



T.C.

İBRAHİM ÇEÇEN ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

KELÂM BİLİM DALI

Mehmet ÇERİ

ARAP-İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE İHYÂ VE TECDÎD

YÜKSEK LİSANS TEZİ

TEZ YÖNETİCİSİ

Doç. Dr. Mehmet Salih GECİT

Ağrı-2020

....../....../20...

SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum “Arap-İslâm Düşüncesinde İhyâ ve Tecdîd” adlı tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin kağıt ve elektronik kopyalarının Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım.

Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

Tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.

Mehmet ÇERİ

ÖN SÖZ

Bilim geliştikçe buna paralel olarak insanda da bireysel ve toplumsal olarak gelişim ve değişim zorunlu hâle gelmiştir. İnsanda meydana gelebilecek bir değişimden, insanlıkla yaşıt olan dinin etkilenmemesi düşünülemez. Sanayi devriminden sonra hızlı bir şekilde kabuklarını kırıp gelişen Batı karşısında siyâsî, ekonomik ve askerî alanlarda gelişim gösteremeyen Müslüman ülkeler, bunun karşılığını ağır bir şekilde ödemek zorunda kalmışlardır. Özellikle XIX. yüzyılda gelişmiş Batı dünyası karşısında savunma yapacak güçleri olmadığı için Müslüman ülkeler güçlü emperyalist devletlerin sömürsü hâline gelmiş ve geri kalmışlardır. Bazı kesimler İslâm ülkelerinin geri kalmışlığını dine bağlamışlardır. Bu iddiaya karşı Müslüman düşünürler İslâm'ın bilime karşı olmadığını ispatlamaya çalışmışlardır. Müslüman düşünürler Batı sömürsünü durdurmak için birtakım girişimlerde bulunmuşlardır. Bu girişimlerin başında “Müslümanların İslâm ile olan bağını güçlendirmek, İslâm'ın ilk çağlarında yaşamış olan Müslümanların akidesini (Selefî anlayış) canlandırmak ve İslâm'ı çağın gereksinimleri doğrultusunda yorumlamak” gelmektedir. Müslümanları Batı sömürgesinden kurtarmaya çalışan Müslüman düşünürler, kullandıkları yöntemlerden dolayı selefî, reformist veya modernist olarak isimlendirilmişlerdir. Bu düşünürler farklı isimlerle anılsalar da hepsinde temelde dinin asıl kaynaklarına dönme eğilimi mevcuttur.

Tez çalışmamızda “Arap İslâm Düşüncesinde İhya ve Tecdît” konusu ele alınmıştır. Tezimiz giriş, üç bölüm hâlinde gelişme ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Arap-İslâm düşüncesinde tecdît fikrini savunan çok fazla düşünür bulunmaktadır. Ancak tezin kapsamının aşılmasından kaçınılması ve hacminin büyük olmaması nedeniyle her bölümde örnekleme bağlamında üçer müellif ele alınmıştır. Giriş bölümünde “İhya, Islah, Tecdîd, Din ve Dinde Değişim” kavramları açıklanmıştır. Birinci bölümde “Arap-İslâm Düşüncesinde Tecdit Fikrinin Doğuşu” başlığıyla Cemâleddîn Afgânî, Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ'nın tecdit ile ilgili görüşleri ve çalışmaları ele alınmıştır. İkinci bölümde “Tecdidin Gelişimi (Siyâsal Tecdit)” başlığıyla Hasan el Bennâ, Seyyid Kutub ve Said Havvâ'nın tecdit ile ilgili görüşleri ve çalışmaları ele alınmıştır. Üçüncü bölümde “Sosyo-Kültürel Tecdit” başlığıyla Muhammed Abid el-Câbirî, Nasr Hâmid Ebu Zeyd ve Muhammed Arkoun'un tecdit ile ilgili görüşleri

ve çalışmaları ele alınmıştır. Sonuç bölümünde genel bir değerlendirme yapılarak tez nihayetlendirilmiştir.

Tezin hazırlanmasında yol gösteren ve kaynak temininde yardımlarını esirgemeyen danışman hocam Doç. Dr. M. Salih GEÇİT'e, ilimlerinden faydalandığım Dr. Sedat YILDIRIM ve Dr. Adem ERYİĞİT'e değerli zamanlarını ayırıp tezimizi okuma zahmetinde bulunan edebiyat hocam Sayın Nevzat KSEBEY'e ve değerli dostlarım M. Bahaddin YAKUT, şahmurat KAYA, Mehmet Nuri AYYILDIZ'a, Mehmet ÇİFÇİ'ye ve M. Sabri YAKUT'a katkılarından dolayı teşekkürü bir borç bilirim.



İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ	ii
ÖZET	vii
ABSTRACT	viii
KISALTMALAR DİZİNİ	ix
GİRİŞ	1
A) İhyâ, Islah ve Tecdîd Kavramları	4
a) İhyâ	4
b) Islah	4
c) Tecdîd	5
d) Tarihte Müceddîd Olarak Anılan Bazı Şahsiyetler	6
B) Din ve Değişim	7
a) Din	7
b) Dinin Sabiteleri	8
c) Dinin Değişenleri	10
BİRİNCİ BÖLÜM	12
Arap-İslâm Düşüncesinde Tecdîd Fikrinin Doğuşu	12
1.1. Cemâleddîn Afgânî (1838-1897)	14
1.1.1. Hayatı	14
1.1.2. Kişiliği	17
1.1.3. Eserleri	19
1.1.4. Tecdîd ile İlgili Görüşleri ve Çalışmaları	20
1.1.4.1. Kişiliği ve İnancı	20
1.1.4.2. Tecdîd İçin Yapılması Gerekenler	22
1.1.4.3. Batı Sömürgesi	22
1.1.4.4. Panislamizm	24
1.1.4.5. Mason Localarına Üye Olması	26
1.1.4.6. Afgânî'ye Yapılan Eleştiriler	27
1.1.4.7. Tecdîd ile İlgili Görüşlerinin Tahlili	28
1.2. Muhammed Abduh (1849-1905)	30
1.2.1. Hayatı	30
1.2.2. Eserleri	33
1.2.3. Tecdîd ile İlgili Görüşleri ve Çalışmaları	35
1.2.3.1. Tecdîd ile İlgili Hedefleri	35
1.2.3.2. İctihat Kapısı ve Taklit ile İlgili Görüşleri	36
1.2.3.3. Dinin Tahrifi ve Selef Akidesine Dönüş	38
1.2.3.4. Nübüvvet ile İlgili Görüşleri	40
1.2.3.5. Abduh'a Yapılan Eleştiriler	41
1.2.3.6. Tecdîd ile İlgili Görüşlerinin Tahlili	42
1.3. Reşîd Rızâ (1865-1935)	43
1.3.1. Hayatı	43
1.3.2. Eserleri	45

1.3.3. Tecdîd ile İlgili Görüşleri ve Çalışmaları	49
1.3.3.1. Batı Taklidi mi Tecdîd mi?	49
1.3.3.2. Tecdîdin Amaçları	50
1.3.3.3. Selef Akidesine Dönüş.....	51
1.3.3.4. Gelenek/Taklit ve Yenilik/İctihat ile İlgili Görüşleri	53
1.3.3.5. Taklit Neden Terk Edilmeli	55
1.3.3.6. Aklın Önemi	56
1.3.3.7. Peygamber Tasavvuru ve Salavat Meselesi.....	57
1.3.3.8. Güncel Meselelere Cevaplar.....	58
1.3.3.9. Rızâ'ya Yapılan Eleştiriler.....	61
1.3.3.10. Tecdîd ile İlgili Görüşlerinin Tahlili.....	61
İKİNCİ BÖLÜM.....	63
Tecdîdin Gelişimi (Siyâsal Tecdîd).....	63
2.1. Hasan el Bennâ (1906-1949).....	64
2.1.1. Hayatı	64
2.1.2. Eserleri.....	67
2.1.3. Tecdîd ile İlgili Görüşleri ve Çalışmaları	68
2.1.3.1. Tecdîdin Gerekliliği	68
2.1.3.2. Hurafelerle Mücadele	68
2.1.3.3. Irkçılık ve Emperyalizme Karşı Mücadele.....	69
2.1.3.4. Tecdîd ile İlgili Görüşlerinin Tahlili	71
2.2. Seyyid Kutub (1906-1966).....	72
2.2.1. Hayatı.....	72
2.2.2. Eserleri	74
2.2.3. Tecdîd ile İlgili Görüşleri ve Çalışmaları	77
2.2.3.1. Fikrî Olgunlaşma Safhaları	77
2.2.3.2. Tevhîd Düşüncesinin Önemi	79
2.2.3.3. İslâm'ı Hayata Hâkim Kılmanın Gerekliliği	80
2.2.3.4. İmân Kavramına Bütüncül bir Yaklaşım	82
2.2.3.5. Din Kavramına Bütüncül Bir Yaklaşım.....	83
2.2.3.6. Vahiy Kavramına Bütüncül Bir Yaklaşım.....	84
2.2.3.7. Kutub'a Yapılan Eleştiriler.....	85
2.2.3.8. Tecdîd ile İlgili Görüşlerinin Tahlili.....	85
2.3. Said Havvâ (1935-1989)	87
2.3.1. Hayatı.....	87
2.3.2. Eserleri	88
2.3.3. Tecdîd ile İlgili Görüşleri ve Çalışmaları	90
2.3.3.1. Bir Âlim ve Dava Adamı Olarak Havvâ.....	91
2.3.3.2. İslâm Davetçilerinin Zayıf Noktaları	92
2.3.3.3. Tasavvuf ile İlgili Görüşleri.....	93
2.3.3.4. Tecdîd ile İlgili Görüşlerinin Tahlili.....	95
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	96

Sosyo-Kültürel Tecdîd	96
3.1. Muhammed Âbid el-Câbirî (1936-2010)	97
3.1.1. Hayatı.....	97
3.1.2. Eserleri	98
3.1.3. Tecdîd ile İlgili Görüşleri ve Çalışmaları	100
3.1.3.1. Tecdîdin Gerekliliği	100
3.1.3.2. Tecdîdin Yöntemi	101
3.1.3.3. Beyân-Burhân-İrfân	102
3.1.3.4. Kıyas ile İlgili Görüşleri	103
3.1.3.5. Câbirî'ye Yapılan eleştiriler.....	104
3.1.3.6. Tecdîd ile İlgili Görüşlerinin Tahlili.....	104
3.2. Nasr Hâmid Ebu Zeyd (1943-2010).....	105
3.2.1. Hayatı.....	105
3.2.2. Eserleri	107
3.2.3. Tecdîd ile İlgili Görüşleri ve Çalışmaları	109
3.2.3.1. Tecdîd Fikrinin Oluşum Aşamaları	109
3.2.3.2. Kur'ân'ı Anlama Yöntemi	110
3.2.3.3. Tecdîdin Sürekliliği	112
3.2.3.4. Ebu Zeyd'e Yapılan Eleştiriler	113
3.2.3.5. Tecdîd ile İlgili Görüşlerinin Tahlili.....	113
3.3. Muhammed Arkoun (1928-2010)	114
3.3.1. Hayatı.....	114
3.3.2. Eserleri	115
3.3.3. Tecdîd ile İlgili Görüşleri ve Çalışmaları	117
3.3.3.1. Tarihselci Yaklaşım ve Oryantalizm	117
3.3.3.2. Vahiy ile İlgili Düşünceleri.....	118
3.3.3.3. Tecdîd ile İlgili Hedefleri	119
3.3.3.4. Ortodoksi Anlayış	120
3.3.3.5. Tarihselliğin Gerekliliği.....	121
3.3.3.6. Arkoun'a Yapılan Eleştiriler.....	122
3.3.3.7. Tecdîd ile İlgili Görüşlerinin Tahlili.....	123
SONUÇ	125
KAYNAKÇA.....	128

ÖZET
YÜKSEK LİSANS TEZİ
ARAP İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE İHYÂ VE TECDÎD

Mehmet ÇERİ

Tez Danışmanı: Doç. Dr. M. Salih Gecit

2020, sayfa:137+(X)

Jüri: Doç. Dr. M. Salih GECİT

Jüri: Dr. Öğr. Üyesi Sedat YILDIRIM

Jüri: Dr. Öğr. Üyesi Adem ERYİĞİT

Bu çalışmada Batı karşısında gücünü kaybeden İslâm dünyasının kurtuluşu için yenilik arayışına giren Müslüman düşünürlerin tecdîd hareketleri işlenmiştir. Tez başlığı olarak “Arap-İslâm Düşüncesinde İhyâ ve Tecdîd” ismi seçilmiştir. Bu çalışma bir giriş, üç bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde İhya, Islah, Tecdîd, Din ve Dinde Değişim kavramları açıklanmıştır. Arap-İslâm düşüncesinde Tecdîd fikrini savunan çok fazla düşünür bulunmaktadır. Ancak tezin kapsamının aşılması ve hacminin büyük olmaması için her bölümde örnekleme olarak üçer düşünür ele alınmıştır. Birinci bölümde “Arap-İslâm Düşüncesinde Tecdid Fikrinin Doğuşu” başlığıyla Cemâleddîn Afgânî, Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ’nın Tecdîd ile ilgili görüşleri ve çalışmaları ele alınmıştır. İkinci bölümde “Tecdîdin Gelişimi (Siyâsal Tecdîd)” başlığıyla Hasan el Bennâ, Seyyid Kutub ve Said Havvâ’nın ilgili görüşleri ve çalışmaları ele alınmıştır. Üçüncü bölümde “Sosyo-Kültürel Tecdîd” başlığıyla Muhammed Abid el-Câbirî, Nasr Hâmid Ebu Zeyd ve Muhammed Arkoun’nun Tecdîd ile ilgili görüşleri ve çalışmaları ele alınmıştır. Sonuç bölümünde genel bir değerlendirme yapılarak tez nihayetlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap-İslâm Düşüncesi, İhyâ, Tecdîd, Islâh, İslâmcılık, Yenilik.

ABSTRACT

Master's Thesis

IHYA (BETTERMENT) AND TECDID IN ARAB-ISLAM PHILOSOPHY

Mehmet ÇERİ

Advisor: Assoc. Prof. Dr. M. Salih Gecit

2020, pages: 137+(X)

Jury: Assoc. Prof. Dr. M. Salih GECİT

Jury: Asisst. Prof. Dr. Sedat YILDIRIM

Jury: Asisst. Prof. Dr. Adem ERYİĞİT

This study emphasises on the Tecdid (novation) acts performed by the Muslim philosophers who embarked on a quest for the salvation of the Islamic world, which has lost its power against the Western countries. The title of the thesis was determined as “Ihya (betterment) and Tecdid in Arab-Islam Philosophy”. This study contains an introduction part and three sections, as well as the conclusion part. In the introduction part of the study, some terms such as Ihya, Islah, Tecdid, Religion, and Alteration in Religion, were explained in detail. Countless philosophers support the idea of Tecdid in Arab-Islam philosophy. However, as not to widen the scope of the thesis, three philosophers were approached in each section for sampling. In the first section, the thoughts and works of Jamâl al-Din al-Afghani, Muhammad Abduh and Rashid Rida were discussed under the title of “The Birth of Tecdid Idea in Arab-Islam Philosophy”. In the second section, the thoughts and works of Hassan al Banna, Saayid Qutb and Saed Havva under the title of “Development of Tecdid (Political Tecdid)”. Then, in the third section, the thoughts and works of Mohammad Abed al-Jabri, Nasr Hamid Abu Zayd and Mohammad Arkoun under the title of “Socio-Cultural Tecdid). Furthermore, in the conclusion part, the thesis was finalised through a general evaluation.

Keywords: Arab Islam Philosophy, Ihya (Betterment), Tecdid (Novation), Islah (Reformation), Pan-Islamism, Innovation

KISALTMALAR DİZİNİ

A.g.e: Adı Geçen Eser

A.g.m: Adı Geçen Makale

A.g.t: Adı Geçen Tez

AÜİFY: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları

Bk: Bakınız

C: Cilt

Çev: Çeviren

DİA: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi

DİB: Diyanet İşleri Başkanlığı

Dok. Tz: Doktora

Krş: Karşılaştırınız

Kült. Bak. Yay.: Kültür Bakanlığı Yayınları

Md: Madde

MEB: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları

S: Sayfa/sayfalar

Sy: Sayı

OMÜ: Ondokuz Mayıs Üniversitesi

Ö: Ölümü

Ter: Tercüme Eden

Tezi Haz: Hazırlayan

Vb. Ve benzeri

Yay: Yayınevi

GİRİŞ

İnsanlıkla yaşıt olan din konusu, var olduğu günden beri üzerinde tartışılagelinmiştir. Bu tartışmalar bazen dinin doğruluğuyla alakalı olurken bazen de hayattan koparılmış olan dinin tecdidıyla (yenilenme) alakalı olmuştur. İşlâm'ın uzun, parlak döneminin sonu genellikle 18. yüzyılın ikinci yarısıyla tarihlendirilir.¹ Müslüman bilginler Batı karşısında siyâsî, ekonomî ve bilimsel alanda gerileyen İşlâm âlemini eski ihtişamına kavuşturmak için birtakım çalışmalar yapmışlardır ve yapmaya devam etmektedirler. İşlâm âlimleri bir yandan diğer din ve akımlardan gelen zararlı fikirlere karşı mücadele verirken diğer taftan da İşlâm dinini günün şartlarına uygun yaşanılabilir bir duruma taşıma mücadelesini vermişlerdir. İyi niyetli önderler bu mücadelede aslî konulara hâlel getirmeden, sabiteleri bozmadan, değişkenleri üzerinde uygun çıkarımlar yaparak zamanın şartlarına göre yorumlamışlardır. Nitekim İşlâm âlimleri ilk dönemlerden itibaren “Zamanın tağayyuru ile ahkâmın tağayyuru inkâr edilemez.” hükmünü bir kaide-i külliye şekline dönüştürmüşlerdir.

Kelâm ilminde ve İşlâm düşüncesinde tecdîd veya yenilikten bahsederken şu önemli soruları görmezden gelinemez: Biz, dini ve dinin en önemli ilimlerinden biri olan kelâmı sürekli değişen şartlara göre yenilemek zorunda mıyız? Örneğin her çağda felsefe, kültür, bilim, sanat, hukuk, örf-adet ve diğer alanlarla ilgili anlayışlar değiştikçe dini ve kelâmı onlara göre uyarlamak ve ayarlamak zorunda mıyız? İnsanları inanç esasları, ibadetleri ve muâmelatı sürekli değişen ve yenilenen bir dine mi, yoksa belirli değişken yön ve hükümlerinin yanı sıra belli sâbiteleri olan bir dine mi davet etmekteyiz? Bu daveti yaparken kelâm ilmi aracılığuyla yeni bir üslup ve metot mu geliştireceğiz? Bu soruları sorulduğuanda aşağıdaki sorular da gündeme gelmektedir: Dinin toplumu, tarihi, kültürü, felsefeyi değiştirme, yenileme, düzeltme ve düzenleme vasfı var mıdır? Dinin insanı etkileme gücü ve yenileme misyonu olmayacak mıdır? Dinin halkın içindeki din anlayışını yanlıştan doğruya çekmek amacıyla sürdüreceği bir şekillendirme ve form kazandırma yetisi olmayacak mıdır? Buna göre şartlar değiştikçe sürekli din mi değişecek? Yani bu yenilik ve değişim işleminde din daima pasif bir rolü mü oynayacak? Bu sorular aslında yenilik ve

¹ M. Ali Büyükkara, *Çağdaş İşlâm Akımları*, Klasik Yay., İstanbul 2016.

değişim çabalarının dengeli hareket etmesi gerektiğini, bazı ilke ve ölçüler çerçevesinde yürütülmesinin zorunlu olduğunu göstermektedir. Zira sorulara cevap verilirken fedakârlığın hep dinden verilmesi durumunda din pasif, diğer alanlar da aktif hale gelecektir ki bu durum dinin sosyal hayattaki işlev ve vizyonuna aykırı gelmektedir. Yine Peygamberlerin tarihte icra ettikleri görevlere bakıldığında dinin daima etkin bir konumda olduğunu görmekteyiz. O halde dinde veya Kelâm'da yenilik çalışmaları söz konusu olduğunda dinin aktiflik yönünün göz ardı edilmemesi gerekmektedir.²

İslâm ya da Kur'an, tarihin derinliklerinde kalmamak ve sadece belli bir asra hâkim olmamak, bunun yerine gelecekteki tüm zamanlara ve tüm mekânlara ait değerler dünyası inşâ etmek için akıl sayesinde tecdîde imkân tanımakta, böylece hem dini hem de dünyevî konularda akla görev yükleyerek yeniliğe kapı aralamaktadır. Bu açıdan bakıldığında İslâm denilen dinin Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadarki tarihi sürecinde tecdîd işini yapan öncülerin başta peygamberler olduğu anlaşılmaktadır. Bu husus, Hz. Muhammed'e kadar devam edegelmiştir.³ Bu bağlamdan bakıldığında *"ihtiyaçlara ve vuku bulan olaylara göre yirmi üç yıllık bir süre içinde inzâl olan ilâhî vahyi Müslümanlara tebliğ edip açıklayan Hz. Peygamber devrini İslâm düşünce tarihinde yeniliğin bizzat uygulandığı bir dönem kabul etmek mümkündür."*⁴

Maalesef yapılan tecdîd çalışmalarının tamamının iyi niyetli olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Yenilik arayışına giren zatların dinî, ilmî, kültürel ve sosyal faaliyetleri gittikçe etkin ve yaygın hale gelmeye başlamaktadır. İslâm âleminde büyük bir değişim ve yenilik dalgalanması meydana getirmektedir. Ancak Osmanlı Devleti'nin dağılması ve ulusal devletlerin kuruluşu aydınlanma girişimini olumsuz etkilemiştir.⁵ Yirminci yüzyılda açıktan dillendirilmeye başlayan yenilik arayışları Yeni İlm-i Kelamla ilgili edebiyatın zenginleşmesine neden olmuştur. Bu bağlamda "ıslâh" kavramının özel bir konumu olduğunu söylemek

² Mehmet Salih Gecit, "Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi," c. 9, sayı 46, Ekim 2016, s. 930.

³ Mehmet Salih Gecit, "Yeni İlm-i Kelam Hareketinin Kelam İlmine Kazandırdığı Yenilikler", Hikmet Yurdu, Yıl 9, c. 9, Sayı 18, Temmuz-Aralık 2016, s. 109.

⁴ Yusuf Şevki Yavuz, "İslâm'da Yenilikçi Hareketin Başlaması ve Kelâm İlmi", İslâm Gelenek Ve Yenileşme (1. Uluslararası Kutlu Doğum İlmi Toplantısı Tebliğleri), İSAM yay., İstanbul, 1996, s. 86.

⁵ Çağfer Karadaş, *Anahatlarıyla Kelâm Tarihi*, Ensar yay. İstanbul 2014, s. 293-295.

yerinde olacaktır. Kavram kendini Reşîd Rıza'da "tecdîd"⁶; Fazlur Rahman'da "modernizm"⁷ Hasan Hanefî'de "İslâmî Sol"⁸ ; Câbirî'de "Arap-İslâm Aklı"⁹ vd), Hasan el-Bennâ, Seyyid Kutub, Mevdûdî, Muhammed Kutub, Ali Şeriati gibi âlim-aydınlar da ise "gerçek İslâm, öze dönüş, tevhidî düşünce, İslâm tasavvuru, İslâm düşüncesi (et-tasavvuru'l-İslâmî)" gibi isimler altında kendini göstermektedir.¹⁰

İslâm dinini, asr-ı saadette olduğu gibi, hayatın her alanına hâkim kılmaya çalışan iyi niyetli tecdit hareketlerinin yanı sıra, dini tahrif etmeye çalışan, keyfî uygulama ve yorumlama yoluna gidenler de olmuştur. İslâm dininde meydana gelen bu tarz hareketlerin "reform" olarak nitelenmesi genelde müsteşrikler tarafından kabul görür. Müslüman düşünürler bu kavramı pek benimsememişlerdir. Bunun nedeni ise "Reform" ve "Reformist" gibi kavramlar daha ziyade Hristiyan kültürüne ait kavramlar olarak görülmekte ve İslâm'ın Hristiyanlıktaki gibi bir reforma ihtiyacı olmadığı düşüncesidir ve Batı kaynaklı bu anlayış eleştirilmektedir. Reform; Latince bir kelime olup "bir şeye yeniden şekil verme" anlamını içermektedir. Müslüman düşünürler reform (reformation) kavramının aslından uzaklaştırma ve bozma gibi anlamlara gelen deformasyonun (deformation) zıddı olmasından dolayı bunu İslâm için kullanmayı uygun görmeyerek İslâm'daki bu tarz hareketler için genellikle ıslah ve tecdit kavramları kullanmaktadırlar.¹¹

Deformasyon, bir şeyin aslî şeklinden çıkması, aslının bozulması, reform ise aslından çıkan bozulan şeyin aslına döndürülmesidir.¹² Bundan hareketle İslâm'da vuku bulan bu yenilikçi hareketlere ihya (diriliş), tecdit (yenilenme) ve ıslah (düzeltme) gibi isimler verilmiştir. İslâm ülkelerinin birçoğunda meydana gelen bu hareketlerin hepsini burada ele almak mümkün olmadığı için konu başlığımıza bağlı kalarak bütün tecdit hareketlerini değil de sadece Arap-İslâm dünyasında cereyan etmiş olan ihya ve tecdit hareketlerini belli kişiler özelinde değerlendirmeye

⁶ Süleyman Ateş, *İslâm Düşüncesinde Islah (Kur'an'da Allah-İnsan İçinde)*, Yeni Ufuklar Neşriyat. İstanbul tsz, 287.

⁷ Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, çev. Alparslan Açıkgenç-Hayri Kırbaçoğlu, Ankara Okulu yay., 1999 Ankara, s. 15.

⁸ Hasan Hanefî-M. Âbid Câbirî, *Doğu-Batı Tartışmaları*, çev. Muhammed Coşkun, Mana yay., İstanbul 2015, s.13.

⁹ M. Âbid Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, çev., Vecdi Akyüz, Kitabevi yay., İstanbul 2001, s.10.

¹⁰ Ateş, *İslâm Düşüncesinde Islah (Kur'an'da Allah-İnsan İçinde)*, 288.

¹¹ Ali Merad, "Islah", DİA., c XIX, TDV. Yay., İstanbul 1999, s. 156.

¹² Ali Fuat Başgil, *Dinde Reform, Dinde Reformcular*, İstanbul 1956, s. 34-35.

çalışacağız. Bu hareketlere geçmeden önce istilahî olarak İhyâ, Islah ve Tecdîd kavramlarının izah edilmesi önem arz etmektedir.

A) İhyâ, Islah ve Tecdîd Kavramları

a) İhyâ

İhya h-y-y fiilinin kalıbından mastar olup hayat vermek, canlandırmak, verimli olmak ve üfûrmek anlamına gelmektedir. Mecazi olarak cansız varlıklarda da kullanılır. Örneğin “Toprağa hayat verdim/canlandırdım.”¹³ gibi. Kur’ân’ı Kerim’de bitki ve canlılarda gelişip büyüyen kuvve-i nâmiye,¹⁴ canlılarda hissedilen kuvve-i hissiye,¹⁵ akıllı ve işlevli olan kuvve,¹⁶ sıkıntıların kaldırılması¹⁷ gibi farklı anlamlarda kullanılmıştır.¹⁸

Her dinde zaman zaman inananların dinin aslından uzaklaştığı düşünülerek yeniden dinin aslına dönüp hayatla olan bağıni güçlendirme amaçlı hareketler (oluşumlar) ortaya çıkmıştır. İslâm dininde de özellikle son iki asırda ihya hareketlerinin ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Değişik zaman ve yerlerde ortaya çıkan dinî, ahlakî gelenekleşme, gevşeme ve çözümler karşısında devamlı gelişen ihya hareketleri, toplum içinde görülen bu tarz yanlış yönelimlere karşı koymak üzere dinin devamının sağlanmasına ve iç hayatiyetini muhafaza etmesine delalet eder.¹⁹

b) Islah

Islah, s-l-h fiilinin if’âl kalıbında mastar olup “fesadın” zıddı olarak kullanılmaktadır. İf’âl kalıbında kullanıldığında “bozukluğu gidermek ve iyilikte bulunmak” anlamında kullanılır.²⁰ Zemahşerî, Esâsü’l Belâğa’da şöyle açıklar: s-l-h fiilinin if’âl kalıbındaki Islah; durumun iyileşmesi, bozukluktan sonra düzelme ve

¹³ Ebü’l-Kasım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *Esâsü’l Belâğa*, Dâru’n Nefâis, Beyrut 2009, s. 346.

¹⁴ Hadîd, 57/17.

¹⁵ Fâtır, 35/22; Mürselât, 77/25-26.

¹⁶ En’am, 6/122.

¹⁷ Âl-i İmrân, 3/169.

¹⁸ Ebü’l Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. El-Müfaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü Elfâzi’l Kur’ân*, Dâru’l Fıkr, Dimeşk 2002, s. 268.

¹⁹ H. Ezber Bodur, *Dinî İhya Hareketi Olarak Vahhabiliğin Doğuşu, Gelişmesi, Sosyo-Politik, Ekonomik Neticeleri*, (Doktora Tezi, Erzurum 1986),

²⁰ el-İsfahânî, *Müfredâtü Elfâzi’l Kur’ân*, s. 517.

barışma gibi anlamlara gelmektedir.²¹ Sözlükte “iyi ve yararlı olma” anlamındaki salâh kökünden mastar olan ıslah genel olarak “düzeltmek, daha iyi hale getirmek” manasında kullanılır ve bir ölçüde Batı dillerindeki “reform” kelimesine tekabül eder.²² Islah, Kur’ân’da bazen fiil bazen de isim kalıplarıyla kırk yerde geçmektedir ve şu anlamlarda kullanılmıştır: Barışmak, barıştırmak; kendisini düzeltmek; başka insanların arasını düzeltmek.²³ İsm-i fâili olan muslih de Kur’ân’da düzensizliğe, bozgunculuğa ve kötülüğe karşı çıkan insanlar için kullanılmıştır.²⁴

Islah yeni bir din ortaya çıkarmak değil var olanı ıslah edip aslına döndürerek bulunduğu çağın şartlarında insanlarla olan bağını sıkı sıkıya güçlendirmektir. Islahçılar genellikle dinin, iman ve pratikte temel dini esaslardan uzaklaşmış olduğu iddiasını dile getirirler. Din nazariyesi ile ilgili bu itiraz dini, sonradan yapılan ilave ve tahriflerden temizleyerek eski saf haline ircâ etme gayesini amaçlar. Kısaca her dini ihya hareketinin ilk safhası, tartışmasız inancın aslına dönmeyi savunur. Bu durumdan çıkış yolu ise dine sonradan karıştırılmış her inanç unsurunun atılmasıdır.²⁵

c) Tecdîd

Tecdîd, c-d-d fiilinin tef’il kalıbında mastar olup yinelemek, tazelemek anlamlarında kullanılır.²⁶ Sözlükte “yenilemek, yeni bir yol açmak” anlamındaki tecdit, bir işi ya da bir şeyi ciddiyetle ve bir yöntemle yeniden ve aslına uygun biçimde yenileme faaliyetini ifade eder. Tecdîd İslâm’da içine şüphe veya fesat karıştığında yenileme ihtiyacı duyulan abdest (tecdîd-i vudû’), nikâh (tecdîd-i nikâh) ve akide (tecdîd-i iman) hakkında kullanılmıştır. Ancak dini yapının bütünüyle ilgili kullanımı özellikle son iki asırda ön plana çıktığından, “dinin yenilenmesi” veya “dinde tecdîd” tabirleri üzerinden içerik ve anlam kazanmıştır. Buna göre dinin tecdîdi, “dinde değişiklik yapılarak bazı unsurların çıkarılıp yeni bazı unsurların eklenmesi” şeklinde dinin yeniden tanımlanması (reform) anlamında olmayıp “zaman içerisinde zayıflayan dinle irtibatın yeniden güçlendirilmesi” anlamına

²¹ Zemahşerî, *Esâsü'l Belâğa*, s. 349.

²² Ali Merad, “*Islah*”, s. 156.

²³ Bkz. Bakara 2/182-228; En‘âm 6/48; Hucurât 49/9-10.

²⁴ Bkz. Bakara 2/11-12; Arâf 7/142-170; Hûd 11/117; Ahkâf 46/15.

²⁵ Hans Frayer, *Din Sosyolojisi*, çev. Turgut Kalpsüz, Ankara 1964, s. 60-61.

²⁶ İsmâil b. Hammad el-Cevherî, *es-Sihâh-Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1956,

gelmektedir.²⁷ Tanımından da anlaşıldığı gibi yenilenme dinin kendisinde değil insanlarla olan bağlantısıyla, yani dinin yaşanabilirliğiyle alakalıdır. Dinde yapılacak tecdîd konusunda hadiste geçen kavramların farklı yorumlanmasından dolayı tecdîdin dinin ne kadarında ve ne ölçüde yapılacağı tartışma konusu olagelmıştır.²⁸

Tecdîdin ne olduğuyla alakalı farklı görüş ve hareketler ortaya çıkmıştır. Bunlardan Mevdûdî “İslâm’ı cahiliyenin kirlerinden temizlemek” diye tanımlar.²⁹ Cemâleddîn Afgânî’nin ıslahat programında “İslâm Birliği” fikri çok önemli bir yer tutarken³⁰ öğrencisi Muhammed Abduh ise tabandan tavana doğru bir inşayı öngörmektedir.³¹ Mustafa Sabri Efendi’nin talebesi Ahmet Davutoğlu ise tecdîtçileri eleştirerek şöyle demiştir: “Din yenilik taraftarlarının anladığı gibi ‘çömlekçi çamuru değildir.’ Bundan dolayı herkes öyle istediği gibi ondan çanak, çömlek, vazo, heykel yapamaz. Zira din neşvü nema bulmakla değil, ancak çelik gibi donuk durmakla ilâhî vasfını muhafaza etmiş ve edecektir.”³² İfadeden anlaşılıyor ki Davutoğlu’na göre yapılan tecdîd hareketleri dini bozmanın dışında bir şey değildir. Hasan el-Bennâ’nın fikirlerini şu cümlelerinden öğreniyoruz; *İslâm’ın bağlayıcı kaynağının Kur’ân ve sahih hadisler olduğunu belirtmek ve dolayısıyla İslâm’a tarih içinde sokulmuş yanlış yorum, bid’at ve hurafelere karşı Müslümanları bilinçlendirmektir.*³³ Daha farklı tanım ve yorumlar olmakla birlikte biz bu kadarıyla yetinelim.

d) Tarihte Müceddîd Olarak Anılan Bazı Şahsiyetler

Dinin değişenlerinin zamanla insanlardan kopuk hale gelmesi ve günün şartlarına cevap verememesi durumunda tecdîd kaçınılmaz hale gelir. İslâm dini son din olduğu için, yeni bir din beklentisini ortadan kaldırmıştır. Hem İslâm’ın son din olması hem de Hz. Muhammed (s.a.v.)’den rivâyet edilen tecdîd hadisi, bu yolu kolaylaştırmıştır. Hadis şöyle; “Allah her yüzyılın başında bu ümmete dinlerinde

²⁷ H. Yunus Apaydın, “Tecdît”, DİA. c. XXI, TDV., Yay., İstanbul, 2011, s. 444.

²⁸ Bkz. Apaydın, *Tecdît*, s. 440-445

²⁹ Ebul A’la el-Mevdûdî, *İslâm’da İhya Hareketleri*, çev. Ali Genç, Pınar, Yay., İstanbul 2017.

³⁰ Hayreddin Karaman, “Cemâleddîn Afgânî” DİA., c. X, TDV. Yay., İstanbul 1994, s. 457.

³¹ M.Sait Özervarlı, “Muhammed Abduh”, DİA., c. XXX, TDV. Yay.. İstanbul 2005, s. 483.

³² Ahmet Davutoğlu, *Selamet yolları: Büluğü’-Meram Tercümesi ve şerhi*, İstanbul, t.y., Mukaddime bölümü, c. 1. s. 9.

³³ Karaman, “Cemâleddîn Afgânî”, s. 457.

yenileme yapacak (yuceddidü) birini gönderir”.³⁴ İslâm tarihinde adını müceddid olarak yazdıranlar, “Ben müceddidim” diyerek ortaya çıkmamışlardır. Her müceddid kendi çağındaki din ile toplum arasında var olan sıkıntıları gidermeye çalışarak üzerine düşen vazifeyi ifa etmiştir. Sonrasında gelen bilginler tecdîdi yapan kişinin yaptıklarına bakarak kendisine müceddid sıfatını vermişlerdir. Bu bağlamda düşünüldüğünde, ilk asırlardan itibaren bazı alanlarda tecdit konusunda başarılı olan bazı âlim ve önderleri şöyle sıralaya biliriz;

- Ömer b. Abdulaziz: Hadislerin tahsisi, sahabeyle ilgili tavrın tashihi,
- İmam Şafî: Fıkıh usulünün tedvini,
- İbn Süreyc: Fıkıhın sistematik bir ilim haline getirilmesi,
- Ebu’l Hasan el-Eş’ari: Akidenin temel çerçevesinin doğru çizilmesi,
- Bakıllani: Fıkıh ile hadis arasındaki irtibatın temellendirilmesi,
- Gazâlî: Tasavvuf, kelâm ve felsefe arasındaki ihtilafın açığa çıkarılarak bunlar arasında iletişim ve hiyerarşik irtibatın kurulması.³⁵

B) Din ve Değişim

a) Din

Dil bilimciler din kelimesinin Arapça “deyn” kökünden isim veya mastar olduğunu dile getirmişlerdir.³⁶ Cevherî (ö. 244/858)’ye göre din; âdet, ceza, mükâfat ve itaat anlamlarına gelmektedir. Ancak Cevherî terim olarak dinin “itaat” anlamına geldiğini belirtmektedir.³⁷ İbn Manzûr (ö. 711/1311) ise dinin itaat, ceza, hesap ve İslâm anlamına geldiğini; deyn kelimesinin mastar, din kelimesinin ise isim olduğunu belirtmektedir.³⁸ Zebîdî (ö. 893/1488) din kelimesinin âyet, hadis ve Arap dilindeki kullanımlarını dikkate alarak otuz kadar anlamını olduğunu söylemektedir.³⁹ Dilcilerin tanımlarına bakıldığında din kelimesi ceza ve karşılık,

³⁴ Ebû Dâvud, Muhammed b. Süleyman b. İshak b. El-Ezdî se-Sicistânî, *es-Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul 1992, Melahim 1; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ale’s-Sahihayn*, Dâru’l-Kutubu’l-İlmiyye, Beyrut 1990, c. 4, s. 567.

³⁵ Apaydın, “*Tecdit*”, s. 444.

³⁶ Günay Tümer “*Din*“ DİA., TDV Yay., c. IX, İstanbul 1994, s. 312-320.

³⁷ İsmail İbn Hammâd el-Cevherî, “*Din*”, es-Sihâh, thk. Ahmed Abdulgafur Attar, Daru’l-İlm li’l-Melâyîn, Beyrut 1987.

³⁸ Muhammad İbn Manzûr, “*Din*”, Lisanü’l-Arab, el-Matbaatu’l-Amiriyye, Mısır 1990.

³⁹ Muhammed Murtaza Zebîdî, “*Din*” Tacü’l-Arûs min Cevahiril Kâmus, Dâru’l-Hadese, Beyrut 1972.

millet, örf ve âdet, İslâm, hesap, hüküm ve ferman, makbul ibadet, şeriat, itaat gibi anlamlara gelmektedir.

Din kelimesi Kur'ân'ı Kerim'de doksan iki yerde geçmektedir.⁴⁰ Bu âyetlerde şu anlamları taşımaktadır: Millet, kanun, ceza, hesap günü, hâkimiyet.⁴¹ Kur'ân'ı Kerim'de üç yerde ise daha farklı anlamlarda kullanılmıştır.⁴² Hadislerde de din kelimesi farklı anlamlarda kullanılmıştır. Bu anlamlar: İslâm, Allah'ın yolu ve kanunu, şeriat, edep/ahlaktır.⁴³

İslâm âlimleri de din kelimesinin ifade ettiği anlamlarla alakalı beyanlarda bulunmuşlardır. Konunun fazla uzamaması için sadece iki örnekle yetinilecektir. Şehristânî (ö. 548/1153) din kelimesinin ceza, hesap, itaat ve boyun eğme gibi anlamlara geldiğini belirtir.⁴⁴ Cürcânî (ö. 471/1078-79) ise din ile milletin aynı olduğunu fakat itibârî olarak ayrı kabul edildiğini dile getirmekte ve iki kavramın da şeriata dayandığını dile getirmektedir.⁴⁵

b) Dinin Sabiteleri

Şartlar ne olursa olsun, insanlık olarak tarihin kaçınıcı bin yılında olursak olalım, dinin değişmeyen temel esasları vardır. İnsanlar ne seviyede bilgiye ulaşmış olurlarsa olsunlar, toplumlar kendilerini ne kadar geliştirirlerse geliştirsinler dinin sabitelerini değiştirme hakkı ve yetkisi kendilerine verilmemiştir. “Mevrid-i nasda içtihadı mesâğ yoktur”⁴⁶ kaidesiyle kat'î nas bulunan konularda içtihat yapılamayacağı ifade edilmiştir. Bunları değiştirme yetkisi sadece yüce Allah'a aittir. Kur'ân'ı Kerim bu konuyu çok net bir şekilde ortaya koymaktadır. “Âyetlerimiz kendilerine apaçık birer delil olarak okunduğunda, (öldükten sonra) bize kavuşmayı ummayanlar, “Ya (bize) bundan başka bir Kur'ân getir veya onu değiştir” dediler. De ki: “Onu kendiliğimden değiştirmem benim için olacak şey değildir. Ben ancak bana vahyolunana uyarım. Eğer Rabbime isyan edecek olursam,

⁴⁰ Tümer, *Din*, s. 313.

⁴¹ En'am, 6/161; Hac, 22/78; Yusuf, 12/76; Şurâ, 42/21; Fatiha, 1/4; Zâriyât, 51/6; Bakara, 2/193; Enfâl, 8/39.

⁴² Tevbe 9/29; Sâffât 37/53; Vâkıa 56/86.

⁴³ Tümer, *Din*, s. 316.

⁴⁴ Şehristânî, *el-Milel ve ni-Nihal*, çev. Mustafa Öz, Litera Yay., İstanbul 2008. s. 112.

⁴⁵ Seyyîd Şerîf Cürcanî “ed-Din ve'l Mille”, et-Ta'rifât, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995.

⁴⁶ Ahmet Cevdet Paşa, *Mecelle-i ahkâm-i adliye*, Matbaa-i Osmaniye, 1887, Madde: 14.

*elbette büyük bir günün azabından korkarım*⁴⁷.” Bu âyet-i kerimede işaret buyrulan noktaya dikkat çekmek istiyorum. Dinin sabitelerinin konusu Hz. Muhammed (s.a.v.)’in dahi yetkisinin dışında bir konu olduğu bizlere bildirilmektedir. Bu yetki sınırı dinin sabiteleriyle alakalıdır.

Sabiteler bazen îmânî bir konu olurken bazen de içtimaî hayatla alakalı olabiliyor. Örneğin Nûr sûresinde geçen âyette *“الرَّائِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ”*⁴⁸ *Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüzer değnek vurun.*”⁴⁸ Bu âyet-i kerime ile sabit olan zina suçunun cezası kat’î nas ile belirlenmiştir, başka birinin bunu değiştirmesi söz konusu olamaz.

Diğer bir değişmez hüküm ise şudur: *“وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا”*⁴⁹ *Hırsızlık yapan erkek ve hırsızlık yapan kadının ellerini kesin*”⁴⁹ âyeti ile de sabit olan hırsızlık suçunun cezası ve miras âyetinde belirtilen miras payları yani erkeğe iki kadına bir hisse verilmesi konusu da böyledir.⁵⁰ Bunlar dinin değişmez kurallarıdır.

Dinin sabitelerini değiştirme konusundaki yetkinin kime ait olduğu konusu pek tartışılmamış, bu yetkinin dinin sahibi olan yüce Allah’a ait olduğu konusunda ilim ehli hemfikirdir. “Sünni, Mutezile ve Şîî bütün fıkıh mezhepleri arasında hükmün Allah’a ait olduğu, hükümlerin insanların maslahatları için teşri kılındığı, karşılaşılan her olayın hükmünün naslarda bulunduğu ve din hususunda delilsiz ve emaresiz konuşmanın yanlış olduğu konularında görüş birliği vardır”.⁵¹ Asıl tartışma, nelerin dinin sabitelerinin olduğu hususundadır. Bu sabitelerden bazıları kaçınılmaz olarak her mezhep tarafından kabul edilmiştir, Allah’a ve ahiret gününe iman etmek gibi. Bazı sabiteler ise mezhep kurucuları tarafından zorlama yorumlarla iman esasları arasına konulmaktadır, Şia’nın imamların masumiyetini iman şartlarından sayması gibi. Dinin sabitelerinin keyfiyete maruz kalması, farklılıkların ortaya çıkmasına, mezhepler arasında uçurumların oluşmasına sebebiyet vermektedir.

⁴⁷ Yunus, 109/15.

⁴⁸ Nur, 24/2

⁴⁹ Maide, 5/38

⁵⁰ Zeküyyiddin Şa’ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev. İ. Kâfi Dönmez, TDV Yay.. Ankara 2014, s. 444.

⁵¹ Apaydın, *Tecdit*, s. 445.

c) Dinin Değişenleri

Her dinin birtakım sabiteleri olduğu gibi değişime açık bazı yönleri de vardır. Çağlara hitap eden ve evrensel olan İslâm dininin de tamamıyla sabitelerden oluşması düşünülemez. “Ezmanın tağayyuru ile ahkâmın tağayyuru inkâr olunamaz”⁵² ifadesiyle hakkında nas bulunmayan dinî meselelerin zamanın şartlarına cevap verecek şekilde dâima dinamik bir şeriatın var olması gerektiğinin altı çizilmiştir.

Din İşleri Yüksek Kurulunun yapmış olduğu istişare kurulunun sonuç bildirgesinde şu ifadeler yer almaktadır: “Hayat, doğal olarak süreklilik ve değişim gerçeği üzerine kurulmuş olduğundan, evrensel bir din olan İslâm’da bu değişim karşısında birtakım sabitelerin yanı sıra değişkenlerin de bulunması kaçınılmazdır. Başta inanç esasları olmak üzere ibadetler, emirler-yasaklar, helaller-haramlar ve ahlaki ilkeler dinin zaman ve mekân üstü sabiteleridir. Yenilenmeyi ifade eden ve geleneğimizde var olan ihyâ ve tecdîd kavramları, dönemsel ihtiyaçlar gözetilerek güncel sorunların belirli bir usûl çerçevesinde çözümlenmesi çabasına işaret eder.”⁵³

Günün şartlarına göre içtihatla bulunulacak konuların sınırlı olduğunu biliyoruz. Bu sınırın nerede başlayıp nerede bittiğini fıkıh usûlü kitaplarından öğrenmekteyiz. Bunlarda hükmün dayandığı delile göre, o hükmün içtihat konusu olup olmadığına karar veriliyor. Buna göre hükümler “kat’î hükümler” ve “zannî hükümler” olmak üzere ikiye ayrılır. Kat’î hükümler kat’î deliller ile, zannî hükümler zannî deliller ile sabit olur.⁵⁴

a) Hem sübutu hem de delaleti kat’î olan naslar: Manaları kat’î olan âyetler ve mütevatir hadisler gibi (Hanefilere göre manaları kat’î olan meşhur hadisler de buna dâhildir). Bu minvalde olan hükümler kat’î nas ve kat’î delil olduğundan içtihat konularının dışındadır. Yani farz (namaz, oruç hac, vb.) ve haram (zina, içki vb.) konularını içerir.

⁵² Cevdet Paşa, *Mecelle-i ahkâm-i adliye*, Madde: 39

⁵³ Diyanet İşleri Başkanlığı, “Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı VIII”, İstanbul, 11-12 Mayıs 2018.

⁵⁴ Fahrettin Atar, *Fıkıh Usulü*, İfav Yay., İstanbul 2013, s. 370.

b) Sübutu kat'î, fakat delaleti zannî olan naslar: Manaları te'vil edilebilecek âyetler, mütevatir ve meşhur hadisler gibi. Bu nevi hükümlerle vacip ve tahrimen mekruh hükümleri sabit olur.

c) Sübutu zannî ancak delaleti kat'î olan naslar: Manaları kat'î olan haber-i vahit gibi. Bu da bir önceki maddede yer alan hükümler sabit olur.

d) Hem sübutu hem de delaleti zannî olan naslar: Manaları zannî olan haber-i vahid gibi. Bu nevi hükümlerle ise mendûp ve müstehap gibi hükümler sabit olur.⁵⁵

İşte kat'î naslarda ve hakkında icmâ bulunan konularda içtihat cereyan etmez. Mesela, namazın, orucun, zekâtın, haccın farziyeti, onların rükünleri, vakitleri hususunda içtihada asla yer yoktur. Aynı şekilde adam öldürmenin, zina yapmanın, içki içmenin haram olduğu kesinlikle sabittir. Bu gibi hükümler, içtihada konu olamaz. Daha önce geçtiği gibi Mecelle'nin "Mevrid-i nasda içtihada mesaj yoktur." kaidesiyle kat'î nas olan yerlerde içtihada yer yoktur. Müçtehit hata ederse günahkâr olur. Buna karşın hakkında zannî nas varit olmuş hükümlerde içtihat edilebilir. Bu durumlarda içtihat eden bir müçtehit hata ederse günahkâr olmaz.⁵⁶

Aynı şekilde hakkında açık nas bulunmayan konularda da içtihat cereyan eder.⁵⁷ Asr-ı saadette de Hz. Peygamber ve sahabe "içtihadu'r-re'y" adı altında bu tarz içtihatlara başvurmuşlardır. Hakkında açık nas bulunmayan konularda müçtehit kıyas, istihsan, ıstıslah gibi şeriatın diğer fer'i delillerine müracaat etmeye ve o yollarla içtihat etmeye mecburdur.⁵⁸

⁵⁵ Şa'ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 444-445.

⁵⁶ Atar, *Fıkıh Usulü*, s. 371.

⁵⁷ Şakir el-Hanbeli, *Fıkıh Usulü*, çev. Mustafa Yıldırım, İzmir İlahiyat Fak Yay., İzmir 2010, s. 391.

⁵⁸ Atar, *Fıkıh Usulü*, s. 371.

BİRİNCİ BÖLÜM

Arap-İslâm Düşüncesinde Tecdîd Fikrinin Doğuşu

Asırlar boyu gelişen, milletlere yön veren ve insanlığa ideal yaşam şartlarını İslâm'ın sayesinde sunan Müslümanlar 18. yy başlarından itibaren Batı'nın sömürgesi haline gelmeye ve artık parlaklığını yitirmeye başladılar. Müslümanların neden bu duruma düştüğü ve bu durumdan kurtulmanın yollarının neler olduğuyla ilgili Müslüman aktivist ve idealistler şu soruları sormaya başladılar: Dinde yenilenme yoluna mı gitmeliyiz yoksa dine olan bağımızı mı güçlendirmeliyiz? Bu gibi sorular Müslüman düşünürlerin zihnini yorarken, reelde bir gerçek vardı. O da Müslümanların artık Batı sömürgesinin altında olduğu gerçeğiydi. Dönemin tarihine kısaca bakarak yenilenmenin neden gerekli olduğunu daha net anlayabiliriz.

Tarihler 1857 yılını gösterdiğinde Hindistan, İngiltere'nin istilasına altına girmiştir. Yönetimin el değiştirmesiyle XVI. yy başında kurulmuş olan ve adı kurucusu Timurlenk'e nispetle Timurlular ya da Moğollar olarak bilinen Hindistan'daki büyük İslâm devleti yıkılmış oluyordu. O tarihte başka iki devlet daha vardı. Biri İran'da kurulmuş olan Safeviler ve diğeri Anadolu'daki Osmanlı Devleti. Hindistan'da bunlar yaşanırken aynı tarihte Fransa, Sahra'nın ortalarına varıncaya kadar Cezayir'i işgal etmiştir.⁵⁹ Avrupa'yı ve en çok da Avusturya-Macaristan, Osmanlı gibi imparatorlukları etkileyen Fransız İhtilali ve sanayi devriminin yaşanması, artmış olan ham madde ihtiyacı gibi nedenlerle Orta Doğu, Asya ve Afrika peyderpey sömürgeci güçler tarafından işgal edilmekteydi.⁶⁰

XVII-XIX asırlar arasında sömürgeci Batı ülkeleri, Orta ve Doğu Asya'da bütün Müslümanları egemenliklerinin altına almışlardı. Afrika'nın durumu da o dönemde sömürgeci güçler karşısında çok da farklı değildi. Batı, çembere aldığı Müslüman ülkelerinin içine çeşitli oyunlarla sızmıştır. Müslümanlar, onlara karşı yeterli donanımına sahip olmadıkları için, Batı'nın oyunlarına kanarak emperyalistlere mahkûm olmuşlardır.⁶¹ Orta Doğu ülkeleri, Uzak Doğuya giden yollar üzerinde bulunduklarından dolayı İngiltere tarafından işgal edilip sömürgeleştirilmiştir. Bu

⁵⁹ Muhammed el-Behiy, *İslâmi Direniş ve Islahat*, çev. İbrahim Sarmış, Ekin Yay., İstanbul 1996, s. 7.

⁶⁰ Pervane Bayram, *Şarkın Büyük Filozoflarından Cemâleddin Afgânî ve Onun Türk Dünyasına Tesirleri*, Journal of Qafkaz Üniversitesi, Sayı 10, c. I, 2002, s. 3.

⁶¹ el-Behiy, *İslâmi Direniş ve Islahat*, s. 9.

dönemde bazı Orta Doğu ülkeleri birtakım iş birliklerine giderek İngiliz sömürgesinin çıkarlarına göre hareket etmişlerdir. Bu çerçevede Batı ülkeleri İslâm ülkelerini kendi aralarında şöyle paylaşmışlardır: İngiltere, İran ve Afganistan'ı; Fransa, Kuzey Afrika'yı; İngiltere ve Fransa, Mısır'ı sömürgeleri altına almışlardır. Bu işgal ve sömürü hareketleri neticesinde Müslümanların birliği ortadan kaldırıldığı gibi Müslüman halklar bilinçsizleştirilmiştir. Bu da emperyalistlerin menfaat ve maslahatlarına uygun olarak sömürü faaliyetlerini hızlandırmıştır. Bu şekilde hızla ilerleyen işgal ve sömürü faaliyetleri neticesinde güç ve birliğini yitiren İslâm ülkeleri, I. Dünya Savaşı sonrasında tamamen yenik düşerek tam anlamıyla Batı sömürgesi altına girmişlerdir.⁶²

XIX. yy'da bir taraftan bunlar yaşanırken diğer taraftan teknik alanda özellikle Avrupa'da birçok gelişme yaşanmaktadır; telefon, telgraf, demir yolu, otomobil, mikrobiyoloji, çağdaş tıp gibi alanlardaki yeniliklerin hepsi bu yüzyılda kaydedilen gelişmelerdir. Bu gelişmelerin hemen evvelinde ise ABD'nin bağımsızlığını kazanması, yaşanan Fransız İhtilali gibi nedenler, modern anlamda insan haklarını, milliyetçilik, liberalizm ve sosyâlizm gibi düşünceleri ortaya çıkarmıştır.⁶³ Hâkeza bu gelişmeler sonucunda pozitivizm, ateizm gibi akımlar yaygınlık kazanmıştır. Artık Müslümanların bölünüp parçalandığı, tarihin gidişatının ise Avrupa tarafından belirlendiği bir dönem başlamıştır.⁶⁴

Bütün bu olumsuzluklara karşın, birçok Müslüman düşünür hem Batı sömürgesine karşı bir mücadele etmeye hem de toplumu uyandırarak Müslümanları eski ihtişamlarına kavuşturmaya çalışmışlardır. Müslümanların karşısına çıkan tüm sorunlara yeni çözümler üretecek İslâmi mirası ıslah edip İslâm âlemin eski günlerini yeniden yaşatma çabası içerisine girmişlerdir. Bu çabalara örnek olarak Rönesansın yeniliklerine karşılık Osmanlı'daki Tanzimat Fermanı, I. ve II. Meşrutiyet ilanları;⁶⁵ Hindistan-Pakistan alt kıtasındaki modern anlamda İslâm'ı yeniden yorumlama

⁶² Serdar Bekâr, *İslâmi Mücadelede Öncü Şahsiyetler*, Ekin Yay., İstanbul 2012, s. 95.

⁶³ Ahmet Kolbaşı, *19. Yüzyıl'da Osmanlı sosyâl ve siyâsî, Değişim Süreci ve Islahatlar*, Nobel Yay., İstanbul 2009, s. 60.

⁶⁴ Halil Taşpınar, "Muhammed Abduh Bibliografyası Üzerine Bir Deneme", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. VII, Sivas, Aralık 2003, s. 2-5.

⁶⁵ Taşpınar, *Muhammed Abduh Bibliografyası Üzerine Bir Deneme*, s. 3.

çabaları,⁶⁶ hâkeza Mısır'da da Müslümanların kurtuluşunun İslâm'ın hayata olan bağının güçlendirmesinde olduğu fikriyle benzer yenilenme çalışmaları yürütülmekteydi.⁶⁷ Tecdid hareketlerinin neden başladığına dair bu kısa girişten sonra, Arap-İslâm düşüncesinde yenilenme çabalarına öncülük eden şahsiyetlerin tecdit hareketlerine geçelim.

