renkli ve desenli İslâmî düşünceler mevcuttur. Kabaca bir tespitle denebilir ki bu düşünceler İslâm'ın ne aynıdır ne gayrıdır. Aslında her biri farklı bir İslâm yorumundan/algisından ibarettir. Bu sebeple, İslâm'a muzaf düşüncelerdeki izafet itibaridir. Keza bunların çağdaş (modern) oluş keyfiyetleri de izafi ve itibaridir. Çünkü çağdaş kelimesi değerden bağımsız anlam ve kullanımıyla tarihin şimdiki uğrağına işaret eder. Bu zaviyeden bakıldığında düşüncede çağdaş/modern olan ile geleneksel olan arasındaki farkı zaman tayin eder. Buna göre yakın geçmişe ve bugüne ait her düşünce çağdaş/moderndir; zamanın geçmesiyle geleneksel hâle gelir. Haddi zatında bugün geleneksel diye nitelenen düşünceler de ortaya çıktıkları dönemlerde çağdaş idiler; ancak müruru zamanla gelenekselleştiler. Aynı şekilde bugün çağdaş denilen düşünceler de zamanın geçmesiyle geleneksel hüviyete bürünecek ve böylece geleneğin bir parçası hâline gelecektir. Zira gelenek zaman içinde biteviye oluşan bir birikimdir. Çağdaş olan şey ise bu birikimin şimdilik son cüz'ünden ibarettir ve bu manada çağdaş/çağdaşlık kavramı değer yüklü değildir. Fakat bu kavrama değer yüklemek, yani geçmişte kalan ve eski olanı kıymetsiz, nezuhr olanı kıymetli saymak ve bu kıymetliliği terakki ve temeddün ile özdeş kılmak söz konusu olduğunda, gelenek kavramı da mukabil bir değer kazanır ve böylece çağdaş/modern ile gelenek birbirinin karşıtı olarak konumlanır. Bu açıdan bakıldığında, çağdaş İslâm düşüncesinde hâkim bir eğilim olarak yeni, yenilik ve yenilikçilik gibi kavramlara müspet, eskiye ve geleneğe menfi bir anlam yüklendiği söylenebilir. Bununla birlikte kadim gelenekle bütün bağlarını koparmış, onu tümünden yok saymış bir çağdaş İslâm düşüncesinden söz etmek de pek mümkün değildir.

Modern dönemde kendini İslâm'a izafe eden düşüncelerin temel iddia ve

önergeleri büyük ölçüde harici sâiklerin sevkiyle belirlenmiştir. Söz konusu sâiklerden maksat, özellikle son birkaç yüzyıllık dönemde büyük bir maddi güç kazanan ve muhaliflerine galebe çalan Batı'nın siyasi, askerî, ekonomik ve kültürel sadmeleri. Zira XVIII. yüzyıldan itibaren genelde bütün İslâm âlemi, özelde Osmanlı Devleti Batı'dan gelen çok yönlü sadmelere maruz kalmış ve bu sadmeleri en az hasarla savuşturmaya çalışmıştır. Hâliyle, modern dönem İslâm dünyasına ait düşünceler de aynı sadmelere mukabele gayretiyle ortaya çıkmıştır.

İslâm dünyasının Batı'ya mukabelesi kabaca üç şekilde olmuştur. Birincisi, Batı'ya ait ne varsa tümünden reddetme ve Batı'nın sadmeleri karşısında adeta "Acımadı ki!.." deyip bir taraftan kendi işine bakma ve kabuğuna çekilme, diğer taraftan da mazinin üstünlük ve ihtişamında hâlihazırın perişanlığına teselli arama şeklinde; ikincisi derin bir hayranlık ve hürmete binaen, "Batı'nın vurduğu yerde gül biter." düşüncesiyle tümünden benimseme ve parlak istikbalin Batı'da olduğunu vehmetme şeklinde tezahür etmiştir. Üçüncü mukabele ise kısmen red kısmen kabul ya da şartlı kabul eğilimi şeklinde kendini göstermiştir. Batı kaynaklı düşünce ve değerleri kökten reddedip İslâm nokta-i nazarından menfur, menhus ve meş'um olarak gören eğilim, İslâm'ın bekasının ve ilâhî vasfını muhafazasının yenilik ve dinamiklikle değil, asillik ve sabitlikle kaim olduğunu, dolayısıyla yeniye ve yenilenmeye ihtiyaç bulunmadığını, bugüne kadar karşılaşılan ve ileride karşılaşılmaması muhtemel olan bütün problemlerin naslarda ve önceki nesillere ait ilmî müktesebatta çözüme kavuşturulduğunu, bize düşen görevin ibda, icat peşinde koşmaktan öte geçmişten tevarüs edilen zengin mirası adamakıllı araştırmaktan ve yerli yerinde kullanmaktan ibaret olduğunu savunmuştur. Bu eğilimin temsilcileri arasında son dönem Osmanlı ulemasından Muhammed Zâhid el-Kevserî (ö. 1952),<sup>1</sup> Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi (ö. 1954)<sup>2</sup> gibi isimler zikredilebilir.<sup>3</sup> Mısır'da bazı Ezher mensupları ile Hint alt kıtasında Nedvetü'l-Ulema ve

1 Muhammed Ebû Zehre (ö. 1974), Kevserî'nin vefatından yaklaşık bir yıl sonra kaleme aldığı yazısında onu şöyle tanıtmıştır: "Bu büyük imam ne yeni bir mezhep kurmuş ne de daha önce örneği bulunmayan yepyeni bir davanın davetçisi olmuştur. Günümüzde halkın reformcu diye nitelediklerinden biri asla olmadığı gibi, onlardan uzak durmuştur. Hakikaten o bir mütebidir, mübeddi değildir". Muhammed Ebû Zehre, "İmam Kevserî", çev. Nizameddin İbrahimioğlu, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 5 (2005), s. 335-336.

2 Mustafa Sabri Efendi Mısır'da bulunduğu dönemde Muhammed Abduh (ö. 1905), Kâsım Emîn (ö. 1908), Reşid Rıza (ö. 1935), Muhammed Mustafa el-Merâğî (ö. 1945), Muhammed Ferid Vecdi (ö. 1954), Muhammed Hüseyin Heykel (ö. 1956), Mahmut Şeltût (ö. 1964) gibi birçok müslüman ilim ve fikir adamını Batılılaşma cereyanının etkisinde kalmış İslâm'ı Batılı değerlere göre yorumladıkları gerekçesiyle ağır biçimde eleştirmiş, yine bu isimlerin akılcı bir yaklaşımla nübüvveti beşerî düzeye indirgediklerini söylemiştir. Geniş bilgi için bkz. İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, İstanbul 1987, II. 261-293; Ahmet Akbulut, "Şeyhülislam Mustafa Sabri ve Görüşleri (1869-1954)", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 6, sayı: 1 (1992), s. 32-43.

3 Bu zihniyetin temsilcileri arasında daha yakın dönemden Ahmed Davudoğlu (ö. 1983) da zikredilebilir. Zira "din neşvünema bulmakla değil, ancak çelik gibi donuk durmakla ilâhî vasfını muhafaza etmiş ve edecektir." (Ahmed Davudoğlu, *Selâmet Yolları: Bülûğü'l-Merâm Tercümesi ve Şerhi*, İstanbul 1968, I. s.E.) diyen Davudoğlu bu anlayış uyarınca kaleme aldığı *Dini Tâmir Dâvasında*

Diyûbendîlerin bir grubu da kısmen aynı kategoride değerlendirilebilir.<sup>4</sup> Bu muhafazakâr ve gelenekçi tavır, din ve dinî meselelerin çağdaşlıkla ilişkisini bir bakıma hükümsüz saydığı, çağdaşlık olgusunu arızî bir durum olarak paranteze aldığı için çalışmamız açısından sadet dışıdır.

Batı'ya ve Batı kaynaklı değerlere mukabelesi derin hayranlık şeklinde tezahür eden eğilime gelince, bu eğilim İslâm'ı irtica kalıpları içinde bir ayak bağı olarak algılamış, dolayısıyla terakki ve temeddünü batıl itikatlar bütünü olarak tanımladığı din ve dinî değerlerden arınmış bir dünya görüşüne sahip olmaya bağlamıştır. Son dönem Osmanlı'da, II. Meşrutiyet'in sağladığı serbest fikir ortamında, "materyalist müctehid"(!) Doktor Abdullah Cevdet (ö. 1932) tarafından 1911'de yayımlanan *İctihad* dergisi, Baha Tevfik (ö. 1914) tarafından 1913'te yayımlanan *Felsefe Mecmuası* ve yine aynı yıllarda Kılıçzâde Hakkı (ö. 1960) tarafından yayımlanan *Hürriyet-i Fikriyye*, *Uhuvvat-i Fikriyye* gibi dergiler etrafında toplanan Garpcı zihniyetin temsilcileri<sup>5</sup> başta Ludwig Büchner'in (ö. 1899) *Madde ve Kuvvet* ismiyle Türkçeye çevrilen *Kraft und Stoff* adlı eseri -ki bu eser son dönem Osmanlı toplumunda en çok satan materyalist kitap olma özelliğine sahiptir- sayesinde tanıştıkları XIX. yüzyıl Alman vülgermateryalizmi olmak üzere dönemin Batı dünyasına ait Pozitivizm, Darwinizm, Freudizm gibi düşünce akımlarına ve ikinci sınıf Batılı fikir adamlarına kendilerini kaptırarak, Osmanlı toplumundaki idarî, siyasi, fikrî muhtevalı tüm problemlerin çözümü için topyekûn batıllaşmadan başka bir alternatif bulunmadığını ileri sürmüşlerdir. "Din avamın ilmi, ilim havasın dinidir" (A. Cevdet) iddiasını savunan ve bu iddiaya mütenasip ola-

*Din Tahripçileri* (İstanbul 1983) adlı eserinde İbn Teymiyye'den Muhammed Abduh'a, Reşid Rıza ve Mehmet Âkîften Muhammed Hamidullah ve Hayreddin Karaman'a kadar birçok ismi sarıklı/sarıksız reformcular nitelemesiyle eleştirmiştir. Bkz. Ahmed Davudoğlu, *Dini Tâmir Dâvasında Din Tahripçileri*, İstanbul 1997, s. 73-338.

- 4 Nedvetü'l-Ulemâ ve Diyûbendî hakkında geniş bilgi için bkz. Abdülhamit Birışık, *Hint Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İstanbul 2001, s. 170-177; a. mlf., "Hint Alt-Kıtasında İslâm Araştırmalarının Dünü Bugünü: Kurumlar, İlmî Faaliyetler, Şahıslar, Eserler", *Divân: İlmî Araştırmalar*, cilt: 9, sayı: 17 (2004/2), s. 10-14, 16-18; Azmi Özcan, "Nedvetü'l-Ulemâ", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII. 514-515.
- 5 Son dönem Osmanlı Türkiye'sinde farklı düzeylerde Garpcılık fikrini benimseyenler arasında Beşir Fuad (ö. 1887), Salih Zeki (ö. 1921), Ahmed Rıza (ö. 1930), Prens Sabahattin (ö. 1948), Rıza Tevfik (ö. 1949) ve Celal Nuri (ö. 1939) gibi isimler de sayılabilir. Mısır coğrafyasında ise Garpcılık düşüncesi daha çok Suriye ve Lübnan kökenli Şibli Şümeyyil (ö. 1917) ve Farah Antun (ö. 1922) gibi Hıristiyanlarca temsil edilmiştir. Şümeyyil, *el-Müktetaf* dergisindeki telif ve tercüme makaleleriyle Darwinizmin Arap-İslâm dünyasına girmesine zemin hazırlamış, Antun ise Doğu ülkelerinin ikbal ve istikbalinin modern Batı'ya yönelmek ve dinden kurtulup bilime sarılmakla mümkün olduğunu savunmuştur. Fakat Antun'un "Din-bilim çatışması İslâm için de geçerlidir" şeklindeki görüşleri Abduh ve Reşid Rıza gibi müslüman âlimlerin tenkitlerine uğramıştır (Bkz. Albert Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, çev. Lâtif Boyacı-Hüseyin Yılmaz, İstanbul 2000, s. 255-268). Hint alt kıtasına gelince, bu coğrafyadaki müslümanlar arasında XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Batı menşeli modern/modernist düşünceye ilgi artmakla birlikte, radikal garpcı olarak nitelendirilebilecek isimlerin mevcudiyetinden söz etmek pek mümkün değildir. Daha açıkçası Hint alt kıtasında başta Seyyid Ahmed Han (ö. 1898) olmak üzere birçok müslüman aydının Batı'ya derin bir hayranlık duyduğu kuşkusuzdur; fakat bu aydınlar arasında İslâmî kimliğe atıfta bulunmayan biri yoktur. M. Sait Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, İstanbul 1998, s. 37.

rak, “Biz hâlâ istiyoruz ki 1300 sene evvel çölde, çöl için yapılmış kavânin ve nizâmât ile Avrupa kıtasının en mühim noktasında icrâ-yı hükümet edelim” gibi eleştirilerde bulunan bu zihniyet, dönemin popüler materyalist cereyanlarına basmakalıp atıflarla din ve dinî değerleri tezyif, Batılı değerleri tebci etmeyi kendine vazife bilmiştir.<sup>6</sup>

Modern dönem İslâm dünyasında Batı’ya mukabelenin en yaygın şekli, kendi içinde farklılıklar bulunmakla birlikte, kısmen red kısmen kabul yahut kısmen redçi kısmen telifçi ve terkipçi bir eğilim olarak kendini göstermiştir. İslâm dünyasındaki inhitat, inkıraz ve taahhür probleminin dinden değil, geleneksel din telakkisinden kaynaklandığına inanan bu hâkim ve temsil gücü yüksek eğilim ağırlıklı olarak dinî tefekkürde ıslah ve tecdit projesi üzerinde durmuştur. Bu noktada denebilir ki ıslah ve ıslahçılık projesi çağdaş İslâm düşüncesinin ana damarını oluşturur. Başka bir ifadeyle, çağdaş İslâmî düşünce akımlarının pek çoğundaki mümeyyiz vasıf ıslah kavramında ifadesini bulur. Arapçada “iyi ve yararlı olma” anlamındaki “salâh” kökünden türemiş bir kelime olan ıslah genel çerçevede, “düzeltmek, iyi hale getirmek” manasında kullanılır ve bir ölçüde Batıdaki reform kelimesine karşılık gelir. Modern İslâmî literatürde ise teknik, sistematik ve dar anlamıyla bilhassa Cemâleddin Efgânî (ö. 1897), Muhammed Abduh (ö. 1905) ve Reşid Rıza’nın (ö. 1935) öncülüğünde gelişen ve Selefi akılcılık diye de nitelenen düşünce tarzını ifade eder. Daha genel olarak da son iki asırlık zaman diliminde İslâmî kimliğe atf şartıyla yenilik taraftarı olan ve İslâm dünyasının yenilenmeye muhtaç olduğu fikrini savunan çevrelere delalet eder.

Bu açıdan bakıldığında son dönem Osmanlı Türkiye’sinde Tunuslu Hayreddin Paşa’dan (ö. 1890) Said Halim Paşa’ya (ö. 1921), Hint alt kıtasında Seyyid Ahmed Han (ö. 1898), Çerağ Ali (ö. 1895) ve Seyyid Emir Ali’den (ö. 1928) Şiblî Nu’mânî (ö. 1914), Muhammed İkbâl (ö. 1938) ve Fazlur Rahman’a (ö. 1988), İran’daki Meşrutiyet hareketinin öncülerinden Bihbehânî (ö. 1910) ve Seyyid Muhammed Tabatabâî’den (ö. 1921) İran İslâm devriminin gerçekleşmesinde önemli rol oynayan Murtaza Mutahharî (ö. 1979), Ali Şeriatî (ö. 1977), Mahmûd Tâlekânî’ye (ö. 1980), Tataristan ve Orta Asya’da Gaspıralı İsmail Bey’den (ö. 1914) Musa Carullah Bigiyef’e (ö. 1949), Mısır’da Rifâ’a Tahtâvî (ö. 1873), M. Ferid Vecdi (ö. 1954), Kâsım Emîn (ö. 1908), Ahmed Emîn (ö. 1954) ve Hasan Hanefî’den Sudan’da Mahmud Muhammed Taha’ya (ö. 1985), Cezayir’de Mâlik b. Nebî’den (ö. 1973) Fas’ta Muhammed Âbid el-Câbirî’ye (ö. 2010), ekol ve eğilim düzeyinde ise Tataristan ve Orta Asya’daki Cedıtcilikten Hint alt kıtasındaki Ehlü’z-Zıkr ve’l-Kur’ân ekolüne, Endonezya’daki Muhammediyye hareketinden son dönem Osmanlı Türkiye’sindeki İslâmcılık akımına kadar dinî tefekkürün tashih ve tadil edil-

6 Bu konuda geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. M. Şükrü Hanioglu, *Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Zihniyet, Siyaset ve Tarih*, İstanbul 2006, s. 15-70; Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi*, Ankara 2002, s. 163-299; Mehmet Akgün, *Materyalizmin Türkiye’ye Girişi ve İlk Etkileri*, Ankara 1988, s. 235-280.

mesi gerektiği fikrini dillendiren çevrelerin hemen hepsi ıslahçılık kapsamına girer.<sup>7</sup> Bununla birlikte Mısır merkezli “Selefi Akılcılık” ve/veya “Yeni Seleflilik” çağdaş İslâm düşüncesindeki ıslah projesini en güçlü ve etkili biçimde neşreden ekol olarak tebarüz eder.

## II

İslâm düşünce tarihindeki ilk mümessilleri Evzaî (ö. 157/774), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/777), Leys b. Said (ö. 175/791), İmam eş-Şâfiî (ö. 204/820), İshak b. Râheveyh (ö. 238/853) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi Ehl-i hadis ulemasından oluşan ve hicrî 3-4. asırlardan itibaren Hanbelî âlimlerce temsil edilen, daha sonraki dönemlerde de aynı hat üzerinde varlığını sürdüren Seleflilik İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ile meşhur öğrencisi İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 751/1350) tarafından sistematik bir yapıya kavuşturulmuştur. Bildik anlamda bir mezhep olmaktan ziyade İslâm’ın erken dönemlerinde bilhassa akaaid alanında benimsenen metodolojik yaklaşıma paralel bir anlayış tarzına karşılık gelen Seleflilik XIX. yüzyıldaki ıslah-tecdit söylemleriyle yeniden canlanmıştır.<sup>8</sup>

İslâm dünyasının Batı karşısında mağlup duruma düşmesinin sebepleri ve bu kötü durumdan çıkış yolları aranırken birçok müslüman ilim ve fikir adamı mevcut durumu tarihsel tecrübede dinin aslî hüviyetini kaybetmesinin ve aynı zamanda nasların yanlış yorumlanmasının mukadder bir sonucu olarak değerlendirmiştir. Buna göre ilk asırlardan sonra dine çeşitli hurafe ve bidatler sokulmuş, ulema arasında taklit zihniyeti yaygınlaşmış, nasların ve diğer aslî kaynakların yerine fakihler, kelamcılar ve müfessirlere ait şahsi görüş ve kanaatler önem kazanmış, tasavvuf ve tarikatlar halkı miskinleştirip tembelleştirmiş ve bütün bu sorunlar İslâm dünyasının gerilemesi ve Ehl-i küfür karşısında mağlup/mahcup duruma düşmesi gibi bir sonuç vermiştir. Bu kötü durumu iyiye tahvil etmek ve tarihin akışını yeniden müslümanların lehine çevirmek için hem saf İslâm’a, yani Kur’an ve Sünnet ile Selef-i sâlihînin yoluna dönmek, hem de dinî düşünceyi ıslah etmek gerekir.

İşte yeni Selefliliğin temel iddiası budur ve böyle bir iddia Vehhâbilik diye anılan harekete de atfolunur. Bu yüzden Seleflilik ile Vehhâbilik arasında ne tür bir ilişki bulunduğu meselesi üzerinde durulmalıdır. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki Vehhâbilik günümüzde daha ziyade Selefi olmayan çevrelerce Selefi akımlar için kullanılan bir nitelendirmedir. Bu nitelemeye konu olan Vehhâbilik hareketi ise yaklaşık iki yüz elli yıl geriye uzanan maceralı bir geçmişe sahiptir. Tarihi kökeni İslâmiyet’in ilk asrına kadar uzanan Ehl-i hadis zihniyeti üzerine Vehhâbi daveti tesis eden Muhammed b. Abdülvehhâb

7 Bkz. İbrahim Hatiboğlu, *İslâm Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni*, İstanbul 2010, s. 79-222.

8 Selefliliğin tarihi kökenleri, temsilcileri ve görüşleri için bkz. Mehmet Zeki İşcan, *Seleflilik: İslâmi Köktenciliğin Tarihi Temelleri*, İstanbul 2009, s. 51-241; Zekeriya Güler, “Selefi Hareketin Tarihi Kökenleri ve Yöntem Problemi”, *Marife: Bilimsel Birikim (Seleflilik)*, cilt: 9, sayı: 3 (2009), s. 47-74.

(ö. 1206/1792) ile Necd kökenli Suûd ailesinin reisi Muhammed b. Suûd'un (ö. 1179/1765) 1744'deki âlim-emir işbirliğine dayanan ittifakı, hem Arap Yarımadası'nda muhtelif aralıklarla üç Suûdî devletinin kurulmasına meşruiyet zemini oluşturmuş, hem de bunun için zaruri olan militer kuvvetlerin teşekkülüne büyük bir motivasyon desteği sağlamıştır. Bu siyasi hareketlilik içinde Vehhâbîlerin cihad adı altında Osmanlı Devleti'ne ve diğer rakiplerine karşı sıcak bir mücadele yürütmesi ve bu arada kendine özgü din telakkisinin pratik tezahürleri olarak tekfir, dışlamacılık, müdahalecilik, ölçsüz katl ve cinayet, kabir tahripçiliği, modern icatlara tepki gibi tavır ve tutumlar sergilemesi Vehhâbîlik hareketinin şöhret kazanmasında önemli rol oynamıştır.<sup>9</sup>

Vehhâbîlik-Selefilik ilişkisinin mahiyetine gelince, bidatçılık ve hurafecilikten arınma ve ilk müslüman nesillere ait saf dinî anlayış ve yaşayışı ümmet içinde hâkim kılma söyleminde bir benzerlik ilişkisinden söz etmek mümkünse de özsel olarak Selefilik ile Vehhâbîlik arasında muvafakatten ziyade mübâyanet söz konusudur. Gerçi modern Selefilik'in öncü isimlerinden Reşid Rıza'nın (ö. 1935) Vehhâbî eğilimlere sahip olduğu malumdur;<sup>10</sup> ancak onun temsil ettiği düşünce çizgisi reformist, modernist ve eklektik karakteri nedeniyle Vehhâbî zihniyetten oldukça farklıdır. Vehhâbîlik her ne kadar İslâm ahlâk ve maneviyatını başlangıçtaki saflığı ile yeniden inşa iddiasında bulunmuş olsa da gerek Sünnet konusunda mutlak literalizme, gerekse dini bidatlerden arındırma hususunda kabir tahripçiliğine varan aşırılıkları sebebiyle dinî ihya ve ıslah iddiasını şirazesinden çıkarmıştır. Nitekim bir değerlendirmeye göre Vehhâbîlik bugüne aktardığı miras itibarıyla dinî ihya ve ıslahtan öte İslâmî nihilizme tekabül etmektedir. Öte yandan vahşi bir kum uygarlığı ve proto-müslüman kültür ikliminde neşvünema bulduğu için içe kapanmayı temsil etmektedir. Bunun yanında, bünyesindeki sertlik ve katılıktan dolayı Hâricî unsurlar da içermektedir. Öyle ki bidatlerle mücadeledeki ölçsüzlük Vehhâbîlik'in cihadını adeta müslümanlara karşı ilan edilmesi gereken bir harbe dönüştürmüştür. Ayrıca bu sığ ve katı anlayış Vehhâbîleri birçok konuda cebrî ve zecrî tedbirlere de sevk etmiştir. Özetle, Vehhâbîlik ortaya çıktığı günden bu yana Haricî zihniyetin tipik tezahürleriyle sayısız müslümanı canından bezdirmiştir.<sup>11</sup>

9 M. Ali Büyükkara, "11 Eylül'de Derinleşen Ayrılık: Suudî Selefiyye ve Cihâdî Selefiyye", *Dinî Araştırmalar*, cilt: 7, sayı: 20 (2004), s. 206-207.

