



**İSLAMCILIK DÜŞÜNCESİ BAĞLAMINDA
MUSA CARULLAH BİGİYEF DÜŞÜNCESİNİN
SOSYOLOJİK TEMELLERİ**

Mesut AYDIN

Yüksek Lisans Tezi

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ERKOL

Aralık 2018

Afyonkarahisar

T.C.
AFYON KOCATEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

**İSLAMCILIK DÜŞÜNCESİ BAĞLAMINDA MUSA
CARULLAH BİGİYEF DÜŞÜNCESİNİN SOSYOLOJİK
TEMELLERİ**

Hazırlayan
Mesut AYDIN

Danışman
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ERKOL

AFYONKARAHİSAR 2018

YEMİN METNİ

Yüksek lisans tezi olarak sunduğum “İslamcılık Düşüncesi Bağlamında Musa Carullah Bigiyef Düşüncesinin Sosyolojik Temelleri” adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilen eserlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanmış olduğumu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

25/12/2018

Mesut AYDIN

TEZ JÜRİSİ KARARI VE ENSTİTÜ ONAYI

JÜRİ ÜYELERİ

Tez Danışmanı : Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ERKOL
Jüri Üyeleri : Doç. Dr. Mehmet Ali AYDEMİR
: Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Ayhan KOYUNCU

İmza

[Handwritten signatures of the jury members]

Sosyoloji Anabilim Dalı Tezli Yüksek Lisans Programı öğrencisi Mesut AYDIN'ın "İslamcılık Düşüncesi Bağlamında Musa Carullah Bigiyef Düşüncesinin Sosyolojik Temelleri" başlıklı tezi 25.12.2018 günü saat 13.00' da Afyon Kocatepe Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Sınav Yönetmeliği' nin ilgili maddeleri uyarınca yukarıda isim ve imzaları bulunan jüri üyeleri tarafından değerlendirilerek kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Celal DEMİR
MÜDÜR

ÖZET

İSLAMCILIK DÜŞÜNCESİ BAĞLAMINDA MUSA CARULLAH BİGİYEF DÜŞÜNCESİNİN SOSYOLOJİK TEMELLERİ

Mesut AYDIN

AFYON KOCATEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI

Aralık 2018

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ERKOL

İslamcılık siyasal bir ideoloji olarak 19. yüzyılda tezahür etse de İslamiyet'in doğuşundan itibaren İslam dinini kabul etmiş insanlar, Kur'an-ı Kerim'in emirlerini hayatın her alanında hakim kılma çabasında olmuşlardır. Tarihte yaşamış bir çok İslamcı, İslamiyet'in sadece ahirete dair bir din olmadığını, sosyal yaşamı da düzenleyen her türlü yetkinliğe sahip bir din olduğunu ispatlamaya çalışmışlardır.

Özellikle 19. yüzyılda İslam dünyası'nın Batı karşısında her alanda geri plana düşmesi, bazı Müslüman aydınları bu olumsuz duruma karşı çözüm yolları aramaya sevk etmiştir. Birçok Müslüman aydın, yoğun bir çaba içerisine girmiş ve birçok çözüm önerileri sunulmuştur. Ancak Müslüman devletler, bu çözüm önerilerini toplumsal yaşamı düzenlemek yerine askeri başarılar elde etmek için kullanmışlardır. Dolayısıyla sunulan çözüm önerileri etkisiz kalmıştır. İşte bu buhranlı dönemde yaşayan Musa Carullah Bigiyef'te Müslümanların her türlü tembellik ve geri kalmışlıktan kurtulması için çaba göstermiş aydınlardan birisidir. O, İslam dininin doğru anlaşılıp, sorunlara karşı zamanın şartlarına göre yetkin kimseler tarafından Kur'an ve

Sünnet çerçevesinde çözümler sunulması gerektiğini söylemektedir. Musa Carullah bir çok ihtilaflı konunun göz ardı edilip çözüme kavuşturulmadığını, Müslüman alimlerin gereksiz kelami meselelere takıldığını, mezhepçi tavırlarıyla taklitçiliği teşvik ettiklerini savunarak yüzlerce eser, makale, gazete yazısı ortaya koymuştur.

Bu çalışmada Musa Carullah Bigiyef'in İslamcı gelenek çerçevesinde toplumsal meselelere dair bazı görüşleri tarihsel tarama modeli ve doküman incelemesi tekniği kullanılarak anlatılmıştır.

Anahtar Kelime: İslamcılık, Musa Carullah, Kur'an, Sünnet, Kelam, Mezhep, Taklitçilik.



ABSTRACT

SOCIAL FOUNDATIONS OF THE THOUGHT OF MUSA CARULLAH BIGIYEF IN THE CONTEXT OF THE IDEA OF ISLAMISM

Mesut AYDIN

**AFYON KOCATEPE UNIVERSITY
THE INSTITUTE OF SOCIAL SCIENCES
DEPARTMENT OF SOCIOLOGY**

December 2018

Advisor: Dr. Mehmet ERKOL

Although Islamism appears itself as a political ideology in the 19th century, people who have accepted the religion of Islam since the birth of Islam have attempted to make the Qur'an's commandments prevail in every aspect of life. Many Islamists that have lived in History, have tried to prove that Islam is not only a book about the hereafter, but also a religion with all kinds of competences that regulating social life.

Especially in the 19th century, the fall of the Islamic World in all areas against the west has led some Muslim intellectuals to seek solutions to this negative situation. Many Muslim intellectuals have entered an intense effort and many recipes have been presented. However, Muslim states used these prescriptions to achieve military success rather than to regulate social life. Therefore, the proposed solutions are ineffective. Musa Carullah Bigiyef, who lived in this period of crisis, is one of the intellectuals who tried to get rid of all the laziness and backwardness of Muslims. He says that the religion of Islam should be understood correctly, and all problems

should be analysis by the intelligent people as a part of Qur'an and Sunnah and this analysis should be according to the conditions of the time. He also argued that many controversial issues were ignored and resolved and according to him Muslim scholars have been obsessed with empty kalamic issues, and also encouraged apery by sectarian attitudes, and produced hundreds of works, articles and newspapers.

In this study, some views of Musa Carlullah Bigiyef on social issues within the framework of Islamic tradition were explained using historical scanning model and document analysis technique.

Keywords: Islamism, Musa Carullah, Qur'an, Sunnah, Kalam, Sect, Mimicry.

ÖNSÖZ

Bu tez çalışmasında Rusya Müslümanlarından Musa Carullah Bigiyef düşüncesinin sosyolojik temelleri İslamcılık düşüncesi bağlamında incelenmiştir.

Bu çalışmanın her aşamasında bilgisini ve desteğini esirgemeyen, benim için çok değerli vaktini harcayan tez danışmanım Dr. Mehmet ERKOL'a ve çalışmamı detaylı bir şekilde inceleyip katkıda bulunan Dr. Ahmet Ayhan KOYUNCU'ya teşekkür ederim. Ayrıca bu uzun ve zorlu süreçte büyük fedakarlıklar gösteren, bütün zahmetlerime sabırla katlanan sevgili eşime teşekkürlerimi sunarım.

Mesut AYDIN

AFYONKARAHİSAR, 2018

İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ	i
TEZ JÜRİSİ KARARI VE ENSTİTÜ MÜDÜRLÜĞÜ ONAY.....	ii
ÖZET.....	iii
ABSTRACT	v
ÖNSÖZ.....	vii
İÇİNDEKİLER	viii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

TEORİK ÇERÇEVE

BİR İDEOLOJİ OLARAK İSLAMCILIK DÜŞÜNCESİ

1. İSLAMCILIK KAVRAMININ ANATOMİSİ.....	6
1.1. TANIMA DAİR TARTIŞMALAR.....	6
1.1.1. İslamcılık Nedir?.....	6
1.1.2. İslamcılık Siyasal Bir İdeoloji midir?	9
1.2. İSLAMCILIĞIN DÜŞÜNSEL KÖKENLERİ.....	10
1.2.1. Selefilik, İbn-i Teymiye , Vahabiliğin Katkıları.....	12
1.2.1.1. Selefilik Ekolü.....	12
1.2.1.2. İbn-i Teymiye Anlayışı	14
1.2.1.3. Vahhabilik Hareketi	17
1.2.2. Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh ve Reşit Rıza'nın Katkıları.....	20
1.2.2.1. Cemaleddin Afgani (1838-1897)	20
1.2.2.2. Muhammed Abduh (1849-1905)	23
1.2.2.3. Reşit Rıza (1865-1935)	28

1.2.3. Genç Osmanlıların Katkısı	30
1.3. İSLAM COĞRAFYASINDA İSLAMCILIK	32
1.3.1. Mısır’da İhvan Hareketi	33
1.3.2. İran’da İslamcılık ve İslam Devrimi	38
1.3.3. Pakistan, Cezayir ve Tunus’ta İslamcılık.....	40
1.3.4. İdil Ural Bölgesinde Ceditçilik Hareketi	50
1.3.5. Türkiye’de İslamcılık	52
1.3.5.1. Birinci Kuşak İslamcılar	53
1.3.5.2. İkinci Kuşak İslamcılar	58
1.3.5.3. Üçüncü Kuşak İslamcılar	65

İKİNCİ BÖLÜM

MUSA CARULLAH BİGİYE’İN HAYATI VE ESERLERİ

1. MUSA CARULLAH BİGİYE’İN HAYATI	68
1.1. ESERLERİ VE MAKALELERİ	74
1.2. TÜRKİYE’DE MUSA CARULLAH İLE İLGİLİ YAPILMIŞ AKADEMİK ÇALIŞMALAR.....	77

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MUSA CARULLAH BİGİYE DÜŞÜNCESİNİN SOSYOLOJİK TEMELLERİ

1. MUSA CARULLAH’IN İSLAM DÜNYASINA BAKIŞI	80
1.1. GERİ KALIŞ SEBEPLERİ	80
1.2. ÇÖZÜM ÖNERİLERİ	82
2. MUSA CARULLAH’IN DİNDE TECDİD DÜŞÜNCESİ.....	84
2.1. TAKLİTÇİLİK.....	86
2.2. İÇTİHAT HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ.....	88
2.3. TASAVVUF.....	90

2.4. FIKİH MEZHEPLERİ	92
2.5. KELAMCILAR HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ.....	94
3. MUSA CARULLAH'IN EĞİTİM VE ÖĞRETİM REFORMU DÜŞÜNCESİ.....	95
4. MUSA CARULLAH'IN KADIN VE AİLE İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ.....	99
4.1. KADININ SOSYAL KONUMU VE HAKLARI	103
4.2. HİCAP VE TESETTÜR.....	105
4.3. MİRAS	107
4.4. NİKAH VE ÇOK EVLİLİLİK.....	108
4.5. ŞAHİTLİK.....	108
5. MUSA CARULLAH'IN KURAN'IN VE SÜNNETİN ANLAŞILMASI	110
KONUSUNDAKİ GÖRÜŞLERİ	110
6. MUSA CARULLAH'IN DEVLET, SİYASET VE HİLAFAFET HAKKINDA GÖRÜŞLERİ.....	113
7. MUSA CARULLAH'A YÖNELİK ELEŞTİRİLER.....	114
SONUÇ.....	117
KAYNAKÇA	122

GİRİŞ

Bazı kaynaklarda dini yenilenme hareketlerinin son iki yüzyılda ortaya çıktığına dair bilgiler mevcutsa da aslında dini yenilenme meselesi İslam'ın ilk yüzyılında da vardı. Hz. Ebu Bekir'in hem dinden yüz çevirenlere hemde sahte peygamberlere "riddet savaşı" açması, Hz. Ömer'in "Hacerül Esved" taşına karşı insanların aşırı takdis etmesi karşısında bu taşın hitapta bulunup bu taşın ne faydasının ne zararının olmadığını söylemesi, Hz. Ali'nin Kur'an ayetlerini kendilerine göre yanlış yorumlayan Haricilerle savaşması gibi olayların hepsi İslam'a sonradan eklenmek istenen veya eski cahiliye adetlerini hatırlatan bid'at ve hurafeleri önlemeye yönelik mücadelelerdi. Selef-i Salihin dönemide de bu hassasiyet korunmuştu. Ayrıca ileriki dönemlerde bugünkü bazı radikal İslamcı gruplara ilham kaynağı olan İbn-i Teymiye ekolünün ortaya çıkması, İslam'a sonradan sokulmak istenen bid'atleri, hurafeleri ve sosyolojik açıdan toplumun bozulmasını önlemeye yönelik mücadelelerdi. Her ne kadar dini yenilenme hareketleri çok geriye gitse de bozulmanın en üst seviye çıktığı son iki yüzyıl bu çalışmanın odak noktasını oluşturacaktır.

Batı dünyasında 19. yüzyılda etkisini arttıran ilerleme ve gelişme, sanat, bilim ve din algılayışında köklü değişmelere sebep olmuştur. Bu gelişme ve ilerlemeler Batı'da güçlü devletlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamış ve bu güçlü devletlerden bazıları dünyanın çeşitli yerlerinde yaşayan halkları sömürerek hakimiyet altına almışlardır. Müslüman halkların yaşadığı yerlerin tamamı da neredeyse bu sömürgeci devletlerin işgaline uğramıştır. Bu dönem İslam toplumunun maruz kaldığı olumsuzluklara karşı İslam Medeniyetini tekrar eski canlılığına kavuşturmak ve Müslümanları sosyal, kültürel ve ekonomik esaretten kurtarmak için "İslamcılık Düşüncesi" çerçevesinde aydınlar görüşlerini ortaya koymuşlardır. Bu aydın hareketi daha çok Batının İslam dünyası üstündeki maddi ve manevi baskıları sonucu ortaya çıkmıştır. Modern dönemde bir ideoloji olarak İslamcı hareketlerin ortaya çıkışını Batı tetiklediyse de daha önceki ıslah ve ihya çalışmaları da birer ilham kaynağı olmuştur.

Son iki yüzyıl içerisinde İslam toplumunu baskı ve zulümlerden kurtarmak, İslam medeniyetini tekrar eski canlılığına kavuşturmak için bazı aydınlar yoğun bir faaliyet içerisine girmişlerdir. Bu aydın hareketi bir yandan İslam'a yöneltilecek saldırılara karşılık verirken diğer taraftan Müslüman halkları uyandırma, siyasi ve ekonomik esaretten kurtarma, dini bid'atlerden temizleme gayretinde olmuşlardır. 19. ve

20. yüzyılda Batı sömürgeciliğine karşı dini ıslah çalışmalarında dikkat çeken bu aydınlar arasında en önemlileri; Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh, Reşit Rıza, Seyyid Ahmet Han, Muhammed İkbâl, Said Halim Paşa, Musa Carullah Bigiyef, Hasan el Benna, Seyyid Kutub ve Mevdudi gibi farklı İslam coğrafyalarında yaşamış alimlerdir. Daha geriye gidildiğinde Takiyüddin İbn-i Teymiye'nin görüşleri ve Muhammed bin Abdulvahab'ın ortaya koyduğu Vahhabilik hareketinden de bahsedilebilir. Bu aydınların ortak amacı, İslam'ı bir bütün olarak hayata hakim kılmak ve doğru yöntemlerle Müslüman halkları Batı sömürsünden, esaretinden ve hurafelerden kurtarmaktır.

İslam dünyasında ortaya çıkan ıslah, ihya, tecdid veya Batılıların deyimiyle İslamizm (İslamcılık) faaliyetleri Müslüman toplumun bütün alanlarında yenilenmesini öngörmektedir. Bu hareketlerin ortaya çıkış amaçları dinin asli yapısından kaynaklanan bir yenileşme hareketi değildir. Bu hareketlerin asıl amacı öze dönüştür.

Bu çalışmanın birinci bölümünde İslamcılık ideolojisine değinilecektir. İslamcılık ideolojisi araştırmada üzerinde durulması gereken önemli bir konudur. Çünkü, Müslüman halkları birleştirmek, kaldırmak, siyasi, fikri ve ilmi çalışmalar, arayışlar, teklifler, çözümler İslam dinini referans aldığı için İslamcılık diye tarif edilmiştir. İslam dinini hurafelerden arındırmak, Müslümanları düştükleri gafletten kurtarabilmek için birçok tecdid hareketi tarih içinde ortaya çıkmış ve kendine taraftar bulmuştur. Bu hareketlerin öncülüğünü yapan aydınlara göre İslam'ın bizatihi kendisi tecdide muhtaç değildir. Onlara göre Müslümanların yaşadığı her türlü problem kendilerinden kaynaklanmaktadır. Yani tecdide muhtaç olanın Müslümanların dini anlayışları olduğu gerçeğidir.

İkinci bölümde bazılarının İslamcı, bazılarının Ceditçi olarak tanımladığı Musa Carullah Bigiyef'in hayatı, eserleri ve Musa Carullah (1875-1949) ile ilgili Türkiye'de yapılan akademik çalışmalara değinildikten sonra üçüncü bölümde bu araştırmanın asıl konusunu teşkil eden Musa Carullah Bigiyef 'in toplumsal konularla ilgili bazı görüşleri üzerinde detaylı bir şekilde durulacaktır. Toplumsal konulardan kastettiğimiz şey, sosyolojiyi ilgilendiren din, siyaset, aile, eğitim ve kültür gibi düşünceleridir.

Çalışmamızın giriş kısmında Musa Carullah'ın fikirlerini İslamcılık bağlamında özetlemek gerekirse; O bazı İslamcı aydınlardan farklı olarak hoşgörülü ve

sosyal uyumu önceleyen görüşlere sahiptir denilebilir. Bu anlayışa sahip olması onun isabetli tahliller yapmasını sağlamıştır. Ayrıca Musa Carullah'ın birçok İslam belde-sinde bulunması ve o yerlerde eğitim alması, İslam toplumunun karşı karşıya kaldığı sorunları yakından müşahade etmesine vesile olmuştur. O, Kuran, Sünnet, Kelam ve Tasavvuf konularında yeni fikirler ortaya koyan yenilikçi bir alim olmanın yanında Selef Uleması'nı da reddetmeyen yani geleneği de kabul eden bir anlayışa sahiptir. Onu özel kılan durumlardan biri de nassların geçersizliğini ve tarihsellik gibi oryan-talist tuzaklara düşmeden meselelere Kuran, Sünnet, İcma ve Kıyasla birlikte rasyo-nel akıl, toplumun durumu ve tarihi olaylar gibi akıl ve nakil kaynaklarını uyumlu bir biçimde kullanmasıdır. Dolayısıyla Carullah tarihte birçok İslamcıyla ortak görüşlere sahiptir denilebilir. O da diğer İslamcı düşünürler gibi hayatın merkezine İslam'ı koymakta ve İslam'ın iyi anlaşılmasının toplumu ileriye götürdüğünü, yanlış İslam anlayışının ise toplumun ruhunu zarar vereceğini savunur.

Carullah'da diğer İslamcı aydınlar gibi zamanın şartlarına uygun hukuk kural-ları oluşturulmak isteniyorsa bunun temel dayanağının Kur'an-ı Kerim olduğunu savunmaktadır. Carullah'a göre Kur'an sadece bir din kitabı değildir. O insanoğluna tüm yaşamı boyunca her konuda yol gösterecek bir hidayet rehberi ve bir hayat kita-bıdır. Ona göre Kur'an hükümleri her zamana ve topluma hitap etmektedir. Ayrıca Kur'an'ın toplumsal ve siyasi boyutlarının da olduğunu vurgular. Ancak bunun için tarihteki birçok İslamcı düşünürün savunduğu gibi içtihat mekanizmasını etkin hale getirmek gereklidir. Dolayısıyla Carullah, Kur'an'ı merkeze alan bir İslam anlayışına sahiptir. O, Müslümanları, yüzyıllar öncesinin şartlarına göre yazılmış şeriat ve ke-lam kitaplarını taklide değil, İslam'ın asıl özü olan ve her zaman ve zeminde işlevsel-liğini muhafaza eden Kur'an'a davet etmektedir.

Musa Carullah ister yerli olsun ister yabancı her türlü fikri taklide karşıdır. Dışardan başkaları tarafından yenilenmeyi değil, kendi kendimize yenilenmeyi sa-vunmaktadır. Dolayısıyla İslam dünyasının problemleri karşısında sosyoloji bilimi-nin en büyük sorunlarından olan "içeriden ve yerli" bir bakış açısıyla problemleri tahlil edememe konusundaki şu veciz sözleri dikkate değerdir:

"Dil, öz dilimiz; baş, öz başımızdır; fakat ictimai meselelerimize bakarken göz, ya-bancılardan gözü olur. Bu hürriyet asrında biz, her konuda yabancıları taklid ettik. Bugün ictimai, dini ve siyasi meselelerimiz hakkında konuşurken, milletimize her zaman yabancıların gözüyle ve tepeden baktık. İslam'a da yabancıların gözüyle

baktığımızdan, (Müslümanların) ıslah hareketlerine muhtaç hastalıklarını da o gözle görmeye başladık. Bütün söz ve fikirlerimize ‘dini ıslahat’ adını verip, hor ve hakir görülen milletimize ve hasta olarak değerlendirdiğimiz İslam’a, o söz ve fikirlerimizi çare/ilaç düşüncesi ve azarlama yoluyla vermeye başladık (Carullah, 2001: 15).”

Carullah’a göre İslamiyet’in hareket noktası ve amacı iyi anlaşılırsa, hem akla, hem kalbe güven ve yücelik verir. Yanlış İslam anlayışı ise toplumun ruhunu katleder. Dolayısıyla İslam toplumlarında görülen durgunluğun sebebi yanlış İslam anlayışıdır. İnsan tertemiz fıtratı ve aklını kullanarak hareket ederse her türlü sapkınlıktan kurtulup hakikati bulabilir. Ona göre İslam dini akıl ve fikir dinidir. Ne akıl dininden ne de din akıldan ayrı düşünülemez. Akla, mantığa aykırılığı sabit olan rivayetler mutlaka reddedilmeli, hurafelere ilgi gösterilmemelidir. Ona göre bir rivayeti düşünmeden ve değerlendirmeden kabul etmektense, düşünüp değerlendirdikten sonra kabul etmemek daha iyidir.

Musa Carullah’a yönelik yukarda verilen birkaç bilgiden hareketle tarihteki birçok selefi ekol, İbn-i Teymiye hareketi ve son dönem Abduh-Afgani hareketi Musa Carullah’ı etkilemiştir denilebilir. Musa Carullah, 19. yüzyılda Rusya Müslümanları arasında yayılan Cedidçilik akımının temsilcilerinden sayılsa da biz onun daha çok Muhammed Abduh’un öncülüğünü yaptığı Menar Ekolü’ne ilmi ve fikri bir yakınlık içinde olduğu söyleyebiliriz. Bununla beraber sufi eğilimleri olan İbnu’l Arabi, Ebu İshak eş-Şatıbi, Ebu’l Ala el-Maari gibi alimlerin de tesirlerini görebiliriz.

Musa Carullah hakkında yapılan en büyük eleştirilerden birisi “dini ıslah” veya “İslami reform” denilen düşüncesidir. Halbuki Musa Carullah’a göre İslam, ıslahat hareketlerinin hiçbirine muhtaç değildir. O, İslam dünyasındaki dini, toplumsal ve siyasi hastalıkların İslam’dan değil bizatihi Müslümanlardan kaynaklandığını söylemektedir. O’na göre bu öldürücü hastalıklardan korunmak ve çarelerini de mutalaka aramak gerekmektedir. Kurtuluşun da ancak İslam’ın sunduğu çare ve tedbirlerle gerçekleşeceğini savunmaktadır.

Musa Carullah’ın düşünceleri birçok alim ve entelektüel nezdinde tartışmaya neden olmuştur. Bir kısım lehte bir kısımda aleyte hakkında yazılar yazılmıştır. Bazıları ona “Feylesof, Müctehid, Sahibu’r-re’yi’l-Musib, İslamiyetin Lutheri, Rasyonalist Bir Filozof, Müctehidler Müçtehidî” şeklinde övgüler dizerken, bazıları da onu misyonerlikle, İslami bilgisinin yetersiz olmasıyla suçlamıştır. Carullah kendisinin

bir reformist olmadığını ısrarla vurgulamaktadır: “Bir çok meselede ehl-i ilmin reylerine, mezheplerine, hatta bazen icmalarına muhalefet ettiğim doğrudur. Ancak ben hiçbir meseleyi kuru iddia olsun diye, yahut reformatörlük hevesiyle yazmadım”(Carullah, 2001: 85).

Musa Carullah, hem dini konularda yetkin olması hem de toplumun sorunlarını rasyonel akılla iyi tahlil edebilen bir toplum bilimci olması nedeniyle, hemen her konuda fikir üretmiştir. Eğitim meselesinden, kadın meselesine, fıkhi meselelerden, siyasi meselelere dair bir çok eser yazmıştır. Bu eserlerden 23’ü Kuran ilimleri konusunda, 28’i Hadis ilimleri hususunda, 6’sı dinler tarihi’ne ait, 8’i takvim ve mikat ilmine dair, 21’i genel İslam düşüncesine dair, 21’i siyasi ve içtimai meselelere dair, 10’u Arap, Fars, ve Türk dili edebiyatı hususunda olmak üzere birçok eser geriye bırakmıştır. Ayrıca çeşitli dergilerde yayınlanmış 23 makalesi bulunmaktadır. Ne yazık ki bu çok yönlü alim, İslam ülkelerinde pek tanınmamakta ve üniversitelerin ilgili bölümlerinde yeterli düzeyde anlatılmamaktadır. Şimdiye kadar Musa Carullah’ın daha çok dini konulardaki görüşleri ile ilgili çalışmalar yapılmıştır. Ancak onun sosyolojisi üzerine yeteri kadar çalışma olmaması bu çalışmanın özgünlüğünü oluşturmaktadır. Musa Carullah’ın eserlerinde İslam Medeniyetinin Batı Medeniyeti karşısında geri plana düşmesinin sebepleri ve çözüm önerileri bu çalışmanın asıl amacını oluşturmaktadır. Dolayısıyla araştırmanın üçüncü bölümünde Musa Carullah Bigiyef’in eserlerinde ele aldığı İslam dünyasının temel problemleri hakkındaki tespitleri ve çözüm önerileri detaylı bir şekilde incelendikten sonra sonuç bölümünde genel bir değerlendirme yapılacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

TEORİK ÇERÇEVE

BİR İDEOLOJİ OLARAK İSLAMCILIK DÜŞÜNCESİ

1. İSLAMCILIK KAVRAMININ ANATOMİSİ

Giriş kısmında Musa Carullah'ın fikirlerinin önemli bir kısmının diğer İslamcılarla ortak olduğunu belirtmiştik. Örneğin, içtihat kapısının açık olduğunu savunması, İslam kanunlarının bir kısmını değişmez kanunlar, bir kısmını koşullara göre değişen hükümler olarak ikiye ayırması, insan aklına özel önem vermesi, dinle devlet işlerinin ayrılmasına yani laikliğe karşı olması, hür ve bağımsız devletlerden oluşacak bir Panislamizm'i savunması, var olan kötü durumun en önemli nedenlerinden biri olarak taklit hastalığını görmesi, diğer İslamcılar gibi mezhep ayrılıklarının İslam içi görüş farklılığı olarak değerlendirmesi, mezhepler üstü bir İslam anlayışını savunması, Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in Sünneti'nin bütün mezheplerin üzerinde olduğunu savunması bunlar arasında sayılabilir. Dolayısıyla Musa Carullah'ın görüşleri diğer İslamcılarla genel olarak ortaktır (Tiftikçi, 2011: 39-41).

Musa Carullah'ın tecdid, ıslah, ihya geleneğine bağlı bir aksiyon ve ilim adamı olması ve bu geleneklerden gelen aydınlarla ortak görüşleri olması sebebiyle bu bölümde İslamcılığın tanımı, ortaya çıkış nedenleri, önemli temsilcileri ve İslam coğrafyasındaki İslamcı hareketlere kısaca değineceğiz.

1.1. TANIMA DAİR TARTIŞMALAR

1.1.1. İslamcılık Nedir?

Günümüz bilim dünyasında ve entelektüel çevrelerde islamcılığın tanımı üzerine birçok tartışma söz konusudur. Üzerinde uzlaşılmayan bir kavram olan İslamcılığın ne olduğu veya ne olmadığı bu bölümde incelenecek, bazı yazar ve akademisyenlerin İslamcılık anlayışları bu kısımda incelenecektir.

İslamizm veya İslamcılık kavramı Kur'an'da doğrudan kullanılan bir kavram değildir. Ancak İslami olan durum ve eylemleri ifade etmek için üretilen kavramlardan birisidir. Arapçada "İslamiyyin" olan bu kavram İmam Eş'ari'nin "Muhteliful İslamiyyin İhtilaful Musallin" adlı eserinde kullanılmıştır (Türkmen, 2015: 138).

Modern dönemde ise İslamcılık kavramı literatürde ilk kez Üç Tarz-ı Siyaset adlı makalesinde milliyetçi yazar Yusuf Akçura tarafından kullanılmıştır (Çaha ve Şahin, 2013:564). Ancak İslamcı yazar Hamza Türkmen'e göre Akçura bu kavramı Osmanlı Devleti'ni Batılı güçlerin işgalinden kurtarmak için Müslümanların kalan gücünden yararlanılması amacıyla kullanmaktaydı (Türkmen, 2015: 139).

İslamcılık ile ilgili birçok yazar tarafından tanımlamalar yapılmıştır. Ancak bunlardan en fazla kabul göreni İsmail Kara'nın yaptığı tanımdır. O İslamcılığı şöyle tanımlar:

“İslamcılık, 19. ve 20. Yüzyılda İslam'ı bir bütün olarak yani ibadet, ahlak, inanç, felsefe, siyaset ve eğitim gibi konularda hayata hakim kılmak ve akılcı bir metodla Müslümanları, İslam dünyasını Batı sömürsünden, zalim yöneticilerden, esaretten, hurafelerden, taklitten kurtarmak, medenileştirmek, birleştirmek ve kalkındırmak uğruna aktivist, modernist ve eklektik yönleri baskın siyasi, fikri ve ilmi çalışmaların, arayışların, teklif ve çözümlerin bütününe ihtiva eden bir harekettir. (Kara, 2001: 9).”

Kara'ya göre, İslamcılık, Arap dünyasında “Tecdid, İslah, İhya ve İttihad-ı İslam” kavramlarına karşılık gelirken, Avrupa'da “Panislamizm” olarak adlandırılmıştır. Bunun yanı sıra modern çalışmalarda ise “Modern İslam” ve “Reformizm” gibi farklı tanımlarla da ifade edilmiştir (Kara, 1998: 15).

Şerif Mardin'e göre İslamcılık: “Özelliklerini daha çok 19. yüzyıl ortalarında kazanan, Osmanlı İmparatorluğu'nun uzak çevresinde ve Hindistan'da şekillenmiş olmasına rağmen 1870'lerden itibaren İmparatorluğun merkezinde gittikçe güçlenen bir ideolojik davranış kümesine verilen addır”(Mardin, 2004: 9).

İslamcı yazar ve aktivist Hamza Türkmen'e göre ise İslamcılık:

“Kimliğin vahiyle inşası ve Kur'an'la billurlaşması; akidevi, kültürel ve yaşantı itibarıyla vahyi esas alan bir hayat sürme ve İslam'ı hakim kılma; küresel veya yerel despotizme, zulme, haksızlığa, şirke ve cahilliğe karşı “la” yani “hayır” deme gayretidir. Sosyolojik bir tanımlama olarak hayatı İslami değerlerle okuma ve dönüştürme çabasıdır (Türkmen, 2015: 68).”

Başka bir kaynakta ise İslamcılığın tanımı şu şekilde ifade edilmiştir:

“İslamcılık, İslam'ın siyasette, devlet yönetiminde ve günlük yaşamda daha fazla kullanılmasını veya İslami kaynaklara daha fazla yönelinmesini destekleyen ve bu uğurda siyasi yolları kullanarak bu amaçlara ulaşmaya çalışan her türlü hareket, grup, parti ve oluşumu... kısaca, doğrudan veya dolaylı olarak siyasal bir hareketi güden ve ideolojisinde İslam'ı temel referans noktası olarak alan her harekettir (Komşuoğlu ve Eskişar, 2009: 9).”

Bu tanımlardan da anlaşılacağı üzere İslamcılık denilen kavramın Kur'an merkezli yeni bir insan, toplum, devlet, siyaset ve dünya görüşünü, buna bağlı olarak yeni bir sosyal düzen modelini ve evrensel anlamda İslam Birliği'ni amaçlayan entelektüel, ahlaki, toplumsal, politik ve devletler arası bir hareket olduğu ortaya çıkmaktadır. Başka bir deyişle Müslüman toplumların hurafeler, taklitler, ve bid'atlerden kurtarılıp sosyal adalet, refah, düzen ve mutluluk içinde yüceltilme ideali ve çabasıdır.

Ali Bulaç, İslamcılığın üç ana amaca sahip olduğunu söylemektedir. Bunlardan ilki Kur'an ve Sünnet'e dönüş, ikincisi içtihat mekanizmasının işlevsel hale getirilmesi, üçüncüsü ise farklı bir cihad anlayışının uyandırılmasıdır (Bulaç, 1992: 77). Ayrıca Bulaç İslamcılığa dair üç temel nitelik ortaya koyar:

- “1.İslamcılık modern bir akımdır, aynı zamanda modernliğe bir cevap ve meydan okumadır. Ancak bu durum tespiti bizi yanıltmamalıdır: Yani, İslamcılık modern menşe'li hegemonik söylem ve sistemlerin teyidi, uzantısı ve meşrulaştırıcı çerçevesi olmamakla beraber, Marksizm ve Sosyalizm gibi sistem içi muhalefet biçimi ve retçi- entegristde değildir.
- 2.İslamcılık 'müteal/aşkın olana 'var olanı aşmak' suretiyle uruc etme çabasıdır. Onu ortaya çıkartan şartlar dolayısıyla zamansal/yatay olarak rucu değil, ahlaki/dikey olarak urucdur. İslamcılığın urucu, modern durumda Allah'a rucu'dur, bu açıdan Aydınlanma'nın domine ettiği zamanın ruhuna, hegemonik modernliğe eleştirel bakar; epistemolojisi ve politiği diri, işlevsel, değişimci ve dönüştürücüdür.
- 3.Belli başlı meşru versiyonları ıslah, ihya ve tecdittir (Bulaç, 2012).”

Bulaç bu nitelikleri ortaya koymakla beraber İslamcılığın modern dünyanın bir ürünü olduğu ve dışardan paradoksal görünse de temelde modernleştirici bir misyonunun olduğunu kabul etmektedir. Ayrıca İslamcılık hareketini İslam dünyasının kendine özgü yeni bir kimlik inşa etme projesi olarak görür.

Mümtaz Türköne ise İslamcılığın, geleneksel İslam toplumunun, daha kendinde şartları olgunlaşmadan Batılı bir düşünce yapısı olan ideoloji ile tanışmasıyla harekete geçen süreçlerin neticesinde ortaya çıktığını ifade etmiştir (Türköne, 1994: 31). Türköne, İslamcılığın temel özelliklerini şöyle sıralamaktadır:

- “1.İslamiyet, modern ihtiyaçları karşılayacak, modern gelişmeler karşısında insanın dünyaya bakışını tayin edecek, değişimleri açıklayacak ve hayatın her alanına hakim kılınabilecek evrensel bir siyasal-sosyal kuram ihtiva etmektedir.
- 2.İslamiyet bütün modern gelişmelere açık bir dindir; ilerlemeye engel değildir. Orta çağda kapanan içtihat kapısı yeniden açılmalıdır. İslamcılık bir yönüyle modernleştirici bir ideolojidir. Terakki fikri, demokratikleşme talepleri İslamcılığın temel unsurlarıdır. Ancak laik bir düzene geçiş söz konusu olduğu zaman, İslamcılık modern bir ideoloji olarak görülmez.

- 3.Müslümanlar Batıyı üstün kılan unsurları(ilim, teknik, medeni usuller) alarak kendi toplumlarını ilerletmek zorundadır.
- 4.Müslümanlar milliyet prensibi etrafında birleşerek siyasi bir topluluk oluşturabilirler. İslamiyet, Müslümanların siyasi kimliğini, temel alacakları milliyet esasını vermektedir (Türküne, 1994: 275).”

Yukarıdaki tanımlar ve ileriki safhalarda görüleceği üzere İslamcılığın sınırlarını net bir biçimde çizmek oldukça zordur. Çünkü İslamcılık, farklı bölgelerde ve zamanlarda farklı söylem ve içeriklerle kendini göstermiştir (Koyuncu, 2018a: 57). İslamcılık kavramının uygun bir adlandırma olup olmadığı, ulusal ve uluslararası literatürde hala bir tartışma konusudur (Çaha ve Şahin, 2013:564). Ayrıca söz konusu kavramın bir ideoloji olup olmadığı da Müslüman aydınlar tarafından tartışılmaktadır. Konunun etrafıca anlaşılabilmesi açısından en başta ideolojinin ne olduğu veya ne olmadığını incelememiz gerekmektedir.

1.1.2. İslamcılık Siyasal Bir İdeoloji midir?

İdeoloji, günlük yaşamımızda çoğu kez kullandığımız kavramlardan biridir. Bu kavramı daha çok bilimsel anlamı dışında hayatta kullanmaktayız. Birisi için “ideoloji yapıyor” veya bir düşünce için “ideolojik” derken çoğu kez suçlayıcı, küçümseyici, bilgisizlikten kaynaklanan dogmatizme işaret eden bir anlam yüklenir bu kavrama. Sosyal bilimlerde ideoloji kavramı üzerinde uzlaşılmış bir anlam yoktur. Bunun birçok nedeni vardır. Bunlardan en önemlisi ideolojilerin toplumsal ve siyasal yaşamın tek bir boyutu ile ilgili olmamasıdır. Yani ideolojiler çok boyutlu ve diğer birçok olgu ile ilişkili olmasının onun ayırıcı özelliklerini açığa çıkarmayı güçleştirdiğidir. Ayrıca ideoloji kavramının sosyal bilimlere geç girmesi ve zaman içinde önemli anlam değişikliklerine uğraması sosyal bilimciler arasında ortak bir tanımın ortaya çıkmasına engel olmaktadır. Buna rağmen bu kavram günlük dilde fazlaca kullanılan bir kavramdır.

Terry Eagleton “İdeoloji” adlı eserinde bu kavrama yönelik bazı tanımlamaları şöyle sıralamıştır:

- “1.Belirli bir toplumsal grup veya sınıfa ait fikirlerin kümesi,
- 2.Toplumsal çıkarlar tarafından güdülenen düşünme biçimleri,
- 3.Bilinçli toplumsal aktörlerin kendi dünyalarına anlam verdikleri ortam,
- 4.Söylem ve iktidar konjonktürü,
- 5.Bir egemen siyasi iktidarı meşrulaştırmaya hizmet eden yanlış fikirler,
- 6.Toplumsal yaşamın doğal gerçekliğe dönüştüğü süreç,
- 7.Eylem amaçlı inançlar kümesi,

8.İçinde bireylerin toplumsal yapıyla olan ilişkilerini yaşadıkları vazgeçilmez ortam, (Eagleton, 2015: 18).”

İdeoloji ile ilgili yukarda verilen açıklamalar ve tanımlardan da anlaşılacağı üzere bu kavram üzerinde bir söylem birliği bulunmamaktadır. İdeolojinin bazı tanımlarındaki belirli bir guruba ait inanç ve fikir kümesi, ve toplumsal bir hareketi hedef alması bazı İslamcı yazarların İslamcılık veya başka bir deyişle İslamizm denilen akımın birçok vasfıyla modern bir ideoloji olduğunu iddia etmelerine sebep olmuştur. Çünkü İslamcılık, her alanda toplumsal kurumlar oluşturacak bir fikir ve inanç sistemi olduğunu iddia etmekte, bununla beraber bu iddialarını gerçekleştirmek için toplumsal bir harekete davet etmektedir. İslamcılığın bu niteliği, onun siyasi içeriğine bir göndermede bulunmaktadır ki o bu da İslamcılığın ideolojik doğasını ortaya koyan en önemli argümandır. Ayrıca İslamcılığın, geleneksel İslam’dan farklı olarak rakibi diğer dinler değil, fikir akımlarıdır. Bu da onun ideoloji olduğunun bir kanıtıdır.

Sonuç olarak İslamcılığın bir ideoloji olup olmadığı tartışmalarında İslamcılığın din gayeli de olsa dünya esaslı olması nedeniyle bir ideoloji olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Ancak onun diğer beşeri ideolojilerden farkı din-dünya dengesinde Kur’an’ı merkezde tutmasıdır.

1.2. İSLAMCILIĞIN DÜŞÜNSEL KÖKENLERİ

İslamcılık hareketi İslam dünyası’nın birçok yerinde farklı fraksiyonlarla ortaya çıkmış bir hareket olmasına rağmen, bir aktivizm veya ideoloji olarak temellerini Genç Osmanlılar Hareketi atmıştır denilebilir. Bu bakımdan bir “siyasi hareket veya ideoloji” olarak İslamcılık, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren başta Osmanlı Devlet’i olmak üzere, bütün Müslüman dünyasında ortaya çıkıp gelişmiş; ancak İkinci Meşrutiyet döneminden sonra dönemin aydınlarının çalışmalarıyla olgunlaşmıştır (Çaha ve Şahin, 2013: 574).

19. yüzyılda Osmanlı Devleti, fikri akımlar ve dış tehditler karşısında yıkılmaktan kurtulabilmek için büyük bir direnç göstermiştir. Dolayısıyla Osmanlı ilk kez bu amaç doğrultusunda farklı ideolojileri tanıma fırsatı bulmuştur. Bu ideolojilerden İslamcılık da Osmanlı İmparatorluğu’nun kurtuluşu için bir reçete sunmuştur (Çağan, 2006: 34).

Modern dönemdeki İslamcılık, çeşitli düzeylerde, Osmanlı'nın batılılaşma tecrübesiyle ilgilenmiştir. Özellikle askeri alanda Batı'yla karşılaşma ve bu karşılaşmanın sonucunda gelen ağır yenilgiler ve toprak kayıpları Osmanlı'yı Batı üzerine düşünmeye sevk etmiştir. Bu düşünceden ortaya çıkan ilk somut netice, özellikle askeri alanda batılı anlamda bir yenileşmeyi başlatmak olmuştur. Ancak, III. Selim'le başlayan ve Tanzimat'la birlikte Osmanlı toplumundaki yerleşikliğini perçinleyen batılılaşma, Osmanlı'yı içinde bulunduğu kötü gidişattan kurtaramamıştır. Batılılaşmanın sihirli bir değnek olmadığının fark edilmesi ve toplumun temel kabulleriyle örtüşmüyor olması, batılılaşma konusundaki kuşkuların ve itirazların gündeme gelmesine neden olmuştur. Dolayısıyla Osmanlı Devleti'ni kurtarmak isteyen birçok yazar ve mütefekkir kurtuluşun sadece Batıyı taklit ederek onlara ait gelişmeleri direkt kopyalama ve sadece askeri alanda yenilenmenin kurtuluşu sağlayamayacağını, yapılması gerekenin İslam'ın aslına dönmek olduğunu ve kurtuluşun böyle sağlanabileceğini yüksek sesle söylemeye başladılar. Zaten Modern dönem ilk İslamcılarında özellikle çözmeyi dert edindiği temel sorun, Müslümanların dünya hayatına olan bağımlılıkları ve bunun sonucunda kapıldıkları atalet, tembellik ve korkaklık duygusuna bir çare bulmaktır (Çağan, 2006: 35).

İslamcı aydınlar İslam'ı modern dönemde yaşatacak doğru metotlar ortaya koymaya çalışmışlardır. İslam şeriatini daha uygulanabilir hale getirmek için içtihat meselesi üzerinde yeni yorumlar yapmışlar, hürriyet, eşitlik, ilerleme, kadın hakları ve teknoloji gibi modern döneme dair kavramlara İslami yaklaşım biçimleri ve yeni anlamlar kazandırmışlardır. Bu İslamcılar, dünyadan el etek çekmeyi yani münzevi yaklaşımları kınayarak, dünyayı dönüştürmeyi öngören farklı öncelikler ve yöntemler üzerinde yoğunlaşmaktadırlar (Sitembölükbaşı, 1995: 148).

İslam dininin Müslüman dünyanın çökme nedeni olamayacağına inanan İslamcılar, İslam dünyasını düştüğü durumdan kurtarabilmek için saf dine yeniden dönmenin gereğine inanmışlardır. Bu ise ancak dinin mükemmel olarak yaşandığı Asr-ı Saadet dönemini örnek almakla mümkün olacaktır (Çaha ve Şahin, 2013: 572).

İslamcılarının çoğuna göre Asr-ı Saadet döneminden sonra kendi zamanlarına kadar geçen süreçte İslam yanlış anlaşılmıştır. Müslümanların bugün maruz kaldıkları olumsuzlukların sebebi İslam değil, İslam'ın sonradan aldığı biçimdir. Yani Müslümanlar ve onların zihniyetidir. Dolayısıyla İsmail Kara'nın dediği gibi "İslam ters

giyilmiş bir kürktür”(Kara, 2003: 199). Mısır’daki İhvan hareketinin kurucusu Hasan el-Benna bu hususu şu ifadelerle dile getirir: “Müslümanlar eskiden İslam’ın hakikatini anlamışlardı, bu uğurda çalışıyorlar ve imanları onları İslam yolunda canlarını feda etmeye götürüyordu. Fakat günümüzde Müslümanlar esas vazifelerini anlamada ayrılığı düşmüşler, tembellik etmek ve çalışmamak için türlü türlü bahaneler buluyorlar”(el-Benna, 2010: 89).

İslamcılık veya Batılıların deyimiyle İslamizm, Modern Dönem’den önceki fikri temellerinden 21. yüzyıla kadarki seyrini ele aldığımızda birçok İslamcı aydında başta selefi düşüncenin, İbn-i Teymiye ve Vahhabilik ekollerinin izlerine rastalamak mümkündür. Modern Dönem’de Genç Osmanlılar’ın katkıları, Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh, ve Reşit Rıza’nın temsil ettiği Menar Ekolü’nün 19. Yüzyıl İslamcılığının omurgasını oluşturduğu söylenebilir. Dolayısıyla daha geriye giderek son iki yüzyıldaki İslamcı hareketlerin temellerini kısaca incelememiz gerekir.

1.2.1.Selefilik, İbn-i Teymiye , Vahabiliğin Katkıları

1.2.1.1. Selefilik Ekolü

Selef kavramı lügatte “önce gelmek, geçmek, geçmişte kalmak” anlamlarına gelir. İslam düşünce geleneğinde terim olarak selef, Hz. Muhammed’in sahabeleri ve onlardan sonra gelen nesile verilen addır (Koca, 2015: 16). Selefilik ise İslam düşüncesinde sahabe ve ondan sonraki neslin görüşlerine bağlı kalınmasını savunan ekoldür (Bilgiseven, 1985: 278).

Hz. Peygamber’in bu nesiller hakkında şu ifadeleri kullanmıştır: “İnsanların en hayırlısı benim asrımdaki ashabımdır. Sonra onları takip edenler tabiun, sonra onları takip edenlerdir. Daha sonra birtakım topluluklar gelir ki, onlardan kiminin şahitliği yeminin önüne geçer, kiminin de yemini şahitliğinin önüne geçer” (Çakan, 2004: 38).

İşte Hz. Muhammed’in bu hadisi sebebiyle, selefi salihinin görüş ve uygulamaları Müslümanlar tarafından büyük bir ilgi görmüştür. Ancak İslam toplumunda bazı kişi ve gruplar selefi salihinin görüş ve uygulamalarını dini ve hukuki hayatın merkezine koyup metodolojik bir ilke haline getirdiler. Dolayısıyla selefiyye (selefilik): “İslam’ı anlama, yorumlama ve yaşama konusunda İslam’ın ilk üç neslini model olarak kabul eden ve bu modeli tarihin değil de dinin bir parçası haline getiren ve

onun korunması uğrunda mücadele eden gelenekçi ve muhafazakar bir düşünce ve zihniyettir”(Koca, 2015: 16).

İslam düşüncesine makro bir bakışla bakıldığında zaman selefilik düşüncesi dört tarihsel sürece ayrılır. Birinci dönemde selefilik metodolojik bir ilke olarak ele alınabilir. Hz. Muhammed’in öğretilerini tam bir teslimiyetle onaylamak, anlaşılması güç olan meselelerde acziyet ve eksikliği kabul edip bu konularda gereksiz sorular sormamak bu dönemde ön plandadır. 9. yüzyıldan 14. asra kadar Hanbeli ekolü içerisinde yeni bir tevhidi dirilişi sağlayan İbn-i Teymiye ‘ye (ö.1327) kadar selefilik ak-ait, tefsir, hadis, fıkıh ve kelam gibi farklı alanlarda muhafazakar ve gelenekselci bir düşünce modeli ve metodolojik bir ilke olarak varlığını sürdürmüştür (Koca, 2015: 25).

İkinci dönemde selefilik sistematik bir nazariye olarak değerlendirilir. Selefilik düşüncesi, İbn-i Teymiye ile birlikte metodolojik ve muhafazakar bir yaklaşım tarzı olmaktan çıkıp İslam düşüncesinde sistemli ve tutarlı bir bütünlüğü olan bir nazariye haline dönüşmüştür (İşcan, 2006: 29). İbn-i Teymiye tenkitçi anlayışıyla yaptığı tahlillerinde selefiligi İslam düşüncesindeki tasavvuf, kelam ve felsefe gibi alanlar karşısında alternatif bir düzeye çıkarmıştır. Selefilğin sistematik bir nazariye haline geldiği bu dönem Muhammed bin Abdulvehhab’a kadar devam etmiştir (Koca, 2015: 19).

Üçüncü dönemde ise Selefilik dini ve siyasi bir akım olarak ele alınabilir (İnayet, 1991: 20). Bu dönemde Vahhabilik ekolünün ortaya çıkması ve siyasi bir güç olması sonuç olarak küçük bir bedevi emirliğinin büyük bir devlete dönüşümüyle Suudi Arabistan Krallığının resmi mezhebi hanbeliliğin ve selefi düşüncenin yerleşmesi süreci teşkil eder (Koca, 2015: 20).

Dördüncü dönem ise selefilğin radikal ve savaşçı bir yapıya büründüğü 20. ve 21. yüzyıllardaki oluşumlardır.

Özetle belirtmek gerekirse selefilik veya selefiye en başta muhafazakar bir anlayış tarzı ve metodolojik bir kurallar bütünüyken daha sonra sistemli bir bütünlüğe sahip bir nazariyeye, dini ve siyasi bir akım ve nihayet radikal bir yapıya dönüşmüştür.

Musa Carullah da İslam dünyasındaki bozulmanın önüne geçebilmek için İslamiyetin ilk zamanlardaki akidevi saflığa dönülmesi gerektiğini savunur. Bunu ya-

pabilmek için Kur'an ve sahih sünnetin esas kabul edilmesi gerektiğini, geleneksel mezheplere körü körüne itaat edilmemesi gerektiğini söyler. Ona göre mezhep taassubu hem ümmet arasındaki birliği hemde içtihat kapısının açılmasının önündeki en büyük engellerden biriydi (Kanlıdere, 2005: 203).

Musa Carullah, İslamın ilk dönem Müslümanlarca anlaşıldığı şekliyle algılanmasını amaçlar ve bunun için sık sık selef geleneğine atıfta bulunur. Ona göre Kur'an'ın mesajını en iyi anlayan onlardı. Hz. Peygamber'den sonra Kur'an'ı yorumlamaya en ehliyetli kişilerde onlardı. Ayrıca Hz. Peygamber'in hayatını da en iyi bilen selefti. Dolayısıyla İslam'a sonradan katılmış kültürlerden ve bid'atlerden kurtulmanın en ideal yolu selefi akideye dönmektir (Kanlıdere, 2005: 204).

Musa Carullah, Selef geleneğinden gelen ilim adamlarından etkilenmiştir. Eserlerinde Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh, Reşit Rıza, gibi neo-selefi hareketin önde gelen temsilcilerine sık sık atıfta bulunması ve onları olumlu bağlamda dile getirmesi onlara olan fikri yakınlığın en önemli belirtisidir (Kanlıdere, 2005:204).