1.1. Cemâleddîn Afgânî (1838-1897)

1.1.1. Hayatı

Kaynaklar Kasım 1838'de doğduğunu yazar.⁶⁸ Fakat doğum yeri hakkında farklı rivâyetler bulunmaktadır. Bu tartışmalar daha ziyade onun milliyeti ve mezhebiyle alakalıdır. Hemedan yakınlarındaki Esedabad'da dünyaya geldiğini dolayısıyla İranlı ve Şîî olduğunu söyleyenler olduğu gibi, Kâbil yakınlarında bulunan Kuner kasabasının Esedabad köyünde doğduğunu dolayısıyla Afgânistanlı olduğunu iddia edenler de vardır. Taraflar konuyla ilgili olarak güçlü deliller ileri sürerek karşı tarafın görüşünü çürütmeye çalışmaktadırlar.⁶⁹ Afgânî daha sonra babasıyla Kabil'e göç etmiş ve 18 yaşına kadar orada yaşamıştır. Onun Şîî olduğunu iddia eden bazı yazarlara göre ise bu yaşına kadar Necef'te kalmıştır.⁷⁰ Sekiz yaşındayken eğitime âlim bir kişi olan babasının yanında başladı. Daha sonra ülkenin ileri gelen âlimlerinden Arap dili, genel ve özel tarih, şer'i ilimler (kelâm, hadis, tefsir, fıkıh usulü, fıkıh, tasavvuf); aklî ilimler (mantık, siyaset, felsefe, matematik, cebir, tıp) gibi ilimleri tahsil ettikten sonra Hint ülkelerine giderek bir yıldan fazla Avrupaî usullerle bazı matematik dallarını incelemiştir.⁷¹

Daha sonra hac farızasını yerine getirmek için yola çıkan Afgânî 1856 (57) yılında Mekke'ye ulaşmıştır. Yaklaşık bir yıl süren bu yolculuğu esnasında yolunun üzerinde olan pek çok milletin örf ve âdetine vakıf olup, ahlakını öğrenmiştir. Hac

⁶⁶ Mevlüt Uyanık, *Bilginin İslâmileştirilmesi ve Çağdaş İslâm Düşüncesi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2001, s. 36-51.

⁶⁷ Bekâr, *İslâmî Mücadelede Öncü Şahsiyetler*, s. 96.

⁶⁸ Nikkie R. Keddie, *Cemaleddin Afgani Siyâsî Hayatı*, çev. Alaeddin Yalçinkaya, Bedir Yay., İstanbul 1997, s. 23.

⁶⁹ Karaman, *Cemâleddîn Afgânî*, s. 457.

⁷⁰ Cemâleddîn Afgânî-Muhammed Abduh, *Urvetu'l-Vuska*, çev. İbrahim Aydın, Bir Yay., İstanbul 1987, s. 246.

⁷¹ Muhammed Mahzûmî Paşa, *Cemâleddîn Afgânî Hatıraları*, çev. Adem Yerinde, Klasik Yay., İstanbul 2006, s. 176.

vazifesinden sonra ülkesine dönerek Emir Dost Muhammed Han (ö. 1863) zamanında devlet yönetiminde görev almıştır.⁷² Muhammed Han'ın 1863 yılında vefatı üzerine baş gösteren iktidar kavgasını Afgânî'nin de desteklediği Muhammed A'zam kazanır ve Afgânî'yi de başvezir yapmıştır. İngilizlerin uygun görmedikleri bu durumu bir fitne ile tersine çevirip destekledikleri Şir Ali'yi (ö. 1879) başa getirmişlerdir. Afgânî ise İngilizlerin dikkatini çekmemek için sıradan bir tacir gibi Hindistan'a girmeye çalıştıysa da başarılı olamamıştır.⁷³ Hindistan'a giriş yapınca (1869) hükümet adamları kendisini karşılarlar ve izzet ikramda bulunarak tacir arkadaşının evine gitmesine izin vermeden hükümetin kendisine hazırladığı konaklama yerine götürürler. Burada kendisine şu soru yöneltilir: "Hindistan'da kalma süren ne kadardır?" Afgânî şu cevabı verir: "İki aydan fazla değildir." Ülkeye girişinin üzerinden bir hafta geçmeden insanlar akın akın kendisini ziyarete gelirler. İngilizler bu durumdan rahatsız olurlar ve Afgânî'ye Hindistan'da kalamayacağını bildirirler.⁷⁴ Ertesi gün bir gemiye bindirilerek sınır dışı edilir ve istediği yere gidebileceği söylenir. Oradan Mısır'a giderek Kahire'de kırk gün kalır. Daha sonra İstanbul'a (muhtemelen Sultan Abdulhamit'ten aldığı davet üzerine) gitmek için yola çıkar. Bu sırada ünü çoktan yayılmıştı. Olağanüstü bir ilgi ile karşılanan Afgânî altı ay sonra Meclis-i Maarif'e aza olarak seçilir.⁷⁵

1870 yılının ramazan ayında Darulfünün Müdürü Tahsin Efendi'nin teklifiyle "Sanayinin gelişimi" ile ilgili verdiği bir konuşması gerekçe gösterilerek İstanbul'dan sürülür. 22 Mart 1871 tarihinde kısa bir süreliğine kalmayı düşündüğü Mısır'a ulaşır.⁷⁶ Mısır'da Başvezir Riyad Paşa'nın kendisine aylık 1000 Mısır kuruşu bağlaması, gösterilen ilgi ve talebelerinin oluşması Afgânî'yi oraya bağlar. Çok verimli geçen sekiz yılını burada geçirir.⁷⁷ Mısır'daki faaliyetleri İngilizleri rahatsız edince ülkeden sürülmesi için hükümetin gönderdiği bir emirle Hidiv tarafından ülkeden çıkarılır. Sekiz yılın sonunda (26 Ağustos 1879) yönünü tekrar Hindistan'a çeviren Afgânî Haydarabad'a yerleşerek tabiatçılığa (neyçeriyye) reddiye konusunu

⁷² Mahzûmî Paşa, *Cemâleddîn Afgânî Hatıraları*, s. 12.

⁷³ Mahzûmî Paşa, *Cemâleddîn Afgânî Hatıraları*, s. 13.

⁷⁴ Reşîd Rızâ- Hayrettin Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, İz Yay., İstanbul 2015.

⁷⁵ Rızâ-Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, s. 24.

⁷⁶ Mahzûmî Paşa, *Cemâleddîn Afgânî Hatıraları*, s. 14.

⁷⁷ Karaman, *Cemâleddîn Afgânî*, s. 457.

içeren kitabını yazar.⁷⁸ İngilizler 1882 yılının sonlarında Mısır'da çıkan Urabî Paşa isyanını bastırmak için Mısır'a asker gönderirken bir taraftan da Afgânî'yi Kalkûta'da (Hindistan) yönetim aracılığıyla zorunlu ikamete tabi tuttular. Mısır'daki isyan İngilizler tarafından bastırılınca Hindistan'dan sınır dışı (diğer bir rivâyete göre kendi isteğiyle)⁷⁹ edilen Afgânî, önce İngiltere'ye, oradan da Paris'e gider (1883). Üç yılı aşkın bir süre Paris'te kalır. Burada Beyrut'ta sürgünde olan dostu ve öğrencisi Muhammed Abduh'u da çağırarak beraberce el-Urvetu'l Vuska gazetesini çıkarırlar.⁸⁰

İlk sayısı 13 Mart 1884 yılında çıkan gazete, baskılara maruz kalınca son sayısı 16 Ekim 1884'te basılarak yayın hayatına veda eder ve sadece 18 sayı çıkabildi. Gazete kapatılınca Muhammed Abduh Beyrut'a geri dönerken Cemâleddîn Afgânî ise bir müddet daha Paris'te kalır.⁸¹ İzzet ikrama rağmen artık Paris'te kalamayacağını anlayan Afgânî; Hicaz, Irak gibi bölgelere seyahate çıkmayı düşündüğü sıralarda, İran Şahı Nasıruddin (1831-1896)'nin kendisini davet etmesi üzerine İran'a gider. Bir müddet Şah tarafından ilgi görür. Daha sonradan İran idarecileri ve âlimleri kendisine, vereceği bütün emirlere hazır olduklarını söyleyince bu yaklaşım Şah'ın pek hoşuna gitmez ve Afgânî'ye karşı olan tavrı değişir.⁸² Bu tavrı fark eden Afgânî, Şah'tan seyahat için izin alarak 1887'de Moskova'ya gider. Bölge halkı tarafından ilgi ile karşılanır. Çar III. Alexander kendisini davet ederek sarayında ağırlar. İran Şah'ı ile arasındaki ihtilafın nedenini öğrenince Rusya topraklarından sürülmesi için emir verir. Rusya'dan ayrılınca Avrupa'nın birçok başkentini gezme imkânı bulur.⁸³

Afgânî'nin Avrupa gezisi 1889 yılındaki Paris fuarına denk gelir. Fuardan dönen İran Şahı ile Münih'te karşılaşır. Şah kendisini başvezir yapmak üzere İran'a davet eder. İlk başta teklifi reddeden Afgânî, Şah'ın ısrarı üzerine teklifi kabul eder ve ikinci kez İran'a gelir.⁸⁴ İlk başlarda Afgânî ile arası iyi olan Şah, yönetim şekli

⁷⁸ Rızâ-Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, s. 27.

⁷⁹ Hamit İnâyet, *Arap Siyâsî Düşüncesinin Seyri*, çev. Hicabi Kurlangıç, Yöneliş Yay., İstanbul 1991, s. 117.

⁸⁰ Keddie, *Cemaleddin Afgani Siyâsî Hayatı*, s. 43.

⁸¹ Afgânî-Abduh, *Urvetu'l-Vuska*, s. 76.

⁸² Mahzûmî Paşa, *Cemaleddin Afgânî Hatıraları*, s. 33.

⁸³ Aliye Yılmaz, *Seyyid Cemaleddin Afgani ve Din Eğitimi Anlayışı*, Ankara Üniversitesi (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara 2012, 26.

⁸⁴ Karaman, *Cemaleddin Afgânî*, s. 457.

ile alakalı fikirlerinden dolayı sonradan Afgânî'den nefret etmeye başlar. Sonunda hasta hali önemsenmeden ve kış şartlarına aldırış etmeden Basra yakınlarına gönderilir ve orada ülkeden sınır dışı edilir. Bugünden sonra Şah hakkında çok ağır sözlerde bulunur. İleride Şah'ın öldürülmesinden sorumlu tutulur. Basra'dan 1891'de İngiltere'ye giderek bir müddet Londra'da ikamet eder, burada da İran şahının düşürülmesi için Şia ulemasına mektuplar yazar. Bunu öğrenen Şah gönlünü alma yollarını arasa da başarılı olamaz. Sonuç olarak Sultan AbdulHâmid'e başvurarak Afgan'yi İstanbul'a çağırıp gözaltında tutması için ricada bulunur.⁸⁵

Cemâleddîn Afgânî Londra Sefiri (büyükelçi) Rüstem Paşa aracılığıyla İstanbul'a davet edilir. Bu gelişinde İstanbul'da iyi karşılanır. Padişah tarafından kendisine ev, araba, at tahsis edilerek iyi bir maaş verilir, Padişah'a Sünni-Şîi ilişkilerinin düzeltilmesinin yolları ile alakalı bir rapor hazırlar. Daha önce de bu konu ile alakalı girişimde bulunan Afgânî altı yüz kadar mektup yazar, iki yüz kadar da cevap alır. Yine İngilizler bu konudan da rahatsız olunca Sultan'a baskı yaparlar. Hem bu baskı hem Sultanın Şîilikle itham edilme korkusu hem Afgânî'nin Şah'ın ölümünde parmağı olduğu iddiası ve hem de Jön Türklerle iletişime geçmesi gibi sebeplerden dolayı Sultan ile Afgânî'nin arası soğur.⁸⁶ İstanbul'da sıkı bir göz hapsine tabi tutulan Afgânî'nin, ülkenin dışına çıkma isteği reddedilir. Bu baskılara karşın İran Şah'ının öldürülmesinde parmağı olduğu gerekçesiyle İran'a teslim edilmesi isteği, Sultan tarafından ret cevabı alır. Sultan Abdulhamid ile Afgânî'nin iş birliği devam etmese de Sultan onu dâima koruma altında tutar. Afgânî alt çenesinden yakalandığı kanserden 9 Mart 1897'de İstanbul'da vefat etmiştir. İstanbul'daki kabri 1926 yılında Charles Cron adlı bir Amerikalı tarafından yeniden yaptırılmıştır. 1944 yılında Afgânîstan hükümetinin isteği üzerine kemikleri Afgânîstan'a nakledilmiştir.⁸⁷

1.1.2. Kişiliği

Hayatı boyunca hiçbir yeri kendine yurt edinmeden mücadele veren Afgânî hakkında herkesin aynı şeyleri söylemesi elbette düşünülemez. Birçok ülke gezmiş, birçok bilgin ve siyasetçi ile fikir alışverişinde bulunmuş bir insandan bahsediyoruz.

⁸⁵ Rızâ-Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, s. 31.

⁸⁶ Mahzûmî Paşa, *Cemâleddîn Afgânî Hatıraları*, s. 34.

⁸⁷ Rızâ-Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, s. 49.

Afgânî'nin görüşlerini savunanlar olduğu gibi, benimsemeyenler de vardır. Burada onun görüşlerini savunanlar ile savunmayanların onun hakkında ifade ettikleri sözlere yer vereceğiz. Cemâleddîn Afgânî'nin şahsiyetini en güzel izah eden dostu ve öğrencisi olan Muhammed Abduh (1849-1905)'tur. Abduh'a göre Afgânî sağduyulu fakat sert mizaçlı, azimli, gözü pek, çalışkan, Allah'a tevekkülü tam, dünya malına karşı hırsı olmayan, kibirden uzak ve maddîyata pek önem vermeyen bir kişiliktir. Afgânî hayatını davasına adadığı için evlenmemiş, dünyalık rütbe ve mevkilere gönül bağlamamıştır. Afgânî'nin bütün amacı Doğu ülkelerine hâkim olan İngilizlerin gücünü ortadan kaldırmaktır. Müslümanların üstünde sallanan İngiliz bayrağını oradan indirmektir.⁸⁸

G. Brown'a göre Afgânî, bir filozof ve yazar, hatip ve gazetecidir. Yine Brown'a göre Afgânî, sevenlerinin gözünde büyük bir İslâmcı, düşmanları nezdinde ise tehlikeli bir kişi ve tahrikçi bir politikacıdır.⁸⁹ Yazılarına ve konuşmalarına bakıldığında İslâm felsefesine aşina olduğu, özellikle de İbn-i Sina'yı iyi bildiği görülecektir. Etkileyici bir hitabete sahip olun Afgânî atılgan ve maceracı, fakat oldukça geçimsiz ve iddiacı bir karaktere sahip olan, büyük düşünen ve büyük davalar peşinde koşan bir kişiliktir.⁹⁰ Dünyada hüküm süren baskıcı liderlere karşı mücadele vermiş ve Müslüman halkları diktatörlükle yönetmeye çalışan idarecilere karşı sözünü esirgememiştir.⁹¹ Öğrencilerinin Afgânî'nin kendisi hakkında hemfikir oldukları görüş ise şöyledir: Karizmatik bir kişilik, söz söyleme sanatında güçlü bir hatip, kadınlardan uzak duran, otoriter bir yapıya sahip, sinirli ve aceleci bir karakter.⁹² Afgânî aklî ve naklî ilimlere vakıftı; özellikle de İslâm tarih felsefesi, klasik felsefe, İslâm medeniyeti ve Müslümanlara ilişkin diğer alanlarda da geniş malumat sahibiydi. Arapça, Farsça, Türkçe ve Fransızca dillerini iyi derecede; Rusça ve İngilizceyi bir miktar bilirdi.⁹³ Çok okur, bulduğu bütün kitapları -özellikle toplumların ahlak kuralları ve ahlak felsefeleriyle alakalı kitapları- mutlaka okurdu.⁹⁴ Amacına ulaşmak için çok hırslı davranır ve bu konuda bir ümit gördüğü zaman

⁸⁸ Muammer Esen, *Afgânî: Kelâmi ve Felsefî Görüşleri*, Araştırma Yay., Ankara 2006, s. 35.

⁸⁹ Karaman, *Cemâleddîn Afgânî*, s. 457.

⁹⁰ Alaeddin Yalçınkaya, *Cemâleddîn Afgânî ve Türk Siyâsî Hayatı Üzerindeki Tesirleri*, Sebil Yay., İstanbul 1995, s. 66.

⁹¹ Afgânî-Abduh, *el-Urvetü'l-Vüska*, s. 49-52.

⁹² Ali Şeleş, *Cemâleddîn Afgânî*, İz Yay., İstanbul, 2013.

⁹³ Keddie, *Cemaleddin Afgani Siyâsî Hayatı*, s. 76.

⁹⁴ Esen, *Afgânî: Kelâmi ve Felsefî Görüşleri*, s. 35.

hemen harekete geçerdi. Öğrencisi Abduh'a göre Afgânî; dâima en çok cesaret ve cömertlik gerektiren yerlerde faaliyete hazır, kendini manevîyata adanmış, sağlam iradeli ve karakterli biriydi. Dinî konularda ıslahatçı, siyasî alanda bir lider ve ilmi alanda bir filozoftu.⁹⁵ Bu kadar olumlu ifadelerden sonra kendisini bozguncu olarak gören Davudoğlu'na göre ise; Afgânî bir ilim adamı değil siyasetle uğraşan ve nimetini yediği büyük devlet ricalini öldürtmeğe çalışan bir nankördür. Fesatçılığı sezilince Türk uleması tarafından İstanbul'dan kovulmuştur.⁹⁶

1.1.3. Eserleri

Afgânî bir aksiyon adamı olduğu için enerjisini yazmaya verdiği pek söylenemez. O, bütün enerjisini daha ziyade konuşmalarına ve konferanslarına harcamıştır. Her ne kadar bazıları kayıp olsa da yine de arkasında birkaç tane eser bırakmıştır. Bu eserleri şunlardır:

a) *Et-Ta'likat 'alâ Şerhi'd-Devvânî li'l-'Akâidil-'Adudiyye*: Afgânî bu eseri Mısır'da öğrenci okuturken kaleme almıştır.⁹⁷

b) *Hakikat-i Mezheb-i Neyçeri ve Beyân-i Hal-i Neyçeriyyan*:⁹⁸ Bu eser, öğrencisi M. Abduh tarafından “*Er-Red Ala'd-Dehriyyin*” adıyla tercüme edilerek Arapça yayımlanmıştır. Eser birkaç defa Türkçeye de çevrilmiştir. İlk tercümesi Yakup Efendizâde tarafından yapılan eserin, bir diğer tercümesi Aziz Akpınarlı tarafından yapıp “*Tabiatçılığı Red*” adıyla yayımlanmıştır. Ayrıca Vahdettin İnce tarafından da tercüme edilmiştir.⁹⁹

c) *El-Urvetü'l-Vüskâ*: Afgânî'nin Paris'te yol arkadaşı Abduh'la beraber 1883–1884 yıllarında 18 sayı olarak çıkardıkları dergidir. Kahire ve Beyrut'ta birçok kez yayımlanmıştır. İngilizce ve Fransızcaya da çevrilen eser, İbrahim Aydın tarafından 1987'de Türkçeye çevrilmiştir.¹⁰⁰

⁹⁵ Mahzûmî Paşa, *Cemâleddîn Afgânî Hatıraları*, s. 49- 52.

⁹⁶ Ahmed Davudoğlu, *Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri*, Matbaa Yay., İstanbul 1974, s. 49.

⁹⁷ Cemâleddin Afgânî, *et-Ta'likat 'alâ Şerhi'd-Devvânî li'l-'Akâidil-'Adudiyye*, Mektebetü'l Vehbe, Kahire 1968.

⁹⁸ Cemâleddîn Afgânî, *er-Red 'Âle'd-Dehriyyîn*, Kahire 1902.

⁹⁹ Esen, *Afgânî: Kelâmî ve Felsefî Görüşleri*, s. 54-55.

¹⁰⁰ Rızâ-Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, s. 51.

d) *Risaletü'l-Varidat fî Sirri't-Tecelliyat*:¹⁰¹ Bu eseri Afgânî, Mısır'da bulunduğu yıllarda öğrencisi M. Abduh'a yazdırmıştır.¹⁰²

e) *Tetimmatü'l-Beyân*:¹⁰³ Afgânîstan'ın siyâsî, sosyâl ve kültürel tarihini konu alan bu eser, 1879 yılında Mısır'da yayımlanmıştır.¹⁰⁴

f) *Hatıratü Cemâleddîn el-Efgani el-Hüseyni*: Bu eser Beyrutlu gazeteci ve Meclis-i Maarif üyesi Muhammed Mahzûmî Paşa tarafından yazılmıştır. Afgânî'nin özel sohbetlerinde bulunan Mahzûmî Paşa'nın sorularına Afgânî'nin verdiği cevaplarından oluşan eser, onun müsaadesiyle kitap haline getirilip yayımlanmıştır. Eser Adem Yerde tarafında Türkçeye çevrilmiştir.¹⁰⁵

g) *İslâm ve Bilim*: Ernest Renan'ın 1883'te Paris'te "İslâm ve Bilim" adlı konferansında İslâm ile ilgili ileri sürdüğü görüşüne karşı Afgânî'nin ona yazdığı reddiyedir.¹⁰⁶

Dr. Ali Şeleş yaptığı araştırmalar sonucunda bu eserleri dışında, bir kitap, yirmi iki makale, sekiz mektup tespit ederek bunları "*el-A'malü'l-Mechule*" adıyla kitap olarak yayımlamıştır.¹⁰⁷

I) Milli Birlik Felsefesi ve Dil Birliğinin gerçek mahiyeti.¹⁰⁸

1.1.4. Tecdîd ile İlgili Görüşleri ve Çalışmaları

1.1.4.1. Kişiliği ve İnancı

Cemâleddîn Afgânî hayatta iken namı dünyaya yayılmış, dünyanın birçok önemli şehrini gezme imkânı bulmuş, gittiği her yerde seveni olan ve hiçbir şart ve durumda fikirlerini söylemekten çekinmemiş bir idealisttir. Bazılarına göre bir maceraperest, bazılarına göre bir kahraman, bazılarına göre ise kendisinden korunulması gereken bir fitneci olarak nitelenmiştir. Bu kadar karmaşık ve bilinmezlerle dolu bir hayata sahip olan birini, meramını hayatı boyunca anlatamamış

¹⁰¹ Cemâleddîn Afgânî, *Risaletü'l-Varidat fî Sirri't-Tecelliyat*, Daru'l İhyâü'l Ulum, Beyrut 1979.

¹⁰² Karaman, "*Cemâleddîn Afgânî*", s. 457.

¹⁰³ Cemâleddîn Afgânî, *Tetimmatü'l-Beyân*, Kahire 1879.

¹⁰⁴ Rızâ-Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, s. 52.

¹⁰⁵ Rızâ-Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, s. 50.

¹⁰⁶ Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica (Osmanlı Döneminde Türk Felsefesi)*, Lotus Yayınevi, Ankara, 2007, s. 65.

¹⁰⁷ Ali Şeleş, *Silsiletü'l-A'mali'l-mechule li-Cemâleddîn el-Afgânî*, London 1986, s. 14-15.

¹⁰⁸ Yalçınkaya, s. 67.

biri olarak düşünebiliriz. Daha küçük yaşlarda babasının, yanında kalma teklifine şu cevabı verir: “Ben ufuklarda kanat çırpın ve dünyanın geniş semasını uçuş için dar bulan bir şahin gibiyim, size şaşıyorum, beni nasıl bu küçük, dar kafese hapsetmek istiyorsunuz.”¹⁰⁹ Bu cevabından da anlaşıldığı gibi o, yere göğe sığmayan bir aktivist, bütün dünyayı kendine vatan edinmiş ve idealleri uğruna hiçbir şeyden imtina etmemiş bir insandır.¹¹⁰

Hasta adam olarak nitelenen Osmanlı Devletinin durumu, İslâm ülkelerinin gerilemeye başlaması, İslâm birliğinin kalmayıp, iktisadi ve teknoloji olarak İslâm dünyasının Batılı ülkelerin gerisinde kalması, İngiltere, Fransa, Hollanda başta olmak üzere Batılıların İslâm ülkelerini sömürge haline getirmesi gibi nedenler dönemin birçok âlimini bir arayışa sürüklemiştir.¹¹¹ Böyle bir ortamda dünyaya gelen Afgânî’yi dedikodu ortamında değil, doğruya en yakın bir şekilde tespit edebilmek için kendi kaleminden çıkan iki kaynağa ve yaptıklarına başvurmak gerekir. Eserleri içinde kendisine ait olduğu kesinlikle bilinenler, *er-Red ‘ale’d-dehriyyin* adıyla Arapçaya çevrilen “*Hakikat-i Mezheb-i Neyçeri*” ile “*Tetimmatü’l-Beyân*” adlı Afgânistan tarihidir. el-Urvetü’l-vüska’daki makalelerin büyük bir kısmı Muhammed Abduh’un kaleminden çıkmakla birlikte fikir bakımından Afgânî’ye aittir.¹¹² Doğru bilinen yanlışlardan birisi de şüphesiz Cemâleddîn Afgânî’nin düşünceleridir. Aşağıda onun görüşleri kaynaklara dayanılarak izah edilecektir.

Öncelikle bu şahsiyet Müslümandır ve yetişkin çağında Şîî değildir.¹¹³ Şîî olduğunu iddia edenler İran’da doğmuş olabileceği ihtimali, cedelci olması ve felsefeyi bilmesini gerekçe olarak göstermektedirler.¹¹⁴ Sünnî ve Hanîfî olduğunu söyleyenlerin bu iddiasının doğruluk derecesi, öğrencisi ve yakın arkadaşı olan Muhammed Abduh’un açık ifadeleri ve kendi kitaplarıdır.¹¹⁵

¹⁰⁹ Afgânî-Abduh, s. 14.

¹¹⁰ Aliye Yılmaz, s. 38.

¹¹¹ Rızâ-Karaman, *Gerçek İslâm’da Birlik*, s. 55.

¹¹² Karaman, *Cemâleddîn Afgânî*, s. 457.

¹¹³ Nikki Keddie, *Seyyid Jamal Ad-Din Al-Afghani A Political Biography*, Berkeley 1972, s. 22.

¹¹⁴ Rızâ-Karaman, *Gerçek İslâm’da Birlik*, s. 60-67.

¹¹⁵ Cemâleddîn Afgânî, *er-Reddu Ala’d Dehriyyin*, Kahire 1902, s. 14.

1.1.4.2. Tecdîd İçin Yapılması Gerekenler

Cemâleddîn Afgânî'nin İslâm âlemi için şu hedefleri vardı: İlk olarak Müslümanları Batı egemenliğinden kurtarmak, ikincisi ise Müslümanları bu boyunduruğun altına sokan iç nedenleri ortadan kaldırmaktır. Hedeflerinin gerçekleşmesi için yapmak istedikleri şeyler şöyle sıralanabilir;

- Müslümanların asıl kaynaklarına (Kur'ân ve sünnet) dönmeleri.
- İslâm doktrinlerinin Kur'ânî bir akılla yorumlanması.
- Müslüman ülkelerin fikrî özgürlükleri için sömürü ve baskıya karşı savaşmaları.
- Kaza ve kaderi neden göstererek köşeye çekilmenin terk edilmesi, tembelliğe neden olan ruh haliyle mücadele edilmesi.
- İslâmın Müslümanların güçlenmesini sağlayan ilkeleri getirdiğine ve Müslümanların ilerlemesi için bunların yeterli olduğuna inanılması.¹¹⁶

1.1.4.3. Batı Sömürgesi

Afgânî'nin hayatı boyunca verdiği mücadelesindeki hedefi, sömürge devletlerinin İslâm dünyasında yaymaya çalıştıkları materyalist (maddecî) akımlardan Müslümanları uzak tutmaktır. En doğru yöntemin Kur'ân ile olduğuna inanmış; bunun felsefede, ilimde, siyasette, sanatta ve ticarete Müslümanların ilerlemesinde tek çare olduğuna kani olmuş ve bu hususu bütün Müslümanlara anlatmaya çalışmıştır. Bu çerçevede Müslümanları bilimde ve teknolojiye ileriye götürecek sebeplere sarılmaya çağırmıştır. Sömürgeci güçlere karşı tökezlememeleri ve dünya ülkelerine karşı geri kalmamaları için bilimsel yollara sarılmaları amacına yön vermeye çalışmış, bu yolda da üzerine düşeni yaparak Müslümanları İslâm birliğine (Panislâmizm) davet etmiştir.¹¹⁷ Afgânî, var olan dinamikleri harekete geçirebilmek için her şeyden önce Müslümanları Kur'ânî bir düşünceye davet etmiştir. Kur'ân'ın sebeb-i nüzulüne bakarak daha iyi anlaşılması konusunda insanları uyarmıştır. Kur'ân'ın sağlam bir kulp (Urvetu'l Vuska) olduğuna, bu sağlamlığın davette de hidâyete vesile olacağına, Kur'ân çerçevesinde oluşan

¹¹⁶ Bekâr, *İslâmî Mücadelede Öncü Şahsiyetler*, s. 101.

¹¹⁷ Yalçınkaya, s. 125.

fikirlerin Kur'ân gibi anlaşılması gerektiği konusunda Müslümanları ikaz etmiştir.¹¹⁸

Cemâleddîn Afgânî, ömrünün çoğunu Batı'nın sömürgeci yayılmasına karşı Müslüman toplumlarını uyarma ve uyandırma meselesine ayırmıştır. Bununla birlikte bütün düşüncesi sadece siyâsî değildir. Müslümanların dinlerini özgürce, doğru bir şekilde yaşamaları ve Batı'nın hegemonyasından kurtulmaları için mücadele vermiştir. Genelde Batı'nın özelde ise İngiltere'nin bu baskısını sürekli üzerinde hissetmiştir. Afgânistan'ın siyasetiyle ilgilendiği zamanlarda, Hindistan'da, Mısır'da, İran'da ya da seyahatleri sırasında nerede olursa olsun bunu hep hissetmiştir.¹¹⁹

Afgânî, Müslüman dünyasının kusurlarını iyi bilirdi. Zira Mısır, Hindistan, Hicaz, İran, Irak ve İstanbul gibi Doğu ve Müslüman memleketlerini gezme fırsatını bulmuştu. Diğer taraftan Rusya, Fransa ve Londra gibi Batı ülke ve şehirlerini gezmişti, dolayısıyla Doğu ile Batı arasında karşılaştırma yapabilecek birikime sahip olmuştu. O, bu birikimine dayanarak Doğu ile Batı dünyası arasındaki farkı şu sözlerle izah etmiştir: “*Giderek güçlenen Batı emperyalizmi, içindeki kusurlar sebebiyle gücünü neredeyse tüketmiş Müslüman Doğu'yu zelil etmek veya yok etmek suretiyle tarihsel statüyü kendi lehine çevirmek sevdasındadır.*”¹²⁰ Batı'nın emperyalist anlayışını ve insanlarını iyi tanıyan Afgânî şu değerlendirmeyi yapmaktadır. “*İngiliz fazla zeki olmayan, çok açgözlü, oldukça inatçı ve sabırlıdır. Arap ya da Doğulu ise çok zeki, oldukça kanaatkâr, tez canlı, sabırsız ve mütevazıdır. İngiliz acele edip bir kere söylediği yanlış bir sözden ya da yaptığı hatalı bir davranıştan dönmez. Doğulu ise ne doğrudan ne de hakkını aramada sebat eder. Bu yüzden birincisi sebat erdemi sebebiyle en yararlı sonuçları elde ederken, ikincisi sabırsızlık ve erdemsizliği nedeniyle hep ahlaki kaybeder. Bütün bunlar özelde Arap milletinin, genelde tüm Müslümanların, insanlık saadetine götüren her türlü ahlak konusunda sabır ve sebat ne kadar muhtaç olduklarını açıkça gösterir.*”¹²¹

Afgânî'nin sömürgecilere karşı yaptığı mücadelesi incelendiğinde görülecek ki bütün çabası emperyalistlerin Doğu ülkeleri üzerinde yapmaya çalıştıkları baskı ve

¹¹⁸ Bekâr, *İslâmi Mücadelede Öncü Şahsiyetler*, s. 101.

¹¹⁹ Hüseyin G. Yurdaydın, *İslâm Tarihi Dersleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1971, s. 223.

¹²⁰ el-Behiy, *İslâmi Direniş ve Islahat*, s. 53.

¹²¹ Mahzûmî Paşa, *Cemâleddîn Afgânî Hatıraları*, s. 103.

sömürülere karşı tavır takınmaları ve hiçbir şekilde onlarla anlaşma yapmamaları konusunda Müslümanları uyarmak olmuştur.¹²² Kendi dönemini iyi okuyabilen Afgânî, günün şartlarına göre yapılması gerekenleri işaret ederek şöyle der: “*Ölüm korkusuyla yaşayanlar zaten ölmüşlerdir; zillet korkusuyla yaşayanlar zaten zillettedirler. Mademki benden Doğululara içmesi kolay olan bir ilaç istiyorsunuz, öyleyse söyleyeyim. Gerçekten de yeni bir çalışmaya muhtacız. Bu sayede ruhlar ve bedenler üzerinde egemen olan birinci hâkimin -ki bu “dindir”- gerçek anlamı konusunda sahih bilgiyle ve yeni bir anlayışla yeni bir nesil yetiştireceğiz. Farklı görüşlere sahip Müslümanları tek bir görüş etrafında birleştireceğiz ve vatanın yaşaması uğruna ölümü göğüslemek için azmimizi bileyeceğiz.*”¹²³ Afgânî bu görevi ancak, makam aşkı olmayan, menfaat uğruna hükümdarların kapısını çalmayan, dünya malı ve işleri için bu davadan vazgeçmeyen ve vatanlarının kurtuluşu için tehditlere boyun eğmeyen insanlar tarafından yürütülebileceğini de belirtmiştir.¹²⁴

1.1.4.4. Panislamizm

Cemâleddîn Afgânî, Müslümanların kavmiyetçilikten daha ziyade dinin birleştirici gücüne önem vermesi gerektiğiyle ilgili olarak şunları söyler: “İslâm’a bağlanan bir insanda, inanç tam yerleşince ırk ve halk bağlılığı yerini, daha genel olan ilişkilere, ümmeti ilgilendiren konulara bırakır. Artık onu başkalarına bağlayan bağ dini inanç birliğidir.”¹²⁵ Irk aidiyetinin değersizliği hakkında da şunları söyler: “*Soy ve sopun insana verebileceği imtiyaz ve övünmenin şer’i ölçüye bakıldığında hiçbir kıymeti yoktur. Şer’i bağ dışında kalan her türlü bağlılık, şeriatı koyan tarafından yerilmiştir.*” İslâm ümmetinin çaresizliğinin giderilmesi için din bağının dışında başka bir vasıta aramanın yanlış olduğunu şöyle dile getirir: “*Ümmeti, din bağının dışında başka bir yolla birleştirmek isteyen kimse, onu yanlış yola sevk etmiş olur.*”¹²⁶

Panislamizm: XIX ve XX yy. da İslâm’ı başta itikat, ibadet, felsefe, ahlak, eğitim ve siyaset olmak üzere hayatın tüm alanlarında yeniden hâkim kılmak ve

¹²² Cemâleddîn Afgânî-Muhammed Abduh, *Urvetu’l- Vuska Büyük Kurtuluş Mücadelesi*, çev. İbrahim Aydın, Bir Yayımcılık, İstanbul 1987, s. 49.

¹²³ Mahzûmî Paşa, *Cemâleddîn Afgânî Hatıraları*, s. 108.

¹²⁴ Mahzûmî Paşa, *Cemâleddîn Afgânî Hatıraları*, s. 108.

¹²⁵ Afgânî-Abduh, *el-Urvetu’l-Vuska*, s. 81-85.

¹²⁶ Afgânî-Abduh, *el-Urvetu’l-Vuska*, s. 98.

akılcı bir yöntemle İslâm âlemini Batı sömürsünden, baskıcı ve zalim yönetimlerden, taklit ve hurafelerden kurtarmak, çağdaşlaştırmaktır. İslâm'ın birliğini ve gelişimini sağlamak amacıyla yapılan her aktivite, modernist yanı ağır basan siyâsî, fikri ve ilmi çalışmaların, arayışların, öneri ve çözümlerin tamamını ihtiva eden bir harekettir.¹²⁷ Cemâleddîn Afgânî Panislamizm hareketlerini ciddi bir şekilde etkileyenlerden biridir. Bir hareketin aniden ortaya çıkması düşünülemez, belli hazırlık evrelerinden sonra belli şartlarda belli bir olgunluk kıvamına geldikten sonra kendini belli etmelidir.¹²⁸

Afgânî'nin bütün çabası, Müslümanları şu veya bu ülke ayrımını yapmadan, Müslümanları tek hedef altında toplayıp İslâm birliğini sağlamaktır. Bu amaç için Arap, Afgan, Kürt, Türk, İranlı ve Hint ayrımı yapmadan bütün Müslüman kavimleri bir arada tutmayı hedeflemektedir. Bu hedefi sadece siyâsî bir gereklilik değil, dinî bir ödev olarak telakki ettiği için yapmaktadır. Çünkü adlarının değişmesi, muamelelerin farklılaşmasının İslâm birliğinin bozulmasına neden olduğunu düşünmektedir.¹²⁹

Afgânî, gittiği her İslâm ülkesine Müslümanların, sömürgecileri memleketlerinden çıkarmaları için milli hareketlerin oluşmasını desteklemektedir. Bunu yaparak aslında İslâm milliyetçiliğini teşvik etmektedir. Örneğin İngiliz sömürgesi altında olan Hindistan halkına yönelik, “Ey Müslümanlar! Siz insan değil de sinek olsaydınız vızıldınız İngilizlerin kulaklarını sağır ederdi! Ey Hintliler! Sizler su kaplumbağası olsaydınız İngiltere adasını yerinden söker denize batırırdınız!”¹³⁰ şeklindeki uyarıcı ve cesaretlendirici konuşması, amacını açık olarak ortaya koymaktadır. Afgânî'nin bu tür düşüncelerini kabul etmeyerek onun Panislamizm fikrini eleştiren bir kısım araştırmacılar, onu Arapçılık ve Türkçülük cereyanlarına nispet etmişlerdir. Afgânî'ye göre ırki bağ önemli olmakla birlikte yersiz kalır.¹³¹

Afgânî'ye göre İslâm birliğinin üç dayanağı vardır:

a) Din Bağı

¹²⁷ İsmail Kara, *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi I*, Dergah Yay., İstanbul 1986, s. 19.

¹²⁸ Ömer Turan, *Medeniyetlerin Çatıştığı Nokta Ortadoğu*, Acar Matbaacılık, İstanbul 2003, s. 242.

¹²⁹ Salih Samarri, “*Abdurreşîd İbrahim’in Dilinden Cemâleddîn Afgânî*”, Kur’âni Hayat Dergisi, Sayı 16, s. 19.

¹³⁰ Karaman, *Cemâleddîn Afgân*, s. 457.

¹³¹ Karaman, *Cemâleddîn Afgânî*, s. 457.

b) Hac ibadeti

c) Hilafet kurumu.¹³²

a) Din bağı: Din, Müslümanlar için en mühim ve güçlü bağıdır. Müslümanların birliğini ancak bu bağ sağlayabilir. Bundan dolayı o, bütün âlimleri ve toplumları mezhep ve ırk taassubunu bırakarak İslâm birliğine çağırmaktadır. Peygamberlerin varisleri olan âlimlerin görevleri dini yeniden canlandırıp birliğini sağlamaktır.¹³³

b) Hac İbadeti: Afgânî'ye göre bütün Müslümanlar için kutsal olan şehirler Mekke ve Medine aynı zamanda İslâm birliğinin manevî şehirleridir. Müslüman ülkelerdeki âlimler İslâm'ın birliği için çalışmalı, her yerde bir merkez kurarak ana merkezin de Hicaz'da olmasını sağlamalıdır. Hac mevsiminde burada buluşan Müslümanlar sorunları görüşmeli, fikirler üretmeli, bütün Müslüman ülkelerin dertlerine çare bulmalılar.¹³⁴

c) Hilafet Kurumu: Afgânî'ye göre siyâsî, ekonomik, askerî ve kültürel birliğin oluşabilmesi için bir merkezi otoriteye ihtiyaç vardır. Müslümanlar için bu makam, hilafet makamıdır. Milletin katılımıyla istişâre usûlü işler yürütülür ve bu makama da ilim sahibi ve yönetim kabiliyeti olan kişiler getirilir.¹³⁵ Tek bir kişinin halife olarak seçilmesini isteyen Afgânî bunu da şu şekilde açıklamaktadır: “Ben bütün otorite tek bir şahıs elinde bulundursun, bütün ülkeler ona bağlı kalsın demiyorum; bilakis bütün ülkelerin sultanı Kur’ân, onları birleştiren nokta din olsun, her ülke kendi menfaatlerini korurken diğer bir Müslüman ülkeyi kendinden bilsin istiyorum.”¹³⁶

1.1.4.5. Mason Localarına Üye Olması

Afgânî'nin yaptığı hatalardan biri de Mason localarına girmesidir. Loca ile olan ilişkisi, milliyeti ve memleketi kadar tartışılabilen bir konudur. Öncelikle locaların o gün için ne anlam ifade ettiğini izah etmeye çalışalım. Masonluk localarının, kurucuları ve üyelerinin iddialarına göre temelde üç ilkeye dayanır:

¹³² Rızâ-Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, s. 42.

¹³³ Afgânî-Abduh, *el-Urvetu'l-Vuska*, s. 31.

¹³⁴ Rızâ-Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, s. 43.

¹³⁵ Rızâ-Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, s. 43.

¹³⁶ Afgânî-Abduh, *el-Urvetu'l-Vuska*, s. 32.

Özgürlük, eşitlik ve kardeşlik. Ama işin aslına baktığımızda gerçek bu değildir. Mason dernekleri halkların hareketlerini ve hedeflerini ölçmek ve gerektiğinde bu hedefleri saptırmak için kurulmuş gizli ve karmaşık örgütlerdir.¹³⁷ Fransız devrimiyle birlikte ortaya çıkan, özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ilkelerini savunduklarını iddia ettikleri için Afgânî'nin bu localara katıldığı ve hedefine ulaşmak için bunların gücünden faydalanmak istediği düşünülebilir. Bir diğer ihtimal ve en güçlüsü Afgânî locaya katıldığında onların gerçek mahiyetleri bilinmemekteydi.¹³⁸ O dönemde birçok âlimin de hayır kurumu olduğunu düşünerek localara kaydolduklarını düşündüğümüzde, gerçek yüzlerini bildikleri hâlde girdiklerini söylememiz doğru bir karar olmasa gerek. Öğrencisi ve yol arkadaşı Abduh durumu şöyle izah etmektedir: "Afgânî, Masonluğa birtakım siyâsî ve içtimaî gayelerle girmişti ve uzun zamandır onlarla ilgisi bulunmamaktadır."¹³⁹ Hayatının birçok alanındaki soru işaretleri gibi bu konu da karmaşıklığını korumaktadır. Sevenlerinin savunma noktalarını bulmaya çalışması, sevmeyenlerinin ise Afgânî'nin Mason oluşunu eleştirmeleri dün olduğu gibi bugün de tartışma konusu olmaya devam etmektedirler.¹⁴⁰

1.1.4.6. Afgânî'ye Yapılan Eleştiriler

Cemâleddîn Afgânî farklı ülkelerde bulunması, Mason Locasına üye olması ve Dârü'l Fünûndaki konuşması başta olmak üzere birçok konuda eleştirilmiştir. Onun Dârü'l Fünûn'da yapmış olduğu konuşmasına reddiye yazan Halil Fevzi Filipeli, Afgânî'nin konuşmasında nübüvveti sanata benzettiğini dile getirmiştir. Filipeli, iddiayı şöyle dile getirmektedir: "*Dârü'l Fünûn adı ile açılan bir mahfelde hitabet meziyetini kazanmak azminde bulunan ve bilgiçlik taslayan bir şahıs Nübüvvet'in sanatlardan bir sanat olduğunu söylemiştir. Hürmet edilmesi vacip olan peygamber efendilerimizin en şerefli ve en faziletli olma hususunda, alçak felsefeciler ile eşit olduklarını, saçma sapan konuşmasına ilave etmiş ve o sırada peygamberleri, yüce makamlarına layık olmayan yalan ve sair uygunsuz sıfatlarla sıfatlandırmıştır.*"¹⁴¹ Filipeli bu iddiaya müstakil bir eser yazarak cevap vermiştir. O, eserde peygamberliğin sanata benzetilemeyeceği, peygamberlere karşı yapılan

¹³⁷ Afgânî-Abduh, *el-Urvetu'l-Vuska*, s. 60.

¹³⁸ Esen, *Afgânî: Kelâmi ve Felsefî Görüşleri*, s. 100, 128.

¹³⁹ Serdar Bekar, *İslami Mücadelede Öncü şahsiyetler*, Ekin Yayınları, İstanbul 2012, s. 108-109.

¹⁴⁰ Bkz: Mahzûmî Paşa, *Cemâleddîn Afgânî Hatıraları*, C. Afgânî-M. Abduh, *el-Urvet'ul vuska*.

¹⁴¹ Halil Fevzi Filipeli, *Afgânî'ye Reddiye*, Sadık Albayrak, Sebil Yay., İstanbul 1976, s. 21.

cürümlere verilecek ceza gibi konuları işlemiştir. Filipeli, peygamberleri aşağılayan ve hakaret eden kimsenin kâfir olduğunu dile getirmiştir.¹⁴²

Samarrai de Afgânî'yi şiddetle tenkit edenler arasındadır. O, Afgânî'nin aslını sakladığını, Afganistanlı değil İranlı bir Şii olduğunu, gittiği her yerde farklı bir renge büründüğünü, gizli teşkilatlar kurarak Hasan Sabbah'a benzediğini hatta dinden döndüğünü dile getirmektedir.¹⁴³ Samarrai, Afgânî'nin Mason Localarına üye olmasını eleştirmiştir. O, Afgânî'nin bu gizli teşkilata üyeliğinin bilinçli olduğunu hatta Mısır'a gelmeden önce Mason olduğunu dile getirmektedir.¹⁴⁴ Merhum Ahmet Davutoğlu, Afgânî'yi bir ilim adamı olarak görmemektedir. Davutoğlu, onu ekmeğini yediği büyük devletlere ihanet eden bir hain, devlet büyüklerini öldürmeye çalışan bir nankör olarak tanıtmaktadır. Aynı eserde Davutoğlu, Afgânî'nin İranlı bir Şii olduğunu, tecdîd yerine dini tahrip ettiğini, Reşîd Rızâ'nın, Afgânî'nin masonluktan döndüğü iddiasının tersine, ölene kadar onun mason olarak kaldığını dile getirmektedir. Davutoğlu, Afgânî'nin bununla kalmayıp Mısır'da birçok âlimin de mason olmasına sebep olduğunu savunmuştur.¹⁴⁵ Bu ve buna benzer konularda Afgânî tenkit edilmiştir.

1.1.4.7. Tecdîd ile İlgili Görüşlerinin Tahlili

Cemâleddîn Afgânî, XIX yy. İslâmî tecdîdin temellerini atan yenilikçilerdendir. Fikirlerini yayma uğruna dünyanın birçok ülkesini gezmiştir. O, gittiği coğrafyalarda fikirleriyle etkilediği birçok insana yön vermeyi başarmıştır. Afgânî hedeflerini gerçekleştirmeye çalışırken birçok dost ve düşman edinmiştir. Sevenleri ve sevmeyenleri Afgânî'nin kişiliği ve fikirleri üzerinde müspet ve menfî birçok tartışmalar yapmışlardır. Onun doğum yeri, adı, mezhebi, meşrebi hatta dini hakkında bile birçok iddia ortaya atılmıştır. Afgânî sevenlerinin tanımına göre bir ıslahatçı, İslâm birliğini (Panislamizm) sağlamaya çalışan bir kahramandır. Düşmanları ise onu bir İngiliz uşağı, din tahripçisi ve uzak durulması gereken bir dinsiz olarak itham etmişlerdir. Yukarıda kaynaklara dayanarak verdiğimiz bilgiler ışığında şunu diyebiliriz: Afgânî karşıtları, ispatlanması zor ithamlarda

¹⁴² Filipeli, *Afgânî'ye Reddiye*, s. 33.

¹⁴³ Hasib es-Samarri, *Mezhepsizler*, çev. Ali Nar-Sami Özbay, Bilge Yay., İstanbul 1981, s. 20-22.

¹⁴⁴ Samarri, *Mezhepsizler*, s. 45-56.

¹⁴⁵ Ahmet Davutoğlu, *Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri*, Bedir Yay., İstanbul 2017, s. 91-92.

bulunmuşlardır. Afgânî karşıtlarının ısrarla üzerinde durduğu Mason Localarına üye olma meselesinin, yine topluma ve insanlara faydalı olma adına yapılmış bir hata olduğunu söylememiz gerekmektedir.

Bizi ilgilendiren nokta, bu iddialardan daha ziyade Afgânî'nin tecdid konusundaki fikirleridir. Afgânî'nin birinci hedefi Batı emperyalizmine karşı Müslümanları uyandırmaktır. Bu hedefini gerçekleştirmek için İran, Mısır ve Türkiye gibi İslâm ülkelerini dolaşmıştır. Hâkezâ Müslümanları sömüren İngiltere gibi ülkeleri de gezerek emperyalist zihniyeti tanıma imkânı bulmuştur. İkinci hedefi ise Müslüman ülkelerde bulunan eksiklikleri ve yanlışları ıslah etmektir. Müslümanları milliyetçilik taassubundan uzaklaştırarak onların İslâm ortak paydasında buluşmalarını sağlamaktır. Bu da gösteriyor ki onun hedefi sadece siyâsî değildir. Müslümanların dinlerini doğru anlayıp hayatlarında uygulamalarını; bilim, teknik ve sanayide Batı'nın yapmış olduğu yenilikleri yapacak bir medeniyeti yakalamalarını sağlamaktır. Afgânî bilim ve teknikte Batı'nın örnek alınmasını istemiştir. Ancak Müslümanların düşünce biçiminin, batının düşüncesine benzememesi gerektiğini de söylemiştir. O, Batı'nın iktisâdî sömürmesine karşı çıktığı gibi, kültürel sömürüsüne de karşı çıkmıştır.

Afgânî Müslümanları tecdîd konusunda uyarırken bilim ile hareket etmelerini istemiştir. O, Müslümanların hurafe ve bidatlerden uzak durmaları gerektiğini de söylemiştir. Müslümanların taklidi terk ederek içtihadı aktif olarak kullanmalarını ve akli delillerle hareket etmelerini istemiştir. Afgânî'ye göre insanlığın zaferi dindedir. Ancak o, dinin akli delillerle açıklanması gerektiğini; dinin sahih kaynaklar üzerine bina edilmesi gerektiğini söylemektedir.

Görüşlerinin tahlili başlığı altında kısaca Afgânî'nin fikirlerine değindik. Onun fikirleri Müslümanlar için gerekli olan temel tecdîd konularıdır. Batı emperyalizmine karşı Müslümanları uyarmıştır. İslâm'ın geçmiş ile bağıını koparmadan bugün de Müslümanları -eskiden olduğu gibi- çağın ilerisine götürebileceğine inanmıştır. Afgânî'nin yaptıklarına baktığımızda, Müslümanlar için uğraş vermiş, hayatını bu uğurda geçirmiş bir devrimci olduğunu söylemek yerinde olacaktır.

1.2. Muhammed Abduh (1849-1905)

1.2.1. Hayatı

Mısır'ın Nil deltasının bir köyünde 1849 yılında dünyaya gelen Abduh, kendi yöresinde dindar ve nüfuzlu bir aileye mensuptur.¹⁴⁶ Annesinin tek çocuğu olan Abduh üvey kardeşlerle beraber büyümüştür.¹⁴⁷ Abduh kardeşlerin en küçüğü olduğu için babası onun eğitime çok önem vermiştir. Bu sebeple küçük yaşta özel hocalar tutarak okuma-yazma ve Kur'an eğitimi almasını sağlamıştır.¹⁴⁸ Yedi yaşına gelince köydeki sıbyan mektebine göndererek eğitime devam ettirmiştir. Daha sonra hafız bir hocaya vererek hafızlığını tamamlatmıştır.¹⁴⁹ Daha güzel Kur'an okuması ve tecvîdi öğrenmesi için 1862 yılında Tanta'daki Ahmediye Mescidine göndermiştir. Tecvid derslerini bitirdikten sonra "Ezherî Dersleri" denilen sarf, nahiv ve fıkıh derslerini 1864 yılından itibaren almaya başlamıştır.¹⁵⁰ Bir yılı aşkın aldığı bu derslerin anlaşılmadığını, basmakalıp olmalarını neden göstererek 1865 yılında buradan ayrılarak, çiftçilik yapmak üzere köyüne dönmüş ve aynı yıl içinde evlenmiştir.¹⁵¹

Babasının ısrarı üzerine tekrar Tanta'ya dönmek için yola bir refakatçıyla çıkar. Akrabalarının olduğu bir köye vardıklarında Tanta'ya gitmemek için türlü bahaneler arayan Abduh bu köyde kalmaya karar verir. Burada 15 günlük kısa bir müddet zarfında kalır ve orada Şeyh Derviş'le tanışır, ilme olan nefreti artık sevgiye dönüşür. Bu şahısla tanışması onun hayatında bir dönüm noktasıdır. Babasının Tanta'ya gittiğini öğrenen Abduh, babasını üzmemek için on beşinci gününde Şeyh Derviş'le tanıştığı köyü terk ederek Tanta'ya gider ve orada eğitimine daha büyük bir şevkle devam eder. Ahmediyye camii'ndeki derslerden sonra Ezher Medresesi'nde öğrenim görmek için 1866'da Kahire'ye gider. Yaz döneminde iki ay köyüne gelir ve her gelişinde Şeyh Derviş'le görüşüp ilminden faydalanır.¹⁵²

Bir buluşmalarında Şeyh Derviş Abduh'a okuduğu dersleri sorunca o da Ezher'de aldığı derslerinden bahseder. Şeyh ona "Mantık, geometri, aritmetik

¹⁴⁶ M.Reşîd Rızâ, *Tarîhu'l-Üstazi'l-İmam Eş-Şeyh Muhammed Abduh*, Matbaatu'l-Menâr, Mısır 1931.

¹⁴⁷ Mustafa Abdurrazık, *Muhammed Abduh*, Daru'l-Mearif, Mısır 1988, s. 19.

¹⁴⁸ Abdurrazık, *Muhammed Abduh*, s. 16.

¹⁴⁹ İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyâsî Görüşleri*, s. 18.

¹⁵⁰ Rızâ, *Tarîhu'l-Üstazi'l-İmam Eş-Şeyh Muhammed Abduh*.

¹⁵¹ Rızâ, *Tarîhu'l-Üstazi'l-İmam Eş-Şeyh Muhammed Abduh*.

¹⁵² Özervarlı, "*Muhammed Abduh*", s. 483.

okumadınız mı?” diye sorar. O da bunları bilmediğini belirtir. Bunun üzerine hocası “Okumak isteyen yeri ve hocayı bulur.” cevabını verir.¹⁵³ Okula dönen Abduh bu dersleri veren hocaları arar. İsteddiği nitelikte hoca bulamayınca kitapları kendi başına okumaya karar verir. O sırada Mısır’a gelen Cemâleddîn Afgânî ile tanışır ve 1871 yılından itibaren riyaziye, felsefe ve kelâm derslerini Afgânî’den alır. Aradığı her şeyi kendisinde bulduğunu söylediği Afgânî’nin yönlendirmesiyle sosyâl ve siyâsal konularla da ilgilenmeye, güncel meseleler üzerinde yazılar yazıp konuşmalar yapmaya başlar. Daha öğrenciyken verdiği derslerde Mu‘tezile’yi Eş‘ârî mezhebine tercih ettiği yolundaki suçlamalar yüzünden mezuniyeti tehlikeye girer ve sınavdan başarılı olmasına rağmen 1877’de orta dereceyle mezun olur.¹⁵⁴

1878’de Ezher’e hoca olarak atanan Abduh, öğrencilik yıllarında evinde verdiği dersleri artık Ezher’de vermeye başlar. Abduh’un Hidiv İsmail Paşa’ya karşı desteklediği Tefvîk Paşa yönetime gelir ve paşadan idarî reformlar yapmasını ister. Bu isteklerinin çoğalmasından dolayı Tefvîk Paşa eskisi gibi ilgi göstermez ve idareye fazla müdahale etmesini gerekçe göstererek köyünde ikamete mecbur kılar. Riyad Paşa’nın araya girmesiyle Kahire’ye geri döner.¹⁵⁵

Kahire’ye döndükten sonra kendisine bürokratların uygulamalarını ve mahkeme kararlarını inceleyip eleştirme yetkisi verilir. Ayrıca ülkedeki eğitim-öğretim faaliyetlerini denetlemek için kurulan yüksek meclise üye olarak tayin edilir. Urabi Paşa (Mısır Ordusu Subaylarından)’nın, Hidiv İsmail Paşa ve İngiliz sömürge yönetimine karşı başlattığı direniş hareketini destekler ve bu gerekçeyle 1882 yılında üç yıl Beyrut’a sürgüne gönderilir. Burada bulunduğu yıllarda ders okutur ve 1883 yılının sonlarında Afgânî’nin daveti üzerine Paris’e gider ve onunla El-Urvetü’l-vüska dergisini çıkarmaya başlar. Sadece 18 sayı (son sayı 16 Ekim 1884) çıkarabildikleri dergi kapatılıp Avrupa’daki siyâsî çabaları başarısızlıkla sonuçlanınca Abduh’un, İslâm dünyası ve Mısır’ın kısa vadeli çabalarla kurtarılamayacağı yönündeki kanaati kuvvetlenir ve bu konuda Afganî’den farklı bir yöntem izlemeye karar verir.¹⁵⁶

¹⁵³ Rızâ-Karaman, *Gerçek İslâm’da Birlik*, s. 89.