10 Reşid Rıza, Abdülaziz b. Suûd'un Hicaz'da Suûdî krallığını tesis etmesi ve aynı zamanda Vehhâbîliği geliştirip derinleştirilmesi üzerine kaleme aldığı *el-Vehhâbiyyûn ve'l-Hicâz* (Kahire 1344) adlı risalesinde bu hareketin İslâm'a uygunluğunu anlatmış, ayrıca Şerif Hüseyin (ö. 1931) ile Suûd ailesi arasındaki iktidar mücadelesinde Suûdîlerin yanında yer almıştır. Öte yandan Suûdî krallığını İslâm'a hizmet edecek bir devlet olarak gören ve diğer İslâm ülkeleriyle aralarında çıkan ihtilafların büyümemesi için çaba sarf eden Reşid Rıza zaman içerisinde Arap milliyetçiliğine yönelik bir söylem de geliştirmiş ve bu söylem tarzı bazı araştırmacılar tarafından Arapçılık ve/veya Pan-Arapçılık olarak değerlendirilmiştir. Bkz. E. Tauber, "Rashîd Ridâ as Pan-Arabist before World War I", *The Moslem World*, LXXIX/2 (1989), s. 272-286; Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 241-242.

11 İşcan, *Selefilik*, s. 35. Vehhâbîlik hakkında daha geniş bilgi için bkz. Mehmet Ali Büyükkara, *İhvan'dan Cüheyman'a Suûdî Arabistan ve Vehhâbîlik*, İstanbul 2010, s. 20-253.



XIX. yüzyılda Pan-İslâmist akımın popüler hâle gelmesinin sağladığı şöretle birlikte bir sonraki yüzyıla taşınan Selefi adlandırması, Vehhâbî isminden pek haz duymayan ve büyük çoğunluğu Suûdî Arabistan kökenli Ehl-i Hadis/Hanbelî geleneğine mensup olan çevrelerde içtenlikle benimsenmiş, XX. yüzyılın ikinci yarısındaki güçlü propaganda sayesinde ise bilhassa Arap dünyasında Ehl-i hadis zihniyetinin temsilcilerini ifade etmek üzere daha saygın bir isim olarak Vehhâbiyye adının yerine geçmiştir.<sup>12</sup> Diğer taraftan Birinci Dünya Savaşı sonrasında İslâm dünyasında ekonomik ve sosyal şartların giderek ağırlaşması, Batı'ya bağımlılığın daha da artması, ayrıca din ve inanç özgürlüğüne yönelik tazyikin çoğalmasıyla Selefilik hareketi sertleşme/radikalleşme eğilimine girmiş ve bu süreçte kendini çeşitli siyasal örgütler hâlinde göstermeye başlamıştır. Mısır'da Hasan el-Bennâ'nın (ö. 1949) önderliğindeki İhvân-ı Müslimîn, daha sonra Pakistan'da Ebû'l-A'lâ el-Mevdûdî'nin (ö. 1979) öncülüğündeki Cemâat-i İslâmî ile başlayan bu süreç Selefilik adeta bir dinî ideoloji hâline getirmiştir. Geleneksel İslâm yorumlarına olduğu kadar Batı menşe'li düşünce ve değerlere de topyekûn karşı çıkan bu radikal hareket dışı kapalı bir tavır geliştirmiştir. Ayrıca Filistin sorununun müzminleşmesi ve Afganistan'ın Sovyetler tarafından işgal edilmesi bu hareketin Arap dünyası ve Hint alt kıtasında hızla yayılmasına vesile olmuştur. Sonuç olarak, İhvân-ı Müslimîn gibi nispeten ılımlı hareketlerden İslâmî Cihad gibi şiddet yanlısı gruplara kadar oldukça geniş bir yelpazede kendine taraftar bulan Selefilik<sup>13</sup> bugün geldiği nokta itibarıyla radikal bir çizgide, dinin ruhundan ve maneviyatından ziyade lafzına ve şekline ilgi gösteren, ahlâkî-derûnî boyutu çok kere ihmal eden, tarihî tecrübe ve birikimi, kültürel zenginlik ve çeşitliliği bidat ve bidatçılığa indirgeyen bir tavır benimsemiştir. Ayrıca siyasi arenada daha çok göze çarptığı için, modern dünyada İslâm toplumlarının genel eğilimleriyle bağdaşmayan, tahammülsüz ve toleranssız bir müslüman imajının oluşmasına ciddi katkıda bulunmuştur.<sup>14</sup>

Daha ziyade Arap âleminde rağbet gören Selefilik Türkiye topraklarında kendisine geniş bir taban oluşturamamıştır. Gerçi M. Abduh ve R. Rıza'nın öncülüğündeki Selefi akılcılık II. Meşrutiyet İslâmcılığı üzerinde müessir olmuştur; ancak bu tesir Mehmed Âkif'in (ö. 1936) *Safahât*'taki birçok dizesinden de anlaşılacağı gibi, Japon modernleşmesine benzer bir tarzda, aşırı kendinden yapma şartına bağlı bir ıslah projesi üzerinde temerküz etmiş, dolayısıyla tasavvuf ve tarikatleri bidat, kabir tahripçiliğini dinî ihya ve ıslah addetme gibi Selefi-Vehhâbî karakterli ifratlar bu topraklardaki müslüman halkın sevâd-ı a'zamanca hiçbir zaman benimsenmemiştir. Selefi hareketin özellikle Türkiye coğrafyasında geniş taban bulamamasında bu hareketin Vehhâbîlikle ilişkilendirilmesi kadar Vehhâbîliğin Osmanlı Devleti'ne karşı yürüttüğü mücadelenin

12 Büyükkara, "11 Eylül'de Derinleşen Ayrılık", s. 206-208.

13 İşcan, *Selefilik*, s. 38-49; Büyükkara, "11 Eylül'de Derinleşen Ayrılık", s. 208-234.

14 M. Ali Büyükkara, "Selefilik'in Yakın Tarihinden Önemli Bir Yaprak: Yeni Bilgiler Işığında Cuhey-mân el-Uteybî ve Cemaati", *Marife: Bilimsel Birikim (Selefilik)*, cilt: 9, sayı: 3 (2009), s. 21-46.

ihanet olarak görülmesi de önemli rol oynamıştır, denebilir. Ayrıca folklorik ve kültürel motiflerin Türk toplumunun pratik dinî tecrübesinde vazgeçilmez bir yere sahip olması, keza tasavvuf ve tarikat kültürünün Osmanlı geleneğinde son derece önemli bir yer işgal etmesi ve bu gelenekte ilk müderris Dâvûd-i Kayserî'den (ö. 751/1350) itibaren medrese ile tekkenin telif edilmesi gibi hususlar da Selefliliğin bu topraklarda yaygın kabul görmemesinde rol oynayan sebepler arasında sayılabilir.

Yukarıda kısaca zikredildiği gibi, Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'nın yanı sıra Sıddık Hasen Han (ö. 1890), Cemâleddin el-Kâsımî (ö. 1914), Tâhir el-Cezâirî (ö. 1920), Mahmûd Şükrî el-Âlûsî (ö. 1924) gibi daha birçok ilim ve fikir adamı tarafından da benimsenen yeni Seleflilik, son dönem Osmanlı Türkiye'sindeki İslâmcılık akımını da önemli ölçüde etkilemiştir. İslâmcılık, XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ittihâd-ı İslâm fikri etrafında şekillenen ve ilk olarak Namık Kemal (ö. 1888), Ali Suavi (ö. 1878), Ziya Paşa (ö. 1880) gibi isimlerin temsil ettiği Yeni Osmanlılar arasında gündeme gelen, II. Abdülhamid devrinde Osmanlı Devleti'nin bekasını teminde önemli fonksiyon icra edebilecek faydacı bir politika unsuru olarak görülen, II. Meşrutiyet'ten sonra ise daha çok ıslah/tecdit çizgisinde sürdürülen bir İslâmî düşünce hareketidir. Mısır ve Hint alt kıtasındaki ıslah hareketlerinin katkılarını muhteva bir fikrî geleneğe de sahip olan İslâmcılık hareketi II. Meşrutiyet'ten sonraki basın ve fikir hürriyeti atmosferinde *Sırât-ı Müstakîm/Sebîlürreşâd*, *Beyânülhak*, *İslâm Mecmuası*, *Volkan* gibi çeşitli gazete ve dergilerin sütunlarında meramını ifade imkânı buldu.<sup>15</sup>

Her ne kadar modern anlamda ideolojik bir hareket hüviyetini kazanmamış ve doktriner bütünlük arz eden bir tanımı yapılmamış olsa da İslâmcı fikriyatın genel çerçevesi inanç, ibadet, ahlâk, felsefe, idare, siyaset, iktisat, hukuk, eğitim alanlarında İslâm dinini bütün bir hayat nizamı olarak yeniden hâkim kılarak müslümanları medenileştirme, İslâm âlemini geri kalmışlıktan, Batı hâkimiyetinden, müstebit idarecilerle keyfi yönetimlerden kurtarma, dinî düşünceyi taklit, hurafe ve bidatlerden arındırma gibi dinî, siyasi, ilmî çözüm arayışları şeklinde değerlendirilebilir.<sup>16</sup> Buna göre İslâmcılığın belli başlı görüş ve iddiaları şöyle özetlenebilir: (1) İslâm modern ihtiyaçları karşılayacak, modern gelişmeler karşısında insanın dünyaya bakışını tayin edecek, değişimleri açıklayacak ve hayatın her alanına hâkim kılınabilecek evrensel bir muhtevaya sahiptir. İslâm bu geniş siyasi-içtimai muhtevasını kutsal bir kaynaktan sağlamakla birlikte akden de temellendirilebilir bir dindir. (2) İslâm

<sup>15</sup> Geniş bilgi için bkz. Mümtaz'er Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu*, İstanbul 1991, s. 26-28, 34-36, 42-45, 77-92, 99-134; Tarık Zafer Tunaya, *İslâmcılık Cereyanı*, İstanbul 1962, s. 2-20; İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, I. XV-LXVII; Hüseyin Çelik, *Ali Suavi ve Dönemi*, İstanbul 1994, s. 603-674; Fazlı Arabacı, "Osmanlı Modernleşmesinde Yeni Osmanlıların Din ve Siyaset Anlayışları", *Dinî Araştırmalar*, cilt: 2, sayı: 5 (1999), s. 63-90.

<sup>16</sup> İslâmcılıkla ilgili farklı adlandırmalar ve tanımlamalar için bkz. Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, I. XXXII-XL; M. Saffet Sarıkaya, "Osmanlı Türkiye'sindeki İslâmcılık Düşüncesine Genel Bir Bakış", *Araştırmalar - İnsan Bilimleri Araştırmaları*-, cilt: 1, sayı: 1 (1999/1), s. 104.

tüm modern gelişmelere açık bir dindir. Çağın getirdiği yeniliklere kolayca itibak edebilir. Terakkiye mani olmadığı gibi bizzat terakkiyi emreder. (3) Batı birçok yönden üstün konumdadır. Müslümanlar Batı'yı üstün kılan modern bilim, teknik ve medenî usulleri alarak kendi toplumlarını kalkındırmak zorundadır. (4) İslâm müslümanlar için Batılı milletler gibi bir milliyet prensibi getirmektedir. Müslümanlar bu prensip etrafında birleşerek siyasi bir topluluk oluşturabilir.<sup>17</sup>

Bu ana görüşler çerçevesinde İslâmcılar düşünce hayatındaki geriliğin öncelikli hâl çaresini Kur'an ve Sünnet'ten oluşan iki temel kaynak ile Selefi akideye yönelmekte görmüşlerdir. Ancak bu yönelişte modern zamanların ilcaat ve icapları uyarınca geliştirilen din, dünya, tabiat ve siyaset görüşlerine temel dinî metinlerden destek bulma hedefi de gözetilmiştir. Bu hedefe giden yolda, din-bilim ve akıl-nakil arasında çatışma olmadığını ispat etmek üzere naslar, modern Batı kaynaklı düşünce akımlarından alınan ilhamla az çok natüralist ve determinist tarzda izah edilmiştir. Bu tür izahlarla bağdaşmayan, diğer bir deyişle modern tasavvurla uyuşmayan ilmi ve kültürel miras ise ya reddedilmiş ya da cehalet ve yanlış anlamayla itham edilmiştir. Benzer şekilde tasavvuf ve tarikatlar da genellikle İslâm'ı yanlış anlayıp yorumlamanın ürünü olarak değerlendirilmiştir. Öte yandan İslâmcılar bilhassa II. Meşrutiyet döneminde siyasete de yakın ilgi duymuş ve nasları güncel siyasi meseleler hakkında konuşurmak gibi bir yola başvurmuştur. O kadar ki söz konusu dönemde birçok İslâmcı yazar İttihat ve Terakki'yi mübarek cemiyet, mukaddes cemiyet, fırka-i muhtereme gibi adlarla anmakla kalmamış, İttihatçıları İslâm dünyasını kurtaracak "erbâb-ı fetih", "ashâb-ı celâdet", faaliyetlerini de "cihâd-ı mukaddes" gibi sıfatlarla tavsif etmiştir.<sup>18</sup> Üstelik bu tuhaf tavsifler *Sırât-ı Müstakîm*'de yazan Manastırlı İsmail Hakkı (ö. 1912) gibi bazı isimler tarafından çeşitli ayetlerin tefsiri meyanında zikredilmiştir.

Osmanlı'nın son döneminde böyle bir çizgiye sahip olan İslâmcılık, 70-80'li yılların Türkiye'sinde kendini devletçi, milliyetçi ve muhafazakâr geçmişinden mümkün merteye arındırıp daha saf ve rafine bir İslâm arayışına koyulan çevrelerce temsil edildi ve bu dönemde bilhassa Seyyid Kutub (ö. 1966), Hasan el-Bennâ (ö. 1949), Ali Şeriatî (ö. 1977) gibi isimlerin Türkçeye çevrilen kitaplarındaki fikrî muhtevanın da yönlendirmesiyle, İslâm'ı tabii şekilde yaşanan bir hâl olmaktan çok, mevcut siyasi rejimle didişmenin ideolojik payandası olarak algılama eğilimi yaygınlık kazandı. Yine bu dönemde İslâm daha ziyade siyasi meramı ifade bağlamında belki geçmişte hiç olmadığı kadar çok söze konu oldu; fakat İslâm'ı sözün konusu yapanlar arasında, ezan ve namaz vakitini cami avlusunda bekleyen kimselere pek rastlanmadı.

1990'lı yılların Türkiye'sine gelindiğinde, rejimle didişme hususunda 28 Şubat tecrübesinden dersini almış gözükken siyasal İslâmcılık, AK Parti'nin ik-

17 Mümtaz'er Türköne, "İslâmcılık", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII. 60-62.

18 Azmi Özcan, "İslâmcılık [II. Meşrutiyet]", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII. 62-64.

tidara gelmesini müteakiben, -daha ziyade sanal ortamda yayımladıkları kuru, yavan, dışlamacı metinlerle cihad yapan ve sosyolojik envanterde hatırı sayılır bir yer tutmayan birtakım radikal ve marjinal gruplar hariç-, din üzerinden siyasi ve ideolojik meram anlatma çabasından büyük ölçüde vazgeçerek muhafazakâr bir hüviyete büründü. Burada sözü edilen muhafazakârlık, İslâmî duyarlılığa sahip insanlar arasında bile gitgide daha yaygın bir kabul gördüğüne tanık olunan dinîlik-lâdinîlik ayrımı çerçevesinde dinî alanda ritüel yönü ağır basan geleneksel halk dindarlığına rağbet şeklinde kendini gösterdi. Müslümanlık belirli zamanlarda belirli ritüellerin ifası şeklinde telakki edilince hayatın diğer alanları bir bakıma lâdinîleşti ve bu alanlarda modernleşme, liberalleşme ve dünyevileşme eğilimi, hemen hiçbir manevi ve vicdani sıkıntı yaratmayan, bilakis gayet doğal biçimde yaşanan bir tecrübe haline geldi.

### III

Çağdaş İslâmî düşüncenin baskın karakteri, daha önce de belirtildiği üzere ıslah ve tecdit kavramlarında ifadesini bulur. Bu kavramlar etrafında şekillenen fikriyatın modern dönem İslâm dünyasının hemen her bölgesinde temsilcileri bulunmakla birlikte başroldeki simalar genellikle Mısır ve Suriye asıllı Araplar arasından çıkmıştır. Bilhassa Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'nın çabalarıyla gelişen Arap-Müslüman ıslahçılığında hem maziye gözden geçirip geleneği ayıklama hem de tecdit yoluyla istikbali mamur kılma fikri vurgulanmakla birlikte, bu yöndeki mesainin daha ziyade eğitim, hukuk ve tasavvuf-tarikat gibi konulara teksif edildiği söylenebilir. Öte yandan bu Selefi ıslahçılık, çıkış noktası itibarıyla ilhamını dinden alan bir hareket gibi görünmesine rağmen, önde gelen temsilcilerine ait müellefatta dinî konuların sosyal ve kültürel meselelerden daha az yer tuttuğu fark edilir. Mesela Efgânî ve Abduh'un *el-Urvetü'l-Vüskâ*'daki makalelerine göz atıldığında, dinî konulardan çok sosyal, kültürel ve siyasi meselelere ağırlık verildiği görülür. Keza, Osmanlı karşıtı fikirleriyle tanınan ıslahçı Abdurrahmân el-Kevâkibî'nin (ö. 1902) *Ümmü'l-Kurâ* ve *Tabâiu'l-İstibdâd* adlı eserlerinde, Reşid Rıza'nın da *el-Menâr* dergisinin ilk dönemlerinde ağırlıklı olarak sosyal, siyasal ve kültürel meseleler üzerinde durduklarına şahit olunur.<sup>19</sup>

İslahçı harekette eğitim konusunun önemli bir yer işgal etmesinde Abduh'un payı şüphesiz çok büyüktür. Başlangıçta hocası Efgânî'nin yönlendirmesiyle daha ziyade siyasî konularla ilgilenen Abduh, Urâbî Paşa'nın Mısır'daki sömürge yönetimine karşı başlattığı millî ayaklanmayı desteklediği gerekçesiyle 1882'de üç yıl sürgün cezasına çarptırılarak Beyrut'a gönderildi. 1883 yılı sonlarında Efgânî'nin daveti üzerine Paris'e gitti ve orada hocasıyla birlikte *el-Urvetü'l-Vüskâ* isimli teşkilatın bir faaliyeti olarak aynı adı taşıyan bir gazete çıkarmaya başladı. Müslümanları taassuba, fanatizme ve toplumsal uyuşukluğa karşı mücadeleye, İslâm coğrafyasındaki Batı hegemonyasına

<sup>19</sup> Ali Merad, "İslah", *DİA*, İstanbul 1999, XIX. 146.

karşı savaşmaya davet eden bu gazete çeşitli tazyikler ve mânialar yüzünden 1884'ün Eylül ayında kapatıldı.<sup>20</sup>

Bu olumsuz gelişmeler Abduh'un zihninde, "Mısır ve İslâm dünyası kısa vadede çabalarla kurtarılamaz." kanaatinin pekişmesine yol açtı. Derken, bu konuda hocası Efgânî'den farklı bir yol izlemeye karar verdi. Hocasına, "Siyaseti terk edip tanınmadığımız bir yere gidelim; orada zeki ve selim fitratlı on-onbeş çocuk seçelim. Sonra onları kendi yöntemimiz çerçevesinde yetiştirelim. Daha sonra her birine on çocuk emanet edelim. Çok kısa bir süre sonra görülecektir ki ıslah yolunda yüz nefer sahibi olmuşuz. Biz ancak bu şekilde kurtuluşa ereriz..." şeklinde bir teklif sunarak siyasal İslâm yerine kültürel İslâm'ı tercih ettiğini belirtti. Fakat Efgânî bu teklifi mevcut siyasi projeleri sekteye uğratma teşebbüsü olarak algıladı ve sonuçta yöntem konusundaki farklılık Efgânî ile Abduh arasındaki yol arkadaşlığının son bulmasına yol açtı.<sup>21</sup>

1889'da Mısır'a dönmesinin ardından Abduh başta Ezher olmak üzere ülkedeki eğitim ve yargı kurumlarının yeniden yapılandırılması hususunda üst makamları ikna etti. Mısır müftülüğüne atandıktan sonra Şer'iyeye mahkemeleri ve vakıfların idaresiyle yeni düzenlemeler yapmasının yanında Ezher ıslahat programını da hayata geçirmeye çalıştı. Yaklaşık aynı zaman diliminde Seyyid Ahmed Han da Hint alt kıtasında eğitim kurumlarının ıslahıyla meşgul oldu. 1875'te Aligarh'ta *The Muhammadan Anglo-Oriental College*'i kuran Ahmed Han bu kolejin kuruluşunda Cambridge Üniversitesi'ni esas aldı ve öğrencilerin Batı tarzı öğretim programıyla yetiştirilmesini amaçladı.<sup>22</sup> Diğer taraftan İran coğrafyasında modernist kimliğiyle tanınan ve İran meşrutiyet hareketinin öncüleri arasında yer alan Seyyid Muhammed Tabatabâî (ö. 1921) de halkın eğitim seviyesini yükseltme meselesine hayli kafa yordu. Gençlik yıllarından itibaren Melkum Han, Mecdülmülk gibi yazarlar ile Cemâleddin Efgânî ve Abdurrahman el-Kevâkibî gibi ıslahçılardan etkilenen Tabatabâî halkın eğitim seviyesinin düşüklüğünü yaşadığı dönemdeki İran'ın en temel problemi olarak gördü ve bu problemin halli için Batılı tarzda modern okulların açılmasını önerdi.<sup>23</sup> Buna benzer görüş ve teklifler Suriyeli din âlimi Hüseyin el-Cisr (ö. 1909) tarafından da dile getirildi. Batı'nın kalkınma hamlesinin temelinde eğitimin yattığına inanan Cisr, İslâm dünyasında da Batı'dakine benzer sanat ve meslek okulları açılmasının gerekliliğini savundu ve bilhassa kadınlar ile çocukların eğitimi meselesi üzerinde durdu.<sup>24</sup>

Son dönem İslâm dünyasında, bazı Selefî görüşlere müspet atıflarda bulunduğu bilinen Musa Carullah (ö. 1949) da eğitimde yeniden yapılanma

20 Bkz. Cemaletdin Afganî-Muhammed Abduh, *Urvetü'l-Vuska*, çev. İbrahim Aydın, İstanbul 1987, s. 18-36.

21 Mehmet Zeki İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, İstanbul 1998, s. 61-65.

22 Düzgün, *Seyyid Ahmed Han*, s. 140-152.

23 Mazlum Uyar, *İran'da Modernleşme ve Din Adamları*, İstanbul 2008, s. 37-50.

24 İlyas Çelebi, "Hüseyin el-Cisr", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII. 539.

konusuyla yakından ilgilendi. Rusya müslümanları arasında ıslah hareketinin öncülüğünü yapan Kursavî ve Mercânî gibi âlimlerden etkilenen Musa Carullah'a göre mektep ve medreselerin ıslahı hayati bir meseledir. Çünkü İslâm dünyasında yaşanan inhitat ve inkırazın en temel sebeplerinden biri eğitim alanındaki gerilemedir. Medreselerde okutulan ders müfredatının modern dünyanın gerçekliğinde hemen hiçbir karşılığı bulunmadığını, üstelik insanların duygu ve düşünce dünyasında hiçbir etki yaratmadığını düşünen Carullah, müfredatta tabii ilimler ve matematik gibi derslere de yer verilmesi gerektiğini ileri sürdü. Bu bağlamda sosyal hayattan ve modern ilimlerden kopuk eğitimin yanlışlığına işaret eden Carullah<sup>25</sup> medreselerin ıslahını kabul etmeyen Kadimciler ile sadece modern bilimlerin okutulmasına taraftar olan bazı Ceditçilere de karşı çıktı.<sup>26</sup>

Eğitim sisteminin ıslahı meselesi son yıllara kadar gündemdeki yerini korudu. Nitekim Fazlur Rahman (ö. 1988) bir tür İslâm eğitim tarihi niteliğindeki *Islam and Modernity* (İslâm ve Çağdaşlık) ve *Islam* (İslâm) adlı eserlerinde geleneksel İslâm eğitim sistemini tartıştı ve bu sistemin kişi ve kitap merkezli olmasını tenkit konusu yaptı. Ona göre klasik dönemlerdeki öğrenciler fıkıh sahasında klasik bir eseri adamakıllı mütalaa etmiş, ama gerçekte fıkıh ilmini öğrenememiştir. Keza tefsirde sözgelimi Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Envârü't-Tenzîl*'ini baştan sona okumuş, fakat tefsir ilmine vâkıf olamamıştır. Kitap merkezli eğitim, metodik yetersizliğe yol açmasının yanı sıra tedriste ezbercilik, telifte de şerhçiliğin yaygınlık kazanması sonucunu doğurmuştur.<sup>27</sup> "Ortaçağ İslâm dünyasında özgün araştırma ve düşünceyi besleyen bir ilim anlayışı yoktu" diyen ve klasik dönemlerdeki yaygın âlim tipini hemen her alanla ilgili malumat toplamak ve özgün teliften ziyade şerhçilikle meşgul olmak şeklinde tasvir eden Fazlur Rahman medrese sisteminin, kısıtlı öğretim programıyla fikrî durgunluğu hızlandırdığını kabul etmekle beraber, bunu inkırazın aslı sebebi değil tezahürü olarak değerlendirmiştir. Bu tespit ve tenkitlerin yanında dinî ilimlere canlılık kazandırmak noktasına özel vurgu yaparak sosyal bilimler ve felsefe nosyonunu söz konusu ilimler için adeta can suyu olarak görmüş, ayrıca yeni öğretim programının konu merkezli ve problem

25 Musa Carullah *Târîhu'l-Kur'ân ve'l-Mesâhif* isimli otuz sekiz sayfalık eserinde medreselerin ıslahı ve bilhassa dinî ilimlerde hangi dersler ve kitapların okutulması gerektiği gibi meselelere geniş yer ayırmıştır. Bkz. Musa Cârullah Rostofdüni, *Târîhu'l-Kur'ân ve'l-Mesâhif*, Petersburg 1323, s. 2-19.