1.2.1.2. İbn-i Teymiye Anlayışı

İbn-i Teymiye, Miladi 1263 tarihinde Harran'da dünyaya gözlerini açmıştır. Ailesi dindar ve ilmi noktada tanınmış bir ailedir. Dedesi için bazı alimler “mutlak müçtehid” ifadesini kullanmışlardır. Bu aile zeka ve hafıza yönünden haklı şöhrete sahip bir aileydi. Bu ailede büyümüş olan İbn-i Teymiye'de müthiş bir hatırlama gücüne ve hafızaya sahiptir. Dönemin alimleri ve hocaları ondaki muazzam hatırlama gücü ve hafıza kuvvetine hayranlık duymuşlardır. Halepli bir alimin ona “Eğer bu çocuk yaşarsa onun çok büyük bir şöhreti olacak; böyle zeki bir insan görülmemiştir” demesi onun zeka yönünden ne kadar üstün olduğunun göstergesidir (akt. Göncü, 2015: 13).

Moğollar'ın Harran'ı istila etmesinden sonra İbn-i Teymiye 7 yaşındayken ailesiyle birlikte Şam'a gitmiştir. Miladi 1300'de Moğol işgalcileriyle yapılan muharebelerde aktif bir şekilde savaşıp, ayrıca askerlere moral ve güç vermek için yoğun çaba sarf etmiştir. Hayatının ileriki dönemlerinde keskin konuşmaları ve tavizsiz tutumlarından dolayı bir çok kez hapisanelere atılıp dayanılması güç işkencelere maruz kalmıştır (Biçer, 2011: 18).

İbn-i Teymiye'nin öğrendiği ilimler yalnızca kitap, sünnet, fıkıh ve Kur'an tefsiri gibi ilimlerle sınırlı kalmamış, dini ilimler için Arap dili gramerini ve bunun ile ilgili diğer ilimleri de öğrenmiştir. Bu ilimleri de uzman derecesinde elde eden İbn-i Teymiye, nesir, nazım ve İslam Medeniyeti sonrası Arap tarihine ait birçok ilim tahsil etmiştir. Onun fikirleri, hem kendi döneminde, hem de kendisinden sonraki dönemlerde daima ilgi odağı olmuştur. Yaşamış olduğu işkenceler, sürgünler ve hapis cezaları onu selefi salihinin yolundan ve doğru bildiğini söylemekten alıkoyamamıştır. O'nun müceddid ve ıslahatçı olması bağımsız düşünme özelliği ile ilgilidir. O, herhangi bir mezhebin ya da fırkanın görüşlerine tümüyle bağlı kalmamış, tepki alacağını bile bile kendi kanaatini ve görüşünü açıklamaktan çekinmemiştir (Biçer, 2011: 18). Muhammed Ebu Zehra'nın Mezhepler Tarihi kitabında O'nunla ilgili bir talebesinin, şu ifadeleri konuyu izah etmektedir:

“İbn-i Teymiye , bir konunun hakikatine inandığı zaman ona sımsıkı sarılırdı. Valla-hi ben, Hz Peygamber'e saygı ve O'nun yoluna uyarak sünneti savunma bakımından İbn-i Teymiye 'den daha hırslı birini görmedim. İbn-i Teymiye , bir mesele hakkında varid olan bir hadis yine başka bir hadisle neshedilmemişse, o hadise uyar, hüküm ve fetvasını o hadise göre verirdi. Kim olursa olsun, Peygamber dışında hiçbir mahlukun sözüne itibar etmezdi. Bundan dolayı emirden, sultandan veya kılıçtan korkmazdı. Hiç kimsenin sözü için Kitap ve Sünneti terk etmezdi. O, daima en sağlam kulpa sarılırdı (Ebu Zehra, 2009: 18).”

İbn-i Teymiye'nin yaşamış olduğu dönemde Müslümanlar büyük siyasi ve toplumsal sorunlar içerisindeydiler. Moğol İstilaları, Haçlı seferleriyle birlikte halk arasında salgın hastalıklar yaygınlaşmıştı. Mezhepçiliğin ve yanlış tarikat anlayışının yaygın olduğu, her grubun kendi içtihadının doğruluğunu ispat etmek için diğerlerine acımasız davrandığı, hakiki tasavvufa bir çok yabancı felsefenin ve batıl inançların bulaştığı, hurafelerin arttığı bir dönemdi bu dönem (Biçer, 2011: 12). Bu yüzden İbn-i Teymiye bu durumun ıslahı için mücadeleye karar vermiştir. Onun yaşanan bu problemleri bertaraf etmek için önerdiği çareler, herkesin kolaylıkla ulaşabileceği Kur'an- Kerim, Sünnet-i Seniyye, Sahabenin ve Tabiunun ileri gelenlerinin uygulamalarından oluşan bir çözüm önerisiydi. En başta dine sonradan sokulan hurafelere savaş açarak başladı. Daha sonra müslümanları hayırlı ve erdemli işler yapmaya, ahlaklı ve adaletli olmaya davet etti. Bunun da ancak Selef-i Salihin'in yaşantısını yaşayarak mümkün olabileceğini savunmuştur (Ören, 2015: 13).

İbn-i Teymiye yaşamının sonuna kadar “sünnet ehli” olarak gördüğü Selef-i Salihin'in yolunu savunmuş, ondan her türlü sapmayı dinden sapma olarak yorumla-

yıp şiddetle eleştirmiştir. İbn-i Teymiye ‘de ki Selefi yön, dinin asıllarında Kitap ve Hz. Muhammed’in Sünnetine dönmektir. Nebevi ve Selefi yol ise, sahabe ve tabiinin yolunu takip etmek; Yunan mantığını, felsefe ve kelamı bırakıp asıl ilme tabi olmaktadır. İbn-i Teymiye’nin Aristo Mantığına karşı çıkmasını Musa Carullah da desteklemektedir. İbn-i Teymiye’nin tenkitlerinin yanında Musa Carullah’ın tenkitleri daha yumuşak olmasına rağmen, Carullah sık sık İbn Teymiye’ye atıflarda bulunur.

Yukarıda da değinildiği gibi İbn-i Teymiye’nin asıl hedefi İslam’a sonradan ilave edilmiş hurafe ve bid’atleri itikad ve amelden ayırıştırıp onu Hz. Peygamber ve sahabeler devrindeki sınırlar içine tekrar koymaktır. O, İslamiyet’i ilk anlaşıldığı şekilde Arapça’nın kelime ve cümle yapısını bozmadan ilk safiyeti ve sadeliği içinde anlama ve yaşama gerekliliğini savunmuştur. İbn-i Teymiye’ye göre sahabe ve tabiin İslami her meseleye kesin olarak açıklık getirdiği için sonradan ortaya çıkan fikirler, uygulamalar ve kelami birçok mesele İslam’a sonradan girmiş bid’atlerdir. İbn-i Teymiye, zamanında Selefiye düşüncesini savunmuş, İslami anlayışı sahabe ve tabiin zamanındaki şekle döndürmek için mücadele etmiştir. Bu istek onu her türlü bid’atlerle mücadele etmeye yöneltmiştir.

İbn-i Teymiye, Müslümanların belli bir mezhebe aşırı taassubunu doğru bulmaz. Müminlerin bazı mezheplere tabi olmasını doğal karşılamış ancak belli bir konuda başka bir mezhebin delili güçlü ise delili güçlü olan görüşe itibar edilmesi gerektiğini savunmuştur. Onun bu konudaki görüşlerine kanıt kendisine sorulan bir soruya verdiği cevaptan anlaşılmaktadır.

“Şayet bir kişi Hanefi veya Şafii veya Maliki veya Hanbeli mezhebine tabi olur da herhangi bir meselede diğer mezhebin delilleri kendi mezhebinin delillerinden daha kuvvetli olduğunu görür ve o meselede delili kuvvetli olan mezhebe uyarsa doğru ve güzel bir iş yapmış olur. Böyle bir kişinin böyle bir davranışı asla onun dinine, adaletine halel getirmez. Bunda bir hilaf yoktur. Böyle yapılması daha evla olan hak yoldur. Bir kişinin Allah Resulü’nden başka herhangi biri konusunda mutaassıp olmaması Allah’a ve Resulü’ne daha sevgili olan bir davranıştır (İbn-i Teymiye , 1995: 248 akt. Göncü, 2015: 29).”

İbn-i Teymiye içtihat konusunda da ısrarlı olup bu konuda halk kesimi ile ulemayı birbirinden ayırır. O’na göre halk kesimi içtihat yapabilecek durumda olmadıkları için, bir mezhebi taklit etmelidirler. Ancak mezhepler gaye değil vasıta olması, yani Allah ve Resulüne götüren birer yol özelliğini taşımalıdır. Fakat ilim ehlinin başkasını taklit etmesi kesinlikle doğru değildir diyerek taklidi reddetmekte ve içtihadı teşvik etmektedir (Sönmez, 1997: 40-41).

İbn-i Teymiye'nin tasavvuf ve tarikatlar hakkındaki görüşleri ise dönemin alimlerinden farklı bir çizgidedir. Ona göre nefsin terbiyesini tamamen şeyhlere bağlamak doğru değildir. İslami hassasiyetleri olan ihlaslı ve samimi olan herkesten bu konuda faydalanılabilir. Ayrıca farklı tarikatlardaki farklı şeyhlere bağlanma zamanla Müslümanlar arasında ihtilaf meydana getirme tehlikesi oluşturabilir. İbn-i Teymiye'ye göre tekkelerdeki sufilerin sadece kendilerine özel kıyafetlerle gezmeleri doğru değildir. Bu tip elbiseler kişinin iman ve ihlasını artırmaz. Ayrıca tasavvufi gruplarda rastlanan nefse eziyet etmek, evlenmemek gibi eğilimler Hristiyanlığın etkisiyle oluştuğu gibi et yememek, hayvan kesmemek de Brahmanizm'den alınan birer hurafedir. İbn-i Teymiye inzivanın da aşırılığına karşıdır. Müslümanların ruhban bir hayat yaşamasını doğru bulmamakla birlikte ara sıra itikafa çekilip tefekkürde bulunmanın faydalı olacağını savunur. Kur'an ve Sünnetin sınırları dışına çıkan mutasavvıfları sert bir şekilde eleştirip onların "şeytanın velileri" olduklarını söyleyen İbn-i Teymiye ihlaslı her Müslümanın Allah'ın dostu olduğunu ayrıca Kur'an ve Sünnet'de yer almayan "kutub" ve "gavs" gibi ünvanların hiç kimseye verilemeyeceğini savunur. Ayrıca "Sema" adı verilen ve musikiyle içiçe olan ortamlardan uzak durulması gerektiğini söylemekle birlikte bu ortamların "şeytani" olduğunu iddia etmektedir. Sema yapan sufileri'de Mekke'de Kabe'nin önünde ıslık çalan müşriklere benzetir. Bu tip uygulamaların ne Hz. Peygamber döneminde ne Sahabeler döneminde ne de Selef-i Salihin döneminde olmadığını hatırlatır. İbn-i Teymiye insanların kutsiyet atfettikleri türbeler, yatırlar ve zaviyeleri ve bu konular etrafında oluşan düşünce ve uygulamaları birer hurafe hatta Allah'a eş koşma olarak nitelendirir (Kara, 2000: 413 akt. Göncü, 2015: 37-38-39). İbn-i Teymiye'nin bu görüşleri son birkaç yüzyıl içinde ortaya çıkan birçok İslamcı hareketlere de tesir etmiştir. Dolayısıyla birçok İslamcı aydın ve İslami hareket İbn-i Teymiye'den etkilenmiş, onun görüşlerini kendilerine referans almışlardır.

1.2.1.3. Vahhabilik Hareketi

Bu ekolün kurucusu Muhammed bin Abdulvahap (1703-1796) ilk öğrenimini babasının yanında yapmış, sonra Medine'ye giderek "Muhammed bin Süleyman el-Kürdi'nin" ve Hanefi imamlardan "Şeyh Muhammed Hayat'ın" yanında derslerine devam etmiştir. Ordan Mekke ve Şam'a giderek tahsiline devam etti. Tahsilini ta-

mamladıktan sonra Arap yarım adasındaki Necid’de halkı tevhide ve şirki terke davet etmek için çalışmalara başladı (Yörükan, 1953: 55).

Muhammed bin Abdulvahap, İbni Teymiye’nin eserlerini okutmakla işe başladı. Etrafindakilere 600 seneden beri insanların gaflette kaldıklarını, Müslüman adını taşıyan insanların şeyhlere bağlanarak tarikatlara girmeleri ve kutsal saydıkları mabetleri ziyaret ederek Allah’a eş koştuklarını ve bunların mallarını gerçek muvahlilere helal olduğunu ilan etti. 1730 tarihinde Deriye’ye giderek burada önemli bir nüfuza sahip olan Muhammed bin Suud’u etkiledi. Ve artık fikirlerini yaymak, teşkilatlandırmak için aradığı himayeyi bulmuştu. Deriye şeyhi Muhammed bin Suud halkı Muhammed bin Abdulvahap’a tabi olmaya zorladı ve sonuç olarak Deriye ve çevresindekiler bu davet etrafında birleştiler (Yörükan, 1953: 56).

Muhammed bin Suud Abdulvahab’ın tesiriyle 15 sene söz konusu hareketi yaymaya çalıştı. Ancak oğlu Abdulaziz döneminde başarılar kazandı. O dönem Necid, Asir ve Yemen’in iç taraflarında Vahhabilik anlayışı hakim oldu. Abdulvahap o bölgede itibar görmeye başladı. Suud zamanında hükümdar isminin hutbede söylenmesi usulü kaldırıldı, tütün yasaklandı, fuhuş ve hırsızlık men edildi, namazların cemaatle kılınması emredildi, her yerde yollar emniyet altına alındı (Yörükan, 1953: 57).

Vahhabiliğin doktrini kısaca İslam’ın aslına peygamberin sahih sünnetine dönüş olarak açıklanabilir. Bu ekole göre Kur’an’ın mecaz anlamlarına bakmadan yalın olarak anlaşılması gerekir. Haramı haram, helali de helal kılan yalnız Allah’tır. Beşer olarak, Hz. Muhammed’in dışında hiç kimsenin sözü kabul edilmemelidir. Onun için hangi sebeple olursa olsun farz namazlarını terk edenler ve zekat vermeyenler kafir olurlar. İbn Abdülvehhap için şefaati yalnız Allah’ın izniyle olur. Hz. Muhammed’de dahil olmak üzere hiçbir veli, ermiş ya da sahabeden birinin bu yetkiye sahip olmayacağını belirtir. Dolayısıyla böyle bir şefaati beklemek onlar için şirke yol açan bir davranıştır. Dua ederken de Hz. Peygamberi ya da salih bir kişiyi aracı koymak Cahiliye Dönemi’ndeki davranışlarla aynı kabul edilmiş ve şirk sayılmıştır. İbn Abdülvehhap, kabir başında dua etmek, kabir yanında namaz kılmak, adak kurbanı, muska ve resim yapmayı da şirk saymıştır. İbn Abdülvehhap için tevhidin bizzat yaşanması gerekir. Çünkü amel ile iman bütündür ve bu bid’atlerden sakınmayanlar ve dinin gereklerini yerine getirmeyenler şirkten kurtulmuş olamazlar (Kocaoğlu, 2017: 242-

243). İbn Abdulvahhab şirkin her türlüünden uzak durulması gerektiği üzerinde ısrar eder. Allah'dan başkası adına yemin etmeye, O'na her hangi bir varlığı tevessül kılmaya, mevlit törenleri, tarikatların ortaya çıkardığı yeni adet ve gelenekleri, şeyhlere yapılan aşırı saygıyı ve onlara ait bir takım söz ve davranışların hepsi bid'at olarak görmüştür (Sönmez, 1997: 47).

Muhammed bin Abdulvahab'a göre tasavvuf İslami olmayan bir bid'attir. İslam'da zikir, Allah'ı unutmamak ve tefekkür etmektir, bir ayin değildir. Tarikat ise başkalarını istismar için vasıta ve mürşidin kendisini vesile etmesi için bir yoldur. Hz. Muhammed gereken dini tebliğatı yapmıştır, onun için başka vasıtalar aranması gerekir. Dolayısıyla Vahhabiliğe göre tarikatçıların insanları kendi yollarına çağırmaları din içinde din kurmaktır. Vahhabilere göre tarikatçıların en şerli olanı rabıtayı kabul edenlerdir. Bazı tarikatçıların ateşe girmeleri, kendilerine şiş saplamaları şirktir. Bunları tasavvuf adı altında meydana çıkaranların amacı İslam'ı parçalamak ve eski dinleri ön plana çıkarmaktan başka bir şey değildir (Yörük, 1953: 62).

Vahhabiler sadece sünni olan dört mezhebi kabul ederler. Caferi, Zeydi veya İmamiye mezhepleri küfür sayılmıştır. Tarikatçılık ve Şiilik yasak edildi. İbn-i Teymiye, İbn Hanbel ve Muhammed Abdulvahhab'ın eserlerinden, hadis ve Kuran'a dair olanlardan başkaları, hoş görülmedi (Yörük, 1953: 58).

Vahhabilik hareketinin içtihadı önem vermesi İslam dünyasında yeniden hür ve bağımsız düşünce metodunun gelişmesine yardımcı olmakla birlikte İslam dünyasında birçok fikir akımına da ilham kaynağı ve itici güç olmuştur (Sönmez, 1997: 47-48).

Musa Carullah'ın talebelik döneminde Mısır, Suriye, Hicaz, ve Hindistan'da dolaşırken Vahhabilik ekolüne yakın kimselerin fikirlerinden etkilendiği söylenebilir. Nitekim bazı eserlerinde Vahhabileri halis, en kamil müminler olarak görür ve onlardan övgüyle bahseder. Carullah Muhammed bin Abdülvehhab'ı büyük bir müçtehid olarak görür. Onun Müslümanların bid'atlerden hurafelerden batıl akidelerden arındırılması için çalıştığını savunur. Ona göre Vahhabilik içtihat fikrinin önünü açarak Hindistan, Afganistan ve Afrika'da uyanış hareketlerinin başlamasına vesile olmuştur (Kanlıdere, 2005: 204-205).

19. ve 20. yüzyıl İslamcılık düşüncesinin gelişmesinde Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh ve Reşit Rıza gibi aktivistlerin ortaya koymuş oldukları menar

ekolüde çalışmamızın bağlamı açısından önemli bir yere sahiptir. Dolayısıyla söz konusu kişilerin İslamcı düşüncelerine kısaca değinilecektir.

1.2.2. Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh ve Reşit Rıza'nın Katkıları

1.2.2.1. Cemaleddin Afgani (1838-1897)

19. yüzyılda Batı'da yaşanan ilerleme ve gelişme karşısında İslam dünyasının içine düştüğü kötü durumdan kurtulabilmesi için tüm Müslümanlara yönelik ilk ciddi genel çağrının Cemaleddin Afgani tarafından yapıldığı söylenebilir. Afgani'nin gerek kimliği ve kişiliği, gerekse savunduğu fikirleri etrafında pek çok tartışma yapılmış, bu kişinin lehinde ve aleyhinde çok çeşitli yazılar yazılmıştır

Afgani, İslam'ın temel ilkelerinin akıl ve ilimle çatışmadığını, aksine bunlarla uyum içerisinde olduğunu söyleyerek insanın tabiatına en uygun din olduğunu savunur. İslam'ın, iyi ve doğru yorumlandığı takdirde modern çağın ihtiyaçlarına cevap verecek güçte bir din olduğunu kanıtlamaya çaba göstermiştir. İslam'ın ilk dönemlerdeki safiyetiyle kabul edilmesi gerektiği görüşüne sahip olan Afgani, selefın savunduğu "Saf İslam Anlayışı" ile modern gelişme ve yaklaşımları bütünleştirme çalışır. O, Müslümanların akıllarını özgürce kullanmaları, içtihat yaparak taklidi reddetmeleri, Kur'an ve Sahih Sünnet'e bağlı olarak yeni yorumlar yapmaları gerektiğini söyler (Sönmez, 2002: 165).

Afgani'ye göre bir din zamanın ihtiyaçlarına cevap vermek ve dinin aslına zarar vermeyecek şekilde değişiklikler yapmak suretiyle hayatiyetini devam ettirip kabul görür. Dolayısıyla bir dini ayakta tutabilmek için içtihat gereklidir (Esen, 2006:179). Dolayısıyla geri kalmışlıktan kurtulabilmek için içtihadın zorunlu olduğunu savunur.

Toplumların dinsiz yaşamayacağını belirten Afgani, Müslümanların gerileme ve çöküş sürecine girmelerinin sebebi olarak, onların bid'at ve hurafelere dalarak dinden uzaklaşmalarını gösterir. Cahiliye Araplarının, İslam öncesinde çok kötü bir vahşet ve ihtilaf içerisinde olduklarını, her türlü ahlaksızlığı ve zulmü rahatlıkla yaptıklarını söyleyen Afgani, İslam dininin onları bir araya getirerek kuvvetlendirdiğini, çeşitli ülkelerin fethine vesile olduğunu, düşüncelerini sağlamlaştırdığını, ahlaki hayatlarını düzelttiğini, onları dünyaya hakim kıldığını, ilim ve medeniyet sahibi yaptığını, hatta cahil ve ümmi bir kavim iken, Aristo ve Eflatun felsefesini anlayacak ve nakledecek seviyeye geldiklerini, bu sayede büyük bir medeniyet kurduklarını hatırlar.

latır. Başka ümmetlerde görülen ilim ve düşüncenin, kuvvet ve medeniyetin de dinleri sayesinde olduğunu savunur. Beşeriyetin dine olan ihtiyacı üzerinde ısrarla durur. Yeniden diriliş ve yükselişin bid'at ve hurafelerden arınarak tekrar dine dönülmesiyle mümkün olacağını vurgular (Sönmez, 2002: 166). Afgani Müslümanların gerilemesini şöyle özetler:

“Hz. Peygamber ve dört halifeden sonra hilafetin saltanata dönüşmesi ve sözde halifelerin, ilim ve içtihadattan uzaklaşmasıyla beraber İslam'ı kendi saltanatlarının devamı için bir araç olarak kullanmaları, toplumu ayakta tutan en önemli birleştirici güç olan dinin Müslümanlar arasında zayıflaması, Miladi 9. ve 10. yüzyıllarda Batı'nın yazdığı batıl inanç ve hurafeler, Hz. Peygambere atfedilen uydurma hadislerin ve israiliyyatın dinin asli unsurlarıymış gibi kitaplara sokulması ve böylece Müslümanların inançlarının kirletilmesi, eğitim ve öğretimin yetersizliği, Moğol ve Haçlı işgal girişimlerinin getirdiği yıkım ve tahribatlar, ilim ve amel yönünden İslam'dan uzaklaşan Müslümanların bölünüp parçalanması, alimlerin birbirinden kopması ve nihayet birlik ve kardeşlik duygusunun kaybolup yardımlaşmanın terk edilmesi (Esen, 2006 akt. Ahmady, 2012:49).”

Afgani'ye göre İslamiyet, insanın mutlu olmasını hedefler. Lakin insanın mutlu olabilmesi için akıllı bid'atlerin esaretinden ve vesveselerin kırıntılarından temizlemek gereklidir. Ona göre akıl vehimlere dayalı bir imanla örtülenmişse, akıl ile hakikat arasında bir perde oluşur ve bu perde aklın hakikati anlamasını önler. Ona göre hurafeler, akıllı düşünmekten alıkoyar ve bir takım hikayeler uydurmaya sürükler. Böylece onun her türlü vesveseyi ve zannı kabul ve tasdik etmesine sebep olur. Afgani'ye göre bütün bunlardan kurtulmanın yegane yolu İslamiyet'in tertemiz tevhit akidesine sahip olmaktır (Afgani, 1956:119-121 akt. Ahmady, 2012: 39).

Afgani'nin, bu düşüncelerinde hurafelerden soyutlanmış bir akla, insan onurunu korumaya, dinin temel inanç ve ilkelerine ve toplumun eğitimine ne kadar önem verdiği görülmektedir. Öte yandan Afgani, hem Batı'yı hem de Doğu'yu çok iyi bildiği için, İslam dünyası ile Hristiyan batı arasında kıyaslama yapma imkanına sahipti. Bu sebeple onu, Müslümanların eksiklerini, Batı'nın üstün yönlerini bizzat görek tahlil edebilen, İslam dini ile Hristiyanlık arasında mukayese ve incelemelerde bulunan ve yaptığı bu mukayese sonunda, İslam'ın daha güçlü, daha izzetli ve daha heybetli; Hristiyanlığın ise her zaman zayıflama ve gevşeme özelliğinde olduğu görüşüne ulaşan bir kişi olarak anlayabiliriz. Bu nedenle Afgani, Batı emperyalizmine karşı birlikte mücadele etmek için Müslümanların birliğini yeniden tesis etmeye çalıştı (Koyuncu, 2018b: 70). Müslümanların birliği hususunda icra ettiği faaliyet, Afgani'yi Panislamizm'in en büyük savunucularından biri haline getirmiştir. Fakat Af-

gani'nin bu konudaki fikirleri, tüm Müslüman Milletleri tek bir üniter oluşum içerisinde birleştirmek şeklinde değildir. Afgani, Müslüman toplumların kendi özgür tasarruflarıyla bağımsız devletlerini kurmalarını, daha sonra da bu bağımsız devletlerin konfederasyon biçiminde bir birlik sağlaması gerektiğini savunur. Bu şekilde büyük bir birlik oluşturan Müslümanların güçlü bir şekilde Batı'nın karşısına çıkmaları gerektiğini vurgular. Afgani'nin Müslümanları bağımsız milli devletlerden oluşan konfederasyon şeklinde birleştirme anlayışı, günümüz "Avrupa Birliği" teşkilatının yapısını çağrıştırmaktadır. Afgani, söz konusu görüşleriyle hem sınırlı bir milliyetçiliği kabul ediyor, hem de bir tür halkçılık diyebileceğimiz demokratik bir idare sistemini savunuyordu. Ancak onun savunduğu milliyetçilik, asla ırkçılık olarak anlaşılmamalıdır. Zira bizzat kendisi bu anlamdaki ırkçılığı reddetmektedir (Sönmez, 2002: 169-170).

Bazı görüşlere göre Panislamizm düşüncesini ilk ortaya atan kişi Cemaleddin Afgani'dir (Yılmaz, 2012 : 48). İslam birliğine üç dayanak noktası tespit etmektedir:

- “1. Din Bağı: İslam milleti için en önemli birleştirici bağ din bağıdır. Ona göre din bağı her türlü asabiyet ve ırkçılıktan daha güçlü olduğundan Müslümanlar din bağına sınırsız sarılmalı; ancak, başka din mensuplarına da adaletli davranmayı ihmal etmemeliler.
2. Hac: Afgani, İslam alimlerinin ortaklaşa çalışabilecekleri ve fikir alış verişinde bulunabileceği manevi bir merkeze ihtiyaç olduğunu belirtir. Bunun için Hac mevsiminde dünya Müslümanlarının toplandığı yer olan Mekke son derece müsait bir yerdir. Her yıl bu bölgede toplanan Müslümanlar önemli meseleleri görüşebilir, fikir tartışması ve iş bölümü yapabilirler. O, İslam dininin doğduğu yer olan bölgede, Müslümanların problemlerine bir çözüm bulabilmek için, İslam ülkelerinden alimler ve temsilcilerin katılacağı bir kongre teklif eder. Afgani, bu fikri öne sürerken, Hac için bir araya gelen İslam alimlerinin toplanarak siyasi meselelere çözüm yolları aramalarının yanı sıra İslami ilimlerin seyri ve Müslümanların uyanış hareketi için neler yapılması gerektiği üzerinde de durabileceklerini söyler.
3. Hilafet: Afgani'nin İttihadı İslam politikasını sağlamada üçüncü dayanak noktası olarak gördüğü halifelik, siyasi, askeri, ekonomik, kültürel bir birliğin ortaya çıkması için tek bir otorite merkezi olarak değerlendirilmektedir. Müslümanların sırtlarını dayayabilecekleri büyük ve güçlü bir merkez oluşturma çabası öncelikle Osmanlı merkezinde daha sonra da Arabistan (Mekke)'da yoğunlaşmıştır; çünkü bir merkez etrafında toplanma olmadan, yabancı güçlere karşı mücadele zorlaşacaktır. Afgani'nin, dünya Müslümanlarının bağlanabileceği ana merkezin Osmanlı olması gerektiği fikrinden vaz geçmesi, idarecilerin yetersizliklerine kanaat getirmesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim o, ikinci Abdülhamit hakkında şöyle der: “Eğer Osmanlı Sultanı böyle bir görev için yeterli olsaydı, tüm Müslümanların halifesi olmasını isterdik, ancak yazık ki böyle değildir” (Yılmaz, 2012: 50-51).”

Afgani, gerek fikirleri ve aksiyoner kişiliği, gerekse Batı emperyalizmine karşı verdiği mücadelesiyle Müslümanları derinden ve çok yönlü olarak etkiledi. Onun

tesirleri, hem Panislamcılık, hem Milliyetçilik, hem Liberalizm ve hem de Köktenci akımlar üzerinde görüldü (Sönmez, 2002: 170).

1.2.2.2. Muhammed Abduh (1849-1905)

Klasik usulle yetişmiş bir alim olan Muhammed Abduh, Afgani ile tanıştıktan sonra ondan etkilendi ve bu vesile ile modern düşünceden de haberdar oldu. Abduh, İslam'ın akılla en güzel biçimde uyduğunu ve insan fitratına en uygun bir din olduğunu savunur (Sönmez, 2002: 171).

19. yüzyılda İslam dünyasının maruz kalmış olduğu olumsuzluklara karşı Muhammed Abduh bu dönemde sosyal bir reform için fikri bir yenilenmeyi gerekli görmekteydi. Abduh'a göre bu sıkıntılı durumdan kurtulmanın yolu dini düşünceleri geliştirmek suretiyle zamanın meselerini halledecek bir fikri yapı oluşturmaktır.

Abduh, İslam'ın orijinal yapsına uygun bir şekilde idrak edilmesinin ve taklidi kabul etmeyip aklın hakimiyetinin sağlanmasının gerekliliğini savunmanın yanında modern ilimlerle zıtlaşmayı değil bir konsensüs sağlanması gerektiğini savunmuştur (Taşpınar, 2003: 264).

Abduh, İslamiyetin insanlığın muzdarip olduğu hastalıkların en iyi ilacı olduğunu ifade eder. Ona göre bu ilaç, o kadar başarılı bir şekilde uygulanarak netice vermiştir ki, körler ve sağırlar dahi onun hakkında şüphe duyamaz. Bu bakımdan İslam, insanlık için en iyi rehber, en doğru yoldur. Bu dini hayatının merkezine koyan, onun öğütlerine uyan, prensiplerini kendisine rehber edinenler, Allah'ın vadettiği mutluluğa nail olur. Ona göre din sayesinde ruhlar kainatın umumi kanunlarına tabi olurlar. İnsanlar mal, mülk ve makam bakımından kendilerinden aşağı düzeyde olsalar bile, ilim ve fazilet yönünden kendilerinden üstün olan kimseleri lider yaparlar. Bu sayede insanlar, Allah'ın emrinde yer alan gerçeklere uyarak mutluluğa kavuşurlar. Din ile aklın ilk defa Kur'an'da ve Hz.Muhammed'in dilinde kardeş olduklarını ve birleştiklerini söyleyen Abduh, bunun sadece İslam'a has bir durum olduğunu belirtir ve bu konunun hiçbir yorum ve açıklamaya lüzum bırakmayacak şekilde açık ve kesin olduğu üzerinde önemle durur (Sönmez, 2002: 165-166).

Abduh'un İslamcı düşüncesinin temelini "İslam'ı modern dünyaya uyarlayarak Batı ile uyum sağlamak" konusu teşkil eder. Fakat O'nun yapmak istedikleri bu kadarla da sınırlı değildir. Düşünceyi taklidin bağlarından kurtarmak, dini selef yolu üzerine anlamak ve onu ilk kaynağına irca etmek, dini meselelerde aklın hakimiyeti-

ni sağlamak, bid'at ve hurafelerle mücadele etmek, Kur'an ve Sünnete uymayan tasavvufi aşırılıklara karşı çıkmak, eğitime önem vermek, entelektüel düzeyde fikri bir canlanma meydana getirmek vs. onun diğer hedefleri arasında bulunmaktadır (Sönmez, 2002: 170-171).

Batıyı gözü kapalı taklide karşı çıkan Abduh, toplumsal problemleri aşmada Kur'an ve Sünnetin rehber kabul edildiği, temel ilke olarak Asr-ı Saadet'in ve ilk dönem tabiinin görüşlerinin örnek alındığı bir çözüm modeli önerir. Müslümanların içine düştüğü kaosu ortadan kaldırmayı düşünen Abduh'un en önemli hedeflerinden biri de, toplumun ahlaki köklerini güçlendirmektir.

Abduh, akıl ve din anlayışında, teoride dinin önemini vurgulamakla beraber pratikte akılcıdır. Ona göre, akıl ile nakil arasında uyum olması ve bunların birbiriyle çelişmemesi gerekir. Çünkü ikisi de Allah'ın eseridir. Şayet bunlar arasında bir çelişki görünüyorsa, bu naklin kaynağında veya yorumunda bir problem olduğunu, yahutta aklın belli bir inanç ve etki doğrultusunda kullanıldığını gösterir. Çünkü aklın nakle, naklin de akla uygunluğunu ortadan kaldıran bizzat insanın zaafıdır. Hakikatte bunların tabiatında bir birine uygunsuzluk yoktur. Her iki değeri de hedefinden saptırıp, belli maksatlar için kullanan insandır. Bütün bunlara rağmen, şayet akıl ile nakil çatışır gibi görünürlerse, akli delillere itibar olunur ve akıl, nakle tercih edilir. Ayrıca akıl, din ile ilim arasındaki işbirliğini sağlayan en önemli bir unsurdur. Çünkü dinin ya tamamı ya da en azından büyük bir kısmı aklın nüfuzu altındadır. Aynı durumun ilim için de geçerli olduğunu söyleyen Abduh, bundan dolayı din ile ilim arasında hiçbir uyuşmazlık ve ayrılığın bulunmadığını savunur (Sönmez, 2002: 172).

Abduh'a göre ilim, dünya hayatımızı temin edebilmek için tabiatı faydalanmamızı öğretmek bu dünyada mutlu olmamıza neden olan yolları gösterir. Din ise ahlaki anlayışlarımızı geliştirerek ve nefsimizi terbiye ederek bizi ahiret hayatında mutluluğa götürür. İdeal toplumun belirtisinin sadece hukuk değil, aynı zamanda akıl olduğunu vurgulayan Abduh, gerçek Müslümanın din ve dünya işlerinde aklını kullanan kimse olduğunu anlatır (Sönmez, 2002: 173).

Muhammed Abduh dini, beşer aklının aşırılıklarını gidermek ve hatalarını azaltmak için Allah'ın bize verdiği bir ölçü olarak değerlendirir. Böyle bir anlayışı, Abduh'u, dini her türlü bid'at ve hurafelerden temizleme yoluna sevk etmiştir. Abduh, dini, aynı zamanda ahlaki bir güç olarak da görür ve bunun toplum için çok önemli

eğitim unsuru olduğunu kabul eder. Dinin sosyal yönü üzerinde de duran Abduh, kişisel ve toplumsal ahlakı yerleştiren, birey ve toplum yaşamını düzenleyen en adaletli ve kalıcı prensiplerin, dini prensipler olduğunu anlatır. O, akla çok önem vermesine rağmen, bu noktada dinin insanlar üzerindeki tesirinin akıldan çok daha üstün olduğuna dikkat çeker. Dinde temel kaynak olarak Kur'an ile çok az sayıda benimseydiği sahih hadisleri kabul eden Abduh, farklı sünnet anlayışında olanları müsamaha ile karşılar. Ayrıca mezheplerin değişik yaklaşımlarına, hatta diğer dinlere mensup insanların inanç ve düşüncelerine de hoşgörüyle bakar. İnsan hürriyetine çok büyük önem veren Abduh, bu noktada insanın gerçek hürriyetinin Allah'a kul olmakta yatdığı hususunu ısrarla vurgular Bu yüzden de Allah ile kul arasındaki tüm vasıtaları ve otoriteleri şiddetle reddeder (Sönmez, 2002: 174).

Abduh selefi-modernist bir çizgide görüşlerini zikretmektedir. Onun düşüncesinde taklit; dinin esasları sanılan hususları, kaynaklarına inmeksizin ve dayandıkları hadisleri tahkik etmeksizin körü körüne kabul etmekten ibarettir (Hizmetli, 1986: 50).

Abduh, düşünceyi taklitten kurtararak hür düşünceyi savunmuş, dini ilk Müslümanların anladıkları şekilde anlamaya gayret etmiş, aklın tasarruflarının ancak din ile sınırlandırılabilceğini söyleyerek onu, aklın aşırılıklarından muhafaza etmeye çalışmıştır. Bu nedenle o da Afgani gibi, taklit hastalığına şiddetle karşı çıkmış ve toplumsal meselelerde içtihat mekanizmasının işlevsel hale getirilmesi konusunda ısrar etmiştir. Abduh'un en büyük arzusu, Müslümanların dini ve dünyevi durumlarını düzeltmek ve dolayısıyla onları İslam'ın yüceliğine döndürmektir (Sönmez, 2002: 175).

Abduh, Müslümanların geri kalmışlığı karşısında çözüm yolları aramıştır (Schacht, 1997: 488-490). Yaşadığı devrin ilim ve fikir hayatına, Müslümanların bilinçlenip uyanmasına, entelektüel düzeyde düşünce hayatının canlanarak gelişmesine gücü ölçüsünde katkıda bulunmak için güçlü teşebbüslerde bulunmuştur. Bunlarla Müslümanların ilerlemesini sağlamayı, bu vesileyle de Müslüman Doğuyu, Hristiyan Batının egemenliğinden kurtararak geçmişteki şerefli yerine yüceltmeyi amaçlıyordu (Sönmez, 2002: 176).

O Müslümanların kötü duruma düşüşünü ve yanlış eğitim sistemini şu sözleriyle ifade etmektedir:

“Müslümanların durumuna gelince, iman zaafı ahlakta fesada, tabiatlarda bozulmaya ve nefislerde alçalmaya yol açmıştır. Maalesef çoğunluk dağda otlayan hayvanlara benzer hale gelmiştir. Bütün gayeleri ölünceye kadar yiyerek, içerek, evlenerek ve hayvani duygularını tatmin etmeye çalışarak yaşamaktır. Bunlar olduktan sonra iz-zet ve hakimiyetin Allah peygamberi veya halifeye mi, yoksa başkalarına mı ait olduğu onları ilgilendirmemektedir. İşte Hintliler, Maveraünnehirde yaşayan Türk kabileleri ve benzerleri bu acı halin en müşahhas örnekleridirler. Bu bela belli bir millette has değildir. Belki bütün Müslümanlar için söz konusudur. Hatta Osmanlı halkına da bu belanın, eğer halife olan padişah müdahale etmezse dokunacağından korkulmaktadır. Manaların nefislerinde akıl lambası sönmüştür. Bağlanacak bir bağ ve sığınacak bir camia bulamıyorlar. Paramparça olmuşlar, önemli bir topluluk zannedersin, ama kalpleri parça parçadır. Bunun sebebi, onların hakikatleri idrak edemeyen bir topluluk haline gelmeleridir. İşte durumumuz budur. Biz az bir kısmını zikrettik. Allah bilir ya vakıa bu haller anlatacağımız çoktan daha çoktur. Esef nefesleri ve hüznün bağırtıları içindeyiz. Zira biliyoruz ki kurtlarını içimize göndermiş dağınık ve yalnız kalmış fertlerimizi parçalıyorlar. Nefislerindeki fesadın süratle yayılışı, her yıl bir önceki yıla göre daha kötü oluşunu gördüğümüz için gözler önündedir. Müslümanların bu rezalete dönüş sebebini araştırırsak sadece tek bir sebep olduğunu görürüz. O da din eğitimindeki ihmal ve kusurumuzdur. Ya tamamen ihmal ya da din eğitimi eksik ve yanlış verişimizdir (Abduh, 1972: akt. Ören, 2013: 61).”

Başka bir yerde ise eğitim sisteminin çarpıklığını ve din eğitiminin ihmalini şu sözlerle eleştirmektedir:

“Müslümanlarda görülen zayıflıkların sebeplerini araştırdığımız da bir tek sebep görürüz. O da bazı ülkelerde olduğu gibi eğitim ve öğretime ilişkin bilgilerin ya büsbütün ihmal edilmesi veya bilgilerin sağlıklı ve etkili yollarla verilmemesi gibi kusurlardır. Eğitim ve öğretim alanındaki bu kusurların, sebep olduğu kuşkusuzdur. Din eğitimi ihmal edilmiş kimseler genellikle avam diye nitelendirilen kimselerdir. Halkın çoğunluğunu teşkil eden bu kimselerde olan ilim, dine ilişkin kırıntılardan ibaret birkaç bilgi ile kendilerinden bir türlü ibret dersi alınmayan birkaç isimden ibarettir (Abduh, 1972: akt. Ören, 2013: 58)”

Onun bu ifadelerinden de anlaşılacağı üzere Müslümanların dini ve dünyevi düzenlerini düzeltmenin en güçlü ve geçerli aracı eğitim ve öğretim olduğu gerçeğidir. Bu sebeple özellikle, din eğitimi ve öğretimi alanında ıslahat yapmak istiyordu.

Eğitimde yapılacak akılcı ve etkili bir reformla Mısır’da ki Ezher’i İslam dünyasının entelektüel bir eğitim merkezi haline getirmek isteyen Abduh, bu faaliyetleriyle Müslümanları şuurlandırarak Batı karşısında yükselmelerini hedefliyordu (Schacht, 1997: 489). Batı’nın ilim ve hikmetinin zaman kaybedilmeden alınmasını isteyen Abduh, bunda çekinilecek herhangi bir durum bulunmadığını söyler (Sönmez, 2002: 175).

Muhammed Abduh eğitimin şu özellikleri taşıması gerektiğini ifade etmektedir:

“1- Eğitim dini ve manevi olmalıdır, dini değerler ve özellikle maneviyat konusu üzerinde önemle durulmalıdır.

2- Eğitim milli olmalı vatan ve ülke sevgisini aşılmalıdır.

3- Dinamik olmalı, yeniliklere açık olmalı, eski yol, yöntem ve anlayışlarda ısrar edilmemelidir (Abduh, 1972: 35 akt. Ören, 2013:41).”

Muhammed Abduh’a göre her insan kendi dini inancını yaymak, genişletmek ister. Bunun en temel yolu da kitaplar basmak, eğitim ve öğretime ağırlık vermek, kısaca ilmin yaygınlaşmasına çalışmaktır (İşcan, 1998: 34-35). Bu işin en önemli adımı çocukları eğitmektir. Çünkü çocuklar, işlenmek için en müsait dönemde bulunmaktadır. Hafızaları kuvvetlidir. Öğrenilen şeyleri çabuk unutmazlar. Abduh’un çocuk eğitimine bu kadar önem vermesinin nedeni, o dönemde misyoner okullarının çoğalması ve misyonerlik faaliyetlerinin eğitim ve öğretim yoluyla yapılmasıdır. Nitekim o dönemde en popüler okullar yabancı devletlerin açmış oldukları okullardır. Bunun farkında olan Abduh, velilerin bilinçli bir şekilde hareket etmesini istemekte ve çocukların sağlıklı bir şekilde yetiştirmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Ona göre sağlıklı bir şekilde kendi inancını öğrenmemiş bireylerin, din değiştirmesi, başka inançları benimsemesi çok daha kolaydır. Abduh’a göre, çocukların din değiştirmesi ve kültürel yozlaşma, yanlış eğitim politikasının bir sonucudur. Ona göre anne babalar, çocuklarının eğitim ve öğretimini üstlenirken, dini ve uhrevi yönleri ihmal etmektedirler (Ören, 2013: 44).

Abduh’a göre, asıl kalıcı olan ve öğrencilerin işine yarayacak eğitim, manevi eğitimidir. Ona göre devlet, çocuklar için çok önemli olan ve toplumun geleceği için hayati olan, manevi terbiyeyi, çocukların karakter ve kişilik eğitimlerini ihmal etmektedir. Anne babalarda, terbiyede esas olanın ahlak eğitimi olduğu gerçeğini göz ardı ederek sadece iş, makam, mevki boyutuna bakmakta ve çocukların manevi eğitimini ihmal etmektedirler (Ören, 2013: 45).

Sonuç olarak, Abduh’un dini ıslah düşüncesi ve modernizm anlayışı; düşünceyi taklidin bağlarından kurtarmak, dini selef yolu üzerine anlamak ve onu ilk kaynağına döndürmek, dini meselelerde aklın hakimiyetini sağlamak, bid’at ve hurafelerle mücadele etmek, Kur’an ve sünnete uymayan tasavvufi aşırılıklara karşı çıkmak, eğitime önem vermek, entelektüel düzeyde fikri bir canlanma meydana getirmek, İslam’ı modern dünyaya uyarlayarak Batı ile uyum sağlamak şeklinde özetlenebilir. (Sönmez, 2002: 177).

1.2.2.3. Reşit Rıza (1865-1935)

Reşid Rıza aslen Lübnan sınırları içinde bulunan “Trablusşam” şehrinin güney yönündeki “Kalemun” isimli bir köyde, 25 Eylül 1865 yılında dünyaya gelmesine rağmen aslen Bağdatlı’dır. Ailesi dindar bir aile olduğu için eğitimine mahalle okulunda Kur’an’ı Kerim dersleri alarak başladı. Daha ileriki dönemlerde Trablusşam’da ki devlet okuluna devam etti. Bir süre sonra Milli-İslami Medresesi’ne kaydoldu. Burada Türkçe, Arapça ve Fransızca dersleri aldı. Bunlarla beraber Felsefe, Mantık, ve Matematik gibi dersler de okudu. Müslüman toplumların kurtuluşunu İslami eğitim ve Fen ilimlerinin sentezinde gören Reşit Rıza 1897’de hocalık diploması aldı (Mevdudi, 1986: 410 akt. Öztürk, 2004: 78).

Reşid Rıza ilim ve ihlası birleştirerek hayatlarına hakim kılan bir aileden aldığı eğitimin, birde kendisine rehber edindiği Gazali’nin ihyacı anlayışı altına kendisini ilim ve ibadete vermiş, İslamcı siyasetle meşgul olduğu senelerde bile bu ibadet hayatını bırakmamıştır. Döneminde yaşayanlar onun şu ahlaki özelliklerinden bahsetmişlerdir: “Gerçeği söyler, yalan sözden ve bilerek hakikati örtmekten nefret ederdi. Zararlı olması, fitneye sebep teşkil etmesi ihtimali bulunmadıkça doğru bildiğini söylemekten çekinmezdi” (Karaman, 2015: 158).

Tasavvufa eğilimi olduğu zamanlarda bulunduğu yerdeki mescitlerde Kur’an’ı Kerim odaklı vaaz ve irşad çalışmalarında da bulunan Reşid Rıza, “el-Urvetü’l- Vüska” gazetesini takip etmeye başlayarak bu gazetede makaleleri okumasının ardından bu yazılar sebebiyle Cemaleddin Afgani ve Muhammed Abduh’a karşı büyük bir ilgi ve alaka duymaya başladı. İstanbul’da bulunan Cemaleddin Afgani’ye mektup yazarak tanışıp görüşmek istedi. Ancak Afgani 1897’de vefat etmesinden dolayı görüşme sağlanamadı. Daha sonra Muhammed Abduh’la görüşmek için Mısır’a gitmeye karar verdi. Abduh’la iki kez Trablus’da görüştiler. Bu görüşmelerden sonra Abduh ile uzun süren konuşma ve tartışmalardan sonra Abduh’un bir öğrencisi, yorumcusu ve savunucusu olmuştur (Öztürk, 2004: 79).

Reşid Rıza 1898’de “el-Menar” dergisini yayımlamaya başladı. Bu dergi Reşid Rıza’nın zihnindeki meseleleri, İslami anlayışla ilgili açıklamalarını, Müslüman dünyasının belli yerlerinden kendisine gelen önemli haberleri, dünyada yaşanan olaylara ilişkin fikirlerini, Abduh’un başlattığı fakat nihayete ermeyen Kur’an tefsirini bu dergiye aktardı (Öztürk, 2004: 80).

İslam dünyasındaki politik gelişmeleride takip eden Reşit Rıza Osmanlı Devleti bünyesinde tüm Müslümanların birliği ve dirliğini temin etmek ve ıslahat programları hakkındaki görüşlerini aktarmak amacıyla Trablus, Şam ve Beyrut'u ziyaret etti. 1909 tarihinde İslami ilimlerle fen ilimlerinin bir arada öğretileceği bir yükseköğretim kurumunun açılması için İstanbul Hükümeti'nden bazı taleplerde bulundu. Fakat politik bazı sebeplerden dolayı bu talebi karşılanamadı. Daha sonra Mısır'da 1912 tarihinde "Daru'd-Da've ve'l-İrşad Enstitüsü'nü" kurdu. 1914 tarihinde Birinci Dünya Savaşı'nın patlak vermesinden dolayı bu enstitü faaliyetlerine devam edemedi (Öztürk, 2004: 80).

Reşid Rıza hayatının önemli bir bölümünde etkilenmiş olduğu Muhammed Abduh'un yolunu takip etmiştir. Ancak Abduh'dan farklı olarak Sünniliğin en muhafazakar yorumu olan Hanbelilik mezhebine yakın durmuştur. Abduh ise bu konularda daha esnek bir yapıdaydı. Abduh yeri geldiğinde Mu'tezili, Selefî, Eş'ari gibi düşünce ekollerini kullanmaktan çekinmemişti. Reşit Rıza'nın bu katı sünni anlayışı onu "el-Vehhabiyyun ve'l-Hicaz" adlı bir kitap yazarak Vehhabilik ekolüne düşünsel anlamda katkı sağlamaya sebep olmuştur (Öztürk, 2004: 81).

Reşid Rıza ümmetin en önemli dayanağı olarak aileyi görmektedir. Bu sebeple yazılarında aile, kadın, çocuklar konusuna geniş yer ayırmış, "Nidaun li'l Cinsi'l-Latif" isimli kitabını da kadın konusuna ayırmıştır (Karaman, 2015: 208).

Batı kültürü'nün İslam dünyasını etkisi altına almasını ve olumsuz etkilemesini İslam ve Müslümanlar için dini, siyasi ve toplumsal bakımdan sakıncalı bulan Reşid Rıza, bir çok yazısında bu konu ile ilgilenmiş, Batı'dan yabancı kültürlerden alınıp alınmayacak şeyleri birbirinden ayırmaya çalışmıştır. Ona göre Batı'dan alınan herhangi bir adet ve uygulama, din ile irtibatlıysa bu kesinlikle caiz değildir (Karaman, 2015: 210).

Reşit Rıza'ya göre ümmetin kurtuluşunun başka bir ayağı eğitim ve öğretimde yatmaktadır. İlk okuldan yüksek tahsile kadar İslam dünyasındaki tüm eğitim sisteminin ıslah edilmesi gerekmektedir. Klasik programın yanında Kur'an ve din dersleri konulmalı, din alimleri matematik, tabii ilimler ve tarih öğrenmeli, çağımızda insanlara rehber olabileceklerini ispat etmelidirler. Eğitim ve öğretimin başarısı, bu fertlerin veya hükümetin değil, hayır kurumlarının ve vakıfların yürütmesine bağlı olmalı, dolayısıyla birçok hayır cemiyeti ve vakıf kurulmalıdır. Bu kurumlar ülkenin

her yerinde ilk okul öncesinden üniversiteye kadar eğitim ve öğretim kurumları açmalıdır. Eğitim ve öğretimi tamamen özel kesime veya hükümetlere bırakıldığı zaman ya ticaret aracı yapılacaktır, yahut da yabancıların etkisi ile yabancı kültür istilasına zemin oluşturuncalardır (Karaman, 2015: 211)

Reşit Rızaya göre Müslümanların kavmiyet davası gütmeleri, ırka ve kavme dayalı milliyetlerini “İslam Milletinin” önüne çıkarmalarını, bu dava peşinde koşarak parçalanıp birbirlerine düşmeleri haramdır (Karaman, 2015: 211).