¹⁵⁴ Özervarlı, *Muhammed Abduh*, s. 483.

¹⁵⁵ Özervarlı, *Muhammed Abduh*, s. 484.

¹⁵⁶ İşcan, *Muhammed Abduh’un Dini ve Siyâsî Görüşleri*, s. 96.

1884 yılının sonlarında Tunus'a, oradan da Beyrut'a geçer. Daha çok eğitim, kültür ve düşünce mevzularına vurgu yapmaya ve dinler arası diyalog çalışmalarına önem vermeye gayret eder. Beyrut'taki evinde ve Mescidü'l-Ömerî'de siyer ve tefsir dersleri verir, Sultaniye Medresesi'ni ıslah edip orada hocalık yapar, bu arada kitap yazmaya da hız vermiştir. Beyrut'ta iken eşi vefat eder ve burada ikinci evliliğini yapar. Mısır'daki dostlarına mektup göndererek memleketine dönmenin yollarını arar. Sa'd Zağlul ve Ahmed Muhtar Paşa gibi önemli kişilerin aracılığıyla, siyasete karışmaması kaydıyla affedilir ve 1889 yılında Mısır'a döner.¹⁵⁷ Sürgünden dönünce kader arkadaşı ve hocası olan Afgânî ile artık daha seyrek yazışmaktadır. Siyâsî faaliyetlere soğuk bakması, aşırı tedbir alması hocasının iğneleyici mektuplar yazmasına neden olur. Afgânî'nin İstanbul yıllarının sonlarına doğru yazışmaları tamamen kesilir.¹⁵⁸

Abduh, Mısır'a döndüğünde Daru'l Ulûm'daki görevine geri dönmek ister. Fakat Hidiv Tevfik gençlerin onun fikirleriyle büyümesini istemediği için o göreve gelmesini istemez ve taşrada hâkimlik vazifesini vererek onu merkezden uzaklaştırır. Bir yıl içinde arka arkaya terfi alarak 1891 yılında İstinaf (temyiz) mahkemesine müsteşar olarak atanır. Abduh'un ıslah etmek istediği kurumların başında El-Ezher medresesi, şer'i mahkemeler ve vakıflar idaresi gelmekteydi. Bunları ıslah etmek için Hidiv'i ikna eder ve 1895 yılında Ezher idare meclisine üye seçilir. Yaptığı teklifler ve hazırladığı programlar yönetimin dikkatini çekince ve 1899'da Mısır müftülüğüne getirilir. Hayatının sonuna kadar devam eden bu görevi sırasında bütün mesaisini ıslah çalışmalarına ayırmıştır.¹⁵⁹ 1905 yılında Hidiv Abbas'ı protesto etmek amacıyla Ezher'deki görevinden istifade eder ve aynı yıl hastalanır. İyi gelir diye, İskenderiye'ye götürülür. Burada 11 Temmuz 1905 tarihinde arkasında üç kız evladı, sayısız öğrenci ve senelerini bırakarak vefat eder. Cenazesi buradan Kahire'ye götürülerek resmi törenle toprağa verilmiştir.¹⁶⁰

¹⁵⁷ Özervarlı, *Muhammed Abduh*, s. 484.

¹⁵⁸ Rızâ-Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, 102.

¹⁵⁹ Özervarlı, *Muhammed Abduh*, s. 485.

¹⁶⁰ Rızâ-Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*.

1.2.2. Eserleri

Muhammed Abduh 56 yıllık hayatına birçok kitap, makale, resmi görev, sürgün ve zorunlu ikametler sığdırmış bir insandır. Hayatta iken basılan kitaplarının yanında ölümünden sonra da defalarca basılıp farklı dillere çevrilen eserlere sahiptir. İslâmî ilimlerin birçok dalında emek veren Abduh'un eserleri genel olarak tevhid, tefsir, fıkıh, şerh, reddiye ve hatıralardan oluşmaktadır.¹⁶¹

Eserleri şunlardır:

1-*Risaletu't-Tevhid*:¹⁶² Abduh'un en önemli eseridir. Beyrut'ta bulunan Sultaniye Medresesinde Akaid ve Tevhid ilmi konusunda verdiği derslerden oluşan bu eser, daha sonra genişletilerek 1887 yılında Kâhire'de basılmıştır. İslâm inancı ile alakalı konuların işlendiği bu kitabı, Abduh ders kitabı olarak Ezher'de okutmuştur.¹⁶³

2-*Talikat ala Besairi'n-Nasariyye*: Ömer bin Sehlan es-Savî'nin yazmış olduğu mantık kitabına, Abduh'un yapmış olduğu şerhtir. Ezher'de öğrencilerine okutmuştur.¹⁶⁴

3-*Takriru Müfti'd-Diyari'l-Mısriyye fi Islahi'l-Mehakimi's-Şer'iyye*:¹⁶⁵ Mısır'da müftü olarak görev yaptığında Adalet Bakanlığına, şer'i mahkemelerin ıslahı için hazırladığı rapordur. Reşid Rızâ tarafından neşredilmiştir.¹⁶⁶

4- *El-İslâm ve'n-Nasraniyye Ma'al İlm ve'l-Medeniyye*:¹⁶⁷ Materyalist ve Hristiyan olan Lübnan asıllı Farah Antun'a reddiye olarak yazdığı makaleler önce Menâr dergisinde, daha sonra Reşid Rızâ tarafından kitap olarak yayımlanmıştır.¹⁶⁸

5- *Tefsiru Sureti'l-Asr*:¹⁶⁹ Tunus'ta birkaç derste tefsir ettiği Asr süresi, M. Akif Ersoy tarafından "Asr Süresi Tefsiri" ismiyle Türkçeye tercüme edilmiştir.¹⁷⁰

¹⁶¹ Bkz. Halil Taşpınar, "Muhammed Abduh Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sivas 2003, c.7/2, s. 271.

¹⁶² Muhammed Abduh, *Risaletü't-Tevhid*, Daru'l İhyâü'l-Ulum, Beyrut 1985.

¹⁶³ Rızâ-Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, s. 92.

¹⁶⁴ İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyâsi Görüşleri*, s. 85.

¹⁶⁵ Muhammed Abduh, *Takriru Müfti'd-Diyari'l-Mısriyye fi Islahi'l-Mehakimi's-Şer'iyye*, Kahire 1317/1902.

¹⁶⁶ Özervarlı, *Muhammed Abduh*, s. 483.

¹⁶⁷ Muhammed Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasraniyye Ma'al İlm ve'l-Medeniyye*, Darü'l Menar, Kahire 1948.

¹⁶⁸ Rızâ, *Siretu'l Üstazil İmam*, 494; Rızâ-Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, 92; Abduh, *Risaletü't-Tevhid*, Mütercim'in Önsözü, s. 40.

6- *Şerhu Nehcü'l-Belaga*: Hz. Ali'nin bazı sözlerinden ve konuşmalarından oluşan ve Şerif er-Radi'nin eseri olan Nehcü'l Belağa'ya Abduh'un yazdığı haşiyedir.¹⁷¹

7- *Tefsiru Cüz'i Amme*:¹⁷² Amme cüzünde bulunan surelerin tefsiri olup, Avrupa seyahatinde yazmaya başladığı kısa süreler tefsirini Tunus'ta bitirmiştir. Cemiyet-i Hayriye-i İslâmiye'nin açtığı okullarda ders kitabı olarak okutulmuştur.¹⁷³ Bazı sureleri Sebilurreşad dergisinin farklı sayılarında Türkçeye tercüme edilmiştir.¹⁷⁴

8- *Tefsirü'l-Fatiha*: Bu eser; Fatiha süresinin tefsiri ve üç makaleden (Ef'al-ı İbâd, Garanik Hadisesi, Zeyd ve Zeynep) oluşmaktadır. Abdülkadir Şener ve Mustafa Fayda tarafından Türkçeye çevrilmiştir.¹⁷⁵ Ayrıca eser "Kur'ân Okumaya Giriş" ismiyle Yusuf Aydın tarafından Türkçe yayımlanmıştır.¹⁷⁶

9-*El-İslâm ve'r Red ala Müntekıdih*: El-Müeyyed gazetesinde yayımlanmış (1900) makalelerinden bir araya getirilerek hazırlanmış bir eserdir. Mehmet Talat Harp tarafından "L'Europe et-İslâm" adıyla Kahire'de basılan bu eseri, M. Akif Ersoy "Hanoto'nun Hücumuna Karşı şeyh M. Abduh'un İslâm'ı Müdafaası" adıyla Türkçeye tercüme etmiştir.¹⁷⁷ Tarihçi Gabriel Hanotaux'nun Ari ırkın Sami ırktan üstün olduğunu iddia ederek bunun üzerinden İslâm ve Hristiyanlığı karşılaştırarak yayımladığı makalesine karşın, Abduh'un aynı gazetede bir dizi makalelerle yazdığı reddiyelerden oluşmaktadır.¹⁷⁸

¹⁶⁹ Muhammed Abduh, *Tefsiru Sureti'l-Asr*, Menar Matbaası, Kahire 1912.

¹⁷⁰ Rızâ-Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, s. 93.

¹⁷¹ Rızâ-Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, s. 91.

¹⁷² Muhammed Abduh, *Tefsiru-Cüz'i Amme*, Cemiyetü'l-Hayriyyeti'l-İslamiyye, Kahire 1322 (1904/1905)

¹⁷³ Rızâ, *Siretu'l Üstazil İmam*, 495; Rızâ, *Gerçek İslâm'da Birlik*, s. 93-94; Abduh, *Risaletü't-Tevhid*, Mütercimim Önsözü, 40-41.

¹⁷⁴ Özervarlı, *Muhammed Abduh*, s. 483.

¹⁷⁵ Özervarlı, *Muhammed Abduh*, s. 484.

¹⁷⁶ Taşpınar, *Muhammed Abduh Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme*, s. 261-262.

¹⁷⁷ Rızâ-Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, s. 93; Taşpınar, *Muhammed Abduh Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme*, s. 261-262.

¹⁷⁸ Özervarlı, *Muhammed Abduh*, s. 483.

10-*Şerhu Makamati Bediüzzaman el-Hemedânî*:¹⁷⁹ Hemedânî'nin Makalatına yaptığı şerhtir.¹⁸⁰ Makalattaki kelimeleri izah eden, tahkik ve ta'lik tarzında bir çalışmadır.¹⁸¹

Muhammed Abduh'un tüm çalışmaları, dergilerdeki makaleleri Muhammed Umara "*El-Amalü'l-Kâmile li'l-İmam Muhammed Abduh*" başlığıyla, bazı çalışmaları ise Ali Şeleş "*Silsiletü'l-Amali'l-Mechüle*" adıyla, bir başlık altında toplamıştır. Diğer taraftan Tefsirü'l-Menâr'ın Nisa süresinin 125. âyetine kadar olan kısmı Reşîd Rızâ'nın, Muhammed Abduh'un derslerinden aldığı notlardan oluştuğu için Abduh'un fikirlerinden oluşmaktadır. Diğer bir çalışma Muhammed Abduh'un, Cemâleddîn Afganî ile birlikte *El-'Urvetü'l-Vüska* ismiyle yayımladığı derginin daha sonra kitap olarak basılan halidir. Abduh bu esere de yazılarıyla katkıda bulunmuştur. Afgânî'nin "*Hakikat-i Mezheb-i Neyçeri*" risalesini de "*er-Red ale-d-Dehriyyin*" adıyla Arapçaya çevirmiştir.¹⁸²

1.2.3. Tecdîd ile İlgili Görüşleri ve Çalışmaları

1.2.3.1. Tecdîd ile İlgili Hedefleri

Muhammed Abduh, genel olarak hayatının son yıllarında İslâmî ilimler ve hedeflerinin üzerinde oldukça fazla yoğunlaşmıştır. Kısa denilebilecek hayatında, sıraya koyduğu temel hedeflerinin ilk sıralarına şunları koyduğunu söylenebilir:

a) Dinde henüz ihtilafların çıkmadığı Selef döneminin anladığı şekliyle dini anlamak.

b) Din, akıl ve bilimi bir araya getirmek.¹⁸³

Bu düşünce üzerine faaliyetlerini devam ettiren Abduh, faaliyetleri ve fikirleri sebebiyle hem Müslüman düşünürler hem de müsteşrikler tarafından farklı isimlerle isimlendirilmiştir. Bazıları şöyledir; "Müceddid, Selefî, Modernist" diğer bazıları ise bunların hiçbirisiyle isimlendirmeden sadece tarihte birçok çalışan Müslüman'ın

¹⁷⁹ Muhammed Abduh, *Makamtu Ebi'l-Fazl Bediüzzaman el-Hamedani ve Şerhuha*, el-Matbaatü'l Katolikiyye, Beyrut 1889.

¹⁸⁰ Rızâ, *Siretu'l Üstazil İmam*, s. 493; Abduh, *Risaletüt-Tevhid*, Mütercimim Önsözü, 40; Rızâ-Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, s. 91.

¹⁸¹ Özervarlı, *Muhammed Abduh*, s. 484.

¹⁸² Özervarlı, *Muhammed Abduh*, s. 484.

¹⁸³ Özervarlı, *Muhammed Abduh*, s. 483.

yaptığı şekilde İslâm dininin emir ve yasaklarını hayata uygulamaya çalışan biri olarak görmüşlerdir.¹⁸⁴

Abduh'un hayatına bakıldığında klasik usûl ile yetişmiş bir âlim olduğu söylenebilir, modern düşünceden haberdar olması Afgânî ile tanışmasıyla başlar. Diğer bir deyişle Afgânî ile yaptıkları faaliyetler Orta Doğu'nun en çok ses getiren ihya ve tecdîd hareketlerinin başlangıcı olur.¹⁸⁵ Burada şunun da söylenmesi yerinde olur: Bu tesirin Mısır'ı, Orta Doğu'yu aşarak bütün İslâm âleminin dikkatini çektiği ve yeni oluşacak akımları etkileyen en büyük faktör olduğu da göz ardı edilmemelidir.¹⁸⁶

Aklı çok fazla ön planda tutan Abduh, sahih iman için tek kaynak olarak aklı görmektedir. Abduh'a göre aklı olmayanın iman etmesi mümkün değildir. Aklın ilk görevi ise anlamak, araştırmak, bireyi aydınlatmak ve dâima tefekkür halinde olmaktır. Aklın gıdası ise ilimdir.¹⁸⁷

Osman Keskinoglu'na göre Abduh, İbn Teymiyyeci ve muhafazakâr bir ıslahatçıdır. Asıllardan hiçbir fedakârlık yapmaz. Müslümanların asr-ı saadetteki saf olan selef inanışına dönmelerini, dini asli kaynaklar olan Kur'ân ve Sünnetten almalarını savunur. Bidatçılara karşıdır. Bundan dolayı; İbn Teymiyye gibi selefçi, Gazâlî gibi ahlakçıdır. Bunlarla birlikte akılcılığı da ötelemez. Bu nedenle Abdülmüteal Saidî, Abduh için: "İbn Teymiye'den ziyade İbn Rüşd'ün çizgisinde sayılır" demektedir.¹⁸⁸

1.2.3.2. İctihat Kapısı ve Taklit ile İlgili Görüşleri

İslâm âleminde müçtehit imamlardan sonra hayatın akışına göre yeni içtihatların çıkmasının yerini taklidin alması fikhî alanda durağanlığın yaşanmasına neden olmuştur. Yeni eserler yazmak yerine var olan eserlere şerhler yazıldı. Art niyetli insanlardan gelecek zararı önleme adına içtihat kapısının kapandığı söylendi. Dâima farklı seyir izleyen hayat şartlarına karşılık Kur'ân ve Sünnetten dinamik

¹⁸⁴ Sabri Hizmetli, *Muhammed Abduh'un Düşünce Yapısı*, Fecr yay., Ankara 1986, s. 47-48.

¹⁸⁵ Mustafa Sönmez, "İslam Modernizmi'nin Doğuşu ve İki Önemli Temsilcisi; Afgani ve Abduh'un Yönlerine Kısa Bir Bakış" *Atatürk Üniversitesi Dergisi*, say. 153, yıl, 2002: s 171.

¹⁸⁶ Hizmetli, *Muhammed Abduh'un Düşünce Yapısı*, s 37.

¹⁸⁷ İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyâsî Görüşleri*, s 121.

¹⁸⁸ Osman Keskinoglu ve diğerleri, *Muhammed Abduh, Son Çağlarda İslâm Dünyasında Fikir Hareketleri*, Ankara, 1989, s. 61.

hayat şartlarına uygun çıkarımlar yapılmayarak öncekileri taklitle yetindiler. Bu nedenle Batılilar tarafından İslâm'ın modern çağa cevap veremeyecek bir din olduğu dillendirilmeye başlandı. XIX. yüzyılda Abduh ve onun gibi bazı tecditçiler İslâm'ın aslının çağdaş dünyanın bize getirdiği şartlara cevap verecek potansiyele sahip olduğunu, Müslümanların geri kalmışlığının nedeninin ise içtihat kapısının kapatılıp taklitle yapılan ısrar olduğunun altını çizdiler. Abduh, bu geri kalmışlığı ortadan kaldırmak için yapmak istedikleri hakkında şunları dile getirmiştir: “Şu iki konuyu hayata geçirmek ve insanları buna ikna etmek için var gücümle çalıştım: Birincisi Müslümanların düşünce dünyasını taklitten kurtarmak. Bunun için dinin, ayrılıklar meydana gelmeden önceki durumuna getirilip selefi salihinin anladığı şekilde anlaşılmasını sağlamak ve aklın aşırılıklarından muhafazasını sağlamak gerekmektedir. İkincisi ise Arap dilini ıslah etmektir.”¹⁸⁹

Abduh, inkâr edenleri imana çağıran (peygamber) ile inkâr edenlerin durumunu, bağırıp çağırmadan başka bir şey duymayan hayvanlara seslenen çoban ile hayvanların durumuna benzetir. “Onlar sağdırlar, dilsizdirler, ködürler. Bundan dolayı anlamazlar.”¹⁹⁰ âyetini tefsir ederken hidayete ermeden ve aklı kullanmadan sadece taklitle yetinenlerin kâfirler olduğunu söylemektedir. Bundan dolayı aklı kullanmadan, taklit ederek teslim yolunu seçen kişinin kâmil bir imana ulaşması mümkün değildir. Taklit kâfirlerin en açık özelliğidir”¹⁹¹ demektedir. Abduh'un taklit konusunu eleştirirken bazen hadisleri de delil olarak gösterdiği görülmektedir. Örneğin; “Sizden öncekiler kertenkele deliğine girseler siz de girecek misiniz?”¹⁹² hadisini getirerek efendimizin geçmiş kavimleri taklit etme konusunda ümmeti uyardığını dile getirmektedir. Yani bir kavim önceki bir topluluğun yolunu takip ederse, yüce Allah'ın önceki topluluk hakkında vaki olan ilahi emri taklit eden topluluk için de vaki olur.¹⁹³ Abduh, belki de haklı olarak kayıtsız şartsız taklidi yermektedir, fakat eleştiri sınırlarını aştığını söylemek yerinde olacaktır. Bütün Müçtehit imamların yaptıklarını Kur'ân'ı tahrif olarak değerlendirmektedir. Abduh

¹⁸⁹ Hizmetli, *Muhammed Abduh'un Düşünce Yapısı*, s. 50; Keskiöğlu, *Muhammed Abduh, Son Çağlarda İslâm Dünyasında Fikir Hareketleri*, s. 120.

¹⁹⁰ Bakara 2/171.

¹⁹¹ Rızâ, “*Menâr*”, II, s. 93–96; Abduh, “*Tefsiri- Cuz'i Amme*”, s. 128–129.

¹⁹² Buhari, III, 1274.

¹⁹³ Abduh, *el- İslâm ve 'n- Nasraniyye*, s. 146-147.

“Mezhep imamlarının Kur’ân’ı tahrif ettikleri kadar Yahudiler Tevrat’ı tahrif etmediler. Buna dört imam da dâhildir.”¹⁹⁴ görüşünü dile getirmiştir.

Abduh’un ömrü boyunca bütün enerjisini sarf ettiği mücadelesi, Müslüman düşünceyi taklitten kurtarmaktır. Özgürleşen Müslüman düşüncesi, şu an içinde bulunduğu kötü durumuna son verip, yeniden eski yükselişine ve ihtişamına kavuşacaktır. Elbette ki Müslüman düşüncesini taklitten kurtarıırken asırlarca büyük çabalarla biriktirilmiş olan İslâmi gelenekteki bilgi birikimini de hiçe saydığı görülmektedir. Bu muhteşem birikimden faydalanmayı, körü körüne atalarının dinine bağlanmış olan müşriklere benzetmesi kendisinin de belirttiği gibi sınırları aşan bir eleştiri olarak müşahade edilmektedir.¹⁹⁵

1.2.3.3. Dinin Tahrifi ve Selef Akidesine Dönüş

Muhammed Abduh’a göre Müslüman düşünürler Selef akidesini merkeze alarak İslâm itikadını, hurafe ve bidatlerden temizleyerek yeniden yorumlamalıdır. Abduh’un bu düşüncesi aynı zamanda geleneğin oluşturduğu dini yapıya karşı da bir itiraz içermektedir. Bu bağlamda düşünüldüğünde Selef düşüncesine çağrı yapan Abduh gelenek ile oluşmuş dini yapıyı da izole etmiş olacaktır. Yeniden asıla dönmek demek, yeni ve yaratıcı bir kuvvet ortaya çıkarmak demektir. Abduh’a göre böyle bir harekete ihtiyaç vardır. Müslümanlar, selef dönemindeki medeniyet oluşturma heyecanını yitirmişler. Bu heyecanı yeniden kazandırmamız gerekmektedir. Bunu kazandıramasak Müslümanlar taklit zihniyetinde olduğu gibi sonradan yazılan kitapları ve oluşturulmuş fikirleri “din” olarak kabul edeceklerdir. Bunu da Ömer Hayyam’ın şu dizeleriyle şöyle ifade etmektedir:

Ya Muhammed! Senden sonra gelenler

Getirdiğin dini senin adına süsleyip püslediler

Nakışlayıp işlediler sonunda din o hale geldi ki

Görsen sen bile onu inkâr edersin.¹⁹⁶

¹⁹⁴ Rızâ, *Tarîhu'l Üstaz*, I, s. 942.

¹⁹⁵ Keskiöğlu, *Muhammed Abduh, Son Çağlarda İslâm Dünyasında Fikir Hareketleri*, s. 119.

¹⁹⁶ Ammara, *el-A'malu'l-Kamile III*, s. 343; İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyâsî Görüşleri*, s. 225.

M. Abduh'un dini tahrif konusunda en çok suçlu olarak gördüğü üç zümre bulunmaktadır. Bunlar:

- a) Mutasavvıflar
- b) Kelâmcılar
- c) Fıkıhçılar

Bu üç grup ona göre İslâm itikadının binasını yozlaştırmışlardır. Bunlardan dolayı Müslümanlar arasında çıkan bidatlerin sebep olduğu kötülüklerin, ciltlerce kitap olabilecek kadar çok olduğunu dile getirmiştir. Bunların içinde de en çok bidate sebep olan kelâmcılardır. Bunun nedeni ise bitmek tükenmek bilmeyen tartışmaları ve kaza-kader, vaad-vaide vb. konular üzerinde fazlaca teferruatlı izahatlar yapmalarıdır. Dolayısıyla kelâmcıların heva ve heveslerine uyduğunu dile getirmiştir.¹⁹⁷

Abduh'a göre bir diğer zararlı zihniyet tasavvufun geldiği noktadır. Tasavvuf da ilk başlardaki ruhunu kaybetti ve bu ruhun yerini 'zikir' denilen farklı sesler ve hareketler yer almıştır. Özetle İslâm ifsat edildiği gibi tasavvuf da aynı şekilde şekilci bir tarza getirilerek ifsat edilmiştir. Bunu da şeriat ve hakikat ayrımı yaparak sofuların garip hareketleri ve yaptıkları törenler, hakikat kılıfına sokmuştur. Sanki Allah iki farklı din indirmiş gibi iki farklı ibadet tarzı kabul edilmiştir.¹⁹⁸

Abduh'un Müslümanların bugünkü duruma düşmeleri konusunda suçladığı bir diğer grup fıkıhçılardır. Ona göre fıkıhçılar şekilden ibaret olan, manevîyatı kalmayan bir din yapısı ortaya koydular. Abduh örnek olarak da namazı ele alıp şunları söylemektedir: "İslâm'da çok önemli olan namaz manevîyattan yoksun, şekilden ibaret, hakkıyla idrak edilmemiş ve sadece beden hareketlerinden ibaret olan bir hâl almıştır. Nedeni ise fıkıhçıların Müslümanlara huşudan uzak, şekilci bir namaz tarif etmeleridir."¹⁹⁹

Müslüman dünyasının geri kalmışlığını aşabilmek için selef düşüncesine dönmesi için çağrı yapan Abduh, İslâm dünyasına şöyle seslenmektedir: "Çağımız Müslümanları Kur'ân'ı ve Sünneti anlama konusunda Selef dönemindeki

¹⁹⁷ İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyâsî Görüşleri*, s. 227.

¹⁹⁸ Rızâ, *Menâr*, II, s. 73-76; İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyâsî Görüşleri*, s. 228-229.

¹⁹⁹ Rızâ, *Tarihu'l- Ustaz*, I, s. 941-942.

Müslümanlarla aynı konuma sahiptir. Nasıl ki onlar Kur'ân üzerine düşünüp yeni fikirler üretme hakkına sahipti aynı şekilde her çağdaki Müslümanlar da bu hakka sahiptir. O çağın insanların nasıl ki Kur'ân'ı anlamak için belli şartları yerine getirmesi gerekiyordu, bugünün insanları da aynı şartları yerine getirmek durumundadırlar.²⁰⁰ Müslüman dünyasına bu çağrıda bulunan Abduh'un kendisinin de selef anlayışında olduğu pek söylenemez. Çünkü te'vilden uzak duran selef anlayışına karşın, o birçok konuda te'vil yolunu seçmiştir. Selef'in nakil vurgusuna karşın kendisi akli ön planda tutmuştur. O kadar akli kullanmış ve akla vurgu yapmış ki bazı müsteşrikler tarafından yeni Mu'tezile akımı olarak nitelenmesine sebep olmuştur.²⁰¹

1.2.3.4. Nübüvvet ile İlgili Görüşleri

Muhammed Abduh'a göre peygamberler, insanı yaratan ve yaşatan Allah'ın emir ve yasaklarını insanlara bildiren kişilerdir.²⁰² Abduh, nübüvvet konusunu kelâmî bir yaklaşımla izah etmiş "Allah tarafından gönderilen peygamberlere ve getirdiklerine inanmak imanın bir gereğidir" demiştir. Çünkü peygamberler de sıdk, emanet, fetanet gibi sıfatlara sahip oldukları için söyledikleri şeyleri Allah'tan getirdiklerine iman etmeli ve onları hayatlarında uygulamalıdır.²⁰³ Abduh var olan düşüncesinde dâima akli ön planda tutarken bunun yanında hayatın ahlakî yönünü de unutmamıştır ve nübüvvet konusunda da aynen böyle davranmıştır.²⁰⁴ Peygamberliğin gerekliliği üzerinde düşünen Abduh, insanı psikolojik ve sosyolojik olarak değerlendirerek şu sonucu çıkarmıştır: Birey için akıl nasıl gerekli ise toplum için de peygamberlik kurumu o kadar gereklidir.²⁰⁵ Abduh'a göre peygamber Allah tarafından seçilmiş olsa bile yine de bir insandır. Fakat üstlendiği görevi gereği diğer insanlardan üstündür. Manevî olarak ruhu yükselir ve hiç kimse ona tesir edemez. Bu manevî yüksekliği nübüvvet görevinin içerisindedir. Bu görevin dışına çıktığında ihtiyaçları bir beşerin ihtiyacı gibidir. Örneğin Peygamberler de yer, içer ve uyurlar. Peygamberlik görevinin dışındaki konularda dalgın olabilirler. Zalimlerin zulmüne

²⁰⁰ Rızâ, *Tarîhu'l Üstaz*, I, s. 944.

²⁰¹ Özervarlı, *Muhammed Abduh*, s. 484; Demir, *Philosophia Ottomanica (Osmanlı Döneminde Türk Felsefesi)*, s. 62.

²⁰² Abduh, *Risaletü't Tevhid*, s. 88.

²⁰³ Abduh, *Risaletü't Tevhid*, s. 88-89.

²⁰⁴ İşcan, *M. Abduh'un Nübüvvet Görüş ve Çağdaş İslâm Düşüncesine Etkileri*, s. 46.

²⁰⁵ Abduh, *Risaletü't Tevhid*, s. 102.

maruz kalabilirler, bir katliama kurban gidebilirler.²⁰⁶ Peygamberler aklın anlayamayacağı şekilde Allah'tan yardım alabilirler, nübüvvetin ispatı için mucizeler gösterebilirler. Abduh yüce Allah'ın müsaade buyurduğu kadar insanlara gayb âleminde bilgi verebildiklerini belirtmektedir.²⁰⁷ Abduh Hz. Muhammed'in mucizesi olarak sadece Kur'ân'ı kabul eder.²⁰⁸

1.2.3.5. Abduh'a Yapılan Eleştiriler

Muhammed Abduh, Afgânî'den sonra ıslahat yolunu devam ettiren bir şahsiyettir. Hocası Afgânî gibi o da bazı konularda özellikle de akıl konusunda çok eleştirilmiştir. Samarri kitabında, “Abduh için akıl kutsaldır, vahiy ile atbaşı yürür. Aklın da vahyin de gayesi insanlara hayat yolunu göstermektir. Abduh'a göre gerektiğinde akıl vahyin yerine geçebilir. Bu anlayışıyla Abduh katıksız bir Mu'tezilidir”²⁰⁹ yorumunda bulunur. Abduh'a yapılan diğer bir eleştiri konusu ise görünmeyen varlıkları kendi aklına göre te'vil etmesidir. Örneğin o, melekleri tabiat kuvveti, şeytanı yeryüzüne yayılmış şer kuvvetleri, cinleri ise zararlı mikroplar olarak görmektedir. Samarri bu te'vilin zorlama ve Batı'nın duyumsal metodu olduğunu söyleyerek bu anlayışın Kur'an'ın –te'vile yer bırakmayacak şekilde- kesin olarak bildirdiği bir konuda keyfi yorumlamaya gidildiğini bildirmektedir.²¹⁰

Ahmet Davutoğlu, Abduh'u yaptığı peygamber tanımından, mucizeyi tabi bir olay olarak gördüğünden, Hz. Muhammed'in (s.a.v) mucizesi olarak sadece Kur'ân'ı kabul ettiğinden dolayı eleştirmiştir. O, Abduh'un İslâm adına yaptığı her işin İslâm'ın zararına olduğunu dile getirmektedir. Davutoğlu, “Abduh yaptıklarıyla Ezherlileri dinsizliğe yaklaştırmış, ancak dinsizleri dine yaklaştırmamıştır.” demektedir.²¹¹ Davutoğlu'nun, Abduh'a yaptığı eleştirilerden biri de onun Mısır'da kadınların örtünmeden gezmeleri için Kasım Emin'i teşvik etmesidir. O, Abduh'un ömrünün sonunda pişman olsa da mason olduğunu ve Ezher'e masonluğu sokan kişi olduğunu dile getirmektedir. Davutoğlu, ayrıca Abduh'u Kur'ân'da zikredilerek varlığı ortaya konulan cin ve şeytan gibi varlıkların olmadığı, Hz. Süleyman ve

²⁰⁶ Abduh, *Risaletü't Tevhid*, s. 89.

²⁰⁷ Abduh, *Risaletü't Tevhid*, s. 110.

²⁰⁸ Abduh, *Risaletü't Tevhid*, s. 89-90,125.

²⁰⁹ Samarri, *Mezhepsizler*, s. 63.

²¹⁰ Samarri, *Mezhepsizler*, s. 64.

²¹¹ Davutoğlu, *Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri*, s.126.

Belkıs kıssasında tahtın getirilmeyip orada yapıldığı, denizin Hz. Musa'nın asası ile değil de metcezir sonucunda ayrıldığı gibi iddialar ortaya attığı için eleştirmiştir. Abduh daha ileri giderek "Kur'ân'da anlatılan şeylerin doğru olması gerekmez." dediği için yine Davutoğlu tarafından son derece şiddetli bir şekilde tenkit edilmiştir.²¹²

Abduh fikirleri üzerinden eleştirildiği gibi, günlük yaşantısında İslâm'ı yaşama konusunda da eleştirilmiştir. Hourani eserinde şu kaydı düşmektedir: Abduh'u iyi tanıyan yakın çevresinin, onun İslâm'ın doğruluğuna kesin inandığına dair şüphe edenler var.²¹³ Abduh'un İslâm'a olan bağlılığı hakkında Blunt ise şunları dile getirmektedir: "*Korkarım onun İslâm'a olan inancı, benim Katolik kilisesine olan inancım kadar az.*"²¹⁴ Abduh'u yakından tanıyanlar onun günlük namazlarına çok özen göstermediği iddiasında bulunmuşlarsa da kendisini yakinen tanıyan ve öğrencisi olan Reşîr Rızâ bu iddiaları reddetmiştir.²¹⁵

1.2.3.6. Tecdîd ile İlgili Görüşlerinin Tahlili

Muhammed Abduh ilk olarak eğitimini medresede klasik yöntemle almıştır. Bu da onun klasik eğitim yöntemindeki eksiklikleri görmesini sağlamıştır. Abduh'un Afgânî ile tanışması ve onunla beraber Avrupa'da bulunması, Abduh'a İslâm'ı çağdaş bir yaklaşımla yorumlamaya sevk etmiştir. O, İslâm'ı bu tarzda yorumlarken aynı zamanda Müslümanları selefi düşünceye çağırmıştır. Abduh'un selefi düşüncesinin klasik selefi düşünceden biraz farklı olduğunu söylemek gerekmektedir. Abduh, bulunduğu çağın ve ortamın etkisiyle, akla klasik selefi anlayıştan çok daha fazla yer vermektedir. O klasik selef anlayışında var olan tefviz (yorumdan uzak durarak Allah'a havale etmek) ilkesini ihlal ederek gayb âlemine konu olan şeyler hakkında yorumda bulunmuştur. Abduh selefî tefviz anlayışını kalbi inanma boyutunda gerekli görmekle beraber, "Allah'ın söylemiş olduğu sözün bir anlamı olmalı" diyerek yorumu da gerekli görmektedir. Bu da onun selefi anlayış çizgisinin dışına çıktığını göstermektedir. Abduh'n bazı mucizelere akli açıklamalar

²¹² Davutoğlu, *Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri*, s. 126-129.

²¹³ Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, Oxford 1962, s. 141.

²¹⁴ Wilfred Scawen Blunt, *Diaries*, Martin secker Yay., London 1932, s. 346.

²¹⁵ Rıza, *Târihü'l Üstâz*, c. I, s. 950.

getirmesi ve gayb âlemine ait bilgilere akli yorumlar getirmesi, onun Mu'tezili bir yaklaşım sergilediği yorumlarına neden olmuştur.

Abduh'un ıslah çalışmalarında selef akidesine çağırmasının nedenlerinden biri de dine daha sonra girmiş olan hurafelerin temizlenmesi içindir. Ona göre hurafelerin temizlenmesi demek aklın önündeki engellerin kaldırılması demektir. Hurafelerden temizlenmiş bir akıl selefi bir anlayışla İslâm'ı anlarsa din ve ilim Kur'ân'ın istediği şekilde anlaşılmış olacak ve Allah'ın nuru tamamlanmış olacaktır. Abduh dinin aslına uygun bir şekilde anlaşılabilmesi için sadece eski yorumları değil aynı zamanda eski fıkıh kurallarından da kurtulmamız gerektiğini söylemektedir. Hatta daha ileri giderek fukahanın, Yahudi ve Hristiyan din adamlarının dinlerine verdiği zarardan daha fazla İslâm dinine zarar verdiğini söylemektedir. Bu söylemler, İslâm tarihi boyunca oluşmuş olan ilmi birikim ve tecrübelerin toplu olarak hiçe sayılmasıdır. Bu da Müslümanların kendi geçmişlerine ve kültürlerine sünger çekmesi demektir. Abduh'un İslâm fukahasına yönelik bu acımasızca eleştiriye hangi şart ve ortamlarda yaptığını iyi irdelemek gerekmektedir. Abduh'un yaşamış olduğu dönemde Mısır 1882 ile 1952 yılları arasında İngiliz işgaline maruz kalmıştır. Bu tarihlerde yabancıların Ezher'in etrafında açmış oldukları okullarda, Rönesans ile beraber Avrupa'da sıkça dillendirilen "rasyonel akıl" söylemi Mısır'ın her tarafında dillendirilmekteydi. Bu akıl ışığında mucizeleri değerlendiren Abduh, rasyonel aklın sebep olduğu hatalara düşmektedir. Eğer o, geçmişin zengin birikimini reddetme yerine ondan istifade etmiş olsaydı bu hatalara düşmemiş olacaktı. Abduh'un İslâm'ın asıl kaynaklarıyla çelişmez dediği saf akıl, onda saf olma özelliğini kaybederek Batı'nın "rasyonel akıl"na dönüşmüştür.

1.3. Reşîd Rızâ (1865-1935)

1.3.1. Hayatı

Reşîd Rızâ, 18 Ekim 1865 tarihinde bugün Lübnan (eski Suriye) sınırları içinde yer alan Trablusşam yakınlarındaki Kalemun'da dünya geldi. Rızâ, baba tarafı Irak asıllı olup Hz. Hüseyin'in soyundan geldiği için seyyid veya Hüseyini olarak bilinen

itibarlı bir aileye mensuptur.²¹⁶ Eğitim yaşına gelince babası onu kasaba mektebine gönderdi. Şehir hayatında ve ortamında bozulmasından korkan babası reşid olana kadar şehre göndermedi. Uygun yaşa geldiğine kani olanca onu Trablus'a götürüp Osmanlı Rüşdiye Mektebine kaydetti. Rızâ bir yıl burada okuduktan sonra, devlet memuru yetiştirmek için kurulan bu okulda, memur olmak istemediği için daha fazla kalmak istemedi. Rızâ 1883 yılında 18 yaşında iken, Şeyh Huseyin el-Cisr (1845-1909)'in kurduğu ve yönettiği El-Medresetul Vataniyyetu'l İslamiyye'ye gitti. 1896 yılına kadar burada eğitim gördü.²¹⁷

Cemâleddîn Afgânî ve Muhammed Abduh'un çıkardıkları El-Urvetü'l-vüska dergisiyle tanışması Rızâ'nın fikir dünyasında bir dönüm noktası oldu. Dergideki yazılar onu çok etkilemişti.²¹⁸ Afgânî ile görüşme fırsatı bulamasa da Abduh'un Lübnan sürgününde (1882) onunla tanışma fırsatı buldu. Abduh'un Paris dönüşünde 1889'a kadar kaldığı Beyrut'taki derslerine devam etti ve onun yakın öğrencisi oldu. Abduh'un etkisiyle ıslahat düşüncesini benimsedi, onun yolunda ilim ve faaliyetlerine katılmak üzere 3 Ocak 1898 yılında Mısır'a gitti.²¹⁹ Reşid Rızâ'nın Mısır'a gelip dergi çıkarmasını istemeyen hocası Muhammed Abduh, Rızâ'nın ısrarı üzerine ondan bazı sözler alarak izin verdi. Rızâ siyasete karışmayacağına, particilik işleriyle uğraşmayacağına, yönetime hizmet etmeyeceğine, dergide dini bilgileri paylaşacağına ve insanlara doğru dini anlatacağına dair hocasına söz verdikten sonra Mart 1898 tarihinde Menâr olarak isimlendirdiği dergisini yayımlamaya başladı. Reşid Rızâ Menâr dergisini ömrünün sonuna kadar yayımlamaya devam etti. Aynı zamanda hocasının konuşmalarını da yayımladığı bu dergi Rızâ ile özdeşleşti.²²⁰

Bazı araştırmacılar Rızâ'nın hayatını üç döneme ayırmaktadırlar: "Birinci dönem eğitimi ve Mısır'a gitmeden önceki hayatı, ikinci dönem Mısır'a gittikten sonra hocası Abduh'un vefatına kadar, son dönemi ise Abduh'un vefatından kendi vefatına kadar olan bölüm" olarak ayırmışlardır.²²¹ Rızâ hocasının vefatından sonra El-Menâr

²¹⁶ M. Sait Özervarlı, "Reşid Rızâ" DİA, c. XXXV, TDV. Yay., İstanbul 2008, s. 15.

²¹⁷ Rızâ-Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*,

²¹⁸ Abduh, *Risaletü't Tevhid*, s. 303.

²¹⁹ Özgür Kavak, *Reşid Rızâ'nın Hayatı ve Eserleri, Reşid Rızâ, İttihad-ı Osmani'den Arap İsyanına*, Klasik Yay., İstanbul 2013, s. 1-68.

²²⁰ Özervarlı, *Reşid Rızâ*, s. 485.

²²¹ Kavak, *Reşid Rızâ'nın Hayatı ve Eserleri, Reşid Rızâ, İttihad-ı Osmani'den Arap İsyanına*, s. 11-16.

dergisinde siyasete fazlasıyla yer verdi ve bu alanda etkin olmak istedi.²²² Bu düşünceyle öncelikle Cem'iyetü's-Şûra el-Osmaniyye'ye başkan oldu. 1907'de Ed-Da'va ve'l-İrşad cemiyetini kurdu. Bunu kurmasındaki asıl amacı ise kafasında tasarladığı modern bir medresenin alt yapısını oluşturmaktı.²²³

Reşîd Rızâ bazı İslâm ülkelerine seyahatler yaptı. Gittiği yerlerde yaptığı konuşmalar İslâm ülkelerinde büyük yankı uyandırdı. 1909'da bir yıl kalacağı İstanbul'a geldi burada bazı temaslarda bulundu.²²⁴ 1912'de Abduh ile ortak dostu olan, Nedvetü'l-Ulema başkanı Şibli Nu'manî'nin daveti üzerine Hindistan'a gitti. Hindistan'da ilmi bağlamda görüşmelerde bulundu ve kurmayı planladığı Darü'd-Da've ve'l-İrşad için yardım topladı ve aynı yıl bu projesini gerçekleştirdi. Fakat İngiliz işgalinden dolayı iki yıl sonra okulu kapandı.²²⁵ 1916'da Hicaz bölgesine giderek Şerif Hüseyin ile görüştü. 1920 yılında Suriye'de bir yıl kaldı ve Fransız işgaline karşı Suriye Kongresine ve Suriye'nin Kurtuluş Mücadelesine yardım etti. 1925'te Avrupa'nın bazı ülkelerini gezme fırsatı buldu ve yeni kurulan Suud Krallığı'nın güvencesiyle Mekke'de yapılan hilafet konferansına katıldı. Filistin'de kurulacak olan İslâm Üniversitesine destek amaçlı 1931'de Kudüs'e gitti. Bütün bu uluslararası seyahatlerinde bile El-Menâr dergisi ve Darü'l-Menâr yayınlarının sekteye uğramaması için büyük çaba gösterdi. Kral Abdulaziz ile vedalaşmak için gittiği Süveyş dönüşünde 23 Ağustos 1935 yılında yolda vefat etti.²²⁶

1.3.2. Eserleri

Çok yönlü bir kişiliğe sahip olan Reşîd Rızâ temelde İslâmî ilimlerle bağlantılı olan ve olmayan birçok alanda eser vermiştir. Bu çalışmada Rızâ'nın eserleri, ihtiva ettikleri konularına göre farklı başlıklar altında ele alınacaktır.

A) İslâmî İlimler:

a) *Mecelletü'l-Menâr*: Reşîd Rızâ'nın 15 Mart 1898 tarihinden vefatına kadar 37 yıl boyunca çıkarmaya devam ettiği dergidir. Birinci ve ikinci yılında haftada bir,

²²² Kavak, *Reşîd Rızâ'nın Hayatı ve Eserleri*, Reşîd Rızâ, *İttihad-ı Osmani'den Arap İsyanına*, s. 48-52.

²²³ Özervarlı, *Reşîd Rızâ*, s. 485.

²²⁴ Özgür Kavak, *Modern İslâm Hukuk Düşüncesi-Reşîd Rızâ Örneği*, Klasik Yay., İstanbul 2011, s. 113.

²²⁵ Kavak, *Modern İslâm Hukuk Düşüncesi-Reşîd Rızâ Örneği*, s. 60.

²²⁶ Rızâ-Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, s. 26.

sonraki altı yılda iki haftada bir, daha sonraki yıllarda (1906-1935) aylık olarak ve dönemin birçok usta kalemin makaleleriyle çıkmıştır.²²⁷

b) *Tefsirü'l-Menâr*:²²⁸ Nisa süresinin 125. âyetine kadar olan bölümü Muhammed Abduh'un El-Menâr dergisinde yayımlanan tefsir bölümleridir. Reşîd Rızâ'nın, hocasının vefatından sonra Yusuf süresinin sonuna kadar tefsir edip yayınladığı tefsirdir.²²⁹

c) *El-Vahyü'l-Muhammedi*: Peygamberlik, Kur'an'ın mucize oluşu ve vahiy ile alakalı konuları ele alarak neşrettiği bir kitaptır. 1932 yılından itibaren birçok defa basılan kitap 1991 yılında Salih Özer tarafından "Muhammedi Vahiy" ismiyle tercüme edilerek Türkçe yayımlanmıştır.²³⁰

d) *Er-Ribâ ve'l-Mu'amelat fi'l-İslâm*:²³¹ Hindistan, Haydarabad âlimlerinin sorduğu sorulardan oluşan bu eser soru cevap şeklinde hazırlanmıştır.²³² Büyük bir kısmı Menâr dergisinde yayımlanan eser, ribanın kısımları, riba-faiz ilişkisi ve mali borçlarla ribanın alakası gibi konuları içermektedir. Reşîd Rızâ'nın vefatından sonra öğrencisi Muhammed Behcet el-Baytar tarafından tamamlanarak yayımlanmıştır.²³³

e) *Fetâvâ*:²³⁴ El-Menâr dergisinde halktan gelen sorulara cevap vermek için açılan başlıktır. Yusuf Huri Dr. Selahaddin el-Muneccid Menâr bütün sayılarını kronolojik olarak tarayarak 1061 fetva tespit etmişlerdir. Fetvalardan oluşan bu eser 1970'te altı cilt olarak Beyrut'ta yayımlanmıştır.²³⁵

B) Siyaset ve Islahat

a) *Muhaveratü'l-Muslih ve'l-Mukallid fi Mes'eleti'l-İctihad ve't-Taklid*:²³⁶ Muslih (yenilikçi bir karakter) ve Mukallid (gelenekçi bir karakter) adında iki kişinin

²²⁷ Kavak, *Reşîd Rızâ'nın Hayatı ve Eserleri*; Reşîd Rızâ, *İttihad-ı Osmani'den Arap İsyanına*, s. 1-68.

²²⁸ Reşîd Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, Daru'l Kutubi'l-İlmiye, Beyrut 2005.

²²⁹ Reşîd Rızâ, *Tefsiru'l-Kur'an'il-Hakim (Tefsiru'l-Menâr)*, çev. Mehmet Erdoğan, Ekin Yay., İstanbul, 2011.

²³⁰ Reşîd Rıza, *el-Vahyü'l-Muhammedit*, Matbaatü'l Menar, Kahire 1960.

²³¹ Reşîd Rıza, *er-Ribâ ve'l-Mu'amelat fi'l-İslâm*, Daru'l Hadese, Beyrut 1986.

²³² Özervarlı, *Reşîd Rızâ*, s. 484.

²³³ Karaman, *Muhammed Reşîd Rızâ*, s. 166-167.

²³⁴ Reşîd Rıza, *Fetâvâ* (Nşr. Selâhaddin el-Müneccid - Yûsuf K. Hûrî), *İttihadü'l-İslâmî el-Alemi*, Beyrut 1971-72, I-VI

²³⁵ Rızâ-Karaman, s. 167-168; Kavak, *Reşîd Rızâ'nın Hayatı ve Eserleri*, s. 31-32.

²³⁶ Reşîd Rıza, *Muhaveratü'l-Muslih ve'l-Mukallid fi Mes'eleti'l-İctihad ve't-Taklid*, Daru'l Menar, Kahire 1947.

karşılıklı konuşmasından oluşan bu eser defalarca basılmıştır.²³⁷ Türkçeye ilk defa A. Hamdi Akseki tarafından “Mezahibin Telfikı ve İslâm’ın Bir Noktaya Cem’i” adıyla 1951 yılında tercüme edilerek neşredilmiştir. Daha sonra Hayreddin Karaman ”Gerçek İslâm’da Birlik” adıyla başına Cemâleddîn Afgânî-Muhammed Abduh-Reşîd Rızâ’nın biyografilerini ekleyerek yayımlamıştır.²³⁸

b) *El-Hilafe evi’l-İmametü’l-Uzma*:²³⁹ Hilafet kurumunun çağdaş siyasetteki yeri ve Müslümanlar arasındaki değeri hakkında kaleme alınmıştır. Bu eserin asıl yazılış nedeni ise Türkiye’de halifenin otoritesinin sınırlandırılmasıdır.²⁴⁰

c) *Nida’ li’l-Cinsi’l-Latif*:²⁴¹ Kadınlar konusunda İslâm’da yapılan eleştirilere bir cevap niteliğini taşıyan eserde, İslâm’da kadının değeri üzerinde durulmaktadır. Önce Menâr dergisinde yayımlanan eser daha sonra kitap halinde birkaç defa neşredilmiştir.²⁴²

d) *Makalatü’ş-Şeyh Reşd Rızâ es-Siyâsîyye*:²⁴³ Yusuf K. Huri ve Yusuf Hüseyin İbiş tarafından Menâr dergisinden yapılan bir derlemedir.²⁴⁴

C) Mezhep, Akım ve Diğer Dinler:

a) *Şübehatü’n-Nasara ve Hücecü’l-İslâm*: Hristiyanlıktaki çelişkileri ve İslâm’ın koyduğu kuralların doğruluğunun üzerinde durduğu eser, Farah Anton’nun Hristiyanlığın İslâm’dan üstün olduğunu iddia ettiği yazılarına karşı kaleme alınmıştır.²⁴⁵

b) *Akidetü’s-Salibi ve’l-Fida*:²⁴⁶ Hz. İsa’nın çarmıha gerilmesi konusunu İslâm ve Hristiyanlık açısından ele alarak Hristiyan din adamlarının iddialarını çürütmüştür.²⁴⁷

²³⁷ Rızâ, Karaman, *Gerçek İslâm’da Birlik*, s.161-162.

²³⁸ Kavak, *Reşid Rızâ’nın Hayatı ve Eserleri*, s. 28-29.

²³⁹ Reşid Rıza, *el-Hilafe evi’l-İmametü’l-Uzma*, Matbaatü’l Menar, Mısır 1941.

²⁴⁰ Özervarlı, *Reşid Rızâ*, s. 17.

²⁴¹ Reşid Rıza, *Nida’ li’l-Cinsi’l-Latif*, Nşr. İsmâüddin Seyyid es-Sabâbatî, Dâru’l Kelâm, Kahire 1992.

²⁴² Rızâ-Karaman, *Gerçek İslâm’da Birlik*, s. 165.

²⁴³ Reşid Rıza, *Makalatü’ş-Şeyh Reşd Rızâ es-Siyâsîyyet*, nşr. Yûsuf Hüseyin İbiş - Yûsuf K. Hûrî, Daru’s Şuruk, Beyrut 1994.

²⁴⁴ Kavak, *Reşid Rızâ’nın Hayatı ve Eserleri*, s. 32.

²⁴⁵ Karaman, *Muhammed Reşid Rızâ*, s. 165-166.

²⁴⁶ Reşid Rıza, *Akidetü’s-Salibi ve’l-Fida*, Matbaatü’l Menar, Mısır 1936.

²⁴⁷ Kavak, *Reşid Rızâ’nın Hayatı ve Eserleri*, s. 32.

c) *El-Müslimun ve'l-Kıbt ve'l Mü'temerul Mısri*:²⁴⁸ Mısır'da farklı inançta da olsalar Kıbtler ile Müslümanların nasıl bir arada yaşadıkları üzerine yazılmış bir eserdir.²⁴⁹

d) *Es-Sünne ve's-Şia (el-Vehhabîyye ve'r-Rafida)*:²⁵⁰ Vahhabilik ve Sünniliği eleştiren Ca'ferî âlimi Muhsin el-Emin'e karşı, Reşîd Rızâ'nın Vahhabiliği Sünnî mezhep olarak kabul edip cevap verdiği bir eserdir.²⁵¹

e) *El-Vehhabîyyun ve'l-Hicaz*:²⁵² Müellif Vahhabiliğin nasıl oluşup geliştiğini anlattığı bu eserde Vahhabiliği Sünnî mezhep olarak telakki etmiş ve İslâm'a uygunluğunu anlatmıştır.²⁵³

D) Hatıralar ve Biyografi:

a) *Tarihu'l üstazi'l İmam eş-Şeyh Muhammed Abduh*:²⁵⁴ Hocasının hayatını ve düşüncelerini anlattığı eserin 1'inci cildini 1931 yılında, hocasının eserlerini tanıttığı 2'nci cildini 1925'te, ölümünden sonra hocası hakkında topladığı bilgilerden oluşturduğu 3'üncü cildi 1907'de yayımlamıştır. Reşîd Rızâ'nın bu eseri özellikle Abduh hakkında yapılan araştırmalarda temel kaynak teşkil etmektedir.²⁵⁵

b) *El-Maksüratu'r-Reşîdiyye*:²⁵⁶ Dört yüz beyitten oluşan bu eser Rızâ'nın arkadaşı Abdulkadir el-Meğribî'nin isteği üzerine kaleme alınmıştır. Kafiyesi elif-i maksure ile yapıldığı için bu adı almıştır.²⁵⁷

c) *Rahâlâtü'l-İmâm Muhammed Reşîd Rızâ*: Rızâ'nın El-Menâr dergisinde yayımladığı gezi (Hindistan, Suriye, İstanbul ve Hicaz) notlarından oluşmaktadır. Yusuf İbiş tarafından neşredilmiştir.²⁵⁸ Özgür Kavak tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir.

²⁴⁸ Reşîd Rıza, *el-Müslimun ve'l-Kıbt ve'l Mü'temerul Mısri*, Matbaatü'l Menar, Kahire 1909.

²⁴⁹ Rızâ-Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, s. 162.

²⁵⁰ Reşîd Rıza, *es-Sünne ve's-Şia (el-Vehhabîyye ve'r-Rafida)*, Matbaatü'l Menar, Kahire 1929.

²⁵¹ Rızâ-Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, s. 165.

²⁵² Reşîd Rıza, *el-Vehhabîyyun ve'l-Hicaz*, Matbaatü'l Menar, Kahire 1925.

²⁵³ Kavak, *Reşîd Rızâ'nın Hayatı ve Eserleri*, s. 33.

²⁵⁴ Reşîd Rıza, *Tarihu'l üstazi'l İmam eş-Şeyh Muhammed Abduh*, Matbaatü'l Menar, Kahire 1931.

²⁵⁵ Rızâ-Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, s. 160.

²⁵⁶ Reşîd Rıza, *el-Maksüratu'r-Reşîdiyye*, Darü'l Maarif, Kahire 1970.

²⁵⁷ Karaman, *Muhammed Reşîd Rızâ*, s. 161.

²⁵⁸ Özervarlı, *Reşîd Rızâ*, s. 17.

d) *El-Menâr ve 'l-Ezher*.²⁵⁹ Ezher Üniversitesi'ndeki ıslah çalışmaları ve Reşîd Rızâ'nın hayatının kısaca anlatıldığı eser onun son eseridir.