26 Recai Doğan, "Musa Carullah'ın Maârif ve Usûl-i Cedid Hakkındaki Görüşleri", *Ölümünün 50. Yılı dönümünde Musa Carullah Bigiyef (1875-1949)*, Ankara 2002, s. 129-144; Mehmet Görmez, "İslâm Tecdit Geleneği ve Musa Carullah", [a.g.e. içinde], s. 123-127; Şahin Gürsoy, "Ondokuzuncu Yüzyılda Eğitim Olgusu, Çöküş ile Uyanış Arasında Kurulan İlişkide Musa Carullah ve Bilgi Çözümlemesi", *Dinî Araştırmalar*, cilt: 9, sayı: 26 (2006), s. 85-94. Medreselerin modern çağın ihtiyaçlarına cevap vermediği, mutlaka yeniden yapılandırılması gerektiği meselesi son dönem Osmanlı Türkiye'sinde de uzun boylu tartışılmış ve bu alanda birtakım yeni düzenlemeler yapılmıştır. Bkz. Zeki Salih Zengin, "II. Meşrutiyet Döneminde Osmanlılarda Medreselerin İslahı Çalışmaları", *Diyanet İlmî Dergi*, cilt: 34, sayı: 2 (1998), s. 43-52; a. mlf., "Medreseden Üniversiteye", *ÇÜİFD*, cilt: 8, sayı: 2 (2008), s. 215-224.

27 Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, çev. Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbasoğlu, Ankara 2002, s. 85-97; a. mlf., *İslâm*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, İstanbul 1981, s. 242-267.

çözmeye dayalı olması gerektiğini savunmuştur.<sup>28</sup>

#### IV

Çağdaş İslâm düşüncesindeki ıslahçı hareketlerin önemli bir ilgi alanı da siyasettir. Bu ilginin yaygınlık kazanmasında Cemâleddîn Efgânî'nin (ö. 1897) İslâm birliğini tesis yönündeki fikrî ve siyasi mesaisi çok önemli bir yere sahiptir. Çünkü Efgânî farklı ideolojilere sahip birçok aydını doğrudan ve dolaylı olarak etkilemiştir. Mesela Osmanlı Türkiye'sinde bazı Yeni Osmanlılar, Jön Türkler, Yusuf Akçura (ö. 1935), Ahmet Ağaoğlu (ö. 1939), Mehmed Emin Yurdakul (ö. 1944) gibi Türkçüler, Mehmed Âkif (ö. 1936), Ahmet Hamdi Akseki (ö. 1951), Said Nursî (ö. 1960) gibi İslâmcılar onun görüşlerinden şu veya bu şekilde istifade etmişlerdir. Efgânî Mısır'da da birçok münevverin zihin dünyasında derin izler bırakmıştır. Gerçi onun en gözde öğrencisi Muhammed Abduh ıslah projesini siyasetten çok eğitim ve kültür yönünde geliştirmiş, Abduh'un en meşhur öğrencisi Reşid Rıza ise giderek kökenci/köktenci bir eğilimi benimsemiş, buna mukabil Kâsım Emîn (ö. 1908), Lütfi es-Seyyid (ö. 1963) ve Ali Abdürrâzık (ö. 1967) gibi isimler oldukça laik ve liberal bir çizgiyi takip etmişlerse de Efgânî'nin bütün bu isimler üzerinde etkili olduğu tartışma götürmez bir gerçektir. Suriye ve Lübnan'da Abdurrahman el-Kevâkibî (ö. 1902), Hüseyin el-Cisr (ö. 1909), Cemâleddîn el-Kâsımî (ö. 1914) ve Emîr Şekîb Arslan (ö. 1946) gibi isimler de Efgânî'nin etkilediği meşhur âlimler ve aydınlar arasında sayılabilir.

Bir taraftan Osmanlı Devleti'nin askerî ve siyasi alanda her geçen gün daha fazla kan kaybettiği, diğer taraftan İslâm coğrafyasının farklı bölgelerinde emperyalist işgallerin yaşandığı bir dönemde müslüman ilim ve fikir erbabının en azından ümmetin birlik ve dirliği (İttihâd-ı İslâm) noktasında siyasete ilgi duymaması düşünülemezdi. Ne var ki siyasete ilgi, rüzgârın yenilik ve değişimden yana estiği bu dönemde oryantalistik söylemin de etkisiyle ittihâd-ı İslâm idealinden farklı istikamet ve hedeflere yöneldi. Bunlar ya doğrudan hilafet, saltanat, meşrutiyet, cumhuriyet gibi genel ya da şura, meşveret, hürriyet ve müsavat gibi daha özel meselelerle ilgiliydi.

Bilindiği gibi XIX. yüzyılda Osmanlı Devleti siyasi alanda birtakım ciddi düzenlemeler yapmaya icbar edildi. Bu cümleden olarak, 1836'da Tanzimat, 1856'da İslahat fermanı ilan edildi. Keza 1876'da birinci, 1908'de ikinci meşrutiyetin ilanı ile anayasal saltanat rejimine geçildi. Bu arada İran'da da meşrutî idare tesis edildi. Batılı devletlerin diplomatik tazyiki ile devlet-i aliyeyi usûl-i cedîde-i Avrupaya tevfikân tanzim hedefi güden Garpçı bürokrasinin teşvikine ilaveten reform taraftarı âlimler ve aydınlar da bütün bu safahatta rol aldı. Son dönem İslâm dünyasında siyasi reform talebinde bulunan ilim ve fikir erbabının önemli bir kısmı genelde hilafet ve saltanat, özeldede Osmanlı

<sup>28</sup> Bülent Çelikel, "Fazlur Rahman'ın Geleneksel İslâmî Eğitim Eleştirisi", *DEÜİFD*, cilt: 27 (2008), s. 143-145.

hilafetinin mahiyet, meşruiyet ve misyonunu tartışmaya açtı. Bu tartışmaların yaygınlık kazanmasında Batı'nın, bilhassa İngiliz yönetiminin emperyal hedeflere giden yoldaki engelleri bertaraf etme siyasetine dayalı girişimleri çok önemli bir rol oynadı.<sup>29</sup>

Selefi ıslahçılığın kült şahsiyeti Reşid Rıza müslümanların birlik ve dirliği için hilafet kurumuna büyük önem atfetmekle birlikte, bu konuda yeni bir düzenleme yapılması, Osmanlı'daki halifenin otoritesinin sınırlandırılması, bunun yerine daha kolektif bir hilafet modelinin tatbik mevkiine konulması gerektiğini ileri sürdü ve bu çerçevede Arap, Türk ve Kürt unsurların bir arada yaşadıkları Musul gibi bir bölgede bütün ülkelerce tanınacak bir hilafet modeli önerdi.<sup>30</sup> Buna mukabil, Abdurrahmân el-Kevâkîbî (ö. 1902) adem-i merkezîyetçi yönetim anlayışının hakim kılınması yönündeki taleplerinin yanı sıra hilafetin Kureyş kabilesine mensup bir Arap'a verilmesi ve hilafet merkezinin Mekke olması teklifinde bulundu. Ezher ulemasından laik ve liberal çizginin temsilcisi Ali Abdürrâzık (ö. 1967) ise Türkiye'de hilafetin kaldırıldığı 3 Mart 1924'ten bir yıl kadar sonra yayımladığı *el-İslâm ve Usûlü'l-Hükûm* (İslâm'da İktidarın Temelleri) adlı eserinde hilafetin hiçbir dinî temelini bulunmadığı iddiasını savundu.<sup>31</sup> Buna benzer görüşler Türkiye'deki bazı ilim ve fikir adamlarınca da savunuldu. Mesela, Cumhuriyet döneminin ilk adliye vekili olan Seyyid Bey (ö. 1925), Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde hilafetin kaldırılması teklifinin görüşüldüğü oturumun sonunda yaptığı uzun konuşmada, hilafetin dinî değil dünyevî ve siyasi, dolayısıyla fer'î bir mesele olduğunu ifadeyle hâlihazırda hilafetin gerçek anlamda bir hilafet olmadığını ileri sürdü.<sup>32</sup>

Diğer taraftan Hint alt kıtasında Seyyid Ahmed Han ve Şibli Nu'mânî gibi meşhur isimler de hilafet konusunda alternatif görüşler ortaya attı.<sup>33</sup> Ancak sonuçta hilafet ve saltanatın 1924'te ilga edilmesi Muhammed İkbal dâhil bir-

29 İngilizler Osmanlı hilafetinin dünya müslümanları üzerindeki nüfuzunu kırma ve böylece kendi emperyal emellerine daha kolay ulaşma amacıyla XIX. yüzyılın son çeyreğinden itibaren halife ve halifelik aleyhine güçlü bir kışkırtma ve karalama kampanyası başlatmıştır. Bu kampanyanın diplomatik ayağında önemli bir rol alan ve Kahire'de M. Abduh'la yakın arkadaşlık kurup hilafet konusunda görüş alışverişinde bulunan W. Blunt (ö. 1920) Osmanlılar ve Osmanlı hilafeti hakkında şunları söylemiştir: "Osmanlı hanedanı İslâm'ın felaket sebebidir ve sonu yaklaşmıştır... Adı ister Abdülaziz olsun, ister Abdülhamid olsun bir Osmanlı halifesi mevcut olduğu müddetçe İslâm dünyasında moral ilerleme mümkün değildir ve içtihad kapısı da tekrar açılmaz. Abdülhamid'in yönetimi ne adildir ne de İslâm hukukuna uygundur. Tamamen askerî güce dayanan böyle bir yönetim uzun süre yaşayamaz, dolayısıyla hilafet yakın bir gelecekte Mekke veya Medine'ye nakledilecektir". W. S. Blunt, *The Future of Islam*, London 1882, s. 84. 92. Nakleden: Azmi Özcan, "İngiltere'de Hilâfet Tartışmaları, 1873-1909", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı: 2 (1998), s. 61.

30 Muhammed Reşid Rıza, *el-Hilâfe evi'l-İmâmetü'l-Uzmâ*, Kahire 1341, s. 85-86.

31 Talip Türkan, "Hilâfet Karşıtı Bir Ezher'li: Ali Abdürrâzık (1883-1967)", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 6 (2005), s. 409-426.

32 Sami Erdem, "Cumhuriyet'e Geçiş Sürecinde Hilafet Teorisine Alternatif Yaklaşımlar: Seyyid Bey Örneği (1922-1924)", *Divân: İlmî Araştırmalar*, (1996/2), s. 119-146.

33 Mehmet Özşenel, "Hindistan'da Hilafet Meselesine Aykırı Bir Bakış: Şibli Nu'mânî ve Hilafet Makalesi", *SAÜİFD*, sayı: 15 (2007), s. 153-160.



çok müslüman aydın tarafından cesur bir içtihat olarak alkışlandı.<sup>34</sup> Bu alkış İslâm dünyasındaki inkıraz ve izmihlalin önemli bir sebebinin, Osmanlı'daki hilafet ve saltanata atıfla otoriter/totaliter rejimler olduğu yönündeki yaygın kanaatle çok yakından irtibatlıydı. Bundan dolayıdır ki birçok ilim ve fikir adamı meşveret, hürriyet ve müsavat gibi meselelere özel bir önem atfetti. İlmiye sınıfına mensup bazı zevat ise bu meseleleri naslarla ilişkilendirme cihetine gitti. Mesela Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1942) özgürlük ve eşitlik konusunu usûl-i fıkıh çerçevesinde şöyle değerlendirdi:

Malumdur ki şeriat-ı İslâmiyye'de iki nevi hüküm vardır: Birisi ahkâm-ı mansûsa, diğeri ahkâm-ı müctehedün fihâdır. Ahkâm-ı mansûsa insanların fîmâ ba'd tegayyür nâ-pezîr olan ahvâli hakkındadır ki "hüvellezî ce'aleküm halâife fi'l-arz" (Fâtır 35/39), "İnne ekrameküm indallâhi etkâküm" (Hucurât 49/13) nusûs-i celîlesinin tayin ettiği hürriyet ve müsavat bu kabildendir (...) İkinci kısma gelince, nesh-i şerâideki hikmet icabınca zaman, mekân, ahvâl ve eşhâsın tefâvütüyle mütefâvit ve bunların tegayyürüyle mütegayyir bulunan ahkâm-ı muallele ve ictihâdiyye örf ve âdet ve hâcâtın ehemmiyeti itibariyle "ezmânın tegayyürü ile ahkâmın tegayyürü inkâr olunamaz" kaide-i külliyesinin medâr-ı tedvîni olan sırr-ı şer'î üzere (...) bir felsefe-i cedîde-i hakîkiyyeye rabtolunmuştur.<sup>35</sup>

Son dönem Osmanlı'da II. Abdülhamid'in müstebit bir padişah, buna mukabil İttihad ve Terakki'nin mübarek bir cemiyet olduğunu düşünen bazı ilim adamları bu düşüncelerini Kur'an'a söyletme yoluna bile gitti. Mesela, Manastırlı İsmail Hakkı (ö. 1912) *Sırât-ı Müstâkîm* dergisinde yayımlanan bir makalesinde İttihad ve Terakki'yi desteklemeyi, Âl-i İmrân 3/103 ve Enfal 8/46 gibi birlik ve beraberliği emreden ayetlere, bu cemiyete muhalif zihniyeti desteklemeyi de Âl-i İmrân 3/105 ve Mü'minûn 23/53 gibi tefrikadan sakınmayı emreden ayetlere dayandırdı.<sup>36</sup> Yine Manastırlı, 31 Mart hadisesini müteakiben II. Abdülhamid'in hal' edilmesiyile ilgili yazısında, "Bakın, Allah size

34 Bkz. Hamid İneyet, *Çağdaş İslâmi Siyasi Düşünce*, çev. Yusuf Ziya, İstanbul 1988, s. 112-113.

35 Küçük Hamdi, "Makâle-i Mühimme", *Beyânülhak*, I/18 (9 Muharrem 1327), s. 402. Nakleden: İsmail Kara, "Türkiye'de Din ve Modernleşme", *Modernleşme İslâm Dünyası ve Türkiye*, İstanbul 2001, s. 198-199. Bu konuyla ilgili olarak, "Aslında Elmalılı Hamdi Efendi ve Seyyid Bey gibi ulema ve meşayih tabakasına mensup olanların, tahsilleri, konumları ve görevleri icabı, devleti nereye götürecekleri belli olmayan yenilikçi bürokratlara, aydınlara ve dinî alanı tahrip eden dünyevleşmeye karşı halifenin yanında yer almaları ve hilafeti tahkim etmeye çalışmaları beklenirdi" diyen İsmail Kara, bu isimlerin halife ve hilafete muhalif tavır takınmalarını bir bakıma kendilerini ve kendi zihniyetlerini itibardan düşürmek olarak değerlendirmiş ve ardından şu manidar ifadeleri eklemiştir: "Kaderin cilvesine bakın ki hilafet ilga edildiği gün medreseler kapatıldı. Şer'îye ve evkâf vekâleti de lağvedildi. Çok kısa bir zaman sonra medeni kanununun İslâm hukuku ve Türk gelenekleri hesaba katılarak hazırlanması gerektiğini savunduğu için Seyyid Bey istifaya zorlandı. İstanbul'a döndü ve çok geçmeden vefat etti. Hamdi Efendi ise İstiklal Mahkemeleri'nce idama mahkûm edildi. Beraatından sonra İstanbul'daki evinde inzivaya çekildi ve *Metâlib ve Mezâhib* tercümesinin başına yazdığı uzun girişte medreselerin kapatılmasıyla içine düştüğü sıkıntıları anlatmaya başladı". İsmail Kara, "Elmalılı Hamdi Efendi ve Halifelik", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu*, Ankara 1993, s. 258.

36 Suat Mertoğlu, *Osmanlı'da II. Meşrutiyet Sonrası Modern Tefsir Anlayışı (Sırât-ı Müstakim/Sebilürreşad Dergisi Örneği: 1908-1914)*, (yayımlanmamış doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2001, s. 70.

şöyle bir misal veriyor: Vakti zamanında bir beldede/karyede güven içinde yaşayan bir halk vardı. Bu halk alabildiğine bolluk ve refah içindeydi. Fakat onlar Allah'ın nimetlerine nankörlükle karşılık verdiler. Allah da yaptıklarından dolayı onlara şiddetli bir kıtlık-kıran ve açlık belasını tattırdı." mealindeki Nahl 16/112. ayeti istibdat idaresinin(!) merkezi olan Yıldız Sarayı'na hamletmiş, erkân-ı istibdadın iktidarı kaybetmesiyle bu ayet arasında kurduğu ilişkiyi de şöyle ifade etmiştir:

Karye-i mebhûs-i anhâyı tayinde birkaç rivayet vardır. Fakat bi-aynihâ bilinmesine lüzum yoktur. Câ-yi itibar-ı ikaz olabilmesi için ahvâl-i avârızını bilmek kâfidir. Kur'an-ı Kerim'den maksat da budur. Müfessirîn-i izâmın beyan ettikleri vechile vaktiyle Mekke-i Mükerreme ahâlisi, sanâfid-i Kureyş bu mesel-i madrûba mevrid olmuşlardı. Bugün de Yıldız karyesi [Yıldız Sarayı], ruesâ-yı istibdad tamamen bu ayet-i celîleye makes, hâvî olduğu ahvâl-i habîse ve elîmeye meclâ-yi ibretnü mâ olduğu vâreste-i inbâdır.<sup>37</sup>

Meşrutiyet idaresinin ve İttihatçı zihniyetin yanında yer alan, dolayısıyla istibdat diye nitelendirilen II. Abdülhamid yönetimine muhalif bir tavır takınan *Sırât-ı Müstakîm* çevresine ait makalelerde ayetlerin güncel olaylara tatbikinde başka yöntemler de kullanıldı. Bu cümleden olarak, kimi zaman ayetlerin mealinde tasarrufta bulunma yoluna gidildi ve böylece bazı ayetlere Osmanlı'nın son döneminde yaşanan siyasi olaylarla birebir örtüşür tarzda mana ve mesajlar yüklendi. Ayetleri güncel olaylara uyarılma hususunda en velûd yazarlardan biri olan Mehmed Fahreddîn (Mehmed Âkif?),<sup>38</sup> "Hepiniz Allah'ın size uzattığı kurtuluş ipine [Kur'an'a] sımsıkı tutununuz. Sakın ayrılığa düşmeyin. Hele Allah'ın size nasip ettiği birlik ve beraberlik nimetini bir düşünün. Hani siz vaktiyle birbirinizle kanlı bıçaklı idiniz, ama Allah kalplerinizi birbirinize ısındırdı ve O'nun lütfettiği iman nimeti sayesinde kardeş oldunuz. Yine siz vaktiyle bir ateş çukurunun tam kenarında idiniz; Allah sizi oraya düşmekten de kurtardı; [yani sizler geçmişteki düşmanlıklarınız sebebiyle birbirinizi yok etmenin eşiğine gelmişsiniz; ama Allah sizi birbirinizi mahvetmekten kurtardı]. İşte Allah size ayetlerini böyle açıklıyor ki doğru yoldan şaşmayasınız." mealindeki Âl-i İmrân 3/103. ayeti şöyle meallendirdi:

Ey Müslümanlar, hablullâhî'l-metîn olan Kur'anıma hepiniz birden dört el ile sınıksız sarılınz. O düstûr-i ezelfiden, o hüden li'l-müttakînden ayrılıp da dûcâr-ı tefrika olmayınız. Yâd ediniz, gözünüzün önüne getiriniz o kara günleri, o eyyâm-i felâketi ki siz birbirinize düşman idiniz. Siz yekdiğeriniz aleyhinde hafiyelik eder, jurnaller verir, hânümânlar yıkar, aileler, ocaklar söndürürdünüz. Siz dün yetimler, alîl pederler, kötürüm analar ağlatırdınız. Siz zindanlarda, menfâlarda zincirler sürükler, enînler, feryadlar ederdiniz. Siz camilerinizde adl ü ihsanı, emanetin

37 Manastırlı İsmail Hakkı, "Mevâiz", *Sırât-ı Müstakîm*, II/34, s. 114 (19 R. Âhir 1327/20 Nisan 1325). Nakleden: Mertoğlu, *Osmanlı'da II. Meşrutiyet Sonrası Modern Tefsir Anlayışı*, s. 72.