Osmanlı Devleti’nin Son döneminde İtilat Terakki’nin milliyetçiliğine dayalı Turancılık politikasını şu sözlerle eleştirilmiştir:

“İslam toplulukları arasında cins ve vatan bağına dayanan ayrılıklar acem olanların ırklarına olan asabiyetinden kaynaklanmaktadır. Özellikle de Türklerin siyasetlerinin temel esaslarından biri de Mısır’da yabancı kökenli yöneticiler çok az sayıda olmasına karşın Arapları küçük görmek ve onların haklarını yok etmektir. Özellikle de onların Mısır’lıları hakir görerek onlardan çiftçi ve çiftçiler diye bahsetmeleri Arap devriminin ve İngiltere’nin Mısır’daki ihtilalinin en büyük sebeplerinden biri olmuştur (Rıza, 2002 akt. Yılmaz, 2007: 14).”

Reşid Rıza’ya göre İslam birliğinin oluşma şartlarından birisi de ortak dildir. Bütün ümmet fertleri kendi kavmi dillerinden başka bir de Arapça öğrenmelidirler. Bu yalnızca siyasi ve toplumsal bakımdan değil, dini bakımdan da gereklidir. Çünkü Kur’an’ı ve Sünnet’i tam doğru anlamının, Kuran’ın eşsiz üslubunun insan ruhu üzerindeki tesirini hissetmenin başka yolu yoktur (Karaman, 2015: 211).

1.2.3. Genç Osmanlıların Katkısı

Genç Osmanlılar, birleşik bir vatan için ve restorasyona karşı mücadele eden “Genç İtalya” örgütünü model alarak 1865’te kurulan entelektüel bir cemiyettir (Çaha ve Şahin, 2013: 574).

Genç Osmanlı aydınlar, Tanzimatçı devlet adamlarının Batılı kanunları doğrultusunda yapılan laik düzenlemelere karşı çıkmışlar, şeri hukukun üstünlüğünü savunmuşlardır. Onlar Osmanlı Devleti’nin kurtuluşunu hürriyet, meşrutiyet ve adalet fikirlerinin benimsenmesinde görmüşler ve taleplerini İslami esaslara dayandırmışlardır. Bu aydınlar İslam düşüncesinin gelenekçi şekillerini kullandıkları halde, Avrupa’nın çağdaş kavramlarından ilham alan bir siyaset nazariyesinin kurucuları olmuşlardır (Kuran, 1994: 95).

Genç Osmanlılar için İslam birliğinin gerçekleşmesinin ön şartı meşruti yönetimlerin kurulması ve halk egemenliğinin gerçekleşmesiydi. Onlara göre yönetimin

meşruiyetinin temel kaynağı, anayasa, güçler ayrımı ve temsili bir hükümetti. Dolayısıyla bazı kavramları sık kullanmaya başladılar. Bunlar; “Hürriyet, Vatan, Efkar-ı Umumiye (kamuoyu), Millet, İstibdat (despotizm), Meşrutiyet, Hakimiyet-i Halk”(Çaha ve Şahin, 2013: 574).

Genç Osmanlılar hareketinin en önemli isimlerinden biri “Hürriyet ve Millet” kavramlarını ön plana çıkaran Namık Kemal’dir. Namık Kemal bir düşünür olarak Osmanlı Devleti’nin yıkılmasını önlemek için dönemin bütün konularına zihin yormuş, inandığı çözüm yollarını çekinmeden söylemiştir. Bu amaçla Genç Osmanlılar hareketinin kuruluşunda yer alarak politik bir mücadele sürdürmüş önemli bir şahsiyettir (Çağan, 2015: 17).

Namık Kemal Osmanlı’da yöneticilik yapan elit bir aileye mensuptu. Dolayısıyla modern okullarda okumuş bunun yanında İslami eğitim de almıştır. Namık Kemal Osmanlı modernleşmesinde önemli bir rolü olan tercüme odasında bir süre memuriyet yaptıktan sonra Şinasi’nin çıkardığı Tasvir-i Efkar gazetesinde yazılar yazmaya başladı. Dolayısıyla Namık Kemal Jön Türk olan Şinasi’nin tesiriyle fikirlerini politik ve toplumsal konulara yöneltmiştir (Çağan, 2015: 18). Ancak Şinasi’nin seküler taleplerine rağmen Namık Kemal İslami talepleri ve dayanakları referans alıyordu (Çağan, 2015: 19).

Namık Kemal, temsili hükümetin Osmanlıcada karşılığı olmadığı için Arapçadaki “Şura” sözcüğünden “Meşveret” kavramını türetmiş ve bunu temsili hükümet yerine kullanmıştır (Mardin, 1996: 342). Kur’an da istişare anlamında tavsiye edilen şura kavramını Namık Kemal tamamen farklı bir anlama gelecek şekilde kullanmış ve bundan halkın bir danışma meclisinde temsil edilmesi ve ayrıca ümmetin kendisine bir devlet başkanı seçmesi düşüncesini kast etmiştir (Çaha ve Şahin, 2013: 575).

Namık Kemal, devlet başkanı seçimini Hz. Peygamber’e itaati ifade eden “biat” merasimine ve devlet başkanı ile halk arasında yapılacak bir sözleşmeye eşit görmüştür. Ona göre şayet hükümdar sözleşmenin şartlarını bozarsa, ümmet onu görevinden alma hakkına sahip olacaktı. İşte bu bağlamda Genç Osmanlılar, Avrupa’da yaygınlaşan halk egemenliği anlayışını dini referanslara dayanarak savundular (Çaha ve Şahin, 2013: 576).

Genç Osmanlılar, gazetelerin kamuoyunu derinden etkileyebileceğinin farkında oldukları için en önemli yayın aracı olarak gazeteleri başarıyla kullandılar.

Bundan sonra gazetecilik İslamcılarının en önemli yayın aracı olmuştur. Gazetelerin aydınlar arasında yaygınlaşması yeni bir kimlik inşası için önemli bir rol oynayan yeni bir ümmet hayalini canlandırmaya yardımcı oldu. Gazeteler, farklı Osmanlı vilayetlerinden ve Osmanlı Devleti'nden uzak Müslüman ülkelerden haberler nakledeyerek okuyucuların yeni bir vatan imajını geliştirmelerine yardımcı olmaktaydı. Basın bir yandan Müslüman ümmetin sınırlarını genişletmiş ve ortak düşman karşısında yeni bir dayanışma duygusunu uyandırmış; diğer yandan da Hilafetle Osmanlı Devleti'nin dünyadaki Müslümanların tek mercii ve geri kalmış dindaşların önderi olarak göstermeye çalışmıştı (Çaha ve Şahin, 2013: 577). Bununla birlikte İslam'ın ihtişamını göstermek amacıyla İslamcı yazarlar İslam tarihini yeniden yazmaya başladılar. Örneğin Namık Kemal İslam'ın Batı literatüründeki negatif imajına karşılık Fatih Sultan Mehmet'in Yavuz Sultan Selim'in ve Selahaddin Eyyubi'nin biyografilerini yazmıştır (Çaha ve Şahin, 2013: 574).

Bu kadar gayret ve çabaya rağmen bu hareket Balkan savaşları, Osmanlı Devleti'nin parçalanma sürecinin hızlanması, halifeliğin bağlayıcılığının artık neredeyse kalmamış olması nedeniyle zamanla etkisini yitirerek içe kapanmaya başladı. Daha sonra "İslam Milliyetçiliği'nden" çok "Türk Milliyetçiliği'ne" yöneldi. Arap İslamcı aydınlar ise Osmanlı hakimiyetini reddedip Arap ülkeler arasında bir birlik sağlamaya çalıştılar ve ümmetin önderliğinin Araplarda olması düşüncesini savunmaya başladılar (Çaha ve Şahin, 2013: 578).

Genç Osmanlılar'ın tezleri şöyle özetlenebilir: "Akıl dini olan İslamiyet çağdaş gelişmelere açıktır. Bu din aslında gelişmeye mani değildir. Onun gelişme ve ilerlemeye engel görünen tarafları, sonradan ilave edilen geleneklerle oluşmuştur. O halde, Orta çağda kapanan içtihat kapısının yeniden açılması şarttır. Müslümanlar Batı'dan işe faydalı gördükleri fikir ve kurumları alabilirler"(Kuran, 1994: 95)

Buraya kadar İslamcılığın düşünsel kökenlerine değinildi. Bundan sonra İslam coğrafyasında ortaya çıkan İslamcı hareketlere kısaca değinilecektir.

1.3. İSLAM COĞRAFYASINDA İSLAMCILIK

19. yüzyılda İslam dünyasını ilgilendiren birçok konu ve fikir öncelikle Osmanlı Devleti'nin başkenti İstanbul'da tartışılmakta ardından da diğer İslam coğrafyalarına yayılmaktaydı. Dolayısıyla İslamcılık düşüncesinde bir ideoloji olarak ilk

önce Osmanlı topraklarında ortaya çıktı. Daha sonra çevresindeki diğer ülkelere yayıldı. Birinci Dünya Savaşı'nın sonucunda Osmanlı Devleti'nin parçalanmasının hızlanması daha önce Osmanlı himayesinde bulunan veya Osmanlı ile bir şekilde bağlantılı olan ülkeleri kendi kaderleriyle baş başa bıraktı. Bu süreç içinde İslamcılık düşüncesi ve anlayışı belli bir merkeze bağlı olmaksızın her ülkenin kendi şartları içinde gelişip boy gösterdi. Mesela Mısırda İhvan-ı Müslim'in Hareketi, Pakistan'da Cemaat-i İslami Hareketi 1950'lerden önce ortaya çıkan İslamcı hareketlerdi. 1950'lerden sonra gelişen İslamcı hareketler ise Tunus'ta gelişen El Nahda ve Ceza-yir'de gelişen İslami Kurtuluş Cephesi (FIS)'dir (Çaha ve Şahin, 2013: 582).

Gerek Tunus ve Cezayir'deki İslamcı hareketlerin, gerekse İslam dünyasının diğer yerlerindeki İslamcı hareketlerin temeli büyük ölçüde Mısır'daki İhvan hareketine dayanmaktadır. İhvan Hareketi'nin yanı sıra İran İslam Devrimi'de İslami akımları etkilemiştir. Ancak İslami rejimin zamanla mezhepçi yüzünü ön plana çıkarması ve beklenen başarıyı göstermemesi, Sünni dünyadaki İslamcı hareketlerin yüzlerini İran'dan çevirmesine yol açtı. Buna rağmen İran, İslamcılarının devrim yoluyla iktidara geldiği tek bir model oluşturmaktadır (Çaha ve Şahin, 2013: 582).

1.3.1. Mısır'da İhvan Hareketi

Osmanlı Devleti'nin yıkılmasından sonra İslamcılık düşüncesinin en önemli merkezlerinden birini Mısır oluşturmuştur. Mısır'daki İslamcılığın düşünsel kaynağı Afgani ve Abduh çizgisinde gelişen İslam anlayışı idi (Çaha ve Şahin, 2013:583). 1927 yılında İsmailiye kentine öğretmen olarak tayin olan Hasan el-Benna burada İngilizlere karşı yapılan gösterileri desteklemek amacıyla 1928 yılında İhvan-ı Müslimin Hareketi'ni kurarak bu mücadeleye destek verdi.

Hasan el Benna, Afgani, Abduh ve özellikle Reşid Rıza'dan etkilenmiştir. O da Reşid Rıza gibi eğitime çok önem verdi. Ona göre Müslümanların geri kalış sebeplerinden en önemlisi cehaletti. O, Müslümanlar için ortaya koyduğu eğitim programında başta Kuran'ı Kerim eğitimi olmak üzere Tefsir, Hadis, Akaid, Fıkıh, İslam Tarihi, Selefî Salihin'in örnek hayatları gibi İslami ilimlerin okutulmasını ister. Bunun yanında, modern eğitim metotlarından da yararlanılmasını da şart koşar (Sönmez, 1997: 59).

Hasan el-Benna hayatının ilk yıllarında tasavvufun etkisinde kalmış olmasına rağmen daha sonraki yıllarda tarikatlardan uzaklaşmıştır. Ancak tasavvufa bağlı kalmış ve tasavvufun insan yaşamında ve Müslüman toplumda önemli bir rol oynayabileceğine inanmıştır. Ve bunu şu sözleriyle ifade etmiştir: “Eğer Allah dilerse, Ezher’in ilmi gücü ile tarikatların ruhi gücü bir araya gelse, bunlara İslami toplulukların ameli güçleri eklense, hiç şüphesiz, eşi görülmemiş bir ümmet çıkardı ortaya”(Benna, 2007: 44).

El-Benna’ya göre Müslümanların zayıflamasının başlıca sebepleri; Müslümanlar arasında politik ve etnik ayrışmalar, yöneticilik ve şöret sevdasının sürdürülmesi, dinsel ve mezhepsel ihtilafların ortaya çıkması ve dinin iman ve amel olarak değil, faydasız bir takım laflar ve kurallar bütünü biçiminde anlaşılması, Kur’an’ın ve Hz. Muhammed’in sünnetinin ihmal edilmesi, müslümanların gösteriş ve şatafata dalması, pozitif ilimlerin ihmal edilerek, hayali ilimlerle vakit kaybedilmesi, tüm çabaların faydasız olan felsefik tartışmalar uğruna feda edilmesi, gurura kapılarak Batı’daki gelişmelerin görmezden gelinmesi, diğer milletlerin toplumsal kalkınmalarına ayak uyduramaması, Müslümanların düşmanlarını özentiyile taklit etmeleridir (el-Benna, 2007: 200-202). Müslümanların bu durumuna karşı el-Benna üç maddelik şu reçeteyi sunar:

- “1. İslam’ın temel kaynakları olan Kur’an ve sahih sünnete bağlılığın gerekliliği üzerinde durmak, İslam’a aykırı adet ve gelenekleri ortadan kaldırmak ve bid’at ve hurafelere karşı Müslümanları bilinçlendirmek.
2. Müslüman toplumun yaşadığı sıkıntılardan kurtulabilmeleri için kardeşlik ve dayanışma ruhunu geliştirmek. Müslüman fert, Müslüman Aile, Müslüman toplum, Müslüman Devleti hedefleyen bir oluşum meydana getirmek.
3. Toplumdaki genç nesli bilinçlendirmek (Dağ, 2007: 101-102).”

Hasan el Benna, İslam’ın yeniden diriliş ve ihyasının sebeplerini anlatırken bu konuda şu iki önemli hususa dikkat çeker: Bunlardan ilki Batının insanları mutlu edememesi ve dünyaya barış ve huzur getirmedeki başarısızlığının ortaya çıkması, dayandığı temellerin çürük olduğunu göstermektedir. Onun tamamen teknik üstünlüğe ve materyalizme dayanan fikir ve ideolojisi insanlığa huzur getirmemiş, aksine huzursuzluğu daha da arttırmıştır. İki dünya savaşının kanlı bilançoları, bu medeniyetin beşeriyete barış ve huzur getirme konusundaki iflasını açıkça ortaya koymuştur. Dirilişin ikinci asıl sebebi, İslam’ın bizzat kendisinin mükemmel olmasıdır. O’na göre, İslam dininin insanlığı mutluluğa ulaştırmak için koyduğu ilkeler, şimdiye ka-

dar görülebildiğinden daha parlak ve üstündür. Eğer bu ilkeler yabancı etkilerden uzak ve net bir şekilde ortaya konup günün şartlarına uygun bir tarzda takdim edilirse, insanlığın kurtuluşuna vesile olacak yegane çare ve ilacın bu olduğu rahatlıkla görülebilecektir. Çünkü İslam'ın özünde gerek ferdi gerekse toplumsal planda insanların refahı, mutluluğu ve kalkınması en güzel şekilde mevcuttur (Sönmez, 1997: 60-61).

Hasan el Benna hareketini selefi bir mesaj, sünni bir yöntem, tasavvufi bir hakikat, siyasi bir örgüt, atletik bir grup, bilimsel ve kültürel bir bağ, ekonomik bir teşebbüs ve toplumsal bir fikir olarak tanımlar (İnayet, 2008: 136).

Hızlı bir şekilde büyüyen bu hareket, Mısır'da onlarca şube açtı. Bu süreçte Mısır hükümetinin bazı politikalarına karşı çıktı. İhvan, İngilizlerin Siyonistlerle birlikte hareket edip onları silahlandırıldığını, sonuç olarak da Yahudilerin Filistin'i işgal ederek orada bir devlet kuracaklarını ön görüyordu. Bu nedenle İhvan hareketi İngilizleri Mısır'dan kovmak ve Filistin'in kurtuluşunu sağlamak amacıyla yoğun faaliyetlerde bulundu (Çaha ve Şahin, 2013: 584).

1946-1947 yıllarında İhvan ile kraliyet yönetimi arasında yakınlaşma olmasına ve yönetimin İhvan'a bazı imkanlar ve imtiyazlar vermesine rağmen 1948 yılında İhvan'ın İngilizlere karşı başlayan şiddetli protestolara destek vermesiyle yönetimle ilişkileri bozuldu. Her geçen gün artan gerilim ve protestolar 8 Aralık 1948 yılında İhvanü'l Müslimin Hareketi'nin kapatılmasına sebep oldu. Güvenlik güçleri Hasan el Benna dahil birçok İhvan üyesini tutukladı. Ayrıca Hareketin tüm mal varlıklarına el konuldu. Bu baskı ve tutuklamalar neticesinde İhvan üyelerinin kendi başlarına hareket edip şiddete bulaşanların sayısı arttı. Nitekim İhvan üyesi olduğu iddia edilen bir kişi 28 Aralık 1948 tarihinde Başbakan Nukraşı'yi öldürdü. El Benna Nukraşı'nin ölümü üzerine başbakanlığa gelen İbrahim Hadi'yle güvenliği sağlayabilmek için uzlaşma aradı. Ancak Ocak 1949 tarihinde başlatılan soruşturmayı yürüten savcılığa yönelik yapılan saldırı girişimi sonucu müzakereler kesildi. El-Benna artık İhvanın radikal kanatlarını kontrol edemiyordu ve şiddete başvuranları "Onlar ne ihvan ne de Müslüman sayılırlar" diye sert ifadelerle kınadı (Çaha ve Şahin, 2013: 585).

Mısır Hükümeti, el Benna'nın çabalarına ve verdiği yumuşak mesajlarına rağmen 12 Şubat 1949 akşamında Polis teşkilatına öldürttü (Çaha ve Şahin, 2013: 585).

Hasan el-Benna, Muhammed Abduh'un öğrencisi olan ve Menar dergisini yayımlayan Reşid Rıza'nın fikirlerini takip eden birisiydi. El-Benna Müslümanların zafiyetinin Asr-ı Saadet'teki İslam'a dönülmesiyle biteceğine inanmaktaydı. Aynı zamanda tarikatlarla bağını kesmesine rağmen, tasavvuf içindeki hiyerarşik yapıdan ve lidere karşı talep edilen sadakat anlayışından esinlenerek tarikata benzeyen büyük ve güçlü bir örgüt şekillendirmişti (Çaha ve Şahin, 2013: 586).

El Benna'nın en büyük ideolojik yeniliği ekonomik ve sosyal sorunlara önem vermesinde görülür. Ondan önceki İslamcı düşünürler ekonomi ve dayanışma üzerine kurulu bir topluma pek az ilgi göstermesine rağmen, el-Benna Mısır'ın düştüğü durumun altında yatan temel nedenin ekonomik zayıflık olduğunu kavramıştı. Bununla birlikte Mısır'da yükselişe geçen sosyalist hareketlerin de temel nedeninin ülkedeki yoksulluk, gelir dağılımı dengesizliği ve işsizlik gibi sorunlar olduğunu düşünüyordu. El-Benna bu bakımdan Muhammed Abduh'un yaptığı gibi aktif siyasetten ziyade eğitim ve hayır faaliyetlerine öncelik vererek, Mısır'ı ve halklarını ekonomik açıdan güçlendirmeye çalışmıştır (Çaha ve Şahin, 2013: 586).

Mısır'da İhvan hareketine daha sonra dahil olan (1952) Seyyid Kutub da İslam dünyasında önemli bir yer teşkil etmektedir. Kutub, Türkiye dahil tüm İslam ülkelerinde etki bırakan bir mütefekkidir. Sol hareketler içinde yetişip daha sonra İslam'ı seçmiş olan Kutub, İslamcı düşünceye başta Kur'an tefsiri olmak üzere İslam ile ilgili geliştirdiği, bir yönüyle radikal ve uzlaşmaz, bir yönüyle de İslam devletini esas alan görüşleriyle katkıda bulunmuştur. Seyyid Kutub'un geliştirdiği fikirlerin etkisiyle İslam dünyasında entelektüel bir sınıf gelişti (Çaha ve Şahin, 2013: 586).

Seyyid Kutub'un temellerini attığı İslamcılık düşüncesinin üç düşmanı vardı. Bunlar: "Haçlılar, Siyonistler ve Koministlerdi". Haçlılar başta Amerika ve İngiltere olmak üzere batılı toplumları ifade ederken, Siyonistler İsrail yanlısı Yahudileri, Komünistler de Sovyet eksenli Komünist bloku ifade etmektedir. Kutub kapitalizme ve sosyalizme karşı yeni kimliğin İslam üzerine inşa edilebileceğini düşünerek İslam'ın geçerliliğini ve güncelliğini ispatlamaya çalıştı. Kutub'a göre bireycilik ve bencilliği ortadan kaldırarak, adil ve eşitlikçi bir siyasi yapıyı kurmak İslam Devleti'nin işi olup, böyle bir sisteme ancak İslam Devleti'nde geçilebilecektir (Çaha ve Şahin, 2013: 587).

Seyyid Kutub sadece Batıyı ve Batılı değerleri eleştirmekle kalmamış, aynı zamanda geleneksel İslami anlayışları da en sert biçimde eleştirmiştir. *Fi Zilal-il Kur'an* adlı eseriyle özellikle tasavvufta yer alan bid'at ve hurafelere karşı mücadele etmiştir. 1980'lere kadar Türkiye'deki İslamcı hareketlerin en önemli başucu eseri olan bu tefsirde Kur'an ayetlerini bid'atlere ve İsrailiyata dayalı geleneksel bir çerçeveden çok, akla ve mantığa dayalı yeni bir anlayışla yorumlamıştır (Çaha ve Şahin, 2013: 587). Çok zor hapisane şartlarında yazdığı bu tefsirde "cahiliye" toplumu kavramını ön plana çıkarmış ve bu kavramı şöyle izah etmiştir:

"Kendini inanç, fikir, ibadet hakkındaki görüşler ve yasak düzenlemeler düzleminde yalnızca Allah'a teslimiyete adamayan her toplum cahili bir toplumdur. Bu açıklamaya göre, şuan yeryüzünde var olan tüm toplumlar cahilidir... Güya Müslüman olarak isimlendirilen toplumlar da cahilidir. Onları burada Allah'tan başkasını ilah olarak kabul edindikleri ve ona tapındıkları için değil, yaşam şekillerini Allah'a teslimiyet üzerine temellendirmedikleri için cahili olarak sınıflandırıyoruz (Kutub, 2013: 89-92)."

Cahiliye sisteminden bir kurtuluş yolu olarak İslam'ın Medine dönemlerini referans alan Kutub, ümmet bilincini yeniden uyandırmayı ve başarıya ulaşmak için Peygamber'in metodunu örnek gösterir. İslam'ı hayatın pratik yönleri için de bir rehber olarak almak, İslami yaşam tarzına ters düşen her türlü cahili yapıyla irtibatı kesmek ve zengin bir İslami bilgi birikimiyle Müslümanların ve toplumun diğer bireylerinin ruhsal ve maddi ihtiyaçlarını karşılayacak yeni bir sistem kurmak takip edilecek yoldur ona göre (Güner, 2015: 50).

Seyyid Kutub, İslamı sistematik bir ideoloji gibi anlatarak dini yaşamın bireysel olamayacağını, İslamiyet'in gerçek anlamda uygulanabilmesi için "İslam Devleti" olarak adlandırılan bir sistemin siyaset, toplum ve ekonomiye istikamet vermesi gerektiğini söyler. Ayrıca Müslümanların içine düşmüş oldukları atalet ve tembellikten kurtulabilmesi için "İlahi Hakikate" bağlanmaları gerektiğini savunmuştur. Ona göre Kur'an'ın ilkelerine dosdoğru bir şekilde bağlı olan mümin düşmanlara karşı zafer kazanır ve sonuçta Müslümanlara barış, huzur ve mutluluk getirir (Aksakal, 2015: 72).

Kutub, cihadı ferdi gelişme yolundaki çabalardan Kur'an-ı Kerim üzerine tefekkürü, bu tefekkürden doğan silahlı mücadeleyi ve aradaki bütün mücadele biçimlerini içerecek şekilde tanımlamaktadır. Bu haliyle aslında cihadın sadece düşmanla mücadele olmadığını, Müslüman ferdin bizzat kendi nefesine karşı eylemlerinin de bu

kapsamda değerlendirilmesi gerektiğini düşünmekte, cihadın İslami olmayan toplumları bir tekfir amacı taşımadığını bilakis bir iç mücadeleden yoksun Müslüman toplumların da cahili atfedilebileceklerini, bunun içinde yerleşik düzenlerinin reddedilmesi gerektiğini savunmaktadır (Kutub, 1970 akt. Güner, 2015: 51).

Seyyid Kutub 1954 yılında Mısır Devlet Başkanı Cemal Abdülnasır'a yapılan suikast sonucu İhvan'ın diğer üyeleriyle beraber tutuklanarak 15 yıllık hapse mahkum edildi. Hapisteyken Kur'an tefsirini ve İslami bir toplumun yol haritası niteliğindeki bazı kitaplarını yazdı. Kutub'a göre İslami bir toplum her tür kötülükten arınmış, İslami ilkeler üzerinden mükemmel bir kişiliğe ulaşmış Müslümanlar üzerinden geliyecektir. Kutub'a göre İslami bir toplum meydana getirmeden önce fertlerin kalplerini, vicdanlarını Allah'tan başkasına kulluk etmekten arındırmak ve sadece Allah'a boyun eğme hale gelmesini sağlamak gerekir (Çaha ve Şahin, 2013: 587).

Kutub *Yoldaki İşaretler* adlı kitabında Allah'dan başka otoriteleri reddetmeyi başarmış kişilerden oluşan bir İslami cemaat oluşturmak ve bunun öncülüğünde İslam'ı her tarafa yaymak gerektiğini savunur (Kutub, 2011: 115).

Kutub, 1964 yılında hapisten çıktıktan iki yıl sonra Nasır yönetimini yıkmaya çalışmaktan suçlu bulunarak idam edilmiştir. Kutub idam sehпасına çıkarken şu ifadelerle ödünsüz bir insan olduğunu tekrar ortaya koymuştur: “Allah'a şükürler olsun ki on beş sene cihad ettikten sonra bu mertebeye ulaştım. Ben Allah yolunda yaptığım iş için asla özür dilemem. Namazda Allah'ın birliğine şehadet eden parmağım asla bir tağutun hükmünü onaylayan tek bir harf bile yazmayacaktır.” Özetle Seyyid Kutub, sadece görüşleri ile değil, aynı zamanda yaşamı pahasına ortaya koyduğu ödünsüz tutumuyla da uzun zaman değişik ülkelerdeki İslamcı hareketlerin en önemli ilham kaynağını olmuştur (Çaha ve Şahin, 2013: 588).

1.3.2. İran'da İslamcılık ve İslam Devrimi

İran'da Cemaleddin Afgani'nin fikirlerini takip eden aydınlar ve bürokratlar medresesinde desteğiyle 1906 yılında Muzaffer Şah'ı devirerek anayasal sisteme dayalı meşrutî bir rejim ilan etmiş ve meclise dayalı bir sistem kurmuştu. Ancak bundan rahatsızlık duyan İngilizlerin ve Rusların baskısıyla meşrutî sistem tam oturmadan meclis iki yıl sonra feshedilmiş ve mutlak monarşi rejime yeniden dönmüştü. Daha sonraki yıllarda Rıza Şah'ın yönetimi ele geçirmesiyle İslamcı muhale-

fet tam gelişmeden büyük güç kaybetti. Rıza Şah'ın yerine geçen oğlu Muhammed Rıza Pehlevi'nin Batılı değerler üzerinden başlattığı reformlara tepkiler 1950'lerden itibaren medrese kökenli ulemadan gelmiş, ulema ve medrese zamanla İran'daki muhalefetin liderliğini üstlenecek konuma gelmiştir (Çaha ve Şahin, 2013: 589).

Merkezi Kum kentinde bulunan Hüseyiniye Medresesi, tarih boyunca İran'da devletten bağımsız, gelir kaynakları ve mülkleri olan, bu yönüyle önemli bir ekonomik güç oluşturan ve İran'daki dini kurumların temellerini atan bir yapıda bulunmuştur. Batı destekli Rıza Pehlevi'yi bir kukla olarak gören Kum merkezli molla sınıfı, bir yandan Şah'ın İran'ı dışa bağımlı bir ülke haline getirişine, bir yandan da Batılı değerler üzerinden gerçekleştirdiği reformlara tepki göstermiştir (Çaha ve Şahin, 2013: 589).

Şah'a karşı gösterilen medrese kökenli tepkinin liderliğini 1950'lerden itibaren Ayetullah Humeyni yapmıştır. Humeyni, Kum kentinde okudu ve daha sonra burda tasavvuf ve İslam felsefesi hocalığı yapmıştır. Kendisi Rıza Şah yönetimini ve onu destekleyenleri eleştiren "Keşfü'l Esrar" adlı kitabını 1942'de yayınladı. Bu eserinde ilk defa İslam şeriatini uygulayan bir İslam devletinden söz etti. Ayrıca İslam devletinde yöneticinin topluma yol gösteren ulema tarafından seçilmesi gerektiğini ileri sürdü. 1960'ın başında büyük Ayetullah ünvanını alan Humeyni dini hiyerarşinin en üst zirvesine çıkarak Hüseyiniye Medresesi'nin başı olarak Şah karşısında yerini aldı (Çaha ve Şahin, 2013: 590).

Şah'ın 1962 yılında başlattığı toprak reformu sürecinde dini vakıfların mal ve taşınmazlarına el konulması, medrese ile yönetim arasındaki ipleri tamamen koparak medresenin ve ulema sınıfının sert tepkisine yol açtı. Bunun üzerine hapis cezasıyla cezalandırılan Humeyni 1964'te Türkiye'ye sürgün edilmiştir. Daha sonra Irak'taki Necef şehrine yerleşen Humeyni Şah'ın baskısı sonucu Paris'e gitti. Ve 1978 yılına kadar muhalefeti buradan idare etti (Çaha ve Şahin, 2013: 590).

Humeyni İran'dan gelen öğrencileri etkilemeye çalıştı ve İslam Devleti'nin gerekliliği hakkındaki yazılarına ve vaazlarına devam etti. İslam'ın ibadetlerle birlikte aynı zamanda siyaseti de içerdiğini anlatan Humeyni, Diyanetin siyasetten ayrılarak İslam bilginlerinin toplumsal ve siyasal işlere karışmaması gerektiği yolundaki düşüncelerin emperyalistler tarafından yayıldığını ileri sürdü (Humeyni, 1979: 25). Humeyni yayınladığı yazılarında ve konuşmalarında Şeriat'a dayalı bir yönetimin

kurulmasının önemini anlatır ve kendisini takip eden öğrencileri ve genç kitleleri bu yolda harekete geçirmeye çalışır. Humeyni bir an önce Müslümanların bir birliktelik kurması gerektiğini ve Müslümanların bir an önce haçlı kalıntılarından ve onların yönlendirdiği yöneticilerden kurtarılması gerektiğini savunmuştur (Çaha ve Şahin, 2013: 590).

1977 yılında İran'ın değişik şehirlerinde Şah'a karşı geniş katılımlı protesto eylemleri başladı. Ocak 1978'de Kum kentinde yapılan bir gösteride polisin ateş etmesi üzerine altı gösterici hayatın kaybetti. Bu olaylar Humeyni'nin yolunu takip eden milyonlarca insanın sokak gösterileri yapmasına neden oldu. Yaşanan bu yoğun protesto ve şiddet olayları neticesinde 16 Ocak 1979'da Şah İran'ı terk etmek zorunda kaldı. Şah'ın kaçışından iki hafta sonra İran'a dönen Humeyni milyonlarca insan tarafından karşılandı. İlk olarak Şah'a karşı muhalefet eden solu dışlayarak ve ordunun büyük kısmını değiştirerek ülkenin yönetimini ele aldı. İran'da böylece 11 Şubat 1979'dan itibaren İslami ilkelere dayanan bir rejim kurulmuş oldu. Bu gelişmeler İran'ın, İsrail ve Amerika ile arasının açılmasına yol açtı. Ve neticede İran ekonomik ambargoya maruz kalarak dünyadan tecrit edildi. Ülke içine kapanan bir rejim haline geldi. Ülke içine kapandıkça muhalefetin var olma zeminini yok etti ve giderek içeride otoriter bir rejimin sağlamlaşması söz konusu oldu (Çaha ve Şahin, 2013: 591).

1.3.3. Pakistan, Cezayir ve Tunus'ta İslamcılık

Hint yarım adasında görülen ihyacı ve yenilikçi hareketlere gelince burada çok önemli isimlerin katkılarını bulabiliriz. Bunlardan Şeyh Ahmet Sirhindi (İmam-ı Rabbani) (1564-1624), Şeyh Velîyullah Dihlevî (1699-1761), Seyyid Ahmet Barelvi (1786-1831), Hacı Şeriatullah (1781-1840), Seyyid Emir Ali (1849-1928), Muhammed İkbal (1877-1938), Ebu'l Ala el-Mevdudi (1903-1979), Fazlur Rahman (1919-1988) gibi ilim adamlarının görüşlerine kısaca değindikten sonra Cezayir ve Tunus'taki İslamcı hareketleri inceleyeceğiz. Şimdi Hint alt kıtasında yaşamış olan İslamcı hareketlerin öncülerini kısaca inceleyelim.

Bu İslamcılar arasında Şeyh Ahmet Sirhindi İslamcılık faaliyetlerini en belirgin şekilde başlatan kişi olduğu söylenebilir. Sirhindi ehli sünnet anlayışına göre yetişen bir alim olduğu için, zamanındaki sufiliğin içinde bulunmuş ve faaliyetlerini Nakşibendi tarikatı içinde yoğunlaştırmıştı. Nakşibendiliğin İslam'a uygunluk bakımından yaşadığı dönemdeki sapıklıklara en güzel şekilde karşı koyabileceğine inanı-

yordu. Öncelikle peygamberlik kavramı üzerinde durdu. Peygamberliğin önemi ve peygamberlere olan ihtiyaç, insanın peygamber olmadan aklıyla gerçek yolu bulamayacağı gibi konular üzerinde ısrarla durarak İslam'ın itibarını tekrar eski düzeye getireceğın inanıyordu. Diğer taraftan Hz. Peygamberin sünnetine önem vererek bid'atleri kökten reddetti. Sünnetle bid'atın, şeriatla felsefenin, tasavvufu Hint fakirizminin birbirine karıştığı bir zamanda O, İslam'ı yabancı unsurlardan ayıklamak için büyük gayret sarfetti. Sirhindi, bazı ıslahatçıların aksine tasavvufu reddetmedi, Üstelik tasavvufu kontrol altına alıp ıslah ederek, yeni bir hayat ve istikamet verdi (Sönmez, 1997: 69-70).

Sirhindi'den sonra Hint alt kıtasında uzun bir süre ıslahat hareketi görülmez. Ancak 18. yüzyılda Hint Müslümanları arasında önemli bir yeri olan Mütefekkir Şah Velıyullah Dihlevi faaliyetleriyle dikkatleri çekmektedir. Dihlevi zamanında Hindistan'da hurafe ve bid'atler çok yaygınlaşmış durumdaydı. Bunları gören Dihlevi ciddi bir mücadeleye girişti. Tevhit akidesini yeniden canlandırmak için elinden geleni yaparak İslam'ın yeniden yorumlanması ve düşünülmesi hususunda büyük bir çaba sarf etti. O da Sirhindi gibi peygamberlik müessesesine önem vererek hadisleri yorumlama faaliyetine büyük önem verir. Hadis olmadan dini bir ıslahatın olamayacağını savunur. Ayrıca dört sünni mezhebini birleştirmeye çalışır. Onun fikirlerinde sentezci ve eklektik bir yaklaşım söz konusudur. Diğer islamcılar gibi içtihat üzerinde ısrarla durmaktadır. O içtihadın ruhunun yok oluşu sonucunda düşüncede taassubun, donukluğun ve taklidin kök saldiğını anlatır. Dihlevi, tasavvufu reddetmeyip sadece bozuk yönlerini eleştirir. O da ıslah edilmiş bir sufiliğı kabul ederek düşünce sistemini kesin bir sufi görüşle ortaya koyar. Bunun yanında cihada büyük bir önem atfeder. Dihlevi, başta tevhit ve şirk konuları olmak üzere bid'atler, hurafeler gibi konularda İbn-i Teymiye'nin görüşlerini beğenir ve över. Ancak Vahhabilik hareketinden birçok noktada düşünce olarak ayrılmaktadır (Sönmez, 1997: 70-71-72).

Şah Velıyullah Dihlevi'den sonra onun düşünceleri Seyyid Ahmet Barelvı tarafından sürdürüldü. Barelvı bir yandan Şah Velıyullah'ın fikirlerini yaymaya çalışırken bir yandan da bid'at ve hurafelerle mücadele etti. O da içtihadı büyük bir önem atfederek mezheplerin ortaya koymuş olduğu tüm otoriteleri reddetti. Bunun yanında cihada büyük önem vererek Hindistan'ı İngilizlerden kurtarmak için savaştı. Ancak 1831 yılında şehit oldu (Sönmez, 1997: 72-73).

19. yüzyılın başlarında Bengal’de “Feraizi” adlı İslamcı hareket dikkat çekmektedir. Bu ıslahat hareketinin öncüsü Hacı Şeriatullah’dır. Onun ıslahat hareketinde üç önemli nokta dikkat çekmektedir: Bunlardan birincisi Hindistan’ın darulharp olduğu dolayısıyla İngilizlere karşı cihat edilmesi gerektiğidir. İkincisi İslam’ın Hindu fikirlerden, tasavvufi fazlalıklardan ve diğer bid’at ve hurafelerden arındırılmasıdır. Üçüncüsü ise zengin toprak sahiplerinin topraklarını hedef alan köylü ve işçi yararına, bir toprak reformu yapılarak toplumsal bir düzenlemenin yapılmasıdır. Bu amaçlar için 1876 yılında Şah Veliyullah ekolünü devam ettirenler “Deoband İlahiyat Okulunu” kurarlar. Bu okulun kuruluşunun en önemli iki amacı İslam ilimlerini iyi bir şekilde öğrenecek alimler yetiştirmek ve Hindistan’dan İngilizleri söküp atmaktı (Sönmez, 1997: 73-74).

Bir başka İslamcı Seyyid Emir Ali’dir. Emir Ali’ye göre İslam sadece bir akideden ibaret değil, aksine insanlığı gittikçe ileriye doğru götüren tüm hususiyetleri ihtiva eder. Bu din, hayırlı düşünceye, hayırlı konuşmaya ve hayırlı amele davet eden bir dindir. Ve bu din insanlara iyiliği, takvayı ve değerli bir muhabbeti emreder. Ona göre İslam’ın özünde yüksek bir medeniyet vardır. Çünkü İslam bir yandan akla, ilme, araştırma ve incelemeye, ahlaka önem verirken diğer yandan Müslüman olmayanlara, kölelere, kadınlara iyi muamelede bulunmayı emrettiği için bu dinin ruhunda geniş bir hoşgörü ve üstün bir uygarlık vardır. Emir Ali’ye göre Ortaçağ’da İslam’ı yorumlayanlar onun gerçek yönünü ve önemini kavrayamayarak, dinin özünde olmayan uygulamaları onun asli bir uygulamasıymış gibi göstererek düşüncede donukluğun yaşanması ve içtihat kapısının kapanmasına neden olmuşlardır. İslam’ın özünde insanın medenileşmesi olduğunu savunan Emir Ali, İslam’ın insanları bedeviyetten kurtarmayı hedefleyen bir güç olduğu hususuna dikkatleri çekmektedir (Sönmez, 1997: 79-80).

Son dönem Hint alt kıtası İslamcılarına geldiğimizde ise Mısır’daki İhvan Hareketi’nin derin etkilerini görmekteyiz. Bu etkinin belirgin biçimde yaşandığı ülkelerden biri Pakistan’dır (Çaha ve Şahin, 2013:594). Muhammed İkbal ve Muhammed Ala el Mevdudi bu coğrafyanın en önemli İslamcı aydınlarıdır. Şimdi İslam dünyası adına çok önemli bu iki İslamcının görüşlerine kısaca değineceğiz.

İkbal, çağını tahlil edip tartıştığı gibi gelecek hakkında da fikirler ve projeler üretmiştir. İkbal’in ideali İslam Medeniyeti’nin yeniden ihya edilmesidir. Dolayısıyla

O, Müslümanları gaflet uykusundan uyandırarak yaşamın her boyutunu kapsayan çok boyutlu bir hamlenin gerçekleşmesini savunmaktaydı. İktbal, İslam'ın dünyaya, toplumlara ve medeniyetlere yön vereceğini ve insanlığa yol göstereceğini düşünüyordu. O bir şairdi. Ve düşüncelerini en güzel bu yolla ifade etmekteydi.

“İslam milleti hiçbir zaman yok olmayacaktır,
Çünkü ezanlarında Musa ile İbrahim'in sırrı teceli etmektedir.
Onun vatani sınırsız, bütün dünya onun, ufku gediksizdir,
Denizin dalgaları Dicle, Nil ve Dinyeper nehirleridir.
Ne hayret vericiydi o müslümanların devri;
Medeniyetleri inanılması güç bir efsane gibiydi (İktbal, 1983: 99)”

İktbal, Kur'an'ın hayata dinamik bir bakış açısı olduğunu belirtirken, İslam dünyasının neden zihni bir kölelik içerisinde olduğunu üç sebebe dayandırmaktadır:

1. Akılcı bir akım olan Mutezile'nin baskıcılığı, yıkımı ve aşırılığı. Mutezile mezhebi Abbasi döneminin ilk günlerinde ortaya çıktı ve şiddetli münakaşalara sebep oldu. Mesela; Kur'an'ın yaratılmış olup olmadığı problemi bunlardan birisidir.
2. Diğer bir sebep ise tasavvufur. Burada kastedilen genel anlamıyla sağlıklı ve bireyin manevi yükselişinde hayati bir rol oynayan ihsan karşılığında kullanılan tasavvuf değildir. İktbal'in kastettiği; maddi şeylerden çok maneviyata ağırlık veren ve dünyadan tamamen soyutlanmayı öğreten zahitlik yönü ağır basan tasavvufur. Tamamen spekülative olan bu tür bir tasavvuf anlayışı, içtihadı karşı takınılan tavırdan büyük oranda sorumludur. Bu şekil bir tasavvuf anlayışı Müslümanlar arasındaki en iyi zihinleri cezbetti ve nihayetinde de eritti. Ve kendilerine yön veren yüksek şahsiyetler olmaksızın düşünemeyen Müslüman halk, kendi güvenliklerini kör bir şekilde mezhepleri taklit etmede bulmuşlardır.
3. Sonuncusu ise; diğer unsurlar yanında, Müslüman entelektüel hayatının merkezi olan Bağdat'ın 1258'de önemini yitirmesidir. İktbal göre bu gerçekten de büyük bir felaketti. Tatar saldırılarını aktaran tarihçilerin hemen hepsi, Bağdat'ın yağmalanmasını İslam'ın geleceğine ilişkin yarı bastırılmış kötümserlik içinde resmederler (İktbal, 2009 akt. Ahmed, 2005: 163-164).”

İktbal, Kur'an'ın hakikatini idrak etmenin vermiş olduğu hisle Müslümanların maruz kaldığı sömürü ve yanlış din anlayışını şiirinde şöyle ifade etmektedir:

“Mümini ay ve yıldız egemen kılan Kur'an'dan
Şimdi, dünyayı terk etme anlamı çıkarılıyor.
Geçmişte, iradelerinde Allah'ın emri saklı olanların
Davranışlarında bugün, "kaderde bağlılık" havası seziliyor.
"Kötü" olan şey, zamanla "iyi" oluyor, çünkü,
Mahkumiyette, ulusların vicdanı da değişiyor.
Hindistan' da biri, dinin hakikatini nasıl öğrenebilir?
Ne cazibeli şahsiyet, ne derin bir fikir bulunabiliyor.
Arzular, yükselme ve yücelme duygusundan yoksundur,
Heyhat, kölelikle beraber tetkik de zincire vurulmuş, taklit benimsenmiştir.
Kendileri değişmiyor, Kur'an'ı değiştirmeye çalışıyorlar,
Harem fakihleri, ne kadar da kısır kalmışlar.
Bu kölelerin mantığına göre, bu Kitap eksiktir,
Zira, Müminlere uşaklık kurallarını öğretmiyor (İktbal, 1981: 139).”

İkbal'e göre, İslam'ın ilk birkaç asrından sonra İslam Medeniyeti tam anlamıyla ortaya çıkmasına rağmen durağan ve hareketsiz kalmıştır. Günümüzde ise modernist anlayışların Batıda hissi, Doğuda akli öldürdüğünü vurgulamaktadır (Atalay, 2000: 16- 17).

İslam dünyasını var eden iman bağı ve bu bağ ile ortaya çıkan ümmet anlayışını detaylı bir biçimde işleyen Muhammed İkbal, bu anlayışı tehdit eden tüm unsurları kafirlikle eş değer tutmaktadır. Dolayısıyla ümmetin birlikteliğini müşterek bir hedef olarak sunmakta, birliğin kudret, bölünmenin ise acziyet getireceğini savunmaktadır. Irkçılık anlamında ulusalcılık düşüncesinin Batının modern putları olduğunu ısrarla vurgulayarak, “Ümmetçiliğin dayanağı Allah'tır, herhangi bir iklim değildir” diyerek, herhangi bir coğrafyaya veya milliyete bağlılığı, reddetmektedir (Atalay, 2000: 21-22).

Pakistan'a baktığımızda ise, Hindistan'dan ayrıldıktan sonra 32 dilin konuşulduğu bu ülkenin ana kimliğinin ne olacağı, nasıl yönetileceği ve ulusal birliğin nasıl sağlanacağı sorunu oluşmuştur (Çaha ve Şahin, 2013: 594).

1956 yılında ilan edilen anayasa çağdaş demokratik bir Pakistan öngörmüş olmakla birlikte Mecliste yapılacak yasaların Kur'an ve Sünnete aykırı olamayacağını esasa bağlamıştı. Pakistan'da bu yapılanmayı yeterli bulmayan iki İslamcı aydın Ebul Ala Mevdudi ile Hasan Ali Nedvi milliyetçilikten ve milli kimliklerden arınmış Şer'i hukukla yönetilen bir İslam Cumhuriyeti fikrini savundular. İslam'dan başka kaynak kabul etmeyen Mevdudi, “Tercümanül Kur'an (Kur'an'ın Tefsiri)” adında bir dergi yayınlayarak bu dergide Kur'an çalışmalarına yer vermiş, daha sonra “Tefhimül Kur'an (Kur'an'ın anlamı)” adı altında yedi ciltlik bir tefsir yazmıştır (Çaha ve Şahin, 2013: 594).

Mısır'daki İhvan-ı Müslimin hareketini örnek alan Mevdudi, 1941 yılında “Cemaat-i İslami” adında bir parti kurarak demokratik süreç içinde mücadele vermeyi tercih etmiştir. Cemaat-i İslami, Pakistan yönetiminin temeline İslami kuralları koymayı hedeflemiştir. Ancak seçimlerde başarısız olduğundan parlamentoda da etkinlik sağlayamamıştır (Söylemez, 1997: 119).

Mevdudi'nin görüşlerine bakıldığında; O, dünyadaki karışıklığın ve düzensizliğin asıl kaynağında insanın Yüce Yaratıcı'ya kulluk görevlerini bırakıp başkalarına ve nefesine esir olmasını, yaratıcının istikametini bırakıp başkalarının kılavuzluğu

altına girilmesini göstermektedir. Dolayısıyla bu durum, yeryüzünde fitneyi ortaya çıkardığı için bunun kökünden kazınip atılması gerektiğini söyler. O, ibadetin önemi ve lüzumunu belirtirken insanın başıboş, aleminde gayesiz olmadığını ifade eder (Söylemez, 1997: 119).

İslam'ın sadece akide ve ibadetten ibaret olmadığını ifade eden Mevdudi, Kur'an'a göre dinin toplumsal bir sistemin adı olduğunu belirtir. Kurani sistem ferdi ve toplumsal yaşayışın tamamını ihtiva eder. Dolayısıyla Mevdudi İslami itikad ve ibadetin yanı sıra ahlaki, hukuki, siyasi ve iktisadi ilkelere de sahip olduğunu savunmaktadır. Mevdudi'ye göre Müslüman, İslami Muaşeret, İslami Hükümet ve kendi siyasi sitemini tesis etmedikçe, kendi imanının icaplarını tam olarak yerine getirmiş sayılmaz. Bunu yapmak onun imanının gereğidir. Müslüman, bunu icra ettiği an, ancak Müslümanca yaşayabilir ve ilahi kanunu her yerde, her hususta yürürlüğe koyabilir. Mevdudi, İslam'ın yeryüzünde yapmak istediği ıslahat işlerinde yalnız nasihat ve öğüt vermekle kalmadığını, bu meseleyi ameli olarak da ele aldığını ve siyasi noktayı da ihmal etmediğini, devlet ve siyaset işlerini diğer dini görevlerden ayırmadığını savunmaktadır. Mevdudi'ye göre din, dünyadaki hayatın başından sonuna kadar bütün merhaleleri kuşattığı gibi, bununla kalmayıp ahiretde içine alır. Ona göre dünya ve ahiret işleri bir zincirin halkaları gibi birbirine bağlı iç içedirler. Yani dindeki akaid, ibadet ve ahlaki ilkelerden medeniyet, toplu yaşama, siyaset, devlet nizamı ve iktisada kadar her şey manevi bir maksada bağlanmıştır (Sönmez, 1997: 131-132-133).

Mevdudi İslam dünyasındaki milliyetçi ve mezhepçi anlayışları eleştirerek tüm insanların yaratıldıkları madde itibari ile bir olduğunu ifade etmektedir (Mevdudi, 1999: 49). Dolayısıyla herkesin bağı bir baba ve anneye dayanır. Bu noktada herkes birbirine eşittir. Üstelik bir insanın bir memlekette ve herhangi bir anne ve babadan dünyaya gelmesi elinde değildir. Dolayısıyla insaniyet ve yaratılış yönüyle hiç kimsenin bir başkasına üstünlüğü söz konusu olamaz. Üstünlük ancak takva iledir. Hiç kimse bir başkasına karşı soyu, ırkı ve rengi, malı ve mülkü, makam ve mevki-sinden dolayı büyüklenemez. Hele hele bu iddiasına dayanarak başkalarının hak ve hürriyetlerini ne suretle olursa olsun kesinlikle çiğneyemez (Sönmez, 1997: 159).

Mevdudi'ye göre İslam Devleti'nde hiç kimsenin sosyal statüsüne bakılmaksızın herkesin hukuk önünde eşit olduğu anlayışı hakimdir. Böyle bir devlette yetim-

lerin, fakirlerin, düşkünlerin ve kimsesiz vatandaşların hem halk tarafından çeşitli yardımlarla desteklenmesi sağlanırken hem de bizzat devletin maddi ve manevi koruyuculuğu altında yaşamaları temin edilir. Bu sistemde güçlüler zayıfları ezip zulmedemez (Sönmez, 1997: 159-160).