Güçlü bir kaleme sahip olan Reşîd Rızâ'nın yukarıda tanıtılan eserlerinden başka şu te'lifatları da vardır: *Tercemetü'l-Kur'ân*, *El-Hikmetu's-Şer'iyye fi Muhakemeti'l-Kadiriyye ve'r-Rufa'iyye*, *Zikra'l-Mevlid'in-Nebevi*, *Hulasat'u-d-Da'veti'l-Muhammediyye*, *El-Vahdetu'l-İslâmiyye ve'l-Uhuvvetu'd-Diniyye*, *Menasiku'l-Hac*.²⁶⁰

1.3.3. Tecdîd ile İlgili Görüşleri ve Çalışmaları

1.3.3.1. Batı Taklidi mi Tecdîd mi?

Reşîd Rızâ, 19. yüzyıldan itibaren Müslümanlar arasında vuku bulan gelenekçi hareketlerin içinde yer almaktadır. İslâm dünyasını geri kalmışlıktan kurtaracak fakat itikat ve dinî değerlerine zarar vermeyecek bir metot üzerinde ömrü boyunca çalışmıştır. Birey ve toplum yaşamının değişmesi ve geliştirilmesinin temelinde ahlak ve din olgusu yatmaktadır. Bu da eğitim ile ve eğitimin kurumlaşmasıyla gerçekleştirilebilir. Bu konuda Müslüman âlimler içtihat ruhunu kaybettikleri ve mezhepler arası ihtilafa fazlaca daldıkları için bütün enerjilerini bu yola kanalize etmektedirler.²⁶¹ Bu nedenle bütün zamanlarını dinin teferruatları ile harcamaktadırlar. Bu gidişatın hızlıca değişmesi için Gazâlî ve ibn Teymiyye gibi İslâm âlimlerinin yetişmeleri ve gidişata yön vermeleri gerekmektedir. Ancak bu şekilde Müslümanlar diğer medeniyetler arasında söz sahibi olabilirler. Elbette bu âlimlerin geleneğe bağlanmadan, Batıya körü körüne hayran olmadan Müslümanların ve İslâm âleminin menfaatlerini düşünecek tarzda yetişmeleri gerekir.

Reşîd Rızâ, Batı hayranı olan Müslüman bilginleri ise Avrupa'nın ilmî sermayelerinden faydalanmak yerine aşağılık kompleksine kapılarak onlara karşı kendilerini küçük görmekle itham etmektedir. Bu tarz insanlara Avrupalıların sadece ilimlerinden faydalanan Japon öğrencileri örnek göstermektedir.²⁶² Bu bağlamda Doğu-Batı analizi yapan Rızâ, teknolojik olarak gelişen Avrupa'nın yanında

²⁵⁹ Reşîd Rızâ, *el-Menâr ve 'l-Ezher*, Matbaatü'l Menar, Kahire 1934.

²⁶⁰ Bkz: Özgür Kavak, *Reşîd Rızâ'nın Hayatı ve Eserleri*; *Reşîd Rızâ, İttihad-ı Osmani'den Arap İsyânına*, Klasik, İstanbul 2013.

²⁶¹ Rızâ-Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*. s. 94.

²⁶² Rızâ, *Menâr tefsiri*, c. XIII, s. 784-789.

Müslümanların inanç ve ahlaka olan bağlılıklarına değinmektedir. İslâm dininin bilimsel gelişmeye karşı her hangi bir engel teşkil etmediğini, kilise gibi bir çatışmanın olmadığını özellikle vurgulamaktadır. Gelişmiş Avrupa'nın birinci dünya savaşından sonra sömürgeci bir politika izlemesini eleştirmiş manevîyat eksikliklerini ve ahlakî çöküntülerini dile getirmiştir. Asıl ilerlemenin insanlığın hem maddî hem de manevî ihtiyacını karşılamak olduğunu ve bunun da Müslümanlar tarafından başarılabileceğini dile getiren Rızâ burada eğitimle olacağına dikkat çekmektedir.²⁶³

1.3.3.2. Tecdîdin Amaçları

“El-Vahyü'l-Muhammedî” isimli eserde Rızâ, Kur'ân'a dayandırarak hedeflediği on maddeyi aşağıdaki gibi sıralamaktadır:

- a) Dinin temel rükünlerini ortaya koymak,
- b) Nübüvvetle insanlara ilahi mesajı iletme
- c) Fıtratı açıklamak
- d) Taklitten korunmak
- e) Toplumun ıslah ve mutluluğunu kolaylaştırmak
- f) İdari konularda yol göstermek
- g) Mali meselelerde hakkaniyeti öne çıkarmak
- h) Kadınlara İslâm'ın tanıdığı haklarını vermek
- I) Bütün insanlara haklarının verilmesini sağlamak
- i) Köleliğin kaldırılmasına öncülük etmek²⁶⁴

Reşîd Rızâ İslâmcı bir ıslahatçı olduğundan Avrupa'daki dini Reform hareketinin (ki bu harekâtı “ıslah” diye nitelemektedir) sonucunda Protestanlığın meydana çıkmasını takdirle karşılamaktadır. Fakat Müslümanlar içinde yapılacak bir “İslah” hareketinin İslâmî olması gerekmektedir ve sadece İslâm'ın kaynaklarından beslenmelidir. Aksi takdirde Avrupa'yı taklit ederek yapılacak bir ıslah/ihya hareketinin Müslümanca bir hayatın yaşanmasında hatalar yapacağını; bu nedenle ihyanın, mukallid olmayan bağımsız kişiler tarafından yapılması gerektiğini ifade etmektedir.²⁶⁵ Çünkü “İslah

²⁶³ Reşîd Rızâ, *Muhammedî Vahiy*, çev. Salih Özer, Fecr Yay., Ankara 1991, s. 18.

²⁶⁴ Rızâ, *Muhammedî Vahiy*, s. 25.

²⁶⁵ Reşîd Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, c. XIV, s. 157.

davetle, davet de delille olur. Taklit ile birlikte delilden söz edilmez. Bundan dolayı ıslahçının birinci görevi, körü körüne yapılan taklidin kapısını kapatmak, istidlal (içtihat) kapısını açmaktır.”²⁶⁶

1.3.3.3. Selef Akidesine Dönüş

Reşîd Rızâ'nın gerçekleştirmeye çalıştığı hedeflerinden biri Müslümanları selef akidesine döndürmektir. Seleften kasıt kimlerin olduğunu hocasına dayanarak şöyle açıklar: “Sahih/gerçek İslâm fitneler vuku bulmadan önceki ilk dönem Müslümanlarının yaşadığı İslâmdır ve Sahihler’de yer alan fiten hadislerinden çok az bir kısmına güvenirim.”²⁶⁷ İslâm’ın ilk döneminden kasdının ne kadar bir süre olduğuna bakıldığında fitneler ortaya çıkmadan önceki İslâm anlayışı olduğu görülmektedir. Rızâ'nın şu ifadelerine bakıldığında “dönem” ifadesi daha netleşmektedir: “*Hicri iki yüz senesinden sonraki tercüme faaliyetleriyle birlikte bidatler zuhur edip yayıldı ve belalar da fazlalaştı.*”²⁶⁸ Reşîd Rızâ'nın bu sözü selefın hangi Müslümanlar tarafından oluşturulduğunu ifade etmektedir. Bu konuda sorulacak diğer bir soru da selef’in öne çıkarılmasının gerekliliği konusundadır. Reşîd Rızâ bu hususa şöyle işaret etmektedir: “Müslümanlara akidelerinin; Kur’ân âyetlerine, hadislere, sahabenin, tabiin âlimlerinin ve bidatler zuhur etmeden önceki hidâyet imamlarının (Rızâ’ya göre bu imamlar, imametine herkesin şahitlik ettiği ve dinde şanı yüce olan kimselerdir. Aynı zamanda bu kimseler, bidatlerle anılmayan; Haricî, Rafızî, Kaderî, Mürcî, Cebri, Cehmî, Mu’tezilî ve Kerrâmî gibi lakaplarla şöhret bulmamış Ehl-i hadis diye bilinen âlimlerdir.) yaşadığı saf bir İslâm anlatılmalıdır.”²⁶⁹ Tabi şuna da dikkat edilmesi gerekmektedir: Bu kişilerin Kur’ân yorumlarına itimat edilmesi önemli olduğu kadar, bu yorumların Kur’ân’ın önüne geçmesi de bir o kadar büyük bir sapıklıktır.²⁷⁰

Reşîd Rızâ’ya göre selefın yaşadığı İslâm anlayışı doğru anlatıldığı takdirde Avrupa’da yaşayanlar bu dini kabul edeceklerdir. Böyle bir din anlayışı ise mezhep görüşleriyle, tasavvufî hurafelerle, bidatlerle kirlenmemiş ve ilk asır Müslümanlarının uyguladığı dindir. Rızâ, temsil ettiği ekolün öncülerinden olan

²⁶⁶ Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, c. XXX, s. 115-116.

²⁶⁷ Rızâ, *Tefsiru'l-Menâr*, c. IX, s. 419.

²⁶⁸ Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, c. VIII, s. 614.

²⁶⁹ Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, c. VIII, s. 614.

²⁷⁰ Rızâ, *Tefsiru'l-Menâr*, c. XI, s. 323.

hocalarından bahsederek anlatımını tamamlar: “İslâm’ın iki filozofu Seyyid Cemâleddîn Afgânî ve Şeyh Muhammed Abduh, Batılîların İslâm’a, yani Kur’ân İslâm’ına döneceğine inanıyordu, bu asırdaki Müslümanların ve onlardan öncekilerin çoğunluğunun yaşadığı İslâm’a değil.”²⁷¹ Abduh ve Rızâ’nın bu konudaki örüşleri şöyledir: Kur’ân İslâm’ı, başka kimseye itibar etmeden her şeyden önce Kur’ân’a başvurarak onu izah etmek ve onu anlatmaktır. Menâr’ın iki müellifine göre Müslümanların en büyük yanlışı Kur’ân’ı izah etmeyi ve anlamayı terk etmeleridir. Neticede Müslümanların arasında kötülüklerin baş göstermesi, Kur’ân’ı anlamada ve açıklamada olumsuzlukların yaşanmasının en önemli nedeni hicri III. asırdaki âlimler arasında ihtilaflar ve mezheplerin ortaya çıkmasıdır.²⁷²

Reşîd Rızâ, dine uyma ve dini yaşama kurallarını “Allah’ın Kitabı’na, Hz. Peygamber’in sünnetine; sahabe, tabiin ve hadis imamlarından rivâyet edilenlere sıkıca sarılmak ve tabi olmak” yani “selef mezhebi” tarzında izah eder. Kendi ifadesiyle bu tarz din anlayışına inanmak İmam Ahmed b. Hanbel’in takip ettiği yolu izlemektir.²⁷³ İslahçıların anlattıkları bu olsa da uygulamada durum klasik Selefilikten ve ehl-i hadisten farklıdır. Birinci fark temel kaynak olan hadislerle eleştirel bir tarzda yaklaşılması, bir diğer fark ise yargı ve yönetimle ilgili konularda aklın kullanılmasının zorunlu görülmesidir.²⁷⁴ Afgânî ile başlayıp Abduh ve Rızâ ile devam eden anlayışın neo/yeni selefi olarak nitelenmelerine neden olan anlayışları yaptıkları şu ayrımlardan dolayıdır:

- a) Dinî meseleler
- b) Dinî ve dünyevî boyutu olan meseleler
- c) Dünyevî meseleler

Olaylara bu tasnifle bakıldığında tamamen dünyevî olan meselelerin dinle bir alakası yoktur. Bu tür dünyevî konularda Hz. Peygamberin görüşüne tabi olma zorunluluğu yoktur. Çünkü Allah bu konularda Hz. Peygamber’e itaati farz

²⁷¹ Rızâ, *Tefsiru’l-Menâr*, c. X, s. 323-324.

²⁷² Rızâ, *Tefsiru’l-Menâr*, c. IV, s. 227.

²⁷³ Rızâ, *Mecelletü’l-Menâr*, c. VIII, s. 615.

²⁷⁴ Daniel Brown, *İslâm Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, Ankara okulu Yay., Ankara 2002, s. 58.

kılmamıştır. Bunlar şer'i konular değildir. Rızâ'ya göre Hz. Peygamberin bu konularda örnek alınması kişinin O'na olan muhabbeti ve edebindendir.²⁷⁵

1.3.3.4. Gelenek/Taklit ve Yenilik/İctihat ile İlgili Görüşleri

Rızâ'nın şiddetle reddettiği konulardan biride taklittir. İki bakımdan taklidi reddeder: Birincisi tabiri caizse "iç" ile mücadelede ve dünyanın belli konularında mukallidi reddetmedir. Dolayısıyla mezhepleri de reddetmek demektir. Aslında bir nevi Orta Çağ birikimlerinden sıyrılmak lazım, çünkü İslâm'ın emrettiği gibi Müslümanları araştırmaya ve içtihadı sevk etmek gerekmektedir. Bu da dini anlamada bireyselleşmeye gitmek demektir.²⁷⁶ Taklidi reddetmenin ikinci yönü ise "dış" ile mücadeleyi içermektedir. Yani Batıdan alınan bazı şeylerin reddidir. Bu retler sanayi, teknoloji, ziraat gibi alanları içermemektedir. Bunlar her toplumda sadece ihtiyacı karşılamak için kullanılır ve alınmaları İslâm toplumunun karakterini bozmaz.²⁷⁷ İçe dönük olan eleştiri daha çok itikat ve amelde mezhepleri taklit etmektir. Batı ile alakalı olanı ise bir açıdan dinî meseleler gibi görünse de daha ziyade dünyevî meseleleri içermektedir. Mezhep taklidini Rızâ şöyle tarif eder; *"Başkasının sözünü ya da görüşünü, delilini bilerek değil de sadece taklit ettiği kişinin zatından (zatının konumundan, otoritesinden) dolayı almaktır."*²⁷⁸ Diğer bir ifadesiyle "Taklit, rivâyetle değil de reyle amel etmektir."²⁷⁹ Araştırma ve delil getirme çabası birçok insana zor geldiğinden dolayı, insanlar bunun daha kolay ve rahat yolu olan taklide yönelmekte, kendisinin bizzat araştırmadığı konularda başkasının araştırmasına ve istidlaline itimad etmektedir.²⁸⁰

Rızâ'ya göre geleneği koruyanlar, daha önce verilmiş olan bir hükmü bugün bir fayda sağlamasa bile eskilerin sözü olduğu için korumuşlardır. Bu eski hükümden dolayı ortaya çıkan bidatlara ve sapıklıklara karşı sükût etmişlerdir. Ancak bu bidatlara karşı çıkanları ise küfürle itham etmişlerdir. Şayet tasavvufçularda olduğu gibi, dinin rengine bürünmüşse bu sefer de tevil ile müdafaa etmişlerdir.²⁸¹ Rızâ üç

²⁷⁵ Rızâ, *Tefsiru'l-Menâr*, c. V, s. 224.

²⁷⁶ Mazharuddin Sıddîki, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, Dergah Yay., İstanbul 1990, s. 54-55.

²⁷⁷ Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, c. XXX, s. 120.

²⁷⁸ Rızâ, *Muhaveratü'l-Muslih ve'l-Mukallid*, s. 54.

²⁷⁹ Rızâ, *Tefsiru'l-Menâr*, c. VII, s. 172.

²⁸⁰ Rızâ, *Tefsiru'l-Menâr*, c. II, s. 14.

²⁸¹ Rızâ, *Muhaveratü'l-Muslih ve'l-Mukallid*, s. 46.

alan için de taklidi reddeder: İtikat, amel ve ilim. Selefin itikadında yer almayan herhangi bir şeyin alınıp inanılmasını itikatta taklit, yine selefin amelinde bulunmayan bir fiilin alınıp uygulanmasını (tasavvuftaki pratikler gibi) amelî olarak taklit, itikatta veya amelde mezheplerin bilginlerine teslim olmayı ise ilmî taklit olarak görmektedir.

Taklitten şiddetle kaçınılması gerektiğinin en önemli nedeni mezhebî taassuptan kurtulmak ve ilk devrin saf İslâm'ını yaşamaktır. Ancak hangi konularda taklit edilmesi ve hangi konularda da içtihat konumuna geçilmesi konusu izaha muhtaç durmaktadır. Rızâ'nın Şâri'den nakledilen olarak tanımladığı ibadet ve inanç konusunda taklit caiz değildir. Nakil yoluyla bize gelen, amel olarak da yapılagelen bu mevzular, Şari' tarafından delilleri konulduğundan bunlarda içtihat caiz olmaz ve akıl ve kıyasla delillendirmeye ihtiyaç yoktur. Allah'ın emir buyurduğu gibi iman, amel ve edep gibi konularda; muâmelât alanındaki malı, canı ve ırzı koruma gibi konular dinin temelini teşkil ettiği için Hz. Peygamber (s.a.s) zamanında tamamlanmış ve bu minvaldedirler.²⁸² Bu meseleye noktayı koyan âyet Veda Haccında inen şu âyettir: *"Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim. Size nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm'ı seçtim."*²⁸³ Dolayısıyla içtihat ve müçtehide bu konularda yer yoktur. Aynı zamanda mezhebe de ihtiyaç kalmamaktadır. Bu konuların dışında kalan konuları ise Rızâ dünyevî konular ve hükümler olarak niteler ve asıl içtihadı ve müçtehide muhtaç olanların bunlar olduğunu söylemiştir. Bunlar da genel olarak yargı ve yönetimle ilgili konulardır ki anlaşılıp çözüme kavuşturulmaları hususunda halk mazur görülmektedir.²⁸⁴

İçtihadın yapılamayacağı alanlarda (inanç, ibadet vb.) *"Bilmiyorsanız, bilenlere sorun"*²⁸⁵ âyeti yol göstermektedir. Rızâ'ya göre bu âyet zannedilenin aksine itikat, ibâdet, helâl ve harâmlar yani kıyasın caiz olmadığı dinî konularda bir bilene sormak gerektiğini işaret etmektedir. Çünkü aklın bu konularda kullanılması caiz olmadığı için bunları sorup öğrenmek gerekir. Sorulan kişi de (âlim, müçtehit) Şari' tarafından konulmuş olan delilleri aktarırken kendi görüşlerini katmayacaktır. Yani âyetin dediği şey insanların görüşünü değil, Allah'ın görüşünü sormaktır. Bu

²⁸² Rızâ, *Muhaveratü'l-Muslih ve'l-Mukallid*, s. 98.

²⁸³ Maide, 5/3.

²⁸⁴ Rızâ, *Muhaveratü'l-Muslih ve'l-Mukallid*, s. 53-55, 57, 63.

²⁸⁵ Nahl, 16/43.

nedenle söz konusu âyet taklidin caiz olduğuna değil, olmadığına delildir.²⁸⁶ Dolayısıyla bir Müslümanın “Şu şey haramdır” deyip fetva veren bir âlime tabi olması caiz değildir. Fakat fetva veren âlim Allah ve resulünden konuyla alakalı bir delil getirir, soran kişi delili anlayıp sahih olduğuna inanırsa o âlime uyabilir. Bu uyma bir taklit değil “ittiba” dır. Yani doğrudan Allah’a ve Peygamberine uymaktır.²⁸⁷ Taklitten kurtulmak için dinî meselelerde taklidin zıddı olan “İttiba”; dünyevi işlerde taklidin zıddı olan “İçtihat”ı devreye koymak gerekir.²⁸⁸ Dinî konularda insanlar ittibayı terk edip taklide daldıkları için mezhepleri tamamıyla reddeden Rızâ, dünyevi işlerde ise din kabul edilmediği sürece mezheplerden faydalanmakta bir beis görmemektedir.²⁸⁹

1.3.3.5. Taklit Neden Terk Edilmeli

*“Allah'ın âyetlerinin inkâr edildiğini ve onlarla alay edildiğini işittiğiniz zaman, başka bir söze geçmedikleri müddetçe, onlarla oturmayın, aksi hâlde siz de onlar gibi olursunuz”*²⁹⁰ Rızâ bu âyeti tefsir ederken mezhepleri taklit edenleri bu alay grubuna dâhil eder.²⁹¹ Bu nedenle taklidin terk edilmesi elzemdir. Rızâ özgür düşünme konusunda Allah’ın elçilerini örnek vererek şöyle demektedir. Peygamberler insanları kölelikten, taklitten kurtarıp özgür bireyler olarak amelleri üzerinde yetki sahibi kılanlardır. Taklidin terk edilmesinin neden gerektiği hususunu Reşîd Rızâ maddeler halinde sıralamaktadır:

- a) Şirke düşmemek için taklit terk edilmelidir.²⁹²
- b) Ehl-i kitabın iman etmeme sebebi taklit olduğu için taklit terk edilmelidir.²⁹³
- c) Kur’ân yasakladığı için taklit terk edilmelidir.
- d) Taklit, Hz. Peygamber’in geliş amacına ters düştüğü için terk edilmelidir.
- e) Taklit, hür fikir ve iradenin önündeki en büyük engel olduğu için terk edilmelidir.²⁹⁴

²⁸⁶ Rızâ, *Tefsiru'l-Menâr*, c. V, s. 225; c. VII, s. 172.

²⁸⁷ Rızâ, *Tefsiru'l-Menâr*, c. VIII, s. 148.

²⁸⁸ Brown, s. 53.

²⁸⁹ Rızâ, *Tefsiru'l-Menâr*, c. IX, s. 255.

²⁹⁰ Nisa, 140.

²⁹¹ Rızâ, *Tefsiru'l-Menâr*, c. V, s. 373-374.

²⁹² Rızâ, *Tefsiru'l-Menâr*, c. I, s. 165.

²⁹³ Rızâ, *Tefsiru'l-Menâr*, c. I, s. 362.

- f) Taklit, aklın kullanımına engel teşkil ettiği için terk edilmelidir.²⁹⁵
- g) Taklit, Müslümanların arasındaki ayrıştırmayı reddedip, İslâm birliği için terk edilmelidir.²⁹⁶
- h) Taklit, bidat ve hurafelerin dine girmesine neden olduğu için terk edilmelidir.²⁹⁷

1.3.3.6. Aklın Önemi

Reşîd Rızâ aklı mahiyeti yönünde belirlemeye çalışırken aklın kaynağını şöyle izah eder: Kaynak olarak akıl ilahidir, yani Allah nasıl ki demiri gökte indirmiş²⁹⁸ aynı şekilde aklı da indirmiştir. Kur'ân'da yüce Allah şöyle buyurmaktadır. *“O, sana Kitab'ı hak ve kendisinden öncekileri doğrulayıcı olarak indirdi. O, daha önce Tevrat'ı ve İncil'i insanlar için birer hidâyet olarak indirmişti. Furkan'ı da indirdi. Şüphesiz, Allah'ın âyetlerini inkâr edenler için şiddetli bir azap vardır. Allah, mutlak güç sahibidir, intikam sahibidir.”*²⁹⁹ Bu âyetteki “Furkan”ı akıl olarak almaktadır. Dolayısıyla iyi ile kötüyü akıl birbirinden ayırır ve aklı indiren Allah'tır.³⁰⁰ Akıl, bir hidâyet rehberidir ve aynı zamanda dinden öncelikli görülmüştür. Ancak akıl yanılmaya müsait olduğu için Allah (c.c.) aynı zamanda doğru yolu göstermek için din göndermiştir.³⁰¹ Diğer bir âyette *“Allah, hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilmişse, şüphesiz ona çokça hayır verilmiş demektir. Bunu ancak akıl sahipleri anlar.”*³⁰² Hikmetten maksat kâmil bir muhâkeme gücü ve aklı doğru kullanma kabiliyeti olarak tefsir edilmektedir.³⁰³ Rızâ'ya göre bu akla sahip olan filozoflar da Kur'ân'da övülmektedirler. Şöyle ki *“Allah, melekler ve ilim sahipleri, O'ndan başka ilâh olmadığına adaletle şahitlik ettiler. O'ndan başka ilâh yoktur. O, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.”*³⁰⁴ Yüce Allah'ın zatından ve meleklerden sonra ilim ehlini zikretmesinin altını çizerek “ilim ehlini” peygamberler, filozoflar ve derece olarak onlardan sonra gelenler olarak tefsir

²⁹⁴ Rızâ, *Tefsiru'l-Menâr*, c. I, s. 140, 152, 294, 397.

²⁹⁵ Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, s. 183.

²⁹⁶ Rızâ, *Tefsiru'l-Menâr*, c. II, s. 86.

²⁹⁷ Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, s. 185.

²⁹⁸ Hadid, 57/25.

²⁹⁹ Al-i İmran, 3/3-4

³⁰⁰ Rızâ, *Tefsiru'l-Menâr*, c. III, s. 133.

³⁰¹ Rızâ, *Tefsiru'l-Menâr*, c. I, s. 56-57.

³⁰² Bakara, 2/269.

³⁰³ Rızâ, *Tefsiru'l-Menâr*, c. III, s. 63-65.

³⁰⁴ Al-i İmran, 3/18.

ermektedir.³⁰⁵ Rızâ'ya göre akıl, dinî konularda sınırlıdır. Fakat dünyevî konularda sınırsızdır. Dünyevi konularda akli kullanmamak, o nimete karşı nankörlüktür.³⁰⁶

Reşîd Rızâ; kitabı, sünneti ve selefin uygulamalarını hakem kılarak tasavvufu hurafelerden kurtarmak gerektiğini söyleyerek şu soruyu sormaktadır: Kitap ve sünnet varken tasavvufa ihtiyaç var mıdır? Aynı zamanda bu soru fıkıh ve kelâm için de sorulabilir. Tam da bu noktada verilecek cevap, kelâm ve fıkha ne kadar ihtiyaç varsa tasavvufa da o kadar ihtiyaç vardır. Ancak bu da kitap, sünnet ve içtihadı dayalı bir eğitimle olmalıdır. Bir diğer konu tasavvufta zikir olarak söylenen sözler “Allah-Allah”, “Hayy-Hayy” bidat olduğundan tek kelimedenden oluşmamalıdır. Zikir için kullanılacak sözler Kur’ân ve sünnetten alınarak yapılmalıdır. Rabîta konusu ise Rızâ'ya göre bir ibadet değil sadece bir terbiye yöntemidir. Bunu bir ibadet olarak telakki edip şeyhi düşünerek zikir etmek insanı küfre götürebilir.³⁰⁷

1.3.3.7. Peygamber Tasavvuru ve Salavat Meselesi

Reşîd Rızâ'nın “*Hulâsatı's-Sireti'l-Muhammediyye*” adlı eserinde yazdığı salavat onun peygamber tasavvurunu ortaya koymaktadır: Salât u selam getirilen Hz. Peygamber, isteyenlerin de istenenlerin de en faziletlisidir. Allah'ın kullarında olmasını arzu ettiği şeyleri gösteren en mükemmel mazhardır. Islahatçıların efendisidir. Nebi ve resullerin sonuncusudur. Hem ümmilere ve hem de ilim ehline gönderilmiş ümmi peygamberdir ve tüm âlemlere gönderilmiş Arap peygamberdir. Aynı zamanda Hz. İbrahim'in kabul edilmiş duası ve Hz. İsa ile diğer peygamberlerin müjdesidir.³⁰⁸

Rızâ'nın peygamberliğin gerekliliği düşüncesini üç başlık altında toplamak mümkündür.

a) İtikat ve ibadet konularını içeren “gayba iman”

b) Öldükten sonra dirilme ve ondan sonra hesap vermeye imandır. Yani ahirete imandır. Bu konu da gayb konusuna girmekle birlikte farklı olarak bu dünyada iyi işler yapma, adaleti ikame edebilmek için güçlü bir araçtır.

³⁰⁵ Rızâ, “*el-Vahyu'l-Muhammedî*, s. 179.

³⁰⁶ Rızâ, *Tefsiru'l-Menâr*, c. IX, s. 34, 92.

³⁰⁷ Rızâ-Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, s. 192-194.

³⁰⁸ Rızâ, *Hulâsatı's-Sireti'l-Muhammediyye*, s. 1.

c) Yasama olarak insanların kendi heva ve heveslerine göre kanun koyma yetkilerini sınırlayacak genel esasları belirlemek için peygamberlik kurumunun varlığı gereklidir.³⁰⁹ Bunlar dini meseleler olup insanın müdahalesine kapalıdır.

Rızâ'nın dünya görüşünde toplumsal ilerleme fazlasıyla yer kapladığı için peygamberlere bakış açısını da bu yönde belirlediği söylenebilir. Yani birincisi “Peygamberin toplumsal kalkınmayı sağlaması”, ikincisi “fitri olarak insanda bulunan birlikte yaşama ihtiyacı yani sosyolojik olarak toplum içinde bir düzenin sağlanması” gibi nedenleri gerekçe göstererek vahyin gerekli olduğunu söylemektedir. Bu fikrini şöyle izah etmektedir: “*Bir toplum içerisinde bu vahye yani Kitab’a uygun hareket edenler o toplumun en hayırlıları ve en adilleri olmuşlardır. İndirilen kitap hakkında ihtilafa teşvik edenlerin azgınlığı olmasaydı bu Kitap’la beraber ona uyan toplum mutluluk ve gelişmişliğin zirvesine ulaşır.*”³¹⁰ Rızâ toplumların gelişimini ilerlemeci bir tarih anlayışı (Lineer Tarih) üzerine kurmuştur. Bu anlayışa göre önceleri insanlık bir tek toplumdan oluştuğu için aralarındaki ihtilaf azdı; daha sonra toplum geliştikçe milletlere, kabilelere ayrıldıkça ihtilaflar çoğaldı. Fert ve toplum hakların boyun eğeceği ilahi bir kanunun gerekliliği zuhur ettiği için Yüce Allah herkesin boyun eğeceği kanunlarını peygamberler aracılığıyla insanlığa iletmiştir.³¹¹

1.3.3.8. Güncel Meselelere Cevaplar

30 yılı aşkın bir süre Menâr’da sorulara cevap veren Rızâ, birçok Müslüman memleketten gelen sorulara cevaplar vermiştir. Gelen sorulara kısa cevaplar vermeyip teferruatlı açıklamalar yaparak delillerle birlikte cevap vermiştir. Örneğin 841 numaralı faizle ilgili fetva, bir kitapçık olacak kadar bir hacme sahip olup 40 sayfadan oluşmaktadır.³¹² Rızâ'nın vermiş olduğu fetvalardan bazılarına değinmek yerinde olacak:

1) *Akıl ve Din*: Allah Tealâ'nın din göndermesinin sebebi, insana aklın yetmemesidir. Dini emir ve yasakları herkesin kendi aklına vurarak uygun bulduğunu kabul, uygun bulmadığını reddetmesi ile iman bağdaşmaz. Bu şekilde akıl sayısınca

³⁰⁹ Rızâ, *el-Vahyu 'l-Muhammedî*, s. 29-30.

³¹⁰ Rızâ, *Tefsiru 'l-Menâr*, c. VII, s. 507-508.

³¹¹ Rızâ, *Tefsiru 'l-Menâr*, c. II, s. 239-240.

³¹² Rızâ-Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, s. 202.

din olur. Aklın rolü uygulamak üzere bilmek ve anlamaktır. Aklın vazifesi naklin gösterdiklerini aklen imkânsız olmadığı sürece kullanmaktır.³¹³

2) *H. Peygamber'in Göğsünün Yarılması (Şakku's Sadr) mucizesi*: Allah Tealâ'nın resulünü eğittiğini, nefsinin ıslah ve tekmil ettiğini, şeytanın giriş kapıları olan vesveseler, şehvetler ve nefsânî arzulardan O'nu arındırdığını temsil etmektedir. Göğsün yarılması, kalbin çıkarılarak yıkanıp temizlenmesi semboliktir; nitekim rüyada ve keşiflerde de buna benzer semboller vardır.³¹⁴

3) *Kadınların Erkeklerle Hitap Etmesi*: Kadınların yere bakmaları, yüzlerini kapamaları, erkeklerle konuşmamaları gerekmez. Dinde böyle bir mecburiyet yoktur. Sahabe kadınlardan birçoğu yüzleri açık olarak dışarı çıkar, camiye ve ilim meclislerine gider, erkeklerle konuşur ve hadis rivâyet ederlerdi. Sakıncalı olan kadınların, tahrik edici bir kıyafet ve tavır içinde ve tahrik etmek maksadıyla erkeklerin içine çıkmalarıdır.³¹⁵

4) *Faiz ve Benzerleri*: Kur'ân-ı Kerim'de yasaklanan faiz (riba), İslâm'dan önce Arapların bildikleri ve uyguladıkları faizdir. Bu da bir kimsenin zimmetindeki borcun vadesini uzatma karşılığında, ana borca ek bir borcu şart koşmakla gerçekleşir. Hadislerde “altının altınla, gümüşün gümüşle eşit ve peşin alınıp satılması, keza buğday, arpa, kuru üzüm, hurma ve tuzun kendi cinsleriyle eşit ve peşin mübadele edilmesi” emredilmiş. Altınla gümüşün, buğday, arpa vb. ile diğerlerinin -peşin olmak şartıyla- farklı miktarlarda değişiminin yapılmasına izin verilmiş, bunlara riâyet edilmediği takdirde faizin (ribanın) gerçekleşeceği bildirilmiştir. İlk iki nakit (para) ile diğer malların ise –akdın genel kuralları ve şartları içinde-istenildiği şekilde alınıp satılmasına izin verilmiştir. Rızâ'ya göre âyette geçen ve yukarıda tanımını verdiğimiz faiz(cahiliye devrinde bilinen, uygulanan faiz) gerçek faizdir, kesin olarak haramdır ve Müslümanlar zaruret dışında bunu alıp veremezler. Diğerleri ise asıl faize kapı açmasın, yol olmasın diye (sedd-i zeri'a ilkesi gereği) yasaklanmıştır. Bunlara faiz (riba) denilmesi mecâzîdir, bunların yasaklığı “mekruh” derecesindedir.³¹⁶

³¹³ Rızâ-Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, s. 203.

³¹⁴ Rızâ-Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, s. 203-204.

³¹⁵ Rızâ-Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, s. 205.

³¹⁶ Rızâ-Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, s. 207.

Rızâ bir din âlimi ve ıslahatçı olarak iktisat alanıyla da ilgilenmiş; faiz, banka, ticari işlemler, sigorta gibi alanları araştırmıştır. İslâm'ın iktisat alanındaki ıslahatını on dört ilke ile açıklamıştır:

a) Özel mülkiyetin tanınması ve serveti haksız yoldan elde edip yemenin yasaklanması.

b) Faizin ve kumarın yasaklanması.

c) Servetin yalnızca zenginler arasında el değiştirip dolaşmasının -fakirlerin mahrum kalmalarının- önlenmesi için tedbirler getirilmesi.

d) Servetlerini akıllıca kullanmaktan aciz olan kimseleri kısıtlı hale getirerek şahsî ve millî servete zarar vermelerinin engellenmesi.

e) Zekâtı daha İslâm'ın ilk yıllarında (devlet kurumlarından önce) farz (dini vazife) kılarak, kimsenin baskısı ve icbarı olmadan servette -bu dönemde sınırsız- ortaklığın ve adil paylaşımın sağlanması.

f) İslâm devleti kurulduktan sonra belli mallarda, muayyen miktarlarla sınırlanan zekâtın getirilmesi.

g) Evlenme ve kan hısımlığına bağlı nafaka yükümlülüğü.

h) Dinî ve milliyetî ne olursa olsun, herkesin aslî (temel) ihtiyaçlarının karşılanma mecburiyeti ve yurdundan, yuvasından uzak kalmışların (gariplerin) misafir edilmesi vazifesi.

ı) Bazı günahların kefareti olarak mali yardımın getirilmesi.

i) Muhtaçlara Allah rızâsı için yardımın teşvik edilmesi.

j) İsrafın, savurganlığın, cimriliğin ve aşırı tutumluluğun kınanması.

k) Sanayi ve medeniyet gelişmesine medar olmak üzere, şartlarına riâyet edilmek kaydıyla ziynetin, iyi yeme, içme ve yaşamın mubah kılınması.

l) Tasarruf, iktisat ve aşırılıktan kaçınmanın övülmesi ve kısmen gerekli kılınması.

m) Şükreden (zengin olmanın gereklerini yerine getiren) zenginin, haline sabreden fakirden üstün bilinmesi.³¹⁷

1.3.3.9. Rızâ'ya Yapılan Eleştiriler

Reşit Rızâ hocası Abduh'un yolundan gittiği için, o da hocası gibi birçok kouda eleştirilmiştir. O, hocası gibi mucizeyi inkâr ettiği için eleştirilmiştir. Rızâ, Hz. İsa'nın ölüleri diriltmesi mucizesini, "İlmi canlandırarak cahilliği yok etmek; Hz. Musa'nın asasının sihirbazların sihirlerini yutmasını, inkârcıların şüphelerini ilâhî delillerle yok etmek" olarak yorumladığı için eleştirilmiştir.³¹⁸ Rızâ, Hz. Muhammed'in Kur'ân'ı Kerim'in dışındaki mucizelerini inkâr etmiştir. O, Ayın yarılmaması olayını tevil ederek böyle bir şeyin yaşanmadığını söylediği için eleştirilmiştir. O, Hz. Musa'nın şeriatının Hammurabi kanunları olduğunu söylediği için ve Firavun'un evine hikmet evi dediği için tenkit edilmiştir.³¹⁹ M. Es'ad Dilaveroğlu Rızâ'nın Telfik-i Mezâhibe kitabına bir reddiye yazarak ona cevap vermiştir. Dilaveroğlu, Rızâ'nın taklidin caiz olmadığını, mukallidin (taklit eden) imanının muteber olmadığını,³²⁰ kıyamet ile alakalı hadisleri eleştirdiğini,³²¹ Moğol istilasına Şafî-Hanefî mücadelesinin neden olduğunu³²² gibi konularda gayri akli ve gayri ilmi davrandığını söyleyerek eleştirmiştir. Dilaveroğlu, Rızâ'nın bu kitabı yazma nedenini "Dinde değişiklik yaparak insanların hoşuna gidecek yeni bir din ortaya koymak" olarak açıklamaktadır.³²³ Rızâ bunlara benzer konularda İslâm âlimleri tarafından eleştirilmiştir.

1.3.3.10. Tecdîd ile İlgili Görüşlerinin Tahlili

Reşîd Rızâ yaşadığı dönemde dini anlayış, siyaset ve Müslüman toplumunda meydana gelen tecdîd hareketinin içerisinde bulunan bir düşünce adamıdır. XIX. yy da Müslümanları içerisinde bulunduğu geri kalmışlık durumundan kurtarmak için yenilikçi hareketin içerisinde bulunmuştur. Rızâ'ya göre Müslümanların bu durumdan kurtulmalarının en önemli yolu eğitimidir. Müslümanlar eğitim

³¹⁷ Rızâ-Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, s. 209-210.

³¹⁸ Samarri, *Mezhepsizler*, s. 96.

³¹⁹ Davutoğlu, *Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri*, s. 167-169.

³²⁰ Mehmet Es'ad Dilaveroğlu, *Telfik-i Mezâhibe Reddiye*, Sebil Yay., 1979 İstanbul, s. 63-65.

³²¹ Dilaveroğlu, *Telfik-i Mezâhibe Reddiye*, s. 194.

³²² Dilaveroğlu, *Telfik-i Mezâhibe Reddiye*, s. 77.

³²³ Dilaveroğlu, *Telfik-i Mezâhibe Reddiye*, s. 298.

kurumlarını ıslah ederek yeniden Gazâlî ve İbn Teymiyye'ye benzer bilginlerin yetişmesini sağlamalıdır. Eğitime çok büyük önem atfeden Rızâ, yetişecek âlimlerde şu özelliklerin olması gerektiğine inanmaktadır: Ne körü körüne Batı'yı taklit etmeli, ne de geçmişe saplanıp kalmalıdır. Müslümanların kendi dinlerindeki inanç ve ahlaka bağlı kalarak modern bilimini ve teknolojisini Batılılardan ödünç almaları gerektiğini savunmuştur.

Rızâ da hocası Abduh gibi selef akidesine dönmenin gerekli olduğu dile getirmektedir. Ona göre selef, tercüme faaliyetlerinin başlamadan önceki dönemdir. Rızâ'nın kastettiği dönem aslında ehl-i hadis dönemini kapsamaktadır. Ancak neo-selefi akımının öncüleri olan Afgânî-Abduh-Rızâ üçlüsü teoride kastları bu olsa da pratikte ehl-i hadisın yaptıklarından farklı bir yol izledikleri anlaşılmaktadır. Onları selefi anlayıştan ayıran en önemli nedenlerin başında, temel kaynak olan hadislerle eleştirel yaklaşımlarıdır. Diğer nedenler ise yönetim ile alakalı konularda aklın esas alınması ve meseleleri dini-dini ve dünyevi-dünyevi şeklinde ayırma giderek dinin etkinliğini bazı alanlardan uzak tutmalarıdır. Bu da onların söylemlerinde kullandıkları "selef akidesine dönüş" tabirinin sadece kendi fikirlerine kılıf olarak kullandıklarını ortaya koymaktadır.

Rızâ'nın şiddetle reddettiği diğer bir konu taklit konusudur. O taklidi iç ve dış olmak üzere ikiye ayırmaktadır. İç taklitten kasıt mezheplerin taklit edilmesidir. Dış taklit ise Batı'nın taklit edilmesidir. Rızâ bu iki taklidi de reddetmiştir. Onun iç taklide karşı çıkma nedeni, mezhep imamlarının taklit edilmesi, insanları tembelliğe alıştırdığı ve araştırma ruhunu yok ettiği içindir. İslâm'ın itikâdî ve amelî konulardaki delillerinin anlaşılması ve bu delillerden hüküm çıkarılması, derin bir anlayış ve ilmi birikim gerektirmektedir. Bu birikime her Müslümanın sahip olması realitede mümkün görünmemektedir. Bu da Neo-selefi anlayışın teorikte dile getirdikleri fikirlerinin, pratikte çok fazla karşılık bulamadıklarının açık göstergesidir.

İKİNCİ BÖLÜM

Tecdîdin Gelişimi (Siyâsal Tecdîd)

Modernleşme, XV-XIX. Yüzyıllar arasında Avrupa’da doğan ve gelişen, başrollerini kapitalizm ve sanayi devriminin çektiği, geleneği ortada kaldırmak suretiyle neticelenen bir süreçtir. Modernleşme yeni ve içinde endüstriyel gelişmişliği barındıran bir kavramdır.³²⁴ Batı merkezli olan bu kavramın dünyada kabulü için genelleştirme yapılarak “Her dönemin önemli kültürel gelişmeleridir” denilse de Batı’nın oluşturmuş olduğu dört yüz senelik bir birikimi ifade etmektedir. Dünyanın geri kalan kısmının ise bu modernleşmeye uyum sağlama ve bunu edinme çabası içerisinde olduğu söylenebilir. Binaenaleyh modernleşmenin her çeşidi bir şekilde Batı ile ilintilidir ve Batı’ya ilintili olmayan, Batı ölçeklerine uygunluk sağlamayan herhangi bir gelişme başarı gösteremez denilebilir.³²⁵

1800’lerden sonra Batılı devletlerin Ortadoğu’yu işgal etmeleri ve bu bölgelerdeki toplumların/devletlerin buna karşı koyacak güçte olmamaları gibi nedenler, bu baskıların ikinci dünya savaşına kadar devam etmesine neden olmuştur. Bu baskılar sonucu ve etkin kültür durumuna gelen Batı, Ortadoğu’daki toplumları Batılılaşma sürecine sokmuştur.³²⁶ Halk tavandan tabana doğru yayılan iki yüzyıllık bir Batılılaşma hareketi amaçlı olarak zoraki bir batıdan gelen bu değişime maruz bırakılmıştır. Ortadoğu halkları -özellikle Müslümanlar- bir kimlik bunalımının içerisinde itilmiştir. Bu baskıların yanında Batı’da bilimin hızla gelişmesi, ve alınan yenilgilerin neden olduğu bunalım toplumda ezilmişlik-geri kalmışlık-hor görülmüşlük gibi psikolojik durumlar meydana getirmiştir. O günün ileri gelen askeri ve idarî yönetimi, dini ve toplumsal değerleri bu ezilmişliğin müsebbibi olarak görmüştür. Sonuçta yönetimler kendi değer yargılarını suçlamak gibi büyük bir hataya düşmüşlerdir. Dönemin ileri gelenlerinin bu tutumu karşısında XX. yüzyılın başından itibaren İslâmcı çevreler, idarecilere bu tepkilerini dışa vurarak, Siyâsî İslâm’ı canlı tutmuştur.³²⁷

³²⁴ Köksal Şahin, *Küreselleşme Tartışmaları Işığında Ulus Devlet*, Yeniyüzyıl Yay., İstanbul 2009, s. 128.

³²⁵ Mustafa Aydın, *Moderniteye Dışarıdan Bakmak*, Açılım Kitap, İstanbul 2009, s. 154-155.

³²⁶ Sabit Duman, *Modern Ortadoğu’nun Oluşumu*, Doğu Kütüphanesi 2010, s.11.

³²⁷ Yıldırım Canoğlu, “Kimlik Arayışına Yeni Bir Bakış: İbrahimi Duruş”, *Umran Dergisi*, 2000, Say. 69, s. 3.

Müslüman toplum ile modernite bir araya gelemediği için, Siyâsal İslâm ortaya çıkmıştır. Şöyle ki Batı çıkışlı olan modernleşme, laikliğin bir parçası gibi görüldüğü için İslâm'a ait olan bütün siyâsal-sosyâl hareketler laiklik dışı olarak algılanmış ve dışlanmıştır. Bu dışlanma Müslüman toplumlarda bir kimlik bunalımına neden olmuştur. Siyâsal İslâm, bu bunalımın içerisinde Müslümanlar tarafından bir çıkış yolu olarak görülmüştür. Siyâsal İslâm bazı kesimler tarafından şöyle tarif edilir: Batı modernizmi karşısında alabora olan Müslümanların vermiş oldukları tepkidir.³²⁸ Bir tanımı yukarıda verilen Siyâsal İslâm'ın birçok tanımı yapılmıştır. Genel çerçevede kabul gören tanımı ise şöyledir: “*Siyâsal İslâm, bir toplumun veya bir ülkenin siyâsî, toplumsal ve ekonomik hayatını şekillendirmek için İslâmî referanslara başvurmasıdır.*”³²⁹ Bunları tahlil eden Hayreddin Karaman şöyle der: *İslâmcılık, ideolojik ve siyâsî proje olarak kendi anlayışı çerçevesinde İslâm'a dayandırmak olduğunu ve bütün olmadan parça olmaz felsefesiyle İslâm'ın siyâsî, sosyâl, hukûkî ve toplumsâl alanda da ifa edilmesi gerektiği düşüncesini benimsemişlerdir.*³³⁰ Selman Seyyid ise şunları söyler: *İslâmcılar siyâsî hedeflerini düşünürken İslâmî metaforlar dilini kullanan ve siyâsî geleceklerini İslâm'da gören insanlardır.*³³¹ Bu tanımlardan sonra şöyle denilebilir: İslâm'ın ana kaynaklarını referans olarak siyâsî-sosyâl hayatı düzenlemeye çalışmak demektir. Bu bağlamda bir devlet projesi olarak düşünülmesi, siyâsî, kültürel, sosyâl ve son zamanlarda da eklenen ekonomik alanı da düşünüldüğünde İslâmcılığın derinliği gözler önüne serilmiş olacaktır.

2.1. Hasan el Bennâ (1906-1949)

2.1.1. Hayatı

Hasan el-Bennâ, 14 Ekim 1906 tarihinde Mısır'ın Raşid bölgesinde bulunan Buhayre iline bağlı Mahmudiye kasabasında, orta gelirli bir ailede dünyaya

³²⁸ Murat Güzel, “*Siyâsal İslâm'ın Geleceği*”, Umran Dergisi, 2000, Say. 69, s. 23.

³²⁹ Yaşar Yakış, “*Ortadoğu'da Değişimde Siyâsal İslâm'ın Rolü ve Geleceğe Yönelik Beklentiler*”, Ortadoğu Analiz, 2012, c. IV, Say. 39, s. 64.

³³⁰ Hayrettin Karaman, *İslâmî Hareketler Öncüleri*, İz yayıncılık, İstanbul 2013, s. 12.

³³¹ Selman Seyyid, *Fundamentalizm Korkusu Avrupa Merkezilik ve İslâmcılığın Doğuşu*, çev. Ebubekir Ceylan ve Nuh Yılmaz, Vadi Yay., İstanbul 2000, s. 37.

gelmiştir.³³² Babası, Ahmed b. Abdurrahman el-Bennâ'dır. Geçimini saatçilikle sağladığı için "Saatî" lakabıyla tanınan babası aynı zamanda "el-Fethu'r-rabbânî li-tertibi Müsnedi'l-İmam Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî" adlı eserin de müellifidir.³³³ Çalıştığı ortam Afgânî-Abduh ve İslâm modernizminin çok konuşulduğu bir ortam olduğu için olsa gerektir ki Ahmet el Bennâ mezhep taassubuna girmezdi. Bu nedenle her bir oğlunu farklı bir fıkıh mezhebine göre yetiştirmiştir. Oğullarından Hasan'ı Hanefî, Muhammed'i Hanbelî, Abdurrahman'ı Malikî, Cemâleddîn'i Şafîî mezhebine göre yetiştirmiştir. Cemâleddîn Afgânî'ye olan hayranlığının göstergesi olarak küçük oğluna Cemâleddîn adını vermişti.³³⁴

İlköğrenimini babasından alan el-Bennâ sekiz yaşında Mahmudiye'de bulunan ve klasik eğitim veren Medresetü'r-reşadi'd-diniyye'ye kaydoldu. Bu medresede Kur'ân'ın bir kısmını ezberledi, nahiv ve Arap edebiyatını okudu. Medresenin idarecisi olan Şeyh Muhammed Zehran'dan oldukça etkilenen Bennâ bu eğitimden sonra, modern eğitim veren El-Medresetü'l-i'dadiyye'ye kaydoldu. Burada matematik öğretmeni Muhammed Abdülhalik Efendi, el-Bennâ ve arkadaşlarına toplumsal ahlakla ilgili bir çalışma yapmalarını tavsiye etmiştir. Böylece amatör de olsa Hasan el-Bennâ'nın katıldığı ilk cemiyet olan 'Cem'iiyyet-ul-Ahlaki'l- Edebiyye' yani 'Ahlak ve Edep Cemiyeti' kuruldu. Bu cemiyetin görevi namazı vaktinde kılmayanlardan ve ahlaka aykırı davrananlardan ceza amaçlı para toplamak ve bu parayla hayır işlerini yapmaktır.³³⁵

Mısır yönetimi bu eğitim kurumlarını kapatınca Buhayre'deki ilköğretmen okuluna geçti. Bu okulu bitirdikten sonra Kahire'ye giden el-Bennâ küçük Ezher olarak anılan Darul Ulûm'a kaydoldu. Öğrencilik yıllarında bir yandan derslerine çalışırken bir yandan da Kahire'ye göçen babasına saatçilikte yardım ederdi. Mısır'ı maddî ve manevî çöküntüye uğratan İngilizlere karşı bir şeyler yapmanın çabasına girdi. Bu çabalarının sonucunda Ezher şeyhlerinden olan Muhammed Sa'd ile aralarında Yusuf ed-Dicvî, Abdülaziz Çaviş ve Muhammed Reşîd Rızâ'nın da bulunduğu dönemin birçok âlimini bir araya getirdi. Darul ulumdaki eğitimi boyunca

³³² Ahmet Emin Dağ, *Çağa İz Birakan Müslüman Önderler: Hasan el-Bennâ*, İlke Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 16.

³³³ İbrahim el-Beyyumi Gânim, "Hasan el-Bennâ" DİA. c. XVI, s. 307, TDV., Yay., İstanbul 1997.

³³⁴ Dağ, *Çağa İz Birakan Müslüman Önderler: Hasan el-Bennâ*, s. 19.

³³⁵ Dağ, *Çağa İz Birakan Müslüman Önderler: Hasan el-Bennâ*, s. 38.

bu tür faaliyetlerine hep devam etti. Bu faaliyetler içerisinde camilerde ders verme, âlimleri davet etme ve kahvehanelerde konferanslar verme gibi aktiviteleri de sayabiliriz. Eğitim için yurt dışına çıkma hedefi olsa da uygulamanın kaldırılmasından dolayı bu hedefini gerçekleştiremeyince ve öğretmen olmaya karar verdi. Ancak Kahire'ye çıkmasını beklediği tayini İsmailiye'ye çıktı. İsmailiye'de de aynı çalışmalarına devam ederek birçok insanı etkilemiş ve etrafına toplamıştır.³³⁶

1928 Mart ayında kendi evinde bulunduğu bir grup insanla İslâm davası için yaşamaya ve ölmeye yemin ederek İhvân-ı Müslimîn teşkilatının temellerinin atılmasını sağlamıştır.³³⁷ İsmailiye'de 1932 yılına kadar davasını sürdüren Bennâ, davasını âlim, tarikat önderi ve cemiyet olmak üzere halkın birçok kesimine ulaştırdı. Bennâ 1932 yılında Kahire'ye bir ziyarette bulunduğu sırada, burada kurduğu teşkilat hakkında çok olumlu sonuçlar elde edildiğine şahit oldu. Böylece teşkilatın merkezini Kahire'ye taşımaya karar verdi. İsmailiye'de evlendiği eşi ve çocuklarıyla birlikte Kahire'ye yerleşen Bennâ burada da yürüttüğü öğretmenlik görevinin yanı sıra bir yıl gibi kısa bir sürede birçok faaliyette bulundu; kız ve erkek çocukların eğitimi için teşkilat bünyesinde eğitim okulları açtı; İsmailiye'de bir mescit ve bir merkezin açılmasına vesile oldu, Şebrahit'te bir fabrika ve bir lokal, Mahmudiye'de bir halı ve bir tekstil fabrikası; hadis ve tefsir dersleri veren bir medrese kurarak İhvân-ı Müslimîn teşkilatının sosyâl, kültürel ve dinî konularda Mısır halkının ideal bir toplum seviyesine gelmesi için tüm çabalarının sarf edilmesini sağladı.³³⁸ Bu sıralarda yaşanan II. Dünya Savaşı'nda Mısır'da başa gelen Nükraşi hükümeti tarafından İngilizlerin etkisiyle Bennâ ve yol arkadaşları birçok defa tutuklandı.³³⁹

1945 yılında yapılan genel kurul toplantısında, yeniden ve ömür boyu başkan seçilen Bennâ'nın İngiltere'ye karşı cihat ilan etmesi, İhvân-ı Müslimîn üzerindeki baskıların daha da artmasına neden oldu. Bu baskılara karşı yılmadan mücadelesine devam eden teşkilat mensupları, 12 Aralık 1947 yılında Bennâ'nın önderliğinde büyük bir protesto gösterisi düzenlediler. İhvân-ı Müslimîn 6 Mayıs 1948 tarihinde Mısır ve diğer Arap ülkelerinin Yahudilere karşı cihat ilan etmelerini istedi. Hasan

³³⁶ Hasan el-Bennâ, *Müslüman Kardeşler Teşkilatı*, çev. H. Hüseyin Yılmaz, özgü Yay., Ankara 2017.

³³⁷ Dağ, *Çağa İz Bırakan Müslüman Önderler: Hasan el-Bennâ*, 76.

³³⁸ Hasan el-Bennâ, *Hatıralarım-Müslüman Kardeşler*, çev. M. Beşir Eryarsoy, Beka Yay. İstanbul 2007, s. 40.

³³⁹ El-Bennâ, *Müslüman Kardeşler Teşkilatı*, s. 109.

el-Bennâ'nın katılımıyla çok sayıda savaşçının Filistin'e gönderilmesi üzerine, hükümet İhvân-ı Müslimîn'i yasa dışı ilan etti ve 12 Ocak 1949 yılında tamamen kapattı. Bunun üzerine Hasan el-Bennâ ve arkadaşları Şibbanül Müslimin grubu içinde faaliyet göstermeye başladılar. 12 Şubat 1949 Pazartesi akşamı teşkilat merkezinden evine dönerken aracına yapılan yayılım ateş sonucunda yaralanan Bennâ kaldırıldığı hastanede kurtarılamayarak şehit oldu. Basına sıkı bir sansür uygulayan hükümet, olayın örtbas edilmesi için var gücüyle uğraştı. Fakat 1952 yılında yeniden soruşturma başlatılır ve yargılama sonucunda gizli polis teşkilatından olup tetiği çeken üç polis ömür boyu hapse mahkûm edildi.³⁴⁰

2.1.2. Eserleri

Hasan el-Bennâ İhvân-ı Müslimîn teşkilatının bünyesindeki çalışmalarının yanında birtakım eserler de yazmıştır. Aşağıdaki kitap isimleri onun eserleri arasında sayılmaktadır.

a) *Müzekkiratü da've ve Da'îye*:³⁴¹ Bennâ'nın 1942'ye kadar olan hatıralarını ve hatıralarının içerisinde dile getirdiği fikirlerini ihtiva etmektedir. Eser iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümü hayatını, ikinci bölümü ise İhvân-ı Müslimîn'in kuruluşu ve gelişimini içerdiği hatıralarından oluşmaktadır.

b) *Mecmû'atü Resaili'l-İmami's-Şehid Hasan el-Bennâ*:³⁴² Farklı zamanlarda yazdığı sekiz risaleden oluşan bir koleksiyondur. Bennâ'nın temel fikirlerini ve hedeflerini içeren bu koleksiyon, aynı zamanda İhvân-ı Müslimîn hareketinin amacını, yöntemini ve hedeflerini ihtiva eden yazıdır. Hasan Karakaya ve Fehmi Ulus Türkçeye tercüme ederek 14 cilt olarak yayımlamışlardır.

c) İhvân-ı Müslimîn'in yayın organları olan Mecelletü'l-İhvân-ı Müslimîn, en-Nezir, Ceridetü's-Şihab ve Mecelletü's-Şihab'da yayımlanan yazıları bulunmaktadır.³⁴³

³⁴⁰ Gânim, *Hasan el-Bennâ*, s. 307.

³⁴¹ Hasan el-Bennâ, *Müzekkiratü Da've ve Da'îye*, Darü'l Kitabi'l Arabi, Kahire, t.y.

³⁴² Hasan el-Bennâ, *Mecmû'atü Resaili'l-İmami's-Şehid Hasan el-Bennâ*, İskenderiye 1988.

³⁴³ Gânim, *Hasan el-Bennâ*, s. 308.