38 Bir iddiaya göre Mehmed Fahreddîn müstear bir isim olup bu ismin gerçek sahibi Mehmed Âkif'tir. Bu iddianın sahibi Yrd. Doç. Dr. Nuri Sağlam'a göre II. Abdülhamid'in hal' fetvasını da Mehmed Âkif yazmıştır. Ancak Dr. Suat Mertoğlu bu iddialara karşı çıkmıştır. Bu fikrî münakaşa için bkz. <http://www.zaman.com.tr>

ehline tevdiini, her işinizde meşvereti emreden, zulme, istibdâda lanet-hân olan âyât-ı celîle-i Kur'âniyye'yi cehren tilavetten men olunur, daha namazdan selam vermeden hafiyelerin, kandilleri cebren söndürmek için kayyûmları darb u tahkir ettiklerini görür, hümgür hümgür ağlayarak çıkar giderdiniz. Siz vatanınızın, namus ve istiklâlinizin, kişver-i hilafetin can çekişmekte olduğunu eli kolu bağlı esirler gibi seyrederek ve imdadına koşamazdınız. İnkırazınıza, mahvınıza ramak kalmıştı. Allah sizin kalplerinizi telif etti. Sizi Kur'an-ı Kerim'in etrafında topladı. Sizi barıştırdı, öpüştürdü. Gözyaşları dökerek (ya ölüm ya hürriyet) diye Kur'anımı öptünüz. Üzerine el basarak yeminler, kasemler, ahdlar, misaklar ettiniz. Ve o sayede hür olarak on Temmuz sabahı'l-hayr-i inkılâbına [10/23 Temmuz 1324/1908 inkılâbı] dâhil oldunuz. Allah'ın size lütfen ve merhameten ifâza ve ibzal buyurduğu şu hî-nazîr nimet-i uzmanın kadrini biliniz. Daima müttehid, daima yekvücûd olduğunuz hâlde livâü'l-hamd-i hilafet altında hürriyetinizle, şevket ü saltanatınızla yaşayınız, yaşamaya çalışınız.<sup>39</sup>

Sonuç olarak denebilir ki ıslahçı ulemanın siyasetteki genel tavrı muhalefet cephesinde yer almak, hilafet ve saltanata karşı meşrutiyeti savunmak ve padişaha karşı önce Yeni Osmanlılar, ardından Jön Türkler ve İttihad ve Terakki mensuplarıyla yoldaş olmak şeklinde tezahür etti. Ne var ki Şeyhülislam Mustafa Sabri ulemanın siyasetle iştigal ve ihtilatını şöyle değerlendirdi: "İlmiyenin idbârına (...) mühim ve derin bir sebep daha vardır ki o da mesleğin bir vakitten beri siyaset ile ihtilâttır. Fakat bu ihtilat sarıklılara fikr-i irtica isnat eden gec-binânın zannettikleri gibi olmayıp tamamen ma'küstür."<sup>40</sup>

## V

Çağdaş İslâm düşüncesindeki Selefi ıslahçılığın en belirgin vasıflarından biri de taklit karşıtlığı ve yeni içtihat taraftarlığıdır. İslahçı zihniyete göre geleneksel ilim otoritelerine, daha açık ifadeyle âlimler, şeyhler ve mezheplere körü körüne bağlanmak anlamına gelen taklit ve taklitçilik İslâm dünyasının geri kalmasının başta gelen sebeplerinden biridir. Hz. Peygamber ve Selef'in yoluna avdet etmeyi taklitten farklı olarak ittibâ diye nitelendiren ıslahçı zihniyete göre hicrî 4. asırdan itibaren içtihat kapısının kapandığı telakkisi düpedüz bir uydurmadır. Bu sebeple, inanç ilkeleri, ibadetler ve şer'î yasaklar dışında kalan her meselede Kur'an ve Sünnet'ten hareketle yeni içtihatlar yapılmalıdır. Bu noktada icma kavramına klasik usuldekinden farklı bir içerik yükleyen Selefi ıslahçılık nazarında gerçek icma müçtehitlerin belli bir dönemde belli bir mesele üzerindeki ittifakına hasredilemez. İcmada aslolan ümmetin ittifağıdır; fakat ümmetin bütün efradının toplanması mümkün olmadığından onları temsil edenlerin, yani otorite ve yetki sahiplerinin (ülü'l-emr) bir araya

39 Mehmed Fahreddin, "Tevhid ve İttihat", *Sırât-ı Müstakim*, I-VIII/7-189, s. 122-123, (1 C. Evvel 1330/5 Nisan 1328). Nakleden: Mertoğlu, *Osmanlı'da II. Meşrutiyet Sonrası Modern Tefsir Anlayışı*, s. 66.

40 İsmail Kara, "Modernleşme ve İlmî Hiyerarşinin Bozulması", *Türkiye'nin Çağdaşlaşma Problemi ve İslâm*, İzmir 2000, s. 133.

gelmesiyle maksat hâsıl olur.<sup>41</sup>

Taklidi reddedip içtihat ruhunu diriltme fikri son dönem İslâm dünyasının hemen her köşesinde kendine taraftar buldu ve Mısır'da M. Abduh, R. Rıza ve Menâr çevresinden, Türkiye'de bazı Dârülfünûn hocaları ile *Sırât-ı Müstakîm/Sebülürreşâd* ve *İslâm Mecmuası* gibi dergilerin yazarlarına, Hint alt kıtasında Seyyid Ahmed Han'dan Muhammed İkbal'e, Suriye'de Cemâleddîn el-Kâsımî'den Tataristan'da Musa Carullah'a kadar ıslahçı hareketin hemen bütün temsilcileri içtihadın elzem olduğunu anlatmaya çalıştı. Genel olarak savunmacı ve bir ölçüde ideolojik bir üslup taşıyan ve şer'î ahkâmın tüm zamanlarda geçerliliğini ispat gayesi güden bu yeniden içtihat projesinin temelini, mevcut olumsuz durumun baş sorumlusu görülen geleneksel anlayışların terk edilip Kur'an ve Sünnet naslarında mündemiç bulunan ilkelere hareketle modern çağın ihtiyaçlarına cevap verme ve İslâm'ın her çağla çağdaş olduğunu gösterme düşüncesi oluşturuyordu.

İçtihat konusu yakın geçmişte Fazlur Rahman tarafından daha iddialı bir söylemle yeniden gündeme taşındı. "İslâm hukukunun dinamizmini içtihad oluşturur. İçtihadın bulunmadığı yerde tatbiki elverişli bir İslâm hukukundan söz etme imkânı yoktur." düşüncesine sahip olan ve müslümanın bütün fikrî çabalarını içtihat olarak tanımlayan Fazlur Rahman'a göre fikhin ibadetlerle ilgili hükümleri muhtevî kısmı artık sabitleşmiş ve kesinleşmiştir. Bu alanda içtihat imkânı yok denebilecek kadar azdır. Buna mukabil toplumsal düzen ve hukuk alanında içtihat elzemdır. Şer'î ahkâmın mahiyeti konusunda, "Kur'an'ın her zaman geçerli olan hükümleri cüz'î/fer'î meselelerle değil genel ilkelerle ilgilidir." fikrini savunan Fazlur Rahman her konuda ayet ve hadis iktibas etmenin yersiz olduğunu vurgulamıştır. Çünkü gerçek manada müslüman, Kur'an ve Sünnet'i benliğine sindirdiği için, ileri sürdüğü bir hükmün bu iki temel kaynakla çelişmeyeceği açıktır. Nitekim Hz. Peygamber'den sonraki ilk nesil müslümanların mevcut durumla doğrudan ilişkili olmadıkça tek tek ayetler iktibas etmedikleri, bir bütün olarak Kur'an'ı yaşadıkları, tecrübeler ışığında karar verip çözümler ürettikleri bilinen bir gerçektir. Hâl böyle iken gelenekçi fakihler, Kur'an'daki genel hükümler ve ilkelere öncelik vererek çözüme ulaşmak, böylece Kur'an'ın değer ve ilkelerini sistemli bir şekilde ortaya çıkarmak yerine kifayetsiz yöntemlerle uğraşmış ve tek tek naslara takılıp kalmışlardır.<sup>42</sup>

XIX. yüzyıl tecrübesine dönersek, bu yüzyılın sonlarından itibaren fıkhîta yenilik söylemlerine paralel olarak içtihat ve tercihe yer veren eserler de telif edildi. Son dönem Osmanlı'da ise fikhî alandaki en önemli yeniliklerden biri kanunlaştırma şeklinde kendini gösterdi. Tanzimat'tan sonra iyice belirgin-

41 Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, Beyrut 1999, V. 163-170.

42 Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir, Ankara 2001, s. 127-145; a. mlf., *İslâmî Yenilenme: Makaleler II*, derleme ve çeviri: Adil Çiftçi, Ankara 2004, s. 91-96; Alparslan Açıkgenç, "Fazlur Rahman", *DİA*, İstanbul 1995, XII. 284.

leşen kanunlaştırma faaliyeti çoğu zaman Batı kanunlarından iktibasta bulunma, bazen de İslâm dünyasının ilk medeni kanunu olarak kabul edilen ve 1869-1876 yılları arasında peyderpey hazırlanan *Mecelle-i Ahkâm-i Adliyye* ile 157 maddeden oluşan 1917 tarihli *Hukûk-i Aile Kararnamesi* örneğinde olduğu gibi, klasik fıkhîtan istifadeyle dinî-millî bir hukuk oluşturma şeklinde gerçekleşti. Buna benzer çalışmalar İslâm dünyasının diğer bölgelerinde de gerçekleştirildi. Sözgelimi Mısır'da, XX. yüzyılın ilk yarısında aile, miras, vasiyet, hibe gibi konularla ilgili 647 maddeden oluşan *Kânûnü'l-Ahvâlî-Şahsiyye* ve muamelatla ilgili 641 maddeden oluşan *Mürşidü'l-Hayrân* gibi İslâmî literatüre dayalı kanunlaştırmalar meydana getirildi.<sup>43</sup>

Diğer taraftan fikhî alandaki içtihat ve tercih görüşleri, “Ezmânın tagayyürü ile ahkâmın tagayyürü inkâr olunamaz” şeklindeki Mecelle kaidesinin ruhuna uygun olarak, şer’î ahkâmın değişmesi konusunda maslahat ve makâsîd gibi kavramların da sıkça telaffuz edilmesine yol açtı. Bu arada Ebû İshâk eş-Şâtıbî’nin (ö. 790/1388) usûl-i fıkhîtaki temel konuları makâsîd açısından incelediği *el-Muvâfakât* adlı eseri M. Abduh’un telkinlerinin de etkisiyle geniş çaplı tanınıp yayılmaya başladı. Seyyid Bey *el-Muvâfakât*’ı “yenilikçi bir metotla yazılmış, zamanımız için çok önemli bahisleri muhtevi bir kitap” diye tavsif ederken,<sup>44</sup> Musa Cârullah İslâmî literatürde gerçek anlamda usûl-i fikh olabilecek yegâne eser olarak değerlendirdi.<sup>45</sup> Benzer şekilde Fazlur Rahman da eseri bir hukuk felsefesi ve metodolojisi olarak nitelendirdi<sup>46</sup> ve Şâtıbî’nin kesin/küllî hükümlerin tespitinde istikraya dayanma yöntemini, iki yönlü hareketten ibaret olan kendi tefsir usûlünün ilk basamağında çok önemli bir referans kaynağı olarak istimal etti. Bilhassa Fazlur Rahman’ın atıflarından sonra Şâtıbî’nin makâsîdla ilgili görüşleri Kur’an ve tarihsellik tartışmalarında sıkça gündeme getirildi.

Son dönem İslâm dünyasındaki fikhî reform ve yeniden içtihat projesinin bir konusu da telfik, yani fikhî bir meselenin hükmünü farklı mezheplerden seçilen unsurları bir araya getirerek oluşturma yöntemi idi. Aslında bu bir taklit yöntemi olmasına rağmen, modern dönemde mukallidin belirli meselelerde başvurduğu bir çözüm niteliğinden çıkarılarak bir içtihat ve kanunlaştırma metodu olarak düşünüldü. Telfik lehine geç dönemde ortaya atılan görüşler, modernleşme sürecinde bir yandan İslâm dünyasındaki mezhebî fikhî anlayışını eleştirmek, diğer yandan Batı menşe’li kanunlaştırma çalışmalarına karşı alternatifler üretmek için kullanıldı. Telfik sayesinde müslümanların kendi tarihlerinden yola çıkarak modern dünyanın ihtiyaçlarına uygun çözümler üretebileceği görüşü, Batı kanunlarını tercüme etme teklifi kadar fikrî ve siyasi

43 Bkz. Hayreddin Karaman, *Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslâm Hukuk Tarihi*, İstanbul trs., s. 187-194.

44 M. Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkah*, İstanbul 1333, s. 60.

45 Musa Carullah, “el-Muvâfakât Neşrine Ait Bir-İki Söz”, [Şâtıbî, *el-Muvâfakât: İslâmî İlimler Metodolojisi* içinde], çev. Mehmet Erdoğan, İstanbul 1990, I. xxiii.

46 Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 151.

maliyeti düşük bir yöntem oluşturdu.<sup>47</sup>

Fıkıh sahasındaki reform projeleri usul düzeyinde de kendini gösterdi. Bu bağlamda Reşid Rıza klasik fıkıh usûlünün yetersizliğinden söz etti ve *Muhâveretü'l-Muslih ve'l-Mukallid fi'l-Mes'eleli'l-İctihâd ve't-Taklîd* adlı eserinde<sup>48</sup> modern çağın ihtiyaçlarına cevap verecek bir usûlün nasıl olması gerektiğine dair görüşler serdetti.<sup>49</sup> Osmanlı Türkiye'sinde ise Ziya Gökalp (ö. 1924) "içtimâî usûl-i fıkıh" teklifinde bulundu ve bu teklifini *İslâm Mecmuası*'nda yayımladığı bir dizi makalede savundu. Klasik fıkıh usûlünün ıslahından ziyade yeni bir usûle ihtiyaç olduğunu düşünen Gökalp içtimâî usûl-i fıkıh teklifinde, "Ezmânın tagayyürü ile ahkâmın tagayyürü inkâr olunamaz" kaidesinden hareketle, örfü ve toplumsal değişimi esas alarak o dönemdeki yasama çalışmalarına da meşruiyet zemini oluşturmayı amaçladı. Dönemin *İslâm Mecmuası* müdürü Halim Sabit (ö. 1946) de bu konuda Ziya Gökalp'i destekledi.<sup>50</sup> Buna mukabil Şeyhülislam Mustafa Sabri, Said Halim Paşa ve İzmirli İsmail Hakkı gibi isimler Ziya Gökalp ve arkadaşlarının daya ziyade örfü dayanan ve dinî ahkâmın aslî-tâlî kaynaklarının işleviyle ilgili meselelerin yanında hüsun-kubuh, cevaz, taklit ve tefik gibi tartışmalı konuları da muhtevî olan içtimâî usûl-i fıkıh nazariyesine karşı çıktılar.<sup>51</sup> İzmirli *Sebülürreşâd*'ta yayımladığı bir dizi eleştirel makalede konuyu şöyle sonuca bağladı: "İçtimâî usûl-i fıkıhın lüzumu hakkında irad olunan edillenin hiçbir medlûl ü müstelzim değildir. Hepsî fıkıh, usûl-i fıkıh namına merduttur. Kavâid-i usûl ve zavâbit-i fıkıh hâdisât-ı içtimâiyye-i vâkıa ve mütevâkıa için kâfidir. Zuhur edecek olan hâdisât-ı içtimâiyyeyi ilm-i celîl-i fıkıha tatbik etmekle maksat hâsıl olur. Şeriat muhafaza olur."<sup>52</sup>

Türkçülük ideolojisinin sistematiğini oluşturan Ziya Gökalp, yaşadığı dönemde ulusçuluk ve ulus devlet fikrinin hükümferma olmasının da etkisiyle dinî alanda millîleşme taleplerinde de bulundu. Daha açıkçası, Vatan şiiirindeki, "Bir ülke ki camilerinde Türkçe ezan okunur / Köylü anlar manasını namaz-

47 Eyüp Said Kaya, "Tefik", *DİA*, İstanbul 2011, XL. 402.

48 Bu eser Ahmed Hamdi Akseki tarafından *Mezâhibin Telfiki ve İslâm'ın Bir Noktaya Cem'i* adıyla Türkçeye çevrilip bir kısmı *Sebülürreşâd* dergisinde yayımlanmış, ardından kitap hâlinde basılmıştır (İstanbul 1322). Hayreddin Karaman ise Akseki'nin çevirisini *İslâm'da Birlik ve Fıkıh Mezhepleri* (Ankara 1974) adıyla sadeleştirmiş, daha sonra Efgâni, Abduh ve Reşid Rıza'nın biyografilerini içeren geniş bir giriş ve bazı bölümler ekleyerek kitabı *Gerçek İslâm'da Birlik* (İstanbul 2003) adıyla yeniden tercüme etmiştir.

49 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Özgür Kavak, "Dünyevî Bir Fıkıh İnşasına Doğru: Reşid Rıza'nın Fıkıh Usûlü Eleştirisi ve Modern Fıkıh Düşüncesi", *MÜİFD*, sayı: 37/2 (2009), s. 35-72.

50 Adem Efe, "II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Geçiş Sürecinde İctimâî Usûl-i Fıkıh Tartışmaları", *İslâmiyât*, cilt: 8, sayı: 1 (2005), s. 25-40.

51 Recep Şentürk, *Türk Düşüncesinin Sosyolojisi: Fıkıhtan Sosyal Bilimlere*, İstanbul 2008, s. 138-154.

52 İzmirli'nin bu konudaki görüşleri için daha geniş bilgi için bkz. Şentürk, *Türk Düşüncesinin Sosyolojisi*, s. 145-151; Kerime Cesur, "Modernleşme Sürecinde 'Fıkıhın ve Fıkıh Usûlü'nün İhyâsı' Söylenine Karşı Bir Duruş: İzmirli İsmail Hakkı (1868-1946)", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 6 (2005), s. 269-296

daki duanın / Bir ülke ki mektebinde Türkçe Kur'an okunur / Küçük, büyük bilir buyruğunu Hüdâ'nın / Ey Türkoğlu! İşte senin orasıdır vatanın!"<sup>53</sup> dizele-riyle bir bakıma İslâm'ın millîleştirilmesi/Türkleştirilmesi denebilecek bir görüşü savundu. Bu müfrit görüş, hem II. Meşruiyet yıllarında birçok hararetle tartışmaya konu olan Kur'an tercümesi meselesine hem de Cumhuriyet'in kurucu kadroları tarafından 1932 Ramazan'ında uygulamaya konulan ana dilde ibadet projesine ilham kaynağı oldu. Nitekim II. Meşruiyet'in ilanının hemen ardından matbuatta Türkçe tercüme ve tefsirin lüzumu hakkında şiddetli bir kalem münakaşası zuhur etti ve bu münakaşa sürerken *Tafsîlu'l-Beyân* adlı bir tercüme ve tefsirin neşrine başlandı. Bu arada başta Şeyhülislâm Musa Kâzım (ö. 1920) ve Bereketzâde İsmail Hakkı (ö. 1918) gibi isimler olmak üzere pek çok kimse tercüme ve tefsir denemelerinde bulunduğu gibi, dönemin *Srât-ı Müstakîm/Sebîlürreşâd* gibi ciddi dergilerinde de muhtelif ayetlerin tercüme ve tefsirleri yayımlandı.<sup>54</sup>

Gazeteler ve dergilerde kısmî Kur'an çevirilerinin yaygınlık kazanması ve aynı zamanda "Hâlâ bir Türkçe Kur'an'ımız yok" tarzındaki şikâyetlerin gündem'e artması neticesinde Bâbiâli'nin ilk Türk yayıncılarından İbrahim Hilmi Çığıracı (ö. 1963) Kur'an'ın Türkçesini yayımlamaya karar verdi ve 1914 yılının ilk aylarında *Kur'an-ı Kerim Tercüme ve Tefsiri* adlı eserin ilk beş formasını neşretti ve fakat bu eserin kim veya kimler tarafından hazırlandığını belirtmedi. Bunun nedeni, eserin Suriye asıllı bir Hıristiyan olan Zeki Megâmiz tarafından hazırlanmış olması ve Birinci Dünya Savaşı'nda Osmanlılar aleyhine propaganda malzemesi olarak kullanılmasıydı. Cumhuriyet'in ilanından beş-altı ay kadar sonra iki yeni tercüme daha yayımlandı. Bunlardan ilki, Seyyid Süleyman Tevfik el-Hüseynî'ye/Özzorluoğlu'na (ö. 1939), ikincisi ise eserlerinde genellikle Şeyh Muhsin-i Fânî müstear ismini kullanan Hüseyin Kazım Kadri'ye (ö. 1934) aitti. Bu iki tercümeden kısa bir süre sonra Albay Cemil Said (ö. 1964) tarafından hazırlanan *Türkçe Kur'an-ı Kerim* adlı eser de mütedavil mealler arasındaki yerini aldı. Cemil Said'in M. Kemal Atatürk'e hediye ettiği söylenen bu meal, Türkçe Kur'an ve ana dilde ibadet projesinde kullanılmak üzere 23 Ocak 1932 (15 Ramazan 1350) cumartesi günü Dolmabahçe Sarayı'na çağrılan Saadettin Kaynak, Ali Rıza Sağman, Hafız Burhan, Enderunlu Hafız Yaşar gibi hafızlara dağıtıldı.<sup>55</sup>

53 Ziya Gökalp, *Ziya Gökalp Külliyyâtı I: Şiirler ve Halk Masalları*, Haz: Fevziye A. Tansel, Ankara 1952, s. 113.

54 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Mustafa Öztürk, "Türkçe Kur'an Tercümelerinin Dramatik Hikâyesi", *Türkiye Günü*, sayı: 104 (2011), s. 99-100.