Mevdudi insan olma bakımından kadınla erkek arasında herhangi bir fark bulunmadığını belirtir. Bu bakımdan insaniyet noktasında erkeklerle aynı ölçüde eşit haklara sahiptirler. İnsanlığa hizmette medeniyetin gelişmesinde, kadınlarla erkekler aynı sorumluluğu taşırlar. Dolayısıyla kadınlara erkekler gibi medeni, sosyal ve ekonomik haklar verilmelidir. Mevdudi tarihin seyri içinde Antik Yunan'da Roma'da Hristiyan Avrupa'da kadının cahil, anlayışsız, terbiye edilmez, aşağılık, alçak ve medeni değerlerden yoksun bir yaratık olarak görülmesini şiddetle eleştirip, bu milletlerin medeniyetten uzak alçak kimseler olduğunu ifade eder (Sönmez, 1997: 163-164).

Mevdudi'ye göre İslam, kadını evinin kraliçesi, çocuklarının annesi ve beyinin hanımı yapmışken, Batı kadını, bu durumda değildir (Mevdudi, 2016: 665). Eğer Batı'da kadına saygı duyuluyorsa, bu onun sadece dişiliği ve vücudu içindir. Veyahut bu dişi yarattığı erkek yerine koymak ve erkeğe ait vazifeleri de onun sırtına vurmaya yöneliktir. Her türlü maddi çıkarlarında, kadının kadınlığını ve bu yönde mevcut cazibeliğini kullanmak içindir. Halbuki kadına hürmet duygusu, en güzel örneğini gerçek ölçüleri ile İslam'da bulmuştur. İslam'ın kadına tanıdığı hak ve hukukun, hiçbir nizamda benzeri yoktur. İslam kadına kadınlık sınırı içerisinde her türlü hakkı tanımıştır (Sönmez, 1997: 166).

Mevdudi, Müslümanların Batı karşısında üstün gelebilmesi için gaybi olaylardan medet beklemek yerine Allah'ın bahsettiği aklı kullanarak çalışması gerektiğini ifade eder. Bu bağlamda Müslümanlardaki Mehdilik anlayışını da şiddetle eleştirmektedir:

“Eski zaman kıyafetleri içinde, ruhban görünüşlü sırtında cübbe ve “ben mehdiiyim bana uyun” diye bağırarak birisi olarak hayallerinde canlandırmaktadırlar. Mehdi olduğunu söyleyen şahsın bu özelliklere uyup uymadığını kontrol ederek ona göre biat edeceklerini söylüyorlar. Mehdi'nin geldiğini duyan köşede bucakta ne kadar derviş varsa ortaya çıkarak ona tabi olacaklarmış. Daha sonra kafirlere karşı yapılacak cihadda silahları bile kullanmaya gerek kalmayacak, onları zikirlerle, dualarla ve marifet bilgisiyle yerle bir edeceklermiş. Silahlar sadece birer sembol olarak kullanacaklarmış. Söz konusu özellikleriyle bir bakışta onların toplanını, tüfeklerini, uçaklarını darmadağın edeceklermiş (Mevdudi, 1986: 148).”

Mevdudi, dine sokulan bid'atleri birer veba mikrobuna, bunları toplumda yayan şahısları da farelere benzetmektedir. Ona göre nasıl ki fareler, veba mikrobunu yayarak insanların bedenlen sağıklarını tehdit ediyorlarsa, bid'atleri yayan kimseler de, İslam toplumunun inancını, ahlakını, düşünce yapısını, yaşayış tarzını ve tüm manevi hayatını tehdit etmektedirler. Bu nedenle bid'atleri bilinçli olarak yapan şahısları münafıklıkla suçlar ve böyle kimselere saygı duyup yüceltmenin, dinin temellerini yıkmak manasına geleceğini savunur. Bu tür bid'atlerle sadece ferdi mücadele değil Müslüman Devletlerin de bununla mücadele etmesi gerektiğini savunur (Sönmez, 1997: 212).

Mevdudi'de Seyyid Kutub gibi bid'at ve hurafeler dahil İslam'ın dışındaki her türlü yabancı unsurları cahiliye olarak tarif etmektedir. Ona göre cahiliyenin İslam düşüncesine girmesinde en önemli etkenler İslam Felsefesi ve Kelam'dır. Ona göre İslam Felsefesi, Yunan, Hint ve İran Felsefesi'nin İslam dünyasında aldığı yeni bir şekilden başka bir şey değildir. Bu dış kaynaklı akımların Müslümanların inanç ve düşüncelerinde büyük tahribata sebep olduğunu belirtir. Ona göre İslam ile felsefe arasında bir çatışma vardır. Çünkü felsefe, hakikati araştırmada akla ve zanna dayanır. Böyle bir durumda hakikate ulaşmaya kolay kolay güç yetirilemez. Filozoflar her ne kadar araştırmalarını temellendirmeye çalışsalar da Mevdudi'ye göre ulaşılan sonuç zan ve şüphedir. Bundan dolayı birbirini destekleyen felsefi ekoller neredeyse yok gibidir. Ona göre hakikate ulaşmanın tek ve doğru yolu resullerin getirdiği vahyin aydınlığına yürümektir (Sönmez, 1997: 221).

Mevdudi, her ne kadar tasavvufa karşı olmasada Müslümanların inanç, ibadet, ahlak ve diğer alanlarında sapmaların ve bozulmaların meydana gelmesinde yanlış tasavvuf anlayışının büyük bir rolü olduğunu söyler (Gıylani, 2000:149-150). Eğer tasavvuf tamamen Allah'a sonsuz bir aşk beslemekle Kur'an'a samimi bir şekilde sarılmayı gaye edinmişse bunun kabul edilmeyecek hiçbir tarafı yoktur. Mevdudi'ye göre Tasavvuf, ilk çıktığı günlerdeki safiyeti devam ettiremedi. Zaman içerisinde Hint Fakirizmi ve Vedantizmi'nin Hristiyanlık'taki ruhban anlayışının, Yunan ve İran Felsefeleriyle diğer felsefi doktrinlerin ve kültürlerin tesirinde kalarak safiyetini yitirdi. Artık İslam toplumuna faydalı olmaktan çok zararlı bir hale geldi (Sönmez, 1997: 225-226).

Mevdudi'ye göre tasavvuftaki müridin şeyhine kayıtsız şartsız, düşünmeden, itaat etmesi, ona kulluk ve ibadet eder gibi bağlanıp önünde eğilmesi putperestlik ve şirkten başka bir şey değildir. Ona göre insanlar İslam'a girerek eski putlarını yıktılar ancak şeyhler, mürşitler denilen yeni putlar edindiler. Bu putlar çeşitli gizemli ve esrarlı şeylerle anlamsız ve anlaşılmasız sözde ilhami konuşmalarla müritlerini hayal alemine çekerek gerçek dünyadan uzaklaştırdılar (Mevdudi, 1999: 58-60). Ona göre bunların ruhani kutsiyetlerinden kaynaklanan büyüleyici güçleri, ancak insanlar cahil kaldığı müddetçe tesirli olabilir. Bu yüzden de daima dini tahsil ve okumaya karşı koyarlar. Bu yanlış anlayışlarını daha da ileri götüren sahtekar şeyhler ve mürşitler söz konusu iddialarına dayanarak, kendilerinin şeri mükellefiyetin üstünde olduklarını söyleyecek kadar ileri gittiler. Böylece hem kendileri doğru yoldan saptı hem de başkalarını saptırdılar (Sönmez, 1997: 226-227).

Mevdudi'nin üzerinde ısrarla durduğu bir başka konu Batı kültür ve medeniyetinin Müslümanları etkisine almasıdır. Ona göre Batı kültürünü benimseyen Müslümanlar itikadi, ahlaki ve diğer sosyal yaşantıları benzeri görülmemiş bir erozyona uğradı. Bir çok felsefi ve ideolojik akımların İslam dünyasında etkisi arttıktan sonra Müslüman toplumlarda çok boyutlu bozulmalar ve çözümler görüldü. Bu tesir o kadar büyüktü ki Müslüman ülkelerde kendi öz dinine ve öz kültürüne yabancı ve düşman nesiller ortaya çıktı (Sönmez, 1997: 231).

Günümüzde İslam'ın yeniden dirilişe ve uyanışa ihtiyacı olduğunu söyleyen Mevdudi, Ortaçağ ulemasının fikirlerini ve bıraktıklarını yeterli görmez. İlerleyen dünya şartlarına göre olayları doğrudan doğruya Kur'an ve Sünnet'e götürerek yeniden Asr-ı Saadet'deki gibi bir hayat yaşamak ve buna göre yeni bir düşünce sistemi geliştirmek gerektiğini savunur (Sönmez, 1997: 236).

Cezayir'deki son dönem İslami mücadelelere geldiğimizde ise 1962 yılında elde edilen bağımsızlıktan sonra "Ulusal Kurtuluş Cephesi" altında tek partili bir rejim kurulmuş ve bu rejim Cezayir'de yeni bir Arap ve Müslümanlık kimlik oluşturmaya çalışmıştır (Çaha ve Şahin, 2013: 594).

Tek partili rejimin başarısızlığı ve çok partili hayat yönündeki talepler 1988 yılında bir sonuca ulaştı ve Cezayir çok partili sistem altında demokrasiye geçiş yaptı. 1990 yılında yapılan yerel seçimlerde farklı İslamcı gruplardan oluşan "İslami Selamet Cephesi (FIS)" oyların yüzde 46'sını kazanarak dikkatleri üzerine çekti.

1992 yılında yapılacak olan ikinci tur seçimlere geçilmeden askerlerden oluşan “Ulusal Güvenlik Konseyi” bir darbeye mevcut hükümeti feshederek yönetime el koydu. FIS’i kapattı ve liderlerini hapse attı. Bunun üzerine Cezayir 10 yıl kadar sürecek olan ve 150 bin kişinin ölümüyle sonuçlanan bir iç savaşa sürüklendi. Bu kaotik ortamda zaten zayıf olan ekonomi çökme noktasına geldi. Ayrıca FIS’in içinde silahlı militan grupların ortaya çıkmasına yol açtı. Cezayirli yöneticiler yapılan yanlışın farkına kısa zaman sonra vardılar. Nitekim iç savaştan birkaç yıl sonra FIS militanlarıyla el altında görüşmeler yapılmış, varılan müzakereler sonucunda 2005 yılına gelince de tüm siyasi suçluların affını ön gören bir yasa düzenlemesi referanduma sunulularak ulusal barış süreci başlatmıştır. 2011 yılında alınan bir kararla 19 yıl boyunca ülke düzeyinde uygulanan sıkıyönetime son verilerek ülkenin normalleşme sürecine kavuşması sağlanmıştır (Çaha ve Şahin, 2013: 595).

Tunus’ta da Cezayir’e benzer gelişmeler yaşandı. Burada da 1957 yılında elde edilen bağımsızlıktan sonra Habib Burgiba’nın liderliği altında tek parti rejimi kuruldu. Burgiba, Tunus’ta sert önlemler alarak toplumu sekülerleştirmeye çalıştı. (Çaha ve Şahin, 2013: 595).

Burgiba Batılı değerler üzerinden modernleştirmede başarılı olmasına rağmen ekonomide beklenen başarıyı gösteremeyince kamuoyundan gelen sert tepkiler neticesinde 1981 yılında çok partili sisteme geçmek zorunda kaldı. Yapılan seçimlerde Raşit Gannuşi’nin başını çektiği El Nahda büyük başarılar elde etti. Bu durumdan rahatsızlık duyan seküler elitler, 1987 yılında Burgiba’nın rahatsızlığını gerekçe göstererek yönetime el koyan Zeynel Abidin Bin Ali’nin etrafında toplandılar. Bin Ali 1989 yılında tüm partileri tasfiye ederek tek partili yaşama geçince Gannuşi İngiltere’ye kaçmak zorunda kaldı. Bin Ali İslamcılara karşı acımasız bir mücadele yürüttü ve İslamcılarla doğrudan veya dolaylı irtibatı olan çoğu kimseyi hapse attırdı. Bin Ali o kadar zalimce bir baskı kurdu ki onun şu sözleri tarihe bir alçaklık belgesi olarak geçmiştir: “Bunları öyle bir duruma düşüreceğim ki karıları fuhuş yapmak zorunda kalacaktır”(Çaha ve Şahin, 2013: 596).

Bin Ali İslamcılar üzerinde sadece siyasi baskı kurmakla yetinmedi, aynı zamanda toplumsal ve ekonomik bir abluka da uyguladı. Bin Ali’nin yönetimi altında baş gösteren ekonomik krizler, siyasi hoşnutsuzluklar ve yolsuzluklar sonucunda 17 Aralık 2010 tarihinde Arap toplumunun çoğunu etkileyecek Arap Baharı’nın başlan-

gıcı Tunus oldu. Kendisini yakarak Tunus halkının sesi haline gelen seyyar satıcı Muhammed Buazizi, kısa zamanda Tunus halkının sokaklara dökülmesine ve Bin Ali'nin Tunus'tan kaçmasına yol açan bir sürecin fitilini ateşledi. Bin Ali'nin yıkılmasından sonra Tunus yeniden çok partili hayata geçti. Bunun üzerine ülkeye tekrar dönen Gannuşi'nin partisi El Nahda, Ekim 2011 genel seçimlerden zaferle çıkmayı başardı. Gannuşi daha önceden İran'ı model aldığı İslamcılık anlayışını bir tarafa bırakarak "ılımlı İslam" anlayışını benimseyen bir noktaya geldi. Nitekim verdiği bir mülakatta İran'ı değil Türkiye'deki Ak Parti'yi model aldığını belirtmiştir (Çaha ve Şahin, 2013: 597).

1.3.4. İdil Ural Bölgesinde Ceditçilik Hareketi

Ceditçilik, 19. yüzyılın başlarında Rusya Müslümanları arasında eğitim ve kültür alanında başlayan yenileşme hareketidir (Akyol, 1993: 211). Ceditçilik kelimesinin kökünü oluşturan cedit, kelime anlamı olarak, eskinin zıddı, yeni demektir (Gökçe, 2008: 25). Cedit kelimesinin türevi olan tecdit, "yenilemek, bir şeyi eski haline kavuşturmak", aynı kökten gelen müceddit veya ceditçi kelimeleri ise, "yenileyen, bir şeyi eski haline kavuşturan kişi" anlamına gelir. Cedit kavramı, "eskinin zamanı geçmiş, bozulmuş yönlerinin yerine yeni bir şey getirme, eskinin belirli özelliklerini tekrar yerine koyma veya eskiyi canlandırma" gibi anlamlar taşır (Gökçe, 2008: 25). Bu hareketin dini ve eğitim olmak üzere iki yönü vardır. İlk 18. Yüzyılın sonlarında dini düşünce alanında başlamış daha sonra eğitimde yenileşme fikirleri gündeme gelmiştir (Akman, 2007:17).

İdil-Ural sahasındaki Türk-Tatar aydınları, Ceditçilik hareketini yayarken özellikle cedit ve ıslah kavramlarının eskinin bazı unsurlarının devamı ile birlikte yeni bazı hususların veya yeni bir düşünce tarzının yerleştirilmesi gibi anlamlarını vurgulamışlardır. Türk-Tatar ceditçileri, cedit ve ıslah kavramları çerçevesinde; hem geriye hem de ileriye dönük olmak üzere iki yönlü bir yenileşme gerçekleştirmeye çalışmışlardır (Gökçe, 2008: 26).

Ceditçiler, İslam'ın evrensel mesajının bazı mezheplerin veya belli zaman aralıkları içine mahkum edilmesine karşı çıkmaktaydılar. Kendilerinden önceki bütün alimlerden istifade edilmesi gerektiğini savunan ceditçiler Kur'an ve sünnetin yeniden anlaşılmasını savunmaktaydılar. Tatar ceditçilerinin en önemli hedefi dinin Allah

için değil insanlar için olduğunu Müslümanların zihnine yerleştirmek ve onları içine düştükleri bunalım iklimden çıkarmaktır (Akman, 2007:18).

Ceditçiler yenilikçi anlayışlarının temeline selefi ihya etmeyi koymakta ve İslam'ın evrensel mesajını, bir veya birkaç mezhebin, şu veya bu zaman diliminin sınırları içine hapsedilmesine karşı çıkmaktaydılar. Dolayısıyla Kur'an ve Sünnetin gelenekle birlikte yeniden anlaşılmasını savunmaktaydılar (Akman, 2007: 19).

Ceditçi hareketin hedeflerinden birisi de İslam dünyasının ilmi ve teknolojik geri kalmasının aşarak mevcut din ve ilim anlayışı doğrultusunda Kur'an ve Sünnet'e ve hatta İslam'ın ilk dönemlerdeki yapısına, yani selef ulemasına dayanarak yeni bir yükselişin yolunu açmaktır.

Kazan bölgesindeki Ceditçilik hareketi Tatar alimi "Abdunnasır Kursavi" ile başlamıştır denilebilir. Daha sonra "Abdurrahim bin Osman Otuzimeni", "Hüseyin Feyizhani", "Şihabüddin Mercani", "Zeynullah Rasuli", "Alimcan Barudi", "Abdullah Bubi", "Muhammed Necip Tünteri", "Rızaeddin bin Fahreddin", "Ziyaeddin Kemali", "Abdurreşid İbrahim", "Musa Carullah Bigiyef" gibi alimlerin katkıları olmuştur (Akman 2007:18) .

Kazan bölgesindeki ceditçi hareketin fıkhi ve toplumsal konulardaki temel hedefi öncelikle mezhepleri dışlamamakla birlikte İslam'ı birkaç ekol veya fıkhi mezhebin anlayışlarıyla dizginlemenin ve güncel fıkhi meselelere bu şekilde çözüm önerileri sunmanın yanlışlığını ispatlamakla içtihat mekanizmasının her zaman işlevsel olduğunu kanıtlamak üzere yoğunlaşmaktadır. Ceditçiler, içtihat mekanizmasını devre dışı bırakmanın Allah'ın kudretini sınırlamakla eş anlama geleceğini düşünmektedirler. Dolayısıyla zaruri durumlar dışında taklidin helal olamayacağını ve tüm Müslümanlara güçlerinin yettiği ölçüde içtihadın zorunlu olduğunu ileri sürmektedirler (Akman, 2007:21).

19. yüzyılın sonlarına doğru, eğitimdeki ceditçilik hareketini bildirmek için kullanılan kavramların başında "usul-i cedit" gelir. Usul-i cedit kavramının Türkçe karşılığı, "yeni metod"dur. Sadece eğitimdeki yenileşmeyi ifade etmesi bakımından usul-i cedit, cedit ve ıslah kavramlarından farklılık arzeder. Bu açıdan daha dar bir anlama sahip olduğu söylenebilir (Gökçe, 2008: 26).

Cedit kelimesi, İsmail Gaspıralı'nın 1884'te Kırım'da açtığı usul-i cedit okullarında kullanılmaya başlanmıştır. İsmail Gaspıralı'nın yenileşmeye dair çabaları

Türk dünyasında ilgi ile karşılanmış ve bir çok Türk reformist kendilerini “Ceditçi” olarak tanımlamışlardır. Ceditçilik kısa zamanda bir hareket haline dönüşerek özellikle Rusya’da ki Müslümanların sosyal ve siyasal haklarının kazanılması için bir vesile olmuştur (Gökçe, 2008: 26).

Gaspıralı, dönemin diğer Türk reformcularından farklı olarak, meselenin çözümüne ilişkin bu görüşlerini sistematik bir programa dayandırarak ifade etmiştir. Bu yüzden onun ceditçilik görüşleri, başta Kırım ve İdil-Ural bölgesi olmak üzere, tüm Türk dünyasında etkisini göstermiştir.

İdil-Ural sahasında başlayan bu hareketin asıl amacı, Rusya’daki Müslüman Türk nüfusun eğitilmesi ve cahillikten kurtarılmasıydı. Bu amaç sayesinde siyasi, kültürel ve dini taleplere daha çabuk ulaşılabilecekti. Bu sebepten dolayı, ceditçi aydınlar, eğitimin önemini farketmişler, bu uyanış ve aydınlanmanın temel hareket noktası olarak da eğitimi esas almışlardır. Tatar Türkleri bu hareket içerisinde önemli bir konumda yer almışlardır. Rusya rejiminin Rusya’daki İslami hareketleri baskı altına almasından sonra Tatar, Kırımlı ve Azerbaycanlı aktivistlerden oluşan bir grup aydın Türkiye’ye gelmiş ve bu aydınların faaliyetleriyle birlikte “Ceditçilik Hareketi” oldukça hız kazanmıştır (Gökçe, 2008: 27).

1.3.5. Türkiye’de İslamcılık

Osmanlı İmparatorluğu’nun tarih sahnesinden çekilişi oldukça sancılı olmuştur. Dağılmayı önlemek ve İmparatorluğu tekrar eski canlılığına kavuşturmak için çeşitli alanlarda direnç gösterilmiştir. Bir yandan somut tedbirlerle imparatorluğun bekasını temin edecek alternatif yollar aranırken diğer yandan teorik çalışmalarla imparatorluğun bekasını temin edecek belli programlar geliştirilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla Osmanlı farklı ideolojileri tanıma fırsatı bulmuştur. Bu ideolojilerden ilki Modernleşme yani Batılılaşmadır (Çağan, 2015: 45).

Osmanlı Devleti’nin askeri alanda başarısızlıkları onu zorunlu şekilde Batı üzerinde düşünmeye sevk etmiştir. Yapılan Tanzimat ve Islahat Fermanları imparatorluğu kötü gidişattan kurtaramamıştır. Öte yandan Fransız İhtilali’nin ortaya çıkardığı ulusal bilinç çok uluslu imparatorlukların temelini sarsmıştır. Fransız İhtilali modern ideolojilerin kapısını aralamış ve bu ideolojilerden en önemlisi de belki milliyetçilik ideolojisi olmuştur. Bu şartlar altında Osmanlı’nın da kimi yeni ideolojilerle tanışması kaçınılmaz olmuştur. Bu sarsıcı ideolojilere karşı Osmanlıcılık düşünce-

si ön plana çıkarılmış ama Sırp, Yunan ve diğer etnik unsurların isyanları bu düşüncenin çökmesine sebep olmuştur. Bu düşünceye alternatif olarak Türkçülük ve İslamcılık, imparatorluğun geleceğine yönelik iddialı iki önemli ideoloji olarak ön plana çıkmıştır (Çağan, 2015: 47)

Türkçülük akımı dönemin milliyetçi hareketlerinin ve söz konusu siyasal gelişmelerin doğal bir neticesiydi. İslamcılık ideolojisi ise modern ideolojiler çağının bir getirisi olarak, İslam'ın yeniden yorumlanmasını ve tanzimatla başlayan benlik kaybının önlenmesini esas alan bir yaklaşım olmuştur. Osmanlı'nın çöküş nedenlerini İslami yaşamdan uzaklaşmaya bağlayan İslamcı anlayış, İslam kaidelerini Osmanlı'nın kurtarılması için bir reçete olarak sunmuştur (Çağan, 2015: 47). Ancak yapılan ıslahat ve reformların sadece askeri ve devlet teşkilatının düzenlenmesine yönelik olması ve saltanatı ellerinde bulunduran yöneticilerin İslamcılık ile Müslüman halkları kullanmak istemeleri neticesinde bu hareket etkili olamadı. Neticede Osmanlı Devleti yıkıldı. Yerine Türkiye Cumhuriyeti kuruldu.

Türkiye'deki İslamcılık düşüncesinin temellerinin 19. yüzyılın son çeyreğinde ortaya çıkan Genç Osmanlılar hareketiyle Afgani ve Abduh gibi düşünürlerin görüşlerinin yanı sıra Mısır, Pakistan ve İran'da 1950'lerden sonra gelişen İslamcı düşünce geleneğine dayandığı söylenebilir.

Türkiye'deki İslamcılık anlayışını üç kuşak şeklinde incelemek mümkündür. Namık Kemal ile Afgani-Abduh çizgisinin temelleri üzerinde gelişen aydınları “Birinci Kuşak İslamcılar” olarak nitelendirebiliriz. İslamcılığın “İkinci ve Üçüncü Kuşakları” Cumhuriyet dönemi ve sonrasında gelişmiştir (Çaha ve Şahin, 2013:597). İlk önce detaylı bir şekilde Birinci Kuşak İslamcılar üzerinde duracağız. Çünkü çalışmamızın odak noktasını oluşturan Musa Carullah Bigiyef'in yaşadığı ve son dönem İslamcı Hareketlerin yoğunlaştığı dönem bu dönemdi. Daha sonra ise İkinci ve Üçüncü İslamcı Kuşak dönemlerini kısaca inceleyeceğiz. Şüphesiz ki Türkiye'nin bugünkü sosyolojisi, siyasi oluşumu İkinci ve Üçüncü Kuşak İslamcı aydınların katkıları ile şekillenmiştir.

1.3.5.1. Birinci Kuşak İslamcılar

Birinci Kuşak İslamcılar ana mecrası İkinci Meşrutiyet döneminde Mehmet Akif, Eşref Edip, Babanzade Ahmet Naim ve Said Halim Paşa gibi aydınların çıkar-

dığı ve yazılar yazdığı “Sırat-ı Müstakim” (daha sonra Sebilürreşat adını almıştır) dergisidir (Çaha ve Şahin, 2013: 598).

Bu grubun içinden Mehmet Akif’in Batıcılara karşı sert eleştirileri vardır. Batıcılara göre batı medeniyetinin sadece ilmi alınarak onlara yetiştirilmez. Onların kültürlerini, sanatlarını, yaşam biçimlerini de almamız gerektiği düşüncesine Mehmet Akif şiddetle karşı çıkar. Kendi kültürümüzü ve medeniyetimizi yok sayan yeniliklerden vazgeçmememiz gerektiği düşüncesindedir. Akif’e göre İslam dini tehdit altında bulunmaktadır. Ona göre Osmanlı Devleti eksiğiyle günahıyla İslam’ı koruyan yegane varlık olarak elde kalmıştır. Bu bakımdan bunun her şeye rağmen korunması gerektiği fikrini savunmaktadır. Devletin ayakta kalabilmesi için Müslümanların kapıldıkları kavmiyetçilik ve milliyetçilik fikirlerinden uzak durmaları gerektiğini belirtmiştir (Çaha ve Şahin, 2013: 600). Bir şiirinde şöyle seslenir:

“Hani milliyetin İslam idi... kavmiyyet ne!
Sarılıp sımsıkı dursaydın a milliyetine,
“Arnavutluk” ne demek var mı şeriatı yeri,
Küfr olur başka değil kavmini sürmek ileri.
Arap’ın Türk’e Laz’ın Çerkez’e yahut Kürde,
Acemin Çinliye rüchanı mı varmış nerde?
Müslümanlıkta anasır mı olurmuş ne gezer,
Fikr-i kavmiyyeti telin ediyor Peygamber (Ersoy, 2014: 165-166).”

Akif, Müslümanları gaflet uykusundan uyanmaları gerektiğini, kavmiyetçiliğin Müslümanları yok edeceğini, şöyle ifade etmiştir:

“Artık ey milleti merhume, sabah oldu uyan!
Sana az geldi ezanlar, diye ötsün mü bu çan?
Ne Kürtlük, ne de Türklük kalacak aç gözünü!
Dinle Peygamber-i Zîşan’ın İlahi sözünü.
Veriniz başbaşa...zira sonu hüsrân-ı Mübin,
Ne hükümet kalıyor ortada, billahi ne din !
“Medeniyet!” size çoktan beridir dış biliyor;
Evvela parçalamak, sonra da yutmak diliyor.
Ne bu şuride siyaset, ne bu fasid dava?
Görmüyor gittiği yanlış yolu, zannım, çoğunuz...
Size rehberlik eden haydudu artık kovunuz!
Bunu benden duydunuz, ben ki evet, Arnavudum...
Başka birşey diyemem... İşte perişan yurdum!... (Ersoy, 2014: 166)”

Mehmet Akif Ersoy, kurtuluşu milliyetçilikte arayanlara karşı çok açık cephe almıştır. Bu akıma kapılmanın Osmanlı’yı felakete sürükleyeceğini ihtar etmektedir. Kavmiyetçilik iddiası peşinde koşmanın dine karşı olduğu gibi ümmetin, Osmanlı’nın geleceğini de karartacak bir sapma olarak görmüştür. Etnik temelli bir milli-

yetçilik hayatı boyunca mücadele ettiği bir hastalıktır. Milliyetçiliğe hem itikadi anlamda karşı çıkmış hem de İslam dünyasının, Osmanlı'nın, İslam toplumunun felaketine sebep olacak içten çökertici en büyük hastalık olarak tespit etmiştir. Nitekim geleceğe dair en karamsar olduğu alanlardan biri milliyetçilik hastalığının İslam dünyasına bulaşmasıdır, imparatorluğun olumsuz zamanlarında, milli mücadelenin çaresiz döneminde bile umutsuzluğa kapılmayan Akif, milliyetçilik hastalığının yol açabileceği sonuçları karşısında adeta ürpermiştir (Emre, 2008: 43-44).

Akif, 1912 yılından itibaren şiirlerinde milliyetçilik düşüncesine karşı çok açık eleştirilerde bulunmasa da yine de tonu ağır eleştirilerden de geri durmamıştır.

Mehmet Akif tefrika sebebi olan milliyetçiliğin yerine daha kapsayıcı Ümmetçilik anlayışının yerleşmesini istiyordu. Bu düşünce doğrultusunda yukarıda beyan edildiği gibi birçok şiir ve yazı yazdı.

Akif, İslamiyet'te ırkçılığın olmadığı gerçeğini dillendirirken özellikle Batıların telkinlerinin etkisinde kalarak kavmiyetçilik yapan İslam toplumlarına nasihatta bulunmuş Müslümanlar arasındaki birlikteliği “İslam Milliyeti” olarak kavramlaştırmıştır. Birçok yazısında Müslümanları uyarmakta ve birliğin önemini vurgulamaktadır.

“İşte Fas, işte Tunus, işte Cezayir, gitti!
İşte İran'ı da taksim ediyorlar şimdi.
Bu da gayetle tabii, koşanıdır meydan;
Yaşamak hakkını kuvvetliye vermiş Yaradan
Müslüman, fırka belasıyla zebun bir kavmi,
Medeni Avrupa üç lokma edip yutmaz mı?
Ey cemaat, yeter Allah için olsun, uyanın
Uyanın! korkuyorum: Leyl-i nedamet çatacak.
Ne vapurlarla trenler sizi bidar etti!
Ne de toplar bu derin uykuya bir kar etti!
Sizi kim kaldıracak, Sur'u mu İsrail'in?
Etmeyin...Memleketin hali fenalaştı...Gelin!
Gelin Allah için olsun ki zaman buhranlı;
Perdenin arkası-Mevla bilir amma-kanlı!
Siz ki son lem'a-i ümmidisiniz İslam'ın,
Dayanın gayzına artık medeni akvamın! (Ersoy, 2014: 145)”

Afgani ve Abduh gibi Mehmet Akif de, geri kalmışlığın sebebini İslam'a değil, İslam'ın doğru manasını içselleştiremeyen Müslümanlara bağlamaktadır. O, Batı'daki bilimsel gelişim ve sanayileşmeye değil, Batılılaşmaya karşı olduğunu eserlerinde işlemektedir. Körü körüne taklidi şu sözleriyle eleştirmiştir: “Dini taklit, dünyası taklit, adetleri taklit, kıyafeti taklit, selamı taklit, kelimayı taklit, hulasa her şeyi

taklit olan bir milletin fertleri de insan taklidi demektir ki kabil değil içtimai bir heyet vücuda getiremez, binaenaleyh yaşayamaz” (Ersoy, 2010: 293).

Netice itibariyle Mehmet Akif, Osmanlı’nın yıkılmasını önlemek amacıyla ortaya atılan fikirlerden İslamcılığın önemli bir savunucusudur. Yaşamı boyunca Müslümanların birlikteliğini, İslam’a sonradan girmiş bid’atleri, hurafeleri ve yanlış siyasi mülâhazaların kaldırılarak gerçek İslam’a dönülebileceğini böylelikle Batıya karşı üstünlük sağlanabileceğini savunmuştur.

İkinci Meşrutiyet dönemindeki İslamcı düşüncenin önemli isimlerinden birisi de Said Halim Paşa’dır. Kahire’de doğan ve Mısır kraliyet ailesine mensup olan Said Halim Paşa özgün bir İslamcı aydındır (Çaha ve Şahin, 2013: 600).

Said Halim Paşa’ya göre İslamcılık, onun ifadesiyle “İslamisation” veya Türkçe ifadesiyle “İslamlaşmak”, İslamiyet’in inanç, ahlak, yaşayış ve siyasete ait esaslarının tümünün bir arada tam uygulanmasını ifade eder (Halim Paşa, 2003: 186).

Said Halim Paşa, İslam dünyasının geriliğinin, ahlaki ve toplumsal boyutlu olmaktan çok iktisadi boyutlu olduğunu; bu nedenle de varlığını tehdit edici olmadığını ve telafisinin mümkün olduğunu düşünür (Halim Paşa, 2003: 234). Ona göre ilerleme ve yükselişi sağlamak için Avrupa’da var olan ilim ve fenni öğrenmek gerekir. Ancak bunları öğrenmek kendimize ait değerlerden vazgeçmeyi gerektirmez. Bu yönüyle bakıldığında kendinden önceki İslamcı Aydınlar gibi Batılı bilim ve teknik ile Müslüman toplumlara ait kültürel değerlerin birleşiminden oluşan sentezci bir yaklaşıma sahip olduğu anlaşılar. Said Halim Paşanın temsil ettiği İslamcılık anlayışı modernleşme sürecine karşı olan bir ideoloji değil; onunla birlikte var olma ülküsünü savunan bir ideolojidir (Çaha ve Şahin, 2013: 601).

Said Halim Paşa’ya göre içtihat yeniden canlandırılarak Müslüman dünyaya uygun olan yeni bir modernleşme yolu aranmalıdır. Ona göre Müslüman dünyasındaki eğitim ve öğretimdeki yanlış anlayışlardan ötürü Müslümanlar tabiatı idare eden kanunlar karşısında bilgisiz kalmıştır. Bunun için Osmanlı Devlet teşkilatının gücünü yenilemek yerine, eğitime ve bilimsel çalışmalara yönelmek daha önemlidir. Said Halim Paşa, kendinden önceki İslamcılarının yaptığı gibi dinin asli kaynaklarıyla değil, mantık kurallarını kullanarak siyaseti ve Müslüman toplumu açıklamaya çalışır (Çaha ve Şahin, 2013 : 602).

Bu kuşak İslamcı aydınlardan Babanzade Ahmet Naim'e baktığımızda ise onunda "İslam Birliği" anlayışına sahip olduğunu görmekteyiz. Bu birliğin oluşması için İslam dünyasında ortaya çıkan her türlü tefrikanın karşısında bir duruş sergilemiştir. Mesela bu birlik açısından sakıncalı gördüğü her türlü milliyetçiliği Mehmet Akif Ersoy gibi O'da reddetmiştir. Milliyet ve ırkçılık davası gütmeyi İslam'ın varlığı için tehlikeli bir hastalık olarak görmüştür. Ve bu hususta "İslam'da Davayı Kavmiyet" adlı bir eser yazmıştır (Naim, 2013: 25).

Ahmet Naim'in, Müslümanların güçlenememesinin ve Batı karşısında her alanda yenilgiye uğramasının sebebini, müslüman dünyanın içine atılan ve kardeşlik bağlarını gevşeten ırkçılık hastalığına bağlamaktadır. Irkçılık davasının dinen de gayri meşru olduğunu ve Müslümanların kardeş olduklarını, fitne ve fesada yer verilmemesi konusunda uyarılarda bulunmaktadır.

"İslamiyet'in önemli temellerinden biri de kardeşliktir. İslam dini bu önemli esası, oldukça sağlam bir şekilde ortaya koyduktan sonra, bunu ebedi olarak koruyacak sebepleri de hazırlamıştır. Bu dinde zekatın, yardımlaşmanın farz olması; düşmanlığın ve husumetin, nifakın, ayrılığın gayrılığın, fitne fesadın, ırk ve cins iddiasında bulunmanın şiddetli bir şekilde yasak oluşu, hep İslam kardeşliğini ebedi olarak koruyacak tedbirler arasındadır. Gerçekten de bir millet, düşmanlıktan, dedikodudan, iftiradan, yalandan, nifak ve şikaktan, ayrılıktan, fitne ve fesattan, ırkını ve cinsiyetini öne sürmekten şiddetli bir şekilde men edilmediği takdirde, o millet arasında kardeşlikten eser bulunmaz. Dolayısıyla böyle bir milletin yaşaması da mümkün değildir (Naim, 2013: 26)."

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere Babanzade Ahmet Naim hiçbir şekilde milliyetçilik fikrini hoş görmemiştir. Özellikle de ne İslamiyet'ten ne de milliyetçilik fikrinden vazgeçemeyenlere ayetle bir yol haritası çizilmektedir. Yani bir koltukta iki karpuz taşınamayacağını ihtar etmektedir. Bir gaye edinilecekse bunun birleştirici kuvvet olan İslamiyet olması gerektiğini vurgulamaktadır. Irkçılığı seçenlerin ise dinsizlik gibi bir hastalığa yakalandıklarını bildirmektedir.

Sonuç olarak Birinci kuşak İslamcı aydınların görüşleri üç ana noktada özetlenebilir:

Birincisi bu aydınlara göre emperyalizm askeri bir tehdit oluşturmakla beraber kültürel tehditleri de barındırmaktadır. Dolayısıyla İslam toplumunun yeniden uyanmasının sadece askeri boyutu olmayacak; aynı zamanda eğitim, kültür, ahlak ve toplumsal boyutlarının da olması gerekir. Bu kuşak İslamcılarını kültür, ekonomi, teknoloji ve askeri güç üzerinden yeniden toparlanmak ve güçlenerek Batı'nın karşısına dikilme yönündeki düşüncelerini İslami kaynaklara atıf yaparak meşrulaştırmaya

çalışmaktaydılar. Yani Müslüman dünyanın yeniden teknolojik, sanayi ve askeri güç kazanması gerektiğini savunmaktaydılar.

İkinci olarak bu aydınlar İslam ve ilerleme konusu üzerine yoğunlaşmışlardır. Bu aydınları en fazla rahatsız eden hususlardan biri dönemin paradigması haline gelen “İslam’ın ilerlemeye engel oluşturduğu” düşüncesidir. İslamcı aydınlar bu düşünceye karşılık vermek üzere bir yandan İslam Medeniyetinin ihtişamını göstermeye çalışmış, bir yandan da İslam Medeniyeti’nin Avrupa Medeniyeti’ne öncülük ettiği fikrini işlemişlerdi.

Üçüncüsü, bu aydınların üzerinde ısrarla durdukları diğer bir konu da ittihat, yani birlik ve beraberlik konusuydu. Bu konuda da Ali İmran suresinin 103. ayetinde ifade edilen "Allah’ın ipine toptan sarılın, tefrikaya düşmeyin” emri çokça zikretmişlerdir. Bu kuşak İslamcı aydınların üzerinde durduğu başka bir konuda “ittihat” anlayışıyla bağlantılı olan “uhuvvet” yani kardeşlik anlayışıydı. Bu konuda da Hucurat Suresinin 10. Ayetinde geçen “Müminler şüphesiz kardeşler” anlayışına atıfta bulunmaktaydılar (Kara, 2001: 25-34).

Birinci Dünya Savaşı’ndan sonra Osmanlı topraklarının Batılı güçler tarafından işgaliyle birlikte Birinci Kuşak İslamcı aydınların öncelik verdiği konu memleketin işgalden kurtarılması düşüncesi olmuştur. Ancak Cumhuriyetin kurulmasından sonra İslamcı aydınların istemediği bir tablo ortaya çıktı. Yapılan devrimler İslamcılık hareketinin büyük ölçüde kaybolmasına yol açtı. Said Halim Paşa İtalya’nın Roma şehrinde bir Ermeni Milliyetçisi tarafından öldürüldü. Mehmet Akif ise Ankara’nın giderek Milli Mücadelenin amaçlarından uzaklaştığını gördü; bunun üzüntüsüyle sarsıldı. Bunun üzerine 1923 ile 1936 yılları arasında Mısır’da yaşamak zorunda kaldı. Döndükten kısa bir zaman sonra yokluk ve sefalet içinde vefat etti (Çaha ve Şahin, 2013: 602).

1.3.5.2. İkinci Kuşak İslamcılar

1920’den itibaren yeni oluşturulan Türkiye’de Mustafa Kemal ve Türkçü kadrosunun 1923 yılında itibaren dayattığı Batılılaşma projesine, Osmanlı’dan devralınan geleneksel İslami aidiyetler ile karşı çıkılmaya çalışıldı. Ve bunun bedeli, İslami duyarlılığı olan kesimlerce ağır bir şekilde ödendi. Binlerce insan ya mahkum edildi ya da İstiklal Mahkemeleri’nce idam cezasına çarptırıldı. Ve böylece bu Türkçü kadrolarla muhalifler sindirildi. İslam’a ve İslami değerlere savaş açılmıştı. Türkiye’de

hacca gitmenin, Arapça ezan okumanın, İslami eğitim almanın ve Türkçe dışında Müslümanlara ait bir başka dil ile konuşmanın yasak bir hale getirildiği, insanların kıyafetine müdahalenin olduğu bir durum söz konusuydu bu dönemde (Türkmen, 2015: 84).

1925’e gelindiğinde çıkarılan “Takrir-i Sükun” kanunuyla birlikte Türkiye’de İslamcılık hareketinin var olma zemini ortadan kalkmıştır. Çünkü bu dönemde Hali-felik kaldırılmış ve toplumsal hayata dair bir çok inkılap yapılarak İslami yaşam tarzı insanların hayatından çıkarılmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla artık İslam bir sorun olarak Türkiye gündemindeydi. Kısa bir süre sonra Kemalist çevreler Kemalizm’i İslam’a karşı bir din, Mustafa Kemal’i de bir insan olmanın ötesinde ilahlaştırarak İslami anlayışa karşı bir alternatif için çaba sarf etmişlerdir. Örneğin H. Bedri Yönetken bir şiirinde şöyle söylemektedir:

“Tanrı gibi görünüyor her yerde
Topraklarda, denizlerde, göklerde
Gönül tapar kendisinden geçer de
Hangi yana göz bakarsa Atatürk
Babasından önce onun adını
Öğretiyor oğluna Türk kadını
Ondan aldık yaşamının tadını
Bahtıyarız, bahtıyarsa Atatürk (Akt. Dilipak, 1988: 404).”

Behçet Kemal Çağlar ise şöyle söylemekteydi:

“Vatan esir iken, gönüller kara
Sen büyük bir güneş, bir vatan oldun.
Bizi götürdünde bir ilk bahara
Her şeye yeniden yaratan oldun (Akt. Dilipak, 1988: 142).”

Kemalistler, İslami söylem dışında “milli bir din” için gayret sarf etmişlerdir. Behçet Kemal Çağlar, Mustafa Kemal için mevlit yazmış ve “Atatürk ekber” diyen başka şiirler de yazılmıştır. Söz konusu mevlitten bazı kısımlar:

“Yurdu halkı her kim ol evvel ana
Her işi asan ede Allah ona
Millet adın zikredelim bir kere
Vacip oldur cümle işte Türklere
Şevk ile “Türküm” dese bir dem lisan
Dökülür cümle hüznün misli hazan;
İsmi pakin pak olur zikreyleyen
Her murada erişir “Türküm” diyen
Mağra devri anda evler var idi;
Türk yetişkin başkalar barbar idi.
Haktaala çün yarattı Türkü ilk.
Dedi: Üç kıt’ada olsun olan mülk

(Mustafa) nurunu alnına kodu
Bil (Kemal) in nurudur bu nur dedi.
Kıldı nur ilk Türkün alnında karar.
Ol Zübeyde Muştalanın anesi
Ol sedeften doğdu ol dür danesi
Gün gelip oldu Rıza'dan hamile
Vakt erişti haflaü eyyam ile
Muştalanın gelmesi oldu yakın
Çok alametler belirdi gelmedin (Akt. Dilipak, 1988: 391-392-393)”

Behçet Kemal Çağlar, Vedat Nedim Tör'ün İslam'a alternatif bir din amacıyla kaleme aldığı “Dinimiz” başlıklı kitabını dini kaideleri anlatan ilmihallere benzeterek şunları söylemekteydi:

“Kemalizm'i yalnız dövizlere, rakamlara, nizamname veya programlara emanet edip geçemeyiz. Onu bir iman halinde içe sindirmek ve bütün nesillere benimsetmek gerektir. Anlamış kafanın yanında inanmış ruh ve bu anlayışla inanışın verdiği şuurla heyecanla çarpan yürek lazım. Vedat Nedim Tör, kitabının adını işte bunun için dinimiz koymuştur...Büyük hedefler isteyen, büyük inanışlara susamış genç ruhlar için bu kitap bir milli ilmihaldir. Yarının Türkiye'si içimizde öyle bir dindir ki yalnız onun için taassuba mübah ve toleransı günah sayıyoruz...Bizim dinimiz Türkiye'yi cennet yapmaktır. Bizim ibadetimiz bu ideal için çalışmaktır. Eğer varsa ahiretteki cennetin yolu da Türkiye'nin cennetinden geçer (Akt. Kara, 2009a: 28)”

1928'de İstanbul Üniversitesi'ndeki İlahiyat Fakültesi'nde bir komisyonunun aldığı kararlar, İslam tarihinde benzeri görülmemiş uygulamalar yapılmasını amaçlıyordu.

“...mabetlerde sıralar, elbiselikler tesis edilmeli ve temiz ayakkabılarla mabetlere girilmesi terviç edilmelidir... Ayrıca, mabetlere musiki aletlerinin kabulü dahi lazım gelir, mabetlerde ilahi mahiyetinde asri ve enstrümantal musikiye kati ihtiyaç vardır (Akt. Jaschke 1972: 40-41).”

Osmanlı İmparatorluğu'nun son zamanlarında camilerin minareleri arasına yerleştirilen mahyalarda dini vecize sözler yerine Cumhuriyet döneminde; “Türk Yılmaz”, “Atatürk”, “Varol İnönü”, “30. Yıl Kutlu Olsun”, “Para Biriktir”, gibi seküler unsurları olan sözlere dönüşmüştür (Kara, 2009b: 75, 82-83).

Yukarıda bahsi geçen İslam'a aykırı durumlar karşısında 1925 yılında patlak veren ve kısa bir zaman sonra Doğu ve Güneydoğu'nun şehirlerine sıçrayan Şeyh Sait Ayaklanması'nın bertaraf edilmesi hedefiyle, hükümete olağanüstü yetkiler veren ve dört yıl yürürlükte kalacak olan “Tahrir-i Sükun Kanunu” hızlıca meclisten geçirilmiştir. Ayrıca 1925 yılı öncesi kurulan İstiklal Mahkemeleri'ne Doğuda ve Ankara'da özelleri de eklenerek Şeyh Said İsyanı ve Kemalist inkılaplara karşı, Anadolu'nun çeşitli illerindeki ayaklanmalar bastırılarak lider konumundakilere ölüm

ceзалarı verilmiştir. Bu dönemde, İstiklal Mahkemeleri'nin verdiği idam cezalarının sayısı konusunda bugüne kadar net bir sayı verilememektedir. Hatta Diyarbakır İstiklal Mahkemesi ile ilgili arşivler açılmadığından bu mahkemeye ilgili herhangi bir bilgi bulunmamaktadır (Aybars, 1998: 88). Bazı İslami çevrelerce bu dört yıllık süreçte birçok idam kararının verildiği ve hatta bu sayının on binleri bulduğu iddia edilmektedir. Sadece Konya'da büyük bir kısmı bölgenin ileri gelenlerinden meydana gelen üç bin kişiye ölüm cezası verilerek infazının gerçekleştirildiği iddia edilmektedir.

Kılık kıyafet inkılabından önce yazdığı "Frenk Mukallitliği" adlı kitabı sebebiyle İskilipli Mehmet Atıf'ın (1875-1926) idam edilmesi İslamcı çevrelerce Laik düzene karşı öfke ve nefret uyandırmıştır. Bu nefret ve öfke hisleri baskı döneminin bir miktar azalmasıyla daha çok entelektüel çevrelerce devamlı gündeme getirilerek İslamcı tabana karşı laiklerin baskı boyutlarını kanıtlama bakımından bir örnek teşkil etmektedir (Uzun, 2011: 59).

Şeyh Sait Ayaklanması'ndan sonra hem demokrasi hem de İslam karşıtlığı açısından Kemalist Sistem inkılapların hızını artırmıştır: Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın kapatılması (1925), Şapka İktisası Hakkında Kanun (1925), Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar ile Bir Takım Unvanların Men ve İlgasına Dair Kanun (1925), Hafta Tatilinin Cuma Gününden Pazara Alınması (1925), Takvim Değişikliği (1926), Resmi Binaların Üzerlerindeki Tuğraların Kaldırılması (1927), Türk Medeni Kanunu'nun Kabulü (1926), Beynelmilel Erkamın (Rakamların) kabulü (1926), Harf İnkılabı (1926), "Devletin dini, din-i İslam'dır" ibaresinin anayasadan çıkarılarak "laiklik" ilkesinin konması ve yemin ifadelerinin değişmesi (1928), Arapça ve Farsça'nın okul programlarından çıkarılması (1929) (Uzun, 2011: 59).

Böyle bir dönemde Medrese geleneğinden gelen Said Nursi, Süleyman Hilmi Tunahan ve daha modernist eğitim almış Nurettin Topçu, Necip Fazıl Kısakürek gibi sınırlı sayıdaki birkaç aydının el altından yürüttükleri çalışmalar haricinde dini faaliyet veya eğitim adına hemen hemen herhangi bir şeye rastlanmaz.

İkinci kuşak İslamcılık anlayışı iki kulvardan gelişmiştir. Bu kulvarlardan birisi medrese kökenli eğitim üzerinden, diğeri de modern eğitim alan aydınlar üzerinden gelişmiştir (Çaha ve Şahin, 2013: 602). Medrese eksenli kulvardan gelişen İ-

İslamcılık düşüncesinin iki önemli ismi Said Nursi ile Süleyman Hilmi Tunahan'dır. Said Nursi, Cumhuriyet döneminde büyük baskı ve sıkıntılara rağmen savunduğu görüşlerinden ödün vermeksizin çok sayıda kitap yazmış ve bu kitaplarda imanın hakikatlerini anlatmaya çalışmıştır. Nursi, hegemonik materyalist düşünce geleneğine karşı Kur'an düşüncesini esasa alan bir ilim ve eğitimle karşılık vermeye çalışmıştır. Siyasetten uzak durmayı ısrarla öneren Nursi, kendisini takip edenlerin mutlaka iyi bir eğitimle donanarak kendilerini İslam'ın hizmetine adanmalarını önermiştir. Ancak 1925'ten sonra kendisi Anadolu'nun birçok yerinde sürgün yaşamak zorunda kalmıştır. Dönemin siyasi ideolojisi onun laik düzene karşı olduğu ve kürtcülük yaptığı iddia etmekteydi. Halbuki O, Nakşibendi Şeyhlerinden Şeyh Said'in rejime karşı başlattığı isyana destek vermeyerek kendilerine şu cevabı vermişti:

“Türk milleti asırlardır İslamiyetin bayraktarlığını yapmıştır. Çok veliler yetiştirmiş ve şehitler vermiştir. Böyle bir milletin torunlarına kılıç çekilmez. Biz Müslümanız, onlarla kardeşiz, kardeşi kardeşle çarpıştıramayız. Bu şer'an caiz değildir. Kılıç hariçi düşmana karşı çekilir. Dahilde kılıç kullanılmaz. Bu zamanda yegane kurtuluş çaremiz, Kur'an ve iman hakikatlarıyla, milleti aydınlatmak ve irşad etmektir. En büyük düşmanımız olan cahillikten kurtulmaktır. Teşebbüslerinizden vazgeçiniz. Zira neticesiz kalır. Bir kaç canı yüzünden binlerce masum ölebilir (Şahiner, 2006: 279-280)”

Said Nursi eserlerinde Türk ve Kürt kardeşliğine çokça vurgu yapmasına rağmen, mahkemelerde Kürtcülük yaptığına dair suçlamalara maruz kalmıştır. Eskişehir'de yargılanırken mahkemede şu konuşmayı yapmıştır:

“Ey efendiler! Ben, her şeyden evvel Müslümanım ve Kürdistan'da dünyaya geldim. Fakat Türklere hizmet ettim ve yüzde doksan dokuz menfaatli hizmetim Türklere olmuş ve en çok hayatım Türkler içinde geçmiş ve en sadık ve en halis kardeşlerim Türklerden çıkmış. Ve İslamiyet ordularının en kahramanı Türkler olduğundan, meslek-i Kur'aniyem cihetiyle, her millettten ziyade Türkleri sevmek ve taraftar olmak kudsi hizmetimin muktezası olduğundan, bana Kürd diyen ve kendini milliyetperver gösteren adamların bini kadar Türk milletine hizmet ettiğimi, hakiki ve civanmert bin Türk gençlerini irşad edebilirim (Nursi: 1995: 228-229).”