2.1.3. Tecdîd ile İlgili Görüşleri ve Çalışmaları

2.1.3.1 Tecdîdin Gerekliliği

Hasan el-Bennâ eğitim hayatı boyunca edindiği bilgi ve birikimden, Mısır halkının düşüncede ve manevîyatta bir buhran içerisinde olduğunu tespit etti ve bu sıkıntılı zihniyetten Mısır toplumunu nasıl kurtaracağını kafasında kurgulamaya başladı. Öncelikle Batı'dan eğitim alan yöneticilerin kendi değerlerine karşı yabancı kaldığını ve bu yüzden İslâm'dan uzaklaştığını ifade etti. Diğer taraftan insanların İslâm'la olan bağının zayıflaması ve Batı taklitçiliği gibi nedenlerin Mısır toplumunun yozlaşmasına, fakir ve geri kalmasına neden olduğunu düşünerek bu konularda bir çabanın içerisine girmiştir. Bu çıkarımlarına dayanarak İslâm'ı fikrî mücâdelenin merkezine koymuş ve İslâm'ın hayatın her alanında yaşanabilir din olduğunu sık sık dile getirmiştir.³⁴⁴ İslâm'ın asli öğretilerini gösterme çabasında ilke olarak şu üç hedefi belirlemiştir:

- a) Müslümanların selefi bir tavır içerisine girmesi için, İslâm'ın asli kaynakları olan Kur'ân ve sünneti doğru bir şekilde anlatmak. Bunların dışında dine sokulmuş bidat, hurafe ve yanlış yorumlara karşı Müslümanları uyarmak.
- b) Saflaştırılmış İslâm'ın, yani gerçek İslâm'ın modern hayatın bütün ihtiyaçlarına karşı cevap verebilecek bir kapasiteye sahip olduğunu göstermek.
- c) Hayatın her alanında teşkilatlanmak ve bu teşkilatları İslâmî esaslara göre hayata geçirmek.³⁴⁵

2.1.3.2. Hurafelerle Mücadele

Hasan el-Bennâ'nın, hayatın birçok alanını sorgulayarak insanlara yol göstermeye çalıştığı görülmektedir. Özellikle toplum içerisinde yaygın olan falcılık, cincilik ve büyücülük gibi hurafeleri; Mısır'ı çok etkileyen tarikat ve tasavvuf gibi toplulukları fazlasıyla sorgulayarak bu konularda halkı bilinçlendirme yoluna gitmiştir.³⁴⁶ Bennâ'ya göre veli ve salih kişileri hatırlamak ve onların iyi amellerinden bahsetmek insanı Allah'a yakınlaştırır. Velilerin gösterdiği kerametler

³⁴⁴ Gânim, *Hasan el-Bennâ*, s. 308.

³⁴⁵ Hasan el-Bennâ, *Müslüman Kardeşler Teşkilatı*, 110.

³⁴⁶ Gânim, *Hasan el-Bennâ*, s. 308.

İslâm'a aykırı olmadığı sürece haktır. Fakat şu kesin olarak bilinmelidir ki veliler olağanüstü yetkilere sahip değildirler, kimseye yardım edemez veya zarar veremezler, zira bu güç sadece Allah'a aittir. Aynı şekilde kabir ziyareti de sünnettir. Ancak orada yatandan yardım dilemek, olaylara müdahale etme gibi bir ruhaniyete sahip olduğuna inanmak ve türbelere adak adamak gibi uygulamalar bidattir.

İslâm dini, fikir özgürlüğünü tanımış ve ilim konusunda insanların yolunu açmıştır. Dinin getirdiği ile aklın söylediği bazen ters düşebilir. Fakat kesin olan konularda birleşirler. Çünkü ilmî kanunlar asla dinî esaslara ters düşmez. Şâyet görünürde bir zıtlık söz konusu olsa, zan ifade eden delil kesin olanla uygun şekilde tevîl edilmelidir. Her ikisi de zan ifade ediyorsa dinî esas, o konuda kabul edilir.³⁴⁷

Bennâ ilim konusunda problemlili iki anlayışa dikkat çekmektedir:

a) Olayların aslını araştırmadan, her şeyi gizli güçlere bağlayan hurafeci anlayış ki bu anlayış insanı tembelleştirir.

b) Olayların hiçbir metafizik nedeninin olmadığını söyleyen materyalist anlayış Bu anlayışın en kötüsü biyolojik materyalizmdir.³⁴⁸

İslâm dini aklı, ilmi, gaybı birleştiren bir dindir. Maddeye önem veren İslâm, maddeye köle olmayı reddetmektedir. İlerlemeye karşı çıkmayan İslâm âlimlerini görmezden gelinerek istisnâ ve kötü örnek olacak kişilerin ölçü olarak lanse edilmesi doğru değildir. Müslümanların kalkınması için de bu hamleyi İslâmı yapmaları gerekmektedir. Kalkınma ve ilerleme için İslâm, ilmî birikimi zorunlu görmekte ve Kur'ân'da müspet ilimlere çok sayıda atıf bulunmaktadır.³⁴⁹

2.1.3.3. Irkçılık ve Emperyalizme Karşı Mücadele

Hasan el-Bennâ'nın üzerinde durduğu diğer bir konu, ırkçılık konusu özellikle de Arap ırkçılığıdır (Arabîzm). İslâm, ırkçılığı reddetmiş sadece kavmin tarihine ve kültürüne sahip çıkmasını benimsemiştir. Bennâ'ya göre İslâm vatanının sınırını iman birliği çizirken Batı tarzı kavmiyetçilikte vatan anlayışını coğrafi sınırlar belirlemektedir. “Bir Müslüman millet diğerinin sırtından geçinemez ve ona

³⁴⁷ Hasan el-Bennâ, *Dava ve Davetçinin Hatıraları (Hatıralarım)*, çev. Beşir Eryarsoy, İstanbul 1987, s. 12.

³⁴⁸ El-Bennâ, *Dava ve Davetçinin Hatıraları*, s. 76.

³⁴⁹ Hasan el-Bennâ, *Risaleler*, çev. Hasan Karakaya-H.İbrahim Kutday, İstanbul 1980, s. 10.

zulmedemez. Esas itibariyle kin, düşmanlık ve ırkçılık üzerine kurulu milliyetçilik anlayışı reddedilmelidir. Fakat her milletin kendine özgü birtakım hususiyetleri olduğu da inkâr edilemez. Bazı milletler bazı hususlarda ötekilerden üstün olabilir ve bu tür meziyetler genel İslâmî kalkınma idealine hizmet için vardır.” diyerek ırk bağlamında bir Müslüman’ın duruşunun nasıl olması gerektiğinin altını çizmektedir. Bu bağlamda Batı’ya karşı çıkarken de Doğucu olmamanın gerektiğini, bu doğucu-batıcı sloganların, dünyayı doğu-batı diye ayıranların ürünü olduğunu belirtmektedir.³⁵⁰

Doğulu Müslümanlar uykudan uyandıklarında kolayca dünyanın liderliğini alabilirler. Çünkü Batı’nın manevîyatı; dini terk edip faizcilik, şehvet düşkünlüğü ve materyalist bir anlayış seçtikleri için çökmüştür. Bu bozuk anlayışı sömürgeleştirdikleri Müslüman memleketlerde de uygulamaya çalışmaktadırlar. El-Bennâ’ya göre Batı ülkeleri, sömürdükleri ülkeleri önce borçlandırıp sonra kendi eğitim sistemini veren okullarda elit bir bürokrasi zümresi oluşturup kendine bağımlı kılarak istediği şekilde -basın-yayın organlarıyla- topluma yön vermektedir. El-Bennâ’ya göre Batı’nın bu anlayışına en çok maruz kalan ülkeler ise Mısır ve Türkiye’dir.³⁵¹

Bu tespitlerden sonra El-Bennâ Müslümanlar içerisinde bir ıslahatın gerekli olduğunu ve bunun da fertte başlanması gerektiğini, öncelikle bilgi ve kültürel yönde bireyi geliştirmek gerektiğini düşünmektedir. Ferdi düzelttikten sonra, toplumun en değerli kurumu olan aileyi ıslah etmek gerektiğini, ailelerin İslâmî değerlere göre yetiştirilip ıslah edilmesi gerektiğini söylemektedir. Sağlam temeller üzerine oturmuş aileler oluşturulduktan sonra sağlıklı bir toplumun zeminin sağlamaştırılmış olacağını dile getirmektedir. Dâima ıslah hareketi devam etmeli, Müslüman memleketleri emperyalist güçlerden temizlenmeli ve İslâm birliğinin sağlanması için siyâsî değişiklikler yapılmalıdır.³⁵²

Bennâ, İslâm ümmetinin içine düştüğü durumun nedenlerini de şöyle açıklamaktadır: Çıkar çatışmaları, siyâsî ayrılıklar, mezhep kavgaları, ilim adamlarının faydasız cedellere dalıp ilim ve teknik konularında geri kalmaları,

³⁵⁰ El-Bennâ, *Risaleler*, s. 33.

³⁵¹ El-Bennâ, *Risaleler*, s. 46.

³⁵² Dağ, *Çağa İz Bırakan Müslüman Önderler: Hasan el-Bennâ*, s. 37.

Batı'nın hayat tarzının taklit edilmesi.³⁵³ Bu kötü gidişata dur demek için İslâm birliğinin sağlanmasını, İslâmî değerlerin hayatın her alanına hâkim kılınmasını, her türlü yabancı hâkimiyetine son vermek amacıyla hilafetin yeniden tesisinin elzem olduğunu düşünmektedir. Başa gelecek hükümet ise ilahi ölçülere göre davranıp halka karşı mesul olacaktır.³⁵⁴

2.1.3.4. Tecdîd ile İlgili Görüşlerinin Tahlili

Hasan el-Benna bütün fikirlerini, kurmuş olduğu İhvan-i Müslümin hareketi içerisinde hayata geçirmeye çalışmıştır. Onun asıl amacı İslâmî kuralları hayatın her alanına hâkim kılmaktır. Biz El-Benna ve dava arkadaşlarının yapmış oldukları tecdid hareketini siyâsal tecdîd başlığı altında ele aldık, fakat bu hareketi sadece siyâsî alana indirgemek yetersiz kalır. Zira temelde bir dinin hayata aktarımı olan bu tecdîd hareketini yapanlar, hayatın sadece siyâsî alanı ile değil bütün alanları ile ilgilenmişlerdir. Tecdîd hareketleri yapıları gereği aktivisttirler. Bu da her parçalarında bir hareketin oluşmasına neden olmaktadır. Tecdîdçiler, yenilikleri yapmaya çalışırken siyasi yönleri daha çok öne çıktığından bu isim altında değerlendirilirler. Bir diğer neden ise Batılılar, Müslüman ülkelerini sömürge altına almak istediklerinde siyasi erki kullanmışlardır. Bu da ıslahatçıların siyasetçilere karşı tepki koymalarına neden olmuştur. Bu nedenle ıslahatı dillendirenlerin hareketleri siyâsî İslâm olarak adlandırılmıştır.

Hasan el-Benna, tecdîd hareketini söylem düzeyinden eylem düzeyine çıkaran kişi olarak nitelendirilebilir. Çünkü kendisinden önceki ıslahatçıların yenilik arayışları sadece teoride kalırken o, fikirlerini hayata geçirecek eylemler gerçekleştirmiştir. El-Benna, önce küçük insan topluluklarından başlayarak (kahvehane vb.) fikirlerini halka anlatırken daha sonra kurduğu İhvan-i Müslimin ile birlikte daha büyük kitlelere fikirlerini ulaştırabilmiştir. O, bu fikirlerini topluma anlatırken hep İslâm'ın evrensel yönünü öne çıkarmış ve İslâm'ın kuşatıcı yanını ortaya koymuştur. El-Benna kimseye fikirlerini zorla dayatma yoluna gitmemiştir. Bunun yerine örnek olma yolunu seçerek ıslah fikirlerini insanlara sevdirmiştir.

³⁵³ El-Bennâ, *Risaleler*, s. 61.

³⁵⁴ Dağ, *Çağa İz Bırakan Müslüman Önderler: Hasan el-Bennâ*, s. 37-40.

El-Benna'nın tecdîddeki hedefleri asırlar boyu Müslümanların hayatına girmiş olan hurafeleri temizlemek, din ile bilimin çatışmadığını göstermek, ırkçılık müptelasından Müslümanları kurtarmak, Müslümanları Batı hegemonyasından kurtarmak gibi başlıklara ayrılabilir. El-Benna İhvan teşkilatını muntazam bir şekilde tasarlayarak üyelerin kişisel gelişimlerine varıncaya kadar boşluk bırakmadan her alanı düzenlemiştir. O kendisinden sonra kurulacak olan İslâmî hareketlere büyük bir tecrübe bırakmıştır.

2.2. Seyyid Kutub (1906-1966)

2.2.1. Hayatı

Seyid Kutub 9 Ekim 1906 yılında Mısır'ın Aşyut şehrinin Muşa köyünde, çiftçilikle uğraşan ve orta gelirli olan bir ailenin en büyük çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Kutub'un soyu Hindistan'dan Mekke'ye oradan da Mısır'a yerleşen bir aileye mensuptur. Babası İbrahim Kutub çevresinde cömert ve dindar olarak bilinen bir kişidir.³⁵⁵ On yaşına kadar köyde kalan Kutub, ilkokulu ve hafızlığını bitirmiş ve o yaşta Kahire'ye gitmiştir. Abdulaziz Medresesi'nde orta ve liseyi bitirir ve İlkokul öğretmeni olarak iki yıl çalışmıştır. Daha sonra bu görevinde ayrılarak Kahire Üniversitesi bünyesindeki Darul Ulum fakültesine başlamıştır.

Bu dönemde hayatında iki önemli şey yaşar. Birincisi edebiyat dünyasının tanınmış ismi olan Mahmut el-Akkad ile tanışması, bu tanışma onun içinde var olan edebiyat sevdasını daha da artırdı. Diğer ise babasını kaybetmesidir. Daha önce ortaokulu okumak için yanına kardeşi Muhammed Kutub gelmişti, babasının vefatından sonra ailenin kalan üyelerini de yanına aldı. Seyyid Kutub daha lise yıllarında şiir ve makale yazarak ilerde edip bir kişi olacağının işaretini vermişti.³⁵⁶ Darul Ulum'a devam ederken El-Ahram gazetesinde yazıları yayımlanmaktaydı. 1933 yılında burada mezun olur ve Dimyat şehrine ortaokul öğretmeni olarak atanır. Burada ve Suveyf'te bir müddet öğretmenlik yaptıktan sonra Milli Eğitim Bakanlığına danışman olarak atanır. Bu dönem ve özellikle 1939 yılı Kutub'un dergilerde yazdığı yazılar nedeniyle tanındığı yıllardır. 1947 yılına kadar farklı

³⁵⁵ Şehid Şeyh Abdullah Azzam, *İslâmî Düşüncenin Zirve İsmi Seyyid Kutub*, çev. Abdullah Samed, Ashab Yay., İstanbul 2014, s. 17.

³⁵⁶ İsmail Hakkı Şengüler, *Seyyid Kutub Kimdir?*, Hikmet Yay., İstanbul 1970, s. 10.

dergilerde yazıları çıkan Kutub, bu tarihte “El-Fikrul Cedid” dergisinde yazmaya başladı. Bu derginin özelliği, sahibinin aynı zamanda İhvân-ı Müslimîn’in üyesi olan Muhammed Hilmi el-Minyeviy olmasıdır. Bu dergi Mart 1948 yılında, yazılarından rahatsız olan hükümet tarafından kapatıldı.³⁵⁷

Seyyid Kutub, Milli Eğitim Bakanlığı tarafından 1949 yılında bir heyetle birlikte, hem doktorasını yapmak hem de eğitimle ilgili araştırma yapmak için Amerika Birleşik Devleti’ne gönderilmiştir. Gönderiliş nedenlerinden biri de Batı kültürünü tanıyıp radikal Milliyetçilik akımını dindirmektir.³⁵⁸ 1951 yılına kadar ABD’de kalan Kutub hem doktorasını bitirir hem de farklı eyaletleri gezerek Batı’yı tanıma imkânı bulur. Mayıs 1951 yılında ülkesine dönmeden önce İngiltere, İsviçre ve İtalya gibi Batı ülkelerini de gezme fırsatı bulur. Ülkesine döndükten sonra bir müddet murakıp olarak Milli Eğitim Bakanlığında devam eden Kutub, sık sık görev yeri değiştirilince 1952 yılında görevinden istifa eder. Aynı yılın temmuz ayında yapılan askeri darbe öncesi ve sonrasında Seyyid Kutub’un evinde Cemal Abdunnasır ve ekibi ile toplantılar yapılıyor ve darbe girişimi destekleniyordu.³⁵⁹ Cemal Abdunnasır’ın genel sekreteri olduğu Heye’tü’t-Tahrir (Hür Heyeti) ‘de genel sekreter yardımcılığını yapar. Kutub, Ocak 1953 tarihinde, Abdunnasır İhvan’ı kapatıp Kutub’a kendilerine katılması için teklif gönderdi. Fakat Kutub bu teklifi kabul etmeyerek İhvan’a üye olmuştur.³⁶⁰ Kutub’u İhvan’a bağlayan asıl neden ABD’de bulunduğu 1949 yılının Şubat ayında Hasan el-Bennâ’nın Kral Faruk tarafından şehit edilmesinin Amerika’da sevinçle karşılanmasıdır. Bu durum Kutub’un Bennâ’nın fikirlerine ilgi duymasına neden oldu. Tarihler 15 Ocak 1954’ü gösterdiğinde İhvan teşkilatı kapatılır, Seyyid Kutub’un ve birçok teşkilat üyesinin tutuklanması üzerine ülkede büyük bir tepki oluşmuş ve bu tepkinin ardından serbest bırakılmışlardır. Serbest kaldıktan sora çalışmalarına devam eden Kutub İhvan’ın haftalık gazetesi olan İhvan’ül Müslimin’i tekrar çıkarmaya başladı. Fakat iktidar tarafından sıkı takip ve sansüre maruz kalınca 5 Ağustos 1954 tarihinde gazeteyi kapatmıştır.

³⁵⁷ Gânim, *Hasan el-Bennâ*, s. 309.

³⁵⁸ Cihangir B. Aksakal, *Seyyid Kutub ve Müslüman Kardeşler*, Akademik Hassasiyetler Dergisi, c. II, Say. 3, 2015, s. 68.

³⁵⁹ Fatmanur Altun, *Çağa İz Bırakan Önderler, Seyyid Kutub*, İlke Yay., İstanbul 2005, s. 67.

³⁶⁰ Münir Muhammed Gadban, *Müslüman Kardeşler, Seyyid Kutub ve Gelecek*, çev. Asım Öz, Pınar Yay., İstanbul 2016, s. 78.

Cemal Abdunnasır'a 26 Ekim 1954 tarihinde başarısız bir suikast düzenlenir. Sorumlular arasında Kutub'un ismi de geçince artık Kutub için çile dolu yıllar başlamıştır. Kutub on beş yıl hapis cezasına çarptırılmıştır. Hapishanedeki işkencelere rağmen ilim adamlığından ödün vermeyen Kutub, hapiste “Fi Zilali'l Kur'ân” tefsirinin büyük bölümünü ve “Yoldaki İşaretler” (me'aim fi't Tarik) eserlerini kaleme almıştır. İşkencelere maruz kalan Kutub 3 Mayıs 1955 tarihinde kalp yetmezliğinden hastaneye kaldırılmıştır.³⁶¹ Hiç evlenmeyen Kutub on yıl hapis yattıktan sonra, Irak Devlet Başkanı Abdüsselam Arif'in aracı olmasıyla 1965 yılında serbest bırakılmıştır. Serbest bırakılmanın üzerinden henüz sekiz ay geçmişti ki bu defa da mevcut hükümeti düşürmek için silahlı bir hazırlık içerisinde oldukları gerekçesiyle Kutub ile birlikte binlerce ihvan üyesi tutuklanmıştır. Bahane olarak Seyyid Kutub'un hapiste yazdığı ve daha tutuklu iken basılan “Me'alim fi't Tarik” eserinin, altyapı hazırladığına neden olarak gösterilmiş ve idam cezasına çarptırılmıştır. Dünyanın birçok yerinde cezanın infaz edilmemesi için gösteriler yapılmıştır. Hiçbir sese kulak vermeyen dönemin hükümeti, Cemal Abdunnasır'dan özür dilemesi karşılığında bağışlanacağı teklifi kendisine sunulmuştur. Bu teklifi reddedip şu tarihi sözleri dile getirmiştir: *“Eğer Allah'ın kanunuyla idam ediliyorsa ben hakkın hükmüne razıyım. Eğer batıl kanunlarla idam ediliyorsa batıldan ve münaфіklardan merhamet dilemem.”* Şeklindeki tarihi sözleriyle şehitliği seçen Seyyid Kutub 29 Ağustos 1966 tarihinde idam edilmiştir.³⁶²

2.2.2. Eserleri

Küçük yaşından itibaren okumaya meraklı olan Seyyid Kutub, edebiyat ile başladığı yazı hayatına, edebiyat eleştirilerine, şairliğe ve oradan da İslâmi ilimlere varıncaya kadar birçok alanda eser vermiş bir ilim adamıdır. Kutub bazen karşımıza bir edip, bir şair, bir sosyolog veya bir iktisatçı olarak çıkarken; bazen de bütün Müslümanları etki altında bırakan bir müfessir olarak çıkmaktadır. Çok yönlü bir dava adamı olan Kutub, birçok alanda kalem oynatmıştır. Yazılarının yazıldığı dergi ve gazeteler: El-Hayatü'l-Cedide, El-Belağ, El-Belağü'l-Üsbü'î, El-Ehram, El-Vadi, El-Üsbü', El-Cihad, Er-Risale, Es-Sekafe, El-Kitab, Eş-Şu'unü'l-İctima'îyye, El-Edib, El-Liva'ü'l-Cedid, El-İştirakıyye, Kevkebü's-Şark Ed-Da've, El-Muktetaf, El-

³⁶¹ Zeynep Gazâlî, *Zindan Hatıraları*, çev. H. Hüseyingil, Madve Yay., İstanbul 1985, s. 179.

³⁶² Altun, *Çağa İz Bırakan Önderler, Seyyid Kutub*, s. 83.

Fikrû'l-Cedid, El-‘Alemü'l-‘Arabî ve El-İhvanü'l-Müslimin'dir. Bunlardan son üçünde yöneticilik de yapmıştır.³⁶³ Şimdi de müstakil olan eserleri kısaca izah edilecektir.

a) Edebi Eserleri

1) *El-Medinetü'l-Meshure (Sihirli Şehir)*:³⁶⁴ 1945 yılında kaleme aldığı bu eser, Saray hayatını betimler, hayalden faydalanarak yönetimin ve halkın kusurlarını ortaya çıkararak eleştirir.³⁶⁵

2) *Eşvak (Dikenler)*:³⁶⁶ Bir aşk ilişkisini konu alan hikâye türündeki eserde, ikiye bölünmüş ve aldatmalar yaşanınca nişanlılık döneminde ayrılık olmuştur. Bu ayrılıktan sonra ömrünün sonuna kadar bekâr kalmıştır. Eser Türkçeye “Dikenler” olarak çevrilmiştir.³⁶⁷

3) *Tıflun Mine'l Karye (Köyden Bir Çocuk)*:³⁶⁸ Köy hayatının saf ve temizliğini hikâye tarzında ele aldığı bu eseri çocukluğunun hatıralarını barındırmaktadır.³⁶⁹

4) *Et-Tasviru'l- Fenni Fi'l- Kur'an (Kur'an'da Edebi Tasvir)*:³⁷⁰ Kutub'un 1940 yılında hayatını kaybeden annesine ithafen kaleme aldığı bu eser, diğer yazın türlerinden İslâmî alana geçiş kapısı denilebilecek bir eserdir.³⁷¹

5) *Meşahidu'l-Kıyameti fi'l-Kur'an (Kur'an'da Kıyâmet Sahneleri)*:³⁷² Bir nevi ahirete imanı işlediği ve çocukların zihinlerinden canlanmasını istediği kıyamet sahnelerini tasvir ettiği eserini 1946 yılında babasına ithafen kaleme almıştır.³⁷³

6) *En-Nakdu'l-Edebi Usuluhu ve Menahicuh (Edebi Tenkit Usul ve Metotları)*:³⁷⁴ Türkçeye henüz çevirisi yapılmayan bu eserin, edebiyat alanında bir

³⁶³ Gânim, *Hasan el-Bennâ*, s. 309.

³⁶⁴ Seyyid Kutub, *el-Medinetü'l Measure*, Darü'l Maarif, Kahire 1946.

³⁶⁵ Yılmaz, s. 121.

³⁶⁶ Seyyid Kutub, *Eşvak*, Darü'l Maarif, Kahire 1947.

³⁶⁷ Seyyid Kutub, *Dikenler*, çev. Akif Nuri, Bir Yayıncılık, İstanbul 1984.

³⁶⁸ Seyyid Kutub, *Tıflun Mine'l Karye*, Daru'l Hikme, Beyrut 1946.

³⁶⁹ Seyyid Kutub, *Köyden Bir Çocuk*, çev. Ümit Dericioğlu, İnkılab Yay., İstanbul 2013.

³⁷⁰ Seyyid Kutub, *et-Tasviru'l- Fenni Fi'l- Kur'an*, Daru's Şuruk, Beyrut 1993.

³⁷¹ Seyyid Kutub, *Kur'an'da Edebi Tasvir*, çev. Mehmet Yolcu, Çizgi Yay., İstanbul, 1991.

³⁷² Seyyid Kutub, *Meşahidu'l-Kıyameti fi'l-Kur'an*, Daru's Şuruk, Beyrut 1993.

³⁷³ Seyyid Kutub, *Kur'an'da Kıyamet Sahneleri*, çev. A. Faruk Haznedaroğlu, Ravza Yay., 2011.

³⁷⁴ Seyyid Kutub, *En-Nakdu'l-Edebi Usuluhu ve Menahicuh*, Daru's Şuruk, Beyrut t.y.

boşluğu doldurduğu muhakkaktır. Alana ilgi duyanlar tarafından beğeniyle karşılanmıştır.³⁷⁵

b) Dini Eserler

1) *Fi Zılali'l-Kur'an*:³⁷⁶ Seyyid Kutub ilk başlarda, El-Müslimun dergisinde “Fi Zılali'l-Kur'an” başlığıyla köşesinde Şubat 1952 - Temmuz 1952 tarihleri arasında, günlük olayları Kur'an ışığı altında kaleme aldığı makaleler yayımlamaya başlar. Bu makaleler toplumda karşılık görünce bu isimle bir tefsir yazmaya karar verir ve eseri 1959'da hapiste iken tamamlar.

2) *Es-Selamu'l-Âlemi ve'l-İslâm (Dünya Barışı ve İslâm)*:³⁷⁷ Kutub bu eseri ihvan ile sıkı bir ilişki içerisinde olduğu dönemde kaleme alır. Türkçeye tercüme edilen bu eser, İslâm'da barışın merkezde olduğu, savaşın ise çok zor durumlarda kalınınca başvurulmuş bir çözüm aracı olduğunu izah eder.³⁷⁸

3) *El-İslâm ve Müşkilatü'l Hadara (İslâm ve Medeniyet Problemleri)*:³⁷⁹ Dünyadaki sistemler arasında insan fitratına en uygun yapının İslâm olduğuna, Batı medeniyetinin insanı doğru tanımadığını, kapitalizm ve komünizmin ise sadece insanın maddî yönünü ele aldığının altını çizerek eleştirir. Bu eserini 1962 yılında kaleme almıştır.³⁸⁰

4) *Mealim Fi't-Tarik (Yoldaki İşaretler)*:³⁸¹ Eser Müslüman toplumunun doğuşu ve özelliklerini, Kur'an metodunun özelliklerini, Allah yolunda cihâd ve İslâm düşüncesi gibi konuları içermektedir. Hapiste iken kaleme aldığı bu eser aynı zamanda Seyyid Kutub'un idamı için gerekçe olarak gösterilmiştir.³⁸²

5) *El-Adaletü'l İctimaiyye Fi'l İslâm (İslâm'da Sosyal Adalet)*:³⁸³ İslâm dünyasında büyük ses getiren bu eser, 1946-1948 yılları arasında kaleme aldığı

³⁷⁵ İbrahim Sarmış, *Bir Düşünür Olarak Seyyid Kutub*, Fecr Yay., Ankara 1992, s. 119. s. 284.

³⁷⁶ Seyyid Kutub, *Fi Zılali'l-Kur'an*, Daru's Şuruk, Beyrut 1972.

³⁷⁷ Seyyid Kutub, *es-Selamu'l-Âlemi ve'l-İslâm*, Mektebetü'l Vehbe, Kahire 1966.

³⁷⁸ Seyyid Kutub, *Dünya Barışı ve İslâm*, çev. Bekir Sadak, Ebru Yay., İstanbul, 1987.

³⁷⁹ Seyyid Kutub, *el-İslâm ve Müşkilatü'l Hadara*, Daru'l Maarif, Kahire 1962.

³⁸⁰ Sarmış, *Bir Düşünür Olarak Seyyid Kutub*, s. 290.

³⁸¹ Seyyid Kutub, *Mealim fi't-Tarik*, Mektebetü'l Vehbe, Kahire 1964.

³⁸² Seyyid Kutub, *Yoldaki İşaretler*, çev. Salih Uçan, İstanbul, Hicret Yay., 1980.

³⁸³ Seyyid Kutub, *el-Adaletü'l İctimaiyye Fi'l İslâm*, İsa el-Habi el-Halebi, Beyrut 1964.

eserini maddî imkânsızlıklardan dolayı yayımlayamayan Kutub, Hasan el-Bennâ'nın maddî giderleri üstlenmesinden sonra yayımlayabilmiştir.³⁸⁴

6. *Mükavvimetü't-Tasavvurü'l-İslâm*:³⁸⁵ Genel olarak İslâm düşüncesinin ele alındığı bu eser, Türkçeye “İslâm Düşüncesi 1” ismiyle Hasan Fehmi Ulus tarafından çevrilmiştir.

7. *Hasaisu't-Tasavvuri'l-İslâmi*:³⁸⁶ Genel olarak İslâm düşüncesinin ele alındığı eser, serinin ikinci kitabı olarak Türkçeye “İslâm Düşüncesi 2” ismiyle Hasan Fehmi Ulus tarafından çevrilmiştir.

2.2.3. Tecdîd ile İlgili Görüşleri ve Çalışmaları

Hayatının erken dönemlerinde yazı yazmaya başlayan Seyyid Kutub, birçok eser yazmıştır. Davasına olan düşkünlüğü ve sadakati idama giderken söylediği şu sözlerinde gizliydi: “Eğer Allah'ın kanunuyla idam ediliyorsa ben hakkın hükmüne razıyım. Eğer batıl kanunlarla idam ediliyorsa batıldan ve münafıklardan merhamet dilemem.” diyerek inandığı dava uğruna canını feda ederek kendinden sonra gelen dava arkadaşlarına örnek olmuştur.³⁸⁷

2.2.3.1. Fikrî Olgunlaşma Safhaları

Seyyid Kutub'un tecdîd ile ilgili fikirlerine geçmeden önce onun yazı hayatını kısaca izah etmek yerinde olacaktır. Yazı hayatını üç devreye ayırmak mümkündür.³⁸⁸ Birinci evre hayatının ilk yıllarından 1945'li yıllara kadarki bölümüdür. Bu dönemdeki eserleri daha çok hikâye, roman, şiir, edebiyat eleştirileri ve makalelerdir. Okuma merakı çocukluk çağında başlayan Kutub, gençlik zamanlarını ilgisini çeken edebî alanları ve kültür ile alakalı eserleri incelemekle geçirmiştir.³⁸⁹ Edebiyatla sıkı bir ilişki içerisinde olduğu bu dönemde, eserlerinde

³⁸⁴ Seyyid Kutub, *İslâm'da Sosyâl Adalet*, çev. Yaşar Tunagür ve Adnan Mansur, Çağaloğlu Kitabevi, İstanbul 1982.

³⁸⁵ Seyyid Kutub, *Mükavvimetü't-Tasavvurü'l-İslâm*, Daru's Şuruk, Kahire 1986.

³⁸⁶ Seyyid Kutub, *Hasaisu't-Tasavvuri'l-İslâmi*, Daru's Şuruk, Kahire 1987.

³⁸⁷ Ahmet Ağırakça, *Şehadetinin 50. Yılında Seyyid Kutub'u Anarken*, s. 10; “Kutub” Ahmet Ağırakça, Veysi Ünverdi, Ahmet Akbaş v.d., s. 69-70, Mardin Artuklu Üniversitesi Yay., Mardin 2017.

³⁸⁸ İsmail Hakkı Şengüler: hayatını cahiliye ve olgunluk olarak iki döneme ayırmakta, 1946'dan sonrasını olgunluk dönemi kabul etmektedir. Bkz. İ. Hakkı Şengüler, *Seyyid Kutub Kimdir?, Fi Zılal-il Kur'an: Kur'an'ın Gölgesinde*, c. I, s. 10.

³⁸⁹ Kutub, *Yoldaki İşaretler*, s. 171.

zaman zaman toplumu ilgilendiren konularada temas etmiştir. Bu ilk evrenin son yıllarında ise toplumu ilgilendiren konulara daha fazla değinmiştir. Toplumun fakirliği ve muhtaçlığı için bir kurtuluş çaresi arayışı içerisinde olan Kutub, bu çaresizliklere ekonomik ve sosyâl hayatla alakalı çıkış yolu diye bütün dünyada propagandası yapılan sosyalizmi fazla araştırmadan savunmuştur.³⁹⁰ Yine de eserlerinde âyetleri referans göstererek kapitalizmi ve malın biriktirilerek fakirlere yardım etmede kullanılmamasını eleştirmiştir.³⁹¹ Bu döneminde inançlı olmasına rağmen, Kur'ân merkezli bir hayat yaşamadığı için hayatını cahiliye dönemi olarak nitelemektedir.³⁹²

İkinci dönem 1945-1955 yılları arası: Bu dönemde Kur'ân'ı üstünkörü değil de daha teferruatlı araştırmaya başlamış olup merakını İslâmî konular üzerinde yoğunlaştırmıştır. Bu dönemi olgunluğa geçiş olarak nitelendirilir.³⁹³ 1945'lerde Kur'ân üzerinde farklı bir bakış açısıyla çalışmaya başlamış ve "Kur'ân'da Vicdani Mantık-Kur'ân'da Sanatsal Sunumun Özellikleri" gibi konu başlıkları üzerinde yoğunlaşmıştır. Ancak bu çalışmaları yayımlamaz. Bu yöndeki gayretleri onun İslâm'a iktisadi, siyâsî ve sosyâl açılardan bakmasını sağlamıştır.³⁹⁴ Daha önce üzerinde pek araştırma yapmadığı kapitalizm, komünizm ve sosyalizm üzerine, ABD'deki akademik çalışmalarında teferruatlı inceleme imkânı bulur. Bu incelemelerde mezkûr sistemlerdeki zararlı ve insanın doğasına uymayan uygulamaları tespit etmiştir. Bu tespitler onu İslâm üzerine daha yoğun çalışmalara sevk etmiş sonunda Müslümanların hem de insanlığın kurtuluşunun İslâm'da olduğu fikrine kani olmuştur.³⁹⁵ Daha önce okuduğu eserlerin Kur'ân'ın yanında çok sönük kaldığını, tek faydalarının ise cahiliyenin gerçek yüzünü tanımasına fırsat verdiklerini söylemesi onun artık Kur'ân'la hemhal olacağının bir göstergesidir.³⁹⁶

³⁹⁰ Şengüler, *Seyyid Kutub Kimdir?*, *Fi Zılal-il Kur'ân (Kur'ân'ın Gölgesinde)*, c. I, s. 10-11.

³⁹¹ Şengüler, *Seyyid Kutub Kimdir?*, *Fi Zılal-il Kur'ân (Kur'ân'ın Gölgesinde)*, c. I, s. 11.

³⁹² Şengüler, *Seyyid Kutub Kimdir?*, *Fi Zılal-il Kur'ân (Kur'ân'ın Gölgesinde)*, c. I, s. 10.

³⁹³ Hilal Görgün, *Said Havvâ, DİA*, c. XXXV, TDV Yay., İstanbul 2008, s. 65

³⁹⁴ Ağırakça, *Şehadetinin 50. Yılında Seyyid Kutub'u Anarken*, s. 10.

³⁹⁵ Şengüler, *Seyyid Kutub Kimdir?*, *Fi Zılal-il Kur'ân (Kur'ân'ın Gölgesinde)*, c. I, s. 12.

³⁹⁶ Şengüler, *Seyyid Kutub Kimdir?*, *Fi Zılal-il Kur'ân (Kur'ân'ın Gölgesinde)*, c. I, s. 13.

Üçüncü dönem ise 1955-1966 yılları arasındır.³⁹⁷ Bu dönem yılların birikiminin ortaya çıktığı hasat dönemidir.³⁹⁸ Artık bütün fikrî hayatını İslâmî bir toplumun ve devletin olması gerektiği üzerine oturtmaktadır. Bundan böyle ümmet, İslâmî yönetim, Kur'ân-Sünnet bağlamında İslâm toplumu, Kur'ân Sünnet merkezli siyâset, davet, cihat, Batı sömürüsü gibi konular ekseninde yaşamış inanmış ve eserler vermiştir.³⁹⁹

2.2.3.2. Tevhîd Düşüncesinin Önemi

Seyyid Kutub'un tevhit ile alakalı düşüncesi, İslâm dininin dayandığı temel esaslar üzerine kurulmuştur. Özû bozulmamış bütün ilahi dinlerin asıl amacı tevhîddir ve bu noktada dünyada var olan diğer felsefe ve ideolojilerden ayrılırlar.⁴⁰⁰ Kutub'a göre tevhit, dâima yükselen ve sürekli bu yükselişi devam ettiren bir durumda değildir. Bir dönem yükselişte olan bu inanç, başka bir dönem inişler gösterebilmektedir. Peygamberin toplumun içinde olduğu dönemlerde tevhit inancı yükselirken elçiden sonra bu çizgi düşüşe geçmiştir. Peygamberden sonra zaman geçtikçe bu çizginin aşağı doğru olan seyri devam etmiştir. Kutub'a göre ilk Müslümanlar ile şimdiki Müslümanlar arasında sadece isim benzerliği kalmıştır ve neredeyse her iki Müslüman toplumun ayrı dinleri ve ayrı inançları olmuştur.⁴⁰¹ Ona göre tevhit konusu bir insanlık meselesidir, Allah-kul ilişkisidir, varlık ile onu anlamlandıran insanın ana meselesidir ve hiçbir zaman bitmeyecek bir vakıdır.⁴⁰²

İslâm, tevhidi insanın hayatının merkezine koymak için gönderilmiştir. İslâm'a göre tevhit, hem ibâdetin hem itikadın hem de yönetimin temelinde mevcut olup bütün beşeri çabaların bu esas üzerine bina edilmesi gerekmektedir. Zaten İslâm şu iki nokta üzerinde bina edilmelidir: Biri ulûhiyet, diğeri kulluk. Bu ikisi bütün varlıkta geçerlidir. Ulûhiyet sadece Allah'a mahsustur, kullukta ise bütün mevcudat ortakdır ve her şey Allah'ın yarattığı bir varlıktır ve asla kendi varlığının sebebi

³⁹⁷ Görgün, s. 65; Ağırakça, ise İslâmî hayatı nitelemesi ile ilk devreyi 1939-1945 arası, ikinci evreyi 1945-1951 arası en verimli olduğu üçüncü evreyi ise 1951-1966 olarak göstermektedir. Bkz. Ağırakça, *Şehadetinin 50. Yılında Seyyid Kutub'u Anarken*, s. 9-11.

³⁹⁸ İ. Hakkı Şengüler, *Seyyid Kutub Kimdir?*, c. I, s. 10.

³⁹⁹ Türkmen, *Seyyid Kutub'un Arınma Süreci*, s. 10, 12, 14.

⁴⁰⁰ Seyyid Kutub, *İslâm düşüncesi*, çev. Halil İbrahim Dost, Ser Yay., Bursa 1997, s. 328-329.

⁴⁰¹ Kutub, *İslâm Düşüncesi*, s. 128-129.

⁴⁰² Kutub, *Yoldaki İşaretler*, s. 79.

değildir.⁴⁰³ İnsanlık var olduğundan beri ulûhiyet konusundaki kavga, bir ilahın varlığı-yokluğu üzerinde değil, hak itikat ile batıl itikatlarda arasında olmuştur. İnsanlar Allah'ın varlığını inkâr etmemişler, sadece zamanla yaratıcılarını gerçek anlamda tanıma, sıfatları ve varlıkla olan ilişkisini belirleme konusunda hataya düştükleri için araya başka tanrıları koyup ona ortak koşmuşlardır.⁴⁰⁴ Kutub İslâmî tevhidin sınırlarını çizerken ulûhiyetin, itikat-ibadetin ve egemenliğin sadece Allah'a has kılınmasını ve hüküm olarak sadece Allah'ın şeriatına başvurulduğu zaman İslâm'ın saf akidesinin ortaya konulmuş olacağını dile getirmiştir. Bunların dışındaki bütün inanç, düşünce ve yaşayışı şirk ve küfür olarak kabul etmiştir.⁴⁰⁵

2.2.3.3. İslâm'ı Hayata Hâkim Kılmanın Gerekliliği

Geçmişte müşriklerle yapılan muharebelerin asıl nedeni, insanların hayatlarında düzenleyici olarak Allah'ın düzeni mi, yoksa başkalarının düzeni mi olacaktır konusudur. Yeryüzünde Allah'ın hâkimiyeti mi yoksa insanların hâkimiyeti mi hâkim olacak, insanlar Allah'a mı yoksa başka insanlara mı kulluk edecekler? İşte bütün mücadele bunun etrafında dönmektedir. Her kim ki Allah'tan bir delil olmaksızın Allah'ın şeriatından başka hüküm icra etmeye kalkarsa ya da insanlara boyun eğdirmeye kalkarsa Allah'a ait olan hakkı kullanmaya kalkmış olur ve ulûhiyet iddiasında bulunmuş olur. Kim de buna boyun eğerse onun ulûhiyetini kabul etmiş olur. Böyle birinin tevhit inancında olduğu söylenemez. Bundan dolayı İslâmiyetin birinci esası tevhit inancıdır.⁴⁰⁶

İslâmî ilimler literatüründe cahiliye denildiğinde ilk olarak; Hz. Muhammed (s.a.v) peygamber olarak gönderildiğinde, o bölgede yaşayan Arap halkının inanç ve yaşayış tarzı anlaşılmaktadır.⁴⁰⁷ Bu tanımı kabul etmekle beraber, bu anlamı daha da genişletmektedir. Şöyle ki asıl cahiliyenin insanın insana kulluk etmesi olduğunu, bu yapıldığında Allah'ın kulluğundan uzaklaşıp bir kulun ulûhiyeti kabul edilmiş olduğunu, yani hangi çağda ve hangi konuda olursa olsun Allah'tan başkasına boyun eğip hükmünü kabul etmek anlamına geldiğini belirtmektedir. Kutub'a göre cahiliye

⁴⁰³ Kutub, *İslâm Düşüncesi*, s. 330–331.

⁴⁰⁴ Kutub, *Yoldaki İşaretler*, s. 55.

⁴⁰⁵ Kutub, *İslâm Düşüncesi*, s. 146; *Fi Zilali'l Kur'ân*, c. 2, s. 304–305.

⁴⁰⁶ Kutub, *İslâm Düşüncesi*, s. 174–176.

⁴⁰⁷ Sarıış, *Bir Düşünür Olarak Seyyid Kutub*, s. 119.

bitmemiştir ve sürekli devam etmektedir.⁴⁰⁸ İslâm toplumu hayatın her alanında dinin hâkim olduğu, cahiliye toplumu ise hayatın hiçbir alanında İslâm'ın var olmadığı toplumdur. Tevhidi kabul eden ve gereğini yapan İslâm toplumu, tevhidi kabul etmeyen ise cahiliye toplumdur.⁴⁰⁹

Cahiliye toplumları farklı şekillerde ortaya çıkarlar. Bir toplum Allah'ın dininin dışındaki bir dini hayatına hâkim kılarsa -adı ne olursa olsun- o toplum cahiliye toplumdur. Hatta bazı Müslüman toplumlar bile cahiliye toplumdur. Kendini Müslüman sanan, haca giden, oruç tutan, namaz kılan insanlar olmalarına rağmen İslâm'ı hayatlarına hâkim kılmadıkları; yani sosyâl hayat tarzlarını, siyâsî yaşamlarını, yasalarını bizzat Allah'ın koyduğu nizamın dışında, birilerinin koyduğu kurallara göre yaşadıkları için İslâm toplumu değildirler. Allah ve Resulünün kurallarını izah ettiği ilahi nizamı bırakıp başkalarının kendi heva ve heveslerine göre icat edip adına da “İslâm Modernizmi” denilen toplum da İslâm toplumu değildir.⁴¹⁰

Seyyid Kutub'a göre bu cahiliye hayatlarından kurtulmak için, Allah'ın dini ile olan bütün bağlarımızı Kur'ân üzerinde kurmamız lazımdır. Tıpkı selef döneminde olduğu gibi, Kur'ân nasıl ki cahiliye Araplarını değiştirdi ve onlara asr-ı saadet gibi bir hayat yaşattı. XX. yy cahil toplumlarına da huzur ve mutluluk getirir. Bunun için de ahlâkî yapımıza, içtimai hayatımıza, yönetim biçimlerimize, siyaset ve iktisat vb. aklımıza gelebilecek hayatın her alanına İslâm'ı hâkim kılmamız gerekmektedir. VII. yy'da Arap toplumu bunu yaptı, o dönemde de baskın ve evrensel kültürler vardı (İslâm dininin geldiği VII. yy'da Pers uygarlığı, Grek medeniyeti, Roma medeniyeti gibi kültür ve medeniyetler vardı.) ve bunlara rağmen İslâm bunu başardı. Çağımız insanı da İslâm'ı hayata hâkim kılması durumunda bunu başarabilir. Bu, insan gayretinin sonucunda meydana gelebilecek bir yaşam tarzıdır ve her dönem yapılabilir; bir mucizenin yaşanmasına gerek yoktur. Kutub ırkçılığı bir cahiliye âdeti olarak gördüğünden bu yaşam tarzının “ümme” bağlamında düşünülmesi gerektiğinin altını çizmektedir.⁴¹¹

Seyyid Kutub Kur'ân temelleri üzerine bina ettiği dünya görüşünü üç ana gövdeye ayırmaktadır: Teolojik/ulûhiyet, Ümme ve sosyâl/hukuk, metafizik

⁴⁰⁸ Kutub, *Fi Zilal-il Kur'ân*, c. 4, s. 269–270.

⁴⁰⁹ Kutub, *Yoldaki İşaretler*, s. 137.

⁴¹⁰ Kutub, *Yoldaki İşaretler*, s. 138.

⁴¹¹ Kutub, *Yoldaki İşaretler*, s. 22–23; Kutub, *Din Bu*, s. 61–62; Kutub, *Fi Zilali'l Kur'ân*, c. 6, s. 352.

alanında üstün varlık olarak Allah'ı ele alırken, ümmet ve sosyâl alanı oluşturan diğer bölümleri ise İslâm birliği üzerinden ele alır.⁴¹² Birinci bölümü ele alırken Allah'ın varlığı-yokluğu üzerinden kesinlikle ele almaz. Çünkü ona göre Allah temel hakikat ve mutlaktır. Yaratıcı ile alakalı tartışmalar O'nun otoritesi üzerinedir.⁴¹³

2.2.3.4. İmân Kavramına Bütüncül bir Yaklaşım

Seyyid Kutub'un iman-küfür ilişkisindeki düşüncelerine gelince; konuya geçmeden evvel imanın Kelâmî tanımı yapmak yerinde olacaktır. Buna göre kelâm literatüründe mutlak tasdik anlamına gelen iman kavramsal olarak Allah tarafından Hz. Muhammed (s.a.v)'e gönderilen her şeye inanmak demektir.⁴¹⁴ Küfür ise Hz. Muhammed (s.a.v)'e gönderilenlerden birini veya birkaçını inkâr etmektir.⁴¹⁵ Kutub'a göre iman, kelime-i şهادetteki ilkelere inanmak ve onu hayatın her alanında uygulamaktır. Küfür ise inanılması gereken şeylere inanmamak, Allah'ın hükmünü hayatın her alanına hâkim kılmamaktır. İşte bu, Seyyid Kutub'un özellikle üzerinde durup vurgu yaptığı noktadır.⁴¹⁶ "Allah'ın hükmünü hayatın her alanına hâkim kılma" ifadesini açtığımızda, karşıtlarının Kutub'u radikal ilan etmelerinin nedeni de tam olarak ortaya çıkmış olacaktır. O'na göre insanın üzerinde egemenlik kayıtsız şartsız Allah'a aittir. İlâhi kanunun bütün hayata hâkim kılan Allah'a iman etmiş olur. Başka biri O'nun dini için insanlar üzerine hâkimiyet kuramaz. O'nun şeriatının dışında başka kanunlar seçenler veya naslara dayanmadan kanun ve nizam oluşturanlar kâfir olmuşlardır. Çünkü bu, Allah'ın yeryüzündeki otoritesini tanımamış olduklarını göstermektedir.⁴¹⁷ İmanın göstergesi olan Allah'ın hükmüne boyun eğme olayı ortadan kalktığı için onlar imandan uzaklaşmış olurlar ve amelleri Allah tarafından kabul edilmez, batıl olur. İman ettiğini dile getiren hiç kimse bunu kabul etmez ve bunu yapmanın meşru olduğunu söyleyemez.⁴¹⁸

⁴¹² Rabi, *İslâmi Hareketin Entelektüel Temelleri*, s. 180.

⁴¹³ Kutub, *İslâm Düşüncesi*, s. 204.

⁴¹⁴ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, İSAM yay., İstanbul 2019, s. 745; Sa'düddin et-Taftâzânî, *Şerhu'l Akâid*, çev. Talha hakan Alp, İfav yay., İstanbul 2017, s. 266.

⁴¹⁵ Mustafa Sinanoğlu, "Küfür", DİA, c. XXVI, TDV Yay., Ankara 2002, s. 533.

⁴¹⁶ Kutub, *Fi Zilali'l Kur'an*, c. 4, s. 335.

⁴¹⁷ Kutub, *İslâm Düşüncesi II*, s. 177.

⁴¹⁸ Kutub, *İslâm Düşüncesi II*, s. 178.

Seyyid Kutub'un iman-küfür konusuna da sosyolojik baktığı anlaşılmaktadır. İmanı fert üzerinde değil de toplum bazında değerlendirmektedir. “İman eden toplum-Cahili toplum” kavramlarını kullanması bunun bir göstergesidir. Allah'ın hükmünü birey üzerinde hâkim kılmanın yanı sıra toplum üzerinde de hâkim kılmanın üzerinde durmaktadır. Allah'ın hükümlerinin sosyâl-siyâsal-hukukî alanlarda hâkim kılınmadan namaz kılıp hacca gitmekle, ferdi görevlerin eda edilmiş olduğunu ama İslâm toplumunun oluşturulmadığını kabul etmektedir. Kutub'a göre Allah'ın kâinat üzerindeki mutlak hâkimiyeti insanı da kapsamaktır. Haddizatında Allah'ın hükmünü uygulamamak demek, insanı onun otoritesinden çıkarmak demektir. Hem iman ettiğini söyleyip hem de bu otoriteyi başkasına veren veya tepki göstermeyen kişinin kulluk görevini yerine getirdiğini söylemek mümkün değildir.⁴¹⁹

2.2.3.5. Din Kavramına Bütüncül Bir Yaklaşım

Din, insanlık tarihiyle yaşattır. Her toplumun mutlaka inandığı bir dini vardır. Bütün toplumların kutsal saydıkları bir varlığın önünde saygılarını belirten birtakım ritüeller bulunmaktadır. Dinin farklı tanımları olsa da genel kabul gören tanım şöyledir: Din, insanın kutsal saydığı varlıklarla kurduğu ilişkidir. İslâm âlimlerine göre ise din; akıl sahibi insanları, kendi irade ve istekleriyle dünyada ve ahirette iyiye ve doğruya ileten ilahi kanunlar bütünüdür.⁴²⁰ Kutub'un din tanımı ise şöyledir: Allah'ın tek ilah olduğuna inanmak, Allah'a ibadet etmek, O'nun egemenliğini, kanun ve düzenini kabul etmektir.⁴²¹ Tanımdan da anlaşıldığı gibi Kutub'un din anlayışı İslâm dini çerçevesinde oluşur ve onun için tek din İslâm'dır. “*Kuşkusuz Allah katında din İslâm'dır*”.⁴²² Ona göre din fitrî olduğu için yeme-içmeye ihtiyaç duyduğumuz gibi dine de ihtiyaç duyarız.⁴²³ Kutub'a göre hayatta din, şu üç taşıyıcı kolon üzerine bina edilir; düşünme, inanma ve yaşama. Binaenaleyh din insanın ezeli ve ebedi hakikatidir ve onun için bir hayat sistemidir. Buna komünizmi örnek verir ve şöyle der: “*Komünizm*” salt sosyâl bir düzen değildir. O aynı zamanda itikadî bir düşüncedir de. Bu evrenin materyalizm temeline, materyalizmde bulunan zıtlıkların varlığı esasına dayanan bir düşüncedir. Tarihin ekonomik yorumuna, insan

⁴¹⁹ Kutub, *İslâm Düşüncesi II*, s. 196-197.

⁴²⁰ Mehmet Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, Din Bilimleri Yay., Konya 2000, s. 1-4.

⁴²¹ Kutub, *İslâm Düşüncesi II*, s. 199.

⁴²² Âl-i İmran 19.

⁴²³ Kutub, *İslâm Düşüncesi II*, s. 132.

hayatındaki gelişmelerin üretim araçlarının gelişmesine indirgenmesine dayanır. Bundan dolayı o yalnızca sosyâl bir düzen değildir. O sosyâl bir düzenin kendisine dayanan ya da dayandığını iddia eden itikadî bir düşüncedir.”⁴²⁴ Kutub din ve siyasetin ayrı şeyler olduğu fikrinin doğru olmadığını ve dolayısıyla İslâm’ın dışındaki bütün siyâsî fikirlerin İslâm’a rakip olduğunu belirtmektedir. Din sadece kalpte var olan bir inanç değil, aynı zamanda sosyâl ve ekonomik hayatta ulusal ve uluslararası ilişkilerde, kısacası hayatın her alanında aktif olarak var olması gereken bir sistemdir. İnsan hayatının her alanına hâkim olması gereken dinin, öz olarak sabit ama çağın getirdiği şartlara göre de dinamik bir sistem olarak yorumlanması gerekmektedir. Bu yorumlama da bir sınıfa mahsus olmayıp akidesi sağlam ve ehil olan ulema tarafından yapılmalıdır.⁴²⁵ Dinîn salt Allah ile kul arasında bir ilişki olduğu fikrini reddeden Seyyid Kutub, şu soruyu sormaktadır: İnsanların birbirleriyle olan ilişkilerinde, ekonomide, siyâsette ve hayatın daha birçok alanında problemleri var. Bunlar ne olacak? Kutub, bunları dedikten sonra şunu da eklemektedir. “Bunların din ile hiçbir alakası yoktur. Din işleri ayrı, dünya işleri ayrı deniliyor. Batıyı taklit edip sonra iftiharla Müslüman olduklarını söyleyenler, dini vicdanlara hapsedip hayattan kopardılar. Dinin ahlakımızda, sosyâl ilişkilerimizde, ticaretimizde ve siyasetimizde hiçbir hâkimiyetini bırakmadılar. Şu iyi bilinmelidir ki yaşam tarzımız, fikri hayatımız, tarihimiz ve kimliğimiz Batı’da uygulanan düzenlerden çok farklıdır.”⁴²⁶

2.2.3.6. Vahiy Kavramına Bütüncül Bir Yaklaşım

Vahiy Allah’ın tarafında Cebrail (a.s) aracılığıyla peygamberlerine ilettiği ilahi emir ve yasakları içeren bilgilerdir. Vahiy, en yüksek güvenilirliğe sahip bir bilgi kaynağı olduğundan, bu yolla gelen bilgiler İlâhî, saf bilgiyi temsil etmektedir.⁴²⁷ Kutub’a göre de hiçbir batılın karışmayacağı en güvenilir bilgi kaynağı vahiydir. Ona göre bu bilgi kaynağının doğruluğundan şüphe duyulup tartışma konusu yapılması demek Allah’ın varlığının tartışılması demektir. Bu da iman açısından tehlikelidir. Haddizatında vahyi ana kaynak sayan İslâm, akli da devre dışı bırakmamıştır. Nasıl

⁴²⁴ Kutub, *İstikbal İslâm’ındır*, s. 16–17.

⁴²⁵ Kutub, *Yoldaki İşaretler*, s. 39–40.

⁴²⁶ Seyyid Kutub, *İslâm’da Sosyâl Adalet*, çev. Yaşar Tunagör- M. Adnan Mansur, Çağaloğlu Kitabevi, 6. baskı, İstanbul t.y., s. 9-11.