55 1932 yılının Ramazan ayında başlayan dinde reform tatbikatının bir parçası olan Türkçe ezan ilk kez Bursalı Hafız Rıfat tarafından Fatih Camii minaresinden okundu. Daha önceki yıllarda Ziya Gökalp'in (ö. 1924) "Dinî Türkçülük", İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun (ö. 1978) "İslâm'ın Türkleştirilmesi", Dr. Reşit Galip'in (ö. 1934) "Millî Müslümanlık" tezleriyle fikrî alt yapısı hazırlanan ve 1926 yılı Ramazan'ında Göztepe Camii imamı Mehmed Cemaleddin (Seven) Efendi (ö. 1964) tarafından kaldırılan Türkçe namazla bir nevi nabız yoklaması yapılan dinî reformasyon projesi 1932 Ramazan'ında fiilen tatbik mevkiine konuldu ve bu proje çerçevesinde, ilk Türkçe Kur'an kıraati için Yerebatan Camii (22 Ocak 1932), ilk Türkçe ezan için Fatih Camii (30 Ocak 1932) ve ilk Türkçe

Bu istitrattan sonra asıl konuya dönersek, modern dönemde dinî ilimlerle ilgili ıslah faaliyetleri kelim sahasına da yansıdı. Dahası, konu ve amaç yönünden kelim ilminin gözden geçirilip yenilenmesi ve materyalizm dini reddeden modern fikir akımlarına karşı yeterli red ve tashih işlevi görecektir yeni kitapların neşredilmesi gerektiği düşüncesi son dönem İslâm dünyasının muhtelif bölgelerinde seslendirildi. Kelamda yenilik akımının Türkiye'deki en güçlü temsilcisi İsmail Hakkı İzmirli oldu ve *Yeni İlm-i Kelâm* adlı eserinde, "Resmî ilm-i kelâmımız el-yevm kıymet-i ilmiyesini zâyî etmiştir. Bugünkü ilm-i kelâm, nazariyyât-ı cedîde-i felsefiyye ile ta'dîl ve ihtiyâcât-ı asriyyeye göre tevsi olunmalıdır"<sup>56</sup> teklifinde bulundu. Türkiye'de Abdüllatif Harpûtî (ö. 1914) ve Filibeli Ahmed Hilmi (ö. 1914) gibi isimler de kelamda yenilik düşüncesini savundu. Bu düşünce Mısır'da da Muhammed Abduh tarafından savunuldu. Abduh klasik kelim ilminin başlangıçtan itibaren mezhepler arası tartışmalara ve felsefe kültürüne fazlasıyla yer vermesi sebebiyle modern çağın ihtiyaçlarını karşılamadığı gerekçesiyle *Risâletü't-Tevhid* adlı bir eser meydana getirdi. Reşid Rıza ise *el-Vahyu'l-Muhammedî* adlı eserinde Kur'an'a dayalı bir inanç metodolojisine değindi. Abduh ders takrirlerinden oluşan *Risâletü't-Tevhid*'de akla önem atfetmesinin yanında müteahhir Selefîyye çizgisine de bağlı kaldı ve kelamda yeniliği -İzmirli'nin nazariyyât-ı cedîde-i felsefiyyeyi kelama dâhil etme teklifinin aksine- basitleştirme şeklinde gerçekleştirmeye çalıştı. Abduh'un bu eseri başta Reşid Rıza, Ferid Vecdi, Muhammed Mustafa el-Merâğî, Mahmud Şeltut gibi Mısır uleması olmak üzere *Sirât-ı Müstakîm/Sebîlürreşâd* çevresinde yer alan Osmanlı ilim ve fikir adamlarını da etkiledi. Nitekim Mehmed Âkif eserin bir kısmını çevirerek *Sebîlürreşâd* dergisinde neşretti.<sup>57</sup>

Kelim ilminin gözden geçirilip yeniden yapılandırılması gerektiği fikri Hint alt kıtasında Seyyid Ahmed Han, Şibli Nu'mânî ve Muhammed İkbâl gibi isimlerce de dile getirildi. Temel İslâmî ilimlerle ilgili çalışmalarında kelama ağırlık veren Şibli Nu'mânî bu ilmi çağdaş dinî akılcılık açısından hareket noktası ve ilham kaynağı olarak gördü; ayrıca eski kelim metodunun yetersiz kaldığı gerekçesiyle yeni bir kelim kitabı yazma ihtiyacını vurguladı ve *İlm-i Kelâm-ı Cedîd* (Yeni İlm-i Kelâm) adlı eseriyle bu ihtiyacı karşılamayı amaçladı. Muhammed İkbâl ise *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Teşekkülü) adlı eserinde klasik kelâmın çeşitli konularını eleştirel bir yaklaşımla ele aldı ve bu bağlamda Kur'an'daki fikrî dinamizme tekrar dönüş yapılmasını özellikle vurguladı.<sup>58</sup>

hutbe için de Süleymaniye Camii (5 Şubat 1932) seçildi. 22 Ocak 1932 tarihinde Hafız Yaşar Okur (ö. 1966) Yerebatan Camii'nde Atatürk'ün fikir fedaisi Reşit Galip (ö. 1934) ve Kılıç Ali'nin (ö. 1971) nezaretinde kürsüye çıkıp Yasin suresinin Türkçesini rast makamında okudu. Geniş bilgi için bkz. Düccane Cündioğlu, *Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi*, İstanbul 1998, s. 135-160.

56 İzmirli İsmail Hakkı, "İslâm'da Felsefe: Yeni İlm-i Kelâm", *Sebîlürreşâd*, XIV/344 (1333), s. 43.

57 Muhammed Aruçi, "Risâletü't-Tevhid", *DİA*, İstanbul 2008, XXXV. 132-133.

58 M. Sait Özervarlı, *Kelâm'da Yenilik Araştırmaları*, İstanbul 1998, s. 55-58.



Son dönem İslâm dünyasında daha ziyade nübüvvet ve İslâm akaidinin materyalizm gibi din dışı fikir akımlarına yeterli cevap teşkil ettiği gibi konular üzerinde yoğunlaşan kelimada yenilik arayışları günümüzde ilahi adalet, teodise, kötülük, kader-kaza, insanın özgürlüğü gibi konular etrafında yoğunlaşmış ve aynı zamanda neo-Mutezili bir anlayışa kaymıştır. Davud Rahbar'ın *God of Justice*, M. Seyyid Cüleynd'in *Kadıyyetü'l-Hayr ve's-Şer fi Fikri'l-İslâmî*, İlhami Gülerin *Allah'ın Ahlâkiliği Sorunu* adlı eserleri ile Hasan Hanefi'nin "Teoloji mi Antropoloji mi?" adlı makalesi bu yeni çizginin ürünleri arasında sayılabilir. Klasik kelam ilminin miadını doldurduğuna inanan Hasan Hanefi adı geçen makalesinde, L. Feuerbach'ın (ö. 1872) Hıristiyanlığın antropolojik özünü çözümlemesinden aldığı ilhamla şu iddialı görüşleri savundu: Müslümanların çağımızdaki geri kalmışlığına sebep olan temel sorunlardan biri, yaygın Tanrı tasavvurundaki sakatlıktır. Zira Tanrı salt metafizik ve aşkın bir sabitlik olarak tasavvur edildiği müddetçe O'nun pratik hayatın ve dış dünyanın sorunlarına yerinde ve zamanında müdahil olup çözüm sunması düşünülemez. Kaldı ki yaşanan sorunlar her zaman aynı değildir. Bazen sömürgeci, bazen de ekonomik ve sınıf ayrımcılığından kaynaklanan sorunlar yaşanır. Tanrı kavramının her duruma uygun olarak pozitif, yani insanların fayda ve maslahatlarını önceleyen bir noktadan hareketle yeniden içeriklendirilmesi gerektiği halde, klasik kelam uleması her durumda aynı sabit Tanrı kavramının geçerliliğinde ısrar etmiştir. Ne var ki bu Tanrı kavramının yaşanan gerçeklerle ilgili hemen hiçbir mesajı olmamış, bilakis salt kendisini ilgilendiren sorunları zaten bin bir türlü sorunla boğuşan insanlara dayatmıştır. Oysa Kur'an açısından bakıldığında, Tanrı'nın insana tanıtılmasında, O'nun insanları ilgilendirmeyen hemen hiçbir özelliğinden söz edilmemiştir. Diğer taraftan, Tanrı nesnel bilginin konusu olmadığından Tanrı bilgisinin (teoloji) imkânından söz etmek de pek mümkün değildir. Bu konuda aslolan, tarihin değişik dönemlerinde Tanrı'nın insan zihnine yansıyan (fenomonolojik) tezahürüdür. Buna göre hangi çağlarda hangi tür bir tanrının tezahür ettiğine bakılarak bizatihi Tanrı değil tarihsel insan bilinmiş olur. Bu yüzden Tanrı bilimi (teoloji) esas itibarıyla bir insan bilimidir (antropoloji). Hâsılı, insanlar tarih boyunca farkında olmaksızın hep kendi tanrılarını üretmiş ve ona tanrı demişlerse, şimdi aynı şeyi biraz daha bilinçli yaparak, bize bugün lazım olan tanrının özelliklerini tespit etmek, tabir caizse tanrımızı yeniden üretmek mümkündür.<sup>59</sup>

## VI

Selefi ıslahçılıkta İslâm'a sadakat, Kur'an ve Sünnet'e bağlılık şeklinde tarif edilir. Bu tarif kapsamında Sünnet'ten ziyade Kur'an dinin esası, hatta bütün boyutlarıyla dinin ta kendisi olarak değerlendirilir. Diğer bir deyişle, Kur'an

59 Hasan Hanefi, "Teoloji mi Antropoloji mi?", çev. M. Sait Yazıcıoğlu, *AÜİFD*, sayı: 23 (1978), s. 505-531.

dinin en temel kurucu metnidir ve ümmetin tarih boyunca ihtiyaç duyacağı her şeyi ilke olarak muhtevidir. Öte yandan Allah'ın temel taleplerini içeren ayetler mana ve mesaj yönünden gayet sarıh olup izaha muhtaç değildir. Bu sebeple, mümin/müslüman kimseye düşen, hayatını bu ayetlerdeki emirler mucibince tanzim etmektir. Buna mukabil özellikle ilâhî sıfatlar ve ahiret ahvaliyle ilgili müteşabih ayetlerde zahirî anlamı kabul etmek, te'vil cihetine gitmemek gerekir. Çünkü te'vil bir bidat örneğidir. Bu çerçevede Hâricîlik, Cehmiyye, Kaderiyye, Bâtıniyye-İsmâiliyye ve Bâtıniyye'nin modern uzantıları konumundaki Bâbiyye ve Bahâiyye gibi fırkalara ait te'viller ile aşırı tasavvufî-işarî yorumlar tahrifle eşdeğerdir.<sup>60</sup>

Kur'an'ı anlama-yorumlama (tefsir) meselesine gelince, tefsirin mahiyeti ve hedefi gayet basittir. Daha açıkçası, tefsirin temel hedefi ilâhî hitaptaki hidayet mesajını bütün yalınlık ve açıklığıyla ortaya koymaktan, dolayısıyla müminde dinî-ahlâkî duyguyu canlandırarak, müminin dindarlığına doğru bir istikamet verecek hükümleri izahat ibarettir. Bu sebeple tefsir, gelenekteki şekliyle rivayetlerle örülü masalsı kabuğundan, geniş ölçüde gramatik ve retorik ağırlıklı muhtevastan arındırılmalı, Kur'an doğrudan doğruya müminin idrakine sunulmalıdır. Bunu mümkün kılmak için de Kur'an tefsirinde, nüzul tarihine atıflar içeren merviyatı bilinçli olarak göz ardı etmek ve Kur'an metnini bugün nazil olmuş gibi okumak gerekir. Çünkü Kur'an belli bir tarihsel ve toplumsal tecrübeye inhisar edilebilecek bir muhtevaya sahip değildir; bilakis onun mana ve mesajı evrensel ölçekli ve tarih-üstü niteliklidir. Ayrıca Kur'an mutlak hidayettir ve bu hidayetin hayata taşınması için Kur'an'ı doğrudan doğruya bugün hakkında konuşurmak, diğer bir deyişle güncelleştirmek (aktüalizasyon) gerekir. Bu bakış açısına göre klasik tefsir literatürü, sözgelimi Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *Mefâtihu'l-Çayb*'ı, tefsirden çok müellifinin yaşadığı döneme ait bir kültür ve bilim ansiklopedisi niteliğindedir. Hâlbuki müfessirin görevi, Kur'an'la ilgili ilgisiz kültürel birikimi tefsir adı altında cem etmek değil, ilâhî mesajın ferdî-içtimai hayata taşınmasına vesile olmaktır.<sup>61</sup>

Efgânî'nin ön ayak olduğu İttihâd-ı İslâm projesinin geniş çaplı kabul görmesinin etkisiyle Arap âleminde Muhammed Abdüh ve Reşid Rıza'nın yanı sıra Ferid Vecdî, Abdülaziz Çâviş, Mustafa el-Merâğî, Cemâleddin el-Kâsimî, Tâhir el-Cezâirî, Mahmud Şeltût, Hasen el-Bennâ ve Seyyid Kutub, modern Şii dünyada Muhammed Hüseyin Tabatabâi, Muhammed Sâdıkî, Muhammed Takî Müderrisî, Nâsır Mekârim Şîrâzî, Muhammed Cevad Mağniyye, Hâşimî Rafsancânî, Mahmud Tâlekânî,<sup>62</sup> son dönem Osmanlı Türkiye'sinde Mehmed

60 Reşid Rıza, *Tefsiru'l-Menâr*, III. 135-192.

61 Bu konuda daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Mustafa Öztürk, "Neo-Selefilik ve Kur'an-Reşid Ruzâ'nın Kur'an ve Yorum Anlayışı Üzerine-", *ÇÜİFD*, cilt: 4, sayı: 2 (2004), s. 77-106.

62 Çağdaş Şii dünyada içtimâî tefsir geleneği hakkında geniş bilgi bkz. Muhammed Hâdî Marifet, *et-Temhîd fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Kum 2011, X. 509-517; Seyyid Muhammed Ali Ayâzî, *el-Müfessirün Hayâtühüm ve Menhecühüm*, Tahran 1373, s. 151-157, 192-197, 261-267, 352-356, 551-556, 775-773.

Âkif, Bereketzâde İsmail Hakkı, Manastırlı İsmail Hakkı gibi isimlerce benimsenen, Cumhuriyet devrinde ise özellikle Seyyid Kutub'un *Fî Zilâli'l-Kur'ân* (Kur'an'ın Gölgesinde) adlı tefsirinin 1970'li yılların başında Türkçeye çevrilmesini müteakiben daha ziyade siyasal İslâmcı çevrelerce tercih edilen ve o günden bu yana popüler bir çizgide varlığını sürdüren bu Selefi/içtimai tefsir anlayışı ilk bakışta samimi ve sıcak görünse de pratik sonuçları itibariyle Kur'an'ın siyasal ve ideolojik bir metin olarak okunması, hatta Kur'an'dan mevcut siyasal rejimlere alternatif bir nizam üretme hedefine vasıta kılınması hasebiyle oldukça soğuk, kuru ve yavandır. Filvâki, Kur'an okumalarında Selefi-içtimai tefsir anlayışını benimseyen çevrelerin müslüman olmanın gerekli kıldığı sıcaklık, samimiyet, hoşgörü, nezaket gibi hasletlerden çok sertlik, tahammülsüzlük, toleranssızlık, kabalık, kırıcılık, dışlayıcılık ve yargılayıcılık gibi tutum ve davranışlarla temayüz ettikleri de aşikâr bir gerçektir.

Basit ve sade tefsir lehine te'vili nefyemeyi, Kur'an'ı hidayet mesajı olarak ön plana çıkarıp bu mesajı en yalın şekilde pratik hayatın gündemine getirmeyi öneren Selefi-içtimai tefsir anlayışında problem teşkil eden bir diğer husus, prensipte İslâm'a sadakatin "Kur'an ve Sünnet'e bağlılık" şeklinde tarif edilmesine mukabil, bağlılık vurgusunun çok bariz şekilde Kur'an eksenli olması, dolayısıyla Sünnet ve hadise karşı mesafeli ve soğuk bakılmasıdır. Sünnet konusundaki bu menfi ve mesafeli tavır XX. yüzyılın başlarından itibaren daha ileri noktalara taşınmıştır. Mesela Reşid Rıza'nın talebesi Muhammed Tefvik Sıdkî (ö. 1920) *el-Menâr* dergisinde yayımlanan ve birkaç yıl sürecek bir tartışmaya da konu olan "el-İslâm Hüve'l-Kur'anü Vahdeh" (İslâm sadece Kur'an'dan ibarettir) başlıklı makalesinde dinî ahkâmın kaynağını Kur'an'a indirgerken Sünnet'in bütünüyle yerel ve tarihsel bir niteliğe/içeriğe sahip olduğunu ileri sürmüştür.<sup>63</sup>

Dinî hükümlerin kaynağını Kur'an'a indirgeme eğilimi yaklaşık aynı zaman diliminde Hint alt kıtasında Seyyid Ahmed Han'ın tilmizleri konumundaki *Ehlü'z-Zikr ve'l-Kur'an* (el-Kur'âniyyûn/Kur'ancılar) ekolünün temsilcileri tarafından da benimsenmiştir. Yine bu eğilim, daha ılımlı denebilecek bir tarzda, Osmanlı'nın son dönemindeki İslâmcılar arasında da kendisine taraftar bulmuştur. Mesela, Mısır merkezli Selefi-içtimai tefsir anlayışının Türkiye'ye taşınmasında aktif rol üstlenen Mehmed Âkif, "Doğrudan doğruya Kur'an'dan alıp ilhamı; asrın idrakine söyletmeliyiz İslâm'ı"<sup>64</sup> dizelerinde Kur'an'a dönüş diye nitelendirilebilecek bir anlayışı savunmuştur. Kur'an merkezli İslâm anlayışı 1980'li yılların Türkiye'sinde başta Mealciler diye anılan grup olmak üzere Malatya ekolü gibi diğer bazı gruplar ile Hüseyin Atay, Süleyman Ateş, Yaşar Nuri Öztürk gibi İlahiyatçı akademisyenler tarafından da farklı tonlarda

63 Bkz. Muhammed Tefvik Sıdkî, "el-İslâm Hüve'l-Kur'an Vahdeh", *el-Menâr*, IX/7 (1906), s. 516-517, 521-522; a. mlf., "el-İslâm Hüve'l-Kur'an Vahdeh: Reddün li Reddin (1)", *el-Menâr*, XII/9 (1906), s. 909-910, 911-913.

64 Mehmed Âkif, *Safahât*, Haz.: M. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul 1991, s. 403.

savunulmuştur.<sup>65</sup> Bu süreçte Sünnet'in teşri değerini sorgulama ve hadisleri Kur'an'a arz etme yönündeki görüşlerin yaygınlık kazanmasına paralel olarak gitgide radikalleşen bir hadis karşıtlığı eğilimi zuhur etmiş, ancak etki-tepki prensibinin muktezasınca bu eğilimin karşısına güçlü bir hadis taraftarlığı da dikilmiştir.

Kur'an'a dönüş veya Kur'an merkezli İslâm söylemi, dinî düşünceyi geleneksel tortulardan arındırıp saflaştırmayı hedef göstermekle birlikte, bu söylem pratikte salt Kur'an metninden hareketle yeni bir din ihdas etmek ve bunun için de çağdaş Kur'an üretimi denebilecek tarzda te'villere meyletmek gibi bir sonuca müncer olmuştur.<sup>66</sup> Diğer taraftan Selefî-içtimâî tefsir anlayışında Kur'an'ın hidayet vasfını işlevsel kılmak, dolayısıyla onu doğrudan güncel meseleler hakkında konuşurmak gerektiği düşüncesi, kimi zaman yorumda makullük ve makbullük sınırlarını zorlamış, kimi zaman da Seyyid Kutub, Hasan el-Bennâ, Ali Şeriatî, Tâlekânî, M. Hüseyin Fadlallah gibi isimlerin yorumlarında görüleceği gibi, Kur'an'ın büyük ölçüde siyasi ve ideolojik bir metin olarak okunmasına yol açmıştır.

Netice itibariyle Selefî-içtimâî tefsir anlayışındaki evrensel mesaj vurgusu, Hz. Ali'nin "Kur'an konuşmaz; insanlar onu konuşturur"<sup>67</sup> sözünde işaret edilen ciddi bir illetle maluldür. Bu illet çok kere Kur'an mesajını bugüne taşımak adına onu hiç konuşmadığı konular hakkında konuşurmak şeklinde tezahür etmektedir. Kur'an bu şekilde konuşturulunca, bir taraftan tefsirde ilke ve metottan söz etme imkânı kalmamakta, dolayısıyla "Ne olsa gider" anlayışı meşruiyet kazanmaktadır. Nitekim "Kur'an her çağın algılamalarına hitap edecek tarzda yeniden yorumlanmalıdır" diyen bir anlayışa göre sözelimi Kur'an'daki "gebe develer salıverildiği zaman" (Tekvir 81/4) ifadesini dilden dile değil, çağdan çağa getirmek gerekir. Hayatında deve görmemiş bir adama gebe develerin salıverileceği bir günden bahsetmek, diriye değil ölüye hitaptır. Keza Kamer 54/19 ve diğer bazı ayetlerde sözü edilen "çöl/kum fırtınası"nı, Katerina veya Tsunami, Rûm suresi 30/2. ayette geçen "Rum" (Roma) kelimesini "Amerika" şeklinde yorumlamak, izah etmek, güncellemek, aktüel okumaya tabi tutmak gerekir. Hayatında çöl görmemiş bir adamı çöl fırtınası âfetiyle uyarmak, diriye değil ölüye hitaptır. Kur'an'ın bir "ölü metin" veya "eskiçağlar söylemi" olmaktan çıkarılması için böyle bir çaba kaçınılmazdır.<sup>68</sup>

65 Geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. M. Suat Mertoğlu, "Doğrudan Doğruya Kur'an'dan Alıp İlhamı: Kur'an'a Dönüş'ten Kur'an İslâm'ına", *Divân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, cilt: 15, sayı: 28 (2010), s. 69-113; a. mlf., "İslâm'ın Anlaşılmasını Kur'an ile Sınırlandırma Eğilimini Ortaya Çıkaran Temel Dinamikler", [*Dini Hükümlerin Kaynağı ve Dini Metinlerin Anlaşılması* içinde], editör: Cengiz Kallek, İstanbul 2010, s. 115-149.

66 Bu konuyla ilgili görüşler ve yorum örnekleri için bkz. Mustafa Öztürk, "Dini Hükümlerin Kaynağını Kur'an ile Sınırlandırma Eğiliminin Kaynakları ve Tutarlılığı", [*Dini Hükümlerin Kaynağı ve Dini Metinlerin Anlaşılması* içinde], editör: Cengiz Kallek, İstanbul 2010, s. 13-67.

67 Bkz. İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, Beyrut 1992, II. 607.

68 İhsan Eliaçık, *Yaşayan Kur'an Türkçe Meal-Tefsir*, İstanbul 2007, I. 14.

## VII

Gelinen bu noktada çağdaş ıslahçılığın dil dizgesi üzerinde de durmak gerekir. Zira ıslahçı hareket geleneksel İslâm anlayışını tenkit hususunda kendinden son derece emin, iddialı, hatta tafralı bir üslupla konuşurken, Batı'nın İslâm'a yönelik tenkitleri karşısında çoğu zaman savunmacı (apolojik), kimi zaman da tarziye verici (özür beyan edici) bir dil ve üslup geliştirmiştir. Mesela Abduh'un *el-İslâm ve'r-red alâ Müntekadîh* ve *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye* adlı eserlerinde savunmacı üslup hâkimdir. Fransız şarkiyatçısı Ernest Renan'ın (ö. 1892) "İslâm ve İlim" konulu meşhur konferansındaki, "İslâm ve müslümanların akıl ve bilimle münasebetleri yoktur" iddiasına Efgânî'nin yazdığı reddiyede ise baştan sona tarziye verici bir üslup göze çarpmaktadır. O kadar ki Efgânî sözde reddiyesinde Renan'ın iddiasını teyit edercesine şunları yazmıştır:

Şayet İslâm dininin ilmin gelişmesine engel olduğu doğruysa, bu engelin bir gün ortadan kalkmayacağı da iddia edilebilir mi? İslâm dini bu noktada diğer dinlerden nasıl ayrılır? Bütün dinler her biri kendi yolunda toleranssızdır. Hıristiyan dini -bu dinin telkinlerini, öğretilerini takip eden toplumu kastediyorum- yukarıda bahsettiğim ilk dönemden çıkmıştır; o zamandan beri hür ve bağımsız, terakki ve ilim yolunda hızla ilerler gözükmemektedir. Hâlbuki İslâm toplumu dinin vesayetinden henüz kurtulamamıştır(...)