Nursi'nin İslamcı anlayışına baktığımızda ise ona göre, Batı'dan alınan her şey şeriat çerçevesinde olmalıdır. Kendisi Müslüman dünyasının kötü gidişatının şeriatın bilinmemesinden kaynaklandığına inanmaktadır; bu durum da önceki yüzyıllarda şeriatın dinamizmini kaybetmesi sonucu ortaya çıkmıştır. Nursi'ye göre, insanlar şeriatın bu dinamizmini yitirmesinin en büyük sorumlusudur. Ona göre İslam medeniyetinin canlılığını yeniden kazanması için Müslümanlar şeriat hükümlerine sarılmak zorundadırlar (Müşerref, 2016: 119).

Süleyman Hilmi Tunahan da benzer biçimde kendisine Kur'an eğitimi üzerinden bir kulvar açarak hizmet yürütmeye çalışmıştır. Medrese eğitimini daha çok köylere ve kırsal kesimlere taşımaya çalışan Tunahan çok partili hayata geçildikten sonra ülkenin her tarafında öğrenci yurtları açmaya başladılar. Bu yurtlarda öğrencilere bir yandan Kur'an eğitimi verilirken, bir yandan da modern eğitim almaları sağlanmıştır (Çaha ve Şahin, 2013:604).

Tunahan, laiklik ilkesinden dolayı Kur'an derslerini gizlice yürütmüş, 1949'dan sonra ise çalışmalarını açıktan yürütmeye başlamıştır. Tunahan'ın vefatından sonra Türk siyasi hayatında yaşanan askeri darbelerle hareket duraklama yaşasada günümüze kadar faaliyetlerini sürdürmüştür. "Süleymancı Cemaat" adı da verilen bu grup İmam Hatip ve İlahiyat Fakültelerinin yetersiz olduğunu ve burada yetişen neslin mezhepsizlik gibi bir anlayışla İslamı yorumladıklarını iddia etmektedirler. İmam hatip ve ilahiyat çevreleri de Süleymancı Cemattini hurafecilik, devlet düşmanlığı ve tekfircilikle suçlamaktadırlar (Taşdemir, 2016: 58-59)

Süleyman Hilmi Tunahan devletin verdiği din hizmetlerine karşı mücadele etmiş, dolayısıyla Diyanet İşleri Başkanlığı ile İmam Hatip okullarına karşı durmuştur. Alternatif eğitim modelini, sivil kanallardan kendilerinin kurdukları Kur'an kurslarında vermeyi daha uygun görmüşlerdir. Süleyman Hilmi'yi takip edenler daha sonra Demokrat Parti ve ardından da Adalet Partisi'ne eklemlenerek bir ayağı siyasette, bir ayağı da sivil din eğitiminde olan bir harekete dönüşerek bugüne kadar varlığını sürdürmüştür (Çaha ve Şahin, 2013:604)

İkinci kuşak İslamcılığın Cumhuriyet döneminin laik eğitim sisteminde yetişmiş olan iki önemli ismi Necip Fazıl Kısakürek ile Nurettin Topçu'dur. İslami literatürden çok Batı, özellikle de Fransız literatürüne hakim olan bu aydınlar kendilerinden önceki kuşak gibi devleti kurtarmakla meşgul olmadılar; var olan devletin dayandığı seküler temeller ile öğretileri eleştirdiler ve devletin Türk-İslam geleneğiyle uyum sağlayarak yeniden kurulmasını hedeflediler (Çaha ve Şahin, 2013: 604).

Nurettin Topçu, "Anadoluculuk" ismi verilen bir hareketin temsilcisidir. Bu anlayış ona göre bir fırkacılık değil entelektüel dayanağı olan bir medeniyet idealidir. Topçu Batılı eğitim almasına rağmen Batıcılığa karşıdır. Batıdan alınacak her türlü anlayışın taklitçilikten ibaret olduğunu varsaymaktadır (Topçu, 1978: 67). Batıcılığın bir aşağılık duygusu olduğunu dolayısıyla bize duygusal anlamda yakın olan do-

ğu toplumlarının da dahil olduğu bir medeniyetin varlığını daha uygun görmektedir. Batıcılığa karşı olmasına rağmen Batı'nın ilmine ve bilimine hayranlığını da gizlememektedir. Ayrıca İslam ile milliyetçiliği sentezleyerek İslam'ı millet olmamızın bir sebebi saymaktadır. O yeri geldiğinde İslamcı yeri geldiğinde, milliyetçi bir anlayışa sahiptir. Dolayısıyla Topçu'ya göre millet bir realite, milliyetçilik bir idealdir (Topçu, 2007: 141).

Topçu milli tarihin Türklük ile İslam'ın birleşmesiyle başladığını savunur ve Ziya Gökalp milliyetçiliğinin savunduğu gibi bu iki unsurun birbirinden ayrılmaz olduğunu iddia eder.

Yukarıda da değinildiği gibi Topçu bir sentez oluşturmaya çalışmıştır. Bu Anadolu Türklüğü ile İslam'ın bir sentezidir. Topçunun bu durumu bazı çevrelerce eleştirilmekte ve İslam'la milliyetçiliğin bağdaşmayacağı varsayılmaktadır. Dolayısıyla Topçu'nun çalışmalarının boş bir uğraş olduğu eleştirileri yöneltilmektedir:

“Türkiye Müslümanları 1945'ten itibaren yeterince zindeleştirmedikleri “İslami kimlikleri” ile sekülerliği içinde barındıran kurgulanmış “Türk milli kimliğini” ve sembollerini aynı koltukta taşımaya başladılar. Önceleri taktik olarak katlanılan bu eziyet, daha sonraları “milli dindarlık” olarak sentez bir kimliği ortaya çıkarttı. Milli dindarlık paradoksal bir durumdu. Çünkü Mustafa Kemal resmi ideolojiyi sembolize ederken “biz ümmetten bir millet yarattık” ifadesi kurgulanan düşünce hakkında ipuçları vermemekteydi. Mustafa Kemal ümmet anlayışını, pozitivist ilerlemeci bir anlayışla gerici olarak değerlendirmekteydi ve bu kimliği aştıklarını söylüyordu. Yaratılan bir millet ise “Türk ulusu” idi. Ve Türk ulusuda ilerlemeci bir anlayışla üst kimliği ifade ediyordu. Türk milleti teorisi önceleri sarı ırka 1930'dan sonra da beyaz ırka dayandırılmaya çalışıldı. Türkçü kadrolara göre üst kimlik İslam değil, seküler Türk kimliğiydi. İşte Türkiye'deki İslami kesim büyük ölçüde tasfiyeden kurtulabilmek için, sinmiş bir şekilde 1945'li yıllarda birbirine rakip olan bu iki kimliği tek koltuğa sıkıştırmış ve garip bir sentez oluşturmuştu. Yani bir yandan şeriata özlem duyan ama millilik konusunda da karıştının değerleriyle de uzlaşan kendine özgü bir “Türkiye İslamcılığı” türedi (Türkmen, 2015: 85).”

Topçu'dan sonra döneminin bir başka etkili ismi olan Necip Fazıl Kısakürek'in 1943-1978 yılları arasında yayınlanan “Büyük Doğu Dergisi” 1960-1970'li yıllarda muhafazakar çevrelerde çok etkili olmuştur. O, devletin Batılı değerler ve kurumlar üzerine kurulmasını şiddetle eleştirir: “Tanzimat'tan bugüne kadar, bir manevi zindan içindeyiz. Sanki gözlerimizi çıkarmışlar, yerine uydurma bir dünyanın çizgileri nakışlı, takma gözler takmışlar...Biz yalnız onları görmeye memuruz; dışarını göremeyiz, bu zindanın zarını yırtamayız. Hergün bu zarın üstüne bir zar daha çekilir ve biz böyle gideriz” (Kısakürek, 1976: 5). Necip Fazıl bu ifadelerle Batılı değerlerin ve kurumların, Müslümanlara olduğundan daha şirin görünerek, Türk top-

lumunu kendi değerlerine ve kurumlarına yabancılaştırdığını ileri sürer (Çaha ve Şahin, 2013: 604).

İkinci kuşak İslamcı aydınlar zaman zaman ümmetçi refleksten çok Türklük ekseninde gelişmiş milliyetçi refleksler verirler. Türklüğü büyük bir uygarlık davası ve müslümanlıkla özdeş gördükleri için milliyetçiliği bir kavmiyetçilik olarak görmezler. Bu aydınlar Türklüğün ancak Müslümanlıkla birlikte söz konusu olabileceğini “eğer gaye Türklük ise mutlaka bilmek lazımdır ki, Türk Müslüman olduktan sonra Türk’tür” ifadeleriyle dile getirirler (Kısakürek: 1976: 250). Kısakürek Türklüğü İslam’a bağlar ve İslam hudutları içinde kabul eder.

Kısaca ikinci kuşak İslamcılar içinde seküler eğitimden geçen aydınlardan Topçu ve Kısakürek Cumhuriyet Türkiye’sinde takip edilen geleneksel eğitimden kopuşun ortaya çıkardığı bir nevi yeni aydın tipi insanlardır. Onların beslenme kaynağı İslami eğitim sistemi dolayısıyla medrese geleneği olmaktan çok Batı kültür havzasıdır.

1.3.5.3. Üçüncü Kuşak İslamcılar

Üçüncü kuşak İslamcılık düşüncesi Türkiye’nin 1980 sonrası dönemine ve dönemin yaşadığı gelişmelere paralel bir seyir izlemiştir. Türkiye’de 1980 sonrası dönemde gündeme gelen liberalizm, sivil toplum, katılımcı demokrasi, insan hakları gibi değerler bu çerçevede tartışılan değerler oldu. Demokrasi talebi olan değişik kesimlerden aydınların en çok vurguladığı kavram “Toplumsal Sözleşme” kavramıydı. Türkiye’de devletin, halkıyla bir sözleşme gerçekleştirmediği, dolayısıyla, devletin toplum üzerindeki tahakkümünden beslenen geleneksel bir yönetim tarzı sergilediği yolundaki varsayımdan hareketle, devlet-toplum sözleşmesinin önemine ilişkin yoğun tartışmalar yaşandı. Bu tartışmalara her siyasal ve ideolojik kesimin kendi cephesinden katıldığı söylenebilir (Çaha ve Şahin, 2013:607). Türkiye’de ortaya çıkan yeni kamusal alan İslamcı kesimler için de bir nevi bir fırsat alanı oluşturdu. Sivil toplum, demokrasi, kadın, insan hakları gibi konuları işleyen çok sayıda dergi yayını da İslamcı gruplar tarafından yapılmıştır (Sarıbay,1994: 42). Ali Bulaç, Hayrettin Karaman, Abdurrahman Dilipak ve Refah Partisi’nin teorisyenlerinden biri olan Bahri Zengin gibi İslamcı aydınlar ve kesimler de kendi cephelerinden bu tartışmalara değişik projelerle ve önerilerle katılmışlardır.

Üçüncü kuşak İslamcı aydınlar içinde önemli bir yeri olan Ali Bulaç'ın savunduğu model, Hz. Peygamberin Medine'ye hicretinden sonra Müslümanlarla diğer Medine ahalisi arasında gerçekleştirmiş olduğu "Medine Vesikası" modelidir. Bulaç'a göre Medine Vesikası, Müslümanlarla Müslüman olmayan Yahudi kabilelerin birlikte yaşamasını mümkün kılan, ama aynı zamanda herkesi kendi inancında serbest bırakan bir model olarak gerçek anlamda barış içinde toplumsal farklılaşmaya hizmet eden bir modeldir (Çaha ve Şahin, 2013: 608). Medine Vesikası'nı Türkiye'nin gündemine getiren İslamcı aydınlar, aslında Türkiye'yi bu model çerçevesinde yeniden şekillendirmekten çok, İslam'ın teolojik ve tarihsel referanslarında çoğulcu bir modelin bulunduğunu, dolayısıyla İslami bir iktidarın tümüyle totaliter-teokratik bir model olamayacağını vurgulamayı hedeflediler. İnsan hakları, çoğulculuk, özgürlük, demokrasi gibi değerlerin sadece Batı'ya ait olmadığını, böyle bir toplumsal uzlaşma için çağdaş İslamcılığın, İslam tarihine ve buradaki pratiklere dayalı referanslarıyla yeterince donanımlı olduğunu savunmaktadırlar (Çaha ve Şahin, 2013: 608).

Üçüncü kuşak İslamcı anlayışın önemli simalarından bir başkası Hayrettin Karaman'dır. Karaman, eserlerinde İslam'ın şartların ortaya çıkardığı sorunlara çözüm getirecek şekilde yeniden yorumlanması ihtiyacına vurgu yapmıştır. Karaman'a göre zamanın ve sorunların değişmesi karşısında fert ve cemiyet olarak Müslümanlar yeni sorunlarla karşılaşmakta, ancak bu yeni sorunlara önceki asırlardan kalma cevaplarla karşılık verememektedirler. Karaman'a göre İslam tarihinin dördüncü asrından itibaren içtihadın yerini taklit, Kitap ve Sünnet'in yorumlanmasıyla mezhepler almaya başlamış ve nihayetinde içtihat kapısının kapandığı hükmü verilerek İslam'ın zamanın şartlarına göre yeniden yorumlanmasının yolu kapatılmıştır. İctihat kapısının kapanarak İslam'ın yeniden yorumlanamaması, zamanla taklit ruhu ve belli başlı otoritelere körü körüne tabi olma alışkanlığı getirmiştir. Karaman katılımcı bir İslam ve siyasal sistem anlayışını savunur. Karaman, demokrasiyle İslam arasında bazı farklılıklar görmesine rağmen demokrasinin Müslümanlar tarafından kabul edilerek hem İslami anlayışın çok yönlü katılımı ile şekillenmesi ihtiyacı hem de Müslüman halkın karar mekanizmalarına katılımına işaret eder (Çaha ve Şahin, 2013: 609).

Kısaca üçüncü kuşak İslamcılık anlayışı, İran, Pakistan ve Mısır gibi Müslüman toplumlarda ortaya çıkan İslamcılık anlayışlarından bazı yönleriyle etkilenmesi-

ne rağmen esas olarak Türkiye’deki değişim ve dönüşümün yanı sıra geleneksel temayüllere bağlı kalarak gelişmiştir. Üçüncü kuşakta yer alan İslamcı aydınlar, İran, Pakistan veya Mısır’daki İslamcı hareketler gibi rejimi tümüyle reddedip onun yerine İslami ilkelere dayalı yeni bir rejim kurmak yerine; Türkiye’deki siyasal sistemi demokratik kurumlar üzerinden reforma tabi tutarak çoğul kimliklerin ve bu arada İslam’ın ve Müslümanların rahatça yaşayabildikleri, sembolleri ve kurumlarını hayata geçirebildikleri bir sisteme dönüşmesine yönelik düşünceler geliştirmişlerdir (Çaha ve Şahin, 2013: 604).



İKİNCİ BÖLÜM

MUSA CARULLAH BİGİYEF'İN HAYATI VE ESERLERİ

1. MUSA CARULLAH BİGİYEF'İN HAYATI

Musa Carullah Bigiyef 1875 yılında Güney Rusya'nın Nova-Çerkassk şehrinde dünya gelmiştir (Kanlıdere, 2005:23; Akman, 2007:11). Ancak bazı kaynaklarda Rostov-na- Donu şehrinde doğduğuna dair bilgilerde mevcuttur (Karaman, 2013: 202; Berse vd., 2014: 13). Musa Carullah'ın ailesi Rusya'nın Güneyindeki Penza şehrinin Çımbar ilçesine bağlı Kikino köyünden gelmektedir. Babasının adı bazı kaynaklarda Molla Carullah (Kanlıdere, 2005: 23) geçmekle beraber başka kaynaklarda ise Yarullah (Karaman, 2013: 202) olarak geçmektedir. Dedesi ise Abdülkerim Efendi adında Devlikamoğolları soyundan gelen varlıklı bir kimsedir. Musa Carullah'ın annesi ise Bigioğullarından gelen Şeyh Habibullah'ın kızı Fatıma Hanım'dır (Akman, 2007: 11). Yarullah'ın veya Molla Carullah'ın çocuklarına Bigioğulları denmesinin nedeni bundan ileri gelmektedir (Karaman: 2013: 203). Yani Bigiyef soyadı anne tarafından gelmektedir. Şeyh Habibullah ayrıca Musa Carullah'ın babasının hocasıdır. Yarullah Efendi veya Molla Carullah kayınpederinden dini dersler almış Arapça ve Farsça öğrenmiştir. Bunun dışında başka köylerde de dersler almıştır. Bir süre sonra Rostov'da vekil imamlık yaptıktan sonra ticaretle uğraşmaya başlamıştır (Kanlıdere, 2005: 23). İleriki dönemlerde beş yıl arayla iki oğlu dünyaya gelmiştir. 1870 yılında Musa Carullah'ın abisi Muhammed Zahir, 1875 yılında ise Musa Carullah yaşama gözlerini açmıştır. Ani bir rahatsızlıktan dolayı 45 yaşında baba vefat edince Muhammed Zahir ve Musa'nın eğitimiyle anneleri Fatıma Hanım ilgilenmiştir. Köklü ulema bir aileden gelen Fatıma Hanım çocuklarına hem modern eğitim hem de dini eğitim verebilmek için büyük bir gayret sarf etmiştir. En başta medrese usulünde okutulan kitaplardan ders verdikten sonra daha iyi bir eğitim alabilmeleri için Rusça' da öğrenmelerini sağlamıştır.

Annesi Musa Carullah'ı on bir yaşındayken Rostov'da modern eğitim veren Teknik bir okula gönderir. Ancak on üç yaşındayken bu okulu yarım bırakarak Kazan'daki Gölboyu Medresesine gider (Karaman, 2013: 203). Musa Carullah'ın ağabeyi Muhammed Zahir Bigi'de o sırada bu medresede eğitim görmekteydi. İki buçuk yıl bu medresede beraber eğitim aldılar (Kanlıdere, 2005: 30). Musa Carullah'tan 5

yaş büyük olan ağabeyi 32 yaşında vefat etmesine karşın bu kısa ömrüne dört roman bir seyahatname olmak üzere toplamda beş eser sıgıdırmıştır (Kanlıdere, 2005: 25). Musa Carullah belli bir süre burada eğitim aldıktan sonra tekrar Rostov'a döner ve yarım kalmış lise eğitimini tamamlar. Lise eğitiminden sonra İslami ilimlerde derinleşmek için Buhara ve Semerkant şehirlerine gider. Buhara'da Kur'an'ı Kerim-i ezberledikten sonra Arapça ve Farsça dersler alır. İslami eğitimle beraber felsefe ve matematiğe de ilgisi bulunduğundan medrese dışında ders veren "Damolla İvaz Efendi" ile "Damolla İkrâm Efendi"den fıkıh ve felsefe, "Damolla Mir Şerif Efendi"den de matematik dersleri alır (Kanlıdere, 2005: 30). Böylelikle geleneksel İslami Eğitim'in yanında Öklid, Pisagor ve Arşimed'in matematiğini, Eflatun, Platon ve Aristo'nun felsefesini öğrenir. Özellikle matematiğe olan yoğun ilgisi fikri gelişimini etkilemiş ve fikirde netlik delillerde açıklık ve sağlamlık arama duyarlılığını etkilemiştir (Kanlıdere, 2005: 31). Ayrıca fen ilimleri ile sosyal ilimleri birleştirme duyarlılığı bu sebepten oluşmuş diyebiliriz.

Carullah, Mevaraünnehir bölgesinde 3-4 yıllık yoğun eğitiminden sonra tekrar Rostov'a dönerek burada üniversiteye girmek için müracaata bulunur ancak Latince bilmediğinden dolayı kabul edilmez. Bunun üzerine İstanbul'a gelir. Burada mühendislik okuluna kaydolsa da belli bir süre sonra bundan vazgeçerek tekrar İslami ilimlere yönelir. İstanbul'da ki eğitimden memnun kalmayarak Mısır'a gider. Mısır'da El Ezher Üniversitesi'nde eğitimine devam eder. Burada İslam hukuku ve hadis alimlerinden dersler alır. Bazı kaynaklarda Muhammed Abduh ile görüştüğü ve derslerine katıldığına dair rivayetler olmakla birlikte bu kesin değildir. Ancak kesin olan bir husus var o da Muhammed Abduh'la ortak fikirlere sahip olduğudur.

Musa Carullah Mısır'da üç yıl kalarak daha çok kuran tarihi üzerine çalışmalar yapmıştır (Kanlıdere, 2005: 31). Mısır'dan sonra Hicaz'a geçen Musa Carullah burada bir buçuk sene (Kanlıdere, 2005:31), bazı kaynaklarda ise iki sene (Karaman, 2013: 204) kalmış ve burada Hadis ve Fıkıh ilimlerine devam etmiştir. Daha sonra Hindistan'ın "Deoband" şehrine giden Musa Carullah burada altı ay kaldı. Burada bazı tanınmış alimlerle görüştüktan sonra Şam'a oradan da Beyrut'a gider. Bu seyahatlerinde gezdiği birçok yerin kütüphanelerinden istifade etmiştir. Ve 1904 yılında Rostov'a döner. 1905 yılında Çistay şehrinde imam ve müderris olan şeyh "Zakir Efendi"nin kızı "Esma Aliye Hanım" ile evlenir.

Bu evlilikten 6 kız ve 2 erkek çocuğu dünyaya gelir (Karaman, 2013: 205). Bu çocuklardan ikisi bebek iken ölmüştür. Diğerleri Meryem (1907-1993), Zeynep (1908-1967), Muhammed (1909-1942), Hind (1911-1962), Ahmet (1912-?) ve Fatıma (1918-) idi (Kanlıdere, 2005: 36).

Musa Carullah yukarda bahsettiğimiz 11 yıllık eğitiminden sonra elde ettiği bilgileri yetersiz gördüğü için eşini ve çocuklarını annesine bırakarak Petersburg Hukuk Fakültesi'ne kayıt yaptırır. Bir taraftan hukuk tahsilini yaparken diğer taraftan Arapça ve diğer İslami bilgilerini artırmaya devam etti.

1905 yılı içerisinde Rusya'da büyük bir karışıklık söz konusuydu. Ülkede ciddi bir huzursuzluk ve ekonomik kriz halkı bezdirmiş ve sonunda Petersburg da grevler ve protesto yürüyüşleri başlamıştı. Bu olayların büyümesi ve birçok insanın bu protestolarda hayatını kaybetmesinden dolayı Rus Çarı 17 Ekim 1905 Manifesto-sunu yayınlamak zorunda kalmıştı. Bu manifestoya göre ülkede yaşayan tüm halklara basın yayın, toplanma ve din hürriyeti verilmiş, totaliter devlet yapısından meşrutiyet yönetime geçilmişti. Böyle bir özgürlük ortamında Rusya Müslümanları da bazı siyasi ve dini hürriyet ve ayrıcalıkları için harekete geçtiler. Musa Carullah ile beraber bazı din ve fikir adamları basın yayın başta olmak üzere siyasi örgütlenme faaliyetleri içine girdiler. Musa Carullah özellikle Petersburg Camisinde cuma günleri vaaz ve hutbe okurdu. Bunula beraber sesini daha geniş kitlelere duyurmak için gazeteciliğe başladı. 1906'da modern bir çizgiye sahip olan "el Asru'l Cedid" ve "Vakit" gazete-lerinde yazılar yazmıştır. Daha sonra arkadaşı "Abdürreşit İbrahim" ile işbirliği yaparak "Ülfet Gazatesi"ni çıkardı. Musa Carullah'ın o dönem kaleme aldığı yazılar Rusya Müslümanları için fikri uyanışın hızlanmasına vasile olmuştur (Karaman, 2013: 205). Bu dönemde Musa Carullah bu basın yayın organlarıyla Rusya'da yaşayan Müslümanlar arasında birlik ve bütünlük oluşturmak, İslam dünyasını birleştirmek, hükümetin Ruslaştırma politikalarına karşı birçok yazı yazmıştır. Siyaset onun mizacına ters olduğu için daha çok mektep ve medreselerin eğitim sorunları konusunda kafa yormuştur. Sürekli okumak, araştırmak, yazmak ve tartışma yönünde eğilimleri vardı. Yapılan kongreler veya toplantılar onun açısından son derece önemliydi. O bunu şöyle ifade eder:

"Elim kalemde, kulağım konuşmacının ağzında, aklım fikrim diğer şeylerden tamamen fariğ olduğundan, her konuşmacının esas fikirlerini zabt etmeye çalışırdım. Sonra merkezi idare azalarının emriyle, kendi isteğimle, ben Kazan'a gelip zabıt ceridesini yazmaya, milletin efkarını hem millete arz etmeye başladım. Ortalama he-

sapla ben hergün sekiz saat meşgul olup, matbaa işlerinin müsaadesine göre, bir ay zabıt ceridesini yazar iken, ben hatip efendilerin kendi ibarelerini yazmaya gayret etmiş isem de çoğunlukla fikirlerini beyan tarikine sülûk edip öz ibarelerini yazar idim (Carullah, 1906: 170-171 akt. Kanlıdere, 2005: 39).”

Musa Carullah karakterine her ne kadar ters olsa da O Rusya Müslümanları'nın geleceği için yapılan beş büyük kurultayda yer aldı. 1906 yılında yapılan “Nijni Novgorod Müslüman Kurultayı”nda başyazmanlık yaptı. Ve “Müslüman İttifak” adında bir siyasi partinin kurulmasına karar verildi. Musa Carullah'da bu partinin on beş kişilik komitesinde yer almıştır (Karaman, 2013: 206). Bu kongreye Rusya'nın çeşitli yerlerinden önemli temsilciler katılmıştı. Bakü'den “Ali Merdan Topçubaşı”, Kazan'dan “Seyit Gerey Alkin”, “Yusuf Akçura” ve “Fatih Kerimi”, Ulemadan “Abdürreşid İbrahim” ve “Musa Carullah Bigiyef”, Troyski'den “Veli Yavuşev”, Orenburg'dan “Zakir Remiyev”, “Ahmed Bay” ve “Gani Bay Hüseyinovlar” katılır (Kanlıdere, 2005: 41). Bu kongrede ilk defa Rusya'da yaşayan Sünni ve Şii Müslümanları bir araya gelip beraber birlik bütünlük mesajı verdiler. Bakü'den gelen Ali Merdan Topçubaşı'nın yaptığı etkili konuşmada şu ifadeler kongrede dakikalarca alkışlanmıştı: “İslamda tefrika olmasın. Bu Sünni, bu Şii, bu Hanefi, bu Şafii denilmesin. Şiilik Sünnilik yok. İhtilaf bitsin. Muhammedilik şerefiyle iftihar edelim. İslamiyet bayrağı altında hepimiz bir kardeş gibi toplanalım” (Carullah, 1906: 133-134 akt. Kanlıdere, 2005: 47).

1907 yılında Rusya'da Meşruti idareye son verildikten sonra Müslümanlara karşı baskı ve basın yayın üzerindeki sansür artırıldı. Sakıncalı görülen birçok düşünür ve alim sürgüne gönderildi. Kendilerine siyasi faaliyetlerin yolu kapanan Müslüman aydınlar bu dönemde yeniden kültür faaliyetlerine yoğunlaşırlar. Musa Carullah'da eğitimin ıslahatı üzerine yoğunlaşarak “Ebu'l Ala el-Ma'arri”nin *El lüzümiyat* adlı eserini genç nesillere faydalı olabilmesi için tercüme eder. Bununla beraber Arap edebiyatı tercümelerine giriş olmak üzere “Edebiyat-ı Arabiye” ve “Kitabü's Şatıbiyye” adlı eserlerini yayınlar (Kanlıdere, 2005:51).

Musa Carullah, 1909 yılında Orenburg'a taşınarak oradaki “Hüseyniye Medresesi”nde ders vermeye başladı. “Rahmet-i İlahiyye” isimli makalesinin yayınlanması üzerine gelenekselci muhafazakar alimler tarafından sert eleştirilere maruz kaldı. Ve 1910 da medreseden ayrılarak Petersburg'a döndü. 1913 yılında Petersburg'da “Emanet Matbaası”nı kurup “İl” adında bir gazete çıkarmaya başladı. Bu dönemde

bazı aydınların İslamiyet'te reform yapılmasını isteyen düşüncelerini eleştirdi. 1917 yılında yapılan "5. Umumi Rusya Müslümanları" kongresinde Rusya'da yaşayan Müslümanların dini hürriyetlerinin sağlanmasıyla ilgili bazı tavsiyelerde bulundu. Bir süre sonra 1918 de Petersburg'da "el-Minber" adında bir dergi çıkardı fakat belli bir süre sonra kapatmak zorunda kaldı (Karaman, 2013: 207). 1920 de Buhara'ya gitti. 1921 yılında Sovyetler aleyhine faaliyetler yürüttüğü gerekçesiyle Taşkent'te tutuklanıp bir yıla yakın hapis yattıktan sonra "Leningrad"a dönüp oradaki bir cami-de hocalık yapmaya başladı. "İslam Milletlerine" adlı kitabı yayınlandıktan sonra 1923 de tekrar üç ay süreyle tutuklandı. Ve ardından üç senelik Moskova sürgününe gönderildi (Karaman, 2013:207).

1922'de Mısır'da basılan "TBMM'ne Müracaat" adlı eserini yazarak TBMM'de Müslümanların lehine yön vermeye çalıştı. Ancak Mustafa Kemal esere ilgi göstermedi (Karaman, 2013:207).

Bir süre sonra "İslamiyet'in Elifbası" adlı eserini kaleme aldı. Bu eser bir anayasa niteliği taşımaktaydı. Maddelerin büyük bir bölümü bütün Müslümanları ve İslam ülkelerini ilgilendirmektedir. Eser halifelik, insan hürriyetleri, savaşlarda uygulanması gereken hukuku, sözleşmeleri, kadınların hakları gibi önemli konuları ele almaktadır.

Musa Carullah yaptığı faaliyetleriyle sadece Rusya Müslümanları değil dünyadaki tüm Müslümanların meseleleriyle yakından ilgilenmiştir. 1925 yılında Kırım'a giderek oradaki ulema ile ilmi sohbetler yapmış 1926 yılında Mekke'de gerçekleşecek olan "Bütün Dünya Müslümanları Kongresi"ne katılmıştır. Bu kongreden sonra İstanbul ve Ankara'ya uğradı daha sonra Mısır'a geçerek Kahire'de yapılan "Hilafet Kongresi"ne katıldı. 1927 senesinde Hac niyetiyle Hicaz'a geçti. Dönüşte ise Kudüs'te toplanan "2.Hilafet Kongresi"ne katıldı. Bu tarihten sonra düşüncelerini daha rahat bir şekilde ifade edebilmek için Rusya'yı terk etmeye karar verdi. En başta Kaşgar'a, daha sonra Afganistan'a gitti. Oradan Hindistan'ın Bombay şehrine oradan da Mısır'a gitti. Mısır'da bir yıl kaldıktan sonra 1932 yılında Finlandiya'ya gitmeye karar verdi. 1933 senesinde ise Berlin'e geçerek orada bir matbaa kurdu ve kendi eserlerini neşretmeye başladı ancak belli bir süre sonra matbaasını kapatarak 1934 de yeniden Finlandiya'ya döndü. Oradan İran'a geçti. Burada Şiilik ve kaynakları üzerine yoğun çalışmalar yaptı. Karşılaştığı uygulamalar karşısında hayretler içinde kal-

mişti. Şiilerin Muharrem ayinleri ona çok garip gelmişti. Muharrem mateminin İslamiyet ile bağdaşmadığını şu sözleriyle ifade etmektedir: “Her gün, her yerde Hüseyin’in şehadeti hakkında garip hikayeler okuyup ağlamak, lanet okumak, yüzlerine vurmak, göğüslerini elleriyle dövmek gibi haller, dinin, ibadetin rükünleri gibi, çocuklar, kadınlar, erkekler tarafından büyük bir ihtimamla, gayet büyük ihlaslarıyla yapılıyor” (akt. Kanlıdere, 2005:124). El-Veşi’a fi Nakdi Akaidi’ş-Şi’a adlı eserinde şu eleştirilerde bulunuyordu:

“Acaiptir, Şii ülkesinde Cuma namazı kılan bir Allah’ın kuluna rastlamadım. Ama diğer vakitlerde camiye geliyorlardı. Sadece Buşehr’de Ramazan ayında Cuma kılana rastladım. Ayrıca şunu gördüm ki halk Kur’an’ın naslarından sanki haramdan kaçır gibi kaçıyor. Sonra Kerbela’ya gittim ve defalarca orada bulundum. Muharrem ayında Necef’teydim. Şiilerin orada yaptıklarını gördüm. İmam Hüseyin’in türbesi etrafında döndüklerini, Ebubekr, Ömer, Osman, Aişe ve Hafsa’ya lanetler okuduklarını gördüm. Her toplantının başında ve sonunda bu lanetler tekrarlanıyordu. Bu lanet okumalar kitaplara ve hutbelere de geçmişti. Tahran’a gittiğimde, orada da bazı gözlemlerim oldu. Talebelerin Kur’an’ı öğrenmediklerini, kadınların durumlarının fena vaziyette olduğunu gördüm (Carullah, 1935 akt.Kanlıdere, 2005: 124-125)”

Irak ve İran’daki izlenimleri sonucu “El-Veşi’a fi Nakdi Akaidi’ş-Şi’a”, “Nizam-ün Nesi İnde’l Arab” ve “Eyyam-ü Hayati’n-Nebi” eserlerini yayınladı (Karaman, 2013:209). 1937 yılında Hindistan’a oradan Japonya’ya, Çin’e ,Cava ve Sumatra’ya seyahat etti. 1939 da tekrar Hindistan’a oradan Afganistan’a geçti. Peşaver’de İngilizler tarafından iki yıl süreyle tutuklandı. Hapisten sonra 4 yıl boyunca Afganistan’da bir süre göz hapsinde tutuldu. Bu süre zarfında birçok eser yayınladı. Bunlardan elde ettiği geliri ise muhtaç çocuklar için yapılan medreseye bağışladı. Bir süre sonra Kahire’ye geldi. Daha sonra İstanbul’a geldi ve bir süre Gureba Hastahanesi’nde yattı. Ailesinden ayrılalı 17 yıl olmuştu. Bu hasret ve özlem onu hasta etmişti. Tekrar Mısır’a gitti ve 28 ekim 1949 yılında kimsesizler huzur evinde vefat ederek Afifi Kabristanı’na defnedilmiştir.

Musa carullah kabına sığmayan bir karektere sahipti sözde bazı İslamcıların aksine o namazını kalar, orucunu tutar, hacc yapar ve kul hakkından sakınırdı (Karaman, 2013:210). Yazarlık dışında herhangi bir mesleği olmamış geçinimi bastırdığı kitaplardan sağlamak zorunda kalmıştır. O, okuma kabiliyeti yüksek bir insandı. Birçok eseri okumuş ve bu eserler hakkında önemli fikirler edinmiştir. Çok iyi derecede Arapça ve Farsça biliyordu. Ayrıca Rusça’da okuyup yazabiliyordu. Son dönem düşünürlerinden Tahir Harim Balcıoğlu, Musa Carullah ile ilgili şu sözleri yazmıştı:

“İslam ilimlerine ait meselelerde onun kadar hür ve serbest düşünen bir İslam mütefekkirini görmedim. Kafası birkaç kütüphane, aynı derecede İslamiyet mevzuunda salahiyet ve vukuf sahibi muasır din büyükleri ve mütefekkirleri arasında pek azdır. Zerre kadar taassup sahibi değildir (Balcıoğlu, 1949: 236).”

O, ailesine karşı çok şefkatli ve merhametliydi. Uzun bir süre ailesinden uzak kalmıştı. Bu ayrılıktan dolayıda aşırı derecede üzüntü duymuştu. Ve hayatının son dönemlerinde hastalanmasının en büyük sebeplerinden biride bu hasret ve özlemidi. Hatta *Hatun* adlı eserindeki ithaf kısmındaki cümleler eşine ve ailesine olan sevgi bağını göstermesi açısından son derece dikkate değerdir.

“Eşim Esmâ Aliye Hanımefendi’ye...

Kur’an-ı Kerim’in aile nizamını özetlemek için, bütün İslam hatunlarına saygılarımı ifade etmek amacıyla kaleme aldığım bu eserimi otuz sene bütün zahmetlerime ve meşakkatlerime büyük bir şefkat ve merhametle katlanan, değerli ailemi ve çocuklarımı saadet içinde terbiye eden, her halinde mutedil, sen iffetli refikama; Esmâ Aliye Hanımefendi’ye takdim ediyorum. Ömürlük kusurlarımı affetmek yolunda kabul et! Ömrümün son yıllarında bütün kızlarımı, oğullarımı ve hürmetli, merhametli analarını sürgün ve zindanların şiddetli ve zilletli azapları içinde bıraktım. Benim günahım yoktu, kaderin bir cilvesi oldu. Affetmezsen hakkın var; lakin müsaade et, mübarek ayaklarını günahkar yüzüme süreyim (Carullah, 2014:15).”

Buraya kadar kısa bir şekilde Musa carullahın biyografisinden bahsedildi. Ancak bu mütefekkirin hayatı birçok ayrıntılarla doludur. Bu çalışmada daha çok Musa Carullah’ın düşünceleri ve sosyolojisi üzerinde durulacağı ve çalışmanın bir biyografi haline dönüşmemesi için daha çok Carullah’ın fikirleri üzerine yoğunlaşacağız.

1.1. ESERLERİ VE MAKALELERİ

Musa Carullah, bir İslam alimi olması ve geniş bir alanda ihtisas yapması nedeniyle geride birçok eser bırakmıştır. O, eserlerine samimiyetini ve kendi içtihatlarını yansıttığını belirtmektedir.

“Bunları yazarken, gönlümde Kur’an-ı Kerim, elimde hikmet Peygamberi Hz. Muhammed’in sünnetleri, beynimde ümmet imamlarının ışıkları ve içtihatları vardı; yazdıklarım, şahsi fikirlerim ve içtihadımdır. Fıkıh kitaplarımızın açıklamaları buna muhalif olabilir; benim açıklamalarım doğru olursa bu benim için şeref olur, hatalı olursa bu hata sadece bana ait olur. Allah biliyor ki kastım, niyetim sadece hayırdır. Hayrı talep etmek insandan; isabet ise Allah celle celalüh hazretlerindendir (Carullah, 2014: 96)”

Kanlıdere'nin tespitlerine göre Musa Carullah'ın başlıca eserleri şunlardır:

“1-Tarihu'l Kur'an ve'l-Masahif, Petersburg, 1905, Arapça : Sahabe döneminde yazılan Mushafları, Medrese ve Mektep eğitiminin bozulmasından ve bu eğitim kurumlarının ıslahı için gerekli tedbirlerden, din ilimleri yanında dünyevi ilimlerinde okutulması gerektiğinden ve usul-i cedit hareketinin öneminden bahseder.

2-Rusya Müslümanlarının 3. Nedvesi, Kazan,1906, Tatarca:16-20 Ağustos 1906'daki Rusya Müslümanları Kongresinin tutanaklarını içerir .

3-Müslüman İttifakının Programı ve şerhi, Petersburg,1906, Tatarca

4-El-Lüzümiyyat (Ebu'l Ala Maariden Tercüme), Kazan, 1907, Arapça :Ebu'l-Ala el-Ma'arri'nin ilmi, edebi ve felsefi içerikli şiirlerinden seçmelerin olduğu bir tercüme eseridir.

5-Edebiyyat-ı Arabiyye ile Ulüm-i İslamiye, Kazan, 1907, Tatar Türkçesi: El Lüzümiyyat'a ilave olarak yazılmış ve Daha çok medreselerin ıslahı hakkında hakkındadır

6-Şatibiyye Mukaddeimesi, Kazan, 1907, Tatarca ,Kerimov Maatbası

7-Kitabü's-Şatibiyye, , Kazan,1907, Arapça, Kerimov Maatbası

8-Kitabü'l-Akile, Kazan, 1908

9-Kitabu Teharetü'l-Arab, Tatarca,1908,Arapça,

10-Maveraünnehr'de Seyahat, Kazan, 1908: Ağabeyi Zahir Bigi'nin 1893 yılındaki Türkistan seyahatinde tuttuğu notları tekrar düzenleyip neşretmiştir.

11-El-Muvafakat Mukaddimesi, Kazan, 1909: Mezhepler çerçevesinde düzenlenen şeriat kitaplarının modern ihtiyaçlar karşısında yetersiz kaldığını, bu yüzden, Müslüman halkların Avrupa kanunlarına yöneldiklerini söyler.Bu yönelişi doğru bulmayan Musa Carullah İslam kaynakları arasında değerli hukuk kitaplarının bulunduğu göstermeye çalışır.Ve İbrahim b.Musa eş-Şatibi'nin el-Muvafakat adlı eserini örnek olarak gösterir.Bu eserin meselelere geniş bir şekilde yaklaştığını ifade etmektedir.

12-İfadatü'l- Kiram (Hadis İlmine Dair), Kazan, 1909, Arapça :İbn Hacer el Askalani'nin Bülüğul Meram min Edilleti'l-Ahkam adlı eserini açıklamak amacıyla yazılmıştır.

13-Şeriat Niçin Rü'yeti itibar etmiş, Kazan, 1909, Tatar Türkçesi: Hz. Peygamberin doğumu,hicreti,vefatı savaşları, gibi olayların senelerini, günlerini kesin bir şekilde ve ince bir hesapla tespit edildiği eserdir.

14-Muvatta (İmam Malik'in Hadis Kitabını bir Önsözle Neşir) Kazan, 1909, Arapça
15-Kavaid'i Fıkhiyye, Kazan, 1910, Tatar Türkçesi :Fıkıh konularıyla ilgilidir. 201 maddelik bir mecelledir.

16-Uzun Günlerde Ruze, Kazan, 1911, Tatar Türkçesi: Namaz ve oruçla ilgili konulara açıklık getirmek için yazılan bir eserdir. Taklidin zararları, içtihadın gerekliliği gibi konularıda ele alan hacimli bir eserdir.

17- Rahmet-i İlahiyye Bürhanları, Orenburg,1911 Tatar Türkçesi :Üzerinde fazlaca tartışılan bir eserdir.Bu eserde dinler tarihi hakkında bazı tespitlerine yer verir. Tüm dinlere saygı duyulmasının gerekliliğinden bahseder. Ayrıca eserde Allah'ın rahmetinin genişliğinin tüm insanları kapsadığından bahseder.

18- İnsanların Akide-i İlahiyyelerine bir Nazar, Orenburg, 1911, Tatar Türkçesi

19- Halk Nazarında Bir Nice Me'sele, Kazan, 1912, Tatar Türkçesi :İslam dünyasının geri kalış sebepleri, iman ile amel arasındaki ilişki ve Kur'an tercümesi gibi konuları ele almaktadır. Batı toplumu ilerlerken İslam dünyasının durgunluğunu sorgular.

20-İslam'da Kader Mes'elesi,1912, Tatar Türkçesi :Bu eser kaybolmuştur.

- 21- Tayyibetü'n-Neşr fi Kıraati'l Aşr, Kazan, 1912, Arapça: Muhammed el Cezeri'nin bu eserini Musa Carullah talebelere ve tefsir çalışması yapan hocalara kolaylık sağlaması için hazırlamıştır.
- 22- Akile (Cezeri Şerhi) Kazan, 1911, Arapça
- 23- Nazımetü'z-Zehr(şatibi Şerhi) Kazan, 1912, Arapça
- 24- Divan-ı Hafız, Kazan, 1912, Tatar Türkçesi: İranlı şair Hafız'ın divanından seçilen beyitlerin Tatarca tercümesidir.
- 25- Siyonizm, 1911, Tatar Türkçesi
- 26- Devlet Dumasında Meyyit Yakmak Meselesi, Petersburg, 1914
- 27- Maide, Petersburg, 1916: Bazı hayvanların etlerinin yiyilip yiyilmeyeceğine dair tartışmalı konuları içeren eser.
- 28-Büyük Mevzularda Ufak Fikirler, Petersburg,1914 :Eleştiri niteliğinde bir eserdir.hilafet, tasavvuf,mucizeler isra ve miraç , ve daha birçok ihtilaflı hadiseler hakkında yirmi üç makaleden oluşan bir eserdir.
- 29- Islahat Esasları, Petersburg, 1915, Tatar Türkçesi :Rusya Müslümanlarının 1904 den sonra başlayan siyasi ve içtimai hareketlerinin tarihi konusunda yazılan önemli bir eserdir.
- 30- Fıkhu'l Kur'an, Petersburg, 1915,Arapça: Fatiha ve Bakara suresinin ilk altı ayetinin tefsiridir.
- 31-Hukuk-ı Esasiyye, Petersburg, 1916
- 32- Zekat, Petersburg, 1916 :Faiz, riba ve İslamiyete göre banka meselelerini ele almıştır.
- 33- Şeriat Esasları, Petersburg, 1917 :Fıkıh tarihi, fıkıh usulü, içtihat meselesi, mezheplerin ortaya çıkışı, tesettür ve kadın hakları gibi meseleleri ele alır.
- 34- Rusya İslamlarının 1917 Senesi Moskova Kongresi Zabıtları, Petergrad, 1917, Tatar Türkçesi
- 35- Aile Mes'eleleri, Petersburg, 1918, Tatar Türkçesi
- 36- İslam Milletlerine- Dini, Edebi, İctimai ve Siyasi Mes'eleler, Tedbirler Hakkında, Berlin, 1923, Tatar Türkçesi : Kominizm fikir ve prensiplerine cevap vermek niyetiyle yazılmış İslamın prensiplerine dayanarak dini, kültürel, sosyal, siyasi meseleler hakkında bir takım ilkeler ve kurallar ortaya koyan bir eserdir.
- 37- Şeriat-ı İslamiyye Nazarında Müskirat Meseleleri, İstanbul,1927
- 38- Müracaat, Kahire, 1931: Bu eser İslam hukukunun bırakılıp İsviçre medeni kanunun kabul edilmesi dolayısıyla Türkiye'deki Hükümete bunun yerine batıdaki medeni kanunlara uyum içerisinde ama İslami esaslara dayalı bir medeni kanun yapılması için yardımcı olabileceğini anlattığı eseridir.
- 39- Ye'cüc, Berlin, 1933
- 40- Hatun, Berlin, 1933: İslam'a göre kadının durumu ve diğer dini kaynaklarda kadına bakış açısı incelenmektedir. Örtünme, kadın erkek eşitliği, çok eşlilik, erkeğin boşanması, kadınların şahitliği, miras konularını ele almaktadır
- 41- Tarihin Unutulmuş Sayfaları, Berlin, 1933, Tatar Türkçesi
- 42- El-Veşia fi Nakdi Akaidi's-Şia, Mısır, 1935, Arapça : Şiiler arasında gördüğü ayinleri eleştirdiği bir eserdir. Bu eser birçok İslam ülkesinde yoğun ilgi görmüştür. Bu eserde şianın bazı sahabelere olan düşmanlıkları, cihad görüşleri, mut'a, zalim imama itaat konusu gibi meseller ele alınmaktadır.
- 43- Nizam't-Takvim Fi'l-İslam, Kahire, 1935, Arapça
- 44- Eyyam'ü Hayati'n-Nebi, Mısır, 1935, Arapça :Hz. Peygamberin hayatını anlattığı bir risaledir.
- 45- Sahifetü'l-Feraiz, Pehubal, 1944,Arapça : Miras taksim usulünü ortaya koyduğu eserdir.
- 46- Sarfü'l- Kur'ani'l-Kerim, Pehubal, 1944, Arapça : Kuran lisanını öğretmeyi kolaylaştırmak için ele aldığı bir eserdir. Arapça fiil çekimlerini ve bu fiil türevlerini ortaya koyduğu bir eserdir.

47- Kitabü Tertibü's-Süverî'l Kerime ve Tenasübüna, Fi'n Nüzül ve fi'l-Masahif, Pehubal, 1944, Arapça :Eser Kur'an surelerinin mevcut sıralanış şekli ile iniş sıraları hakkındadır.Carullah her surenin nelerden bahsettiğini ve hangi önemli noktaları belirttiğini ele almaktadır.

48- İlhamü'r-Rahman fi Tefsirü'l-Kur'an: Mekkede tanıştığı Ubeydullah Sindi adlı Hindistanlı bir alimle birlikte yazdığı bir tefsirdir. Bu eseri Şey Veliyullah Dihlevî'nin metoduyla yazmışlardır.

49- Hurûf'ü Evaili's-Süver, Pehubal, 1944, Arapça

50- Te'minü'l-Hayati ve'l-Emlak, Pehubal, 1944, Arapça

51- Kitabü's-Süneh, Pehubal, 1945, Arapça : Hz.Peygamberin Sünnetinin önemi vurgulayan bir eserdir.

52- El-Banku fi'l-İslam, Pehubal, 1946, Arapça :İslami banka, İslamda Faiz ve hükümleri hakkında yazılmış bir eserdir.

53- Nizamü'l Hılafeti'l- İslamiyye, Pehubal, 1946, Arapça : Müslümanları bir araya toplamak ve ümmetin parçalanmışlığının üstesinden gelebilmek için Raşid Halifeler dönemindeki sisteme dönülmesi gerekliliğinin önemi vurguladığı bir eserdir (Kanlıdere, 2005:137-184)”

Musa Carullah'a ait yukarda bir kısım eserleri verildi, ancak bunun dışında onlarca makale, gazete ve dergi yazısı bulunmaktadır.

1.2. TÜRKİYE'DE MUSA CARULLAH İLE İLGİLİ YAPILMIŞ AKADEMİK ÇALIŞMALAR

Musa Carullah'ın fikirleri sadece Rusya ile sınırlı kalmamış, bir çok İslam ülkesinde ilgiyle karşılanmıştır. Dolayısıyla son dönemlerde hakkında birçok araştırma ve çalışma yapılmıştır. Türkiye'de ise başta Ahmet Kanlıdere olmak üzere Mehmet Görmez, İbrahim Maraş ve birçok akademisyen çalışmalar yapmıştır. Ölümünün 50. Yılı münasebetiyle 1999 yılında Türkiye Diyanet Vakfı ve Ahmed Yesevi Üniversitesi 1.Uluslararası Musa Carullah Bigiyef Sempozyumu düzenlenmiştir. Ayrıca Kazanda 2001 ve 2005'de Uluslararası Volga-Ural İslam Medeniyeti sempozyumlarında Musa Carullah hakkında çeşitli bildiriler sunulmuştur. Musa Carullah ile Türkiye'de yapılan bazı çalışmalar şunlardır:

1. Abdullah Battal Taymas, Musa Carullah Bigi (Kişiliği, fikir hayatı ve eserleri) İstanbul, 1958.
2. Nurhan Kuzu, Osmanlı'dan Modern Türkiye'ye Geçiş Döneminde Aydınların Medeniyet-Din İlişkilerine Bakışı Hüseyin Kazım Kadri ve Musa Carullah Bigiyef Örneği (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi).
3. Nuri Öz, İslam Düşüncesinin Yenileştirilmesi Bağlamında Mustafa Sabri ile Musa Carullah Bigi'nin Karşılaştırılması (Yüksek Lisans Tezi, Marmara üniversitesi).

