

Halil, Hüseyin (2020). "İslam'da Rönesans ve Reform Girişimi: XIX. ve XX. Yüzyıl İslam Modernleşme Süreci ve Gelinen Nokta İtibariyle Açmazları". *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 21, S. 39, s. 1009-1058.

DOI: 10.21550/sosbilder.663184

Araştırma Makalesi

İSLAM'DA RÖNESANS VE REFORM GİRİŞİMİ: XIX. VE XX. YÜZYIL İSLAM MODERNLEŞME SÜRECİ VE GELİNER NOKTA İTİBARIYLA AÇMAZLARI

Hüseyin HALİL*


Gönderim Tarihi: Aralık 2019

Kabul Tarihi: Mayıs 2020

ÖZET

İslam modernizm hareketi XIX ve XX. yüzyıllarda İslam dünyasını oldukça meşgul etmiş bir hareket olarak tarihteki yerini almıştır. Bu hareketin doğuşuna sebep olan pek çok faktörden en önemlisi İslam dünyasının bilimsel gelişmeler bakımından statikleşmesidir. Batı dünyası ise, kilisenin de etkisiyle ortaçağda yaşadığı bunalımdan çıkardığı derslerle, bilimsel çalışmalara yönelerek rönesansı başlatmış, ardından reform hareketiyle dinin toplum ve yönetimdeki pozisyonunu belirlemiştir. Bir de, buna sanayi inkılabını ekleyerek dünyayı bilimsel, kültürel ve ekonomik olarak etkiler hale gelmiştir. Fakat öte yandan Müslümanlar Batı'nın bu şekilde ezici üstünlüğü ve gelişmişliği karşısında uzun süre aynı derecede bir tepki vermede başarılı olamamıştır. Bu durum İslam dünyasının Rönesans ve Reformu olarak tabir edilebilecek İslam modernizm hareketinin zeminini hazırlamıştır. İşte biz bu makalemizde bu hareketi doğuşundan geldiği aktüel noktaya kadar inceleyeceğiz, Rönesans ve Reform hareketlerinin yakaladığı başarıyı yakalayıp yakalamadığını değerlendirip makalenin sonunda okuyucuya birkaç madde halinde hareketin açmazları ve başarıları hakkında bilgi vereceğiz.

Anahtar Kelimeler: *İslam, modernizm, ihya, tecdit, reform*

*  Arş. Gör., Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü, huseynhalil1990@gmail.com

The Attempt of Renaissance and Reform in Islam: Islamic Modernism Movement in XIX and XX. Centuries and the Handicaps It Faced

ABSTRACT

Islamic modernism movement occupied the Islamic world in the 19th and 20th countries and took its place in history like that. The most important element that caused this movement to be born, is that the immobilization of the Islamic World in terms of scientific development. On the other hand, the Western world started renaissance by turning to scientific studies with the lessons learned from the crisis in the Middle Ages under influence of the church, and then specified the position of religion in society and management with the reform movement. And also, by including industrial revolution into this, it has become a scientific, cultural and economic impact on the world. But, Muslims couldn't be successful to react equally to the overwhelming advantage and development of the west in long term. This situation leded up to the basis of the Islamic modernism movement which can be called the Renaissance and Reform of the Islamic World. In this article, we will examine this movement from its birth to the current point of it, and at the end of this article we will give the readers information about the handicaps and achievements of it.

Key words: *Islam, modernism, recovering, revive, reform*

Giriş

Bilindiği gibi esas itibariyle İslam modernizm hareketi geri kalmışlığın, çöküşün ve yozlaşmanın İslam dünyasını her yönüyle sarmasına bir tepki olarak meydana gelmiş ve bunun tedavisi olarak yeniden dirilişi (ihya) ve yapılanmayı (ıslah) ön görmüştür. Tıpkı skolastik düşüncenin Avrupa'yı sardığı Orta Çağ'da, Avrupalı aydınların Rönesans ve Reform hareketlerini başlatarak çöküşü durdurma ve aydınlanma sürecini başlatmaları gibi. Fakat ne var ki Avrupa açtığı aydınlık yolunda kararlı adımlarla yürürken, yani birkaç yüz yıl geçmeden Fransız ihtilali, Sanayi inkılabı ve pozitivistime dayalı bilim öncülüğünde pek çok teknik gelişmelerle gücüne güç katarken, İslam dünyası açtığı bu İslam modernizm yolunu aynı kararlılıkla