Gerçekten, İslâm dini ilmi boğmaya, gelişmesini durdurmaya çalıştı. Nitekim o felsefi ve entelektüel hareketi duraksatmada, kafaları ilmî gerçeği araştırmaktan caydırmada başarılı oldu (...) Mamafih şöyle bir soru makul olabilir: Arap medeniyeti niçin dünya üzerine böyle bir ışık gönderdikten sonra aniden söndü? Niçin bu meşale yanmaya devam etmiyor ve niçin Arap dünyası hâlâ karanlıklar içinde bulunmaktadır? Burada İslâm dininin mesuliyeti tamamıyla ortaya çıkıyor. Açık ki o nereye kök salmışsa, ilmi boğmaya uğraşmış ve despotizm tarafından onun niyetlerine hayret verici bir şekilde hizmet edilmiştir.<sup>69</sup>

Savunmacı üslup ıslahçılığın bilim ve medeniyet vurgusunda da kendini gösterir. Nitekim gerek Renan'ın "İslâm bilimsel zihniyetle çelişen bir dindir" iddiası, gerekse İslâm'ın gericici bir din ve öğretisi olduğu yolundaki Marksist eleştiri karşısında ıslahçı hareket, fünûn-ı hâzıraya muvafık bir lisanla İslâm'ın insanlığın maddi ve manevi terakkisine özel ihtimam gösteren bir din olduğunu anlatmaya çalıştı. Abduh'un *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye* ve *Risâletü't-Tevhîd* adlı eserlerinde sineye çekilebilir bir çerçeve içinde formüle edilen bu savunmacı tavır, bilahare İslâm'ı ve Kur'an'ı modern bilimle tezkiye noktasına varan katıksız bir apolojiye dönüştü. O kadar ki Tantavi Cevherî (ö. 1940) *el-Cevâhir* adlı tefsirinde(!) Kur'an'dan adeta bir modern bilimler

69 Mümtaz'er Türköne, *Cemaleddin Afgani*, Ankara 1994, s. 58, 64. Muhammed Hamidullah (ö. 2002) gibi bazı araştırmacılar Efgânî'nin Renan'a böyle bir cevap yazmış olamayacağını, Fransızca-sının yetersiz olması nedeniyle Arapça yazdığı cevabın Fransızcaya çarpıtılarak tercüme edilmiş olabileceğini ileri sürmüştür. Ancak merhum Hamidullah'ın dile getirdiği bu ihtimal Efgânî hakkında akademik çalışmalar yapan birçok araştırmacı tarafından zayıf bulunmuş ve bu bağlamda özellikle Efgânî'nin cevabının gazetelerde neşredildikten sonra herhangi bir tezkibe rastlanmamış olmasına dikkat çekilmiştir. Bkz. Alâeddin Yalçınkaya, *Cemâleddin Efgânî*, İstanbul 1995, s. 165-168.

ansiklopedisi üretti.<sup>70</sup> Tefsir tarihinde “ilmî i’câz” ve “ilmî tefsir” gibi başlıklar altında mevzu bahis edilen bu eğilim, son dönem Osmanlı’da Şeyhülislam Musa Kâzım (ö. 1920), Gazi Ahmed Muhtar Paşa (ö. 1918), Bereketzâde İsmail Hakkı (ö. 1918), Manastırlı İsmail Hakkı (ö. 1912), Milaşlı İsmail Hakkı (ö. 1938), Babanzâde Ahmed Naim (ö. 1934), Elmalılı M. Hamdi Yazır (ö. 1942) ve Said Nursi (ö. 1960) gibi birçok önemli ismin de teveccühüne mazhar oldu.<sup>71</sup> Maurice Bucaille’nin (ö. 1998) *La Bible le Coran et la Science: Les Ecritures Saintes Examinees a la Lumiere des Connaissances Modernes* (Paris 1980) adlı eserinin Arapça, İngilizce, Türkçe gibi çeşitli dillere çevrilip yayımlandığı 1980’li yıllardan sonra ise İslâm dünyasında “Tefsirde Bucailizm” denebilecek bir vakıta ortaya çıktı. Yakın geçmişte diğer İslâm ülkelerindeki birçok iflah olmaz temsilcisinin yanı sıra Türkiye’de de Haluk Nurbaki, Süleyman Ateş ve Bayraktar Bayraklı gibi isimlerce savunulup kimi zaman şirazesinden çıkarılan bilimsel i’câz ve tefsir eğilimi Edip Yüksel’in ülke gündemine taşıdığı sözde “19 Mucizesi”yle ilhadî bir boyut da kazandı. Ayrıca bilimsel(ci) tefsirin yaygın kabul görmesiyle birlikte, sözgelimi Müddessir 74/26. ayette cehenneme atfen zikredilen sekar kelimesini “bilgisayar”, şeytan kelimesini “enerji”, İblis’i “düşünce yetisi”, Musa’nın asâsını “deneysel bilgi birikimi”, hayye (yılan) kelimesini “varlığın uzun ömürlü oluşu” şeklindeki ibretlik yorumlarla<sup>72</sup> karşılaşmak artık âdetten sayılır oldu.

Kur’an’dan bilim üretme veya hemen her bilimsel gelişmeyi bir şekilde Kur’an’la ilişkilendirme çabasında, bugün artık ciddi biçimde sorgulanan pozitivist düşüncenin izlerine rastlamak mümkündür. Ne tuhaftır ki ümmet pozitivist düşünceye metafizik lehine karşı çıkmakla birlikte bu düşüncenin en temel bileşeni olan deney ve olguya dayalı bilim ve bilimsel bilgiye büyük teveccüh göstermektedir. Bu ironik durum, bir kişinin kendi cellâdına âşik olmasına ve/veya kendisini rehin alan kimseye bir süre sonra hayranlık duymasına (Stockholm Sendromu) benzetilebilir. Çünkü müslümanlar özellikle son iki yüzyıldan bu yana biraz gıpta, biraz haset ama daha çok da nefret duygusuyla hemen her fırsatta eleştirdikleri Batı kültürünün ürünü olan bilimsel bilgiye çok kere abartılı bir müspet değer yüklemekte, bunu bir tebci aracı

70 Ayetlerin modern bilimsel yorumunda çeşitli resimler, haritalar, şekiller ve istatistikî bilgileri muhtevî bir ansiklopedi görünümünde olan ve belki de dünyadaki ilk resimli tefsir kitabı olma özelliğini taşıyan *el-Cevâhir*, tefsirden başka her şeyi ihtiva eden ve belli bir metodu bulunmayan bir eser olarak değerlendirilmiştir. Bkz. Celal Kurca, “el-Cevâhir”, *DİA*, İstanbul 1993, VII.431.

71 Mesela Said Nursi *Sözler* adlı eserinde, “beşerin san’at ve fen cihetindeki terakkiyatlarının neticesi olan havârik-i san’at ve garâib-i fen olarak tayyare, elektrik, şimendifer, telgraf gibi şeyler vücuda gelmiş ve beşerin hayat-ı maddiyyesinde en büyük mevki almışlar. Elbette nev-i beşere hitap eden Kur’an-ı Hakîm şunları mühmel bırakmaz. Evet bırakmamış.” (Said Nursi, *Sözler*, İstanbul 1993, s. 246) derken *İşârâtü’l-i’câz* adlı eserinde de modern bilimsel buluşların hemen tamamına Kur’an’ın sarahaten veya remzen işaret ettiğini ileri sürmüştü ve bu eserin son kısmında uçak, santrifüj aleti ve radyo gibi teknolojik aygıtların kendince Kur’ânî referanslarını göstermiştir. Bkz. Nursi, *İşârâtü’l-i’câz*, çev. Abdülmecid Nursi, İstanbul trs., s. 237-240.

72 Bu yorumlar için bkz. Hakkı Yılmaz, *Nüzul Sırasına Göre Tebyînü’l-Kur’an: İşte Kur’an*, İstanbul 2008-2011, I. 112, 163, 171-172; XI. 669-672.

olarak Kur'an ve tefsir sahasında ıstimal etmektedirler. Böylece Kur'an'ın her çağla çağdaş olduğunu bilimle de ispatladıklarını düşünmektedirler. Hâlbuki bu yaklaşımda asıl paye bilime verilmekte, dolayısıyla Kur'an bilim karşısında bir bakıma mahcup edilmektedir.<sup>73</sup> Öte yandan, bilimselci tefsir eğiliminin Kur'an'daki temel kavramlardan biri olan "ilm"i modern bilimle eşleştirmiş olması kesinlikle büyük bir cürümdür. Zira Kur'an'da geçen "ilm", "âlim", "ulema" gibi kavramların bugünkü yaygın anlam ve kullanımlarıyla hiçbir ilişkisi yoktur. Gerçekte Kur'an'daki "el-ilm", vahiyden beslenen kesin doğru bilgi demektir ve bu manada her şeyden çok iman ve ubudiyetle ilişkilidir.<sup>74</sup> Nitekim bazı hadislerde ilmin ayet, sünnet, din gibi kavramlarla özdeş kılınması da bunun göstergesidir.<sup>75</sup>

İlmin bir anlamda din olması, vahyin ilme nüfuz edip onu aydınlatması demektir. Aydınlatmada vahyin ilme kazandırdığı iman boyutu kendini gösterir. Vahiy-iman-ilim ilişkisi içerisinde âlimin kesbettiği tutum, sahip olunan bilgiye lakayt kalmayı salık veren tutumdan çok farklıdır. Zira âlim ile sahip olduğu ilim arasındaki ilişki, aydın ya da aydınlatici bilgi olarak tabir edebileceğimiz çok özel nitelikli bir bilgiyle kurulur. Nurânîlik vasfını haiz bu bilgi aynı zamanda pratik hayata yansır ve bu yansıma tam da "ilimle amel" yahut "ilmiyle âmil olmak" diye ifade edilen tecrübeye karşılık gelir.<sup>76</sup>

Kıscası, Kur'an'ın âlim diye nitelendirdiği kimse kuru bilgi (malumat) sahibine değil, marifet ehline delalet eder. Marifet denen şey, bilimsel ve deneysel bilginin ötesindeki ilim, nefsin ve rabbini tanımak suretiyle insanı dünya ve ahiret saadetine sevk eden bir bilgidir. Nitekim Ankebût 29/43. ayette geçen "el-âlimûn" (âlimler) kelimesi Hz. Peygamber'e atfedilen bir rivayette, "Allah'a bağlanan, O'na itaat edip isyandan kaçınan kimseler" diye açıklanmıştır.<sup>77</sup> Şüphesiz Kur'an'da ilm kelimesinin vahiyle ilişkisi bulunmayan bilgi anlamında geçtiği yerler de vardır; fakat özellikle bilgi, bilim ve öğrenmenin İslâm'da ne denli önem arz ettiğini göstermek için sık sık hutbelerde, vaazlarda mealleriyle okunan, ilköğretim din kültürü kitaplarında spot cümleler hâlinde yazılan mezkûr ayetlerdeki anlam ve kullanımın hiçbir seküler ima ve işareti yoktur.

Bu mesele bir tarafa, İslâm dünyasındaki geri kalmışlık problemini aşma yolunda Batı kaynaklı modern bilimden istifadeyi şartsız kabul etme anlayışının, aşağılık kompleksine imalarının yanı sıra basiret körlüğü denebilecek bir illetle de malul olduğu söylenebilir. Şemseddin Sâmî'nin (ö. 1904), "Hâlbuki İbn Sina'nın tıbbıyla sıtmayı bile kesmeye muktedir olamayacağımız gibi Câhiz'in kimyası ve İbn Rüşd'ün hikmetiyle de ne demiryolu lokomotifini ile va-

73 Mustafa Öztürk, *Kur'an, Tefsir ve Usûl Üzerine*, Ankara 2011, s. 36.

74 Bu konuda bkz. İlhan Kutluer, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, İstanbul 2001, s. 71-76.

75 Bkz. İbn Mâce, "Mukaddime" 8; Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-Ummâl*, Beyrut 2004, X. 58.

76 Alpaslan Açıkgenç, *İslâm Medeniyetinde Bilgi ve Bilim*, İstanbul 2006, s. 48.

77 İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, Beyrut 2001, IV. 319.

puru kullanabiliriz, ne telgraf kullanabiliriz. Bunun için biz ulemâ-i İslâm'ın âsârıyla uğraşmayı tarih ve âsâr-ı atıka ulemasına bırakarak, temeddün etmek ister isek, ulûm ve funûnu Avrupa medeniyet-i hâzırasından almamız<sup>78</sup> şeklindeki ifadelerinde hem aşağılık kompleksini hem de terakki ve temeddünün maddi ilerlemeden ibaret olduğu vehmini, Âkif'in, "Çünkü milliyeti yok sanatın, ilmin yalnız" dizesinde ise teknik bilgi ve bilimin değer yüklü olmadığı kanaatini teşhis etmek mümkündür.

Din-bilim arasında çatışma bulunmadığı, bilakis dinin bilim ve bilimsel araştırmayı teşvik ettiği, dolayısıyla temeddün ve terakkiye giden yolda bilimden azami nispette istifade edilmesi gerektiği Selefi ıslahçılıkta da hüsnü kabul görmüştür. Mesela Reşid Rıza, müslüman gençlerin Avrupa'da eğitim gören ve Avrupalıların geliştirdikleri modern bilimler sahasında ciddiyetle çalışan Japon öğrencileri örnek alması gerektiğini söylemiş, dinin modern bilim ve teknolojiyle alıp veremediği herhangi bir şeyin bulunmadığını belirtmiştir. *el-Menâr* dergisinde Herbert Spencer (ö. 1903) ve Gustave le Bon (ö. 1931) gibi Batılı düşünürlerin eserlerini tanıtan Reşid Rıza, Avrupa'daki bilim ve demokrasi kültürünün İslâm toplumlarında da gelişmesi gerektiğinin altını çizmiş, bu arada Batı düşüncesinde özellikle manevi ve ahlâki boyutun eksikliğine de dikkat çekmiştir. Sonuç olarak da Batı'nın maddi ilerleme ve gelişmeyle ilgili değerlerinin alınmasını, manevi ve ahlâki zaafınının dışarıda tutulmasını önermiştir.<sup>79</sup> Bir tür Japon modernleşmesine veya aşırı kendinden yaparak modernleşme tecrübesine işaret eden bu fikriyat Türkiye'de Mehmed Âkif gibi İslâmcılar tarafından da benimsenmiştir. Âkif, "Alınız ilmîni Garb'ın alınız sanatını/Veriniz hem de mesainize son süratini/Çünkü kâbil değil artık yaşamak bunlarsız/Çünkü milliyeti yok sanatın, ilmin yalnız" demiş, ama ardından şunu da eklemiştir: "İyi hatırda tutun ettiğim ihtarı demin/Bütün edvâr-ı terakkiyi yarıp geçmek için/Kendi 'mahiyet-i ruhunuz' olsun kılavuz/Çünkü beyhudedir ümmîd-i selamet onsuz."<sup>80</sup>

Bu anlayışa göre modern bilim değerden arınmış, tarafsız ve neseldir. Dolayısıyla zararlı değil yararlıdır. İslâm toplumlarının kalkınma sürecinde modern bilimin sunduğu imkânlardan azami ölçüde yararlanılmalıdır. Ne var ki Batı kaynaklı bilimi tebcil eden anlayış tarzı, XX. yüzyılın ikinci yarısında

78 Şemseddin Sâmî, "Medeniyet-i Cedide'nin Ümem-i İslâmiyye'ye Nakli", *Güneş*, nşr. Beşir Fuad, I/4, s. 180-181.

79 Reşid Rıza, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, Kahire 1960, s. 18. Reşid Rıza'nın üstadı M. Abduh da din-bilim konusunda benzer görüşleri savunmuştur. Bkz. Mehmet Zeki İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, İstanbul 1998, s. 194-200.

80 Mehmed Âkif, *Safahât*, s. 160. Bu anlayış, XIX. yüzyılın ikinci yarısında güçlü bir ses olarak kendini fark ettiren Yeni Osmanlılar arasında da dile getirilmiştir. Bu zümreye göre, "medeniyetimizi ilerletmek için Avrupa'dan mahsül-i akl olan terakkiyât-ı ilmiyye ve sinâiyeyi almaya çalışacağız. Sokak baloları, ahlâk serbestliği, aklıktan ölenlere acımamak, insaf ve merhamete lüzumsuz iki lugat-ı garibe nazarıyla bakmak gibi beliyât-ı şeytâniyyesini istemiyoruz". M. Şükrü Hanioglu, *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902)*, İstanbul 1985, s. 29.



İsmail Râcî Fârûkî (ö. 1986) gibi bazı müslüman düşünürler tarafından isabet-siz bulunmuştur. İslâm dünyasının epistemolojik bir bunalım içinde olduğunu düşünen Fârûkî bu bunalımdan çıkış yolunun bilginin İslâmîleştirilmesiyle mümkün olduğunu savunmuştur. Buna göre bir tarafta geleneksel İslâmî bilgilerin, diğer tarafta modern bilimlerin ölçsüz ve dengesiz biçimde yer aldığı eğitim sistemi bu iki başlıktan kurtarılmalı ve iki farklı bilgi sistemi uzlaştırılmalıdır. Geçmişteki ıslahatçıların “Batı bilim ve teknolojisini aynen almak gerekir” diye düşündüklerini ve fakat Batı bilgi sisteminin İslâmî epistemolojiyle çatıştığı gerçeğini fark etmediklerini belirten Farukî’ye göre bilginin İslâmîleştirilmesine giden yolda beş temel aşama vardır. Bunlar şöyle sıralanabilir: (1) Modern disiplinleri iyi öğrenmek; (2) İslâmî kültür mirasına nüfuz etmek; (3) Modern bilimin her alanıyla İslâm arasında kendine özgü bir uyum ve uzlaşma sağlamak; (4) İslâm kültür mirasıyla modern bilgi arasında verimli bir terkip için metotlar geliştirmek; (5) İslâm düşüncesini ilâhî modeli icra edecek ve ona işlerlik kazandıracak bir çerçeveye oturtmak.<sup>81</sup>

1980’li yıllarda metafizik ve tarihî özellikleriyle “Islamic science” (İslâm bilimi) kavramını ortaya atan Seyyid Hüseyin Nasr ile tasavvuf doktrinlerini esas alarak bilginin Batılı muhtevasından arındırılması (de-westernization of knowledge) gerektiğini vurgulayan Nâkib el-Attâs’ın çalışmalarıyla birlikte göz önüne alındığında<sup>82</sup> Fârûkî’nin tezi, ortaklaşa ele alınan meselelere pratik çerçevede bir çözüm teklifi olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte onun tezinde İslâmîleştirilmesi önerilen bilgi dallarının sosyal bilimlere inhisar edilmesi, fen bilimlerinin ise kesin ve objektif kabul edilmesi modern bilim felsefesindeki yeni eğilimler açısından tenkit konusu yapılabileceği gibi Fazlur Rahman’ın bakış açısından hareketle bilgi denen şeyde İslâmîleştirme programlarına konu olabilecek bir muhtevanın bulunmadığını, çünkü bilginin özü itibarıyla iyi olduğunu, kötülüğün onun kötü kullanımından doğduğunu ileri sürmek de mümkündür.<sup>83</sup>

## VIII

Çağdaş ıslahçılık din-bilim konusunda Batı’dan gelen eleştiriler karşısında mahcup bir edayla apolojiye sığınırken, temelleri seküler bilgi ve bilime dayanan natüralizm, rasyonalizm gibi Batılı düşünce akımları karşısında büyük ölçüde edilgen ve kırılğan bir tavır sergiledi. Bu tavır en bariz şekliyle Hint İslâm modernistlerinde tezahür etti. Özellikle Seyyid Ahmed Han, Kur’an kısı-

81 Daha geniş bilgi için bkz. İsmail R. Farukî, *Bilginin İslâmîleştirilmesi*, çev. Fehmi Kuru, İstanbul 1995, s. 21-99; a. mlf., “Sosyal Bilimlerin İslâmîleştirilmesi”, çev. Mehmet Paçacı, [*İslâmî Bilimde Metodoloji Sorunu* içinde], Yayına hazırlayan: Mehmet Paçacı, Ankara 1991, s. 11-29; İlyas Ba-Yunus, “Farukî ve Ötesi: Bilginin İslâmîleştirilmesinde Müstakbel Eğilimler”, [a.g.e. içinde], s. 149-172.

82 Seyyid Hüseyin Nasr ve Nakib el-Attâs’ın konuyla ilgili görüşleri için bkz. Mustafa Armağan, *İslâm ve Bilim Tartışmaları*, İstanbul 2007, s. 43-54, 155-164.

83 Fazlur Rahman, “Bilginin İslâmîleştirilmesi: Bir Cevap”, çev. Mevlüt Uyanık, [*İslâmî Bilimde Metodoloji Sorunu* içinde], s. 133-147.

salarında geçen ve İslâm geleneğinde hissî/kevnî mucize olarak telakki edilen hususları, sözgelimi Hz. Musa'nın denize asasını vurup denizin yarılması hâdisesini bildik med-cezirle açıklama yoluna gitti. XIX. yüzyıl Batı dünyasındaki koyu determinist tabiat felsefesinden ilham alan bu yorum tarzı Hint alt kıtasında Ahmedüddîn Amritsârî (ö. 1936), Mevlana Muhammed Ali (ö. 1951), Hafız Eslem Ceracpûrî (ö. 1955), Meşrikî (ö. 1963) gibi birçok müslüman ilim ve fikir adamı tarafından da Kur'an kıssalarına tatbik edildi.<sup>84</sup> Benzer yorumlar XIX. yüzyılın sonlarında Arap-Müslüman dünyasında da rağbet gördü. Mesela Kevâkibî Fîl suresinde sözü edilen "sürüler hâlindeki kuşlar"ı salgın hastalık mikrobu taşıyan sinekler olarak yorumladı ve bu ilginç yorum Abduh tarafından da benimsenip şöhrete kavuşturuldu.<sup>85</sup> Kur'an tefsirinde natüralist ve rasyonalist etkiden, bilimsel tefsire çok sıcak bakmayan Reşid Rıza bile nasibini aldı. Öyle ki Reşid Rıza, Şârî tarafından çok özel bir maslahat mucibince vazedilen istisnâî hükümlere benzettiği hissî/kevnî mucizeleri açıkça inkâr etmemekle birlikte, bu tür mucizelerin modern dünyada dini kabul vesilesi olmaktan ziyade red gerekçesi olarak algılandığına dikkat çekti:

Şayet Kur'an'da Hz. İsa ve Hz. Musa'yı teyit eden mucizelerden söz edilmeseydi kimbilir belki de Avrupalı özgür düşünürlerin İslâm'a yönelip hidayete ermeleri daha fazla ve daha hızlı olabilirdi. Zira İslâm akıl, ilim ve beşer fitratına uygunluk, fertlerin ruhlarını arındırma ve kamu yararının gelişimini sağlama gibi temel ilkelere üzerine bina edilmiştir. İslâm'ın Allah'tan gelen bir vahiy olduğuna delil teşkil eden mucize, öncelikle Kur'an, sonra da Nebî'nin ümmî oluşudur. Bu mucize akıl, duyu ve vicdanla kavranabilir mahiyettedir. Kevnî mucizelere gelince, bunlarla ilgili birtakım şüpheler mevcut olup rivayet, sıhhat ve delaletlerine ilişkin birçok te'vil üretilmiştir. Ayrıca, bunlara benzer olaylar her zaman her yerde birtakım insanlar tarafından da izhar edilmektedir. Nitekim bu konuda Hint ve müslüman mistiklerine izafe edilen rivayetlerin/hikayelerin sayısı Tevrat ve İncil'de sözü edilen mucizeler ile azizlerin menkıbelerinden daha fazladır. Çağımızda bilim adamlarının dinden uzaklaşmalarının ana sebeplerinden biri hissî/kevnî mucizelerdir.<sup>86</sup>

Bu pasajdaki ilk ifadelerden de anlaşılacağı gibi, Selefi ıslahçılık modern bilimin yanı sıra dinin akla uygunluğu konusuna da büyük önem atfetmekte ve aklın hücciyeti hususunda Mu'tezilî anlayışa benzer bir yaklaşım sergilemektedir. Selefi ıslahçılığa göre Kur'an'ın akla sınır koyduğu alanlar gaybla ilgilidir ve bu konudaki sınırlama da insanın Zât-ı İlâhiyyeyi yakışıksız sıfatlardan tenzih etmesini, gayba ait konularda kaçınılmaz hatalara düşmesini önlemeye yöneliktir. Ne var ki ıslahçı anlayışın bir yandan akla geniş yetki alanı tanınması, diğer yandan da nasları anlayıp yorumlamada rey ve te'vile hiç sıcak

84 Bkz. Mustafa Öztürk, "Tefsir Tarihinde Ehl-i Kur'an Ekolü", *ÇÜİFD*, cilt: 3, sayı: 1 (2003), s. 167-200.

85 Bkz. Muhammed Abduh, *Tefsîru Cüz'i Amme*, Kahire 1994, s. 120-121. Elmalılı'nın bu yorumla ilgili ağır eleştirisi için bkz. Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1979, IX. 612-6143.