- 4.Yakup Kayhan, Musa Carullah'ta Dini Çoğulculuk (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi).
5. Mehmet Görmez'in Musa Carullah ile ilgili Kitap ve Makale Çalışmaları.
6. Musa Carullah Maddesi, Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi, Ahmet Kanlıdere
7. Remzi Kurtdele, Musa Carullah Bigiyef ve İslam Hukuku ile ilgili görüşlerinin değerlendirilmesi, (Yayınlanmamış Doktora tezi, 2011).
8. Akif Savaş, Kelamın Yenileşme Sürecinde Musa Carullah Bigiyef (Yüksek Lisans Tezi, 2010).
9. Abdilaziz Kalberdiev, Musa Carullah'ın Kelami Görüşleri, (Yüksek Lisans Tezi, 2004)
10. Ahmet İşleyen, Musa Carullah Bigiyef'in Kur'an Anlayışı Ve Yorum Yöntemi,(Yüksek Lisans Tezi, 2002).
11. Ömer Küçükmehtetoğlu, Musa Carullah Bigiyef'in Divan-ı Hafız İsimli Eserinin Kelime Hazinesi Bakımından İncelenmesi(Yüksek Lisans Tezi, 2017).
12. Yaşar Akaslan, Tayyibetü'n Neşr Şerhlerine Dair Bir İnceleme Örneği-Musa Carullah Örneği- (Yüksek Lisans Tezi, 2017).
13. Gülşah İleri, Musa Carullah'ın Eserlerinde Rusya Müslümanlarının İlk Siyasi Faaliyetleri (Yüksek Lisans Tezi, 2016).
14. Semra Ulaş, Musa Carullah'ın Hatun adlı kitabı ışığında İslam kadını(Yüksek Lisans Tezi, 1993).
15. Ahmet Kanlıdere, Rusya Türklerinden Musa Carullah Bigi (1875-1949) (Yüksek Lisans Tezi, 1988)
16. Mehmet Görmez, Musa Carullah Bigi Hayatı, Fikirleri ve Eserleri,(Yüksek Lisans Tezi, 1989)
17. Raim Gafarov, Musa Carullah Bigiyef'in Kader Hakkındaki Görüşü(Yüksek Lisans Tezi, 2009).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MUSA CARULLAH BİGİYEF DÜŞÜNCESİNİN SOSYOLOJİK TEMELLERİ

Çalışmamızın birinci bölümünde tarihteki İslamcı hareketlerin kısa ve öz aşamalarıyla birlikte bazı İslamcı aydınların görüşlerine yer verildi. İkinci bölümde ise Musa Carullah'ın hayatının kısa bir özeti verildikten sonra eserleri ve hakkında yapılan çalışmalara değinildi. Bu aşamadan sonra Musa Carullah'ın sosyolojik açıdan görüşlerine yer verilecektir. Bir İslam alimi, aktivist ve aksiyon adamı olması sebebiyle daha çok İslam dünyasının sorunları hakkında fikirler üretmiş ve bu konuda birçok eser vermiştir. Dolayısıyla onun meseleler hakkındaki bakış açısı İslamidir.

“İslam dini insanların yalnız imanlarına, inançlarına ve ibadetlerine özgü değildir. Bilakis hür işlerin her birini, içtimai hayatın bütün yönlerini kuşatır; bunların tamamı hakkında İslam dini kendi güzel hükümlerini açıkça beyan eder. Dini haklar, İslami haklar ve medeni hakların çoğunluğunu içine alır. İslam dini amel dinidir. Amelin bereketliliğine ve gerekliliğine iman dinidir. Düzenli, medeni, her yönden güçlü, tam anlamıyla adil bir içtimai ve insani yapı İslam'ın gayesidir. Hayatın, ilerlemenin ve mutluluğun bütün ihtiyaçları, hazırlıkları İslam'ın büyük şartıdır (Carullah, 1997: 28).”

Bu bölümde sosyolojinin konusu olan din, toplum, aile, kadın, devlet, siyaset gibi meselelere hakkında Musa Carullah'ın bazı görüşlerine yer verilecektir.

Musa Carullah'ın görüşlerine etki eden bazı faktörlerden söz edilebilir. Bunlardan ilki kendisinin doğup büyüdüğü çevrede hakim olan ve ıslah-reform hareketlerinin öncülüğünü yapan Abdunnasir Kursavi (1771-1812) ve Şihabeddin Mercani(1818-1889) gibi alimlerin tesirinde kalmasıydı. Bu kişiler geçmişteki alimleri, mezhepleri ve kitapları körü körüne taklit etme yolunu doğru bulmuyorlardı. Yeni karşılaşılan sorunlar karşısında zamanın şartlarına uygun çözümler ortaya konmalıydı. Ayrıca Müslüman toplumlar hurafelerden arındırılıp Hz. Muhammed dönemindeki safiyetine döndürülmeliydi. Bununla beraber eğitim kurumları olan medreseler ıslah edilmeli, zamanın ihtiyaçlarına uygun müfredata sahip olmalıydı. Musa Carullah'ın düşüncelerine etki eden bir başka etkende, Orta Asya, Hindistan, Mısır, Hicaz ve Suriye'ye yaptığı ilmi gezilerindeki tecdid ve ıslah hareketlerinin tesirleriydi. Ayrıca Carullah hayatının bir kısmını Rostov, Kazan ve Petersburg'da geçirdiği için Avrupalı kültür ve geleneği de bilen bir insandı. Yaşadığı şehirler bir çok etnik köken

ve dinden oluşan halkların yaşadığı şehirlerdi. Dolayısıyla bu etkenlerde Musa Carullah'ın fikir dünyasında iz bırakmış durumlardandır.

1. MUSA CARULLAH'IN İSLAM DÜNYASINA BAKIŞI

1.1.GERİ KALIŞ SEBEPLERİ

Siyasal bir ideoloji olarak İslamcı düşüncenin etkisinin artmaya başladığı 19. yüzyılda İslam dünyasında birçok fikir insanının kafasını meşgul eden şey Müslümanlardaki dini zayıflığın nereden kaynaklandığı sorunuydu. Bununla beraber ilim ile din arasındaki çatışmanın nedenleri, eğitim ile ilgili sorunlar, medreselerde öğrencilere öğretilen din ile imanın neden kalplere tesiri olmadığı gibi sorunlara çözüm arayışları içine girilmişti. Bu dönemde yaşayan Musa Carullah'da dünyanın her tarafında yaşanan ilerleme ve gelişmeler karşısında İslam aleminin fikri durgunluk ve tembellik içinde olmasını kabullenemiyordu. Bu yüzden, onun çabalarının asıl merkezini oluşturan düşünce; İslam dünyasını saran geri kalmışlık hastalığının çarelerini aramak olmuştur. İslam dünyasının geri kalış sebepleri onun en fazla düşündüğü ve fikir ürettiği meslelerden birisidir. Ona göre babadan oğula taklit yoluyla nakil olarak gelen, yalnızca kelimelerin tasdikinden ibaret olan ve sadece dilde kalıp, insanın kalbine canlılık vermeyen inanançlar din olamazdı (Kanlıdere, 2005: 196).

Carullah'a göre İslam'ın ilk dönemlerindeki canlılık belli bir süre sonra yerini sefahet ve tembelliğe bıraktı. Bu bir hastalıktı ve bu hastalık daha çok devletlerin yönetim kademelerinde görüldü. Toplanan vergiler toplumun yararına değil devletlerin keyfi işlerine harcandı.

Carullah Batı dünyası ile İslam dünyasına dair şu kıyaslamayı yapmaktadır:

“Tarihe baktığımız zaman, ibretli iki manzara ile karşı karşıya olduğumuzu görüyoruz: Biri elinde İncilleriyle Batı'nın son durumu, diğeri ise elindeki Kur'an'la Doğunun akıbeti. Biri gerçekte kitapta bulunmadığı halde hükümleriyle amel edip, bütün dillere tercüme ederek yeryüzüne neşredip yaymış ve kitabına hürmetten dolayı büyük arza malik olmuş; diğeri ise kitabının büyük irşatlarını ihmal etmiş, sonunda onu ayaklar altında bırakmanın günahı yüzünden, hakim olduğu yerlerden bile mahrum kalınca büyük bir kıyametin tesiriyle uyanmıştır (Carullah, 2014: 23-24).”

Musa Carullah İslam dünyasının gerilemesinin temelinde, akıl hürriyetiyle içtihat serbestisinin ortadan kalkıp bunların yerini tembellik ve taklidin alınmasının yattığını söyler. Bir başka temel neden ise İslam'ın ilerlemeye engel bir din olması değil, İslam'ı ileri bir din yapan unsurların ortadan kalkması, bunların yerine dog-

matik akımların geçmesi, tenkit zihniyetinin giderek kaybolmasıydı. Ona göre, İslam'ın ilk zamanlarında mevcut olan fikir hürriyeti ve içtihat serbestisi, daha sonraları yerini körü körüne taklit anlayışına bırakmıştır.

“Fikirlerimizi aklımızı hür bırakalım. Her müminin fikrine mezhebine saygı göstereyim. İnsanın fikrine muhalif olabiliriz veya insanın fikrine düşman olabiliriz, lakin müminin kendisine dost olalım. Fikirlerin ihtilafına kalplerin iftirakı lazım değildir. Fıkıh mezheplerinde, kalam mezheplerinde ihtilafın zararı yoktur. Fikirlerin ihtilafı tabii idi. Fikirlerin ihtilafına biz düşmanlığı da koyduk. Bütün fesat bundan çıktı (Carullah, 2001: 14-15).”

Musa Carullah'a göre taklit hastalığının yerleşip kökleşmesi sonucunda İslam'ın aslında sade ve saf olan akidesi akla ve tabiata aykırı inançlarla bozulmuş, bunun yerine fikirleri daraltan bir mezhep taassubu yerleşmiştir. Taklit yoluyla gerilemeye zemin hazırlandıktan sonra, diğer hastalıklarda tesirini göstermiş, medrese eğitimi bozulmuş, kadınlar sosyal hayatın dışına itilmiş, iktisat ve hukuk alanındaki yozlaşmalar birbirini takip etmiştir (Kanlıdere, 2005:196-197).

“Akıl tutkun olup tefekkürden, muhakemeden mahrum kılınıyorsa faaliyet asablarına da sekte arız olup insan atalet beliyesine müptela olur ise o vakit en zayıf sebep bile, insan üzerine dehşetli tesirini icra edebilir. Bunun için olsa gerek dervişler tarafından neşredilen sakim tekkiye fikirleri, dünya hayatına daima lanet okuyan minber vaazları, rahatı saadeti yoklukla arar zahid nazarları, her şeyde şeytan eserini görür sufi felsefeleri ehl-i İslam'ın tutkunlukla muazzeb akıllarına kalplerine tesir edebildi. Buna göre alem-i İslam hem aklen hem bedenlen atalette kaldı. Buna göre medeniyet dünyası terakki etmiş iken İslamiyet alemleri indi (Carullah, 1912: 35).”

Musa Carullah'a göre Müslümanların geri kalmasının en önemli sebeplerinden birisi de İslam'ı amelden ayrılmasıdır. Ameli faydası olmayan bir ilim ve toplumsal yarardan uzaklaşmış bir din asıl şeklini kaybetmiştir. Başka bir ifadeyle imanı sadece kalpte saklı, yalnız dil ile ifade etmek müslümanların aleyhine olmuştur. Yani İslami kuralların pratik hayattan çıkarıp sadece teorik değerinin zihinlerde canlılığının muhafaza edilmesi İslam dünyasında dinin sadece isminin kalıp kıymetinin kalmamasına, dine olan saygının kaybolmasına neden olmuştur. Carullah'a göre bu durum dinsizlikten daha beter bir durumdur. Açık riya, göstermelik haya ve yalancı bir din, belaların belası ve bütün fitnelerin baş sebebidir (Carullah, 2014: 54).

Carullah'a göre bir başka sebep de Selefî düşünürlerin söylediği gibi Yunan Felsefesi'nin tercüme edilip İslam dünyasına yayılmasıdır. Bu durum birkaç asır İslam eğitim kurumlarını istila etmiştir. Alimler, hayatta pratik karşılığı olmayan me-

seleler üzerine kafa yormuşlardır. Ayrıca eser yazmak yerine mevcut kitaplara haşiye ve şerhler eklemişlerdir. Bunun sonucu olarak başta kelam olmak üzere İslami ilimler faydasız nazariyat dairlerinde kalmıştır.

Başka bir geri kalmışlık sebebi de kader ve tevekkül meselelerinin yanlış anlaşılmasıdır. İnsanlar, meseleler üzerinde kulun insiyatifinin olmadığına iman edip herşeyi Allah'a bırakmışlar, bu anlayış müslümanların gayretlerini ortadan kaldırmıştır.

Bir başka neden, eğitim sisteminin yanlış olduğu gerçeğidir. Müslümanlar çok uzun yıllar süren daha çok Arapça dil bilgisi kuralları üzerine yoğunlaşan bir eğitim geçirdiklerinden bu eğitim faydadan çok öğrencilerin ahlakının bozulmasına neden olmuştur. Mezun olan talebelerin geçimlerini sağlamak için başvurdukları yollar yozlaşmaya yol açmıştır.

Bir başka sebep taklit hastalığıdır. Musa Carullah hem Batıyı taklide karşıydı hemde geçmişide taklide karşıydı. Bu durum akla ve gönüle sirayet eden bir hastalıktı. Batının ilmi ve teknolojisini taklit etmekten çok onların giyim tarzlarını, kültürlerini davranış şekillerini taklit ederek sosyolojik bir tramvaya sebep verildiğini vurgulamaktadır.

Özetle belirtmek gerekirse Musa Carullah'a göre Müslümanların geri kalış sebepleri;

- 1-Müslümanların İslamiyet'i pratik hayattan ayırması,
- 2-İslam aleminin ilmi çalışmalarında hep nazariyyat ile meşgul olması ve pratik sosyal ihtiyaçları ihmal etmesi,
- 3-Yanlış kaza ve kader anlayışının Müslümanları gaflete ve ataletle sevketmesi,
- 4-Eğitim kurumlarımızın bozulması,
- 5-Taklit hastalığı,

1.2.ÇÖZÜM ÖNERİLERİ

Musa Carullah İslam dünyasının içine düştüğü olumsuzluklardan kurtulmanın reçetesini sunarken, bunun Kur'an ve Sahih Sünnet çerçevesinde ele alınması gerektiğini savunmaktadır. Carullah'a göre terk edilmişlik köşelerinde tümüyle dışlanmış olan Kur'an-ı Kerim ve Nebevi Sünnet, medreselerde fakültelerde, temel dersler olarak kabul edilirse şerhler, haşiyeler ve fetvalar harabelerinde defnedilen

İslam Şeriatı kuvvetli ruhu, adaletli hükmüyle yeniden yeryüzüne çıkarsa, Müslümanların düşünceleri, akılları, taklit boyunduruğundan hürriyet kuvvetiyle kurtulursa, ehil insanların her birine içtihat hakkı tanınıp, yasama yetkisi de bir içtimai heyetin bilgisine tahsis edilirse bu takdirde İslam'ın hükümleri medeni kanunlar ve hukuklar arasında mümtaz bir yer kazanır. Böylelikle İslam'ın haklılığı ve yeterliliği diğer kanunlardan üstün olduğu anlaşılır. Carullah'a göre bu gaye uğrunda çalışmak, çabalamak Müslümanların en büyük vazifesi olmalıdır (Carullah, 2013: 99). Carullah'ın Kur'an ve Sahih Sünnet anlayışı kadimci gelenekten farklı olarak merkeze akıllı alan ve bu anlayışla toplumun hayatını düzenleyecek ilkelerin ortaya konmasına dayanmaktadır. Carullah, nassın akılcılıkla harmanlanıp toplumsal meselelere çözüm üretmesinin aslında İslamiyetin özünde olduğu inancındadır.

“Sağlam akıl ve temiz vicdan, en büyük ve en ulvi ilahi hediyedir. Gökleri ve yeri kendisinin emrine, takati miktarınca alan insana akıllı, hem alem-i vücudu hem de mevcudu içine alabilmiş olan temiz vicdan, şu iki büyük nur insana ihsan kılınmış ise taklit çirkinliğiyle çirkin kılınmak için yahut uydurulmuş iman adı verilmiş karanlıkla o nurların söndürülmesi için ihsan kılınmış demek değildir. Bilakis onunla amel etmek ve fikir faziletlerinde insana rehber olmak için hem de araştırma ve hareket yollarını sürekli olarak tenvir için ihsan kılınmıştır (Carullah, 2009:86).”

Carullah, İslamiyetin akla büyük önem verdiğini sürekli vurgulamaktadır. Ancak bir uyarıdadır bulunmaktadır. İnsanın zihnine gelen her fikrin veya vehmin akıl olmadığını söylemektedir. Ona göre akıl basirettir. Nasıl ki, göz ışıktan başkasını görmez, akıl da hakikatten başkasını görmez. Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim ile akıl arasında herhangi bir sorun bulunmamaktadır. Ancak bazı kimseler akıllı küçümsemişlerdir. Halbuki su nasıl yanmayı kabul etmiyorsa akıl da batılı kabul etmez. Dolayısıyla akıl hakikatin mizanıdır.

Carullah'a göre Hz. Peygamber zamanında ve selef döneminde akıl hürdü. Halifenin önünde bile insanlar görüşlerini ifade etmekten çekinmediklerini örnek olarak gösterir. İlk dönem İslam devletlerinde akıl ve fikir hürriyetine değer verildiği için müçtehitler karşılaştıkları meselelerle ilgili akıl yürütme yoluyla hüküm çıkarmışlar ve böylelikle fıkıh ilmi sistemleşmiştir. Dolayısıyla Hanefi, Maliki, Şafii ve Hanbeli mezhepleri ortaya çıkmıştır. Ancak sonraki fıkıhçılar İslam'ın genişliğini kendi koydukları hükümlerle daralttılar (Aydın, 2018: 226). İşte Carullah sonradan aklın bu esaretini ve mezheplerin sınırlarını ortadan kaldırmak görüşündedir. Mezhepçiliğin Müslümanların aklını esir aldığı görüşündedir. Mezheplerle getirilen

sınırlamalar kırılmadıkça serbest düşünce ve akıl yürütme mümkün değildir. O, fıkıh alimlerinin ortaya koyduğu sistemleştirmeye karşı değildir. Çünkü onlar yaşadıkları dönemde karşılaştıkları meselelerde akıl yürüterek hüküm çıkarmışlardır (Kanlıdere, 2005: 198) “İnsanın kalbi ve akıllı vehim ve heva gibi ruhani hastalıklardan uzak ve salim kalabilseydi, bütün varlığın hakikatlerinin hepsini keşfedebilirdi. Akıl eğer kendi yüzünü açarsa, gün ışığı, akıl nuru yanında karanlık kalır (Carullah, 2013:68).”

Carullah’ın bir başka çözüm önerisi; İslam dünyasında eğitim ve öğretim kurumlarının ıslah edilerek öğrencilerin zamanın şartlarına göre hem dini ilimleri hem de fen ilimlerini bir arada öğrenmeleridir. İleriki aşamalarda Carullah’ın eğitim ve öğretim reformuna dair genişçe açıklamalar yapılacaktır.

Bir başka çözüm önerisini kadınların ve onunla terbiye edilen çocukların iyi bir eğitiminden geçmesinde görmektedir. Ailede iyi bir eğitim aldıktan sonra okulda bunu devam ettiren bir çocuk taklitten de uzak olur, İslamiyet uğruna çalışır ve toplumunun ilerlemesi için mücadele eder. Çalışmamızın ileriki aşamalarında kadın ve aile ile ilgili görüşlerine de detaylı şekilde değineceğiz.

2. MUSA CARULLAH’IN DİNDE TECDİD DÜŞÜNCESİ

Kelime anlamı “yenilemek, yeni bir yol açmak” olan tecdid, bir işi ya da bir şeyi ciddiyetle ve sağlam bir yöntemle ilk haline uygun şekilde yenileme faaliyetini ifade eder (Görgün, 2011: 234). Başka bir tanıma göre ise tecdit; “eskiyen, bozulup çürümek suretiyle asıl özünü kaybeden herhangi bir şeyi, nesne ya da düşünceyi ilk durumundaki taze haline döndürme çabasıdır”. Bir şeyi yenilemek, onu ilk halindeki tazeliğine kavuşturmak anlamındaki tecdidin asıl işlevselliği düşünsel alandaki yenilemelerde olur (Esen, 2009: 39). Söz konusu düşünsel alandaki tecdide, özellikle de dini düşüncedeki yenileme faaliyetleri de girer. Dolayısıyla dinin yenilenmesi dinde bazı hususların çıkarılıp yeni bazı unsurların eklenmesi biçiminde dinin yeniden tanımlanması, yani “reform” anlamında olmayıp, zamanla zayıflayan dinle irtibatın tekrar güçlendirilmesidir (Görgün, 2011: 234).

Tecdit, Hz. Muhammed’in “Allah her yüzyılın başında bu ümmete dinlerini yenileyecek bir müceddid gönderir” hadisiyle irtibatlıdır. Tecdidin varlığı Müslümanların tarihte yaşadığı dinle irtibatın zayıflamasına bağlı gelişmelerle ilgilidir.

Dolayısıyla konusu zamanla dini düşüncenin ve dindarlığın, dinin asli yapısına uygun biçimde etkinliğinin tekrar sağlanmasıdır (Görgün, 2011:234).

Tecdidin terim anlamını alimler ve araştırmacılar tarif etmeye çalışmışlardır. Mesela Pakistanlı müfessir, fikir ve mücadele adamı Seyyid Ebu'l Ala el-Mevdudi tecdidi İslam'ın "her türlü cahiliye kalıntılarından temizlenmesi ve sonra da imkan ölçüsünde samimiyetle bunu yaşatmaya çalışmak" olarak tarif etmiştir. Dünya Müslüman Alimler Birliği Başkanı Yusuf el Kardavi ise tecdidi "dini Rasulullah, sahabe ve onlara güzellikle tabii olanların döneminde olduğu şekline döndürme" olarak tanımlamıştır. Yazar Ömer Ubeyd Hasene ise tecdidi "Nassı, Müslüman bireye her devirde karşılaşıcağı problem ve meseleleri vahyin rehberliğiyle halletme yolunu gösterecek biçimde, yeniden ve doğru olarak anlamaktır" şeklinde tanımlar (Savaş, Türk ve Karataş, 2014: 105).

Tecdit, İslamiyetin ilk yüzyıllarında var olmasına rağmen, sosyolojik anlamda bir aktivizm hareketine dönüşmesi 18. ve 19. yüzyıllar arasında olmuştur. Bu dönemlerdeki tecdit hareketleri Avrupa'nın emperyal yayılımı sonucu hız kazanmıştır. Dini yapının bütünüyle ilgili kullanımı özellikle son iki yüzyılda ön plana çıktığından dinin yenilenmesi veya dinde tecdit tabirleri üzerinden içerik ve anlam kazanmıştır (Görgün, 2011: 234).

Tecdit hareketleri 18. yüzyıl İslam dünyasının her bölgesinde gelişme göstermiş, büyük merkez devletlerin dışındaki bölgelerde farklı muhitlere ve şartlara bağlı olarak, bu hareketler daha farklı bir yapı ve üslup kazanmıştır. İslam tarihinin engin tecrübesinden istifade eden söz konusu hareketlerin bir kısmı daha fıkhi bir dili benimserken, bazıları daha karizmatik ve mesihçi özellikler taşımaktaydı. Öte yandan bazı bölgelerdeki ıslah hareketleri mevcut kurumların çöküşünün yarattığı etkiye birer cevap teşkil ederken, diğer bazı hareketler ise İslam dünyasının sınır bölgelerindeki halkların İslamlaştırılması sürecinin bir parçasını oluşturmaktaydı. Bu hareketlerin dışında kalan oluşumlar ise Avrupa'nın sömürgeleştirme faaliyetleri gibi krizlere tepki olarak ortaya çıkmıştır (Okuyucu, 2014: 45).

18. yüzyıl boyunca Osmanlı İmparatorluğu'nda İslami Tecdit hareketleri var olmuştur. Ancak bu hareketler toplumun sosyo-moral açıdan yeniden inşası için gayret göstermiştir. Bu hareketlerden bir kısmı 14. Yüzyılda yaşamış olan İbn-i Teymiye gibi alimlerin mirasını takip ederek, fikhın belirli hükümlerine sıkı bir bağ-

lılığı savunan köklü gelenekler üzerine inşaa edilirken, bir kısmı da daha faal bir fert ve topluluk dindarlığını teşvik amacıyla bazı büyük tarikatların bünyesinde faaliyet göstermiştir (Okuyucu, 2014: 41).

İslam dünyasında Muhammed Abduh başta olmak üzere Reşid Rıza, Abdulkadir el-Mağribi, Şekib Arslan, Hüseyin el-Cisr, Ebu'l-Kelam Azad, Muhammed İkbâl, Hasan en-Nedvi, Malik bin Nebi, Mevdudi, Mutahhari, Hasan Turabi vb. isimler tecdit düşüncesi çerçevesinde çalışmalar yapmışlardır. Bunun yanında, Türkiye dışında kalan Türk dünyasından da dini tecdit projesi içinde olan bilginler bulunmaktadır. Din ile ilmin, akıl ile naklin birbiriyle uyuştuğunu, aralarında herhangi bir ilişkinin olmadığını vurgulayan Rızaeddin bin Fahreddin, Abdullah Bubi ve Musa Carullah Bigiyef de kendi dönemlerinin tecdit faaliyetlerinin önde gelenleri sayılabilir (Esen, 2009: 47).

Carullah, din olarak İslam'ın herhangi bir reforma ihtiyaç duymadığını, problemlerin Müslümanların toplumsal, dini ve siyasi anlayışlarından kaynaklandığını çözümün ise kendimizi ve değerlerimizi Kur'an'ın sunduğu çözüm önerilerine teslim etmek olduğunu vurgular. Müslümanların İslami değerlerin hakikatini anlayamadığını ve olaylara yüzeysel baktığını sonuçta da gerilediğini ifade eder.

“Allah bize insaf versin. Bizde hayadan bir eser kalmadı. Biz her kabahatimizi İslam'a isnat eder olduk. Biz her edepsizliğimize 'işte bu İslam'ın edebidir' der olduk. Biz yalnız bir batılı değil, bin batılı dava eder isek de şeriatın naslarından delil arar olduk. Biz ulüm ve maarifin her birini inkar eder isek, mukaddes İslam'ın namından inkar eder olduk. Biz utanmadan asılsız sözlerle dini kitaplarımızı telvis etmekten (kirlletmekten), imamlarımıza da iftira etmekten çekinmiyoruz (Carullah, 1909: 21).”

Carullah'ın İslami tecdid anlayışını beş aşamada ele alabiliriz: Taklitçilik, İctihat meselesi, yanlış tasavvuf anlayışı, taklitçi fıkıh mezhep anlayışı, kelimcilerin gereksiz tartışmaları.

2.1.TAKLİTÇİLİK

Taklit, sözlükte “bir şeyi boynuna takmak, omuzuna asmak” manasını taşımaktadır. Fıkıh usulünde ise “hüccet ve delilsiz olarak başkasının sözünü kabul etmektir”(Paçacı, 2003: 302). Buna göre İslami kaynakların dayandığı delili bilmeksizin bir müçtehidin sözünü alıp onunla amel etmekle taklit meydana gelmiş olur. Tarihte birçok müçtehid taklide karşı olmasına rağmen sonradan ortaya çıkan bazı fakihler taklitçi mezhep anlayışını benimsemiş böylece içtihat kapısının kapanmasına

neden olmuşlardır. Sünni ekolündeki fıkıh mezheplerinin kurucularının şu sözleri taklitçiliğe karşı olduklarının göstergesidir:

“İmam Ebu Hanife: “Bu benim re’yimdir ve elde edebildiğim re’ylerin en iyisidir. Bundan daha iyisini bulan olursa onu kabul ederiz.”

İmam Malik: “Resulullah müstesna herkesin sözü kabul ve reddedilebilir.”

İmam Şafii: “Delilsiz ve hüccetsiz olarak bilgi toplayan kimse gece karanlığında odun toplayana benzer; topladığı bir arkalık odunu yüklenirken bunun içinde kendisini sokacak bir yılanın bulunduğunu bilmez.”

“Kıblenin hangi yönde olduğunu kestiren bir kimsenin bir başkasını taklit etmesi nasıl uygun olmazsa, mükellefin dininde, muasırı olan bir kimseyi taklit etmesi de öyle uygun değildir.” (Paçacı, 2003:304)”

Carullah’da bu büyük mezhep imamlarının yukardaki görüşlerini taşımaktadır denilebilir. Carullah ilmi bir meselenin lehinde veya aleyhinde yazsa bile yalnız Kur’an veya Hz.Peygamber’in hadislerine istinad ettiğini belirtmektedir. Büyük alimlere saygısının olduğunu, ancak ilmi bir meseleyi beyan ederken o büyüklerin sözlerine hüccetlik sıfatı veremediğini söyler.

Musa Carullah’a göre İslam aleminin fıkren ilerleme sürecinde taklit meselesi gibi çok zararlı ve büyük bir bela ortaya çıkmamıştır. O taklide şiddetle karşı çıkarak taklidin çok büyük bir afet olduğunu savunmaktadır. Ona göre taklit belası, gönüllerimize ve beyinlerimize tamamen durgunluk verip Şeriat-ı İslamiyemizi tamamiyle işlevsiz bıraktı. Siyasal ve toplumsal birçok sorunla birlikte İslam alemi kuşatıldı (Carullah, 2009:26-27).

Carullah’a göre Müslümanlar iki konuda taklit belasına kapılmışlardır. Bunlardan birincisi kendinden öncekileri taklittir. Bu geçmişte yaşamış İslam alimlerinin görüşleri üzerine yeni düşünce koymama neticesinde oluşmuştur. Çağdaş yaşamla ilgili konular hakkında eski müçtehitlerin görüşlerini ön plana çıkarmak gelişmemizi dondurmuştur. Diğer taklit hastalığımız ise Batıyı taklittir. Musa Carullah Batılı yaşam tarzının tamamen taklit edilmesine şiddetle karşı çıkmaktadır.

Carullah’a göre taklit belası kötü bir bid’at gibi İslam aleminin düşüncesinde kökleşip kalmıştır. Ona göre taklidin vacip olduğunu savunan bazı anlayışlar Kur’an’a tamamen aykırıdır. “Benim nazarımda “taklit caizdir veya vaciptir” sözüyle “İslam şeriatı ilelebet nesholunmuştur (yürürlükten kaldırılmıştır)” sözü aynı manadadır. Taklidin vacip olmasıyla Kur’an-ı Kerim’in bekası, birleşmeleri imkansız iki zıt şeydir (Carullah, 2009:34)”

2.2. İÇTİHAT HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

Kelime olarak “çaba göstermek, bütün gücünü kullanmak, ısrarlı olmak, zahmet çekmek” anlamındaki “cehd” kökünden türeyen içtihat “bir konuda elden gelen çabayı sarf etmek, bir şeyi elde edebilmek için olanca gücü harcamak” demektir (Apaydın, 2000: 432). İctihat kelimesi Kur’an-ı Kerim’de doğrudan kullanılmış bir kelime değildir. Ancak bu kelimenin türediği “cehd” ve “cühd” kelimeleri Kur’anda geçmektedir (akt. Günay, 2012: 69)

Kavramsal olarak içtihadın birçok tanımı yapılmasına rağmen bunların ortak paydasını; “fakihin herhangi bir şer’i hüküm hakkında zanni bilgiye ulaşabilmek için bütün gücünü harcaması” düşüncesi teşkil eder. Hz. Peygamber’in hadislerinde ise içtihat kelimesi kullanılmıştır. Hadislerde içtihat, “kadı ve yöneticinin doğru hükme ulaşmak için elinden gelen gayreti göstermesi” manasında kullanılmıştır (Apaydın, 2000: 432). Aşap da içtihat kelimesini kullanmıştır. İlk dönem İslam hukukunda “İctihat hakkaniyetli, ihtiyari hüküm ve uzmanların görüşü” anlamına gelmekteydi.

İslam hukuku üzerine çalışma yapan araştırmacılara göre 9. asra kadar içtihat hakkında herhangi bir sınırlama bulunmazken, daha sonra yalnızca önceki müçtehitlerin içtihat yapabilme ruhsatına sahip oldukları kanaati kabul edilip, bundan sonra söz konusu imamların görüşleri yorumlanmaya başlanmıştır (Apaydın, 2000: 432). Bu husus literatürde “ictihat kapısının kapanması” tabiriyle ifade edilir. İctihat kapısının kapanması tartışması, mezheplerin teşekkül edip genel kabul görerek yerleşmesi ve taklit olgusuyla yakından ilgilidir (Apaydın, 2000: 443).

Son birkaç yüzyıl içinde bazı İslam bilginleri, Müslümanların Batı karşısında her yönden geri planda kalmasının nedenleri arasında içtihat mekanizmasının durdurulması ve taklitçiliğin giderek yaygınlaşması olduğunu söyleyerek yeniden içtihadın işlevsel hale getirilmesi çağrısında bulunmaktadır. Bu çağrı birçok İslam beldesinde ilgi uyandırdı. Bu çağrıyı önemseyen alimler, çağdaş yaşamla ilgili meseleler hakkında içtihadın tekrar işlevsel hale getirilmesinin dini bir yükümlülük olduğunu belirttiler. Bu islam bilginlerine göre söz konusu içtihat projesinin temelini, geçmişteki sorunlara çözüm üreten içtihatların taklidinin terkedilip yeniden Kur’an ve Sünnet çerçevesinde İslam’ın her konuda yeterliliğini ispatlama düşüncesi oluşturmaktadır (Apaydın, 2000: 444).

Musa Carullah'a göre İslam Şeriati Hz. Peygamberin 23 yıllık nübüvvetinde kendi dilinden tebliğ edilmişti. Sahabelerin, tabilerin ve imamların içtihadıyla da iki asır tedvin edilmişti. Ümmetin bütün içtihadı, Hz. Peygamberin nassları, sünnetleri, rivayetleri ve Arap dil kuralları çerçevesi ile sınırlı kalıp, böylece İslam fıkhi orijinalliğini kaybetmemişti. O dönemlerde eski medeniyetlerin kanunlarından, önceki dinlerin şariatlarından alıntı yapma yolları tamamen kapalıydı. Ancak, içtihat ruhu oldukça kuvvetliydi. İstinbat edecek akıl tamamıyla hürdü. Dolayısıyla Müslümanlar özgün bir fıkıh tedvin ettiler. Ancak ileriki zamanlarda içtihat kapıları tamamen kapatıldı. Böylelikle İslam düşüncesine kuvvetli ve uzunca sürecek bir sekte vuruldu (Carullah, 2013:121).

Musa Carullah İslam dünyasındaki taklit hastalığı sonucunda içtihat kapısının kapanıp Müslümanların sorunlarına çözüm bulunamamasını şiddetle eleştirir. O bu durumu helak edici ve dehşetli bir bela olarak görür. İctihat kapısının kapatılması ona göre fikrin sönmesi ruhun da uykuya geçmesi gibi dehşetli bir durumdur.

“Artık dört mezhep kurucusu çapında büyük adam yok diyerek onuncu asrın sonlarında içtihat kapısı kapandı demeye başladılar. Bu asla doğru değildi. Zira içtihat kapısı kapandı demek dini ve ilmi meseleler üzerinde akla ve ilme dayanarak derin düşünmeyi yasak etmek demektir. Bu İslam'ın ruhuna aykırıdır (Carullah, 2009: 71).”

Carullah içtihat kapısının kapatılıp taklitçi ve mezhepçi anlayışın yerleşmesine sebep olan fakihleri hedef alarak onların sadece fakihlik rivayetlerini ezberlediklerini, metinlere şerh ve haşiye yazdıklarını, fıkıh kitaplarında fetva aramaktan başka bir iş yapmadıkları şeklinde ithamlarda bulunmuştur (Carullah, 2013:121-122)

Musa Carullah'a göre asıl içtihat eğitim ve din kurumlarında yapılmalıdır. Böylelikle İslam medeniyet ruhu tekrar canlandırılacaktır (Kanlıdere, 2005:191). O İctihadın tarihin her döneminde hayat ile irtibatının kurulması gerektiğini böylelikle İslam Şeriati'nin işlevselliğinin korunacağını savunmuştur. Eğer İslam Şeriati yani İslam Hukuk'u tekrar canlandırılırsa Müslüman toplumların yaşam tarzıyla uyuşmayan ve birçok sosyolojik probleme sebep olan Batı kanunları terk edilip köklü bir medeniyetin temelleri atılabilir. Ancak yüzlerce yıllık kurallar taklit edilerek günümüz meselelerine çare aranması, Musa Carullah'a göre boş bir çabadan başka bir şey değildir.

2.3. TASAVVUF

Tasavvuf kelimesi Sufi kelimesiyle aynı kökten gelir (Yıldırım, 2000: 7). Türkiye Diyanet vakfı İslam Ansiklopedisinde Tasavvuf, “İslam’ın zahir ve batın hükümleri çerçevesinde yaşanan manevi ve deruni hayat tarzı” olarak tanımlanmıştır (Öngören, 2011:119). Bunun dışında tasavvufla ilgili çok çeşitli tarifler yapılmıştır. Batıda ise tasavvuf, bir tür mistizm şeklinde algılanmıştır.

Tasavvuf, sufilerce kalp temizliği, nefis terbiyesi, güzel ahlak, Allah sevgisi gibi manevi ilkeler çerçevesinde açıklansa da zamanla farklı kültür ve medeniyetlerin tesirine giderek birer şirk, hurafe ve bid’at aracı haline gelmiştir. Özellikle Yunanca’dan tercüme edilmiş kitaplar Allah ile kulun münasebetinin tanziminde bozulmalara sebebiyet vermiştir. Bununla beraber, Müslümanların ticaret ve diğer sebeplerle Hint ve İran kültürlerine ait fikirleri öğrenmeleri de tasavvufun zamanla yozlaşmasına sebep olmuştur (Yıldırım, 2000: 16-17).

Birçok İslamcı bozulan tasavvuf anlayışına karşı çıkmaktadır. İslam’a sonradan dahil edilen pagan kültürlerine ait alışkanlıkların Müslümanlar üzerinde akıl tutulmasına yol açtığı, itikadi bazı sorunlara sebebiyet verdiğini iddia etmektedirler. Ancak Musa Carullah gibi bazı İslamcı aydınlar da doğru tasavvuf anlayışına daha ılımlı yaklaşmaktadırlar.

Musa Carullah genel olarak akli esas alan biri olmasına rağmen sezgi, keşf ve ilham yolunda önem verdiğinden ve sezgiyi aklın en ileri aşaması olarak gördüğünden bazı İslamcı düşünürler gibi toptan tasavvufa karşı değildir. Tasavvufun İslam’a özgü bir keşf yolu, keşfinse bir tür akli bakış açısı olduğunu ileri sürer. Dolayısıyla büyük hakikatler ve ince manaların yalnız beş duyu vasıtasıyla algılanamayacağını bazı bilgilerin kalp ve tecelliyat yoluyla algılanabileceğini savunur (Kanlıdere, 2005: 208).

“Tasavvuf ehlinin keşiflerine göre, nübüvvet nuru, babadan oğula intikal ederek gelmiş, nihayet muhterem babası Abdullah’ın yüzüne, sonra da muhterem annesi Amine’nin yüzüne intikal etmiştir. Bu güzel söz, her ne kadar delili olmayan bir keşf ise de, Hz. Peygamberin muhterem ebeveynleri hakkında kelamcıların edepsizliği kadar temelsiz değildir (Carullah, 2001: 51).”

Carullah tasavvufu hakiki İslam Felsefesi olarak görmenin yanında Müslümanlara terbiye, eğitim, ahlaki özellikler kazandıran bir anlayış olarak da görür. O daha çok tasavvufa sonradan girmiş hurafelere, İslamiyetle ilgisi olmayan litüellere

karşıdır. Zaten kendisi İbn Arabi, İmam Rabbani ve İmam Gazali gibi önemli mutasavvıfların tesirlerinde kalmıştır.

Carullah bazı eserlerinde tasavvufun birçok fonksiyonu olduğunu söylemektedir. O'na göre tasavvufun yaşandığı tekkeler birer şifahane, cemiyet-i hayriyye ve dini, siyasi kulüptür (Carullah, 2001: 67). Carullah'ın bu tutumu çelişkilidir denilebilir. Eserlerinde bir yandan Sufi Muhyiddin İbn Arabi'ye onlarca atıfta bulunup övgüyle bahsederken diğer tarftan da akide konusunda çok titiz, taklidi sevmeyen ve ısrarla içtihadı savunan İbn-i Teymiye ve onun öğrencisi İbn Kayyim el Cevziyye gibi müçtehidleri de aynı derecede ön plana çıkarmaktadır (Kanlıdere, 2005: 206). Halbuki İbn Arabi ve İbn-i Teymiye birçok noktada birbirinden farklılaşan anlayışlara sahiptirler.

Tasavvufa meylinin dar görüşte yazılan fıkıh kitaplarından kaçarak tasavvuf ehlinin yazdığı geniş eserlere sığınmakla açıklayan Carullah, İslam düşünce tarihinde de en özgür fikirlere sahip kimselerin ehli tasavvuf arasından çıktığını belirtmektedir (Kanlıdere, 2005: 206).

Carullah hakiki tasavvufu benimser ancak sapkınlık gösteren sufiliği de eleştirmekten çekinmez. Tasavvufa sokulan “İmam-ı Muntazar”, “Gavs”, “Kutb”, “Ev-tad”, “Nüceba”, “Abdal”, “Hızır-İlyas” gibi kavramların İslama sonradan sokulan putçuluktan başka bir şey olmadığını söyler. O tasavvufun daha çok entellektüel ve hoşgörü kısımlarından etkilenmiştir denilebilir (Kanlıdere, 2005:207).

Ayrıca tasavvufun Yunan felsefesinden üstün olduğunu, İslam düşüncesinin en önemli fikri birikimi olduğunu ifade eder. Tasavvun mekanı olan tarikat zaviyelerinin önemli birer eğitim kurumu olduklarını, İmam Malik ve İmam Hanbel gibi fakihlerin ve birçok İslam filozofunun buralardan yetiştiğini söyler. Bu tarikatların İslamiyetin yayılmasında önemli görevleri üstlendiğini savunur (Kanlıdere, 2005: 208).

Akıl ve sezgiyi uzlaştıran Carullah'ın övgüyle bahsettiği tasavvuf, İslamiyetin ilk zamanlarındaki hurafelerin karışmadığı tasavvuftur. Sonraki yozlaşmaların bazı şarlatanlar için bir kazanç vasıtası ve tembeller için bir sığınak olduğunu söyler. Zaten kendisi yaşadığı devirde de herhangi bir tarikata bağlanmamıştır. Kendisinin bir sufi olmadığını bugünkü yozlaşmış tasavvufa bakarak asıl tasavvufu reddedemeyeceğini söyler (Kanlıdere, 2005: 209).

2.4.FIKİH MEZHEPLERİ

Musa Carullah'a göre İslam tarihinde Hz. Peygamber, dört halife dönemi ve tabiinden sonra ortaya çıkan mezhepler, ileriki dönemlerde İslam toplumlarının sorunlarına çözüm üretememişlerdir. Daha sonraki mezhep fakihlerinin taklitçi anlayışları doğrultusunda meselelere çözümler bulunmaya çalışılmıştır. Bu da İslam dünyasının yeni karşılaşılan meseleler konusunda donuk kalmasına neden olmuştur. Birçok İslamcı gibi Musa Carullah Bigiyef de bu sorun üzerine birçok yazı yazmıştır.

Musa Carullah, Mezhep İmamlarının ve müçtehitlerin İslam şeriatının karşılaştığı sorunlar karşısında herhangi bir reçete sunamamasını şiddetle eleştirir. Fıkıh kitaplarının çoğunda toplumda meydana gelen büyük meselelerin yer almadığını söyleyen Carullah, halbuki İslam şeriatının kıyamate kadar baki kalacağını savunur. Bununda fıkıh kitaplarıyla değil, bilakis Kur'an ayetleri ve Hz. Peygamberin Sünnetlerinin bereketiyle olacağını söyler (Carullah, 2009:25-26).

Carullah, mezheplerden birine bağlanmanın zorunlu, taklidin ise farz kabul edilmesinin, İslam aleminde çok büyük bir afet olarak fakihlerin gayretiyle ortaya çıktığını söyler. Ona göre bu fakihler, Allah tarafından genişletilmiş şeriatla amel etmeyi "dini oyuncak haline getirme" diye isimlendirdiler. Ve insanları kendi dar mezheplerinin dairesine sokma gayreti içerisine girdiler. Carullah'ın kast ettiği bu fakihler İmam Ebu Hanife, İmam Malik, İmam Şafii ve İmam Ahmed gibi büyük müctehidler değil, bilakis fakih namı takınmış sıradan kimselerdir (Carullah, 2009: 31)

Musa Carullah, fıkıh mezheplerinin bağlayıcılığını ortadan kaldırmadan yeni meseleler üzerinde içtihat yapmanın mümkün olamayacağını, öncelikle dini konulara açıklama getirmek için belli bir mezhep sınırı içinde hareket etmenin gerekli olmadığını savunmaktadır.

"Gerçekten ümmete ömrü boyunca belli bir mezhebi benimsetmek, bir kişinin görüşünde hata sadır olan kavli, İslam ümmetinin hayatına ittihaz etmek, bir adamın re'yine taasub edip aklı da, şer'i nassları da heder itibar etmek, son asırlarda ortaya çıkan kötü bir bid'at ve büyük bir beladır ki, Allah'ın kitabını, peygamberin sünnetini kalbimizden de, elimizden de tamamen gaspettiler (Carullah, 1912: 60)."

Mezhep dogmalarının kırılması Müslümanlar arasındaki sünni-şii gibi ayrılıkları kırarak birlik ve beraberlik içinde önemli bir adım sayılabilir. Carullah, mez-

heplerden birini reddetmek veya bir konuda hükmünü eleştirmek İslam'ı reddetme veya eleştiri anlamına gelmediğini söylemektedir. Dolayısıyla fıkıh mezheplerini her konuda geçerli ve doğru bir yol olarak algılamamanın yanlışlığına işaret eder (Kanlıdere, 2005: 200).

Carullah, hukuk ilminin insan hayatı için önemli bir olgu olduğunu kabul etse de Mezhep kitaplarına dayanan hukuk sistemlerinin çağın ihtiyaçlarına cevap verecek nitelikte olmadığını belirtmektedir. Mesela riba, faiz, muta nikahı gibi konularda yetersiz oldukları konulardır. Ayrıca birçok fıkıh kitaplarında yanlış hükümlerin bulunduğunu bunun da adalete ters olduğunu ifade eder. Bununla beraber devlet idaresi ile ilgili konularda yetersiz olduklarından İslam devletlerinin İslam hukukunu bırakıp Avrupa kanunlarını benimsediklerini, bunun da onur kırıcı bir durum olduğunu belirtir (Kanlıdere, 2005:200-201).

Tüm bu olumsuzluklara rağmen yine de İslam fıkının sistemleştirilip modern ihtiyaçlara cevap verecek hale getirilebileceğine inanır. Bunun için gerekli olan iki şey:

1. Kafaları modern ilimlerle dolu ve tamamen hür fıkıhçılar,
2. Mezhep kayıtları ile sınırlanmamış, insan hayatının zorunlu ihtiyaçlarını göz önünde bulunduran, kitap ve sünnetteki teşrii maksatları doğru bir şekilde ifade eden fıkıh usulü (Kanlıdere, 2005:201).

Carullah'a göre bir mezhebi taklit etme anlayışı dört büyük mezhep İmamından kaynaklanmamaktadır. Sonradan gelen bazı fakihlerin anlayışlarından kaynaklanmaktadır. Bu fakihlerin mezheplerden birine bağlanmanın zorunlu olduğu görüşlerine karşı çıkmaktadır. Carullah'a göre alimler tarafından yazılan kalam ve fıkıh kitaplarına, mezhep adıyla anılan görüşlere saygı göstermek gerekliydi. Ona göre bir Müslüman için esas rehber Kuran'ın kendisi olmalıydı. Ancak fıkıh kitaplarının ihtiyaç duyulduğu vakit istifade edilebilecek ilmi eserler olduğunu ifade eder.

“İlim ehlinin kalemiyle tedvin edilmiş kalam kitaplarına, fıkıh kitaplarına ve mezhep olarak bize bırakılmış düşüncelere (içtihatlar) biz elbette saygı duyarız. Fakat bunlara saygımız ellerimize ve ayaklarımıza edebi bağ olmaları için değil, aksine ilmi kitap, ilmi eser olup ihtiyaç duyulduğunda akli kuvvetlerimizi terbiye eden güzel bir vesile oldukları içindir. Onlara saygımız sadece bu bakımdandır. Yoksa Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in sünnetleri meydanda iken eskiden kalmış mezheplerden birini taklit etmek hiçbir zaman vacip olmaz (Carullah, 2009: 26).”

Musa Carullah meseleler hakkında kendi yöntemini şu ifadelerle izah eder:

“Dini kitap adıyla elden ele dolaşan kitaplarda yer alan asılsız şeylerden İslamiyet’i arındırma vecibesine hizmet etmektir. Edebimizin gereği olarak biz, aslı olmayan şeyleri İslamiyet’e ait göstermekten sakınır ve utanırız. Bir sözün filan büyük tarafından söylenmiş veya çoğunluk tarafından kabul edilmiş olması bize o kadar hayret vermez. Bizim gönlümüzdeki en büyük kuvvet, gönlümüze gerçek gibi görünen hakikat ve delildir. O kuvvet bizim tarafımızda iken mağlup olma ihtimali hayalimize bile gelmez (Carullah, 2009: 47-48).”

Musa Carullah elinde Mushaf gönlünde Kur’an olduğunu, mezhep esaslarını bırakıp rivayet elbiselerini tamamen çıkardığını, Hz. Peygamberin sünnetinden oluşan elbiseleri giydiğini söylemektedir (Carullah, 2009: 118). O, İslamiyetin haklılığına, yüceliğine, üstünlüğüne semaviliğine kesin olarak inandığını, dolayısıyla İslamiyet gibi mukaddes bir dinin öğretilerinin ufak mezheplerin dar daireleriyle sınırlanamayacağını savunmaktadır.

Genel olarak Musa Carullah dar görüşlü fıkıhçıları eleştirmektedir. Bunu da Müslümanların vahdetinin tam anlamıyla temin edilmemesine bağlar. Ancak bu, onun fıkıhçı ve kelamcılara düşman olduğu anlamına gelmez.

“Mukaddes bir kibleye yönelen bütün muhtelif mezhepler, dostluk ve kardeşlik sıfatıyla müşterek bir maksada yönelirlerse mezhebi ihtilaflar elbette rahmet olur. Kabe gibi mukaddes ve maddi bir merkez, İslam gibi gayet büyük manevi bir kuvvet ve Kur’an-ı Kerim gibi kapsamlı bir kanun ve kitap kalplerimizi birleştirmemişse dini müderrislerin dini kongre ve sempozyumlar tertip ederek oluşturdukları akaid kitaplarından birlik ümit etmek çocukluk olur... Bir insan alemin kademine diğeri hudusuna inanabilir. Ben belki her iki konuda da sükut ederim. Bir adam iyiliğin ve kötülüğün şer’iliğine diğeri akliliğine inanabilir. Ben bu iki kişinin düşüncelerine katılmasam da onlarla her zaman dost olabilirim. Hiçbiriyle aynı görüşü paylaşsam da her biri benim gibi veya daha mümindir, Müslümandır; kendilerine namazda uyarım. Bir kelamcı Allah’ın sıfatlarının zatından ayrı olduğuna diğeri ayniliğine inanabilir. Yine başka biri “sıfatlar cismin ne aynısı ne de gayrisidir” düşüncesini kendine daha yakın görebilir. Ben bu tür konuları konuşmaktan utanırım. Allah’ın zatına ait konularda iddia sahibi olmak gibi hareketlere cesaret edemem. Fakat bu üç kişinin imanına dil uzatmaktan da her zaman uzak dururum. Her biri benim gibi belki benden daha fazla mümindir. Yani fıkıh ve kelam mezheplerinde ihtilafın zararı yoktur. Zarar farklı mezheplere düşmanlık etmekle oluşur (Carullah, 2001: 25-26).”

2.5. KELAMCILAR HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

Kelam sözlükte “yaralamak, etkilemek” anlamındaki “kelm” kökünden türemiş bir isim olup “bir fikri tam olarak anlatan söz” demektir. Terim anlamı ise “İslam dininin ana ilkelerini konu edinen ilim” demektir (Yavuz, 2002: 196).