⁴²⁷ Ali Bulaç, *İslâm Düşüncesinde Din-Felsefe/ Vahiy-Akl İlişkisi*, İz Yay., İstanbul 2003, s. 42-43.

ki vahiy insanın ruhuna işleyen ilahi bir kaynaksa, kâinat da aklımızı kullanarak Allah'ın varlığı bilgisine ulaşmamız için, önümüze serilmiş ilâhî bir kitaptır. Aralarında sadece şu fark var; vahiy kesin bilgidir, akıl ise yanılabilir.⁴²⁸

2.2.3.7. Kutub'a Yapılan Eleştiriler

Seyyid Kutub fikirleriyle verdiği eserleriyle birçok taraftarı olan bir düşünürdür. Ancak onun fikirlerini benimseyenler olduğu kadar, benimsemeyip eleştirenler de vardır. Onu bazen kendi arkadaşları bile eleştirmiştir. Arap Sosyalist Birliği Partisi, Kutub'un eseri Me'alim fi t-Tarîkdeki fikirlerine, Me'alim fi t-Tarîki'l Hiyâne ve'r-Ric'iyye adıyla bir reddiye yazmıştır. Hakeza Ezher'de verilen bir fetva ile Kutub eleştirilmiştir. Onu bu fikirlerle fitne çıkarmak ve Hariciler gibi davranmakla suçlamışlardır. Kutub'un sahabe ve özellikle Hz. Osman hakkındaki fikirleri, amelsiz imanın kabul olmayacağı, günümüz Müslümanları cahiliye ile itham etme gibi konularda eleştirilmiştir.⁴²⁹ Kutub, bir mezhebe bağlı kalmadığından dolayı muhalifleri tarafından mezhepsiz olarak nitelenmiştir. O, tefsirinde bulunan bazı konular hakkında da eleştirilmiştir.⁴³⁰

2.2.3.8. Tecdîd ile İlgili Görüşlerinin Tahlili

Seyyid Kutub, 19. yy da yaşayan bir İslâm mütefekkiridir. Müslümanların Batı'ya karşı geri kalmışlığı, Müslümanların İslâm dini ile olan bağlarının zayıflığı gibi konular onu bir yenilik arayışı içerisine sürüklemiştir. O, Müslümanların Hz. Muhammed döneminde olduğu gibi yeniden bir araya gelmeleri ve İslâm ile tanışmaları gerektiğini söylemektedir. Ona göre ilk devir Müslümanların Kur'ân'ı hayatlarına hâkim kılarak nasıl dünyaya hükmetmişlerse bugün de Müslümanlar, eğer hayatın her alanına Kur'ân'ı hâkim kılarlarsa aynı şekilde dünyaya hükmedebilirler. Kutub'a göre Müslümanların parçalanmalarının nedeni Kur'ân'dan kopmuş olmalarıdır. Seyyid Kutub'un üzerinde durduğu bir diğer konu da cihad konusudur. Ona göre İslâm'ın uyanışı ancak cihad ile olacaktır. Cihad sadece savaş

⁴²⁸ Kutub, *İslâm Düşüncesi*, s. 247-248.

⁴²⁹ Bkz. Salâh Abdülfettâh el-Hâlidî, *Emerikâ mine'd-dâhil bi-minzâri Seyyid Kutub*, Cidde 1985; Rebî' b. Hâdî Umeyr el-Medhalî, *Edvâ' İslâmiyye 'alâ 'akideti Seyyid Kutub*, Medine 1993.

⁴³⁰ Bkz. Ebü'l-Hasan en-Nedvî, *et-Tefsîrû's-siyâsî li'l-İslâm fî mir'âti kitâbâtî'l-üstâz Ebi'l-A'lâ el-Mevdûdî ve's-şehîd Seyyid Kutub*, Kahire 1980; Abdullah b. Muhammed b. Ahmed ed-Düveyş, *el-Mevridü'z-zülâl fî't-tenbîhi 'alâ ahtâ'i'z-Zılâl*, Büreyde 1990.

değildir; Allah'ın dinini –gerek kendi nefsimize, gerekse cihana- hâkim kılacak her hareket aynı zamanda cihaddır.

O, Amerika Birleşik Devletleri'nde üç yıl kalarak orada Kapitalizmi yerinde inceleme fırsatı bulmuştur. ABD'de edinmiş olduğu bilgileri eserlerinde paylaşmıştır. Kutub bu tecrübelerine dayanak Batı özentisinden ve taklitçiliğinden uzak durmaları için Müslümanları uyarmıştır.

Kutub'un tecdîdi Müslümanların hayatında acil uygulanması gereken bir harekettir. Çünkü şimdiki Müslümanlar ile ilk devir Müslümanları arasında isim benzerliğinin dışında bir benzerlik kalmamıştır. Bu da Müslümanların Kur'ân'dan uzaklaşmasından dolayıdır. Birçok eser veren Kutub'un en büyük eseri şüphesiz Fi Zilâli'l Kur'ân adındaki Kur'ân tefsiridir. Bu eserinde Kutub İtikâdî görüşlerini dile getirmektedir. Kutub Kur'ân merkezli itikâdî görüşlerini izah ederken bir mezhebe bağlı kalmamaktadır. O, Müslümanların selef akidesine dönüş yapması gerektiğini söylemesine rağmen, bazı konularda selef âlimleri ile aynı düşünmemektedir. Örneğin Allah'ın haberî sıfatları ile alakalı, Selef âlimleri yorumdan kaçınırken Kutub bu konuda yorum yaparak onlardan ayrı düşmüştür.

Hakeza kelâmî konularda diğer mezhepler ile de aynı görüşleri paylaşmamaktadır. O Allah'ın sıfatları konusunda Selef ve Ehl-i Sünnet ile aynı düşünüp Mu'tezile'yi eleştirirken, imân-âmel ilişkisinde de âmeli, imândan bir parçaya sayarak Mu'tezile'ye yaklaşmaktadır. Hakeza tartışmalı konulardan “Büyük günah işleyenlerin durumu” hakkında fikir beyan ederek, bunların dinden çıktığını fakat kâfir olmadıklarını, iman ile küfür arasın da “fasık” olarak nitelendirerek yine Mu'tezile'ye yaklaşmaktadır. Bu örnekler çoğaltılabilir. Ancak Kutub'un bir mezhebi takip etmeden, kelâmî konuları kendine has bir yorumlama tarzı bulunmaktadır. Bu da Kutub'un bazı kesimler tarafından “mezhepsiz” olarak nitelenmesine neden olmaktadır.

2.3. Said Havvâ (1935-1989)

2.3.1. Hayatı

Suriye'nin Hama şehrinde 17 Eylül 1935 yılında dünyaya gelen Havvâ'nın, babası Nuaym kabilesine bağlı Muhammed bin Havvâ'dır. Said Havvâ soylarının Hz. Muhammed (s.a.v.) soyuna dayandığını ama bunu araştırmak için zamanının olmadığını söyler. Zaten halk arasında da seyyid olarak bilinirler. Annesini erken yaşta kaybetmesi, babasının bir kan davasına karışarak dört yılını şehir dışında geçirmesi ve ardından da hapis hayatı yaşaması Said Havvâ'nın zor günler yaşamasına ve çocukluğunu amcası ve ninesinin yanında geçirmesine neden olmuştur.⁴³¹ Fakirlikten ninesinin kaydettiği ilkokuldan elbise bulamadığı için ayrılma noktasına gelen Havvâ, bir akrabalarının okul kıyafeti vermesinden sonra okula devam etme imkânı bulmuştur. Babası hapisten çıktığında Said henüz sekiz yaşındadır ve o yaşta çalışırken babasına yardım etme imkânı bulmuştur. Sürekli arpa ekmeği yediklerini, sadece bayramda pirinç yiyebildiklerini anlatmıştır.⁴³² Babasına yardım etmeye engel olmadığı için gece eğitim veren Darü'l Ensar okuluna kaydolmuştur. İlk eğitimini aldığı bu okulu bitirdikten sonra lise eğitimini de İbn Rüşd lisesinde alıp mezun olduğunda 16-17 yaşlarındadır. Daha lise yıllarında İhvân-ı Müslimîn ile tanışmış ve gençliğini davetle ve bu mücadele ile geçirmiştir. Bu yıllarda ilim yolunda da bir ivme kazandığı için yazacağı tefsiri bu sırada zihninde büyük ölçüde tasarladığını söylemiştir.⁴³³

Şam'da yeni açılan Külliyyetü Şeriâtil İslâmiye'ye 1956 yılında kaydolmuştur. Fakültenin dekanı Mustafa Sibaî aynı zamanda İhvân'ın Suriye başkanı olduğundan Havvâ eğitimin yanı sıra Müslüman Kardeşler teşkilatındaki faaliyetlere de katılmıştır. O yıllarda Şeyh Abdülkerim er-Rıfâî, Abdolvahhab Debus ve Muhammed el-Haşimi gibi birçok âlimden dersler almıştır. Faküldeden 1961 yılında mezun olunca Hama'da öğretmenliğe başlamıştır. Askerliğini 1964 yılında bitirmiş ve tekrar Hama'ya dönmüştür. O sıralarda Baas ile Müslüman Kardeşler arasında çıkan anlaşmazlık yüzünden şehirde Mervan Hadid önderliğinde ayaklanmalar başlamıştır. Hadid'in bu hareketlerini beğenmeyen Havvâ olaylara soğuk bakmakla

⁴³¹ Görgün, *Said Havvâ*, s. 560.

⁴³² Said Havvâ, *Hazihi Tecrubeti ve Hazihi Şehadeti*, Mektebetu Vehbe, Lübnan 1987, s. 7.

⁴³³ Havvâ, *Hazihi Tecrubeti ve Hazihi Şehadeti*, s. 26.

beraber grevlerdeki planlamada görevler üstlenmiş ve silahlı çatışmaların yaşanmaması için bir dizi görüşmeler yapmıştır. Fakat çatışmalara ismi karışınca Irak'a kaçmak zorunda kalmış ve gıyabında rejim tarafından idam cezası verilmiştir. Ancak kırk gün geçtikten sonra bu ceza affedilir ve Suriye'ye geri döner.⁴³⁴ Bu olaylardan sonra Suriye'de yenilenmeye giden İhvân-ı Müslimîn teşkilatı Abdulkerim Osman'ı başkan olarak seçer. Mısır'dan henüz dönen Osman'ın tekrar ülkeyi terk etmesi istenince yerine Said Havv başkan olarak seçilmiştir.

Ülkede teşkilat çok fazla baskıya maruz kalınca 1966 yılında Suudi Arabîstan'a gitmiş ve burada beş sene öğretmenlik yapmıştır. Bu yıllarda ilk eserlerini yayımlamaya başlamıştır. İhvan- Müslimin'in sürgündeki üyelerine, 1970'te yönetime el koyan Hafis Esed tarafından izin verilince Havvâ 1971 yılında Suriye'ye geri dönmüştür.⁴³⁵ Ancak Hama'da tekrar olaylar çıkınca sorumlular arasında gösterilen Said Havvâ'da tutuklanır ve beş yıl hapiste kalır. Bu yıllarda on bir ciltlik tefsirini yazmıştır. Ocak 1978 yılında hapisten çıkmış ve iki ay geçmeden ülkeyi terk ederek Ürdün'e yerleşmiştir. Bu dönemde ABD ve Avrupa'ya seyahatlerde bulunmuştur. Birçok İslâm ülkesini de ziyaret etme fırsatı bulmuştur. Pakistan'da Mevdûdî ile İran'da Hümeynî ile tanışma fırsatı bulmuş ve 1980'den sonra İslâmi örgütlerinin birleşmesi için uğraşmıştır. Silahı mücadeleye ilk defa Hafız Esed'in İhvan üzerindeki baskıları artınca cevaz vermiştir. 1982'de İhvân-ı Müslimîn'in Suriye'deki merkezi konumunda olan Hama'nın bombalanıp otuz bin insanın öldürülüp şehrin yerle bir edilmesi Havvâ'yı derinden üzmüştür. Evli ve dört çocuk babası olan Said Havvâ 9 Mart 1989 yılında Amman'da vefat etmiştir.⁴³⁶

2.3.2. Eserleri

Sürgün, hapis ve İhvan faaliyetleriyle hayatı geçen Said Havvâ, eserlerini şu başlıklar altında seri olarak yayımlamıştır: Terbiye, Usul, Esas, Sülûk ve Tezkiye, Fıkhu'd-Da've ve'l-Amelü'l-İslâm. Bu eserlerin çoğu Türkçeye tercüme edilmiştir.

a) Usûl Serisi:

⁴³⁴ Said Havvâ, *Hazih Tecrubeti ve Hazihi Şehadeti*, s. 32.

⁴³⁵ Görgün, *Said Havvâ*, s. 561.

⁴³⁶ Muhammad İmamoğlu, "Vefatının 23. Yılında Âlim-i Rabbânî Said Havvâ", Genç Birikim Dergisi, say. 154, Mart, 2012, s. 35.

a) *Allah Celle Celalüh*:⁴³⁷ Said Havvâ'nın Allah'ın varlığı-birliği üzerindeki şüpheleri gidermek için yazdığını söylediği bu eseri⁴³⁸ “İslâm inancında Allah'a İnanmak” ismiyle Faruk Yılmaz Türkçeye tercüme etmiştir.

b) *Er-Resül Sallallahu Aleyhi ve Sellem (I-II)*:⁴³⁹ Hz. Muhammed'in şahsiyetini anlatıp peygamberliğini ispatlamaya çalıştığı bu eser, Harun Ünal tarafından “Allah Resülü Hz. Muhammed” adıyla Türkçeye tercüme etmiştir.⁴⁴⁰

c) *El-İslâm I-IV*:⁴⁴¹ İslâm'da inanç, ibadet ve yasaların konu edildiği bu eserin bütün ciltlerini Kenan Gültürk Türkçeye tercüme etmiştir.⁴⁴²

b) Esas Serisi:

a) *El-Esas Fi't-Tefsir (I-XI)*:⁴⁴³ Havvâ'nın ilim, terbiye, davet ve cihat kitabı olarak tanımladığı eser M. Beşir Eryarsoy-Abdüsselam Arı tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir.⁴⁴⁴

b) *El-Esas Fi's-Sünne ve Fıkhiha (I-XIV)*:⁴⁴⁵ Eser üç bölümden oluşmaktadır: Dört ciltten oluşan birinci bölümde Hz. Muhammed'in hayatı hadislerle dayanarak ele alınmıştır. İkinci bölüm üç ciltten oluşur. Akaid ve İtikadi mezhepler ele alınmıştır. Üçüncü bölüm yedi ciltten oluşur ve cihat, ibadet gibi konular ele alınmıştır.⁴⁴⁶

c) Terbiye, Tezkiye ve Süluk serisi:

a) *Terbiyetüna'r-Ruhiyye*:⁴⁴⁷ İslâm hareketine katılanların ruh terbiyelerinin önemi, ehl-i Sünnet ve'l cemaat itikadı, fıkhi mezhepler ışığında tasavvufi kitapların azlığı, tasavvufun belli zümrelere has kılınması ve tasavvufa karışmış olan hurafeler gibi konuları içeren eser Türkçeye tercüme edilmiştir.⁴⁴⁸

⁴³⁷ Said Havvâ, *Allah Celle Celalüh*, İttihadü'l İslâmî el-Alemi, Beyrut 1969.

⁴³⁸ Said Havvâ, *İslâm İnancında Allah'a İnanmak*, çev. Faruk Yılmaz, Yenda Dağıtım, İstanbul ty. s. 7.

⁴³⁹ Said Havvâ, *er-Rasül Sallallahu Aleyhi ve Sellem (I-II)*, Beyrut 1969; Kahire 1986; Beyrut 1988.

⁴⁴⁰ Said Havvâ, *Allah Resülü Hazreti Muhammed(sa.v.)*, çev. Halil Gönenç, Hilal Yay., Ankara 1979; Said Havvâ, *er-Resul Hazreti Muhammed*, çev. Harun Ünal, Yenda Yay., İstanbul, 1987.

⁴⁴¹ Said Havvâ, *el-İslâm I-IV*, Daru'd Selam, Kahire 2001.

⁴⁴² Said Havvâ, *İmanın İlkeleri: Şehadet*, çev. Kenan Gültürk, Ravza Yay., İstanbul 1990.

⁴⁴³ Said Havvâ, *el-Esas fi't-Tefsir (I-XI)*, Daru's Selam, Kahire 2009.

⁴⁴⁴ Said Havvâ, *el-Esas Fit-Tefsir*, çev. M. Beşir Eryarsoy-Abdüsselam Arı, İstanbul 1989-1992.

⁴⁴⁵ Said Havvâ, *el-Esas fi's-Sünne ve Fıkhiha (I-XIV)*, Daru's Selam, Kahire 1995.

⁴⁴⁶ Görgün, *Said Havvâ*, s. 561.

⁴⁴⁷ Said Havvâ, *Terbiyetüna'r-Ruhiyye*, Daru's Selam, Kahire 1999.

⁴⁴⁸ Said Havvâ, *Ruh Terbiyemiz İslâm Tasavvufu*, çev. İbrahim Sarmış, Kayıhan Matbaacılık, İstanbul 1995, s. 7.

b) *el-Müstahlas fî Tezkiyeti'l-Enfûs*:⁴⁴⁹ Müslümanların hayatlarındaki nefis temizliğinin zayıflığının anlatıldığı eser, Bekir Ali Bilgiç tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir.⁴⁵⁰

d) Fıkhü'd-Da've ve'l-Amelü'l-İslâmi Serisi:

a) *Cündüallah Sekafeten ve Ahlakan*:⁴⁵¹ Hilâfet, İslâm devletinin kurularak İslâm ümmetinin bir devlet altında toplanması, Havvâ'nın siyâsî hedefleri ve bunlara ulaştıracak yollar gibi konuları ele aldığı eser, Harun Ünal "Allah Erinin Ahlak ve Kültürü" başlığıyla Türkçeye tercüme etmiştir.⁴⁵²

b) *El-Medhal ila Da'veti'l-İhvani'l-Müslimin*:⁴⁵³ Müslüman Kardeşlerin konu edildiği eser, M. Said Şimşek tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir.⁴⁵⁴

c) *Fi Afakı't-Tealim: Dirase fî Afakı Da'veti'l-üstaz el-Bennâ*:⁴⁵⁵ Eser iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde biatın kaidelerinin, ikinci bölümde ise mücahit kardeşin görevlerinin anlatıldığı eseri, Abdulillah Yıkılmaz Türkçeye tercüme etmiştir.⁴⁵⁶

d) *Hazihi tecribeti ve hazihi şehadeti*:⁴⁵⁷ Yakın dönem Suriye tarihi ve Suriye İhvân-ı Müslimîn Teşkilatı ile ilgili önemli bilgiler veren eser, Said Havvâ'nın otobiyografisidir.⁴⁵⁸

2.3.3. Tecdîd ile İlgili Görüşleri ve Çalışmaları

Said Havva 19. yy'da yaşamış bir İslâm âlimidir. Tefsir, fıkıh ve tasavvuf alanlarında eser neşrecek kadar birikimlidir. Müslümanların siyâsî, sosyâl ve ekonomik alanlardaki geri kalmışlığı üzerine çalışmalar yapmıştır. Bu çalışmalar neticesinde bazı ıslahların yapılması gerektiğini düşünmektedir. Havva ıslaha

⁴⁴⁹ Said Havvâ, *el-Müstahlas fî Tezkiyeti'l-Enfûs*, Daru'l Ammar, Kahire 1983.

⁴⁵⁰ Said Havvâ, *İslâm'da Nefis Tezkiyesi*, çev. Bekir Ali Bilgiç, Yenda Yay., İstanbul 1997.

⁴⁵¹ Said Havvâ, *Cündüallah Sekafeten ve Ahlakan*, Daru's Şuruk, Beyrut 1971.

⁴⁵² Said Havvâ, *Allah Erinin Ahlak ve Kültürü*, çev. Harun Ünal, Yenda Yay., İstanbul 1987.

⁴⁵³ Said Havvâ, *el-Medhal ila Da'veti'l-İhvani'l-Müslimin*, Cemiyyetu Ummali'l Matabii't Teavüniyye, Amman 1979.

⁴⁵⁴ Said Havvâ, *Müslüman Kardeşler Hareketine Giriş*, çev. M. Said Şimşek, Konya 1980.

⁴⁵⁵ Said Havvâ, *Fi Afakı't-Tealim: Dirase fî Afakı Da'veti'l-Üstaz el-Bennâ*, Kahire 1980.

⁴⁵⁶ Said Havvâ, *Eğitim Risalesi*, çev. Abdulillah Yıkılmaz, Yenda Yay., İstanbul 1990.

⁴⁵⁷ Said Havvâ, *Hazihi tecribeti ve hazihi şehadeti*, Mektebetü'l Vehbe, Lübnan 1987.

⁴⁵⁸ Görgün, *Said Havvâ*, s. 561.

nereden başlanılması gerektiğini de izah etmiştir. O, “Kendini ıslah edemeyen başkasını ıslah edemez” düsturuyla hareket etmiştir. Kendini ıslah etmek, İslâmî kuralların uygulandığı bir yuva kurmak, toplumu irşat etmek, insanlığa rehber olmak ve en önemlisi Müslümanlara devletini iade etmektir. Müslümanların gelişimi için gayret sarf eden Havva, tecdid için gerekli olan hedefleri de şöyle belirlemiştir: Sünneti ihya etmek, ümmetin birliğini sağlamak için çalışmak ve Allah yolunda cihat etmektir.

Kendisinin tecdid için geçmişle olan bağı koparmayan bir ilim adamı olduğu söylenebilir. Tasavvuf ile sıkı bir bağı olan Havva, bu konuda da yapılması gereken yenilikleri dile getirmiştir.

Havvâ, âlimliğinin yanında davetçi bir kişiliğe de sahiptir. Daveti yapan kişinin önce kendi nefsini terbiye etmesi gerektiğini düşünmektedir. Bunun için de “Davetçi bol bol tövbe istiğfar etmeli ve Allah’ı çokça zikretmeyi ihmal etmemeli” diye düşünmektedir. Said Havva, Müslümanların içerisinde bulunduğu durumdan kurtulmaları için maddi ve manevi her türlü çabayı sarf etmiş bir İslâm âlimidir.

2.3.3.1. Bir Âlim ve Dava Adamı Olarak Havvâ

Hayatına bakıldığında Said Havvâ ilmî yönünün yanında davetçi kimliğiyle de öne çıkmaktadır. Yaşadığı çağın insanlara dayattığı milliyetçilik akımı ve her kavmin kendi devletini kurmak istemesi, Batılıların İslâm şeriatına uygun kurulacak devlet girişimlerini tenkit etmesi, Havvâ’nın bunlara karşı mücadele vermek zorunda kalması onun davetçi kişiliğinin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Bir bütün olarak İslâm ümmetinin mücadele etmesi hâlinde başarıya ulaşabileceğine inanan Havvâ, birlik olmuş Batı’ya karşı ümmet ruhunu uyandırmak için birçok İslâm beldelerine seyahatler yaparak, oralarda konferanslar vererek ve mitingler düzenleyerek İslâm dininin ne kadar mükemmel bir din olduğunu insanlara anlatmaya çalışmıştır.

Bir Müslüman’ın yapması gereken görevleri şöyle sıralamaktadır:

- a) Sünneti ihya etmek
- b) Ümmetin birliğini sağlamak için çalışmak
- c) Allah yolunda cihat etmek

d) İslâm devletini kurmak⁴⁵⁹

2.3.3.2. İslâm Davetçilerinin Zayıf Noktaları

Çağın davetçilerinin eksikliklerini de dile getiren Havvâ, eserinde şunları dile getirmektedir: Davette iman ve tevhîde gerektiği kadar önem verilmediğini hâlbuki asıl önceliğin iman ve tevhide verilmesi şart olduğunu ve davetçilerin aklî-naklî deliller konusunda yetersiz kaldıklarını söyler.⁴⁶⁰ Davetin zor ve meşakkatli bir görev olduğunu özellikle belirtir. Allah'ın yardımı ise gücünün bittiği ana kadar zorluklara katlandıktan sonra ve sebepler bittikten sonra gelir. Eğer yardımın gelişi basit ve kolay olsaydı sürekli uydurma davetçiler çıkardı. Davetçi olmaya gönül verenler bilsinler ki davet, ancak samimi olanların katlanabileceği ağır bir uğraştır ve bir dünyalıkta elde edilecek bir yol değildir.⁴⁶¹

Havvâ “Davetçi aynı zamanda kendi nefsi terbiye etmeli, tövbe, istiğfar ve Allah'ı çokça zikretmeyi ihmal etmemelidir.” diyerek şu âyeti zikretmektedir: *“Bunlar, iman edenler ve Allah'ı zikrederek gönülleri huzura kavuşanlardır. Bilesiniz ki gönüller ancak Allah'ı zikrederek huzura kavuşur.”*⁴⁶² “Davetçi Allah'ı zikretmede gösterdiği başarıyla aynı oranda davetinde başarılı olur. Bundan dolayı her Müslümana çokça namaz kılmayı tavsiye ediyoruz, çünkü namaz zikirlerin en büyüğüdür.”⁴⁶³ demektedir. İhvân-ı Müslimîn üyesi olan Havvâ, cemiyetin “kendini ıslah edemeyen başkasını ıslah edemez” şiarına uyararak kendini ıslah etmeyi ihmal etmemeye özen göstermiş ve İslâm devletinin kurulmasıyla toplumun da ıslah edileceği düsturuyla hareket etmiştir.⁴⁶⁴ Yukarıda dört madde olarak ifade edilen Müslüman'ın görevlerine ilaveten, Havvâ hedeflerine şunları da eklemektedir: Kendini ıslah etmek, İslâm'ın kurallarının uygulandığı bir yuva kurmak, toplumu irşat etmek, insanlığa rehberlik etmek ve en önemlisi Müslümanlara devletini iade etmek.⁴⁶⁵

⁴⁵⁹ Said Havvâ, *el-İslâm*, s. 273.

⁴⁶⁰ Havvâ, *el-Esas fi't-Tefsir*, s. 151.

⁴⁶¹ Havvâ, *el-Esas fi't Tefsir*, s. 153.

⁴⁶² Ra'd, 13/28.

⁴⁶³ Havvâ, *el-Esas fi't-Tefsir*, s. 182.

⁴⁶⁴ Havvâ, *Eğitim Risalesi*, s. 34.

⁴⁶⁵ Havvâ, *Eğitim Risalesi*, s. 34-36.

Müslümanların problemlerinin çözümü için yapılması gerekenleri tecrübelerine dayanarak şöyle izah etmektedir: “Uzun süreden beri, İslâm ümmetinin karışıklık probleminin sırrının Müslüman fertte olduğu kanaatine vardım. Eğer her Müslüman ferdi, olması gereken yere ulaştırabilirsek İslâm ümmetinin durumunda köklü bir değişim olacaktır. Müslüman ferdin karışıklık sorunu hangi seviyede olursa olsun, şu beş olgunun içinde gizlidir: Kültür, Ahlak, Planlama, Bir araya gelme, Uygulama. Uzun tecrübemden sonra, bana göre önemli olan, önceden hazırlanmış çerçeveler ve donuk kalıplar değil, kültürün özüne sahip, ahlakî değerlere haiz, nerede ve hangi durumda olursa olsun bunların ışığı altında durumlarını düzenleyip planını yaparak örnek bir şekilde ve tam bir maharetle uygulamayı yapabilecek kişinin mevcudiyetidir. Öğrenci, öğretmen, evli, bekâr; sendikada, bir müessesede, idarede, cemaatte, partide, dernekte bulunan kimse; bakan, hâkim veya mahkûm kim olursa olsun, mühim olan husus (mezkûr kimselerde) kâmil bir şahsiyetin bulunmasıdır.”⁴⁶⁶ İfadelerinde de gözlenebildiği gibi Havvâ’nın anlayışında Müslümanların problemlerinde ferdin ıslahını önemsenmiştir. Bu da onun tasavvufi kişiliğinden kaynaklanmaktadır. Fakat Said Havvâ’nın tasavvuf anlayışı klasik tasavvuf anlayışından biraz farklıdır. Şöyle ki; kendisi tasavvufu İslâm’ın başta sosyâl, siyâsî ve ekonomik olmak üzere yani hayatın her alanında yaşanması olarak görür ve şöyle tarif eder; “Tasavvuf, gerçek akidenin zevkine ermektir. Bunu aşarsa tasavvuf zındıklık olur. Tasavvuf olmaktan çıkar. Tasavvuf herkesin muhtaç olduğu ve herkesi kuşatabilen bir ilimdir.”⁴⁶⁷

2.3.3.3. Tasavvuf ile İlgili Görüşleri

Havvâ tasavvufa karışmış olan hurâfelerden özellikle kendini muhafaza etmeye gayret ederek özellikle İslâm’ın ruhuna aykırı olanları tenkit etmiştir.⁴⁶⁸ Bu çağda tasavvufun gerekli olduğunu savunan Havvâ şunları dile getirmektedir. “Asrımız şehvet ve duygusallığın hâkim olduğu maddeci bir asırdır. Bunları da onlara denk ve mukabil bir şeyle karşılamamız gerekmektedir. Kesinlikle diyorum ki bunları ancak tasavvufî bir terbiye ile karşılayabiliriz.”⁴⁶⁹ Tasavvufun gerekliliğini dile getirmesine rağmen, bir şeyhe bağlanmadan Allah’a ulaşamayacağı tezini

⁴⁶⁶ Havvâ, *Allah Erinin Stratejisi*, s. 9-10.

⁴⁶⁷ Havvâ, *Ruh Terbiyemiz*, s. 30.

⁴⁶⁸ Havvâ, *Ruh Terbiyemiz*, s. 10.

⁴⁶⁹ Havvâ, *Ruh Terbiyemiz*, s. 18.

vehim olarak görmektedir. Said Havvâ, Marifetullahı “Allah’a ait bilgiye sahip olmak” diye tarif etmektedir. Marifetullah’ı şeyhe bağlamak, bir şeyhe bağlanmamayı günah olarak kabul etmek yanlış bir anlayıştır. Bu anlayış herhangi bir şeyhe bağlanmayan milyonlarca Müslümanın hatta birçok âlimin Allah’ı tanımadan öldüğünü söylemek demektir.⁴⁷⁰ Havvâ “Şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır” sözünü de eleştirir. Bazı sûfilerin bunu “şer’î ilimleri kendisine öğretecek kimsesi olmayan şahıs” şeklinde te’vil ettiğini söylemişlerdir.⁴⁷¹ Müslüman Kardeşler teşkilatının manevî yönünü tasavvuf ile güçlendirmek isteyen Said Havvâ kitabında şu izahatı yapmaktadır: “Sahabe ilim ile ameli cem etmişti. Onlarda kalbi hal ile birlikte ahlâkî vasıflar mevcuttu. Zamanın ilerlemesiyle amel, kalp hali ve ahlâkî vasıflar zayıfladı. Bu sebeple zahiri amel ve Müslüman için gerekli olan kalbi hal meselesinde işleri asıl mecrasına döndürmenin bir çabası olarak İslâmi tasavvuf ortaya çıktı. Sonra bu tasavvuf çeşitli yollara bölündü, eğri büğrü yollara saptı. Öyle ki, İbn-i Arâbî’nin kendisi şöyle demektedir: “Tasavvufa karşı uyanık ol. Çünkü yoldan çıkanların çoğu ondandır. O, helak olmanın ve yücelmenin yoludur. Her kim ilim, amel ve halini tahkik derecesine ulaştırırsa ebediyeti elde eder. Değilse, helak olanlarla beraber helak olur.”⁴⁷²

Toplumların manevîyatı için emek veren Havvâ’nın, mazlumların yanında yer alarak bu uğurda bütün varlığını ortaya koyduğunu gösteren bir girişimi ile bitirelim. Said Havvâ ile Züheyr Salim İran devriminin hemen ardından İran’a giderek Suriye’deki mazlumlar için Hümeynî’den yardım istemek üzere kendisiyle bir araya gelirler. Havvâ durumun vehâmetini anlatarak bir saat boyunca muhatabını ikna etmeye çalışmış, fakat başarılı olamamıştır. Stratejik ve jeo-politik engeller(!) nedeniyle Suriye’ye yardım edemeyeceklerini dile getiren Tahran 28 Şubat 1982 tarihinde Hafız Esed rejimi tarafından Hama’da otuz bin insanın katledilmesine seyirci kalmış, hatta destek vermiştir.⁴⁷³

⁴⁷⁰ Havvâ, *Ruh Terbiyemiz*, s. 292.

⁴⁷¹ Havvâ, *Ruh Terbiyemiz*, s. 81.

⁴⁷² Havvâ, *Müzekkiretu fî Menazili’s-Siddikin ve’r-Rabbaniyyin*, s. 18.

⁴⁷³ İmamoğlu, *Vefatının 23. Yılında Âlim-i Rabbânî Said Havvâ*, s. 35.

2.3.3.4. Tecdîd ile İlgili Görüşlerinin Tahlili

Said Havva XIX. yy'da yaşamış bir İslâm âlimidir. O, ilmi birikime sahip bir âlimdir. O, Batı karşısında geri kalmış olan Müslümanları yeniden çağdaş medeniyet seviyesine çıkması için çalışmalar yapmıştır. O, Müslümanların yapılması gereken ıslahların neler olduğunu ve bu ıslahların nasıl yapılması gerektiği üzerine çalışmalar yapmıştır. Havva ıslaha nereden başlanması gerektiğini de izah etmiştir. O, “Kendini ıslah edemeyen başkasını ıslah edemez” düsturuyla ıslahın bireyden başlaması gerektiğini düşünmektedir. O, ıslahı bireyden başlatarak oradan da aileyi, toplumu ve en sonunda İslâm devletinin kurularak ıslahın zirveye ulaştırılması gerektiği anlayışına sahiptir. Islahın gerçekleşmesi için de bazı hedefler koymaktadır. Bu hedeflerin gerçekleşmesi için ise Sünnetin ihya edilmesi, Ümmetin birliğinin sağlanması için çalışılması ve Allah yolunda cihat edilmesi gerektiğini düşünmektedir.

Said Havva her ne kadar İhyâ'nın olması gerektiğini düşünse de gelenekle olan bağın koparılmaması gerektiğininde üzerinde durmaktadır. Onun Tasavvuf ile sıkı bir bağı olmasına rağmen tasavvufta da yapılması gereken yenilikleri dile getirmiştir. Onun ıslah anlayışında davet büyük bir yer tutmaktadır. Onun Islah anlayışında olduğu gibi davet anlayışında da manevi bağın büyük bir önemi vardır. Ona göre davetçi öncelikle tövbe istiğfar etmeli ve Allah'ı dâima zikrederek kendi nefisini terbiye etmesi gerektiğini düşünmektedir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Sosyo-Kültürel Tecdid

İslahın son yarım asırdır Arap dünyasında yönlendirici güç olmaktan çıktığı ve yerini siyasetin aldığı söylenebilir. Nedeni ise her toplumda olduğu gibi Arap dünyasında da siyasetin hayatın her alanını kuşatmasıdır. Bugün dünyamızın geldiği noktada karizmatik siyasetçiler toplumların gündemlerini oluşturmaktadırlar. Popüler kültürde siyasetçilerin toplumu yönlendirmeleri, ıslahatçıların geri planda kalmalarına neden olmuştur. İslahatçı görüşe sahip olan kişilerin modernizm veya ateizm tarafına yöneldikleri söylenebilir.⁴⁷⁴ İslahat anlayışında olan yenilikçiler yeni Selefiyye'nin anlayışından daha farklı bir mecraya kayarak reformcu bir anlayışa sahip oldular. Abduh'tan itibaren yenilikçi anlayışın içerisinde bulunan iki eğilim mevcuttur. Bunlardan biri daha liberal bir tavır takınır. Yani seküler hayat ile barışık bir İslâm fikrini benimsemişlerdir, diğer bir anlayış ise bütün uyumsuzluğa rağmen İslâm'ın modern dünya içerisinde ana mesajlarını koruma ümidini taşımışlardır. Modern dönemde bazı Arap ve İslâm ülkelerinde dînî ve siyâsî işlerin liberal bir anlayışla yürütülmesine dayanarak, birçok kişinin sorgulamaya cesaret edemediği İslâmî konuları sorgulamaya başlamışlardır. Buna bağlı olarak sosyokültürel modernizmde inancı vicdana hapsedme anlayışı Müslüman toplumlarında aşamalı olarak kabul edilmeye başlanmıştır.

XX. yüzyılın ortalarından itibaren Liberal anlayış bazı ıslahçıların vazgeçilmezi olmuştur. Bu ıslahçılar Kur'ân'ı esnek yorumlamışlardır. Onlar İslâmî geleneksel anlayışı reforma tabi tutmuşlardır. Yenilikçiler modernleşme adına yaptıkları ıslahat, onları seküler modernizm ile özdeşleştirmiştir. Bu ıslahat anlayışı İslâm'a sıkı sıkıya bağlı olan yeni neslin de modernist anlayışında sempatisini kazanamamıştır.

⁴⁷⁴ Ali Merad, “*Islah*”, s. 159.

3.1. Muhammed Âbid el-Câbirî (1936-2010)

3.1.1. Hayatı

Muhammed Abid el-Câbirî, Fas'ın Fecic şehrinde 27 Aralık 1936 yılında dünyaya gelmiştir. Arapçayı ilkokulda öğrenen el-Câbirî'nin ana dili ise Berbericedir. Medresetü'n-Nehda el-Vataniyye'de başladığı eğitimine, Fransızca'yı öğrendiği Fransız okulunda devam etmiştir. El-Tezhibü'l-Arabîyye okuluna 1950-1951 yılında girer ve 1956 da liseyi bitirmiştir. Şam'a üniversite eğitimi için 1957 yılında gitmiştir, fakat bir yıl sonra ülkesine dönerek Rabat Üniversitesi Edebiyat Fakültesine girmiştir. 1960 yılında Sorbonne'da okumak için Paris'e gider. Ancak bu fikrinden vazgeçerek 1962 yılında önceki üniversitesinde edebiyat bölümünü bitirmiştir. Bir dönem öğretmenlik yapar ve Fas'ın bağımsızlığı için düzenlenen gösterilere katılan el-Câbirî, 1959 da Union Nationale des Forces Populaires adlı sol görüşlü örgüte üye olmuştur. Aynı yıl haftalık çıkarılan Et-Tahrir gazetesinin, 1963 yılında kapatılana kadar yayım ekibinde yer alarak yazılar yazmıştır. Gazete kapatılınca bazı üyeleri ile beraber El-Câbirî'de iki ay kadar hapis yatmıştır.⁴⁷⁵

1964'ten Kendisinin de çıkarılmasında katkıda bulunduğu Aklâm dergisinde 1983 yılına kadar yazılarını yayımlamaya devam etmiştir. Aynı zamanda 1966 yılında üç kişilik bir kurul ile bakalorya (Liseden sonra üniversiteye hazırlık eğitimi) öğrencileri için iki ciltlik bir felsefe kitabı, 1967 yılında El-Fikrû'l İslâmî ve Dirâsetü'l Müellefât adında ders kitabı çıkarmıştır. 1968 yılında haftalık olarak çıkarılan Filistin adlı gazetenin yazı kadrosunda yer almıştır. Ayrıca siyâsal içerikli konferans ve benzeri organizasyonlarda da yer almıştır. Union Nationale des Forces Populaires 1973 yılında kapatılınca Union Socialiste des Forces Populaires isminde başka bir yapılanmanın politik bürosuna üye olmuştur 1988'e kadar burada devam etmiştir. El-Câbirî 1967 senesinde Rabat V. Muhammed Üniversitesine asistan olarak girmiştir. Önce *Menheciyyetü'l-Kitabati't-Tarihîyyeti'l-Mağribiyye* adlı çalışmasıyla yüksek lisans, *El-'sabiyye ve'd-Devle: Me'alim Nazariyye Haldüniyye fi't-Tarihi'l-İslâmi* adlı çalışması ile de 1970'te doktorasını tamamladı ve Fas'ta felsefe doktoru ünvanını alan ilk akademisyen olmuştur. Aynı üniversitede öğretim

⁴⁷⁵ İbrahim Keskin, *Bir Yapısal Olarak Muhammed Abid el-Câbirî'de Din-Kültür İlişkisi*, Gece Kitaplığı Yay., İstanbul 2009, s. 17.

üyesi olarak görev almıştır. Felsefe ve İslâm alanlarında yoğun çalışmalarda bulunan El-Câbirî 2002 yılında V. Muhammed Üniversitesinde profesör olarak emekliye ayrılmıştır.⁴⁷⁶

Emeklilik yıllarında da çalışmalarına ara vermeyen el-Câbirî, ödül ve eserlerle dolu bir hayat yaşadı. Uluslararası bir üne sahip olan el-Câbirî'nin aldığı birçok ödül vardır. UNESCO-Bağdat Arap Kültürü ödülü, Mağrib Kültür ödülü, UNESCO-MBI'nin Arap Dünyası Fikir Araştırmaları ödülü, Beyrut Arap Düşünce Kurumu'nun Ruvvad ödülü, UNESCO İbn Sina ödülü Berlin İbn Rüşd Özgür Düşünce Cemiyeti'nin ödülü bu ödüller arasındadır. Muhammed Abid el-Câbirî kendisine gelen para ödülleri ise reddetmiştir. 3 Mayıs 2010 Darülbeyza'da vefat etmiştir.⁴⁷⁷

3.1.2. Eserleri

Hayatına birçok çalışma sığdıran Abid el-Câbirî Arap aklı, İslâm düşüncesi ve özellikle İslâm kültürüne yönelik yaptığı zihniyet analizleri ve eleştirileri ile kitlelere hitap edecek bir üne kavuşmuştur. El-Câbirî'nin eserleri şunlardır:

1. *Fikru İbn Haldun: el Asabiyye ve'd Devle*: İbn Haldun'un fikirlerinin işlendiği eser el-Câbirî'nin doktora tezidir.⁴⁷⁸

2. *Nahnu ve't Tüuras: Kıra'e Mu'asıra fî Tüurasine'l-Felsefi*:⁴⁷⁹ Fârâbî, İbn-i Haldûn, İbn-i Bâce, İbn-i Sînâ gibi düşünürler üzerine geniş bir değerlendirmeler içeren eser, "*Felsefi Mirasımız ve Biz*" adıyla A. Said Aykut tarafından Türkçeye çevirisi yapılmıştır.⁴⁸⁰

⁴⁷⁶ Muhammed Coşkun, "*Muhammed Abid el-Câbirî*", DİA, c. Ek-I, TDV. Yay., İstanbul 2016, s. 237-240.

⁴⁷⁷ Coşkun, "*Muhammed Abid el-Câbirî*", DİA, s. 237-240.

⁴⁷⁸ Muhammed Abid el-Câbirî, *Fikru İbn Haldun: el Asabiyye ve'd Devle*, Dârulbeyzâ 1971.

⁴⁷⁹ Muhammed Abid el-Câbirî, *Nahnu ve't Tüuras: Kıra'e Mu'asıra fî Tüurasine'l-Felsefi*, Daru's Şuruk, Beyrut 1993.

⁴⁸⁰ Muhammed Abid el-Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, çev. Said Aykut, Kitabevi Yay., İstanbul 2000.

3. *Tekvinü'l-Akli'l-Arabî*:⁴⁸¹ “Arap Aklının Eleştirisi” serisinin ilk kitabıdır. Arap-İslâm kültüründe hâkim olan aklın ele alındığı eserin, İbrahim Akbaba tarafından “*Arap Aklının Oluşumu*” adıyla Türkçeye çevirisi yapılmıştır.⁴⁸²

4. *Binyetü'l-Akli'l-Arabî*:⁴⁸³ “Arap Aklının Eleştirisi” serisinin ikinci kitabıdır. el-Câbirî bu eserinde Arap-İslâm geleneği ile alakalı burhânî-beyânî-irfânî üçlü tasnifini işlemektedir. Eser, “*Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*” adıyla Hasan Hacak, Ekrem Demirli ve Burhan Köroğlu tarafından Türkçeye çevirisi yapılmıştır.⁴⁸⁴

5. *El-Aklü's-Siyâsiyyü'l-Arabî*:⁴⁸⁵ “Arap Aklının Eleştirisi” serisinin üçüncü kitabıdır. El-Câbirî bu eserinde de İslâm geleneğindeki siyâsî belirlemeleri ve sonuçlarını ele almıştır. Vecdi Akyüz “*İslâm'da Siyâsal Akıl*” adıyla Türkçeye çevirmiştir.⁴⁸⁶

6. *Vichetü Nazar: Nahve İ'adati Bina'i Kadayal Fikril Arabî*:⁴⁸⁷ Din-devlet ilişkisi, şeriatın tatbiki, kimlik ve demokrasi gibi konuların ele alındığı eser, “*Çağdaş Arap-İslâm Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*” adıyla Mehmet Şirin Çakır ve Ali İhsan Pala tarafından Türkçeye çevrilmiştir.⁴⁸⁸

7. *El-Musakkafun fi'l-Hadareti'l-'Arabîyyeti'l-İslâmiyye*: El-Câbirî eserde aydın kimliğinin ortaya çıkışı ve sorunları gibi konuları ele almıştır. Aynı zamanda İbn-i Rüşd ve Ahmet b. Hanbel'e karşı yapılan tepkileri de eserde ele almaktadır.⁴⁸⁹

⁴⁸¹ Muhammed Abid el-Câbirî, *Tekvinü'l-Akli'l-Arabî*, Merkezi Dirâsâtü'l Vahdeti'l Arabiyye, Beyrut 2009.

⁴⁸² Muhammed Abid el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, Mana Yay., İstanbul 1997.

⁴⁸³ Muhammed Abid el-Câbirî, *Binyetü'l-Akli'l-Arabî*, Merkezi Dirâsâtü'l Vahdeti'l Arabiyye, Beyrut 2009.

⁴⁸⁴ Muhammed Abid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli, Kitabevi Yay., İstanbul 2000.

⁴⁸⁵ Muhammed Abid el-Câbirî, *Binyetü'l-Akli'l-Arabî*, el-Hey'etü'l Mısıriyyetü'l Ammetü-li'l Kitabi, Beyrut 1990.

⁴⁸⁶ Muhammed Abid el-Câbirî, *İslâm'da Siyâsal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz, Kitabevi Yay., İstanbul 1997.

⁴⁸⁷ Muhammed Abid el-Câbirî, *Vichetü Nazar: Nahve İ'adati Bina'i Kadayal Fikril Arabî*, Dâru'l İlm li'l Melayin, Beyrut 1992.

⁴⁸⁸ Muhammed Abid el-Câbirî, *Çağdaş Arap-İslâm Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, çev. M. Şirin Çakır - A. İhsan Pala, Kitabiyet Yay., İstanbul 2001.

⁴⁸⁹ Muhammed Abid el-Câbirî, *el-Musakkafun fi'l-Hadareti'l-'Arabîyyeti'l-İslâmiyye*, Dâru'l İlm li'l Melayin, Beyrut 1995.

8. *El-Aklü'l-Ahlakiyyü'l-Arabî*: “Arap Aklının Eleştirisi” serisinin son kitabı olan eser İslâm kültüründeki ahlak anlayışının nasıl teşekkül ettiğini ele almıştır.⁴⁹⁰

9. *Medhal ile'l-Kur'âni'l Kerim*:⁴⁹¹ Türkçeye “Kur'ân'a Giriş” adıyla Muhammed Coşkun tarafından çevirmiştir.

10. *Fehmü'l-Kur'âni'l-Hâkim*:⁴⁹² Nüzul sırasına göre yazılmış üç ciltlik Kur'ân tefsiridir. Muhammed Coşkun tarafından “*Fehmül Kur'ân: Nüzul Sırasına Göre Hikmetli Kur'ân'ın Anlaşılır Tefsiri I-III*” adıyla Türkçeye tercüme etmiştir.

İbn-i Rüşd'ün *el-Keşf 'an Menahici'l-Edille ve Tehafütü Tehafütü'l-Felasife* adlı eserlerini de yayımlayan el-Câbirî'nin diğer bazı eserleri ise şunlardır. *Edva' 'ala Müşkili't-Ta'lim bi'l-Mağrib*; *el-Hitabü'l-'Arabîyyü'l-Mu'asır*; Hasan Hanefî ile birlikte yazdığı, *Es-Siyasatü't-Ta'limiyye fi'l-Mağrib*; *Hıvarü'l-Mağrib-ve'l-Meşrik*; *İşkaliyyetü'l-Fikri'l-'Arabîyyi'l-Mu'asır*, (Muhammed Coşkun tarafından, “Doğu Batı Diyalogu” adıyla Türkçeye tercüme edilmiş; *Ed-Din ve'd-Devle ve Tatbiku's-Şerî'a*; *Ed-Dimokratiyye ve Huhuku'l-İnsan*; *Et-Tenmiyetü'l-Beşeriyye-ve'l-Hususiyyetü's-Susyu-Sekafiyye:El-'Alemü'l-'Arabî emuzecen*; *Hafriyyat fi'z-Zakire min Ba'id*; *İbn-i Rüşd: Sire ve Fikr*

3.1.3. Tecdîd ile İlgili Görüşleri ve Çalışmaları

3.1.3.1. Tecdîdin Gerekliliği

Muhammed Abid el-Câbirî İslâm-Arap düşüncesini detaylı bir şekilde irdeleyerek bu çağ için söz konusu düşüncenin bir kriz yaşadığını dile getirmektedir. Bu düşüncenin siyâsal-sosyâl-kültürel alanlardaki sorunlara çözüm üretemediğini, Çağdaş Arap-İslâm Düşüncesi teorisyenlerinin düşüncüyü inşa edemediğini dile getirmektedir. Bunun nedenini ise İslâmî ilimlerin teşekkül döneminde “Arap Akli” diye nitelendirdiği Arap-Müslüman aklının geleneksel tarzının çağımıza kadar her çağda tekrarlanmasıdır. Modern döneme kadar bu tekrarlanma bir problem

⁴⁹⁰ Muhammed Abid el-Câbirî, *el-Aklü'l-Ahlakiyyü'l-Arabî*, el-Merkezü's Sekafiyyü'l Arabi, Beyrut 2001.

⁴⁹¹ Muhammed Abid el-Câbirî, *Medhal ile'l-Kur'âni'l Kerim*, Merkezi Dirâsâtü'l Vahdeti'l Arabiyye, Beyrut 2006.

⁴⁹² Muhammed Abid el-Câbirî, *Fehmü'l-Kur'âni'l-Hâkim*, Merkezi Dirâsâtü'l Vahdeti'l Arabiyye, Beyrut 2008.

oluşturmasa da Batıda aydınlanmanın başlamasından sonra İslâm-Arap aklın bu sürece karşı ne bir yenilenmeye gitmiş ne de sürece adapte olabilmıştır. Câbirî bundan dolayı Geleneksel Arap-İslâm Düşüncesinin çıkmaza girdiğini ve işlevini yitirdiğini düşünmektedir.

3.1.3.2. Tecdîdin Yöntemi

Buna karşın yapılması gereken çağımız Müslüman düşünürlerin bu aklı tahlil etmesi ve her alanda hayatı inşa edecek yeni bir aklın oluşturulmasıdır.⁴⁹³ El-Câbirî aklı “oluşturucu (mükevvin)” “oluşturulmuş (mükevven)” diye isimlendirerek ikiye ayırır. Bu iki aklı şöyle izah eder: Oluşturucu akıl evrensel olup değişmez insânî melekelerle şekillenen akıl türü iken oluşturulmuş akıl ise toplumlarda belli zaman ve tarihlerde ve her topluma has özelliklerle şekillenen akıl türüdür.⁴⁹⁴ Cabirî bu izahattan yola çıkarak Arap-İslâm aklını tahlil eder ve bu aklın belli bir kültürden meydana geldiğini, ancak bu çağda artık işlevini yitirdiğini, hatta gelişimin önünde engel teşkil ettiğini ortaya koymaya çalışır. Bu akıl ile aramızdaki epistemolojik bağın koparılması gerekir. Çünkü İslâmî ilimlerin tedvîn döneminde oluşturulmuş yapının, lafız eksenli yoruma dayalı olması ve irfânî bilgi ile oluşturulmuş olması nedeniyle Kur’ân ve Sünnette var olan rasyonelliğin önünü kapatmakta ve metni irrasyonel bir durumun içine hapsedmektedir. Binaenaleyh günümüzde dinî metinlerin bu yöntemle değil, çağa uygun bir akıl ile yorumlanması gerekmektedir. Câbirî’ye göre “epistemolojik kopuştan” kasıt, düşünsel olarak söylenecek ve söylenmeyecek sözlerin çerçevesinin değişmesidir.⁴⁹⁵

Orta Çağda var olan düşünsel anlayışların neredeyse hepsi değişime uğramıştır. Dinî ve ahlakî değerler sorgulanıp modernist bir anlayış eşliğinde yeniden yorumlanmıştır. Cabirî’nin burada yapmak istediği değişiklik, çağımız İslâm dünyasının, geleneğiyle olan epistemolojik bağının koparılması ve bu kopuşun metodolojik bir kopuş olması gerektiğidir. Yani geleneği değil, geleneği eski tarzda yorumlamayı terk etmek gerektiğine dikkat çekmek istemektedir. Çünkü eski yöntem çözümsüzlük ve çöküşün ürünü olup kıyasa dayanmaktadır. Bu yöntemde sorunların çözümü geçmişte örneği olan bir kıyas yolu bulunmayınca çözümsüzlüğe terk

⁴⁹³ el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 136.

⁴⁹⁴ el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 156.

⁴⁹⁵ el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 214.

edilmektedir. Bu yöntemden kurtulmak aynı zamanda geleneksel bir toplum olmaktan çıkıp, geleneği olan bir toplum haline gelmek demektir. Bu konuda Endülüs özellikle de İbn Rüşd tecrübesinden faydalanmak gerektiği kanaatindedir.⁴⁹⁶

Cabirî, İslâmî ilimler alanında bilgi üreten bütün düşünürleri Arap-İslâm aklının birer mensubu kabul etmiştir. Bilgi üreten en önemli unsur Bedevî Arapların kâinata dair olan bilgileri ve bilgilerinin gelişmiş hali olan İslâmî ilimlerin temelini oluşturan “geçmiş örnek üzerine kıyas” mantığıdır. Kelâm, fıkıh, hadis, usûl, belâgat gibi ilimlerde, Halil b. Ahmed’den Sibeveyhi’ye, Eşarî’den Şafî’ye bütün İslâm âlimleri bu mantığı kullanmıştır. Cabirî’ye göre İslâmî ilimlerin tedvin dönemi bir aklın inşası değil, Arap akıl yapısının İslâmî ilimleri disiplin altına aldığı ve Arap aklının ortaya çıktığı dönemdir.⁴⁹⁷ Şafî’nin kıyas yöntemine sarıldığını, İmam Malik ve Ebu Hanife’nin geliştirdiği mesalih-i mürsele ve istihsanî devre dışı bıraktığını ve aslî kaynaklarda bulunmayan bir şeyin usûlde hükmü olamayacağına hükmettiğini belirtir. Dolayısıyla ona göre Şafî İslâm ilimlerinin temeline kıyası yerleştirmiştir. Bu da her şeyin eski asıllar üzerine çözülebileceğine inanan tüketici bir aklı temsil etmektedir.⁴⁹⁸

3.1.3.3. Beyân-Burhân-İrfân

Muhammed Abid Câbirî’ye göre Arap-İslâm aklı üç bilgi sisteminden oluşur: Beyân, burhân ve irfân. Bunların her birinin kendine has kuralları ve işleyiş tarzı bulunduğu ifade etmektedir. Beyân sistemi kıyasa dayanmaktadır ve Arap-İslâm aklının kurucusu mahiyetinde olup bu anlayışın din ve dil anlayışını oluşturmaktadır. Bu sistem, önceki bir örnekte var olan hakikatin açığa çıkarılarak izah edilmesi temeline dayanır. Kelâm tartışmalarından dil kuralına kadar birçok meselede kullanılan sistem sonuç olarak Kur’ân’ın anlaşılmasına varıncaya kadar kuralları belirlemeye çalışır. İrfân sistemi Hermesçilik menşelidir ve Arap-İslâm kültürünün akıl dışı tarafını veya “atıl aklını” temsil eder. İrfân sistemi görünen gerçeklerin ötesinde, görünmeyen hakikatin keşf yoluyla ortaya çıkarılmaya çalışıldığı bir aydınlanmaya dayanır. Kadim bilgiyi gnostik-hermetik felsefeyi marifet sayan bir

⁴⁹⁶ el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 20-21.

⁴⁹⁷ Keskin, *Bir Yapısalcı Olarak Muhammed Abid el-Câbirî’de Din-Kültür İlişkisi*, s. 63.