86 Reşid Rıza, *Muhammedî Vahiy*, çev. Salih Özer, Ankara 1991, s. 51-52 [Çeviride kulak tırmalayan bazı ifade bozuklukları, mefhumu haleldar etmeyecek şekilde tadil edilmiştir].

bakmayan selef metoduna sahip çıkması bariz bir çelişki gibi görünmektedir. Nitekim Abduh ve Reşid Rıza'nın basit tefsir lehine te'vili reddetmesine ve buna paralel olarak Âl-i İmrân 3/7. ayetin tefsirinde, Gazâlî'nin (ö. 505/1111) takdis, tasdik, aczi itiraf, sükût, imsak, keff ve marifet ehline teslim şeklinde formüle ettiği yedi maddelik selef akidesinin<sup>87</sup> mutlak doğruluk ve sıhhatini uzun uzadıya anlatmasına rağmen,<sup>88</sup> çeşitli ayetlerin tefsirinde dil ve metnin sınırlarını zorlayan te'viller üretmesi izah edilebilir bir gibi değildir.

Bu bağlamda denebilir ki selefi ıslahçılığın başlangıçtaki saf İslâm ve ana kaynaklara dönüş söylemi retorik yönünden güçlü olmakla birlikte tatbikatta içi boş ve hükümsüz görünmektedir. Hatta tatbikat, birçok ayetin tefsirinde selef metoduna bağlılık söylemini nakzeder mahiyettedir bile denebilir. Mesela, Bakara 2/30-39. ayetlerdeki Âdem, cennet ve düşüş kıssası sahabe ve tâbiûn müfessirlerince gerçekten yaşanmış bir hadise olarak izah edilmiş ve bu izah Âdem'in cennetten apar topar çıkarken yeryüzünde kullanmak üzere yanına örs, çekiç ve kerpeten aldığı, cennetten kovulmasının ardından Hindistan'a veya Seylan (Serendib) adasına düştüğü, o sırada başının gökyüzüne değdiği tarzında ilginç detaylarla bezenmişken,<sup>89</sup> Abduh ve Reşid Rıza selefin bu izahlarına hiç itibar etmemiş, üstelik ilgili ayetlerin zahirî anlamıyla da yetinmeyip Bâtınîliği hatırlatan te'viller üretme cihetine gitmiştir. Şöyle ki Abduh'a göre Âdem kıssası aslında temsildir ve bu kıssada geçen cennette iskân, yasak ağacın meyvesinden yeme ve işlenen suçtan dolayı tövbe etme gibi temalar insan hayatındaki üç evreye karşılık gelir. Daha açıkçası, cennette iskân ediliş ve bilahare oradan iniş/düşüş, aslında tekvinî bir emir olup bu emir insanoğlunun hayatta birtakım evrelerden geçtiğine delalet eder. İnsan hayatındaki ilk evre, üzüntü ve kederin olmadığı, her şeyin oyun ve eğlenceden ibaret gibi algılandığı çocukluk evresidir. İnsan bu evrede adeta sık ağaçlarla örülü olan, gözelerden sular fışkıran ve bin bir çeşit meyveler bulunan bir cennette yaşar. Bakara 2/35. ayetteki, "Ey Âdem! Eşinle birlikte cennete yerleş." ifadesi işte bu evreye işaret eder. Aynı ayetteki "külû" (Oradaki nimetlerden istediğiniz gibi yiyip için, istifade edin" emri de tıpkı iskân emri gibi tekvinî olup güzel ve temiz olan şeylerin insanoğluna helal kılındığına ve yine insana iyiyi kötüden ayırt edebilme yetisinin verildiğine delalet eder. Yine aynı ayetteki "Şu ağaca yaklaşmayın!" emri ise insana kötülük bilgisinin ilham edildiğini gösterir. Ne var ki insanın gerçek kimlik ve kişiliği bu aşamada tam olarak oluşmamış ve bu yüzden, özünde zaten var olan kötülük dürtülerine boyun eğmiştir. Bakara 2/36. ayetteki, "Tümünüz oradan inin!" ifadesine gelince, bu ifade ise insanın olgunlaşp sorumluluğunun idrakine vardığı aşamaya işaret eder.<sup>90</sup>

Esasen selefi ıslahçılığın tefsirde İsrâiliyatla ilgili sert ve tavizsiz tavrı da

87 Bkz. Ebû Hâmid el-Gazâlî, *İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm*, Beyrut 1985, s. 54-86.

88 Bkz. Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, III. 135-172.

89 Bkz. Celâleddin es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîri'l-Me'sûr*, Beyrut 1983, I. 135-143.

90 Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 232-234.

selefe sadakat ve ittiba söylemiyle pek bağdaşmamaktadır. Çünkü ilk nesil müslümanların Kur'an kıssalarına ilişkin menkıbevi yorumları, söz konusu ilke mucibince muteber sayılması gerekirken İsrailiyât kapsamında itibarsızlaştırılmış, bu arada İsrailiyâtın kaynağı olarak da genelde Ehl-i Kitap, özelde Yahudi geleneğine atıfta bulunulmuştur. Hâl böyleyken, Menâr tefsirinde kimi yorumlar Kitâb-ı Mukaddes pasajlarından iktibasla temellendirilmeye çalışılmıştır. Bu mesele bir tarafa, Abduh ve Reşid Rıza her ne kadar selef akidesine ittiba hususunda, Selefîyye ve selefliği *İlcâmu'l-Avâm*'da "sahabe ve tâbiûn mezhebi" olarak tarif eden Gazâlî'nin<sup>91</sup> görüşlerinin esas alınmasını salık vermişlerse de kendileri sahabe ve tâbiûn yolundan ziyade İbn Teymiyye (ö. 728/1328), İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) ve İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) sistematik ama aynı zamanda ideolojik selefliğini benimsemiştir.

Bu noktada denebilir ki Abduh-Reşid Rıza ikilisinin ana kaynaklara dönüş ve selefe ittiba vurgusu, muhalif çevrelerden gelmesi muhtemel türedilik, aidiyetsizlik ve köksüzlük gibi ithamlara karşı sağlam bir kökene dayanma ve böylece savunulan fikriyata, bizdeki Kemalist zümrenin "Atam izindeyiz!" sloganını hatırlatır şekilde, maliyeti düşük bir meşruiyet zemini oluşturma amacına hizmet eden bir araç işlevi görmekte, dinî düşüncede ıslah ve tecdit projesi ise büyük ölçüde modern akıl ve paradigmalardan yürütülmektedir. Başka bir ifadeyle, çağdaş selefi ıslahçılıktaki saf İslâm'a dönüş söylemi, temel referans noktasında erken dönemlerdeki İslâmî tefekkür ve tedeyyüne atıfta bulunmakta ve bu yönüyle geleneğe yaslanmakta, ancak bugüne ve geleceğe yönelik hedeflerinde modern ve modernleştirici bir istikamette yol almaktadır.

## IX

Bu istikametteki hareket kabiliyetini kolaylaştıran bir unsur olarak selefi ıslahçılıktaki ibadet-âdet ayırımından söz etmek gerekir. Bu ayırma göre din ve ibadet alanıyla ilgili her mesele Kur'an ve Sünnet tarafından belirlenmiştir. Geriye kalan bütün meseleler, diğer bir ifadeyle, pratik hayatın tanzimiyle ilgili bütün konularda ülü'l-emr kendi kararlarını alma salahiyetine sahiptir. Allah'a kullukla ilgili bütün ameller ile helal-haram sınırlarına riayet ibadet alanına girer. Bu alanda hiç kimsenin ibda ve icat yetkisi yoktur. Örf, âdet ve gelenekler ise gerek ferdî gerek içtimaî seviyede dünyevî işler kapsamına, bunun da ötesinde zamana ve mekâna göre değişkenlik gösteren siyasi ve hukuki alana dâhildir. Bu ayırım selefi ıslahçılığa bir yandan Kur'an ve Sünnet'le temellendirilmediği halde halkın dinî anlayış ve yaşayışında fiilen benimsenmiş birtakım ayin ve merasimleri eleştirme, diğer yandan da klasik fıkıh ve ahlâk öğretisinde ayıklama yapılmasını ve ibadet alanındaki bidatlerin terk edilmesini isteme imkânı vermiştir. Yine bu ayırım, hem modern dünyayla daha uyumlu olacağına inanılan sağduyulu bir din anlayışının geliştirilmesine ze-

<sup>91</sup> Bkz. Gazâlî, *İlcâmu'l-Avâm*, s. 53.

min hazırlamış, hem de yerel ve tarihsel özellik arz eden hukuki ve içtimâî örfe dayalı hususların/hükümlerin âdetler kapsamına dâhil edilmesiyle bu alanda daha esnek görüşler ileri sürme cesareti vermiştir.

İbadet-âdet ayırımına dair fikirler Hint alt kıtasında Seyyid Ahmed Han ve Çerağ Ali gibi isimlerce de seslendirilmiştir. Ancak Ahmed Han ibadet-âdet yerine dinî-dünyevî şeklinde bir ayrıma gitmiştir. Bu ayrıma göre Kur'an dinin tek sahih ve aslı kaynağı olarak en mükemmel prensipleri ihtiva eder. Fakat onun bütün muhtevası dinî değildir. Bilakis Kur'an birçok dünyevî konuyla ilgili beyanlar içerir. Bu tür beyanların Kur'an'da yer alması dinî oldukları anlamına gelmez. Din esas itibariyle iman, ibadet ve ahlâkî hükümlerden ibarettir. Şeriat ve hukuk dinin aslı bir cüz'ü değildir. Bu yüzden sabit değil değişkendir.<sup>92</sup> Şer'î ahkâm konusuna bu zaviyeden yaklaşan Ahmed Han, riba ile ilgili Bakara 2/275. ayetin tefsiri münasebetiyle, "Siyak-sibaktan anlaşılmalıdır ki fakir insanlardan alınan faiz haramdır. Bunun yanında hayatlarını konforlu kılmak için borçlanan kimselerden faiz almanın Kur'an'da yasaklandığı kanaatinde değilim" şeklinde bir görüş belirtmiş, hırsızın elinin kesilmesiyle ilgili olarak da bu cezanın tatbik zorunluluğu bulunmadığını söylemiştir.<sup>93</sup>

Selefi ıslahçılığın ibadet-âdet ayırımında, dolayısıyla İslâm teşriinde hangi hususların sabit, hangilerinin değişken olduğu noktasında ortaya çıkan kısmî belirsizlik, daha sonraki yıllarda Fazlur Rahman, Roger Garaudy, Mahmud Muhammed Taha, Hasan Hanefi, Muhammed Arkoun, Muhammed Âbid el-Câbirî gibi birçok müslüman ilim ve fikir adamı tarafından farklı yönleriyle ele alınıp açıklığa kavuşturulmuş ve fakat bilhassa Fazlur Rahman'ın görüşleri Kur'an'ın tarihselliği bağlamında hararetli ve netameli bir tartışmayı başlatmıştır.

Dinde usul-furû' ayırımına paralel şekilde ahlâk-ahkâm ayırımına vurgu yapan Fazlur Rahman özellikle Kur'an'ın ahlâkî bir rehberlik metni olarak okunması gerektiğinde ısrar eder. Ahlâkî hukuka mukaddem kılmanın gerekliliğini savunan Fazlur Rahman'a göre Kur'an ne bir kanun kitabıdır ne de böyle bir iddiası vardır. O kendisini "hüden li'n-nâs" (insanlar için rehber) diye nitelendirir ve insanlardan ayetlerdeki emirler mucibince yaşamalarını ister. Fakat Kur'an'ın emirleri umumiyetle ve esas itibariyle hukukî değil ahlâkîdir.<sup>94</sup> Bu itibarla, müfessirler ve fakihlerin Kur'an'daki birtakım emir ve yasaklara büyük ihtimam gösterip ahlâkî ilkelere oldukça az önem atfetmeleri ve bu ahlâkî ilkeleri emirden ziyade bildik anlamda öğüt ve nasihat olarak değerlendirmeleri müessif bir hatadır.<sup>95</sup>

92 Bkz. Mazharuddin Siddîkî, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, çev. Murat Fırat-Göksel Korkmaz, İstanbul 1990, s. 127; Özgür Kavak, "Modernizmin Dönüştürücü Etkisi: Seyyid Ahmed Han ve Ahkâmın Dünyevileşmesi", *Divân İlmî Araştırmalar*, sayı: 14 (2003/1), s. 146; Mustafa Öz, "Ahmed Han, Seyyid", *DİA*, İstanbul 1989, II. 74.

93 Şaban Ali Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, Ankara 1997, s. 130-137.

94 Fazlur Rahman, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı Makaleler I*, çev. Adil Çiftçi, Ankara 1997, s. 110.

95 Fazlur Rahman, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı*, s. 55. Daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Adil Çiftçi, *Fazlur Rahman ile İslâm'ı Yeniden Düşünmek*, Ankara 2000, s. 225-249.

Bu hatanın temel sebebi formalizm ve literalizmdir. Kur'an'daki fikhî/hukukî ahkâmın asırlar öncesindeki verili bir duruma cevap olarak vahyedildiği kabulüne istinaden, bugün aynen tatbik edilmesinin işe yarar bir sonuç vermeyeceğine inanan Fazlur Rahman lafzın ardındaki maksadı kavramanın peşindedir. Bunun için iki aşamalı bir yöntem önerir. Kur'an'ı anlama ve yorumlamanın birbirini izleyen iki ayrı süreç olduğu fikrini içeren bu yöntem hem Kur'an'ın keyfi anlam takdirlerinden korunmasını, hem de farklı tarihsel durumlara taşınabilir nitelikteki asli mesajın kavranmasını mümkün kılar.<sup>96</sup> Şöyle ki ilk aşamada bugünden Kur'an'ın vahyedildiği döneme gidilerek her ayet kendi tarihselliğinde anlaşılır. Böylece ayetlerdeki fer'î/tikel hüküm ve emirlerden vahyin küllî/tümel ilke, değer ve hedefleri istihraç edilir (Anlama süreci). İkinci aşamada ise nüzûl döneminden modern zamana geri dönülerek Kur'an'ın temel hedef ve gayeleri mucibince bugünün soru ve sorunlarına cevap üretilir (Yorumlama ve tatbik süreci). Fazlur Rahman, bu ikinci aşamanın, yani Kur'an'daki genel/tümel hedef ve gayelerin bugünkü özel/tikel meselelere nasıl tatbik edileceğine dair yorumların öznellik riskine açık olduğunu kabul etmekle birlikte anlama aşamasında nesnelliğin imkânına inanır.<sup>97</sup>

Fazlur Rahman'ın Kur'an ve yorum anlayışı, 1982'de müslümanlığını ilan eden Roger Garaudy tarafından da aynen benimsenmiştir. Tıpkı Fazlur Rahman gibi Kur'an'ın bir ahlâk rehberi olduğunu sıkça vurgulayan Garaudy,<sup>98</sup> ilâhî mesajı hayata katmanın ancak aşk -ki buna takva ahlâkı da denilebilir- ve içtihat yoluyla mümkün olduğuna inanır. Bu bağlamda dinî veya siyasî bir anlayışı, geçmiş dönemlerde sahip olduğu kültürel ve kurumsal kalıpla özdeşleştirmek suretiyle mutlak bir doğruya malik olduğuna inanmak ve bunun kabullenilmesini dayatmak şeklinde tanımladığı entegrizmin çağdaş İslâm dünyasında çok ciddi bir sorun olduğuna dikkat çeker.<sup>99</sup>

Kur'an'daki hükümlerin ne maksatla vazedildiğini belirlemenin imkân konusunda da Fazlur Rahman gibi düşünen Garaudy müslümanlara şunu sorar: "Köleliğin hüküm sürdüğü bir toplum içinde efendinin hak ve görevlerini açıklayan metinlerin lafzî uygulaması için ne yapmalı? Bunu mümkün kılmak için köleliği geri mi getirmeliyiz? Sonra efendinin kölesini, 'savaş esirlerini' cariyesi olmaya zorlamasını kabul mü etmeliyiz? (33/52; 4/25). Allah'a hoş görünmek için 'yol' bu mu? Yoksa peygamberin en yamanlarıyla mücadele ettiği, [ama kendi] zamanında hepsini ortadan kaldıramadığı İslâm öncesi âdetlerini yaşıtmak mı?"<sup>100</sup>

96 Ömer Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, Ankara 2004, s. 122.

97 Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 72-82.

98 Roger Garaudy, *Entegrizm*, çev. K. Bilgin Çileçöp, İstanbul 1995, s. 93-94; a. mlf., *Yaşayan İslâm*, çev. Mehmet Bayraktar, İstanbul 1995, s. 72; a. mlf., *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, çev. Cemal Aydın, İstanbul 1995, s. 72.

99 Garaudy, *Entegrizm*, s. 9-10.

100 Garaudy, *Entegrizm*, s. 99.

Sonuçta “Allah’a hoş gelen hayat”, der Garaudy, ne şekilcilikte ne de merasimciliktedir. Kısaca, Kur’an her şeyden önce dinî-ahlâki bir mesajdır ve temel hedefi de iman, ihsan, takva, sıdk, merhamet gibi hasletlere sahip bir ahlâk insanı inşa etmektir. Dolayısıyla Kur’an’a sadakat, hırsızın elini kesmek veya kadına erkeğin miras payının yarısını vermekten öte, hayatın her anını Allah’ın murakabe ettiği bilinciyle yaşamaktır.<sup>101</sup>

Buna benzer görüşler Sudanlı fikir ve siyaset adamı Mahmud Muhammed Taha’nın (ö. 1985) *İslâm’ın İkinci Mesajı (er-Risâletü’s-Sâniye mine’l-İslâm)* adlı nazariyesinde daha radikal bir şekilde formüle edilmiştir. Bu nazariyeye göre Kur’an’ın biri usûl, diğeri furû’ ile ilgili iki farklı mesajı vardır. Kur’an’ın usûlle, yani dinin sabit, değişmez, evrensel ve tarih-üstü mesajları Mekke döneminde; yerel, tarihsel ve değişken hükümleri ise Medine döneminde vazedilmiştir. Mekke dönemine ait mesajlar inanç ve ahlâkla, Medine dönemine ait mesajlar ise toplumsal düzen ve hukukla ilgilidir.

Taha’nın birinci mesajı Medine dönemine, ikinci mesajı Mekke dönemine atfetmesi ilk bakışta yadırganabilir. Zira kronolojik açıdan bakıldığında birinci mesajın Mekke dönemine, ikinci mesajın Medine dönemine ait olması gerekir. Hâlbuki Taha’nın nazariyesinde sıralama bunun tam tersidir. Buna göre denebilir ki Taha’nın “birinci mesaj” kavramlaştırması ibtidailiği/primitifliği, diğeri bir deyişle hamlığı, olgunlaşmamışlığı ima eder. Ayrıca İslâm mesajındaki iki farklı boyut iman ve islam ayırımına da işaret eder. Zira Mekke ve Medine dönemindeki nüzul sürecine paralel olarak Kur’an’ın hitap ettiği muhataplar nitelik açısından farklıdır. Mekke dönemindeki hitaplar İslâm ve müslüman düzeyiyle, Medine dönemindeki hitaplar ise iman ve mümin düzeyiyle ilgilidir. İslâm’ın birinci/ibtidai mesajının muhatapları olan müminler bidayet noktasındaki İslâm, yani kelime-i tevhidi ikrar ve şer’î mükellefiyetleri ifa düzeyindeki İslâm dikkate alındığında müslüman olarak nitelendirilebilirse de nihai/ideal İslâm açısından bakıldığında aynı nitelemede bulunmak mümkün değildir.<sup>102</sup>

Yukarıda da işaret edildiği gibi Taha’ya göre İslâm’ın birinci mesajı şeriat ve şer’î ahkâma karşılık gelir. İkinci mesaj ise iman ve ahlâk ilkelerini muhtevi olan sabit/değişmez dine tekabül eder. İslâm ve Kur’an’ın bu iki farklı mesajının aksiyolojik açıdan farklı kategorilerde mütalaa edilmesi gerekir. Ne var ki tarihsel tecrübede din ile şeriat özdeş kabul edilmiştir. Oysa şeriat dinin kendisi olmadığı gibi onun aslı bir unsuru da değildir. Ayrıca sabit değil, değişkendir. Tarih-üstü değil tarihsel ve konjonktürelidir. Tüm zamanlar için insanlara rehberlik vasfını haiz değildir. Çünkü İslâm şeriatına temel teşkil eden ve hemen tamamıyla Medine döneminde gelen ahkâm ayetlerindeki normatif içerik, o dönemin tarihsel ve toplumsal şartlarıyla mukayyet bir geçerliliğe sahiptir; dolayısıyla bugünün dünyasında aynıyla tatbik elverişli değildir. Buna mukabil Kur’an’ın Mekke döneminde nazil olan ve tevhid inancı ile temel ahlâki ilkeleri ortaya koyan ayetlerdeki mana ve muhteva sabittir, tarih-üstüdür. İslâm’ın asıl mesajı budur. Bu mesaj değişim ve dönüşüme açık değildir.

<sup>101</sup> Garaudy, *Entegrizm*, s. 99-100, 103-104; a. mlf., *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, s. 29, 47.

<sup>102</sup> Bkz. Mahmud Muhammed Taha, *er-Risâletü’l-Sâniye mine’l-İslâm*, Omdurman 1969, s. 119-139.