Musa Carullah Müslümanların taklit yoluyla sapmalarından bazı fıkıhçıları sorumlu tutarken, İslam akidesinin saflığını kaybetmesinden de bazı kelamcıları so-

rumlu tutmaktadır. Kelamcılar yüzyıllarca Müslümanların zihinlerini gereksiz ve boş tartışmalarla meşgul etmek, İslamiyetin sade ve saf olan akidesini içinden çıkılmaz hale getirmekle itham eder. Genel olarak zanni bilgiye sahip olan Yunan felsefesinin kelamcılar aracılığıyla tercüme edildiğini, böylelikle İslami ilimlerin pratikte hiçbir faydası olmayan boş nazariyeler dairesinde sıkışıp kaldığını savunur. Hatta İslam dünyasındaki ilmi çöküntüyü kelam ilminin yaygınlaşmasına bağlar. Ayrıca kelam konusunun İslamiyetin çağdaş şartlara uymasını engellediğini, çözüm bekleyen güncel konulara cevap vermekten uzaklaştığını ve medrese müfredatında yer işgal etmekten başka bir işlevi de yerine getirmediğini savunmaktadır. Carullah'ın kelam ilmine karşı bu tavrı yeni bir tavır olmaktan öte, başta İbni Teymiye olmak üzere Hanbeli ekolünden gelen birçok İslam düşünürüyle ortak bir tavidir (Carullah, 2005: 202-203).

Carullah, Müslümanların kelamcılar yüzünden dinden sapmamak için aklı bırakıp mezheplerin sorgulanamaz kurallarının dar sınırlarını kabul ettiklerini, dolayısıyla Müslüman dünyadaki fikri ve ilmi bozulmada kelamcılarının rolünün büyük olduğunu savunur (Carullah, 1912: 37).

Carullah, kelamcılar nassı çok sık tevil etmekle suçlar ve ortaya koydukları tevilleri de nassın hükmünde görüp bunu kabul etmeyenleri sapkınlıkla suçlamakta olduklarını belirtir (Carullah, 1912:45).

“Söyleyenin her sözü, hakiki anlamına hamledilir. İşiten, kendi düşünce gücüne göre, her sözü tevil edebilir. Fakat sözün hakiki anlamını hiçbir zaman terk edemez. Tevilin, yalnız bir istisnası vardır; o da hakiki manaları ortadan kaldırma kuvvetinin kendisinde bulunmamasıdır. Tevil, işitenin iradesine, düşüncesinin gücüne ve çoğunlukla hevasına tabi olur. Hakiki manalar ise, söz sahibinin iradesine ve örfün delaleatine tabidir (Carullah, 2001:28).”

3. MUSA CARULLAH'IN EĞİTİM VE ÖĞRETİM REFORMU DÜŞÜNCESİ

Musa Carullah'a göre İslam dünyasının bilimde, eğitimde, sanatta ve askeri alanlarda gerilemesinin bir nedeni de eğitim sisteminin bozuk olmasıdır. Carullah'ın bir ıslah ve tecdid hareketi aydını olması sebebiyle onun eğitim anlayışı; taklit ve ezbere dayalı olmayan, zamanın şartlarına uygun, İslami ilimlerle pozitif bilimlerin beraber öğretildiği bir eğitim sistemidir (Şentürk, 2012: 267).

“Eski klasik medeniyetlerden müdevver ilim ve felsefeyi Hıristiyan alemi aforozlamıştı. Fakat Bağdat sarayı o ilim ve felsefeyi koynuna alıp itina ile beslemeye başladı. O devir İslam ümmetinin “beşeri medeniyet liderliği” devridir ki miladi sekizinci asır ortalarından on üçüncü asır ortalarına kadar devam eder. O devirdeki İslam medreseleri klasik medeniyetlerden devir aldıkları ilim ve felsefeyi hem İslami ilimlerle

hem de onları birbirleriyle kaynaştırmaya çalışıyorlardı. Fakat gitgide, Hristiyanlık aleminde rahiplerin yaptıkları gibi ilim ve felsefeden vazgeçerek yanlış din ilimleriyle üstünkörü meşgul olmaya başladılar. Din ile ilim ikiz gibidir. Birinin bulunmadığı yerde diğerrinin de özü bulunmaz. İlim ile atbaşı gitmeyen din çok geçmeden taassup ve hurafelere boğulur kalır. İşte Hristiyanlıktan sonra İslam'ın başına da gelen bu oldu (Carullah, 2009:71).”

Musa Carullah'a göre kendi dönemindeki Müslümanların gerekli iki ihtiyacı vardır. Bunlardan birincisi medeni dünyanın fen ve teknolojisini almak, diğerride İslam ilimlerini öğrenmektir. Ayrıca yaşadığı dönemde kadının durumundan hoşnut olmadığı ve bu durumla ilgili birçok çalışma yaptığı bilinmektedir. Özellikle kız çocuklarının eğitiminin önemli olduğunu vurgulamaktadır. Çünkü cehalet ve zaruretten özellikle kadınlar etkilenmektedir. Bu sorunu İslam dünyasının ana problemlerinden biri olarak görmektedir.

Musa Carullah, eğitim sisteminin nasıl olacağına dair birçok reçete ve ıslahat programı hazırlamıştır. En başta Kur'anı Kerim ve Nebevi sünnetin medreselerde ve fakültelerde temel dersler olarak kabul edilmesi, İslam şeriatının kuvvetli ruhu, adaletli hükmüyle tekrar canlandırılması, Müslümanların düşünceleri, akılları, taklit boyunduruğundan kurtarılması ve ehil insanların her birine içtihat hakkı tanınıp yasama yetkisi bir içtimai heyetin bilgisine tahsis edilmesi ilk atapta bu geri kalmışlığa ilk müdahale olacağını savunur. Dolayısıyla ona göre ümmetin yapması gereken en önemli işlerden birisi eğitim ve öğretim hareket tarzına dayanarak ölüm uykusundan uyanmaktır. “Bizi cahilliğin esaretinden ancak talim-terbiye kurtarabilir, talim-terbiye de mektep ve medreseler aracılığıyla yapılır”(Carullah, 1905: 9).

Musa Carullah'ın eğitim konusunda birçok görüşü ve icraatı olduğunu belirtmiştik. O, mevcut Medreselerin ıslahı için çok çaba harcamıştır. Bir çok kere zihnindeki eğitim modelini uygulayabileceği bir medrese açma girişimi olmasına rağmen bir türlü bu hayalini gerçekleştirememiştir. En başta mevcut ders kitaplarıyla derslerin değişmesinin, daha sonra talebelere inkılabi bir ruh aşılama için bazı eserlerin tozlu raflardan indirilip okutulması gerektiğini belirtir.

Carullah'a göre öğrencilerin medreseden mezun olduklarında dinin, şeriatın ve fikhin gerçek manasını öğrenmeden, biraz nahiv ve usulün ihtilafı konularını, kelâmın birçok gereksiz görüşlerini ve felsefî meseleleri öğrenmekteler. Onlarca sene bu medreselerde kalmış öğrencilerin bir kısmı akli ve ahlaki bozulmuş bir şekilde mezun olmakta, talebelerin Kur'an'ın manasını sadece dilini anlayabildiği oranda

bilebildiğini, ancak Kur'an ilimlerinden hiçbirşey öğrenmediği bunun yanında fen bilimleri ve matematiğide öğrenemediğini belirtir (Carullah, 1905: 6-7). Musa Carullah'ın en çok önem verdiği şey doğrudan doğruya Kur'an araştırmalarına yönelmektir. Halbuki medreselerde daha çok arapçanın grameri ve fıkıh üzerine bir yoğunlaşma olduğundan Kur'an sadece camilerde, toplantılarda, kabirlerde sevap kazanmak için okunur hale gelmişti. Hadisler ise vaaz sırasında köylüleri korkutmak için kullanılıyordu. İslami metinlerin gerçek anlamlarının göz ardı edilip bunlara bir kutsiyet atfedilmesi onu rahatsız ediyordu. Dönemin en önemli eğitim merkezlerinden biri olan Buhara'da İslam'a ait herşey, her kitap kutsallık kazanmıştı. 15-20 yıl bu medreselerde okuyan talebeler doğru dürüst arapça metinleri okuyup çözümleme yeteneği kazanamadan imam, müderris, kadı ve müftü oluyorlardı. Kur'an ilimlerinin eksik öğretilip sadece sarf, nahiv ve belagat gibi ilimler az da öğretilip meselenin sosyal yönü ihmal ediliyordu. Tefsirlerin büyük kısmı kelimeleri açıklamaktan fıkıh mezheplerinin görüşlerini nakletmekten ibaretti (Kanlıdere, 2005:194-195).

Dolayısıyla medreselerde öğretilen derslerin İslami ilimlerden çok birkaç gereksiz kelami ve mantiki hususları öne çıkarılarak Kur'an'ı Kerim'in toplumsal yönünün geri plana itildiğini iddia etmiş ve İslami ilimlerle Fen bilimlerinin medreselerde okutulmasının zorunlu olduğunu savunmuştur (Kanlıdere, 2006: 215).

Carullah, öğrencilerin dönemin eğitim kurumlarından hüsrana uğrayarak ayrıldığını ilmi bir olgunluğa erişemediğini söylemektedir. Bu medreselerden çıkan öğrenciler çoğu herhangi bir mesleğe yönelememekte ya bir camiye imam ya da bir medreseye hoca olmaktan başka bir seçeneğe sahip olamamaktalar. Dolayısıyla rızıklarını ancak insanların bağışladığı mallarda arayarak onur kırıcı bir hale gelmektedirler. Carullah "bu duruma ne gayret-i diniyye ne şefkat-i islamiyye ne de muhabbet-i milliye razı olur" der (Şentürk, 2012: 261).

"...hayalim büyük ümitlerle dolu iken bilad-ı İslamiyeye sefer ettim. Bu memleketlerde namları meşhur medreselerin her birini gördüm. Fakat teessüf! O büyük dini medreselerde en az şey, ulum-i diniyeyi buldum. Sonunda kanaatle değil, tamam-ı hayretle vatanıma döndüm (Carullah, 1907: 38 akt. Görmez, 1994: 167)."

Carullah'a göre dinin hakikatlerinin ve Hz. Peygamberin öğretilerinin tam olarak aktarılmaması, bunun yerine medreselerde kelam tartışmaları ile Yunan felsefesi öğretilerinin hakim olması ümmet için büyük bir kayıptır.

Carullah Hz. Peygamberin “İlim Çin’de bile olsa alınız” hadisini bilimin evrenselliği ve daha önceki insanların ürettiği bilgi ve birikimden istifade edip bununla huzur, mutluluk ve refahın sağlanabileceğini savunmuştur.

Carullah eğitimle ilgili iki önemli ilkeyi savunmaktadır. Buna göre eğitim hedefleri belirlenirken ve eğitim kurumları düzenlenirken; bir taraftan bireysel eğilim ve yeteneklerin, diğer taraftan toplumsal ihtiyaçların dikkate alınması gerekmektedir. Böylelikle öğrencilerin ilgi ve yetenekleri göz önünde bulundurularak, eğitimleri küçük yaşlardan itibaren ilgili rehber öğretmenlerin gözetiminde sürdürülmektedir (Şentürk, 2012: 262).

Musa Carullah’a göre çocuğun eğitiminde üç süreç vardır. Bu süreçlerden ilki çocuklara okuma yazma ve imani konular, dil, matematik, fen bilimleri, edebi bilgiler, tarih ve coğrafya ilimleri öğretilmesi gerekir. İkinci süreçte sanat, üçüncü aşamada ise siyaset eğitimi verilmelidir. Böylece çocuk yüksek ilimleri öğrenebilecek seviyeye gelir. Bundan sonra çocuk, eğilimi olan alana yönelir. Böylece kendi yolunu bulana kadar bunlara önem vermeye devam eder. Daha sonra eğilimi olan alandaki uzman kişi ile birlikte çalışır ve yeterli düzeye gelir.

Ona göre çocuğun eğilimini ve kapasitesini dikkate almayan öğretmen başarılı, çocuğun kabiliyetlerine uygun olmayan eğitim de verimsiz olur. Daha ilk aşamalarda çocuğun ailesinin bunu dikkate alması ve çocuğunu her fırsatta yönlendirmesi gerekmektedir.

Musa Carullah’ın eleştirilerinden medrese hocaları da paylarını almışlardır. Ancak yine de geçmişteki alimlere saygı gösterip haklarının verilmesi gerektiğini onların söylediklerinin referans alınabileceğini ifade etmiştir. “Alimlerimize saygı gösterip haklarını verimiz, ancak illa da onlardan bir büyüğün sözüne dayanmak zorunda değiliz (Carullah, 1905:10).”

Musa Carullah’a göre gerçek saadete ulaşmak için selefi örnek almalı ve onlar gibi hayattan hareket ederek, medreselerin ıslah edilip arındırılması gerekir. Bu medreselerde Kur’an ilimlerinin, Hz. Muhammed’in hadis ve öğretilerinin öğretilmesi ve bu yolla çocukların kalplerine İslamın ruhunun yerleştirilmesi gerekir (Carullah, 1905:8). Böylece daha sonradan uydurulan hurafe ve bid’atlere bulaşmadan, doğru dini bilgileri elde ederek dini ve medeni mutluluk içinde iyi bir hayat yaşayabileceğimizi ifade eder.

Musa Carullah, Medreselerin ıslahı için ilk ve en kolay yapılabilecek şeyin, müfredatın, yani okutulmakta olan kitapların faydalı kitaplarla değiştirilmesi olduğunu söyler (Carullah, 1905: 10). Medreselerde yetersiz derecede okutulan, hadis, tefsir, tarih, gibi tabii ilimler ve hiç okutulmayan dünyevi ilimlerin eksikliğinden sürekli yakınmaktadır.

Musa Carullah, sosyal hayattan ve modern ilimlerden haberi olmayan talebelerin dini ilimleri okumalarını büyük bir eksiklik olarak görür. Matematiğin sadece dört işlemini bilen bir talebenin kainat ilmini algılaması ona göre imkansızdır. İlahiyat alanında yazılan eserlerden birçoğu bazı görüşlere reddiye şeklinde yazılmışlardı. Bu gibi eserleri okuyarak yetişen medrese öğrencilerinde düşmanlık duygusu gelişmekteydi. İslam dünyasındaki bazı kesimlerin modern ilimlere nefret duygusuyla bakmalarının sebebini buna bağlar. Carullah'a göre İslam dünyasının ilim ve eğitim yolundan sapıp hareketsiz ve donmuş kalmasının bir sebebi de budur (Kandire, 2005: 195).

4. MUSA CARULLAH'IN KADIN VE AİLE İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

Müslüman olsun veya olmasın toplumalarda en çok tartışılan konulardan biri de kadın konusudur. Kadın sorunu sadece Müslümanlara ait bir sorun olmadığı "Feminist" hareketlerin batıda daha yaygın olmasından anlaşılmaktadır.

Musa Carullah, Müslüman kadınların sorunlarını ve kadınlarla ilgili başka mevzuları açıklamak için 1916 yılında yazdığı ancak 1933 yılında Berlin'de bastırıldığı "Kur'an-ı Kerim Ayet-i Kerimelerinin Huzurunda Hatun" adlı bir eser yayınlamıştır. Bu eserde, diğer kutsal kitaplarda kadın konusu, İslam'da ve diğer dinlerde kadının yaratılışı, İslam'da kadının sosyal ve siyasi hakları, evlenme, eşlerin birbirlerine karşı tutumları, boşanma, örtünme, şahitlik, mirasta kadının hakkı, çok evlilik meselesi ve kadının ekonomik özgürlüğü gibi konular ele alınmıştır. Bu eserin ilk sayfalarında Musa Carullah'ın kadınlara olan hürmeti ve saygısı hemen sezilmektedir.

"Hatunlara hürmet, Kur'an-ı Kerim'den aldığım terbiye ile bende meleke haline gelmiş ahlaki bir davranıştır. Hatun, hem öz anam hem büyük anamdır. Benim hemşirem, anamın babamın hemşiresidir. Hayatımın refikası, çocuklarımın validesi, hanımefendimdir. Nihayet hatun benim kızım, kerimemdir. Yani hem dinlerin emri, hem tabiatın hükmü, hem de içtimai nizamın kuvveti gereği hatunlara hürmet benim en büyük vazifemdir (Carullah, 2014a: 18)."

Musa Carullah kadınlarla ilgili söz konusu eserini ele alırken İslam'ın temel kaynaklarından yüzlerce referans vermiştir. Bununla beraber diğer din ve inançlardan da örnekler vererek İslam'ın kadına çok daha fazla değer verdiğini ispatlamaya çalışmıştır. Ayrıca bazı mitolojik ve İsrailiyat kaynaklarının İslam'ın görüşüymüş gibi verilmesine karşı çıkmaktadır.

Musa Carullah'a göre diğer din ve inançlardan farklı olarak İslamiyet'in iki büyük imtiyazı vardır. Bunlardan ilki "tevhid inancı" diğeri de kadınları "tekrim (hürmet)".

Musa Carullah eserlerinde ailenin önemini sürekli vurgulamıştır. Carullah'a göre hak ve saygınlık açısından birbirlerine eşit, vazifelerini bilen kadın ve erkek, ailenin en temel unsurlarıdır (Carullah, 2014a: 101). Bir ailede huzur ve saadetin en büyük esası, kadınların şeref ve onurlarının korunmasına bağlıdır. İslam son derece kıymetli olan bu cevher karşılığında herşeyi feda edip, bunu temin edecek her türlü vesile ve tedbiri kabul eder (Carullah, 2014a: 61).

Carullah'a göre ailede "kavvam", yani hizmet eden idareci babadır. İtaat edilen yönetici ise anadır. Kavvam kelimesi Carullah'a göre hakimlik değil hizmet etmektir (Carullah, 2014a: 101). Ona göre İslamiyet'te ailenin nafakası ve hayatın bütün yükleri erkeklere yüklenerek onu ailenin kavvamı, idarecisi yapmıştır. Eğer kadınların nafakası ve hayatın bütün zaruretleri erkeklerin elinde olursa, eşlerine itimat eder ve ona bağlanırlar. Carullah'a göre bu mühim bir maksat yolunda alınmış gayet güzel bir tedbirdir. Carullah'a göre erkeğe verilen bu reislik şefkat ve merhamet esaslarına göre verilmiş bir reisliktir. Bu reislikte hakimlik unsuru gayet azdır, hadimlik yani hizmet unsuru galiptir (Carullah, 2014a: 101). Carullah'a göre eşler arasında küçük büyük kusurlar bulunursa, birbirlerini affetmeleri en doğru çaredir. Erkeklerin kusurları olursa affetmek kadınların güzel edepleri olur. Lakin kadınların kusurları bulunursa erkeklerin affetmeleri vaciptir (Carullah, 2014a: 103). Carullah'a göre kadınlarda sabır ve tahammül gücü daha fazladır. Bundan dolayı Kur'an sadece erkeklere hitap etmiştir. Çünkü kadın ağır meşakkatlerin her birine sabır gücüyle katlanır, erkeklerin her haline sabredip, onları her türlü hastalık ve hasretten kurtarabilir. Kadınların eşlerini ellerinde tutmak gibi hünerleri vardır. Ailenin belalarını defetmek kadınların tedbiriyle olur (Carullah, 2014a: 103).

Carullah'a göre kadınlar bazı hususlarda erkeklere nispetle biraz zayıf gö-

zükseler yahut gerçekten biraz zayıf olsalar da, ekseriyeti en mühim hususlarda erkeklerin çoğundan üstün olabilirler. Mesela gayet şiddetli zorluklara tahammül, en ağır belalara karşı sabır, bütün hastalıklara karşı mukavemet gücü kadınlarda daha fazladır. Hamilelik gibi çocuk doğurmak, analık veya çocukları beslemek gibi, ömür boyu süren ve son derece ağır bütün büyük zorlukları bir lezzet ve saadet saymak, üstüne üstlük bütün erkeklerin zahmetlerini de yüklenmek sadece kadının kudretindedir. Carullah’a göre bunlar hiçbir erkeğin, hiçbir pehlivanın hiçbir kahramanın güç yetiremeyeceği şeylerdir. Ayrıca kadınlarda şefkat ve merhamet gibi duygular, sevgi ve muhabbet gibi faziletler erkeklere nispetle fazladır. Yani başkalarının menfaatini kendi menfaatine tercih etme fazileti kadınlarda daha ziyade olur. Buna göre, kadın bütün varlığını eşinin, çocuklarının ve ailesinin maslahatlarına vakfeder; kendisini vazifesi uğruna feda eder (Carullah, 2014a: 128-129).

Carullah’a göre İslamiyet’in aile saadeti için üzerinde durduğu önemli bir husus eşlerin birbirine sadakatidir. Kadınlar için ne kadar sadakat lazımsa, erkekler için de o derece sadakat gerekir. Nikahın kutsiyetine sadık kalmak iki taraf için de eşit derecede zorunludur (Carullah, 2014a: 103).

Carullah iffetin sadece kadına özgü olmadığını, öncelikle erkekte bulunması gerektiğini söyler. Erkekler iffetli olursa kadınlarda her zaman iffetli olurlar. Erkeklerin nefisleri hususunda zayıf olmalarından dolayı kadınların yüzlerini peçe ile örtmelerine gerek kalmazdı (Carullah, 2014a: 103). Carullah iffetli olma hususunda kadın ve erkeklerin eşit sorumluluğa sahip olduğunu Nisa Suresi’nin 29-30 ayetlerini delil göstererek ispatlar. Orda öncelikli iffetli olma emrinin erkeklere yöneltilmiş olmasını bu konuda erkeklerin kadınlara nispetle daha zayıf olmalarına bağlamaktadır.

Kadınlar hakkındaki yüzyıllardır devam eden yanlışlıkların sebeplerini dinlere bağlayan toplum bilimcileri Musa Carullah eleştirmektedir. Aksine dinler kadına değer vermiş ve haklarını savunmuşlardır. Kadınlara yönelik tarihteki birçok yanlış din anlayışını şiddetle eleştiren Carullah, kızlara yönelik okul açmak için fetva arama mecburiyetlerini, “hanımlara sadece ilmiyal bilgisi farzdır”, “başka ilimler fitne doğurur”, “kız okulu açmak bid’attır” gibi görüşleri şiddetle eleştirir (Carullah, 2014a: 54).

Ayrıca Doğu toplumlarının kadına bakışıyla Batı toplumlarını kıyaslayan Carullah, Doğunun bakış açısının daha şerefli, daha kutsi ve daha ruhani olarak görmektedir (Carullah, 2014a: 29). Ona göre Batı toplumlarının kadına bakışı daha çok nefsanî ve pragmatisttir.

Eserlerinde kadına hitap şeklini de ele alan Carullah, bazı yerlerde kadına fıkıh literatüründe “örtülmesi gereken azalar” anlamına gelen “Avrat” diye hitap edilmesini şiddetle eleştirir. Hatta böyle bir kullanımın aslında Kur’an’ın kelimelelerini tahrif anlamına geldiğini söyler. Bu ifadenin gerek edep ve zevk bakımından gerekse dil bakımından hatalı olarak kullanıldığını savunur. Bu tabirin Türkiye’de “kadınlar” için, İran’da “zayıf kadınlar” için, Kırım’da “kısa ayaklılar” için, Türkistan’da “acuze(ihtiyar) kadınlar” için kullanıldığını ifade etmektedir (Carullah, 2014a: 30). Kadınlara “Hatun” diye hitap edilmesini uygun görür. Çünkü hatun hakan ve kaan veznindendir. Türkistan’da ev idare eden hanımefendilere ve aile annelerine “Hatun” denilmektedir. Carullah’a göre hatun kelimesinde büyük bir şeref ve hürmet ifadesi vardır. Bunun içindir ki Arap edipleri padişah ve sultanların eşleri ve hanımefendileri için, bir tazim lakabı olarak hatun kelimesini kullanılırlar. Arap lügatinde de hatun kraliçelerin lakabıdır. Yahut hürmet ve şerefi büyük olan hanımefendiler için kullanılan bir kelimedir (Carullah, 2014a: 29-30).

Carullah’a göre kadının namusu en kıymetli varlığıdır. İffet ve haysiyet onların en büyük faziletleridir (Carullah, 2014a: 61).

Carullah’a göre kadınlara ve kızlara gösterilen hürmet ümmetin hayatıdır. Bir ümmet kadınlarına hürmet ve saygı duymuyorsa, yahut hürmetleri ümmetin kuvvetiyle himaye kılınıyorsa, o ümmette hayat yoktur (Carullah, 2014a: 27).

Carullah kadınlar ile erkekleri kıyaslarken kadınların estetik ve güzellik anlayışlarının erkeklerden üstün olduğunu şöyle izah etmektedir:

“Kadınların güzellik anlayışı erkeklere nispetle daha ali ve iffetlidir. Kadınlar erkekte kuvvet gibi, şecaat gibi, akıl ve maharet gibi manevî güzelliklere daha fazla önem verir; fiziki güzelliğe ve şekle o kadar önem vermezler. Oysa erkeklerin kadınlarda aradığı ilk şart fiziki güzellik ve harici süslerdir. Erkekler kadınlar kadar manevî güzellikten haz almazlar, onlara nispeten bu zevkten mahrumdurlar. Medeniyet dünyasının bu kadar moda müptelası olması, hanımların süse ve süs eşyasına sınırsız derecede rağbet etmesi, aslında erkeklerin günahıdır. Nitekim bütün modaların, büyük küçük bütün süs eşyasının mucitleri erkeklerdir. Eğer erkekler manevî cemalden, edebî kemalden haz alsalardı böyle olmazdı. Erkekler hatunların güzelliğinden ziyade edeplerine ve toplumsal değerlerine kıymet verselerdi, onla edebî kemal ve manevî cemal hususunda birbirleriyle yarışarlardı. O takdirde bugün medeniyet dünyasının maruz kaldığı fesat tufanları ve iktisadî buhranlar, belki hiç olmayay-

cak yahut daha az olacaktı. Bundan dolayı olsa gerek ki, Kur'an meleklerin diliyle fesadı erkelere nispet etmiştir (Carullah, 2014a: 37).”

Carullah için kadın ailenin temeli, erkeğin refikası ve evinin hanımefendisi-dir. Tüm eserlerinde kadına karşı derin bir hürmet ve minnet duygusu göze çarpar. Carullah içindeki saygıyı kelimelere dökmekten çekinmez (Kurtde, 2011: 111)

Carullah için aile annelerin sıfatıdır. Zira çocukların terbiyesi onların ellerindedir. Terbiye şefkatli ve merhametli annelere özgü bir hünerdir (Carullah, 2014a: 20)

Carullah’a göre en hayırlı kadınlar, yüzleriyle eşlerini sevindirirler, edepleriyle eşlerine karşı saygılı olurlar. Onlar sadakati elden bırakmazlar. Harcamalarında da tutumlu davranırlar. Bunlar aynı zamanda bir ailenin huzur ve saadatinin de en önemli esaslarıdır. Eğer bir kadın edebiyatı eşini elinde tutuyor, ailesini iktisatlı olarak geçindiriyor ve tutumlu davranıyorsa, elbette o bir hanımefendi ve en hayırlı kadın olacaktır (Carullah, 2014a: 52).

Carullah’a göre bütün dinler ve toplumlar incelendiğinde aileyle ilgili en güzel nizamın Kur'an-ı Kerim ayetlerinde ve Hz. Peygamber'in Sünnet'lerinde olduğunu savunmaktadır (Carullah, 2014a: 21).

Carullah’a göre aile küçük devlettir, devlet büyük ailedir. Ona göre devletler ve toplumların asıl temel unsurları ailedir. Ailede bireylerin birbirine karşı hürmeti ve saygısı olmalıdır. Aile yuvası, muhabbet, hürmet ve rahmet esasları üzerine bina kılınırsa, fakirde olsa mesut cennet ailesi olur. Bu saygı olmadığında aile sağlam olmaz. Aile sağlam olmazsa devlet güçlü olmaz. Dolayısıyla ailenin çok sağlam bir şekilde muhafaza edilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla Carullah’a göre devletlerin ve ümmetlerin asıl unsurları ailedir. Devletler ve aileden müteşekkil olurlar. Aile nizamı iki asıl olan bir hatun ve bir erkekle başlar. Bu asıldan birinin diğerine karşı rahmet ve muhabbeti bulunmazsa ailede saadet olmaz. Erkeklerin güç ve kuvvetlerine mukabil hatunların hürmetleri sağlanmadığı takdirde aile sağlam olmaz. Aile sağlam olmazsa devlet güçlü olmaz, ümmet aziz olmaz. Bu husus Carullah’a göre iki kere iki dört gibi matematiksel bir hakikattir (Carullah, 2014a: 24).

4.1. KADININ SOSYAL KONUMU VE HAKLARI

Carullah’a göre kadınlar, İslam'ın emrettiği gibi tüm haklara yani sosyal, siyasal, ekonomik ve medeni haklara sahiptirler. O, İslam toplumunun geri kalış se-

beplerinden birisini de kadınların eğitimsizliği ve zayıf yönlerinin çocukları yoluyla topluma yansması olarak tespit etmiştir.

“Kadınların ve kızların sosyal hayattaki durumları ve dereceleri, annelerinin ailede ehemmiyetleri ve itibarları nasıl ve ne kadar ise bir milletin, milletler arasınında itibarı da ehemmiyeti de o kadardır”(Carullah,2009: 233).

Carullah’ın kadının siyasi haklarına dair görüşüne baktığımızda; O, İslam’da kadının tüm siyasi haklara sahip olabileceğini belirtir. Kur’an’ın bütün kadınların tıpkı erkekler gibi her halükarda bütün hak ve vazifelere ehil olduğunu ifade eder.

“Hatunları herhangi bir idare veya meclis için seçme ve seçilme haklarından mahrum bırakmak maslahat değildir (Carullah, 2014a: 75).

Hatunlar, medeni bütün muamelelere ehil olduğu gibi, bütün velayetlere de ehildir. Hatunların yargıları geçerli, idareci olmaları caizdir. Kaldı ki, kadınların siyasi hakları sadece oy vermek veya oy almak, seçmek ve seçilmekten ibaret değildir. Verdikleri bütün söz ve teminatlar da geçerli ve bağlayıcıdır (Carullah, 2014a: 77).”

Batı’nın kadının seçme ve seçilme hakları ile ilgili yanlış tutumunda çok sert bir şekilde eleştirir.

“Ne gariptir ki, hatunlarına ve kızlarına fahişelik yapma hakkını bahşeden medeni dünya, bugün onun seçme ve seçilme hakkı gibi meseleleri bilimsel olarak tartışmaya açıyor yahut hatunları bu en temel haklarından mahrum bırakma noktasında kayıtsız ve şartsız ittifak ediyor. Oysa bu, medeniyetin mantığı ile bağdaşmadığı gibi, medeni hatunlara da büyük bir hakarettir. Yoksa bu, medeniyet mantığının kötü bir surette zorunlu bir neticesi midir?(Zımnın kadına) "Sen şerefini sattın öyleyse oy vermekten veya almaktan mahrum kal" mı demektir? Halbuki şerefi satın alanların satanlardan ne farkı vardır (Carullah, 2014a: 75).”

Carullah kadınlarla erkeklerin hukuk karşısında eşitliğini “medeni hukuk açısından eşitlik”, “aile hukuku ve eşlik hakları açısından eşitlik”, “eğitim ve öğretim bakımından eşitlik”, “siyasi hukuk açısından eşitlik” olarak değerlendirmektedir.

Carullah kadın ile erkeğin hukuk önünde eşit olduğunu belirtmekle beraber fıkıh kitaplarında kadınlar için özel bir başlık olmamasını eleştirir (Carullah, 2014a: 74). O kadınlar ile erkekler arasında fiziksel ve ruhsal farklılık olsa bile bunun hukuk önünde eşitliğe mani olmayacağını belirtir. Hatta kadınların hem vücut hem de ruh bakımından erkeklerden üstün olduğunu söyler. Ona göre kadınların bedenleri, tenleri, kemik adaleleri, damarları, beyinleri, kanları, organları erkeklere nispetle daha mümtazdır. Erkeklerle kıyaslandığında kemikleri zayıf, adaleleri cılız olabilir ancak bu zayıflık vazifelerine daha uygun ve daha münasiptir. Bazı fıkhi görüşlerde kadının

zayıflığının hukuk önünde eşit olamayacaklarına dair yorumlara şu güzel cevabı vermektedir:

“Yeryüzünün bütün hatunları, sadece bir ay içinde, asırlar boyunca bütün şehitlerin ve bütün askerlerin kanlarından ziyade temiz ve değerli olan tabii kanlarını insanlığın hayatı için sarf ederler. Hatunlar deryalar kadar kanlarını bereketli rahimlerinden, dünyalar kadar sütlerini rahmetli göğüslerinden hamilelik, validelik ve mürebbiyelik yolunda sarf ettikleri için, vücutları erkeklerin vücutlarından az çok zayıf kalmışsa, böyle bir zayıflık, hukukunun eksikliğine sebep olmaz. Olsa olsa hatunların şereflerini, hürmet ve hukukunu artırır (Carullah, 2014a: 74-75).”

4.2. HİCAP VE TESETTÜR

Hicap ve örtünme İslam toplumunda çokça tartışılan konulardan birisidir. Coğrafyadan coğrafyaya değişen kültürel değerler, örtünme konusunda da farklı uygulamaların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Kur'an'ı Kerim ayetlerinde açık olmasına rağmen birçok İslam yorumcusu farklı görüşler beyan etmişlerdir. Bir çok İslamcı yazarda bu konuya değinmiş ve birçok polemiğin ortaya çıkmasına neden olmuşlardır. Ancak Musa Carullah Bigiyef'in yaklaşımı klasik yaklaşımlardan farklı bir tutum içerisindedir.

Carullah'a göre kadınların toplumsal değeri, ümmetin imanı, devletin kanunları ve genel ahlakın gücüyle temin edilmiş olsaydı, ne yüz perdesine gerek kalırdı ne de yüzü açmak fitne sayılırdı. Kadınların toplumsal saygınlıkları bulunmadıktan sonra ne yüz perdesinin kıymeti olur ne de yüzü açmanın zararı. Yüz perdesi ismet şiarı olmak üzere bizzat kadınların kendi istek ve iradeleriyle kabul edilmiş olsaydı bugün hicap, devletin istiklal bayrağı kadar mukaddes bir simge olurdu. Bir bayrak istiklal simgesi olarak kutsiyetini kaybedince değerini yitireceği gibi, yüz perdesi de ismet şiarı olarak kıymetini kaybedince beş paralık değeri kalmaz (Carullah, 2014a: 26). Carullah bu düşüncelerine dayanak olarak da Hz. Peygamber'e atfedilen şu sözleri referans göstermiştir: "Kendi kızlarını himaye etmek için canını veremeyen bir ümmet, ceza olarak düşman eliyle harap olma akıbetindende kurtulamaz"

Carullah'a göre kadınların örtünmesiyle ilgili herhangi bir problem yoktur. Problem olan ise zaman içerisinde hükümlerin uygulanış biçimidir.

“Doğu toplumlarında hicabın sadece adı kaldı, hatunların ve kerimelerin hürmetleri çok azaldı. Bilhassa son yıllarda Şark'da meydana gelen büyük küçük fitnelerin dehishteli faciaları arasında hatunların, ümmetin analarının hürmetsizliği son derece vahşetli surette gün yüzüne çıktı. Yüz perdesinin edebi faydası yok olup, toplumsal değeri tamamen kalmamış olabilir; ancak hatunların hürmetleri ümmetin hayatıdır. Bi-

naenaleyh, hatunlar hane dışına müptezel bir surette, açık saçık bir şekilde çıkarsa ümmetin hürmeti kalmaz (Carullah, 2014a: 27).”

Bazı selefi anlayışlarda peçe ile örtünmenin İslamiyet’in asıl emriymiş gibi anlaşılmasını eleştirir. Dolayısıyla örtünme konusunda yüzün peçe ile kapatılmasının İslam’ın bir emri olmadığını söyler. Bunun sadece bir kültür, gelenek olduğunu ve başörtüsü ayetlerinin yüz ve elleri içermediğini belirtir.

Carullah’a göre İslamiyet’in Kabe ve mescidlerde, mektep ve medreselerde, bilgi elde edilen fakültelerde, büyük cemiyetlerde ve edep meclislerinde kızların ve hatunların yüzlerini açarak hazır bulunmalarını yasaklamamıştır. Ancak nerede olursa olsun, kızların ve hatunların açılıp saçılmalarını menetmiştir. Bu durumun sadece İslam açısından değil, ailenin huzur ve saadeti, her iki tarafın yani hem erkeklerin hem de hatunların kalpleri açısından da böyle açılıp saçılmalar uygun değildir (Carullah, 2014a: 61).

Carullah’a göre İslamiyet açılıp saçılmayı yasaklarken insanların hürriyetlerine sınır getirerek değil, irşat yoluyla yasaklamıştır (Carullah, 2014a: 62).

Carullah’a göre hicap, yani örtünme yüz örtüsü değil hürmet ve saygınlık örtüsüdür. Bu örtü medeniyetin ruhu, ahlak ve edebın temelidir. Bunun bir cevher olduğunu belirten Carullah, bu cevherin ancak fazilet kuvveti ve güzel bir terbiye ile muhafaza edilebileceğini savunur. Carullah’a göre hem erkeklerde hem de kadınlarda fazilet ve terbiye bulunursa iki cins arasında şüphe ve şaibelerin bulunması elbette mümkün olmaz. İffetin değeri, hem erkek hem de kadın tarafından bilinirse yüz perdesine gerek kalmaz. Eğer kadın iffetin değerini bilmiyorsa yüz perdesinin hiç bir kıymet-i harbiyesi olmaz. Kadınlar iffetin değerini biliyor; fakat erkekler bilmiyorsa, işte hicap bu gibi durumlarda faydalı ve zorunlu olur (Carullah, 2014a: 59).

Carullah iki tür hicaptan bahsetmektedir. Bunlardan ilki “Fiziki Hicap” diğerride “Hürmet Hicabı”dır (Carullah, 2014a: 61).

Fiziki Hicap; Allah’ın emrettiği gibi örtünmektir. Bu, kadının saygınlığını korur. Eğer hicap saygınlık kazandırmıyorsa bunun bir anlamı da yoktur. Hicap ancak hürmet ve saygınlık kazandırmalıdır. Bu, kadınlara yönelik Kur’an’ın ayetleriyle sabit olan hicaptır. Carullah’a göre bu hicap yüz perdesi değildir. Bilakis evlerinin içinde ve dışında, toplumda, devlet içinde ve ümmet nazarında kadınların saygın ko-

numlarıyla ilgilidir. Saygınlık konumlarından birisi de örtülü olmaktır. “Hatunların edepi ve iffetleri, hürmet ve ihtişamları, imanları ve terbiyeleri, en büyük hicaptır. İslam’ın hicabı budur”(Carullah, 2014a: 104).

Hürmet Hicabı: Bu hicap, erkeklerin ahlaki görevleridir. Hanımlara her halükarda hürmet göstermek ve haklarına saygılı olmaktır. Carullah hicabın sadece kadınlara mahsus olmadığını şu sözleriyle ifade etmektedir: “İlmin ve imanın aydınlığında fitne olmaz. Varsa fitne, erkeklerin gözlerinde, kalplerinde ve dillerinde bulunur. İlle de tedbir almak gerekiyorsa erkeklerin gözlerine nikap, kalplerine adap, dillerine ikap lazım gelir”(Carullah, 2014a:18).

Carullah’a göre tabiatta hürmetli olan herşey örtülüdür. İnci sedefle örtülmüştür. Altın ve gümüş gibi kıymetli madenler hep örtülüdür. Bedende, beyin gibi kalp ve rahim gibi önemli organlar hep örtülüdür. Madde, duyu organlarıyla hissedilse de, canlı varlıkların en üst tabakası olan melek örtülüdür (Carullah, 2014a: 63-64).

4.3. MİRAS

İslam şeriatine göre kadın ile erkek arasında miras taksimi konusunda sosyal bir adalet olmasına rağmen, bazı oryantalist ve art niyetli kimseler tarafından kadına haksızlık yapıldığına dair mesnetsiz eleştirilere karşı Carullah bu konuda İslamiyet’in adaletli bir hüküm ortaya koyduğunu ispatlamaya çalışmıştır.

Carullah’a göre miras hisselerindeki farklılık hukuk farklılığı değil, belki ihtiyaçların farklılığıdır. İhtiyaçların farklılığını hukuk veya ehliyet farklılığına atfetmek büyük bir hatadır. Carullah’a göre İslamiyetin ön gördüğü miras taksimi gerçekliğe uygun bir zorunluluktur (Carullah, 2014a: 125).

“Mesela, erkek çocuğun mirastan bin dirhem, kız kardeşinin de beş yüz dirhem aldığını varsayalım; erkek çocuk evlenirken beş yüz dirhemi mihir olarak verir, kız kardeşi ise evlenirken beş yüz dirhem alırsa, kızın payı bin olur, erkeğinki dirhemde kalır. Erkek çocuk akil baliğ olduktan sonra aile sahibi olur. Kızların bütün ihtiyaçları eşleri tarafından temin edildiği için erkek ve kız çocuklarına eşit miras vermek sosyal adalet açısından uygun olmaz. Miras hisselerindeki farklılık kesindir. Sosyal adalet bakımından da zorunludur. Hukuk bakımından eşit oldukları için miras hisselerinin de eşit olması lazım geldiğini iddia etmek büyük bir cehalettir. Aslında sosyal hayatın nizamı ve esasları değişirse, erkeklerin ve kadınların bütün vazifeleri ve bu vazifelerine uygun ihtiyaçları değişikliğe uğrarsa, bu takdirde kadınlara mirastan erkekler kadar yahut erkeklerden daha fazla pay verilebilir. Ancak : “Allah’ın insanlardan bir kısmını diğerlerine üstün kılması sebebiyle ve erkekler mallarından harcamaya yaptıkları için erkekler kadınların yöneticisi ve koruyucusudur...” ayetinde ifade edilen aile sistemi esas alınacaksa, yani ailelerin bütün geçimleri ve sıkıntıları erkeklerin omuzlarına yüklenecekse, erkelerin mirastan alacağı payları, ya ikide bir ya da dörtte bir, kadınlarında payları ya dörtte bir ya da sekizde bir olacaktır. Terekeden

alacakları hisse böyledir. Ancak ailenin sahip olduğu müşterek mülkiyetten eşit paylar alabilirler. Hatta belki ailenin bütün mülkü hatunların mülkü olabilir. Hatunların özel mülkiyetleri, mesela ataları tarafından kendilerine hediye edilen çeyiz, kendi kazandıkları veya eşleri tarafından verilen hediyeler sadece kendilerine ait olur. Eşlerin birlikte çalışarak kazanıkları malların yarısı, müstakil olmak üzere hatunun mülkiyeti olur. Ve bu erkeklerin terekelerine dahil olmaz (Carullah, 2014a: 126-127).”

4.4. NİKAH VE ÇOK EVLİLİK

Carullah’a göre sosyal hayatın temeli olmak bakımından nikah, bütün hak ve maslahatların esası olmak şerefiyle mukaddes bir akittir. Bu masum akdi muhafaza etmek farz, bozmak ise haram kılınmıştır (Carullah, 2014a: 109).

Eserlerinde evlilik ile ilgili konularada değinen Carullah evlenecek kişilere tavsiyelerde bulunmuştur. Ona göre hadis kaynaklarında bulunan “Kadın dört şey için nikahlanır: Malı için, güzelliği için ve dini için; ancak sen dindar olanı seç ki, hayatın bereketlensin” Hz. Peygamber’in bu hadisini Carullah şöyle yorumlamıştır:

“Eş olarak seçeceğin kadında bu dört hasletin dördü de bulunursa çok güzel olur; ancak hepsi bulunmaz da çatışma olursa, cemel maldan, kemal cemalden, dindarlık da hepsinden önce muteber olur. Bu, fakir kalacak olsan da dini ve ahlakı güzel hatun al, demektir (Carullah, 2014a: 87).”

Çok eşlilik konusuna da değinen Carullah, İslam’da bir tek kadınla evlenmenin nebevi bir sünnet olduğunu ifade eder. Ancak zaruret hallerine mahsus olarak Nisa Suresi’nin 3. ayetinde zikredilen şartlara bağlı kalarak en fazla dört evlilik yapılabileceğini belirtir. Hz. Peygamber’in yirmi beş yaşına kadar bekar yaşadığını, sağlığı ve gücü yerinde ve mutlak bir seçme hakkına sahip olduğu halde kendisinden on yaş büyük olan Hz. Hatice ile evlendiğini, onun üzerine başka bir kadınla evlenmediğini, Hz. Hatice’nin vefatından 3 yıl geçmesine rağmen yine yalnız yaşamayı tercih edip evlenmemesini ümmetin her ferdine örnek olmasını vurgular. Aradan üç yıl geçtikten sonra 17-18 yaşlarında olan Hz. Aişe ile evlenip hayatının kalan dokuz on yılını onunla geçirmiştir. Carullah bazı art niyetli çevrelerin Hz. Aişe’nin yaşının evlendiğinde 9 olduğuna dair rivayetlerin yanlış olduğunu savunmaktadır. Hz. Hatice ve Hz. Aişe dışındaki evlilikleri zaman, zemin ve özel durumlara bağlı olarak, siyasi ve içtimai maslahatlar sebebiyle olmuştur (Carullah, 2014a: 92-93).

4.5. ŞAHİTLİK

Önceki bölümlerde belirtildiği gibi Musa Carullah kadınların hukuk yönünden erkeklerle eşit olduklarını savunur. İslam hukukunda kabul edilen kadınların şahitliğinin erkeklerin şahitliğine denk olmaması mevzusunu Carullah bir sebebe

bağlamaktadır; “mahkemelerin ve hukukun bir ihtimamı”. Carullah’a göre kadınların kalplerindeki duyguları gibi, zihinlerinde var olan evham ve muhayyileleri de erkeklerden fazladır. Bu sebeple, duyguları akıllarına, evham ve muhayyileleri iradelerine galebe çalıp hakim olabilir. Kadın, sevgi veya nefret gibi duyguların tesirinde iken bir olayı anlatmaya kalkışırsa, olayı anlatmaktan ziyade, kendi vehim ve muhayyilesinin tasavvurlarını tasvir eder. Kadınların duygularından arınmış sözleri olmaz. Sözlerinde az çok duygularının, biraz da muhayyilerinin ve vehimlerinin tesiri bulunur. Kadınların böyle olması, bir zayıflık değil, duygularının erkeklere nispetle daha güçlü olduğunu ifade eder (Carullah, 2014a: 130).

Carullah bu durumun kadınların akıllarının veya ilimlerinin eksikliğinden olmadığını, hadis rivayet eden Hz. Aişe’yi örnek vererek ispatlamaya çalışır. Carullah’a göre hadis kitaplarındaki şerhlerin ve tefsirlerdeki beyanlarda erkeklerin kadınlardan üstün olduğu şeklindeki yaklaşımları şiddetle eleştirir. Söz konusu kitaplardaki hususlar şunlardır:

1. Erkek asıldır, hatun fer’dir; çünkü kadın erkekten yaratılmıştır.
2. Erkek tamdır (kadın eksiktir); zira kadın erkeğin eğri kaburgasından yaratılmıştır.
3. Kadının dini eksiktir; çünkü adet hallerinde namazı ve orucu yoktur.
4. Kadının akli eksiktir; çünkü şahitliği erkeğin yarı şahitliği sayılmıştır.
5. Kadının mirastaki payı eksiktir: “Erkek için kadının iki payı vardır.”
6. Kadının kuvveti eksiktir. Bu sebeple cihad şereflerinden mahrum kalmıştır.

Yukarıda sayılan maddeleri Musa Carullah mesnetsiz bulmakta ve bu maddelere dayanak olan ayet ve hadisleri kendine göre izah etmektedir. Onun kadınların şahitliği konusundaki görüşleri şöyle özetlenebilir:

1. Carullah, rivayetler hususunda kadınların her bakımından ehil olduğu halde şahitlik hususunda ehil olmamalarını veya ehliyetlerinin eksik sayılmasını biraz garip karşılar.
2. Carullah’a göre kadınların şahitlik hususunda erkekler kadar ehildirler. Ancak kadınlar mahkemelere çağırılmak, hakimlerin huzurunda konuşturulmamak gibi külfetlerden uzaktır. Ehliyeti tamdır; ancak külfet mecburiyeti yoktur.
3. Carullah’a göre şahitler mahkemede, hakimlerin huzurunda birbirlerine hasım olan iki tarafın büyük davalarına, kavga ve münakaşalarına katılmak durumunda oldukları

için Kur'an-ı Kerim kadınların şahitlik vazifelerinden azat etmiş olabilir. Bu durum kadınların mahrumiyetini değil, hürmetlerini gösterir (Carullah, 2014b:132-133).

5. MUSA CARULLAH'IN KURAN'IN VE SÜNNETİN ANLAŞILMASI KONUSUNDAKİ GÖRÜŞLERİ

Musa Carullah'a göre Kur'an'ı Kerim tüm varlık aleminin bir aynası, açıklaması ve tefsiridir. Müslüman toplumlardaki durgunluk ve tembelliğin sebebi, Kur'an-ı Kerim'i sınırsız tekamül kudretini idrak edip, hayatı o istikamete yönlendirmek yerine, yaşadıkları devrin anlayış seviyesi içine hapsedmektir. Ona göre Kur'an'ın her devrin ihtiyaç ve şartlarına ve her devrin bilimsel seviye ve anlayışına göre yorumlamak yerine hayatın gerisinde kalan tefsir ve fetvalarla yetinmek, İslam dünyasının en büyük sorunlarından biridir. Dolayısıyla Carullah, Kur'an'ın her dönemde ve her toplumun kendi dilinde tefsir ve tercüme edilmesinin dini bir gereklilik olduğunu belirtir. Bu amaçla Kuran'ı Kazan Türkçesi'ne tercüme etmiş fakat bastırmak nasip olmamıştır.

Musa Carullah, Kur'an'ın evrensel, ebedi bir örneği bulunmayan bir mucize olduğunu, ümmetin bu güzelliği medeni dünyaya göstermesi gerektiğini ifade eder. Eğer Kur'an-ı Kerim ve sahih Sünnet eğitim kurumlarında temel dersler olarak kabul edilirse işte o zaman Müslümanların düşünceleri, akılları, taklit boyunduruğu altından çıkacaktır. Bu ulvi gaye uğrunda çalışmak, çabalamak, Müslümanların en büyük vazifesi olduğunu savunur (Carullah, 2013: 126-127).

Carullah Kur'an-ı Kerim'i şeriatin aslı, ümmetin dayanağı, hikmetin kaynağı, aklın ışığı, fikirlerin nuru olarak kabul eder. Kur'an'ın ayetlerinin akli hükümlere ve ümmetlerin maslahatlarına uygun olduğunu, herkesin idrak edebileceği ölçüde anlaşılabilir bir özelliğe sahip olduğunu ayrıca tamamen muhkem, sabit ve sağlam olduğunu savunur. Carullah'a göre Kur'an'ın bütün ayetleri açık ve nettir. Ve bu kitap hak ile batılı ayıran yüce Allah tarafından indirilmiş olan Furkan'dır. Kur'an Allah'ın ilmi ve kelimasıdır. Dolayısıyla bu kitap bütün insanlığa gelmiş en büyük nimettir. Dolayısıyla beşeriyetin yaşarken ihtiyaç duyduğu tüm dini ilkeler ve kaideler Kur'an'da mevcuttur (Carullah, 2014b: 106-115).

Musa Carullah, Mısır'da kaldığı yıllarda Kur'an ve Kur'an İlimleri üzerinde çalışmalar yapmıştır. Kur'an tarihine dair "Tarihü'l Kur'an ve'l- Mesahif" adlı

Arapça eseri yazmış bununla birlikte birçok esere de şerh yazmıştır. Ayrıca “Kitabü'l-Mesahif ” ve “Mesahifü'l-Emsal” adlı iki ayrı eseri de vardır.