⁴⁹⁸ Yasin Aktay, *Aklın Sosyolojik Soykütüğü: Soy Akıldan Tarihsel ve Toplumsal Akla Doğru*, Toplum ve Bilim, Say. 82, 1999, s. 115.

anlayışın tesisini ister. Burhân sistemi ise bu akıl içerisindeki aklî/felsefî bilginin oluşumunu temsîl eder.⁴⁹⁹ Burhân sistemi akıl yürütme esasına dayanır, bilgiyi mantıkî akıl yürütme temeli üzerine inşa eder.⁵⁰⁰

El-Câbirî'ye göre Arap-İslâm geleneği, bu üç sistemin birbirleriyle uzun süre mücadele edişinin tarihidir. Şî Fars muhalefetine, Sünnî Abbasî'ye karşı kendi hedefleri doğrultusunda ilham, keşf ve işrak gibi enstrümanları kullanarak bilginin kontrol altında tutulabilirliğini engelleyen gnostik-hermetik menşeli irfân sistemini geliştirmesine karşın, Sünnî Abbasî tarafı, bilgiyi denetleme kozu olarak Yunan felsefesini ve Mantık ilmini Arapça'ya tercüme ederek Arap aklına burhân sisteminin dâhil olmasına neden olmuştur.⁵⁰¹ Özellikle Gazâlî'nin mantık ilmini İslâmî ilimlerde mihenk taşı olarak kabul etmesi buna örnek olarak verilebilir. Zira Gazâlî, Mekâsidü'l -Felâsife-Tehâfütü'l- Felâsife adlı eserlerinde eleştirdiği burhân sistemini beyân sisteminin içerisine almıştır. Diğer bir eseri olan Fedâ'ihu'l-Batıniyye'de eleştirdiği irfân sistemini ise İhyau Ulûmi'd-Dîn ve Mişkâtü'l Envâr adlı diğer eserlerinde beyâna dâhil etmiştir. Bundan sonra ise beyân sistemi dışında İslâm geleneğinde başka akla pek mahal vermemiştir.⁵⁰²

3.1.3.4. Kıyas ile İlgili Görüşleri

El-Câbirî'ye göre tedvîn asrında İslâm'ın içtimâî ve hukûkî alanlardaki uygulamalar, söz konusu çağda ihtiyaçlara cevap vermiş olsa bile bugün uygulanabilir değildir. Arap-İslâm aklının uyguladığı bu yöntem hem evrensel değildir hem de bu aklın dayandığı kıyas mantığı günümüzde işlevliğini yitirmiştir. Bu yöntem yerine şeriatın temel değerlerine vurgu yapılarak yeni bir usûl geliştirilmelidir. Dinî metinlerin nüzul dönemi ile aydınlanma çağı arasında, değerler dizisi (paradigma) açısından çok büyük farklılıklar yaşanmıştır. Klasik dönemde sosyâl-siyâsal-hukûkî hayata, lafızlara dayanılarak yeterli derecede çözüm üretilmiş olsa da değerler dizisinin değiştiği aydınlanma çağında sosyâl, siyâsal ve felsefî açıdan aynı yöntemle çözüm üretilmemektedir. Klasik dönemde olduğu gibi, günümüzde artık sadece metinlere dayanarak çözüm üretilmemelidir. Yeni Çağda

⁴⁹⁹ el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 254.

⁵⁰⁰ el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 490.

⁵⁰¹ el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 257.

⁵⁰² el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 258.

dinî metinleri lafızdan ziyade maksat çerçevesinde yorumlayıp ve anlayarak çağın ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde yorumlamak gerekmektedir. Yeni Çağın usûlünü de bu çerçevede çizmek gerekmektedir.⁵⁰³

Hayatının son yıllarını (son 10 yıl) Kur'ân araştırmalarına ayıran el-Câbirî'nin önemle üzerinde durduğu iki konu var.

1. Kur'ân'ı Hz. Muhammed'in sîreti eşliğinde okumak.
2. Sûrelerin iç bütünlüğünü esas almak.

El-Câbirî Hz. Muhammed'in sîretini yedi aşamaya ayırır. Bunların her aşamasında özellikleri ile o dönemdeki davetin seyrini ortaya koyar. Ardından o dönemde nazil olan sûrelerin indiği andaki şartları dikkate alarak tefsir eder ve bilimsel keşif ve icatlar yönünde tefsir edilmesine karşı çıkar.⁵⁰⁴

3.1.3.5. Câbirî'ye Yapılan eleştiriler

El-Câbirî'nin fikirleri üzerine birçok çalışma yapılmış ve yöntem konusunda rasyonalist, yapısalcılık, diyalektik gibi birçok Batı fikrini birbirine karıştırdığı, birçok konuyu abartarak İslâm'ı Batı geleneğinin baskısı altında yorumladığı, yöntem konusunda yeteri kadar bilinçli olmadığı konusunda eleştirilmiştir.⁵⁰⁵ Hâkeza modernist söylemi sorgusuzca benimsediği, laikliğe karşı çıkıp demokrasiyi popülist bir tavırla savunduğu, İslâm-Arap kültürünü rasyonel taraflarını tamamen Aristo felsefesine bağlayıp İslâm'a bu konuda önem atfetmediği gibi birçok konuda eleştiri almıştır.⁵⁰⁶

3.1.3.6. Tecdîd ile İlgili Görüşlerinin Tahlili

Muhammed Âbid el-Cabirî tecdidin gerekli olduğunu düşünenlerdendir. O, İslâmî ilimlerin teşekkül devrinden itibaren sürekli tekrarlandığını düşünmektedir. El-Câbirî modern dönemde bu tekrarlanmanın artık çağın ihtiyaçlarına cevap

⁵⁰³ el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 262.

⁵⁰⁴ Muhammed Coşkun, "Muhammed Abid el-Câbirî", DİA, s. 237-240.

⁵⁰⁵ Geniş bilgi için bkz., Corc Tarabîşi, *Nazariyyetü'l-'akl*, Beyrut 1996, s. 11-24; Tayyib Tizini, *Mine'l-İstişrakü'l-Ğarbi ile'l-İstiğrabi'l-Mağribi*, Dımaşk 1996, s. 55-73.

⁵⁰⁶ Bkz. Ali Harb, "Nakdü'n-Nas", Darülbeyza, 2005, s. 115-129; İbrahim Keskin, *Bir Yapısalcı Olarak Muhammed Abid el-Câbirî'de Din-Kültür İlişkisi* (doktora tezi, 2009), UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 63, 220-227; Muhammed İmare, *Reddü İftira'ati'l-el-Câbirî 'ale'l-Kur'ani'l-Kerim*, Kahire ty. Darü's-selami, s. 143-196.

veremediğini savunmaktadır. Geleneği “Arap-İslâm aklı” olarak isimlendiren Câbirî, bu aklın Batı’nın aydınlanması karşısında çıkmaza girdiği düşüncesindedir.

El-Câbirî’nin çıkış noktası dini ilimler değil felsefedir. Ona karşı yapılan eleştirilerin başında rasyonalizm, yapısalcılık ve diyalektik gibi Batı merkezli yöntemleri birbirine karıştırmasıdır. Diğer bir eleştiri ise onun, modernist söylemi sorgusuzca kabul etmesidir. El-Câbirî Arap-İslâm kültürüne ait olumlu şeyleri tamamen Aristo felsefesine bağlamaktadır. Buna karşın o, İslâm kültürüne doktriner anlamda bir şey atfetmemektedir. O, İslâm kültürünü Batı kültürü etkisinde ele almıştır.

3.2. Nasr Hâmid Ebu Zeyd (1943-2010)

3.2.1. Hayatı

Nasr Hâmid Ebu Zeyd 10 Temmuz 1943’te Mısır’ın Tantâ kasabasının Kuhâfe köyünde dünyaya gelir.⁵⁰⁷ Küçük yaşta köyünde okuma-yazma ve Kur’ân öğrenmeye başlayan Ebu Zeyd sekiz yaşında hafızlığını tamamlar. Yaşı büyük olduğu için ilkokula kaydolamayınca Tantâ’da bulunan Abidiyye Medresesine devam eder. 1956’da temel eğitimi biter ve Tevkifiyye ortaokuluna devam eder, bunun bitiminde babasının meslek sahibi olmasını istemesi üzerine sanat meslek lisesi demir işletmesi bölümüne devam eder. Ancak kısa bir süre sonra babasını kaybeden Ebu Zeyd, 14 yaşında ailesine destek olmak için çalışmak zorunda kalır.⁵⁰⁸ 1960 yılında sanat okulunun telsiz bölümünü bitirdikten sonra Kahire’de içişleri bakanlığına bağlı polis telsizi servisinde göreve başlar, on iki yıl boyunca bu görevde bütün Mısır’ı gezip tanıma fırsatını bulur.⁵⁰⁹

Çocukluk ve gençlik yıllarında İhvân-ı Müslimîn içerisinde bulunan Ebu Zeyd o dönemde Mısır’da etkili olan sosyâlizm ve devrimden etkilenerek ilk yazılarından itibaren İhvân-ı Müslimîn’i eleştirmeye başlamıştır.⁵¹⁰ 1967 yılında akşam okulunda liseyi dışarıdan bitirdikten sonra, 1968 senesinde Kahire

⁵⁰⁷ Navid Kermani, *İslâm’la Bir Yaşam Nasr Hâmid Ebu Zeyd*, çev. Celadet Moralıgil, İletişim Yay., İstanbul 2004, s. 7-8.

⁵⁰⁸ Kermani, *İslâm’la Bir Yaşam Nasr Hâmid Ebu Zeyd*, s. 15-37.

⁵⁰⁹ Kermani, *İslâm’la Bir Yaşam Nasr Hâmid Ebu Zeyd*, s. 38.

⁵¹⁰ M. Emin Maşalı, *Çağdaş İslâm Düşünürleri*, Ed. Cağfer Karadaş, Arasta Yay., Bursa 2003, s. 171.

Üniversitesi Arap Dili ve Edebiyatı bölümünü kazanarak 1972 yılında buradan mezun olur ve aynı sene orada asistan olarak göreve başlar. Bölümün İslâmî İlimler üzerine çalışmasını istemesi üzerine, ilgisini İslâmî ilimlere ve özellikle Kur'ân'î ilimlere yöneltmiştir. 1975'te Kahire'de bulunan Amerikan Üniversitesi'nde iki yıllık bir eğitim için Ford Vakfı bursu kazanmıştır. Bu eğitimin sonunda ise Kahire Üniversitesi Arap Dili ve Edebiyatı bölümünden yüksek lisans derecesini alarak mezun olmuştur.⁵¹¹ Pennsylvania Üniversitesinde 1978-79 yıllarında araştırmalarda bulunma imkânı bulan Ebu Zeyd, Batı hermeneutiğini yakından tanıma fırsatı bulur. 1981 yılında aynı bölümde doktor unvanını alır. Japonya Osaka Üniversitesinde 1985-89 yılları arasında misafir öğretim üyesi olarak ders veren Ebu Zeyd, 1987 yılında Doçent, 1995'te ise Profesör unvanını alır.⁵¹² Nasr Hâmid Ebu Zeyd 1982'de Abdulaziz el-Ehvânî İnsan Bilimleri Ödülü'ne, 1993 yılında ise Tunus Devlet Başkanı tarafından Yararlılık Nişanı'na layık görülmüştür.⁵¹³ Kahire Üniversitesine profesörlük için 9 Mayıs 1992'de başvuruda bulunan Ebu Zeyd'in "*Nakdü'l-Hıtabi'd-Dini*" isimli çalışmasında geçen fikirlerinden dolayı mürted olduğu iddia edildi. Üç kişiden oluşan jüri üyelerinden ikisi (Ali Mekkî ve Avnî Abdürrâuf) olumlu, biri (Abdüssabûr Şahîn) ise olumsuz rapor verir. Üniversite Senatosu bir üyenin vermiş olduğu olumsuz raporu dikkate alır.

Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü öğretim üyeleri Abdüssabûr Şahîn'in raporunun bilimsel kriterlere uymadığı, dolayısıyla Ebu Zeyd'e profesörlük unvanı verilmesi gerektiği yönünde tavsiye kararı aldıysa da 18 Mart 1993'te toplanan üniversite senatosu önceki olumsuz kararında ısrar eder.⁵¹⁴ Kararın böyle çıkmasında Abdüssabûr Şahîn'in etkisi büyük olur. Çünkü Şahîn, konuyu Kahire'nin merkezi camilerinde verdiği cuma vaazlarında ele alır, Ebu Zeyd'i ateistlik ve komünistlikle suçlar, ona arka çıkanları da komünistlikle itham eder. Konu medyaya da yansır ve olay karikatürlere konu olur.⁵¹⁵ "Kur'ân kültürel bir üründür" sözünden dolayı, 1995'te Ebu Zeyd hakkında mürted hükmü verilince, buna bağlı olarak Ebu Zeyd'in evlilik akdinin feshine, kendisi gibi akademisyen olan eşi İbtihal Yûnus'tan

⁵¹¹ Fethi Ahmet Polat, *Modern ve Postmodern Düşünce'de Kur'ân'a Yaklaşımlar Arkoun, Hanefi ve Ebû Zeyd Örneği*, Marife, yıl 1, sayı 2, Güz, 2001, s. 15.

⁵¹² Kermani, *İslâm'la Bir Yaşam Nasr Hâmid Ebu Zeyd*, s. 41.

⁵¹³ Maşalı, *Çağdaş İslâm Düşünürleri*, s. 171.

⁵¹⁴ Kermani, *İslâm'la Bir Yaşam Nasr Hâmid Ebu Zeyd*, s. 137.

⁵¹⁵ Kermani, *İslâm'la Bir Yaşam Nasr Hâmid Ebu Zeyd*, s. 175.

ayrılmasına hükmeden bir yargı kararı çıkar.⁵¹⁶ Ülke içinden ve ülke dışından tepkiler yağmasına rağmen karar değiştirilmez. Bunun üzerine Ebu Zeyd 1996'da eşiyle birlikte önce Madrid'e, üç ay sonra da davet edildiği Hollanda'ya gider ve Leiden'e yerleşir. Artık akademik hayatına Leiden Üniversitesinde devam eder. Endonezya ziyareti esnasında aniden hastalanması üzerine ülkesine getirilerek Kahire'de hastaneye yatırılır. 5 Temmuz 2010 tarihinde burada ölür ve doğum yeri olan Kuhâfe'de defnedilir.⁵¹⁷

3.2.2. Eserleri

1. *İtticâhâtü'l-Akl, fi't-Tefsîr: Dirâse fî Kaziyeti'l-Mecâz fi'l Kur'ân 'İnde'l-Mu'tezile*.⁵¹⁸ Mutezile'nin bilgi kuramını inceleyen bu çalışma müellifin yüksek lisans tezidir.⁵¹⁹

2. *Felsefetü't-Te'vîl: Dirâse fî Te'vîli'l-Kur'ân 'İnde Muhyiddîn İbn-i 'Arabî*.⁵²⁰ Ebu Zeyd'in doktora tezi olan eser, irfânî anlayışın ele alındığı bir çalışma olup İbn Arabî ve mutasavvıfların Kur'ân'ı anlama ve yorumlama anlayışlarını irdelemektedir.

3. *Mefhûmü'n-Nâs: Dirâse fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*.⁵²¹ İlâhî hitabı doğru bir zemine oturtma ve onun yapısını iyi belirleme üzerinde dururken geçmişte ve günümüzde dinî söylemin Kur'ân telakkisindeki yanlışları ve bu yanlışların ürünü olan varsayımları tespit etmeye çalışmıştır. Eser Mehmet Emin Maşalı tarafından, "İlâhî Hitabın Tabiatı: Metin Anlayışımız ve Kur'ân Anlayışı" adıyla Türkçeye çevrilmiştir.⁵²²

⁵¹⁶ Nasr Hâmid Ebu Zeyd, *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, çev. Fethi Ahmet Polat, Kitabiyat Yay., Ankara 2002, s. 24.

⁵¹⁷ M. Emin Maşalı, "Nasr Hâmid Ebu Zeyd", DİA, C. Ek-1, TDV., Yay., İstanbul 2016, s. 379-389.

⁵¹⁸ Nasr Hâmid Ebu Zeyd, *İtticâhâtü'l-Akl, fi't-Tefsîr: Dirâse fî Kaziyeti'l-Mecâz fi'l Kur'ân 'İnde'l-Mu'tezile*, Dâru't Tenvîr, Beyrut 1982.

⁵¹⁹ Kermani, *İslâm'la Bir Yaşam Nasr Hâmid Ebu Zeyd*, s. 102.

⁵²⁰ Nasr Hâmid Ebu Zeyd, *Felsefetü't-Te'vîl: Dirâse fî Te'vîli'l-Kur'ân 'İnde Muhyiddîn İbn 'Arabî*, Dâru't Tenvîr, Beyrut 1983.

⁵²¹ Nasr Hâmid Ebu Zeyd, *Mefhûmü'n-Nâs: Dirâse fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, el-Hey'etü'l Mısriyyetü'l Ammetü-li'l Kitabi, Beyrut 1987.

⁵²² Maşalı, *Nasr Hâmid Ebu Zeyd*, s. 173.

4. *El-İmâm eş-Şâfi'î ve Te'sîsü'l-Aydiolocıyyati'l-Vasatiyye*:⁵²³ Sünnî görüşün oluşumunda İmâm Şafî'nin etkisini konu alan eser, Salih Özer tarafından, "İmâm Şafî ve Orta Yol İdeolojisinin Tesisi" adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir.⁵²⁴

5. *Nekdü'l-Hitâbi'd-Dînî*:⁵²⁵ Müellif bu eserde klasik dinî yapının aklı nasa hâkim kılma söylemini ve "İslâmi sol" eğilimleri eleştirmektedir. Eser "Dinsel Söylemin Eleştirisi: Dinsel Metinleri Anlamada Bilimsel Bir Yönteme Doğru" adıyla Türkçeye çevrilmiştir.

6. *En-Nas es-Sultâ El-Hâkime: el-Fikrî'd-Dinî Beyne İrâdeti'l-Ma'rife ve İrâdeti'l-Heymene*:⁵²⁶ Çeşitli makalelerden oluşan eser, özellikle Kur'ân'ın tarihselliği ve bağlam sorunu gibi konuları içermektedir. Mehmet Coşkun tarafından "Kutsal Metin, Otorite ve Hakikat" adıyla Türkçeye çevirisi yapılmıştır.

7. *Et-Tefkîr fî Zemeni't-Tekfîr Zıdde'l-Cehl ve'z-Zeyf ve'l-Hurâfe*:⁵²⁷ Ebu Zeyd bu eserinde küfürle itham edildiği konuları ele alarak fikirlerini belgelerle savunmaktadır.

8. *İşkâliyyatü'l-Kıra'e ve Aliyyatü't-Te'vîl*:⁵²⁸ Müellifin çeşitli konularda yazılmış makalelerinden oluşmaktadır.

9. *Devâ'İrû'l-Havf: Kıra'e fî Hitabi'l-Mer'e*:⁵²⁹ Kadın konusunun işlendiği eserde yazar, İslâm âlimlerinin kadınlarla alakalı naslara yaklaşımlarını eleştirerek kendi fikrini ortaya koymaktadır. Eser, Türkçeye "Korku Çemberleri" adıyla çevrilmiştir.⁵³⁰

⁵²³ Nasr Hâmid Ebu Zeyd, *el-İmâm eş-Şâfi'î ve Te'sîsü'l-Aydiolocıyyati'l-Vasatiyye*, Daru'l Kelâm, Kahire 1992.

⁵²⁴ Kermani, *İslâm'la Bir Yaşam Nasr Hâmid Ebu Zeyd*, s. 380.

⁵²⁵ Nasr Hâmid Ebu Zeyd, *Nekdü'l-Hitâbi'd-Dînî*, Daru'l Kelâm, Kahire 1992.

⁵²⁶ Nasr Hâmid Ebu Zeyd, *en-Nas es-Sultâ el-Hâkime: el-Fikrî'd-Dinî Beyne İrâdeti'l-Ma'rife ve İrâdeti'l-Heymene*, el-Merkezü's Sakâfiyyü'l Arabî, Beyrut 1995.

⁵²⁷ Nasr Hâmid Ebu Zeyd, *et-Tefkîr fî Zemeni't-Tekfîr Zıdde'l-Cehl ve'z-Zeyf ve'l-Hurâfe*, el-Merkezü's Sakâfiyyü'l Arabî, Beyrut 1995.

⁵²⁸ Nasr Hâmid Ebu Zeyd, *İşkâliyyatü'l-Kıra'e ve Aliyyatü't-Te'vîl*, el-Merkezü's Sakâfiyyü'l Arabî, Beyrut 1996.

⁵²⁹ Nasr Hâmid Ebu Zeyd, *Devâ'İrû'l-Havf: Kıra'e fî Hitabi'l-Mer'e*, el-Merkezü's Sakâfiyyü'l Arabî, Beyrut 2000.

⁵³⁰ Maşalı, "Nasr Hâmid Ebu Zeyd", DİA, s. 381.

10. *El-Hitâb ve't-Te'vîl*:⁵³¹ Gazâlî ve İbn-i Rüşd'ün dinî söylemlerinin ele alındığı eser, Mehmet Coşkun tarafından “Söylem ve Yorum” adıyla Türkçeye çevirmiştir.

11. *Ein Leben Mit Dem Islâm*:⁵³² Ebu Zeyd'in bir söyleşisinin toparlanmasından oluşan eser “İslâm'la Bir Yaşam” ismiyle Celadet Moralıgil Türkçeye çevirmiştir.

12. *Hâkezâ Tekelleme İbn Arabî*:⁵³³ Ebu Zeyd eserde İbn Arabî'nin düşünce dünyasını ele almıştır.

13. *Et-Tecdîd ve't-Tahrîm ve't-Te'vîl: Beyne'l-Ma'rifeti'l-İlmiyye ve'l-Havf mine't-Tekfir*:⁵³⁴ Yenilenme, sanat ve Kur'ân'ın tevili konularının ele alındığı eser, müellifin ölümünden sonra yayımlanmıştır. “Yenilik Yasaklama ve Yorum” adıyla Türkçeye çevirisi yapılmıştır.⁵³⁵

3.2.3. Tecdîd ile İlgili Görüşleri ve Çalışmaları

3.2.3.1. Tecdîd Fikrinin Oluşum Aşamaları

Çocukluğundan itibaren edebiyata ilgi duyan Ebu Zeyd, gençliğinde kısa hikâye ve birçok şiir yazarak üniversite yıllarında ödüllere layık görülmüştür. Bu ilgisi hayat boyu devam etmiştir. Hür subaylar tarafından her şehirde kurulan “kültür saraylarının” Mahalletü'l-Kübra şehrindeki şubesinde Müslüman Kardeşler, Marksistler ve Varoluşçuların bulunduğu ortamda edebiyat ortak noktasında buluşarak oluşturdukları grup içinde şiir ve kısa hikâyeler kaleme almıştır. Fikir olarak temelinin oluştuğu dönemde Taha Hüseyin, Abbas M. El-Akkad, Seyyid Kutub gibi isimleri okuyan Ebu Zeyd üniversite döneminde ise daha ziyade Abdulmun'im Talime (Marksist) ile Câbîr Uşfûr (klasik Arap edebiyatını çağdaş yöntemle araştırmaları ile tanınır)'dan etkilenmiştir. Bu etkilenme kendisinde sosyalist-marksist fikirlerin doğmasına neden olmuş ve daha sonra Emin el-Hûlî'nin eserlerinden etkilenmesiyle, bu fikirleri daha da pekiştirmiştir. Dinî alandaki fikirlerini

⁵³¹ Nasr Hâmid Ebu Zeyd, *el-Hitâb ve't-Te'vîl*, Dârulbeyzâ 2000.

⁵³² Nasr Hâmid Ebu Zeyd, *Ein Leben Mit Dem Islâm*, Freiburg 2001.

⁵³³ Nasr Hâmid Ebu Zeyd, *Hâkezâ Tekelleme İbn Arabî*, Dârü's Selâm, Kahire 2002.

⁵³⁴ Nasr Hâmid Ebu Zeyd, *et-Tecdîd ve't-Tahrîm ve't-Te'vîl: Beyne'l-Ma'rifeti'l-İlmiyye ve'l-Havf mine't-Tekfir*, Merkezi Dirasatu'l Vahdeti'l Arabiyye, Beyrut 2010.

⁵³⁵ Maşalı, “Nasr Hâmid Ebu Zeyd”, DİA, s. 382.

de bu temeller üzerine oturtmuştur. Kur'ân'ı Kerimi anlama yöntemi olarak edebî inceleme yöntemine bağlı kalması, kültür ve olguyu öncelemesi bu etkinin bir tesiridir.⁵³⁶

İlk çalışmalarında akademik kaygı taşıyan Ebu Zeyd, 1990 dan sonra siyâsî ağırlık taşıyan ve daha eleştirel bir yaklaşımla makale ve kitaplarını ele almıştır. Mısır'da yenileşme ve çağdaşlaşma ile Siyâsal İslâmcıların fikir mücadelesinde yenilikçilerin safında yer alarak, selefi ve Siyâsal İslâmcı anlayışın Kur'ân'ın ruhuna ters ve tehlikeli bir yaklaşım olduğu fikrini savunmuştur. Bunlardan dolayı dindarlığın zayıfladığını, bunun bir felaket olduğunu ve bundan çok acı çektiğini söylemiştir.⁵³⁷ Ebu Zeyd'e göre dinî söylemdeki sorun Kur'ân'a yanlış yaklaşımlar ve hatalı bir Kur'ân tasavvurunun olmasındandır. Bu düşüncelerle yola çıkarak Kur'ân'ı beşerî bir metin gibi tahlil etmiştir.

3.2.3.2. Kur'ân'ı Anlama Yöntemi

Geçmişte dil, kelâm ve belagât âlimleri Kur'ân'ın icaz konusunu ele alırken Kur'ân'ı lugavî bir metin gibi ele almışlardır.⁵³⁸ Bu açıdan bakıldığında bütün lugavî metinler gibi, Kur'ân da muhatapları ile karşılıklı iletişim içerisine girmiştir ve bir taraftan toplumun verilerini kullanırken diğer taraftan onu kendi hedefleri doğrultusunda oluşturmuştur. Örneğin cahil Arap toplumuna vahyi anlatmak için, o gün toplumda var olan kehâneti kullanarak anlatmıştır. Kur'ân'ın İbrahim dinine çağırmasının sebebi de Haniflerin Arapları bir arada tutmak için o gün Hânif dinine çağırımları olgusudur. Kur'ân'ın da bu yönelişi kullanarak İbrahim'in dinine çağrıda bulunması o günkü güncel bir olgunun yansıması idi. Zira peygamberliğinden önce Hz. Muhammed de Hânif dinine mensup olduğundan zihnî bu tür meselelerle meşguldü. Hâkeza Kur'ân vahyin kabulü için, vahiy ile kehânet arasında benzerlik kurmuş ve ikisi arasındaki farka dikkat çekerek konuyu kendi istediği olgunluğa getirmiştir.

Ebu Zeyd'e göre Kur'ân indiği dönemin sorunlarını kendine konu olarak belirlediğinden o günün aklî ve kültürel düzeyinin tasavvurunu yansıtmaktadır. Dolayısıyla Kur'ân mevcut şartları dikkate alarak hukukî düzenlemelerde

⁵³⁶ Maşalı, “*Nasr Hâmid Ebu Zeyd*”, DİA, s. 381.

⁵³⁷ Ebu Zeyd, *İslâm'la Bir Yaşam*, s. 55-56.

⁵³⁸ Maşalı, “*Nasr Hâmid Ebu Zeyd*”, DİA, s. 382.

bulunmuştur. Ortamın elverişli olması durumunda nihai hedeflerini ortaya koyarken, kökleşmiş konuların nihai hükmü verme yerine, şartlar gereği hükmü vermeyip değişimin yönünü belirlemekle yetinmiştir. Müslüman bilginlerin de içtihatla bulunduklarında bu yöntemi kullanmaları gerekmektedir. Yöntem şöyle olmalı: Kur’ân hükümleri öncelikle tarihsel bağlamında değerlendirilip ondan sonra o hükümlerin asıl gayesi belirlenmeli ve bu gaye bugünün şartlarına uygun bir şekilde çağın ihtiyaçlarına cevap verecek tarzda yorumlanmalıdır. Metinlerin lafzî manalarına takılıp, bugünün olaylarını eski olgular üzerinden verilmiş olan hükümlerle uygulamak, tarihsel olanla sürekli olanı birbirinden ayırmamaktır. Bu yöntemle düşünüldüğünde Kur’ân’ın belirlediği hadlerin, Kur’ân’ın amacı ve hedefi değil, Kur’ân’ın asıl amacına götüren bir araç olduğu görülecektir. Ebu Zeyd’e göre her ne kadar yedinci asır kültürüne bağlı kalınmış olsa bile dilsel bir metin olan Kur’ân, her çağa hitap etme gücüne sahiptir. Kur’ân metni akılcı bir yöntemle, kültürün içinde ve insanî bir düzeyde ele alınmalı, Kur’ân’a gaibî bir yaklaşımla, tarih üstü bir metin olarak yaklaşılmamasından uzak durulmalıdır.

Bu tarz bir yaklaşımı Mutezile geçmişte yapmayı başarmıştı. Çünkü Mutezile’nin kelâm anlayışı bu tür bir yaklaşıma elverişliydi. Mutezile’nin anlayışında “Kelâm” Allah’ın zâtî bir sıfatı olarak görülmemektedir. Dolayısıyla bu mezhep insanı merkeze alarak Kur’ân’ı yorumlamayı başarmıştır. Ancak Mu’tezile’ye ait olan bu fikir uzun süre sürdürülememiştir.⁵³⁹ Şafîi’nin aklın alanını daraltacak bir tarzda Sünnet’i Kur’ân’la aynı derecede nas olarak kabul etmesi, bununla kalmayıp icmaı ve kıyası da dâhil etmesi dini nasların alanını oldukça genişletmiştir. Binaenaleyh nasların otoritesine dayanarak, var olanı devam ettirmek, olanı muhafaza etmek gibi bir anlayışın doğmasına neden olmuştur. Akabinde Ebul Hasan el-Eşarî’nin bu düşüncüyü geliştirmesi ve “Kelâm’ı” Allah’ın zâtî sıfatı olarak telakki etmesi, bu anlayışın Sünî toplum çevrelerinde kalıcı olmasına neden olmuştur. Bundan sonra da Kur’ân’a rivâyetçi bir anlayış hâkim olmuştur. Bu

⁵³⁹ Nasr Hâmid Ebu Zeyd, *Tefsirde Akılcı Eğilim Mutezile’ye Göre Kur’ân’da Mecaz Meselesi*, çev. Numan Konaklı-Nihat Uzun, Mana Yay., İstanbul 2015.

anlayışın felsefî-ahlakî anlayışını ise Gazâlî geliştirmiştir. Bunların hepsine bir de sûfî anlayış eklenince artık Kur'ân'ı anlama çabaları törpülenmiştir.⁵⁴⁰

Bu anlayışın gelişip hâkim güç haline gelmesinde siyâsî gücün büyük etkisi olmuştur. Siyâsî erkin Sünnî anlayışı desteklemesi, İslâm dünyasında Arap olmayan unsurların (Selçuklu-Osmanlı) hâkim olmasına neden olmuş, bu durum da söz konusu anlayışın ve Kur'ân'ın maruz kaldığı bu fonksiyonel sapmanın günümüze kadar keskinleşmesine, Kur'ân'ın lafzî metinden ayrı tutulmasına, tarih üstü bir metin olarak telakki edilmesine neden olmuştur.⁵⁴¹ “Bu tasavvur pek çok konuda hatalı davranmaya sevk etmiştir” diyen Ebu Zeyd'e göre bütün alanlarda ve her problemin çözümünde İslâmî metinlerin referans alınması, toplum birliğinin zarar görmesine sebep olacaktır. Dinî metinlerin yaşanan olaylardan kopuk olması, ideolojik yorumlara neden olacaktır. Bu da bu dine inanmayan azınlıkları bu dinin referanslarıyla oluşturulmuş kurallara boyun eğdirmeye zorlayacaktır. Bu da toplumun birliğinin bozulmasına neden olacaktır. Bu nedenle kanun koyma gücü olarak laik ve medenî olan sayısal üstünlük gibi yollar kullanılmalıdır.

3.2.3.3. Tecdîdin Sürekliliği

Ebu Zeyd, “yenilik (*tecdit*), daimi bir ihtiyaç; toplumsal, siyâsal ve kültürel bir yürüyüştür. Yenilik olmazsa yaşam donuklaşır, ısıltısını kaybeder; kültürler bir kayboluş ve ölüm tüneline girer.”⁵⁴² diyerek sürekli bir yenilenme anlayışını benimsemektedir. Bu düşünceleriyle dâima Geleneksel İslâm anlayışını savunan kanada yönelik siyâsal ve ideolojik bir tavır takınmakta ve onlar hakkında cüretkâr eleştirilerde bulunmaktadır. Bu da bazı çevrelerin ona karşı cephe almalarına neden olmuştur. Özellikle nas-olgu bağlamını vurgularken “*Kur'ân kültürel bir üründür*” şeklindeki maksadını aşan ifadeleri birçok insanın tepkisine sebep olmuştur. Aynı

⁵⁴⁰ Nasr Hâmid Ebu Zeyd, *Sufi Hermenötik İbn Arabî'nin Yorum Felsefesi*, çev. Semih Ceyhan, Mana Yay., İstanbul 2018.

⁵⁴¹ Nasr Hâmid Ebu Zeyd, *Kutsal Metin Otorite ve Hakikat*, çev. Muhammed Coşkun, Mana Yay., İstanbul 2015, s. 11.

⁵⁴² Nasr Hâmid EbuZeyd, *Yenilik Yasaklama Yorum*, çev. Muhammed Coşkun, Mana Yay., İstanbul 2014.

şekilde bu ifadeler, karşı tarafın bunun küfür anlamına geldiğini dile getirmesine neden olmuştur.⁵⁴³

3.2.3.4. Ebu Zeyd'e Yapılan Eleştiriler

Ebu Zeyd'e birçok konuda eleştiri yapılmıştır. Bu eleştirilerin başında Mu'tezilî bir yaklaşım sergilemesi ve Kur'an'a kültürel bir ürün (Bu fikrinden dolayı tekfir edilmiştir) gibi yaklaşması gelmektedir. O, nas-olgu bağlamında olgunun nasa yön verdiğini yani beşeri iradenin İlâhî iradeyi yönlendirdiğini dile getirdiği için eleştirilmiştir. O, Kur'an'a dilsel bir metin gibi yaklaşılması gerektiği fikrini savunduğu için eleştirilmiştir. Ebu Zeyd Kur'an'ın her çağda ortak anlamlar çıkarılacak bir metin olmadığını dile getirdiği için eleştirilmiştir.⁵⁴⁴ O, Kur'an'ın anlaşılmasında tek yetkinin akılda olduğu fikrini savunarak, aklın dışında Kur'an'ı anlamamıza yardımcı olacak diğer etkenleri (Ör: Hadis) kabul etmediği için eleştirilmiştir. Ebu Zeyd geleneği çok fazla eleştirdiği, İslâm ülkelerinin geri kalmışlığının suçunu Müslümanların dini anlayışlarına bağladığı için eleştirilmiştir.⁵⁴⁵

3.2.3.5. Tecdîd ile İlgili Görüşlerinin Tahlili

Nasr Hâmit Ebu Zeyd, Müslümanları içinde bulunduğu durumdan kurtarmak için yenilik arayışı içerisine giren bir düşündürdür. Ona göre Müslümanlar Kur'an'a kutsiyet atfederek, onu bir süs eşyası haline getirmişlerdir. Ebu Zeyd bu kutsiyetten dolayı Müslümanların Kur'an'ı gerektiği gibi araştırıp yorumlayamadıklarını düşünmektedir. O, Kur'an'ın mahiyeti hakkında Mu'tezile gibi "Mahlûk/hadis" olduğunu düşünmektedir. O, Kur'an'ı sıradan edebi bir kitap olarak görmüştür. Onun bütün çabası Kur'an'ı tarihsel bir anlayışla yorumlamaktır. Ebu Zeyd "Kur'an bir kültür ürünüdür." dediği için tekfir edilmiştir.

Ebu Zeyd, Müslümanların "Kur'an Allah'ın ezeli sıfatı olan kelâmıdır" genel kabulünü oluşturan anlayışın yanlış olduğunu söylemektedir. Ona göre bu anlayış Kur'an metnini ideolojilere göre yorumlamaya maruz bırakacaktır. Ancak kendisinin

⁵⁴³ Maşalı, "Nasr Hâmid Ebu Zeyd", DİA, s. 383.

⁵⁴⁴ Polat, *Modern ve Postmodern Düşüncede Kur'an'a Yaklaşımlar Arkoun, Hanefî ve Ebû Zeyd Örneği*, s. 376.

⁵⁴⁵ Polat, *Modern ve Postmodern Düşüncede Kur'an'a Yaklaşımlar Arkoun, Hanefî ve Ebû Zeyd Örneği*, s. 381.

tarihselci bir yaklaşımla Kur'ân'ı tarihe mahkûm ettiğinin farkında değildir. Onun diğer bir çabası ise Kur'ân'ın tarihsel bir kitap olduğunu ispatlayıp onu beşeri müdahalelere açık bir duruma getirmeye çalışmasıdır. Ebu Zeyd'e göre Kur'ân o günün şartlarını göz önünde bulundurarak kanunlar belirlemiştir. Ona göre İslâm, o günün kültüründen çıkmıştır dolayısıyla “Kur'ân bir kültür ürünüdür.” Onun bu anlayışı İslâm dinin temel kaynağını oluşturan ve İlâhî emirleri ihtiva eden kitaba, sıradan bir edebi kitapmış gibi yorumlanmasının önünü açmaktır.

3.3. Muhammed Arkoun (1928-2010)

3.3.1. Hayatı

Muhammed Arkoun Cezayir'de 2 Ocak 1928 yılında Tahert iline bağlı, Berberi olan Meymûn köyünde dünyaya gelir.⁵⁴⁶ İlkokulu Tiz Evzu iline bağlı Benî Yânî'de, ortaokulu Vehrân iline bağlı Aynu'l-Erbia'da okudu. Aynı şehirde liseyi okuyan Arkoun, üniversiteyi ise başkent Cezayir'de Cezayir Üniversitesi Filoloji Fakültesinde bitirdi. Daha sonra, 1956 senesinde Paris'te Arap Dili ve Edebiyatı alanında yüksek lisansını yaptı. 1956-1959 yılları arasında Strasbourg'da, Paris Voltaire Lisesinde, aynı yerde bulunan Fen-Edebiyat Fakültesinde dersler verir. Bu tarihlerde aynı üniversitede “*Hicri IV. Asırda Arap Hümanizmi: Bir Filozof ve Tarihçi Olarak İbn Miskeveyh*” adlı doktorasını bitirir. 1969-1972 yılları arası Lyon Üniversitesi, 1972-1992 yılları arası Paris Üniversitesi ve Nouvelle Üniversitesinde öğretim üyesi olarak çalıştı. Bu üniversitelerin dışında aşağıdaki üniversitelerde şu görevleri yürütmüştür: 1986, 1987 ve 1990 yıllarında Berlin Wissenschaft kollege (Bilimler Koleji) ve 1992-1993 yıllarında Princeton İleri Araştırma Enstitüsü üyeliği, 1969'da Los Angels Ucla'da ziyaretçi profesör olarak öğretim üyeliği yapmıştır. 1977-1979 yıllarında Belçika Louvain-La-Neuve Katolik Üniversitesinde misafir öğretim üyeliği görevlerinde bulunmuştur. 1985 senesinde Roma'da Papalık Arap Araştırmaları Enstitüsünde ve Princeton Üniversitesinde, 1988-1990 yıllarında

⁵⁴⁶ Fethi Ahmet Polat, *Çağdaş İslâm Düşüncesinde Kur'ân'a Yaklaşımlar Hasan Hanefî, Nasr Hâmid Ebu Zeyd ve Muhammed Arkoun Örneği*, İz Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 55.

Phildelphia Temple Üniversitesinde, 1991-1993 yılları arasında Amsterdam Üniversitesinde çalışır.⁵⁴⁷

Tunus, Şam, Cezayir, Fas, Beyrut, Tahran, Berlin, Amsterdam şehirlerinde, Colombia, Denver, Bronston Los Angels Harvard gibi üniversitelerde ders ve konferans veren Arkoun, Yeni Sorbonne Üniversitesi İslâm Düşüncesi Tarihi Kürsüsünde emekli hoca olarak, Londra İsmaili Araştırmalar Enstitüsünde misafir profesör olarak çalışır. Ağa Han Mimari Ödülleri Jüri Üyeliği, Uluslararası Hayat ve Sağlık Bilimleri Ahlak Komitesi Üyeliği, Arap İslâm Enstitüsü Müdürlüğü ve Arabîca dergisinin bilimsel editörlüğü gibi görevleri icra eder. Chevalier de la Legion d'Honneur ve Officierdes Palmes Academiues, Chevalier de la Legion d'Honneur ve Officier des Palmes Academiques, 2002'de Giorgio Levi Della Vida ve 2003'te İbn Rüşd Ödüllerine layık görüldü. 2001 yılında Edinburgh Üniversitesi bünyesinde İslâm Düşüncesi üzerine Gifford seminerleri verdi. 2002 yılında UNESCO Barış Eğitimi Ödülleri jüri üyeliği ve UNESCO'ya bağlı, Lübnan merkezli Uluslararası Beşeri Bilimler Merkezi konsey üyeliği görevlerinde bulundu. 2000 yılından itibaren Kongre Kütüphanesi'nde danışmanlık yaptı. 2001-2003 yıllarında New York Üniversitesinde ders veren Arkoun, 14 Eylül 2010'da Paris'te vefat etti.⁵⁴⁸

3.3.2. Eserleri

Muhammed Arkoun ülkemizde çok ilgi görmeyen düşünürler içerisinde. Eserlerinin neredeyse tamamını Fransızca yazan Arkoun sadece el-Fikru'l Arabî adındaki eserinin mukaddimesini Arapça yazmıştır. Fakat bu eserleri kısa sürede öğrencisi Haşim Salih şerh edercesine Arapçaya tercüme etmiştir. Dünyanın birçok diline çevirisi yapılan bu eserlerin birkaç tanesi Türkçeye çevrilmekle birlikte diğerlerinin Türkçeye çevirileri yapılmamıştır.⁵⁴⁹ Arkoun, İslâmî düşüncenin yeni bir tarzda ve çağa uygun bir şekilde ele alınması gerektiği düşüncesine sahip biri olarak eserlerini de bu düşünce üzerinde ele almıştır. Eserleri şöyledir:

⁵⁴⁷ Polat, *Çağdaş İslâm Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar Hasan Hanefî, Nasr Hâmid Ebu Zeyd ve Muhammed Arkoun Örneği*, s. 57.

⁵⁴⁸ Diyanet İslâm Ansiklopedisinde (DİA) Arkoun'un 14 Eylül 2010' da Kazablanka (Fas)' da vefat ettiği bilgisi geçmektedir. Fethi Ahmet Polat, "Muhammed Arkoun", DİA, c. ek-1. s. 112-116.

⁵⁴⁹ Polat, *Çağdaş İslâm Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar Hasan Hanefî, Nasr Hâmid Ebu Zeyd ve Muhammed Arkoun Örneği*, s. 59.

1. *Min Faysali't-Tefrika ila Fasli'l-Mâkâl: Eyne Hüve'l-Fikrû'l-İslâmî el-Muâsır*: İslâm ve felsefenin konu olarak işlendiği eserin Arapça çevirisi Haşim Salih tarafından yapılmıştır.⁵⁵⁰

2. *El-Fikrû'l-Arâbî*: Âdil el-Avvâ tarafından Arapçaya çevirisi yapılmıştır.⁵⁵¹

3. *El-Fikrû'l-İslâmî: Nakd ve İctihâd*,⁵⁵² İslâm ve İslâm ülkeleri-uygarlık ve kültürün işlendiği eser, Cemâleddîn Erdemci ve Yasin Aktay tarafından “*Tarih, Felsefe, Siyaset Üzerine Konuşmalar*” adıyla Türkçeye çevrilmiştir.⁵⁵³

4. *El-Fikru'l-Usûli İstihâletü't-Te'sil: Nahve Tarih Ahar li'l-Fikri'l-İslâmî*: İslâm dini ve felsefenin işlendiği bu eserin Arapçaya çevirisi Haşim Salih tarafından yapılmıştır.⁵⁵⁴

5. *El-İslâm, Ūrûbbâ, el-Ğarb; Rihânâtü'l-Mâ'nâ ve İrâdâtü'l-Heymene*: İslâm dinî- uygarlık ve kültürün işlendiği eserin çevirisi Haşim Salih tarafından yapılmıştır.⁵⁵⁵

6. *Kadâyâ fî Nakdi'l-Akli'd-Dinî: Keyfe Nefhemü'l-İslâm el-Yevm?*: İslâm ve felsefenin ele alındığı eserin, Arapça çevirisi Haşim Salih tarafından yapılmıştır.⁵⁵⁶

7. *El-Kur'an: Mine't-Tefsiri'l-Mevrûs ila Tahlili'l-Hitabi'd-Dinî*.⁵⁵⁷ Kur'an ilimlerinin ele alındığı eser, “*Kur'an Okumaları*” adıyla Ahmet Zeki Ünal tarafından Türkçeye çevrilmiştir.⁵⁵⁸

8. *Mearik Min Ecli'l-Ensene fî's-Siyakati'l-İslâmiyye*: İslâm, felsefe ve Hümanizmin ele alındığı eser, Haşim Salih tarafından Arapçaya çevrilmiştir.⁵⁵⁹

⁵⁵⁰ Muhammed Arkoun, *Min Faysali't-Tefrika ila Fasli'l-Mâkâl: Eyne Hüve'l-Fikrû'l-İslâmî el-Muâsır*, çev. Hâşim Sâlih, el-Merkezü's Sekâfiyyü'l Arabi, Beyrut 1993.

⁵⁵¹ Muhammed Arkoun, *el-Fikrû'l-Arâbî*, çev. Âdil el-avvâ, Dâru's Şuruk, Beyrut 1979.

⁵⁵² Muhammed Arkoun, *el-Fikrû'l-İslâmî: Nakd ve İctihâd*, çev. Hâşim Sâlih, el-Merkezü's Sekâfiyyü'l Arabi, Beyrut 1992.

⁵⁵³ Muhammed Arkoun, *Tarih, Felsefe, Siyaset Üzerine Konuşmalar*, çev. Yasin Aktay-C. Erdemci, Vadi Yay., Ankara 2000.

⁵⁵⁴ Muhammed Arkoun, *el-Fikru'l-Usûli İstihâletü't-Te'sil: Nahve Tarih Ahar li'l-Fikri'l-İslâmî*, çev. Hâşim Sâlih, el-Merkezü's Sekâfiyyü'l Arabi, Beyrut 1999.

⁵⁵⁵ Muhammed Arkoun, *el-İslâm, Ūrûbbâ, el-Ğarb; Rihânâtü'l-Mâ'nâ ve İrâdâtü'l-Heymene*, çev. Hâşim Sâlih, el-Merkezü's Sekâfiyyü'l Arabi, Beyrut 1995.

⁵⁵⁶ Muhammed Arkoun, *Kadâyâ fî Nakdi'l-Akli'd-Dinî: Keyfe Nefhemü'l-İslâm el-Yevm*, çev. Hâşim Sâlih, el-Merkezü's Sekâfiyyü'l Arabi, Beyrut 1998.

⁵⁵⁷ Muhammed Arkoun, *el-Kur'an: Mine't-Tefsiri'l-Mevrûs ila Tahlili'l-Hitabi'd-Dinî*, çev. Hâşim Sâlih, el-Merkezü's Sekâfiyyü'l Arabi, Beyrut 2001.

⁵⁵⁸ Muhammed Arkoun, *Kur'an Okumaları*, çev. Zeki Ünal, İnsan Yay., İstanbul 1995.

9. *Nafize Ale'l-İslâm*.⁵⁶⁰ İslâm dininin işlendiği eser, Sayyâh Cüheyyim tarafından Arapçaya çevrilmiştir. Hakan Yüce tarafından “*İslâm Üzerine Düşünceler*” adıyla Türkçeye çevrilmiştir.⁵⁶¹

10. *Nez’etü'l-Ensene fi'l-Fikri'l-Arabî*: İslâm ve felsefenin işlendiği eser, Haşim Salih tarafından Arapçaya çevrilmiştir.⁵⁶²

11. *El-İslâm el-Ahlâk ve'l Siyâse*.⁵⁶³ Arkoun bu eserde İslâm, ahlak ve politika gibi konuları ele almıştır. Eser Hâşim Sâlih tarafından Arapçaya çevrilmiştir.⁵⁶⁴

3.3.3. Tecdîd ile İlgili Görüşleri ve Çalışmaları

3.3.3.1. Tarihselci Yaklaşım ve Oryantalizm

Muhammed Arkoun kendisini bir felsefeciden daha çok bir tarihçi olarak tanıtmaktadır. Ona göre Arap-İslâm düşüncesinin yenilenmesi konusuna tarihselci bir bakış açısı ile bakmak en önemli adım olacaktır. O, bunu yapmanın önemli adımlarından birisinin dil olduğunu düşünmektedir. Eserlerinde bir dil felsefecisi gibi davranarak mantık merkezci veya metin merkezci okumak ve Kur’ân manalarını yakalayıp sabitlemek yerine kavramları oluşum şartlarına göre değerlendirmek gibi bir hareket içerisinde bulunmuştur. Arapçanın hâlihazırdaki durumunun, düşünmeye ve yenilenmeye engel teşkil ettiğine inandığından Arap dilinin zincirlerini kırıp özgürleşmeye ihtiyacı olduğunu ileri sürmektedir.⁵⁶⁵ Kendini tarihçi kabul edip dilin bütün imkânlarından faydalanan biri olarak gören Arkoun’un bu özelliği düşünüldüğünde felsefecilerin metodundan farklı bir noktada olduğu değerlendirilmelidir. Bu durum onu dil ve tarih bilimlerini kullanan oryantalistlerden

⁵⁵⁹ Muhammed Arkoun, *Mearik Min Ecli'l-Ensene fi's-Siyakati'l-İslâmiyye*, çev. Hâşim Sâlih, el-Merkezü's Sekâfiyyü'l Arabi, Beyrut 2001.

⁵⁶⁰ Muhammed Arkoun, *Nafize Ale'l-İslâm*, çev. Sayyâh el-Cüheyyim, el-Merkezü's Sekâfiyyü'l Arabi, Beyrut 1996.

⁵⁶¹ Muhammed Arkoun, *İslâm üzerine düşünceler*, çev. Hakan Yücel, Metis Yay., İstanbul 1999.

⁵⁶² Muhammed Arkoun, *Nez’etü'l-Ensene fi'l-Fikri'l-Arabî*, çev. Hâşim Sâlih, el-Merkezü's Sekâfiyyü'l Arabi, Beyrut 1997.

⁵⁶³ Muhammed Arkoun, *El-İslâm el-Ahlâk ve'l Siyâse*, çev. Hâşim Sâlih, Dâru'l İhyâu'l Ulum, Beyrut 1988.

⁵⁶⁴ Geniş Bilgi için Bkz, Fethi Ahmet Polat, “*Muhammed Arkoun*”, DİA, c. ek-1. TDV. Yay., İstanbul 2016, s. 112-116.

⁵⁶⁵ Muhammed Arkoun, *Tarih, Felsefe, Siyaset Üzerine Konuşmalar*, s. 326-327.

ayrı bir kategoriye yerleştirmektedir.⁵⁶⁶ Arkoun'a göre oryantalizmin İslâm'a yaklaşımı olumsuzdur ve yapı bozucudur. Hâkeza oryantalizm klasik İslâm adına sadece bir enkaz yığını bırakıp Müslümanların geri kalmışlığı adına bir kaygı duymamaktadır. Oryantalizm, İslâm'ın geri kalmışlığı adına alternatif yollar önerebilseydi başarılı olabilirdi.⁵⁶⁷

3.3.3.2. Vahiy ile İlgili Düşünceleri

Din olarak İslâm'ın, kul ile Allah arasındaki manevî bir bağ olduğunu düşünen Arkoun, daha sonra bu anlayışını tarihî birer olgu olan anlayış, inanç, sistem gibi manalara çekmiştir. Önceleri ruhî bir durum ifade eden kavram, daha sonra politik ve ideolojik bir argümana dönüşmüştür. İki çeşit vahiy olduğunu düşünen Arkoun'a göre bunların birincisi müteal (yüce, ulvî, aşkın) olan vahiy; ikincisi ise tüketilen vahiydir. Tüketilen vahiy, aşkın olanın somutlaştırılmış halidir. İkisinin aynı şey olduğunu söylemek mümkün değildir. Hz. Peygamber'e ve sahabeye nispet edilen rivâyetler de tüketilen vahiy kısmına girmektedir. Binaenaleyh birden çok İslâm'dan söz etmek zorundayız.⁵⁶⁸ Dinin asıl hedefi insanın mutluluğudur ve metafizik yönünde üç iyiden (İslâm-Hristiyanlık-Yahudilik) bahsetmek mümkündür. Bu dinlerin metafizik yönlerini öne çıkarmadan hem beşeri hem dünyevî taraflarını anlamak-anlatmak gerekmektedir. İlâhî dinlerin kabul etmiş olduğu "iyilik" ortak paydasında buluşmanın yolu ise laikliği kabul etmektir.⁵⁶⁹

Muhammed Arkoun, nakle mahkûm olan İslâm aklının bu sınırları aşmadığını, burada sürekli bocaladığını ve başka bir düşünce geliştiremediğini söylemektedir. Meydana gelmiş ve gelecek olan bütün olayları Kur'ân'da arayan Müslümanlar bütün enerjilerini bunların çözümüne harcamaktadır. Bu çaba, Müslümanları sadece Kur'ân'ı tanıma noktasına mahkûm etmiştir. Bu anlayışa hâkim olan naklin akıldan önce gelmesi düşüncesi, İslâm aklını bu düşüncelere

⁵⁶⁶ Polat, *Muhammed Arkoun*, s. 112.

⁵⁶⁷ Muhammed Arkoun, *İslâm Düşüncesi Nasıl İncelenebilir?* çev. Fazlı Arabacı, Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2003, s. 2.

⁵⁶⁸ Fethi Ahmet Polat, *Çağdaş İslâm Düşüncesinde Kur'ân'a Yaklaşımlar*, iz Yay., İstanbul 2009, s. 55-57.

⁵⁶⁹ Muhammed Arkoun, *İslâmi Düşüncede Otorite Kavramı: La hukme illa lillah, İslâm'da Siyaset Düşüncesi: Derleme*, çev. Kazım Güleçyüz, insan Yay.. İstanbul 1995, s. 47-73.

hapsetmiş ve nakilden bağımsız gerçeğe ulaşma fikrini mümkün durumdan çıkarmıştır.⁵⁷⁰

3.3.3.3. Tecdîd ile İlgili Hedefleri

Arkoun İslâm aklının gelişmesi noktasında, teorik ve pratik olmak üzere iki yönlü bir aşama geliştirmiştir. Teorik aşama gelişmiş dünyanın bilim ve teknolojisine ulaştığında başarılı olmuş olur. Pratik aşamanın başarılı olması için ise belli şartların yerine getirilmesi gerektiğini söylemektedir.

Ona göre yapılması gerekenler şunlardır:

- a) Eğitimin bütün aşamaları ıslah edilmeli
- b) Merkezler kurularak İslâm-Arap toplumları sosyâl bilimler açısından uygulamalı olarak eğitilmeli
- c) İslâmî yazmalar dünyanın neresinde olursa olsun toplanıp tahkik edilerek arşivlenmeli
- d) Araştırma programları açılmalı
- e) Bilimsel araştırmalar geliştirilmeli ve sonuçları bültenlerle bütün dünyaya duyurulmalı
- f) Uluslararası bilim kurullarıyla iletişim içerisinde olacak kurullar kurulmalı.⁵⁷¹

Arkoun, üç kavramı sıkça kullanır, bunlar “düşünülebilir-düşünülmemiş-düşünülemez.” Bu kavramlar çağımızdaki İslâmî söylemleri etkisi altına alan dört gerçeğe birlikte ele alındığında, konumuz daha iyi anlaşılacaktır:

- a) Efsanevi (mitik) düşüncenin etkisindeki düşünce
- b) Dini sadece eski metinlerin şerh edilmesinden ibaret gören düşünce
- c) Filolojik ve tarihsel yöntemi yanlış uygulayan oryantalistik düşünce
- d) Asli kaynakların beşeri ilimlerin ışığında yorumlanması gerektiği düşüncesi

Herhangi bir sınırı olmayan, yoruma açık olan alan “düşünülebilir” alandır ve Kur’ân söz konusu alan için sınırsız bir özgürlük tanır. Bunun zıddı olan alan ise

⁵⁷⁰ Muhammed Arkoun, *Kur’ân Okumaları*, s. 51.

⁵⁷¹ Arkoun, *Tarih, Felsefe, Siyaset Üzerine Konuşmalar*, s. 88.