Değişim ve dönüşüme açık olmadığı için neshe konu olması da söz konusu değildir. Zira fer'î olan aslı olanı nesh edemez.<sup>103</sup> Ama ne gariptir ki gelenekte Kur'an'ın aslı hükümleri fer'î hükümlerine nesh ettirilmiştir. Sözelimi, infak ve tasaddukla ilgili birçok ayetin zekât ayetiyle, hoşgörü ve toleransla ilgili birçok ayetin de bir tek seyf ayetiyle (Tevbe 9/5) nesh edildiği söylenmiştir. Hâlbuki aslı olan zekât değil, mutlak infak ve tasadduktur. Çünkü infakın sınırı, zaman ve mekânı yoktur. İnfak bir erdemdir; zekât ise bir vecibedir. Fazilet, vecibe tarafından hükümsüz kılınmaz. Aynı şey cihad ve kılâ ayetleri için de geçerlidir. Cihad ve kılâ arızî/fer'î bir durumdur. Aslı olan barış, bağışlama ve hoşgörüdür.<sup>104</sup>

## X

Çağdaş İslâm düşüncesindeki ıslahçı hareket neredeyse bütün varyantlarıyla eklektik (seçmeci) ve aynı zamanda senkretik (melez) bir karaktere sahiptir. Bu yönüyle özgün ve orijinal olmaktan çok, uyarlamacı ve taklitçidir. Daha açıkçası, modern ıslahçılığın özellikle Selefi versiyonu dinî tefekkürde taklidi kökten reddetmesine mukabil, kendisi bilhassa Batı kaynaklı bilim ve medeniyet unsurlarını ithal yoluyla İslâm'a uyarlamada beis görmemiştir. Bu uyarlamacı yaklaşım son dönem İslâm dünyasında Muhammed İkbal'den Ali Şeriatî'ye kadar hemen her mütefekkirde az çok mevcuttur. Bunun temel sebebi, modern Batı'ya ait bazı felsefi akımların İslâm dünyasında bilim ve teknik kadar olmasa da hatırı sayılır bir ilgiyle karşılanmasıdır. Mesela, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Dinî Düşüncenin Yeniden Teşekkülü) adlı eserindeki görüşleriyle dikkat çeken Muhammed İkbal, birçok araştırmacıya göre insan-ı kâmil konusundaki görüşlerinde Nietzsche'nin (ö. 1900) "Üstün insan" telakkisi arasında çok ciddi benzerlikler mevcuttur; hatta İkbal'in felsefesi neredeyse Nietzsche'nin bir adaptasyonudur. Bazı araştırmacılara göre ise İkbal'in din felsefesi H. Bergson (ö. 1941), W. James (ö. 1910) ve bilhassa A. N. Whitehead'in (ö. 1947) süreç felsefesine dayanır.<sup>105</sup>

Mustafa Sibâî (ö. 1964), Seyyid Kutub (ö. 1966), Ali Şeriatî (ö. 1977) gibi müslüman düşünürlerde ise İslâm'ın siyasal meramını ifade hususunda Marksist ve Sosyalist terminolojinin çok belirgin izlerine rastlanır. Nitekim Sibâî'yi meşhur eden eser *İştirâkiyyetü'l-İslâm* (İslâm Sosyalizmi) adını taşır. Bu eser sosyalizmin İslâm'la özsel uyum arz ettiği iddiasına dayanır. Benzer şekilde Ali Şeriatî de bilhassa Habil-Kabil kıssasına ilişkin yorumunda Marksist ve Hegelci diyalektiği kullanır. Özetle denebilir ki İslâm'la sol ve sosyalist ideolo-

103 Mahmud Muhammed Taha, *Lâ İlâhe İllallah*, Omdurman 1969, s. 16-19, 47-48, 50-53.

104 Mahmud Muhammed Taha, *el-İslâm bi-Risâletihî'l-Ülâ lâ Yasluhu li-İnsâniyyeti'l-Karni'l-İşrîn*, Omdurman 1969, s. 25-27. Bu görüşler ilk bakışta orijinal görünmekle birlikte, Şâtîbî'nin Mekke dönemine ait hükümlerin azimet, Medine dönemine ait hükümlerin ruhsat niteliğinde olduğuna ilişkin açıklamaları Taha'nın savunduğu görüşlerin gelenekte çok daha makul, müdellel ve daha sağlam asıllara dayalı biçimde dile getirildiğini gösterir. Bkz. Ebû İshak eş-Şâtîbî, *el-Muwâfakât fi Usûli's-Şerîa*, Beyrut 1997, IV. 585-594.

105 Bkz. Mehmet S. Aydın, "İkbal'in Felsefesinde İnsan", *AÜİFD*, 1987, cilt: 29 (1987), s. 83-10; Mevlüt Albayrak, "Muhammed İkbal'in Din Felsefesinde Alfred North Whitehead'in Etkisi", *Dinî Araştırmalar*, cilt: 4, sayı: 11 (2001), s. 35-65.



jinin arasını bulmaya çalışan müslüman fikir adamlarında dikkati çeken özellik, Marksist ve sosyalist terminoloji ile İslâmî kavramlar ve figürler arasında kimi zaman gelişigüzel ve gevşek irtibatlar kurmaktır. Mesela Ali Şeriatî sınıf çatışması, sınıfsız toplum, emperyalizm gibi Marksist kavramlar ile Kur'an'a veya Şii geleneğe ait kavramları bir arada kullanmış, bu arada Ebû Süfyan'ı teritoryalist, statükocu ve sağcı, "ilk hüdüperest sosyalist" diye andığı Ebû Zerr'i ise solcu ve devrimci olarak konumlandırmıştır.<sup>106</sup>

İslâm ve sosyalizmle ilgili bu girişten de anlaşılacağı üzere çağdaş İslâm düşüncesindeki ıslahçı damarda sol yaklaşımlar hatırı sayılır bir yere sahiptir. Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in değerlendirmesine göre özellikle Mısır ve Ortadoğu ülkelerindeki İslâmcılık sola yatkındır. Çünkü bu İslâmcılık bir özgürleşme ve statükoya karşı çıkma (muhalet) dili kullanmaktadır. Bu dil de üçüncü dünya ülkelerinde bağımsızlıkçı strateji izleyen sol ile aynıdır. Bu bağlamda Efgânî'nin projesi, dışta Batı emperyalizmine, içte istibdada karşı bir bağımsızlık ve özgürlük hareketi olarak sol sayılabilir. Yine istibdadı eleştirip özgürlüğü savunan Abdurrahmân el-Kevâkibî, Hz. Peygamber'i "sosyalistlerin imamı" olarak niteleyen Ahmed Şevkî (ö. 1932) gibi isimler de sol kategorisinde zikredilebilir.<sup>107</sup> Bütün bu isimlere ilaveten Seyyid Kutub da *el-Adâletü'l-İctimâiyye fi'l-İslâm* (İslâm'da Sosyal Adalet), *Ma'reketü'l-İslâm ve'r-Re'sümâliyye* (İslâm-Kapitalizm Çatışması) gibi eserlerinde kullandığı dil ve üslup itibarıyla İslâmî sol bünyesinde görülebilir.<sup>108</sup> Fakat adı konulmuş bir "İslâmî sol" söz konusu olduğunda, öncelikle zikredilmesi gereken kişi Suriye İhvân-ı Müslimîn teşkilatının kurucusu Mustafa Sibâî'dir.

Sibâî sol hareketlerin İslâm ülkelerinde taban bulmaya başlaması üzerine fakirlik, mülkiyet hakkı, sosyal adalet, sosyal dayanışma ve sosyal güvenlik gibi konularla yakından ilgilenmeye başladı. Ona göre sosyalizm insani bir duygunun ürünü olup bütün peygamberlerin tebliğinde esaslı yere sahip bir ideolojiydi. Çünkü sosyalizmin amacı sermayenin toplum aleyhine biriktirilmesini önlemek, devlet eliyle fertlerin iktisadi faaliyetlerini denetlemek, vatandaşlar arasında sosyal adalet ve dayanışmayı tesis etmektir. Sosyalizmi İslâm akidesinin bir parçası olarak gören Sibâî, 1959'da Şam Üniversitesi'nde verdiği konferansların metinlerinden oluşan *İştirâkiyyetü'l-İslâm* (İslâm Sosyalizmi)

106 Geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. İhsan Toker, "İslâm Sosyolojisi Kavramı ve Ali Şeriatî Üzerine Kritik Bir Yaklaşım", *Bilimname: Düşünce Platformu*, cilt: 7, sayı: 16 (2009/1), s. 91-105; Ertuğrul Cesur, "Ali Şeriatî (1933-77): Allahperest Sosyalist", *İslâmiyât*, cilt: 5, sayı: 2 (2002), s. 69-91.

107 Nasr Hâmid Ebû Zeyd, "İslâmî Sol -Genel Bir Bakış-", çev. M. Hayri Kırbaşoğlu-Ömer Özsoy, *İslâmiyât*, cilt: 5, sayı: 2 (2002), s. 21-36. Ömer Çelik'in değerlendirmesine göre İslâmcılık Türkiye'de bir muhalet dili olarak ortaya çıkmasına rağmen sağ bir pozisyona yakındır. Zira Kemalist modernleşmeye yönelttilen muhalet, sağ bir dilin hegemonyası altında mümkün olmuştur ve bu yol arkadaşlığı İslâmcılığa sağ bir karakter vermiştir. Ömer Çelik, "Siyasal Din'in Stratejik Röntgeni", *İslâmiyât*, cilt: 5, sayı: 2 (2002), s. 18.

108 Seyyid Kutub ve İslâm sosyalizmi hakkında etraflı bir değerlendirme için bkz. Yasin Aktay, "Soğuk Savaş Dönemi Arap İslâmcılığında Sol ve Sosyalist Bağlam -Seyyid Kutub Örneği-", *İslâmiyât*, cilt: 5, sayı: 2 (2002), 43-68.

adlı eserinde insan hak ve özgürlükleri, eşitlik, sosyal adalet gibi kavramlar üzerinde genişçe durdu. Herkesin mülk edinme hakkını kabul etmekle birlikte sermayenin tek elde toplanmaması gerektiğini, mülkiyete kamu yararına olacak şekilde sınır konulabileceğini ve gerektiğinde mülkiyetin devletleştirilebileceğini savundu.<sup>109</sup>

İslâm ve sosyalizm konusunda Mahmud Muhammed Taha'nın görüşleri de zikre değer niteliktedir. Sudan'da irtidat suçuyla yargılanıp 1985'te Numeyrî rejimi tarafından idam edilen Taha, zihnindeki sosyalist toplum modelini özetle şöyle anlatmıştır: Bize göre bilimsel sosyalizm birbirine bağlı iki temel ilke üzerine kuruludur: İlki madenler, tarım, hayvancılık ve sanayi gibi kaynaklardan bilim, teknoloji ve yönetim yoluyla sürekli artan bir üretim imkânı oluşturmak; ikincisi gelirlerin çocuklar, yaşlılar ve engelliler de dâhil olmak üzere her vatandaşa onurlu bir hayat seviyesi sağlayacak düzeyde eşit dağıtılmasını sağlamaktır (...) Üretimi arttırmak için üretim araçlarının mülkiyetinin tek bir kişiye ya da bir gruba verilmesi engellenmelidir. Hiçbir vatandaşın bahçeli bir ev, eşya ve bir araba dışında özel mülkiyeti olmamalıdır. Bunun amacı, mülkiyet sahibi kişinin başka vatandaşların emeğini sömürmesini engellemektir. Ferdî mülkiyet, mülkün bizzat kendisine malik/sahip olmaktan öte, ondan temin edilecek faydaya sahip olmak anlamını taşımamalıdır. Zira mülk Allah'ın ve dolayısıyla bir bütün olarak toplumundur.<sup>110</sup>

Zekâtı İslâm sosyalizminin habercisi/müjdecisi olarak değerlendiren Taha'ya göre<sup>111</sup> kaynaklardan elde edilen üretim arttıkça bölüşümdeki eşitlik de gitgide kusursuzlaşır. Mutlak ve nihai eşitliğe ulaşma komünizm aşamasıdır. Sosyalizm komünizme ulaşma yolunda atılan bir adımdır. Hz. Peygamber, komünizmin en mükemmel şeklini yaşamış ve "[Ey Peygamber!] Sana neyi ne kadar infak edeceklerini soruyorlar. De ki: İhtiyacınızdan fazlasını." (Bakara: 2/219) ayetindeki "af" (ihtiyaçtan fazlası) kelimesini, "Hâlihazırda ihtiyaç niteliğinde olmayan her şey" şeklinde açıklamıştır. Eş'arîler kabilesiyle ilgili hadis de komünizm seviyesine işaret eder. Hz. Peygamber bu kabile hakkında şöyle demiştir: "Bunlar ailelerinin yiyecekleri azaldığı veya gazve sırasında azıkları tükenmeye yüz tuttuğu zaman ortaya bir yaygı serer ve yanlarındaki tüm yiyecekleri onun üzerine yığarlar. Sonra da aralarında eşit şekilde paylaşırlar. İşte onlar benden, ben de onlardanım."<sup>112</sup>

İslâm ve sol bağlamında söz edilmesi gereken bir diğer müslüman düşünür Hasan Hanefî'dir. Ancak hemen belirtmek gerekir ki Hanefî'nin İslâmî sol projesini (el-yesâru'l-İslâmî) ekonomi tartışmasına ve/veya Sovyet tipi devlet sosyalizmi ve devlet işletmeciliğine dayalı bir iktisat modeline indirgemek

109 Mehmet Emin Özafşar, "Sibâ'î ve İslâm Sosyalizmi Adlı Kitabı Üzerine", *İslâmiyât*, cilt: 5, sayı: 2 (2002), 147-154.

110 Taha, *er-Risâletü's-Sâniye*, s. 178.

111 Taha, *er-Risâletü's-Sâniye*, s. 152.

112 Buhârî, "Şerike" 1.

yanlıştır. Bu hüküm Mustafa Sibâî'nin İslâm sosyalizmi için de geçerlidir. Her ne kadar miladi VII. yüzyılın dilindeki “abd” (kul/köle) kavramı ile Allah-insan ilişkisini tanımlamaya devam etmenin anlamlı olmadığı ve buradan çıkacak yeni kelama kulak vermek gerektiği fikrini antroposentrik kelamla tarif edip “İslâmî sol” projesini bunun zorunlu sonucu sayanlar çıksa da Hanefî çağdaş İslâm düşüncesinde felsefi temelleri güçlü bir sol kavrayış inşa etmeyi başarmış bir düşünürdür. Hanefî'nin söz konusu ettiği sol İslâm, dinin limitlerinden başlayarak tüm tanım ve farklılaşmalarda insan hakları, özgürlük, eşitlik, servetin tekelleşmemesi ve benzeri idealler bütünüünün oluşturduğu dünya görüşünün adıdır.<sup>113</sup>

İslâmî sol (el-yesâru'l-İslâmî) projesindeki kabullere göre genel teolojide sağ ve solun belli başlı özellikleri şunlardır: (1) Muhafazakâr, gelenekçi, dogmatik teolojiler sağ; dogmaları yeniden yorumlayan özgürlükçü ve ileri teolojiler soldur. (2) Tanrı'nın aşkınlığını savunan teolojiler sağ; içkinliğini savunan teolojiler soldur. (3) Allah ile insan arasındaki ilişkiyi dikey (semavî) olarak tesis eden teolojiler sağ; bu ilişkiyi yatay (arzî) olarak tesis eden teolojiler soldur.<sup>114</sup> Bu paralelde sağ ve sol İslâm kategorileri arasındaki farkı biraz daha detaylandırmak gerekirse, sağ İslâm, etnik ve politik açıdan mazlum-zalim ilişkisini üretecek türden bir iktidar hiyerarşisine dönüşmeye teşnedir. Oysa sol İslâm, dinin sağladığı barış ortamında oluşturulan ortak kültürel mirasla bir araya gelmiş topluluklardaki birlik ve dirliğin bozulmasını onaylamaz. Sağ İslâm ise toprak ve mülk tutkusuyla “sahip olma” ve “edinme”yi kutsar. Kur'an birçok kez her şeyin gerçek maliki ve sahibinin Allah olduğunu söylemesine rağmen sağ İslâm mülkiyetin yüceliğini, sahip olmanın haklılığını anlatmaya çalışır. Sağ İslâm için mülk ve mülkiyet vazgeçilmezdir; sol İslâm için vazgeçilmez olan ise insandır. Sağ İslâm için toprağı korumak ve bu yolda gerekirse insanı yok saymak meşrudur. Sol İslâm içinse her şeyden önce insan korunmalıdır. Sağ İslâm'da inanç, sol İslâm'da iman vardır. İnanç bir dogmadır; zihindeki sabit ve donuk bir içerik olarak yeri geldikçe tekrarlanıp durur. Kalpteki iman ise canlı ve dinamiktir; bu yüzden de hem artar hem eksilir ve pratik hayatın her anında kendini gösterir. İnanıcı oluşturan sadece imanın gerekleri değildir. İnanç, teritoryal tasavvuru gerçeklik dünyasına taşıyan tüm değerlerin bileşkesidir. Toprağın tüm değerleriyle yoğrulan bu inanç, imanının yerine geçirildiğinde ortaya kurgulanmış seküler siyaseti ve onun kurumsallaşmış biçimlerini korumaya ant içmiş kesin inançlılık çıkar. Peygamberlerin bu kesin inançlılığa ve atalar dinine karşı amansız bir mücadele vermeleri boşuna değildir. Sağ İslâm farklılık ve çoğulculuktan hiç hoşlanmaz. Metnin tek tip ve tahakkümcü siyasetlere geçit vermemesinden de bu nedenle huzursuzluk duyar. Kesin inançlılığı (dogma) korumanın yolunun farklılıktan/farklılaşmaktan geçtiğini bilir ve metni alabildiğine tekçi anlayışla yorumlamaya özen gösterir. Sol

113 Yasin Aktay, “Modernleşme ve Gelenek Bağlamında Dini Bilgi ve Otoritesinin Dönüşümü”, *Bilim-name: Düşünce Platformu*, cilt: 2, sayı: 6 (2004/3), s. 143.

114 İlhami Güler, “Hasan Hanefî ve ‘İslâmî Sol’”, *İslâmiyât*, cilt: 5, sayı: 2 (2002), s. 156-157.

İslâm'da ise tüm farklılıklar özgürce var olma hakkına sahiptir.<sup>115</sup>

İslâm ile sosyalizmi telif eğiliminin bu topraklardaki temsilcisi olarak Nurettin Topçu'dan (ö. 1975) da kısaca söz etmek gerekir. Otokrat ve milliyetçi bir anlayış temelinde nasyonal sosyalist ideolojiyi İslâm'a uyarlamayı deneyen ve "Bahtiyar Belde" (Fikir ve Sanatta Hareket, cilt: 5, sayı: 54, Haziran-1970) başlıklı makalesinin son cümlesinde "Sosyalizm devrimizin şeriatıdır" diyen Topçu, Anadolu milliyetçiliğine dayalı müslüman Anadolu sosyalizmi tezini savundu. Bu tezde komünizmden çok farklı bir şeyden söz ettiğini tasrih maksadıyla, "Sosyalizme düşmanlık önce onu doğrudan doğruya komünizmle karıştırmaktan ileri geliyor." diyen Topçu'ya göre "Anadolu'nun içinde bulunduğu ekonomik sorunlardan, şursuzca bir batılılaşmadan, Tanzimat'tan beri gelen ve aydınların bizi tahrip edecek batılı fikirleri yurda ithal etmelerinden, yanlış milliyetçilik anlayışlarından, dinin yanlış anlaşılması ve anlatılmasından, yabancı hayranlığından ve pragmatizmin benimsenmesinden ötürü bizde komünizm kendisine bir zemin bulabilmektedir. Materyalist, ihtilalci, anarşist bir komünist tehlikeden bizi koruyacak olan ruhçu, devletçi, muhafazakâr, otorite sahibi bir sosyalizmdir."<sup>116</sup>

İslâm ve sosyalizm konusunda bir kanaat belirtmek gerekirse, İslâm'da hak, hakkaniyet, adalet, özgürlük, eşitlik gibi kavramları ön plana çıkarmak, bütün bu kavramları hayata dokundurmak, kapitalizmin pratiklerini İslâm'la gerekçelendirme anlayışına itirazda bulunmak ve bu konuda bir muhalefet dili oluşturmak takdire şayan olmakla birlikte, kuramsal çerçevede İslâm'la sosyalizmin arasını bulmaya çalışmak lüzumsuz ve anlamsız bir çabadır. Hele hele İslâm'ı özel mülkiyete büsbütün karşı olan, maddi zenginliği her hâlükârda lanetli sayan bir din gibi takdim etmek, bu arada Ebû Zer'den sosyalist bir devrimci portresi üretmek, İslâm adı altında yeni bir din icat etmekten başka bir şey olmasa gerektir. Hâsılı kelim, İslâmî sol meselesinden de anlaşılması olacağı gibi, çağdaş İslâm düşüncesi son iki yüzyıldan bu yana ümmeti düzlüğe çıkarmayı sağlayacak bir küllî hakikatin peşindedir. Fakat bu hakikati çok kere yanlış yerde yanlış yöntemle aradığı için maksuduna ermesi şimdilik zor görünmektedir. Vallâhu a'lem.

115 Kenan Çamurcu, "Sol İslâm, İslâm'ın Solu, İslâm Düşüncesinde Sol", [www.aliseriati.com](http://www.aliseriati.com).

116 Nurettin Topçu, *Ahlâk Nizami*, İstanbul 1975, s. 158.

**Çağdaş İslâm Düşüncesinin Serencamı**  
Prof. Dr. Mustafa Öztürk**Özet**

İslâm dünyasının çağdaşlık serüveni oldukça dramatiktir. Bu dramatik serüvenin bidayeti genellikle XIX. yüzyılın başıyla tarihlendirilir. Gerçi İslâm dünyasında XIX. yüzyıldan öncesine uzanan çağdaşlaşma teşebbüslerinden söz edilebilir; fakat anılan yüzyıl genelde bütün İslâm dünyasının özeldir Osmanlı İmparatorluğunun Batılı devletler karşısında askerî, siyasi, ekonomik alanlarda mağlup duruma düştüğü ve bu çok yönlü mağlubiyetin ağır bedellerini ödediği bir zaman dilimi olması hasebiyle müstesna bir konuma sahiptir. Daha açıkçası, XIX. yüzyıl bir taraftan düşüşün/çöküşün kaçınılmaz süreçlerinin yaşandığı, bir taraftan da yeniden yükselişe geçmenin hâl çarelerinin arandığı ve bu yöndeki arayışların tabiri caizse zirve noktasına ulaştığı bir dönemdir. İslâm dünyasındaki çağdaşlık olgusunun genellikle XIX. yüzyılın başıyla tarihlendirilmesi bu sebeptendir. İşbu makalede de aynı tarihlendirme esas alınacak ve söz konusu yüzyılın başlarından günümüze kadar geçen zaman zarfında İslâm dünyasındaki düşünce hareketlerinin serencamı ortaya konulmaya çalışılacaktır. İslâm dünyasının son iki yüzyıllık tarihsel tecrübesinde ortaya çıkan fikrî hareketler bütün çeşitliliğine rağmen ağırlıklı olarak ıslah ve tecdide atıfta bulunduğu için bu makalenin muhtevasında da “ıslah” kavramı bir bakıma eksen olacak, dahası bu kavram pergelin sabit ayağı gibi kullanılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Çağdaşlık, İslâm düşüncesi, Yeni Selefilik, İslah.

**A Story of Modern Islamic Thought**

Prof. Dr. Mustafa Öztürk

**Abstract**

The Muslim world's story of modernity is a quite dramatic one. The beginning of this story is usually dated the early 19<sup>th</sup> century. In fact, one may talk of some earlier attempts at modernization in the Muslim world. Yet this century has an exceptional significance because it marks the period in which the whole Muslim world and the Ottoman Empire in particular suffered a series of dramatic defeats to the Western countries in military, political and economic fields, paying heavy prices for these defeats. In clearer terms, the 19<sup>th</sup> century marks the inevitable process of fall and decadence on the one hand and the efforts of re-rising from the ashes and the culmination of such efforts on the other, so to speak. For this reason, the story of the Muslim modernity is started from the early 19<sup>th</sup> century. This study will also take the same dating as the beginning and try to delineate the intellectual trends in the Muslim world within the period ranging from the early 19<sup>th</sup> century down to the present time. Since the intellectual movements that arose in the Muslim world in the last two centuries, despite all their diversity, appealed more often than not to the concept of reform (*islam* or *tajdid*), this study, too, will revolve around the same concept.

**Key Words:** Modernity, Islamic Thought, Neo-Salafism, Reform.