Carullah'a göre Müslümanların önünde çok kıymetli iki kitap vardır. Bunlardan ilki kainat kitabıdır ki insan yeryüzünde nereye baksa Yüce Allah'ın varlığını hatırlatan delillere rastlar. Diğer kitap ise bütün insanlara gönderilmiş Kur'an'ı Kerim'dir. Mutluluk ve kurtuluş için olabildiğince bu iki kitaptan yararlanılmalıdır. Kainat kitabının öğreticisi akıl ve içtihat, Kur'an'ın öğreticisi ise Hz. Muhammed'dir (Ay, 2014: 17).

“Kur'an-ı Kerim'in çeşitli ayetlerinde yer alan “dinini, bütün dinlerden üstün kılmak için” şeklindeki büyük müjde, bugün elimizde bulunan kelim ve fıkıh kitapları sayesinde değil, bilakis Kur'an-ı Kerim'in kendi bereketiyle olacaktır. Kur'an-ı Kerim, insanlık aleml devam ettikçe daim kalacak ve devamı süresince onun hidayet kapıları da istisnasız herkes için açık olacaktır. Dört veya on mezhebin biriyle ya da hepsiyle Kur'an neshedilecek değildir. Kur'an-ı Kerim'in bizzat kendisi, Müslümanların düşünce ve inançlarına, iş ve hareketlerine esas ve rehber olacaktır...Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in sünnetleri meydanda iken, eskiden kalmış mezheplerden birini taklid etmek hiçbir zaman vacip olmaz (Carullah, 2009: 26).”

Carullah'a göre Kur'an'ı Kerim, tefsirlere ihtiyaç olmadan rahatlıkla anlaşılacak bir kitaptır (Ay, 2014:18). Bu düşüncely, şu sözlerle ifade etmektedir: “Kur'anı Kerim'in ayetleri, beyyinedir. Ravilerin rivayetlerine ve müctehidler tefsirlerine ihtiyaç duymaz. O ayetler, anlaşılabilir olup rümuz değildir. Büyüklere ve ruhanilere mahsus sırlar da değildir. Dolayısıyla eline mushaf alabilen her insan, akıyla Kur'an'ı anlayabilir” (Carullah, 2009:162).

Carullah'a göre, Kur'an'ın bütün ayetleri şu özelliklere sahiptir:

1. Kur'an'ın bütün ayetleri kesindir.
2. Kur'an'ın bütün ayetleri, akli hükümlere uygundur.
3. Bütün ayetler, ümmetlerin maslahatına uygundur.
4. Bütün ayetler, geneldir.
5. Kur'an'ın bütün ayetleri, herkesin kabul edebileceği şekilde aklidir.
6. Her ümmnin anlayabileceği kadar kolaydır.
7. Tamamı muhkem, sabit ve sağlamdır.
8. Kur'an ayetlerinden hiçbir i mensuh değildir. Herbirinin hükmü, güneş semada kaldığı müddetçe bakidir.
9. Her ayet, amel etmeyi zorunlu kılacak hüküm içerir.
10. Teorik konularda akli deliller, sosyal konularda ictimai deliller, ahlaki ve hukuki meselelerde talim ve teklif kaideleri bütün ümmet için bağlayıcı hüküm ifade eden kat'i delillerdir.
11. Kur'an'ın bütün ayetleri açıktır. Herhangi bir kapalılık ve karışıklık söz konusu değildir.
12. Allah kendi kitabını her türlü batıl şeyden tenzih etmiştir. Herhangi bir ayetin, Allah'ın fiili ve hikmeti ile çeliştiğini söylemek imkansızdır. Kur'an ifadeleri, her türlü galat, gaflet ve unutmadan münezzehtir”(Carullah, 2014b:107-108).”

Ayrıca Carullah, “Kur’an’ı şu beş şeyden tenzih ettiğini” ifade etmektedir:

- “1. Kur’an’da yer alan bir kelamın zahirine tabi olmaktan geri durmayız.
2. Kur’an’da yer alan bir hükmün vücub ifade ettiğini söylemekten çekinmeyiz.
3. Vücubun derhal yerine getirilmesi gerektiğini söylemekten vazgeçmeyiz.
4. Kur’an’da yer alan sözlerin umum ifade ettiğini söylemekten de geri kalmayız.
5. Zahirine hamledilmesi gereken bir sözü, te’vil yoluyla eğip bükmeye yeltenmeyiz (Carullah, 2014b: 108).”

Carullah Hz Peygamberin hem ümmet için hem tüm insanlık için bıraktığı mirasın Kur’an olduğunu ifade etmektedir (Carullah, 2004: 7). Ona göre Kur’an dokunulmaz bir nesne değildir. Bilakis dokunulmak, anlaşılacak için indirilmiş bir kitaptır. Onun için bu kitabın her dile tercümesinin gerekli olduğunu ifade eder.

“Şüphe yok ki, Kur’an-ı Kerim’i tercüme etmek gereklidir. Fakat tercüme, inanç hastalığına çare olabilir mi? İhtilaf belası ve itikat hastalığı, tarih şahittir ki, hiçbir zaman dil bilmemekten dolayı ortaya çıkmamıştır. En büyük kelam imamları, arap dilinin en büyük edebiyatçılarıydı. Sünnilerin, şiilerin, Mutezililerin, Hanefilerin, Malikilerin, Şafiilerin, Hanbelilerin ve genellikle her mezhebin en büyük imamları, Arap dilini hakkıyla bilen edebiyatçı ve belagatçilerdi. İhtilafın ilki, sahabe arasında olmuştu; en büyüğü ise edebiyatın yaygın ve ileri olduğu dönemde vuku bulmuştu. Kur’an-ı Kerim’in dili, o kadar büyük ihtilaflara meydan vermişse, o takdirde bizim tercümelerin dili daha çok ihtilafla meydan verir. Eğer ihtilaf belası inanç hastalığı konularında, dilin önemi o kadar büyükse o takdirde tercümenin caiz olmaması gerekir. Benim nazarımda tercümelerin ehemmiyeti, ihtilafları ortadan kaldırmak yönüyle değil; belki, Kur’an-ı Kerim’in manalarını anlatma cihetiyledir (Carullah, 2001:89-90).”

Musa Carullah, İmam Malik’in “El Muvatta” adlı eserini ve İbn Hacer’in “Bülüğü’l-Meram Min Edilleti’l- Ahkam” adlı eserini şerh ederek hadis alanında kendine ait özgün görüşlerini ortaya koymuştur. Ayrıca ilk 1945 yılında yayınlanmış “Kitabü’s Sünné” adlı eseri de vardır.

Musa Carullah Sünneti şöyle izah etmektedir:

“Hz. Peygamber’in kendi risaletini gerek ümmetine gerekse bütün insanlığa tebliğ etmek için, nebevi fiil ve davranışları, söz ve ifadeleri, başkalarının davranışlarını bilerek ikrar ve onaylamaları, kabile ve krallıklara yazdığı mektupları ile ortaya koyduğu ve takip ettiği yol ve yöneme (tarikatu’n-nebi), hayat tarzına (siret), sünnet denir. Buna göre: Resul-i Ekrem’in kendisine gelen vahyi ve risaleti tebliğ etmek amacıyla yaptığı ve yapmaya çalıştığı herşey sünnettir. Hem O’nun özel yaşantısında sergilediği hayat tarzına hem insanlarla olan ictimai münasebetlerinde takip ettiği yola hem de zaruri ihtiyaçlarını temin etmede baş vurduğu yöneme sünnet adı verilir (Carullah, 2014b: 6).”

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere Musa Carullah, Hz. Peygamber’in din olarak getirdiği her şeyin sünnet olduğunu kabul eder. Onun anlayışına

göre Kur'an'da Sünnet kavramı içerisinde kabul edilmelidir. Yani sünneti vahyin bir parçası olarak görmektedir (Carullah, 2014b: 6).

Carullah Hz. Peygamberin Arap toplumu içerisinde ortaya koymuş olduğu hüküm ve davranışların dinin evrensel niteliğiyle bağdaştırmadığından bu davranışları sünnet olarak görmez (Akman, 2007: 63). Carullah sünnetin sınırlarını çizirken bazı uygulamaların dini tebliğ amacıyla değil yaşadığı bölgenin örf ve adetleri gereği olduğunu, dolayısıyla hiçbir toplumun adetlerini başka bir topluma dayatmadığını savunur.

“Hz. Peygamberin Allah’ın dinini ümmetine tebliğ amacıyla sergilediği örnek hayat ve takip ettiği yol ve yöntemdir. Hz. Peygamberin bazı uygulamaları dini tebliğ amacıyla değil, Arap örf ve adetleri gereğidir. İslam, genişliği gereği, her ümmete kendi tabiatı ve adeti üzerinde serbest bırakmıştır. Hiçbir ümmete başka bir ümmetin adetlerini dayatmamıştır (Carullah, 2014b: 32-33).”

İslam hukukçuları genel olarak fıkıhın dayanağının en başta Kur'an sonra sünnet, icma ve kıyas olarak belirlemiştir. Ancak Carullah, İslam şeriatında hükümlerin dayanağı olan bu dörtlü sıralamanın başına sünneti koyar. Çünkü sünneti akaid ve ahkâmın ispatında başvuru en kuvvetli delil olarak görür. Ayrıca her hükmün önce sünnetle ortaya konulduğu daha sonra ayetlerle bunun teyit edildiğini savunur (Carullah, 2014: 8).

6. MUSA CARULLAH’IN DEVLET, SİYASET VE HİLAFET HAKKINDA GÖRÜŞLERİ

Musa Carullah’ a göre hilafet, İslam dünyasının en büyük siyasi makamıdır. Halife, Müslümanların yararına ve İslam şeriatının hükümlerini yerine getirmek suretiyle toplumun huzurunu, adaletin devamını, toplumsal düzenin sağlanmasına hizmet eder. Hilafet, bireyin saltanatı veya başkanlığı değil, tersine tüm ümmetin yani tüm Müslümanların başkanlığı ve bağımsızlığıdır. Herkesin özgürce görüşlerini belirtebilmesidir (Carullah, 1997: 52).

“Bütün Müslümanlar bir ümmettir. İslam, bütün Müslümanların kalplerini birleştirir ve yakınlaştırır. İslam’da çeşitli mezhepler olabilir. İslam, varlığın kaynağını, Yaratıcı’ı tevhid ederse de fikirlerini, kaynaklarını tevhid etmez. İslam’da sadece gönül birliği geçerlidir. Fikirleri ne kadar farklı olsa da olur. Gönül birliği İslam’ın en büyük esasıdır (Carullah, 1997: 48).”

Carullah’a göre devlet, ümmet ve tüm fertleri için hizmet etmelidir. İnsanlar arasında adaletin sağlanması, toplumsal refahın yükselmesi, vatandaşların güvenliğinin sağlanması için devlet tüm gücüyle gayret göstermelidir. Bunu yapan idareciler

görevlerini hakkıyla yerine getirmiş olurlar. Böyle bir devletin rejimi monarşi, aristokrasi veya demokrasi olabilir. Sonuçta bu devlet nebevi devlettir. Carullah’a göre hükümet devleti baskı, şiddet ve zorbalıkla yönetiyorsa, ülkenin kaynaklarını kendi çıkarları doğrultusunda israf ediyorsa, toplumun mutluluğu ve refahını ortadan kaldırıyorsa bu devlet ister cumhuriyet olsun ister demokrasi olsun o devlet nefsanî, başka bir tabirle şeytani bir devlettir (Savaş, 2010: 69).

Carullah için önemli olan devletin şekli veya idarenin niteliğinden çok devletin gayesi ve prensipleridir. Carullah’a göre siyasi bir liderde halkın fitratına zamanın siyasetine göre muamele edebilecek özelliklerin bulunması gerekir. Çünkü siyaset geleceği görebilme sanatıdır (Savaş, 2010: 70). Bu vasıflı yöneticinin Kur’an’ı Kerim ve Hz. Peygamber’in sünnetlerini bir araya getirip buna ümmetin hür aklı ve sosyal bir hayat tarzını eklerse işte o zaman eşî bulunmaz bir sistem ortaya konulur. Bu eşsiz sistem içerisinde en makul ve adaletli toplum tecelli eder.

7. MUSA CARULLAH’A YÖNELİK ELEŞTİRİLER

Musa Carullah cehennem azabının ebedî olduğunu görüşünü kabul etmemekte, tüm insanların cennete gireceklerini, Allah’ın rahmetinin bütün insanları kuşatıcı olduğunu, hangi dinden olursa olsun insanların öteki dünyada sonsuz azap içinde kalmayacakları görüşünü taşımaktadır. Bu görüşünü de “ilahi rahmet” kavramı üzerinde temellendirmektedir (Savaş, 2010: 47). Kelam kitaplarında geçen “Allah’ın rahmeti sadece müminleredir” görüşü onun rahatsız ediyor, bu anlayışın İslamiyet’in genişliği ve evrenselliğiyle çeliştiğini düşünüyordu. Bu tezi karşısında birçok eleştiriye maruz kalmıştır. 1909 yılından beri dersler verdiği Hüseyiniye Medresesi’nden 1910 yılında ayrılmak durumunda kalmıştır. 1910 yılında basında birçok haberi çıkmış ve bazı görüşlerinin tehlikeli olduğuna dair fetva verilmiştir. “Rahmet-i İlahiye Burhanları”, “İnsanların Akide-i İlahiyelerine Bir Nazar”, “Uzun Günlerde Ruze, Kavaid-i Fıkhiyye” adlı eserlerinin toplatılması yönünde görüş bildirilmiştir. Ancak daha sonra bu yasak emri geri alınmıştır. Bu girişim Carullah’ın eserlerine olan ilgiyi daha da arttırmıştır (Kurtdere, 2011: 17-18).

Musa Carullah’ın Türkiye’de ki en büyük tenkitçisi 1919 yılında Şeyhülislamlık yapmış olan Mustafa Sabri Efendi’ydi. Mustafa Sabri Efendi, Osmanlı’nın son şeyhülislamlarındandır. Musa Carullah’ın Allah’ın rahmetinin genişliği hakkındaki “İlahi Rahmet ve Uluhiyet” adlı eserine reddiye olmak üzere 1919’da “Yeni İslam Mücte-

hidlerinin Kıymet-i İlmiyesi” adlı bir eser yayınlamıştır (Kanlıdere, 2005:234). Mustafa Sabri bu eseri Musa Carullah’a karşı yazmış olmasına rağmen ona karşı saygılı bir üslup kullanmıştır. Carullah’ın İslam konusunda derin bir birikime sahip olduğunu kabul ederek dini bilgisi olmayan modernistlerden ayrı tutar. Musa Carullah’ın İslam’a samimiyetle inandığını Kur’an’a ve Hz. Peygamber’e derin bir saygı duyduğunu belirtmesine rağmen, yine de söz konusu eserinin bazı yerlerinde sert bir üslupla Musa Carullah’ı eleştirir (Kanlıdere, 2005: 235).

Özellikle Musa Carullah’ın “Rahmeti-i İlahiye’nin Umumiyeti ve Akaid-i İlahiyelerin Hakikati” başlıklı makallerinde dile getirdiği Allah’ın rahmetinin inanan inanmayan herkesi kapsadığı ve müşrikler de dahil olmak üzere hiç kimsenin cehennemde ebedi kalmayacağı hakkındaki görüşleri büyük yankı uyandırmıştır. Meselelerin İstanbul’da duyulmasından sonra Şeyhülislamlık harekete geçmiş ve Musa Carullah’ın bazı eserlerinin toplatılması için İçişleri Bakanlığı’na yazı yazılmıştır.

Mustafa Sabri Efendi Carullah’ın fıkıh, kelam ve tefsir alimlerini eleştirisini doğru bulmamaktadır. Özellikle kelam alimlerine karşı yapılan eleştiriden dolayı Musa Carullah’a reddiye düzenlemiştir. Musa Carullah’ın fıkıh, kelam ve tefsir alimlerine yönelik eleştirilerinin bazı çevrelerce yanlış yöne çekilmesinden endişe duymaktadır (Kanlıdere, 2005: 235).

Musa Carullah’ın Muhyiddin İbn Arabi’nin bir çok fikrini eserlerinde referans olarak göstermesi de Mustafa Sabri Efendi’nin çok ta hoşlanmadığı bir durumdur. Çünkü ona göre Muhyiddin ibn Arabi İslam yolunda bir takım karışıklık ve şüphe uyandıran fikirlere sahiptir. Ayrıca Musa Carullah gibi Kur’an ve Sahih hadisleri esas alan birinin bu mutasavvıfın bazı görüşlerini benimsemesine anlam veremez ve çelişkili bir durum olarak değerlendirir. Ayrıca Carullah’ın Ebu’l Ala El Ma’arri’nin görüşlerini benimsemesini garip karşılar. Çünkü El Ma’arri’yi mesleği ve meşrebi İslam’a uymayan bir laubali şair olarak görür (Kanlıdere, 2005: 236).

Mustafa Sabri’yi öfkeliendiren bir başka husus da her düşünceye ve herkese hoşgörü ile yaklaşmaya çalışan Carullah’ın yukarıda da zikredildiği gibi kelamcı alimlere çok fazla yüklenmesidir. Ayrıca Müslümanlara da aşırı derecede serzenişte bulunmasını doğru bulmaz. Bu tavrı küstahlık olarak niteler (Kanlıdere, 2005: 236). Ayrıca Carullah’ı tutarsız, mantıksız ve duygularına tabii biri olarak görür, bazı düşüncelerini saçma bazılarını da sapıklık olarak niteler. Hatta daha ileri giderek Carul-

lah'ın hilekarlık ve el çabukluğu ile göz boyamakla, ayetleri kendi fikirlerini ispat için kullanmakla suçlar. Ayrıca Carullah'ı şaşırmış tavuklara benzetir. Eserinin en başındaki ılımlı tavır sonlara doğru hakarete varacak şekilde ifadelerle doludur. Carullah'ın kelam kitaplarındaki inançları süpürüp atmakla İslam inançlarını ortadan kaldırmaya heves ettiğini söyler (Kanlıdere, 2005: 237). “Din ve Maişet” adlı dergide “mösyö”, “şaşkın herif”, “Museviler” gibi Musa Carullah’a ağır eleştirilerde bulunan Muhammed Murad Mekki şu ifadeleri kullanmaktaydı:

“Kur’an tarihi yazıyorum diye bir takım hezeyanlar yazıp şeyhleri ve tarikatleri kötülemeye başladı. Palto, şapka giyerek üniversiteye girdi. Kazan’daki vakitlerde de Müslümanlardan kaçarak Ruslar arasında durdu. Biraderi Zahir’e mensub olan “Maveraünnehr Seyahati”nde pekçok münasebetsiz sözler karıştırdı. Mezkur seyahatname biraderine mensup ise de pekçok fuzuli sözlerinin Musa sözü olduğu aşikardır. Arabiyat talim edeceğim diye şerh ettiği “Lüzümiyyat” şerhinde olan fuzuli saçmaları ise herkesin malumudur (akt. Kanlıdere, 2005: 63-64).”

Musa Carullah'ı eleştirenler olduğu gibi ona övgü düzen birçok yazar ve alimde vardı. Mesela Şeyhülislam Musa Kazım Efendi, Seydişehirli Mahmut Esat Efendi, İçtihat dergisi yazarlarından Kaya Nuri, Azerbaycan kökenli Ahmed Ağaoğlu, Ömer Rıza Doğrul, Zeki Velidi Togan ve Abdullah Battal-Taymas gibi isimler ilk akla gelenlerdir (Kanlıdere, 2005:238-239-241). Alimcan el-İdrisi’de Carullah’a övgüler ditzmekteydi:

“Musa Carullah Efendi’ye bazı kimseler “İslamiyet’in Luther’i” diyorlarsa da, Musa Efendi’nin kendisi bu ünvana daima itiraz etmektedir. Musa Efendi İslamiyet’in Luther’i olmamakla beraber, hiç şüphesiz ki, Hz. Peygamber’in “Allah bu ümmete her yüzyılın başında dinin yenileyecek birini gönderir” diye haber vermiş olduğu müceddilerden biri ve en büyüğüdür...Musa Efendi, hakayık-ı İslamiyeye bihakkin vakıf, emsalsiz bir cesaret-i medeniye ve edebiyeye malik, hicri 14. Asrın İslam müceddidi bir Türktür (akt. Kanlıdere,2005: 96)”

SONUÇ

Türklerin İslamcılık, Batılıların İslamizm veya Panislamizm, Arapların Tecdid, Islah, İhya, İttihad-ı İslam dedikleri düşünce, birçok tanıma ve farklı yorumlara sahiptir. Genel olarak İslamcılık denilen olgu her ne kadar asıl şeklini 19. yüzyılda alsa da İslamiyet'in ilk yüzyılından itibaren İslam dinini kabul etmiş Müslümanlar arasında İslam'ı ekonomik, toplumsal ve siyasal hayatın her alanına hakim kılma çabası var olmuştur. Evrensel bir bakışla anlaşılması gereken bu düşünceyi Batıda ortaya çıkmış siyasi ideolojiler gibi görüp son iki yüzyıllık süreci esas almak veya sadece devleti kurtarmak için bir politika aracı görmek, meseleye dar bir çerçeveden bakmamıza neden olur. İslamcılığı hayatın her alanını İslami değerlerle okuma ve dönüştürme çabası olarak algılama, meseleye daha geniş bir perspektiften bakmamızı sağlayacaktır. Farklı zamanlarda ve farklı coğrafyalarda farklı isimlerle tanımlanan bu düşünce, yepyeni bir sosyal düzen modelini esas aldığı için büyük bir devrimsel düşüncedir. Bu devrimsel düşüncenin üç ana amaca sahip olduğunu ifade eden Bulaç, bunlardan ilkinin Kur'an ve Sünnete dönüş, ikincisinin içtihat mekanizmasının işlevsel hale getirilmesi, üçüncüsünün de farklı bir cihad anlayışının geliştirilmesi olduğunu söylemektedir (Muhtemelen bu cihad anlayışı, silahla olan savaş anlamında değil). Büyük oranda dünyanın her bölgesindeki İslamcı düşüncenin temelinde bu anlayış vardır.

19. yüzyılda Batı'nın her alanda İslam coğrafyasını sömürmeye girişmesi, İslam'ın hayat tarzına karşı kendi hayat tarzını Müslümanlara dayatması, toplumsal yaşamdan, siyasete, ekonomiye, sanata, dini anlayışa, hukuk kurallarına kadar birçok alanda Müslümanların hayatında var olmak istemesi, İslamcı düşüncenin daha çok politik ve askeri alanda ön plana çıkmasına neden olsa da, asıl İslamcı düşünce Kur'an ve Sünnet'e dayanan bir toplum düzeni yani İslami hukuk sistemidir. Son iki yüzyıllık dönemde yaşayan birçok İslamcı entelektüel ise devlet politikası haline getirilen İslamcı anlayıştan çok, hayatın her alanında Kur'an ve Sünnetin var olması gerektiğini savunmuşlardır. İslam'a sonradan sokulan hurafelere, bid'atlere karşı mücadele yürütülüp gerçek İslam'a dönülmesi gerektiğini ve dünyanın en mükemmel nizamının İslam olduğunu savunmuşlardır. Çalışmamızın asıl konusu olan Musa Carrullah Bigiyef'te bu İslamcı aydınlardan birisidir. Diğer İslamcı aydınlardan birkaç

yönden farklılığı vardır. O hem geleneğe hem de yeniliğe bağlı bir düşünürdür. Gelenek ile yenilik arasında kutuplaşmayı uzlaştırmaya çalışır. Ayrıca biraz daha hümanist yanları olan, dünyanın birçok ülkesini gezip gördüğü için meselelere daha geniş bir açıdan bakabilir yanının olması onu özel kılan durumlardandır.

Carullah'da diğer İslamcılar gibi Müslümanların geri kalmışlığına çözümler aramış ve birçok eser ortaya koymuştur. Çalışmamızın birinci bölümünde bahsedilen İbn-i Teymiye anlayışı, Afgani-Abduh-Reşit Rıza'nın geliştirdiği Menar ekolü, Hicaz'daki Vahhabilik hareketi, Hint alt kıtasındaki İslamcı hareketlerle beraber İbn-i Arabi, Abdunnasır Kursavi, Ebu'l Ala el-Maari, Şihabüddin Mercani gibi alimlerin tesirinde kalmıştır. Mısır'da, Hicaz'da, Hindistan'da, Rusya'da, Türkiye'de ve Avrupa'da bulunması farklı ekollerden istifade etmesine vesile olmuştur. Onun düşüncesinin sosyolojik temellerini tam olarak anlayabilmek için bütün bu ekollerin ve kişilerin İslami anlayışlarının bir sentezini sunmaya çalıştık.

Musa Carullah'da döneminin aydınları gibi Müslümanların geri kalış sebeplerini tespit edebilmek için çaba göstermiştir. Ona göre İslam dünyasında akıl hürriyetiyle içtihat mekanizmasının ortadan kaldırılıp bunun sonucunda tembelliğin ve taklidin hakim olması, İslam'ın amelden ayrılması ve bunun sonucunda faydasız bir din anlayışının ortaya çıkması, Müslümanların İslam'ı pratik hayattan ayırması, alimlerin İslam'ın sosyal yönünün bir tarafa bırakıp hayatta karşılığı olmayan gereksiz kelami meseleler üzerinde kafa yorması, Müslümanlar arasında sosyal bir çöküş ve bir kimlik bunalımına sebebiyet vermiştir. Carullah, bu problemlere karşı aklı ön plana çıkarmaktadır. İslamiyet'in akla büyük önem verdiğini, sağlam aklın ve temiz vicdanın mümin için ilahi bir hediye olduğunu savunmaktadır. İslamiyet'in ilk dönemlerinde akıl ve fikir hürriyetinin serbest olduğunu, halifenin önünde bile insanların görüşlerini çekinmeden söyleyebildiklerini ifade eder. Bu özgür düşünme serbestisi, hayatta karşılaşılan meselelere karşı akıl yürütme yolunu açmış ve fıkıh ilmi böylelikle sistemleşmiştir. Ancak daha sonraki fıkıh alimleri İslam'ın genişliğini kendilerine göre daraltıp içtihat mekanizmasını işlevsiz hale getirmişlerdir.

Özellikle eğitim sisteminin yanlışlığı üzerinde duran Musa Carullah, dönemindeki eğitim anlayışının daha çok Arapça dil bilgisi kuralları üzerine yoğunlaştığını bunun sonucunda da birçok öğrencinin geçimini temin edebilmek için farklı yol-

lara başvurup yozlaşmaya neden olduklarını ifade etmektedir. İslam coğrafyasının birçok yerini gezen Carullah, buralarda ziyaret ettiği medreselerden hep hayal kırıklığına uğradığını ifade etmektedir. Çünkü bu eğitim kurumlarının çoğunda okutulan tefsirlerin büyük kısmının kelimeleri açıklamaktan, fıkıh mezheplerinin görüşlerini nakletmekten başka bir işleve sahip olmadıklarını görmüştü. Buralarda Hz. Peygamberin öğretilerinin dışında kelam tartışmaları ile Yunan Felsefesi'nin öğretilerinin hakim olmasını büyük bir kayıp olarak görmekteydi. O, öğrencilerin kapasitesi ve kabiliyetiyle birlikte toplumsal ihtiyaçların da göz önünde bulundurulması gerektiğini savunmaktadır. Carullah, yeni eğitim sistemi için birçok çözüm önerisi ve ıslahat programı hazırlamıştır. Eserlerinde taklitçi eğitim anlayışının yanlışlığına ısrarla vurgu yapar. Sağlam bir eğitim için medreselerin ıslah edilip doğru Kur'an anlayışının öğretilmesi gerektiğini, böylelikle çocukların kalplerine İslam'ın ruhunun yerleştirilmesinin sağlanacağını söyler. Dolayısıyla Müslüman toplumun her türlü hurafe ve bidatlerden arınacağını savunur. İslami ilimlerle fen ilimlerini birleştirmek isteyen Carullah, Matematiğin sadece dört işlemi bilen bir öğrencinin kainat ilmini algılamasının imkansız olduğunu söyler. Ayrıca okutulan bazı reddiye türü kitapların öğrencilerde düşmanlık duygusunu geliştirdiğini, böylelikle bazı kesimlerin modern ilimlere nefretle baktıklarını savunur. Ayrıca zihnindeki eğitim modelini uygulayabilmek için birçok kez medrese açma girişimlerinde bulunur ancak bu amacına ulaşamaz.

Kadın ve aile üzerinde de duran Carullah, İslam'ın kadına büyük önem verdiğini, bütün dinler ve toplumlar incelendiğinde kadına ve aileye en fazla değerin Kur'an'ı Kerim ve Hz. Peygamberin öğretilerinde olduğunu savunur. Bu konuyla ilgili yazdığı "Hatun" adlı eserinde kadının sosyal konumu, siyasal hakları, örtünme, miras, evlilik, şahitlik, gibi konular üzerinde uzun uzun duran Carullah, kadın konusunda sahil İslam anlayışının ön plana çıkması için çaba göstermiştir. Hatun adlı eserinde aile konusunda görüşlerini ifade eden Carullah, aileyi küçük bir devlete, devleti de büyük bir aileye benzettir. Carullah sağlam bir aile yapısının toplumu güçlendireceğini böylelikle toplumun ve devletin güçlü olacağını savunur. O, ailenin temelinde hak ve saygınlık açısından birbirine eşit, görevlerinin farkında olan erkeği ve kadını görür. Erkeği aileye hizmet eden idareci, anneyi de itaat edilen yönetici olarak görür. Ona göre İslamiyet ailenin geçimi ve hayatın büyük yüklerini erkeğe

yükleyerek onu ailenin idarecisi yapmıştır. Kadınların nafakaları ve zaruri yükleri erkeğin üstlenmesi kadının erkeğe bağlanmasına sebep olur. Carullah, bunu güzel bir tedbir olarak görür. Erkeğe verilen idare etme görevi merhamet ve şefkat esaslarına göre verilmiş bir görevdir. Bu görev hakimlik değil hadimlik unsuru ağır basan bir görevdir.

Carullah, kadınlar hakkında yanlış algılayışları dinde arayanları şiddetle eleştirir. Doğu toplumlarının kadına bakışını, Batı toplumunun kadına bakışı ile kıyaslayarak Doğunun bakış açısının daha şerefli, daha kutsi ve daha ruhani olarak gördüğünü ifade eder. Eserlerinde kadınlara karşı çok nazik bir dil kullanarak onlara gereken değer ve önemin verilmesi gerektiğini ısrarla vurgular. Kadını ailenin temeli, erkeğin refikası ve evinin hanımefendisi olarak görür. Ona göre kadınlara hürmet ümmetin kurtuluşudur. Eğer bir ümmet kadınlarına ve kızlarına olması gereken saygıyı, hürmeti göstermiyorsa o ümmette hayat yoktur.

Müslümanların din anlayışları üzerinde de duran Carullah, özellikle Kur'an'ın ve Sünnet'in doğru anlaşılması konusunda çaba göstermiştir. Ona göre Kur'an-ı Kerim her devrin şartlarına çözüm üreten bir hayat kitabıdır. Dolayısıyla herkesin bu kitabı okuyup hayatına hakim kılması gerekir. Carullah, Kur'an'ın açık ve net hükümler içerdiğini, dolayısıyla herkesin rahatlıkla okuyup anlayacağını savunmuştur. Bu yüzden Kur'an'ın tercümesinin hoş görülmediği bir dönemde Kur'an'ı kazan türkçesine tercüme etmiş, ama bastırma imkanı bulamamıştır. Carullah, tüm varlık aleminin aynası ve açıklaması olarak gördüğü Kur'an'ı, Hz. Peygamber'in sünneti ile özdeşleştirir. Yani Hz. Peygamber'den gelen her şeyin sünnet olduğunu kabul edip, Kur'an'ı da sünnet kavramı içerisinde görür. Dolayısıyla sünneti vahyin bir parçası olarak kabul eder. Bunun mantıklı bir izahını da yapar; Ona göre Hz. Muhammed'in yaşadığı devirdeki toplum içindeki hüküm ve davranışları Arap toplumuna dair davranışlar olduğundan dinin evrensel niteliğiyle bağdaşmaz. Dolayısıyla bu davranışları sünnet olarak görülemez.

Sonuç olarak diyebiliriz ki Musa Carullah Bigiyef, kendi dönemindeki birçok sosyolojik meseleye karşı detaylı analizler yapıp kendince görüşlerini ortaya koymuştur. Bu görüşleri bazı çevrelerce övülürken bazı çevrelerce de eleştirilmektedir. Onun bazı görüşleri çelişkili gibi görünse de aslında o bir denge sağlamak çabası-

dadır. Tamamen red veya tamamen kabul onun anlayışında bulunmadığından “Kadim ile Cedid” arasında kalmıştır denilebilir. Türkiye’de Musa Carullah üzerine yapılan birçok çalışma onun teolojik görüşleri üzerine yapılmıştır. Mehmet Görmez ve Ahmet Kanlıdere’nin çok değerli çalışmaları sonucu Türkiye’de tanınan Musa Carullah, İslam dünyasında birçok araştırmacının çalışmasına da konu olmuştur.



KAYNAKÇA

- Abduh, M. (1972). *A'malü'l-Kamile*. (Haz. Muhammed Ammara). Beyrut: el Müessesetü'l Arabiye, akt. Ören, M.F. (2013). *Muhammed Abduh ve Eğitim Görüşleri*. (Yayınlanmamış YL Tezi). Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Afgani, C. (1956). *Tabiatçılığı Red*, (A.Akpınarlı çev.). Ankara: İletişim Diyanet İşeri Başkanlığı Yayınları, akt. Ahmady, E. (2012). *Cemalettin Afgani'nin Düşünce Dünyası*. (Yayınlanmamış YL Tezi). Selçuk Üniversitesi, Konya.
- Ahmady, E. (2012). *Cemalettin Afgani'nin Düşünce Dünyası*. (Yayınlanmamış YL). Selçuk Üniversitesi, Konya.
- Ahmed, W. (2005). İktbal'in (1877-1938) İctihat Anlayışı. *İslam Hukuk Araştırmalar Dergisi*, Sayı: 6.
- Akman, M. (2007). *Musa Carullah Bigiyef'i Okumaya Giriş*, İstanbul: Çıra Yayınları.
- Aksakal, C. B. (2015). Seyyid Kutub ve Müslüman Kardeşler. *Akademik Hassasiyetler Dergisi Jurnal Of The Academic Elegance*, Sayı. 3, Cilt: 2, 65-81.
- Akyol, T. (1993). Ceditçilik Maddesi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7. Cilt. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Apaydın, Y. H. (2000). İctihad Maddesi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21. Cilt. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Atalay, O. (2000). İktbal ve Kur'anî Düşünüş Biçimi. *Akev Akademisi Dergisi*, Sayı.2, Cilt:2.
- Ay, M. (2014). Musa Carullah Bigiyef'in Kur'an Yorumlarına Dair Eleştirel Bir Tahlil, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:30, 7-62.ü
- Aybars, E. (1998). *İstiklal Mahkemeleri*, İstanbul: Doğan Kitap Yayınları.
- Aydın, Ş. (2018). *Kur'an'ın Fırkacılık Olgusuna Yaklaşımı*, İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Balcıoğlu, T.H. (1949). Büyük İslam Alimi Musa Carullah'ı Nasıl Tanıdım. *Sebilürreşad Dergisi*. Sayı: 65, 236.

- Berse, M.K., Er, H., Polat, F.A., Nam, M., Yıldırım, E., Sarıkavak, K., Gafarov, R., Demiroğlu, H., Tagirov, R., Atan, H., Gündoğdu, A., Varol, M., Derdiyok, Ç., Kurtdere, R. (2014). *Kazanlı Yenilikçi Alimler Musa Carullah*. İstanbul: Türk Dünyası Vakfı Yayınları.
- Biçer, M. A. (2011). *İbn-i Teymiye'nin Uluhiyet Anlayışı*. (Yayınlanmamış YL Tezi). Selçuk Üniversitesi, Konya.
- Bilgiseven, A. (1985). *Din Sosyolojisi*, İstanbul: Filiz Kitapevi.
- Bulaç, A. (1992). *Nuh'un Gemisine Binmek*, İstanbul: Beyan Yayınları.
- Bulaç, A. (2012). İslamcılık Nedir?. *Zaman Gazetesi*. (19 Temmuz 2012)
- Carullah, M. (1905). *Tarihu'l Kur'an ve'l Mesahif*. Petersburg: el- Matbaatü'l İslamiyye.
- Carullah, M. (1906). *Umum Rusya Müslümanlarının Üçüncü Resmi Nedveleri*. Kazan: Matbaai Kerimiye, akt. Kanlıdere, A. (2005). *Kadim ile Cedid Arasında Musa Carullah, Hayatı-Eserleri-Fikirleri*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Carullah, M. (1907). *Tarihu'l- Kur'an ve'l-Mesalih*, Petersburg, el-Matbaatü'l- İslamiyye, akt. Görmez, M. (1994). Musa Carullah Bigiyef, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Carullah, M. (1909). *Şeriat Niçin Rü'ye İtibar Etmiş*. Kazan: Örnek Matbaası.
- Carullah, M. (1912). *Halk Nazarında Bir Nice Mesele*, Kazan, Ümid Maatbası.
- Carullah, M. (1935). *El-veşia fi Nakdi Akaidi's-Şia*. Irak: Necef'ul Eşref Maatbası, akt. Kanlıdere, A. (2005). *Kadim ile Cedid Arasında Musa Carullah, Hayatı-Eserleri-Fikirleri*, İstanbul: Dergah Yayınları.
- Carullah, M. (1997). *İslam'ın Elifbası*. (Hazırlayan: İbrahim Maraş-Seyfeddin Erşahin). Ankara: Seba Yayınları.
- Carullah, M. (2001). *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, Ankara: Kitabiyat Yayınevi.
- Carullah, M. (2009). *Uzun Günlerde Oruç*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Carullah, M. (2013). *İslam Şeriatının Esasları-Sabiteler ve Değişkenler*, Ankara: Otto Yayınları.

- Carullah, M. (2014a). *Kur'an- Kerim Ayet-i Kerimelerinin Nurları Huzurunda Hatun*, Ankara: Otto Yayınları.
- Carullah, M.(2014b). *Kur'an-Sünnet İlişkisine Farklı Bir Yaklaşım Kitabı's-Sünne*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Çağan, K. (2006). Son Dönem Osmanlı Siyasetinde İslamcılık ve Batılılaşma. *Tezkire Dergisi*. Sayı. 45.
- Çağan, K. (2015). *Münevverden Entelektüelle Modernleşme, İslamcılık ve Yerlilik*, İstanbul: Tezkire Yayıncılık.
- Çaha, Ö.ve Şahin, B. (2013). *Dünyada ve Türkiye'de Siyasal İdeolojiler*, Ankara: Orion Kitapevi.
- Çakan, İ. L. (2004). En Hayırlı Nesil, *Altınoluk Dergisi*, Sayı: 225, 38.
- Dağ, A. E. (2007). *Çağımıza İz Bırakan Önderler Hasan el-Benna*. İstanbul: İlk Yayınları.
- Dilipak, A. (1988). *Bir Başka Açıdan Kemalizm*. İstanbul: Beyan Yayınları.
- Eagleton T. (2015). *İdeoloji*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Ebu Zehra, Muhammed. (2009). *Mezhepler Tarihi*, (S. Kaya çev.). İstanbul: Çelik Yayınevi.
- el- Benna, H. (2007). *Hatıralarım*, (M. B. Eryarsoy, O. Arpaçukuru çev.). İstanbul: Beka Yayınları.
- el-Benna, H. (2010). *Risaleler*, (M.Akbaş, R. Songül, M. Eren ve A.Akbaş çev.), İstanbul: Nida Yayınları.
- Emre, A. (2008). Bir İslamcı Şairin Gelecek Tasavvuru, *Hece Dergisi*, Sayı:133, 38-46.
- Ersoy, M.A. (2010). *Düzyazılar (Makaleler, Tefsirler, Vaazlar)*. İstanbul: Beyan Yayınları.
- Ersoy, M.A. (2014). *Safahat*, M.Eruğrul Düzdağ (Ed.), İstanbul: Bağcılar Belediyesi Kültür Yayınları.

- Esen, M. (2006). *Afgani: Kelami ve Felsefi Görüşleri*. Ankara: Araştırma Yayınları, akt. Ahmady, E. (2012). *Cemalettin Afgani'nin Düşünce Dünyası*. (Yayınlanmamış YL Tezi). Selçuk Üniversitesi, Konya.
- Esen, M. (2009). Dini Düşünce Tecdid. *Kelam Araştırmaları Dergisi*, Sayı. 7:2, 39-52.
- Gıylani, E. (2000). *Mevdudi'nin Hayatı*, İstanbul, Hilal Yayınları.
- Gökçe, H. (2008). *İdil-Ural Sahasında Cedidçilik Dönemi Türk-Tatar Gramerciliği*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi, Ankara.
- Göncü, F. (2015). *İbn-i Teymiye'de İman Amel İlişkisi*. (Yayınlanmamış YL Tezi). Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun.
- Görgün, T. (2011). *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi Tecdid Maddesi*. 40. Cilt. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Görmez, M. (1994). *Musa Carullah Bigiyef*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Güner, N. Ş. (2015). *Seyyid Kutub'ta Cahiliye Kavramı ve Modernizm Eleştirisi*. (Yayınlanmamış YL Tezi). Uludağ Üniversitesi, Bursa.
- Halim Paşa, S. (2003). *Buhranlarımız ve Son eserleri*, Ertuğrul Düzdağ (Ed.), İstanbul: İz Yayınları.
- Hizmetli, S. (1986). *Muhammed Abduh'un Düşünce Yapısı*. İstanbul: Fecr Yayınları.
- Humeyni, A. (1979). *İslam Fıkhdında Devlet*. (H. Hatemi. çev.), İstanbul: Düşünce Yayınları.
- İbn-i Teymiye, T. (1995). *Mecmuu'l-Fetava*, 22. Cilt, s.248. Medine: Suudi Arabistan İslami İşler Bakanlığı Yayınları. akt. Göncü, F. (2015). *İbn-i Teymiye'de İman Amel İlişkisi*. (Yayınlanmamış YL Tezi). Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun.
- İkbal, M. (1981). *Doğudan Esintiler*, (A. Asrar çev.) İstanbul: Düşünce Yayınları.
- İkbal, M. (1983). *Cebraail'in Kanadı*, (Y.S. Karaca çev.). İstanbul: Furkan Yayınları.

- İkbal, M. (2009). *Reconstruction of Religious Thought in Islam*. akt. Ahmed, W. (M. Gürkan çev.) (2005). İkbal'in (1877-1938) İctihad Anlayışı. *İslam Hukuk Araştırmaları Dergisi*. Sayı:6.
- İnayet, H. (2008). *Çağdaş İslami Siyasi Düşünce*. Ankara: Hece Yayınları.
- İnayet, H. (1991). *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*. İstanbul: Yöneliş Yayınları.
- İşcan, M. Z. (2006). *Selefilik- İslami Köktenciliğin Temelleri*, İstanbul: Kitap Yayınevi
- İşcan, M. Z. (1998). *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasi Görüşleri*, İstanbul: Dergah Yayınları
- Jaschke, G. (1972). *Yeni Türkiye'de İslamcılık* (H. Örs, Çeviri.). Ankara: Bilgi Yayınları.
- Kanlıdere, A. (2005). *Kadim ile Cedit Arasında Musa Carullah, Hayatı-Eserleri-Fikirleri*, İstanbul: Dergah Yayınları.
- Kanlıdere, A. (2006). Musa Carullah Maddesi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31. Cilt. syf. 214-216. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kara, İ. (2003). *Din ile Modernleşme Arasında*, İstanbul: Dergah Yayınları.
- Kara, İ. (2001). *İslamcıların Siyasi Görüşleri I Hilafet ve Meşruiyet*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Kara, İ. (1998). *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi I. Cilt*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Kara, İ. (2001). *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesinin Temel Metinleri*. İstanbul: Gerçek Hayat Dergisi Yayınları.
- Kara, İ. (2009a). *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam*, İstanbul: Dergah Yayınları.
- Kara, İ. (2009b). *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam*, İstanbul, Dergah Yayınları, akt. Uzun, N. (2011). Türkiye'de İslamcı Hareket Gelişimi, İlişkileri, Ayrılıkları ve Dönüşümü (Yayınlanmamış YL Tezi), Atılım Üniversitesi, Ankara.

- Kara, M. (2000). *İbn-i Teymiye Takıyyuddin ve Tasavvuf İle İlgili Görüşleri*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları. akt. Göncü F. (2015). *İbn-i Teymiye'de İman Amel İlişkisi*. (Yayınlanmamış YL Tezi). Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun.
- Karaman, H. (2013). *İslami Hareket Öncüleri II*, İstanbul: İz Yayınları.
- Karaman, H. (2015). *Gerçek İslam'da Birlik*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Kısakürek, N. F. (1976). *Sahte Kahramanlar*, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Koca, F. (2015). İslam Düşünce Tarihinde Selefilik: Tarihsel Serüveni ve Genel Karakteristiği. *İlahiyat Akedemi Dergisi*, Cilt. 1, Sayı.1-2, 15-70.
- Kocaoğlu, C. (2017). Selefilğe Tarihsel Bir Bakış ve Suudi Arabistan'ın Selefilik Üzerine Geliştirdiği Politikayı Yayma Stratejisi, *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt:6, Sayı:2, 333-353.
- Komşuoğlu, A. ve Eskişar Kurtoğlu, G.M. (2009), *Siyasal İslam'ın Farklı Yüzleri*, İstanbul: Profil Yayıncılık.
- Koyuncu, A. A. (2018a). *İslamcılık ve Demokrasi*, İstanbul: Pinar Yayınları.
- Koyuncu, A. A. (2018b). *Kuruluşundan Arap Baharı'na Suriye Milliyetçilik ve Ulus İnşası*, İstanbul: Sude Yayınları.
- Kuran, E. (1994). Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu. *İslami Araştırmalar Dergisi*, Cilt:7, Sayı:1, 95-96.
- Kurtdede, R. (2011). *Musa Carullah Bigiyef ve İslam Hukuku ile İlgili Görüşlerinin Değerlendirmesi*.(Yayınlanmamış Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi, Ankara.
- Kutub, S. (1970). *İslam Düşüncesi*. İstanbul: Çağrı Yayınları, akt. Güner, N.Ş. (2015). *Seyyid Kutub'ta Cahiliye Kavramı ve Modernizm Eleştirisi* (Yayınlanmamış YL Tezi). Uludağ Üniversitesi, Bursa.
- Kutub, S. (2011). *Yoldaki İşaretler*, İstanbul: Pinar Yayınları.
- Kutub, S. (2013). *Yoldaki İşaretler*, (M. Hazine çev.). İstanbul: Düşün Yayıncılık.
- Mardin, Ş. (1996). *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İstanbul: İletişim Yayınları.

- Mardin, Ş. (2004). *Türkiye 'de Din ve Siyaset*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mevdudi, Ebu'l Ala. (1986). *İslam 'da İhya Hareketleri*, çev. Ali Genç, İstanbul: Pınar Yayınları. *Modern Islamic World*, ed. John L. Esposito. New York, 410. akt. Öztürk, M. (2004). *Neo-Selefilik ve Kur'an-Reşid Rıza'nın Kur'an ve yorum anlayışı üzerine*. Çukurova Üniversitesi İlahiyat Dergisi, Cilt:4, Sayı: 2.
- Mevdudi, Ebu'l Ala. (1999). *Gelin Bu Dünyayı Değiştirelim*, İstanbul: Özgün Yayıncılık.
- Mevdudi, Ebu'l Ala. (2016). *İslamda Hükümet*, İstanbul: Hilal Yayınları
- Naim, B. A. (2013). *İslam 'da Kavmiyetçilik Yoktur*, İstanbul: Bedir Yayınevi.
- Nursi, S. (1995). *Bediüzzaman Said Nursi Tarihçe-i Hayatı*. İstanbul: Envar Neşriyat.
- Okuyucu, N. (2014) *Batı Gözüyle Tecdid-İslam Dünyasında Tecdid Hareketleri (1700-1850)*, İstanbul: Klasik Yayınları.
- Öngören, R. (2011). Tasavvuf Maddesi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40. Cilt. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Ören, M. F. (2013). *Muhammed Abduh ve Eğitim Görüşleri*. (Yayınlanmamış YL Tezi). Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Örs, H. B. (2016). *19.Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Öztürk, M. (2004). Neo Selefilik ve Kur'an Reşid Rıza'nın Kur'an ve Yorumu Anlayışı Üzerine. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt. 1, Sayı.1-2, 15-70
- Paçacı, İ. (2003). Mezhepler ve Taklit. *Diyanet İşleri Başkanlığı II Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri*. 297-317.
- Rıza, M. R. (2002). *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Hakim (Tefsiru'l-Menar) 1-12*. Beyrut: Daru'l İhyai't-türâsi'l-Arabi Yayınları. akt. Yılmaz, M.A. (2007) *Menar Tefsiri'nde Fert-Devlet İlişkisi*. (Yayınlanmamış YL Tezi). Uludağ Üniversitesi, Bursa.

- Schacht, J. (1997). *Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi, Muhammed Abduh Maddesi. 8. Cilt.* Eskişehir: MEB Yayınları.
- Sarıbay, A. Y. (1994). *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Savaş, A. (2010). *Kelamın Yenileşme Sürecinde Musa Carullah Bigiyef.* (Yayınlanmamış YL Tezi). Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir.
- Savaş, N. Türk, İ. Karataş, A. (2014). İslam Düşüncesinde Tecdid-Meşruuiyeti, Alanları ve Şartları. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı. 1, 102-125.
- Sitembölükbaşı, Ş. (1995). *Türkiye’de İslam’ın Yeniden İnkişafı (1950-1960)*, Ankara: İsam Yayınları.
- Sönmez, M. (2002). İslam Modernizminin Doğuşu ve İki Önemli Temsilcisi Afgani ve Abduh’un Modernist Yönlerine Kısa Bir Bakış. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı.18, 148-172.
- Sönmez, M. (1997). *İhya Hareketlerinde Mevdudi.* (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Atatürk Üniversitesi, Erzurum.
- Şahiner, N. (2006). *Bilinmeyen Taraflarıyla Bediüzzaman Said Nursi*, İstanbul: Nesil Yayınları.
- Şentürk, M. (2012). Musa Carullah’ın Eğitim Üzerine Düşünceleri: “Tarihu’l-Kur’an Ve’l- Mesahıf” Adlı Eseri Bağlamında, *Atatürk Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Sayı:48, 257-268.
- Taşdemir, D. (2016). *Türkiye’de Selefi Hareket ve Dini Radikalizm.* (Yayınlanmamış YL Tezi). Uludağ Üniversitesi, Bursa.
- Taşpınar, H.(2003). Muhammed Abduh Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Sayı. 2, 261-284.
- Tiftikçi, O. (2011). *İslamcılığın Doğuşu Osmanlı’dan Günümüze Türkiye’de Gelişimi*, İstanbul: Akademi Yayınları.
- Topçu, N. (1978). *Milliyetçiliğimizin Esasları*, İstanbul: Dergah Yayınları.
- Topçu, N. (2007). *Yarınki Türkiye*, İstanbul: Dergah Yayınları.

- Türkmen, H. (2015). *İslami Uyanış Sürecimiz ve İslamcılık Söyleşileri*. İstanbul: Ekin Yayınları.
- Türköne, M. (1994). *Siyasi İdeoloji olarak İslamcılığın Doğuşu*. İstanbul: İletişim Yayınları,
- Uzun, N.(2011). *Türkiye’de İslamcı Hareket Gelişimi, İlişkileri, Ayrılıkları ve Dönüşümü*. (Yayınlanmamış YL Tezi). Atılım Üniversitesi, Ankara.
- Yardım, M. (2016). Osmanlı İslamcıları ve İslami Yenilikçiler:Yakınsama ve Ayrışma. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*. Sayı. 40, 111-125.
- Yavuz, Y. Ş. (2002). Kelam Maddesi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25. Cilt. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Yıldırım, A.(2000). *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Yılmaz, M.A. (2007) *Menar Tefsiri’nde Fert-Devlet İlişkisi*. (Yayınlanmamış YL Tezi). Uludağ Üniversitesi, Bursa.
- Yörükan, Y.Z. (1953). Vahhabilik, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:1, 51-67.