“düşünülemez” alandır ve hiçbir özgür düşünceye mahal vermeyen alandır. Örneğin İslâm gelmeden önce Arap toplumunda hâkim olan tektanrıcılık anlayışı konusunda o toplumda konunun bütün boyutlarının anlaşılması mümkün değildi, dolayısıyla böyle bir şey düşünülemezdi. O Arap toplumunun vahyin sahlılığı ile ilgili şüpheleri ve atalarının dinlerinin tehlike ile karşı karşıya kaldığını düşünmeleri bu düşüncenin bir ürünüdür. Son alan ise aklın farklı nedenlerle henüz düşünce üretmediği alandır. Kur’ân’ın sınırsız düşünebilir alanı, inananlardaki sahte düşünebilir alan ile inanmayanlardaki düşünülmemiş alan arasında bir yerdedir.⁵⁷²

3.3.3.4. Ortodoksi Anlayış

Arkoun’un geliştirmeye çalıştığı düşünce dünyasında merkeze koyduğu bir kavram bulunmaktadır. Bu kavram “ortodoksi” yani kendi düşüncesi dışındaki düşünceleri sapıklıkla suçlayan ve kutsal metinlerde yorum dayatması üzerine bina edilen yaklaşımdır. Bu yaklaşım yani kurtuluşa erecek olan fırka (Fırka-i Naciye) İslâm düşüncesinde Sünnî anlayışta bu kavram “Ehlü’s-Sünne ve’l-cemaa” da, Şiîlerde ise “Ehlü’l-İsme ve’l-Adale” de kendine zemin bulur. Her anlayış ahirette kurtuluşa erecek olanlar kendileri olduğunu iddia ederler. Bu anlayışı aynı zamanda resmi dini oluşturma çabası olarak görmek de mümkündür.⁵⁷³

Arkoun’a göre her düşünce somut alt yapı üzerine bina edildiği için tarihsel olmak zorundadır ve buna Kur’ân’da dâhildir. Binaenaleyh İslâm’da var olan her şey tarihseldir. Hatta gerçeğin ta kendisi tarihselliğin bir parçasıdır. Vahyin gökte inışı ne kadar müteal ise indikten sonra, yani yatay bir düzleme girdiğinde artık o tarihselliğin cenderesine girmek zorundadır. Bu nedenle yere inen vahiy artık kültürel bir olgu haline gelir.⁵⁷⁴

Muhammed Arkoun “İslâm tarihinin ilk dört asrındaki âlimlerin göstermiş olduğu cesareti, çağımız âlimleri gösterememektedir.” der ve şu örneği verir: Taberî bir âyetin yorumuna başlarken “Allah Teâlâ buyurdu ki...” diye başlar ve kendi yorumunu yazar. Ama bizim bu çağdaki âlimlerde bu diri ruh ve eleştirel güç bulunmamaktadır. Onların geniş düşünceli Kur’ân kültürleri ile bugünküleri

⁵⁷² Arkoun, *Tarih, Felsefe, Siyaset Üzerine Konuşmalar*, s. 17-18.

⁵⁷³ Muhammed Arkoun, *İslâm üzerine düşünceler*, s. 25.

⁵⁷⁴ Arkoun, *Tarih, Felsefe, Siyaset Üzerine Konuşmalar*, s. 138.

karşılaştırmak mümkün değildir.⁵⁷⁵ Ortodoksi anlayış ve devlet yapıları Kur'ân'ın bir mitik nesne haline getirerek bu kutsallıktan faydalanmışlardır. Kur'ân'a yapılan birçok işlem tamamen bu anlamda faydalanmalarından kaynaklanmaktadır ve Kur'ân'ın bir mushafta toplanma (cem edilme) olayı da buna dâhildir. Gerek siyâsîler gerekse âlimler tarafından bu kutsal metinler meşruiyet aracı olarak kullanılmıştır. Kur'ân'ın toplanması bir hizmetten daha çok ideolojik bir harekettir ve ilk dönemde var olan bütün okumaların kalıcı olmasına engel olup, Kur'ân'ı demir bir kafese hapsetmiştir. Artık bu mushaf hakkında konuşmamız imkânsız hale gelmiştir. Resmi din mushaf ile ilgili tartışmaların önüne öyle bir geçmiştir ki IV. (Miladi X.) asırdan itibaren bu konu hiçbir zaman gündeme getirilememiş, hatta gündeme getirmek isteyenler de şiddetle cezalandırılmıştır. Ve dahası Halife Osman tarafından toplanan mushafın, Kur'ân'ın bütün âyetlerini kapsadığı kabul edilmiştir. Ancak bu bir bilimsel sonuç değil, o gün var olan durumun kabul edilmesidir.⁵⁷⁶

Arkoun'a göre Kur'ân'ın ilâhî vahye uygun olarak anlaşılabilmesi için onu tarihselliğin gerekleriyle yorumlamak zorundayız. Bu nedenle İslâmî anlayışın oluştuğu ilk dört asırda oluşmuş katmanları aşmak zorundayız. Geleneğin bağlarından kurtulamayan bu bilinç Kur'ân'ı bir ilâhiliğe büründürerek toplumla bağları koparılmıştır. Siyâsî ve ilmî otoritenin baskısıyla, insanlar ile alakalı problemleri çözmek için indirilen ahkâm âyetleri bile mutlaklaştırılmış ve değişmez hale getirilmiştir. Binaenaleyh kendi çağı için tam bir devrim niteliği taşıyan Kur'ân sonraki çağlar için aynı işlevi yapamamış ve donuklaştırılmıştır.⁵⁷⁷

3.3.3.5. Tarihselliğin Gerekliliği

Kur'ân'ı kültürel bir söylem olarak gören ve pasif bir duruma düşüren Arkoun, Müslüman toplumları rahatsız etmiştir. “Kur'ân'ı anlamak için nazil olduğu dönemi anlamak gerek.” ifadeleriyle yola çıkmış olsa bile Kur'ân'ı eli kolu bağlı bir konuma getirdiği düşünülmektedir. Kur'ân üzerine yazılı bütün yorumları onu anlama çabası olarak gören geleneksel anlayışın aksine Kur'ân'a hükmeden bir anlayış ortaya çıkmasına neden olmuştur. Geleneksel anlayışta vahiy, hakikat ve tarih olarak sıralanan anlayış Arkoun'un düşüncesinde tam tersine çevrilerek tarih,

⁵⁷⁵ Arkoun, *Tarih, Felsefe, Siyaset Üzerine Konuşmalar*, s. 81.

⁵⁷⁶ Arkoun, *İslâm üzerine düşünceler*, s. 126.

⁵⁷⁷ Arkoun, *Kur'ân Okumaları*, 96.

hakikat ve vahiy şeklinde sıralanmıştır. Kur'an'ın beşerî metinlerden sadece edebî ve sosyo-kültürel düzeyi yüksek bir metin olarak ayrıldığı düşüncesi onu Müslümanların gözündeki aşkın durumundan uzaklaştırmış olmaktadır. Arkoun, İslâm bilginlerinden Gâzâlî, İbn-i Rüşd ve İbn-i Miskeveyh gibilerinden sıkça söz edip buna karşın Batı'nın sömürgeci ve modernizmine hizmet eden düşünür ve aydınlara eleştiri getirse de fikirleri bakımından Batılı bir düşünür olarak öne çıkmaktadır. Arkoun'un buraya kadar zikretmiş olduğumuz fikirleri İslâmî yenilenme açısından teorik olarak mümkün görünse de bu fikirlerin pratikte uygulanabilir olduğunu söylemek güçtür⁵⁷⁸

3.3.3.6. Arkoun'a Yapılan Eleştiriler

Arkoun'a yapılan eleştirilerin başında Kur'an'a yaklaşımı gelmektedir. Modern düşüncenin temsilcilerinden olan Arkoun Kur'an'ı eleştirel bir yöntemle ve filolojik değerlere göre ele aldığı için eleştirilmiştir.⁵⁷⁹ O, Kur'an'ı tarihselliği ve nas-olgu bağlamında değerlendirirken, Kur'an'ın değişip değişmediği konusunda bir şüphe içerisinde olduğunu belli etmesi noktasında eleştirilmiştir. Arkoun Kur'an'ın i'cazı konusunda Oryantalistlerle örtüşen bir düşünceye sahip olduğu için eleştirilmiştir.⁵⁸⁰ Kur'an'ı kültürel bir nesne olarak görüp pasif bir konuma getirdiği için ve Kur'an'ın antropolojik yönden ele alınması gerektiğini söylediği için eleştirilmiştir.⁵⁸¹ Arkoun Kur'an'a yapı bozucu bir yöntemle yaklaştığı için eleştirilmiştir. O, Kur'an ile Din'i birbirinden ayıştırmak ve Kur'an'ın Allah'ın kalamı olduğu konusunu çürütmek gibi bir iddiası olduğu için eleştirilmiştir.⁵⁸² Arkoun'un savunduğu projelerin uygulanabilir olmadığını, İslâmî bir yöntem olmadığını ve iddiaları sadece teorik olarak kalıp insanların kafasını karıştırdığı için eleştirilmiştir.⁵⁸³

⁵⁷⁸ Polat, *Muhammed Arkoun*, 113.

⁵⁷⁹ Polat, *Muhammed Arkoun*, s. 364.

⁵⁸⁰ Polat, *Muhammed Arkoun*, s. 368.

⁵⁸¹ Bulaç, s. 164.

⁵⁸² Hayreddin Karaman, vd., *Kur'anı Kerim, Tarihselcilik ve Hermenötik*, Işık Yay. İstanbul, 1996, s. 209.

⁵⁸³ Polat, *Muhammed Arkoun*, s. 122.

3.3.3.7. Tecdîd ile İlgili Görüşlerinin Tahlili

Muhammed Arkoun, Müslümanların içerisinde bulunduğu durumdan kurtulmaları için çaba gösteren bir yenilikçidir. O Batı’da eğitimini tamamlamış biri olarak Batı’nın modern hayatı ve gelişmişliğini yerinde görmüştür. O Müslümanların geri kalmışlığı ile Batı’yı karşılaştırarak ikisi arasındaki farkların nedenleri üzerinde düşünmüştür. Kendisine devamlı olarak “Müslümanlar son din olan İslâm’a sahip iken neden Batı’ya nazaran bu kadar geri kalmışlardır?” sorusunu sormuştur. Arkoun bu sorunun cevabını bulmak için bir arayış içerisine girmiştir. Bulduğu cevabı şudur: Müslümanlar İslâm’ı yanlış yorumlamaktadırlar. Arkoun, Müslümanların bu yanlış yorumlardan kurtarmak için kendince belirlediği bir tarzda, İslâm’ı geleneksel yöntemden farklı ve Batı merkezli fikirler üzerinde yeniden yorumlamak istemiştir.

Arkoun İslâm’ı farklı bir tarzda ele almaya çalışırken büyük bir hataya düşerek Müslüman toplumları rahatsız etmiştir. Hatası şudur: Kur’ân’ı kültürel bir obje olarak görmüştür. Onun yapmaya çalıştığı, Kur’ân’ı indiği çağın şartlarını göz önünde bulundurarak yorumlamaya çalışmaktır. Ancak yapmış olduğu yorumlama yöntemi Kur’ân’ı indiği çağa mahkûm etmiştir. Bu da İlâhî mesajların toplamı olan Ku’ân’ı pasif bir nesne haline getirmiştir. Ku’ân’ı kültürel bir nesne olarak görmesi, İlâhî mesajları özne olmaktan çıkarıp nesne konumuna getirmiştir. Arkoun Kur’ân’a tarihsel bir bakışla yaklaşarak, Kur’ân’ın Müslüman toplumlar nezdindeki kutsiyetini hiçe saymıştır. O bu yaklaşımla Kur’ân’ı, edebi yönünün dışında sıradan bir kitaptan farklı görmemiştir. Bu da Müslümanları -haklı olarak- rahatsız etmiştir.

Muhammed Arkoun eserleriyle modern Batı’ya yakın isimleri etkilemiştir. O her ne kadar sömürgeci Batı zihniyetini eleştirse de kendisini bir Batılı düşünür olarak görmek daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Bunu eserlerine bakarak teyit etmek zor değildir. Kavramları Batılı bir tarzda ele alması, düşüncelerinin çoğunun Batı’dan almış olduğu kavramlardan oluşması, Batılıların daha önce Tevrat ve İncil’i ele alış yöntemlerini örnek alarak Kur’ân’ı ele alması onun Batılı bir düşünür olarak görülmesinin nedenleri arasında sayılabilir. Arkoun Strasbourg’da kaldığı yıllarda İslâm üzerinde yeni açılımlar getirmeye çalışırken Batılı düşünürlerin (Fernand Braudel, Jacques Berque, Robert Brunschvig vb.) fikirlerinden fazlasıyla etkilenmiştir.

Arkoun, Müslümanları geri kalmışlıktan kurtarmak için yapmaya çalıştığı tecdid önerilerine bakıldığında teorik olarak önerileri bulunsa bile pratikte uygulanabilir bir öneri ortaya koyamadığı görülmektedir. Onun önerilerinin İslâm dünyasında karşılık bulamaması bunun açık bir göstergesidir.



SONUÇ

18. yy sonlarında Napolyon'un Mısır çıkartması, 19. yy ortalarında Hint bölgesinin İngilizler tarafından işgali, İtalya'nın Somali ve Libya'yı; Fransa'nın Cezayir, Fas ve Tunus'u işgal etmesiyle İslâm ülkeleri fiili olarak Batı'nın sömürgesi haline gelmişlerdir. Müslüman ülkeler askerî, siyâsî ve ekonomik olarak sömürgelere maruz kalınca fikrî alanda da sömürüye maruz kalmaları kaçınılmaz olmuştur. Fikrî sömürgeler karşısında Müslüman düşünürler de İslam dünyasının içinde bulunduğu yahut içine itildiği durumu sorgulamaya başlamışlardır. "İslâm dünyasını bu hale ne getirdi?" ve "Müslümanlar bu hâlden nasıl kurtulacaklardır?" soruları sorulmuştur. Müslüman düşünürlerin bu arayışı çağdaş dönemde İslami hareketlerin entelektüel zeminini oluşturmuştur.

Müslüman düşünürler, Batı'ya karşı geri kalmış olan Müslümanların bu durumdan kurtulmaları için ıslâhı kaçınılmaz olarak görmüşlerdir. İslâhın olması gerektiğini düşünenlerin neredeyse hepsinde selefi anlayışı canlandırma çabası mevcuttur. Yukarıda zikredilen soruların cevapları aranırken bazı kavramların yeniden ele alındığı görülmektedir. Bunlar: ihyâ, ıslâh ve tecdîd kavramlarıdır. İhyâ kavramı dirilişi; ıslâh düzeltme ve daha iyi hale getirmeyi; tecdîd ise yenilenmeyi temsil etmektedir. İhyâ ve tecdîd kavramlarıyla ifade edilen bu yaklaşımların ortak adı "İslamcılıktır".

Tecdîd temelde üç yaklaşım tarzını içinde barındırır. Birincisi İlk "İslâhçılar" diyebileceğimiz şahısların yaklaşımlarıdır. Bunların belirli bir yaklaşımdan ziyade temel birtakım meseleler üzerinde eserler verdiklerini ve ıslâh anlayışlarının teorik zeminde kaldığını söylemek yerinde olacaktır. Bu temel meseleler şu şekildedir: İttihad-ı İslam (İslâm Birliği), Batı'nın sömürgesinden kurtulma, Batı'nın biliminden faydalanma, kurumların ıslâhı, eğitimde reform, terakki (Gelişme/İlerleme) için içtihat, şûraya dayalı yönetim ve İslam'ı her alanda yeniden hâkim kılmak. İlk ihyâcıların ele aldıkları temel meselelerde, yenilikçi Müslüman düşünürlerin tam anlamıyla görüş birliği içinde olduklarını söylemek mümkün değilse de yenilikçi kimliğini oluşturan temel bazı ortak kabullerin olduğu söylenebilir. Bu tezin birinci bölümünde ilk ıslahçılardan Cemâleddîn Afgânî, Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ örnekleme olarak ele alındı, tecdîd ile alakalı görüş ve çalışmaları irdelenmiştir.

Müslüman toplum ile modernite bir araya gelemediği için “Siyâsal İslâm” ortaya çıkmıştır. Şöyle ki Batı çıkışlı olan modernleşme, laikliğin bir parçası gibi görüldüğü için İslâm’a ait olan bütün siyâsal-sosyâl hareketler laiklik dışı olarak algılanmış ve dışlanmıştır. Bu dışlanma Müslüman toplumlarda bir kimlik bunalımına neden olmuştur. Siyâsal İslâm, bu bunalımın içerisinde Müslümanlar tarafından bir çıkış yolu olarak görülmüştür. Tezin ikinci bölümünde siyâsî tecdîd ele alınarak Hasan el Bennâ, Seyyid Kutub ve Said Havvâ’nın tecdîd ile alakalı görüş ve çalışmaları işlenmiştir.

XX. yüzyılın ortalarından itibaren liberal anlayış bazı ıslâhçıların vazgeçilmezi olmuştur. Bu ıslahçılar Kur’ân’ı esnek yorumlamışlardır. Onlar İslâmî geleneksel anlayışı reforma tabi tutmuşlardır. Yenilikçilerin modernleşme adına yaptıkları ıslâhat, onları seküler modernizm ile özdeşleştirmiştir. Bu ıslâhat anlayışı ne İslâm’a sıkı sıkıya bağlı olan yeni neslin ne de modernist anlayışın sempatisini kazanamamıştır. Bu anlayış tezin üçüncü bölümünde Muhammed Abid el-Câbirî, Nasr Hâmid Ebu Zeyd ve Muhammed Arkoun üzerinden ele alınmıştır.

Her yenilikçi şahsiyet, İslâm’ın gelişmeye ve ilerlemeye engel olmadığını, hatta bu konuda teşvik edici olduğunu dile getirmiştir. Onlar, İslâm’a sonradan girmiş olan hurafelerin Müslümanları tembelleştirdiğini dile getirmişlerdir. Müslümanları bu tembellikten kurtarmanın yolu ise İslâm’ın hurafelerden temizlenmesi, selefî anlayışa dönüşmesi ve Müslümanların ümmet birliğini sağlayarak sürekli çalışma halinde olmalarıdır.

İslâm tarihi boyunca Kelâm İlmine hizmet eden bilginlerde olduğu gibi Yeni İlm-i Kelâm Hareketini geliştiren çağdaş kelâmcılarda da tecdîd kavramının dinin sabitelerini kaldırmak, dine yeni şekiller vermek, din içinde tahrif manasına gelecek reform veya rönesans hareketleri geliştirmek anlamına gelecek bir yenilenmekten bahsettikleri görmemektedir. Bunun yerine tecdîd veya yenilik kavramlarının genel itibarıyla iki anlamda kullanıldığı görmektedir:

a. Dini, tarihî süreç içerisinde bulaşmış bid’at ve hurafelerden arındırıp ilk nâzil olduğu ilâhî aslına ircâ etmek.

b. Çağın getirdiği yenilikleri dine hâlel getirmeden- dinî çerçeveye oturarak insanlığın önünü açmak.

Tecdîd hareketlerine Yeni İlm-i Kelâm bağlamında bakıldığında: Kelâmcıların son yüzyılda verdikleri mücadelenin temel amacının insanları, özellikle de Müslümanları dar bir alana hasredilmiştir. Eskinin yaşam tarzının sürekliliği esasına dayandırılmış bir yaşam tarzından kurtarıp çağın getirdiği geniş imkânlardan faydalanan ve günün sunduğu fırsatları değerlendiren bir yaşam tarzına kavuşturmak olduğu görülmektedir. Bu yaşam tarzının arkasında da lokomotif bir güç olarak sağlam ve etkin bir düşünce dünyasının olması gerektiğini burada zikretmek gerekmektedir ki işte Yeni İlm-i Kelâm Hareketi'nin bu boşluğu doldurma arayışında olduğu söylenebilir.

Bu arayışın olumlu netice vermesi bağlamında birçok öneriler sunulmaktadır. Genel olarak günümüzde karşılaşılan birçok problemin çözümü konusunda Kur'an eksenli bir metot, Sünnet eksenli bir açıklama, hikmet eksenli bir düşünce tarzı önerilmelidir. Böylesine bütüncül ve kaynaklara dayalı tutarlı bir bakış açısı esas alındığı ve Kelâm İlminin geçmiş tecrübelerinin yanı sıra günümüzde ulaştığı sonuçlara bağlı bir metodoloji geliştirildiği takdirde, Eşrefu'l-Ulûm olarak tanınan bu ilmin rehberliği ve diğer ilmî branşların da desteğiyle, karşılaşılan her türlü problemi çözme konusunda ümmetin ve alimlerinin çok ileri düzeylere ulaşacağı öngörülmesi çok da zor değildir. Bu durumu fark eden Müslüman aydın ve âlimler, "tecdid-i ilm-i kelâm" adıyla peyderpey kitap ve makale yazmaktadırlar, konuşma ve tartışma yapmaktadırlar, böylece geçen asrın "tecdid" hayalinin "tevhîd" ilmiyle mümkün olduğunu göstererek değişim ve yenilik arayışını taçlandırmanın mücadelesini vermektedirler. Buradan da anlaşılıyor ki, kelâm ilminde artık bir durgunluk ve sönüklük olmayacak, İslâm dünyasının her tarafındaki bu tür arayışlar sayesinde bir gün Yeni İlm-i Kelâm arayışları da istikrar bulup insanlığın ve ümmetin problemlerine cevap ve çözüm bulacak bir disipline dönüşecektir.

KAYNAKÇA

- Abduh, Muhammed. *Risaletü't-Tevhid*. Beyrut: Daru'l İhyaü'l-Ulum, 1985.
- . *Takriru Müfti'd-Diyari'l-Mısriyye fî Islahi'l-Mehakimi's-Şer'iyye*. Kahire, 1317/1902.
- . *el-İslâm ve'n-Nasraniyye Ma'al İlm ve'l-Medeniyye*. Kahire: Darü'l Menar, 1948.
- . *Makamtu Ebi'lFazl Bediüzzaman el-Hamedani ve Şerhuha*. Beyrut : el-Matbaatü'l Katolikiyye, 1889.
- . *Tefsiru Sureti'l-Asr*. Kahire: Menar Matbaası, 1912.
- . *Tefsiru-Cüz'i Amme*. Kahire: Cemiyetü'l-Hayriyyeti'l-İslamiyye, 1322 (1904/1905).
- Abdurrazık, Mustafa. *Muhammed Abduh*. Mısır: Daru'l-Mearif, 1989.
- Afgânî Cemâleddîn, Muhammed Abduh. *Urvetu'l Vuska*. Çeviren İbrahim Aydın. İstanbul: Bir Yayınları, 1987.
- Afgânî, Cemâleddîn. *er-Red 'Ale'd-Dehriyyîn*. Kahire, 1320 (19202).
- . *Er-Reddu Ala'd Dehriyyin*. Kahire, 1902.
- . *Et-Talikat 'ala Şerhi'd-Devvani li'l-'Akâidil-'Aduduiyye*. Kahire: Mektebetü'l Vehbe, 1968.
- . *Risaletü'l-Varidat fî Sirri't-Tecelliyat*. Beyrut: Daru'l İhyaü'l Ulum, 1979.
- . *Tetimmetü'l-Beyân*. Kahire, 1879.
- Afgani, Cemalettin, ve Muhammed Abduh. *Urvet'l-Vuska*. İstanbul: Bir Yayıncılık, 1987.
- Aksakal, Cihangir B. «Seyyid Kutub ve Müslüman Kardeşler.» *Akademik Hassasiyetler Dergisi* II, no. 3 (2015): 68.
- Aktay, Yasin. «Aklın Sosyolojik Soykütüğü: Soy Akıldan Tarihsel ve Toplumsal Akla Doğru.» *Toplum ve Bilim*, no. 82 (1999): 115.
- Altun, Fatmanur. *Çağa İz Bırakan Önderler Seyyid Kutub*. İstanbul: İlke Yayınları, 2005.
- Alvani, Taha Cabir. *Yenilenme*. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2015.
- Apaydın, H. Yunus. *Tecdit*. Cilt XXI. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Arkoun, Muhammed. *el-Kur'an: Mine't-Tefsiri'l-Mevrüs ila Tahlili'l-Hitabi'd-Dinî*. Çeviren Hâşim Sâlih. Beyrut: el-Merkezü's Sekâfiyyü'l Arabi, 2001.
- . *el-Fikru'l-Usûli İstihâletü't-Te'sil: Nahve Tarih Ahar li'l-Fikri'l-İslâmî*. Çeviren Hâşim Sâlih. Beyrut: el-Merkezü's Sekâfiyyü'l Arabi, 1999.
- . *el-Fikrî'l-İslâmî: Nakd ve İctihâd*. Çeviren Hâşim Sâlih. Beyrut: el-Merkezü's Sekâfiyyü'l Arabi, 1992.
- . *el-Fikrî'l-Arâbî*. Çeviren Âdil el-avvâ. Beyrut: Dâru's Şuruk, 1979.
- . *el-İslâm el-Ahlâk ve'l Siyâse*. Çeviren Hâşim Sâlih. Beyrut: Dâru'l İhyâu'l Ulum, 1988.
- . *el-İslâm, Ūrûbbâ, el-Ğarb; Rihânâtu'l-Mâ'nâ ve İrâdâtu'l-Heymene*. Çeviren Hâşim Sâlih. Beyrut: el-Merkezü's Sekâfiyyü'l Arabi, 1995.
- Arkoun, Muhammed. «İslam Düşüncesi Nasıl İncelenebilir.» Düzenleyen Fazlı Arabacı. *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fak. Dergisi*, no. 2 (2003): 2.

- . *İslam Üzerine Düşünceler*. Çeviren Hakan Yücel. İstanbul: Metis Yayınları, 1999.
- . *İslami Düşüncede Otorite Kavramı: Lahükme İlla lillah, İslam'da Siyaset Düşüncesi: Derleme*. Çeviren Kazım Güleçyüz. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- . *Kadâyâ fi Nakdi'l-Akli'd-Dinî: Keyfe Nefhemü'l-İslâm el-Yevm*. Çeviren Hâşim Sâlih. Beyrut: el-Merkezü's Sekâfiyyü'l Arabi, 1998.
- . *Kur'an Okumaları*. Çeviren Zeki Ünal. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- . *Mearik Min Ecli'l-Ensene fi's-Siyakati'l-İslâmiyye*. Çeviren Hâşim Sâlih. Beyrut: el-Merkezü's Sekâfiyyü'l Arabi, 2001.
- . *Min Faysali't-Tefrika ila Fasli'l-Mâkâl: Eyne Hüve'l-Fikrî'l-İslâmî el-Muâsir*. Çeviren Hâşim Sâlih. Beyrut: el-Merkezü's Sekâfiyyü'l Arabi, 1993.
- . *Nafize Ale'l-İslâm*. Çeviren Sayyâh el-Cüheyyim. Beyrut: el-Merkezü's Sekâfiyyü'l Arabi, 1996.
- . *Nez'etü'l-Ensene fi'l-Fikri'l-Arabî*. Çeviren Hâşim Sâlih. Beyrut: el-Merkezü's Sekâfiyyü'l Arabi, 1997.
- . *Tarih, Felsefe, Siyaset Üzerine Konuşmalar*. Çeviren Yasin Aktay-Cemaleddin erdemci. Ankara: Vadi Yayınları, 2000.
- Atar, Fahrettin. *Fıkıh Usulü*. İstanbul: İfav Yayınları, 2013.
- Ateş, Süleyman. *İslâm Düşüncesinde Islah (Kur'an'da Allah-İnsan İçinde)*. İstanbul : Yeni Ufuklar Neşriyat, tsz.
- Aydın, Mehmet. *Dinler Tarihine Giriş*. Konya: Din Bilimleri yayınları, 2000.
- Aydın, Mustafa. *Moderniteye Dışarıdan Bakmak*. İstanbul: Açılım Kitap, 2009.
- . *Moderniteye Dışarıdan Bakmak*. İstanbul: Açılım Kitap, 2009.
- Azzam, Şehid Şeyh Abdullah. *İslami Düşüncenin Zirve İsmi Seyyid Kutub*. Çeviren Abdullah Samed. İstanbul: Ashab Yayınları, 2014.
- Başgil, Ali Fuat. *Dinde Reform; Dinde Reformcular*. İstanbul, 1956.
- Bayram, Pervane. «Şarkın Büyük Filozoflarından Cemaleddin Afgani ve Onun Türk Dünyasına Tesirleri.» *Journal of Qafkaz Üniveersitesi* I, no. 10 (2002): 3.
- Bekar, Serdar. *İslami Mücadelede Öncü şahsiyetler*. İstanbul: Ekin Yayınları, 2012.
- Blunt, Wilfred Scawen. *Diaries*. London: Martin secker , 1932.
- Bodur, H. Eber. *Dini İhya Hareketi Olarak Vahhabiliğin Doğuşu, Gelişmesi, Sosyo-Politik, Ekonomik Neticeleri*. Erzurum: Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1986.
- Brown, Daniel. *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Bulaç, Ali. *İslam Düşüncesinde Din-Felsefe/Vahiy-Akıl İlişkisi*. İstanbul: İz Yayınları, 2003.
- Büyükkara, M. Ali. *Çağdaş İslam Akımları*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
- . *Çağdaş İslami Akımlar*. İstanbul: Klasik Yayıncılık, 2016.
- Câbirî, Hasan Hanefî-M. Âbid. *Doğu-Batı Tartışmaları*. Çeviren Muhammed Coşkun. İstanbul: Mana, 2015.

- Câbirî, M. Âbid. *Arap-İslâm Siyasal Akli*. Çeviren Vecdi Akyüz. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Canoğlu, Yıldırım. «Kimlik Arayışına Yeni bir Bakış: İbrahimi Duruş.» *Umran Dergisi*, no. 69 (2000): 3.
- Cemile, Meryem. *İslâm ve Çağdaş Öncüleri*. İstanbul: Bir Yayıncılık, 1986.
- Coşkun, Muhammed. *Muhammed Abid el-Cabiri*. Cilt Ek-1. İstanbul: TDV Yayınları, 2016.
- Cürcanî, Seyyîd Şerîf. *et-Ta'rifât*. Beyrut : Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- Dağ, Ahmet Emin. *Çağa İz Bırakan Müslüman Önderler: Hasan el-Benna*. İstanbul: İlke Yayıncılık, 2011.
- Davutoğlu, Ahmet. *Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri*. İstanbul: Matbaa Yayınları, 1974.
- . *Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri*. İstanbul : Bedir , 2017.
- . *Selamet Yolları; Büluğu Meram Tercümesi ve Şerhi*. Cilt I. İstanbul, t.y.
- Demir, Remzi. *Philosophia Ottomanica (Osmanlı Döneminde Türk Felsefesi)*. Ankara: Lotus Yayınevi, 2007.
- Dilaveroğlu, Mehmet Es'ad. *Telfik-i Mezâhibe Reddiye*. İstanbul: Sebil , 1979 .
- Duman, Sabit. *Modern Ortadoğu'nun Oluşumu*. İstanbul: Doğu Kütüphanesi, 2010.
- . *Modern Ortadoğu'nun Oluşumu*. İstanbul: Doğu Kütüphanesi, 2010.
- Ebû Dâvud, Muhammed b. Süleyman b. İshak b. El-Ezdî se-Sicistânî. *es-Sünen, Melahim I*. İstanbul : Çağrı, 1992.
- ed-Düveyş, Abdullah b. Muhammed b. Ahmed. *el-Mevridü'z-zülâl fi't-tenbîhi 'alâ ahtâ'i'z-Zülâl*. Büreyde , 1990.
- el-Behiy, Muhammed. *İslami Direniş ve Islahat*. Çeviren İbrahim sarmış. İstanbul: Ekin Yayınları, 1996.
- el-Bennâ, Hasan. *Dava ve Davetçinin Hatıraları (Hatıralarım)*. Çeviren Beşir Eryarsoy. İstanbul: Beka nYayıncılık, 1987.
- . *Hatıralarım-Müslüman Kardeşler*. Çeviren M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Beka Yayınları, 2007.
- . *Mecmü'atü Resaili'l-İmami's-Şehid Hasan el-Bennâ*. İskenderiye, 1988.
- . *Müslüman Kardeşler Teşkilatı*. Çeviren H. Hüseyin Yılmaz. İstanbul: Özgü Yayınları, 2017.
- . *Müslüman Kardeşler Teşkilatı*. İstanbul: Özgü Yayınları, 2017.
- . *Müzekirat'ul Dava ve'd-Daiyye (Hatıralarım Müslüman Kardeşler)*. tarih yok.
- . *Müzekkiratü da've ve Da'iyeye*. Kahire: Darü'l Kitabi'l Arabi, t.y.
- . *Risaleler*. Çeviren Hasan Karakaya-H. İbrahim Kutday. İstanbul: Hikmet Yayınevi, 1980.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap Aklının Oluşumu*. Çeviren İbrahim Akbaba. İstanbul: Mana Yayınları, 1997.
- . *Arap-İslam Kültürünün akıl Yapısı*. Çeviren Hasan Hacak, Ekrem Demirli Burhan Köroğlu. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000.
- . *Binyetü'l-Akli'l-Arabî*. Beyrut: Merkezi Dirâsâtu'l Vahdeti'l Arabiyye, 2009.

- . *Binyetü'l-Akli'l-Arabî*. Beyrut: el-Hey'etü'l Mısriyyetü'l Ammetü-li'l Kitabî, 1990.
- . *Çağdaş Arap-İslâm Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*. Çeviren M. Şirin Çakır - A. İhsan Pala. İstanbul: Kitabiyet Yay., 2001.
- . *el-Aklü'l-Ahlaqiyyü'l-Arabî*. Beyrut: el-Merkezü's Sekafiyyü'l Arabî, 2001.
- . *el-Musakkafun fi'l-Hadareti'l-'Arabîyyeti'l-İslâmiyye*. Beyrut: Dâru'l İlm li'l Melayin, 1995.
- . *Fehmü'l-Kur'âni'l-Hâkim*. Beyrut: Merkezi Dirâsâtu'l Vahdeti'l Arabiyye, 2008.
- . *Felsefe Mirasımız ve Biz*. Çeviren Said Aykut. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000.
- . *Fikru İbn Haldun: el Asabiyye ve'd Devle*. Dârulbeyzâ, 1971.
- . *İslâm'da Siyâsal Akıl*. Çeviren Vecdi Akyüz. İstanbul: Kitabevi, 1997.
- . *Medhal ile'l-Kur'âni'l Kerim*. Beyrut: Merkezi Dirâsâtu'l Vahdeti'l Arabiyye, 2006.
- . *Nahnu ve't Tûras: Kira'e Mu'asıra fi Tûrasine'l-Felsefî*. Beyrut: Daru's Şuruk, 1993.
- . *Tekvinü'l-Akli'l-Arabî*. Beyrut: Merkezi Dirâsâtu'l Vahdeti'l Arabiyye, 2009.
- . *Vichetü Nazar: Nahve İ'adati Bina'i Kadayal Fikril Arabî*. Beyrut: Dâru'l İlm li'l Melayin, 1992.
- el-Cevherî, İsmâil b. Hammad. *es-Sihâh-Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*. Beyrut : Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1956.
- el-Hâlidî, Salâh Abdülfettâh. *Emerikâ mine'd-dâhil bi-minzâri Seyyid Kutub*. Cidde , 1985.
- el-Hanbelî, Şakir. *Fıkıh Usulü*. Çeviren Mustafa Yıldırım. İzmir: İzmir İlahiyat Fak. Yayınları, 2010.
- el-İsfahânî, Ebü'l Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. El-Müfaddal er-Râgıb. *Müfredâtü Elfâzi'l Kur'an*. Dimeşk : Dâru'l Fıkr, 2002.
- el-Medhalî, Rebî' b. Hâdî Umeyr. *Edvâ' İslâmiyye 'alâ 'akideti Seyyid Kutub*. Medine , 1993.
- el-Mevdudî, Ebul Ala. *İslam'da İhya Hareketleri*. Çeviren Ali Genç. İstanbul: Pınar Yayınları, 2017.
- en-Nedvî, Ebü'l-Hasan. *et-Tefsîrû's-siyâsî li'l-İslâm fî mir'âti kitâbâtî'l-üstâz Ebi'l-A'lâ el-Mevdûdî ve's-şehîd Seyyid Kutub*, . Kahire , 1980.
- en-Nisâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim. *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*. Cilt 4. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1990.
- Esen, Muammer. *Afgani: Kelami ve Felsefî Görüşleri*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2006.
- es-Samarri, Hasib. *Mezhepsizler*. Çeviren Ali Nar-Sami Özbay. İstanbul: Bilge, 1981.
- es-Semerkandî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî. *Kitâbü'l-Tevhîd*. Çeviren Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM, 2019.

- et-Taftâzânî, Sa'düddin. *Şerhu'l Akâid*, çev. Çeviren Talha hakan Alp. İstanbul: İfav, 2017.
- ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Esâsü'l Belâğa*. Beyrut : Dâru'n Nefâis, 2009.
- Faruki, İsmail Raci. *Bilginin İslamileştirilmesi*. İstanbul: Risale Yayıncılık, 2018.
- Filipeli, Halil Fevzi. *Afgânî'ye Reddiye*. Çeviren Sadık Albayrak. İstanbul: Sebil, 1976.
- Frayer, Hans. *Din Sosyolojisi*. Çeviren Turgut Kalpsüz. Ankara: Ankara üni. Basımevi, 1964.
- Gadban, Münir Muhammed. *Müslüman Kardeşler Seyyid Kutub ve Gelecek*. Çeviren Asım Öz. İstanbul: Pınar Yayınları, 2016.
- Ganim, İbrahim el-Beyyumi. *Hasan el-Benna*. Cilt XVI. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Gazali, Zeynep. *Zindan Hatıraları*. İstanbul: Madve Yayınları, 1985.
- Gecit, Mehmet Salih. «Son Dönem Temsilcileri Bağlamında Yeni İlm-i Kelâm Hareketleri (Anadolu Örneği).» *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9, no. 46 (Ekim 2016): 931-943.
- Gecit, Mehmet Salih. «Yeni İlm-i Kelam Hareketinin Kelam İlmine Kazandırdığı Yenilikler.» *Hikmet Yurdu* 9, no. 18 (Temmuz-Aralık 2016): 103-162.
- Göle, Nilüfer. *İslam ve Modernlik üzerine Melez Desenler*. İstanbul: Seçkin Yayıncılık, 2000.
- Görgün, Hilal. *Said Havva*. Cilt XXXV. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Güzel, Murat. «Siyasal İslam'ın Geleceği.» *Umran Dergisi*, no. 69 (2000): 23.
- Havvâ, Said. *el-Esas fî's-Sünne ve Fıkhiha (I-XIV)*. Kahire : Daru's Selam, 1995.
- . *el-İslâm I-IV*. 2001: Daru'd Selam, Kahire , 2001.
- . *el-Medhal ila Da'veti'l-İhvani'l-Müslimin*. Amman : Cem'iyetu Ummali'l-Matabii't-Teavüniyye, 1979.
- . *er-Rasül Sallallahu Aleyhi ve Sellem (I-II)*. Beyrut; Kahire; Beyrut, 1969;1986;1988.
- . *Terbiyetüna'r-Ruhiyye*. Kahire : Daru's Selam, 1999.
- . *Allah Celle Celalih*. Beyrut : İttihadü'l İslâmî el-Alemi, 1969.
- . *Allah Erinin Ahlak ve Kültürü*. Çeviren Harun Ünal. İstanbul: Yenda Yayınları, 1987.
- . *Allah Rasulü Hazreti Muhammed*. Çeviren Hilal Günenç. Ankara: Hilal Yayınları, 1979.
- . *Cündü Allah Sekafeten ve Ahlakan*. Beyrut : Daru's Şuruk, 1971.
- . *Eğitim Risalesi*. Çeviren Abdullillah Yıkılmaz. İstanbul: Yenda Yayınları, 1990.
- . *el-Esas fî't-Tefsir (I-XI)*. Kahire : Daru's Selam, 2009.
- . *El-Esas Fit-Tefsir*. Çeviren Abdüsselam Arı M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Şamil Yayınları, 1989-1992.
- . *el-İslam*. Kahire: Daru's-Selam Yayınları, 2001.
- . *el-Müstahlas fî Tezkiyeti'l-Enfus*. Kahire : Daru'l Ammar, 1983.

- . *Fi Afaki't-Tealim: Dirase fi Afaki Da'veti'l-Üstaz el-Bennâ*. Kahire , 1980.
- . *Hazihi tecribeti ve hazihi şehadeti*. Lübnan : Mektebetü'l Vehbe, 1987.
- . *Hazihi Tecrubeti ve Hazihi Şahadeti*. Lübnan: Mektebetü Vehbe, 1987.
- . *İmanın İlkeleri: Şehadet*. Çeviren Kenan Gültürk. İstanbul: Ravza Yayınları, 1990.
- . *İslam İnancında Allah'a İnanmak*. Çeviren Faruk Yılmaz. İstanbul: Yenda Dağıtım, T.Y.
- . *İslam'da Nefis Tezkiyesi*. Çeviren Bekir Ali Bilgiç. İstanbul: Yenda Yayınları, 1997.
- . *Müslüman Kardeşler Hareketine Giriş*. Çeviren M. Sait Şimşek. Konya, 1980.
- . *Ruh Tterbiyemiz İslam Tasavvufu*. Çeviren İbrahim Sarmış. İstanbul: Kayıhan Matbaacılık, 1995.
- Hourani, Albert. *Arabic Thought in the Liberal Age*. Oxford, 1962.
- İmamoğlu, Muhammed. «Vefatının 23. Yılında Alimi Rabbani Said Havva.» *Genç Birikim Dergisi*, 2012: 35.
- İnayet, Hamit. *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*. Çeviren Hicabi Kırlangıç. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1991.
- İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011.
- İşcan, M. Zeki. *İslami Düşünceye Yenilik*. İstanbul: Ktap Yayınevi, 2015.
- . *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasi görüşleri*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1998.
- İşcan, M. Zeki. «Muhammed Abduh'un Nübüvvet Görüşü ve Çağdaş İslam Düşüncesine Etkileri.» *Atatürk Üniversitesi Dergisi*, 2006: 27-55.
- Kara, İsmail. *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1986.
- . *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi 1*. İstanbul: Degah Yayınları, 2017.
- Karadaş, Cağfer. *Anahatlarıyla Kelâm Tarihi*. İstanbul: Ensar yay, 2014.
- Karaman Hayreddin, vd. *Kur'ânı Kerim, Tarihseleçilik ve Hermenötik*. İstanbul: Işık, 1996.
- Karaman, Hayreddin. *Cemaleddin Afgani*. Cilt X. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- . *İslami Hareketler Öncüleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- . *İslami Hareketlerin Öncüleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Kavak, Özgür. *Modern İslam Hukuk Düşüncesi- Reşit Rıza Örneği*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- . *Reşit Rıza'nın Hayatı ve Eserleri, Reşit Rıza İttihat-i Osmaniden Arap İsyanına*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- Keddie, Nikkie R. *Cemaleddin Afgani Siyâsî Hayatı*. İstanbul: Bedir Yayınları, 1997.
- Kermani, Navid. *İslam'la Bir Yaşam Nasr Hamid Ebu Zeyd*. Çeviren Celadet Moraliçil. İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.
- Keskin, İbrahim. *Bir Yapısalcı Olarak Muhammed Abid el-Cabiri'de Din-Kültür İlişkisi*. İstanbul: Gece Kitaplığı Yayınları, 2009.
- Keskioğlu, Osman. *Muhammed Abduh Son Çağlarda İslam Dünyasının'da Fikir Hareketleri*. Ankara, 1989.

- Kolbaşı, Ahmet. *19. Yüzyıl'da Osmanlı Sosyal ve Siyasi, Değişim Süreci ve Islahatlar*. İstanbul: Nobel Yayınları, "2009.
- Kutub, Seyyid. *el-Adaletü'l İctima'iyye Fi'l İslâm*. Beyrut : İsa el-Habi el-Halebi, 1964.
- . *el-Medinetü'l Measure*. Kahire : Darü'l Maarif, 1946.
- . *En-Nakdu'l-Edebi Usuluhu ve Menahicuh*. Beyrut : Daru's Şuruk, t.y.
- . *es-Selamu'l -Aleml ve'l-İslâm*. Kahire : Mektebetü'l Vehbe, 1966.
- . *et-Tasviru'l- Fenni Fi'l- Kur'an*. Beyrut : Daru's Şuruk, 1993.
- . *Mealim Fi't-Tarik*. Kahire : Mektebetü'l Vehbe, 1964.
- . *Dikenler*. Çeviren Akif Nuri. İstanbul: Yayıncılık, 1984.
- . *Dünya Barışı ve İslam*. Çeviren Bekir Sadak. İstanbul: Ebru Yayınları, 1987.
- . *el-İslâm ve Müşkilatü'l Hadara*. Kahire : Daru'l Maarif, 1962.
- . *Eşvak*. Kahire , 1947.
- . *Fi Zılali'l-Kur'an*. Beyrut : Daru's Şuruk, 1972.
- . *Fizilali'l Kur'an: Kur'an'ın Gölgesinde*. Çeviren İ. Hakkı Şengüler, Bekir Karlığa M.Emin Saraç. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 2012.
- . *Hasaisu't-Tasavvuri'l-İslâmi*. Kahire : Daru's Şuruk, 1987.
- . *İslam Düşüncesi*. Çeviren Halil İbrahim Dost. İstanbul: Ser Yayınları, 1997.
- . *İslam'da Sosyal Adalet*. Çeviren Yaşar Tunagür. İstanbul: Çağaloğlu Kitabevi, 1982.
- . *Köyden Bir Çocuk*. Çeviren Ümit Dericioğlu. İstanbul: İnkılab Yayınları, 2013.
- . *Kur'an'da Edebi Tasvir*. Çeviren Mehmet Yolcu. İstanbul: Çizgi Yayınları, 1991.
- . *Kur'an'da Kıyamet Sahneleri*. Çeviren A. Faruk Haznedaroğlu. İstanbul: Ravza Yayınları, 2011.
- . *Meşahidu'l-Kıyameti fi'l-Kur'an*. Beyrut : Daru's Şuruk, 1993.
- . *Mükavvimetü't-Tasavvurü'l-İslâm*. Kahire : Daru's Şuruş, 1986.
- . *Tıflun Mine'l Karye*. Beyrut : Daru'l Hikme, 1946.
- . *Yoldaki İşaretler*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2019.
- . *Yoldaki İşaretler*. Çeviren Salih Uçan. İstanbul: Hicret Yayınları, 1980.
- Manzûr, Muhammad İbn. *Lisanü'l-Arab*. Mısır: el-Matbaatu'l-Amiriyye, 1990.
- Maşalı, M. Emin. *Çağdaş İslam Düşünürleri*. Bursa: Arasta Yayınları, 2003.
- . *Nasr Hamid Ebu Zeyd*. Cilt Ek-1. İstanbul: TDV Yayınları, 2016.
- Merad, Ali. *Islah*. Cilt XIX. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Okuyucu, Nail. *Batı Gözüyle Tecdid*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Özervarlı, M. Sait. *Kelamda Yenilik Arayışları*. İstanbul: İSAM Yayınları, 1998.
- . *Muhammed Abduh*. Cilt XXX. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Paşa, Ahmet Cevdet. *Mecelle-i ahkam-i adliye*. Matbaa-i Osmaniye, 1887.
- Paşa, Muhammed Mahzumi. *Cemaleddin Afgani Hatıraları*. Çeviren Adem Yerinde. İstanbul: Klasik Yayınları, 2006.
- . *Cemaleddin Afgani'nin Hatıraları*. İstanbul: Klasik, 2006.
- Polat, Fethi Ahmet. *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar*. İstanbul: İz Yayınları, 2009.

- . *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar Hasan Hanefî, Nasr Hamid Ebu Zeyd, ve Muhammed Arkoun*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Polat, Fethi Ahmet. «Modern ve Postmodern Düşünce de Kur'an'a Yaklaşımlar Arkoun, Hanefî ve Ebu Zeyd Örneği.» *Marife*, no. 2 (2001): 15.
- . *Muhammed Arkoun*. Cilt ek-1. İstanbul: TDV, 2016.
- Rahman, Fazlur. *İslâm ve Çağdaşlık*. Çeviren Alparslan Açıkgenç-Hayri Kırbaçoğlu. Ankara: Ankara Okulu, 1999.
- Rızâ, M. Reşîd. *Akîdetü's-Salibi ve'l-Fida*. Mısır: Matbaatü'l Menar, 1936.
- . *el-Hilafe evi'l-İmametü'l-Uzma*. Mısır: Matbaatü'l Menar, 1941.
- . *el-Maksûratu'r-Reşîdiyye*. Kahire: Darü'l Maarif, 1970.
- . *el-Menâr ve'l-Ezher*. Kahire: Matbaatü'l Menar, 1934.
- . *el-Müslimun ve'l-Kıbt ve'l Mü'temerul Mısri*. Kahire: Matbaatü'l Menar, 1909.
- . *el-Vahyü'l-Muhammedî*. Kahire: Matbaatü'l Menar, 1960.
- . *el-Vehhabiyyun ve'l-Hicaz*. Kahire: Matbaatü'l Menar, 1925.
- . *er-Ribâ ve'l-Mu'amelât fi'l-İslâm*. Beyrut: Daru'l Hadese, 1986.
- . *es-Sünne ve's-Şia (el-Vehhabiyye ve'r-Rafida)*. Kahire: Matbaatü'l Menar, 1929.
- . *Fetâvâ*. Düzenleyen Selâhaddin el-Müneccid - Yûsuf K. Hûrî. Cilt I-VI. Beyrut: İttihadü'l-İslâmî el-Alemi, 1971-72.
- . *Makalatü's-Şeyh Reşd Rızâ es-Siyâsiyyet*. Düzenleyen Yûsuf Hüseyin İbiş - Yûsuf K. Hûrî. Beyrut: Daru's Şuruk, 1994.
- . *Muhammedi Vahiy*. Çeviren Salih Özer. Ankara: Fecr Yayınları, 1991.
- . *Muhaveratü'l-Muslih ve'l-Mukallid fi Mes'eleli'l-İctihad ve't-Taklid*. Kahire: Darü'l Menar, 1947.
- . *Nida' li'l-Cinsi'l-Latif*. Düzenleyen Nşr. İsmâüddin Seyyid es-Sabâbatî. Kahire: Dâru'l Kelâm, 1992.
- . *Tarihu'l üstazi'l İmam eş-Şeyh Muhammed Abduh*. Kahire: Matbaatü'l Menar, 1931.
- . *Tarihul Üztazi'l-İmam Eş-Şeyh Muhammed Abduh*. Mısır: Matbaatu'l-Menar, 1931.
- . *Tefsiru'l-Menar*. Beyrut: Daru'l Kutubi'l-İlmiye, 2005.
- . *Tefsiru'l Kur'an'i Hakim Tefsiru'l Menar*. Çeviren Mehmet Erdoğan. İstanbul: Ekin Yayınları, 2011.
- Rızâ, M. Reşîd, ve Hayreddin Karaman. *Gerçek İslam'da Birlik*. İstanbul: İz Yayınları, 2015.
- Rıza, Reşit, ve Hayrettin Karaman. *Gerçek İslam'da birlik*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Samarri, Salih. «Abdurreşid İbrahim'in Dilinden Cemaleddin Afgani.» *Kur'an'i Hayat Dergisi*, tarih yok: Sayı 16.
- Sarmış, İbrahim. *Bir Düşünür Olarak Seyyid Kutub*. Ankara: Fecr Yayınları, 1992.
- Sayım, Ferhat. *Sosyal Bilimlerde Tez Yazım Yöntemleri*. İstanbul: Seçkin Yayınları, 2015.

- Seyyid, Selman. *Fundamentalizm Korkusu Avrupa Merkezilik ve İslamcılığın Doğuşu*. Çeviren Ebubekir Ceylan-Nuh Yılmaz. İstanbul: Vadi Yayınları, 2000.
- Sıddıki, Mazharuddin. *İslam Düşüncesinde Modernist Düşünce*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1990.
- Sinanoğlu, Mustafa. "İmân". Cilt XXII. İstanbul: TDV, 2000.
- . "Küfür". Cilt XXVI. Ankara: TDV, 2002.
- Sönmez, Mustafa. «İslam Modernizmi'nin Doğuşu ve İki Önemli Temsilcisi; Afgani ve Abduh'un Yönlerine Kısa Bir Bakış.» *Atatürk Üniversitesi Dergisi*, 2002: 153.
- Şa'ban, Zeküyyiddin. *İslam Hukuk İlminin Esasları*. Çeviren İ. Kafi Dönmez. Ankara: TDV Yayınları, 2014.
- Şahin, Faruk, ve Gürbüz Sait. *Sosyal bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. İstanbul: Seçkin Yayınları, 2018.
- Şahin, Köksal. *Küreselleşme Işığında Ulus Devlet*. İstanbul: Yeniüzyıl Yayınları, 2009.
- . *Küreselleşme Işığında Ulus Devlet*. İstanbul: Yeniüzyıl Yayınları, 2009.
- Şehristânî. *el-Milel ve ni-Nihal*. Çeviren Mustafa Öz. İstanbul: Litera, 2008.
- Şeleş, Ali. *Silsiletü'l-A'mâlî'l-mechûle li-Cemâlidîn el-Afgânî*. Londra, 1986.
- . *Cemaleddin Afgani*. İstanbul: İz Yayınları, 2013.
- Şengüler, İsmail Hakkı. *Seyyid Kutub Kimdir*. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1970.
- . *Seyyid Kutub Kimdir? Fizilali'l Kur'an: Kur'an'ın Gölgesinde*. tarih yok.
- Tarabîşi, Corc. *Nazariyyetü'l-'akl*. Beyrut , 1996.
- Taşpınar, Halil. «Muhammed Abduh Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme.» *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi* VII (Aralık 2003): 2.
- Tizini, Tayyib. *Mine'l-İstişrakı'l-Ğarbi ile'l-İstiğrabi'l-Mağribi*. Dımaşk , 1996.
- Turan, Ömer. *Medeniyetlerin Çatıştığı Nokta Ortadoğu*. İstanbul: Acar Matbaacılık, 2003.
- Tümer, Günay. *Din*. Cilt IX. İstanbul : TDV, 1994.
- Türkdoğan, Orhan. *Milli Kültür Modernleşme ve İslam*. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1983.
- Uyanık, Mevlüt. *Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslam Süşüncesi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- Watt, Montgomeri. *İslami Hareketler ve Modernite*. Çeviren Turan Koç. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
- Yakış, Yaşar. «Ortadoğu'da Değişimde Siyasal İslam'ın Rolü ve Geleceğe Yönlük Beklentiler.» *Ortadoğu Analiz* IV, no. 39 (2012): 64.
- Yalçinkaya, Alaeddin. *Cemaleddin Afgani ve Türk Siyasi Hayatı Üzerindeki Tesirleri*. İstanbul: Sebil Yayınları, 1995.
- Yavuz, Yusuf Şevki. «İslâm'da Yenilikçi Hareketin Başlaması ve Kelâm İlmi.» *I. Uluslararası Kutlu Doğum İlmî Toplantısı Tebliğleri*. İstanbul: İSAM, 1996. 186.

- Yılmaz, Aliye. *Seyyid Cemaleddin Afgani ve Din Eğitimi Anlayışı*. Ankara: Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2012.
- Yurdaydın, Hüseyin G. *İslam Tarihi Dersleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fak. Yayınları, 1971.
- Zebidî, Muhammed Murtaza. *Tacü'l-Arûs min Cevahiril Kâmus*. Beyrut : Dâru'l Hadese, 1972.
- Zeyd, Nasr Hâmid Ebu. *Ein Leben Mit Dem Islâm*. Freiburg , 2001.
- . *et-Tefkîr fî Zemeni't-Tekfîr Zıdde'l-Cehl ve 'z-Zeyf ve 'l-Hurâfe*. Beyrut : el-Merkezü's Sakâfiyyü'l Arabî, 1995.
- . *İşkâliyyatü'l-Kıra'e ve Aliyyatü't-Te'vîl*. Beyrut : el-Merkezü's Sakâfiyyü'l Arabî, 1996.
- . *Devâ'Îrû'l-Havf: Kıra'e fî Hitabi'l-Mer'e*. Beyrut : el-Merkezü's Sakâfiyyü'l Arabî, 2000.
- . *Dinsel Söylemin eleştirisi*. Çeviren Fethi Ahmet Polat. Ankara: Kitabiyet Yayınları, 2002.
- . *el-Hitâb ve't-Te'vîl*. Dârulbeyzâ , 2000.
- . *el-İmâm eş-Şâfi'î ve Te'sîsü'l-Aydiyolocıyyatü'l-Vasatiyye*. Kahire : Daru'l Kelâm, 1992.
- . *en-Nas es-Sultâ el-Hâkime: el-Fikrû'd-Dinî Beyne İrâdeti'l-Ma'rife ve İrâdeti'l-Heymene*. Beyrut : el-Merkezü's Sakâfiyyü'l Arabî, 1995.
- . *et-Tecdîd ve't-Tahrîm ve't-Te'vîl: Beyne'l-Ma'rifeti'l-İlmiyye ve'l-Havf mine't-Tekfîr*. Beyrut : Merkezi Dirasatü'l Vahdeti'l Arabiyye, 2010.
- . *Felsefetü't-Te'vîl: Dirâse fî Te'vîli'l-Kur'ân 'İnde Muhyiddîn İbn 'Arabî*. Beyrut : Dâru't Tenvîr, 1983.
- . *Hâkezâ Tekelleme İbn Arabî*. Kahire : Dâru's Selâm, 2002.
- . *İtticâhâtü'l-Akl, fî't-Tefsîr: Dirâse fî Kaziyeti'l-Mecâz fî'l Kur'ân 'İnde'l-Mu'tezile*. Beyrut: Dâru't Tenvîr, 1982.
- . *Kutsal Metin Otorite ve Hakikat*. Çeviren Muhammed Coşkun. İstanbul: Mana Yayınları, 2015.
- . *Mefhûmü'n-Nâs: Dirâse fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut : el-Hey'etü'l Mısıriyyetü'l Ammetü-li'l Kitabi, 1987.
- . *Nekdû'l-Hitâbi'd-Dînî*. Kahire : Daru'l Kelâm, 1992.
- . *Sufî Hermenötik İbn-Arabî'nin Yorum Felsefesi*. Çeviren Semih Ceyhan. İstanbul: Mana Yana Yayınları, 2018.
- . *Tefsirde Akılcı Eğilim Mutezile'ye Göre Kur'an'da Mecaz Meselesi*. Çeviren Numan Konaklı-Nihat Uzun. İstanbul: Mana Yayınları, 2015.
- . *Yenilik Yasaklama Yorum*. Çeviren Muhammed Coşkun. İstanbul: Mana Yayınları, 2014.