sürdürmede yetersiz kaldı, söz gelimi bazen bir dinin modernleştirilmesinin imkânsızlığıyla karşı karşıya kaldı, bazen gelenek ile çatıştı, bazen de modernizmin kaynağı olarak gördüğü Avrupa düşüncesine adapte sorunu yaşadı. Nihai olarak görünen o ki; içtihat geleneğine yenden kapı açması, taklit ve hurafelere mesafeli olması ve sömürücü otoritelere karşı direnişe teşvik etmesi gibi istisna edilebilecek, lokal çapta neden olduğu bazı değişimler hariç, bu hareket başladığı noktadan çok uzağa gidemedi ve Rönesans ve reform hareketlerinin Avrupa'daki uyandırdığı etkiyi İslam dünyasında uyandıramadı. Geldiğimiz nokta itibariyle İslam modernizm hareketi bir dini düşüncenin veya geleneğinin modernleştirilme problemine, diğer bir deyişle modernleşmeye karşı direnişine, dönüşmüş gözüküyor. Belki bunun sebebi Avrupa'daki Rönesans ve reform hareketi ile İslam'daki modernizm hareketinin amaçlarındaki farklılıktır. Nitekim Avrupa'nın aydınlanma dediği şey *kilisenin ve dinin skolastik düşüncesinden kurtulma, özgürleşme ve daha seküler bir hayat çizgisine kaymak iken; İslam'ın aydınlanma girişimi ise dinin çizdiği sınırlar içinde kalarak söz konusu aydınlanmayı ve modernizmi gerçekleştirmektir*. İşte makalemizin esas sorusunu bu oluşturmaktadır: Dinin koyduğu sınırlar ve dini gelenek içinde kalınarak bir modernizm hareketi yapılabilir miydi? Ya da böyle bir modernizmden bahsedilebilir miydi ve başarı şansı ne kadardı?

Dolayısıyla bu makalemizdeki nihai amacımız Rönesans ve Reform hareketlerinin İslam dünyasındaki bir yansıması olan İslam modernizminin, diğer adıyla ihyacılığın, varmak istediği amaca ne ölçüde ulaştığı ve handikaplarının (açmazlarının) neler olduğudur. Bu hareketin omurgasını anlayabilmek için ise ıslah, tecdit ve ihya kavramlarını iyi anlamak gerekir.

Şimdi hareketin mantığını ve dinamizmini daha iyi anlamak için *ıslah, tecdit ve ihya* kavramlarını derinlemesine analiz edelim:

Sözlükte “iyi ve yararlı olma” anlamındaki salâh kökünden masdar olan *ıslah* genel olarak “düzeltmek, daha iyi hale getirmek; kusur ve noksanını, fenalığını gidermek, bozuk yerleri kemâle kavuşturmak, onarmak ve hastayı sıhhatte kavuşturmak” manalarında kullanılır (Merad 1999: 143-156; Şahin 2016: 7; İbn Manzur II / 516-517; Kadri: III / 322-325). İstılahta ise, İslamî değerleri, inanç ve yaşama biçimini yeniden ihya etmeyi amaçlayan düşünce ve faaliyetleri ifade etmek üzere kullanılan bir terimdir (Merad 1999: 143-156). Diğer bir ifadeyle geleneği diriltmeye ve yaşatmaya yönelik her türlü faaliyettir. Öte yandan yeni gelişmelerin selefın sahip olduğu gelenek ve örf üzerinden okunması ve onlarla uyum içine sokulması da ıslah ve ihya kavramlarına dâhildir. Dini manada İslah kavramı, bir şeyi daha önceki iyi haline çevirme anlamına geldiği gibi bozulan hususların yerine, eskiden bulunmayan, yenilerini koyma anlamına da gelir. Böylece ıslah kelimesi, tıpkı tecdit kelimesinde olduğu gibi iki yönlü bir manayı içermektedir. Bunlardan geçmişe dönük olanı, genel anlamıyla selef ya da geleneğe bakış açısını içinde barındırırken diğeri yani geleceğe dönük olanı ise, hem yeni içtihatları ve yorumları hem de evrensel bilgi ve kültür birikiminin ürünlerini barındırır (Şahin 2016: 7). Buna bağlı olarak Muhammed el-Behiy, ıslah kavramına geçmişe dönük olan birinci manayı vererek onu “kendi özgün değerlerini açığa çıkarma çabası” şeklinde tanımlamıştır (Şahin 2016: 8).

İhya: İnanç, düşünce ve yaşam tarzının, İslamî kültür ve geleneğinin kendi iç dinamikleri ve kaynakları esas alınarak yeniden gözden geçirilmesi ve revize edilmesi şeklinde de tanımlanabilir. Görüldüğü kadarıyla İslam tarihinde görülen ihya ya da ıslah çabaları, yeni durumları anlama olarak ortaya çıkmaktan ziyade, bir geriye dönme sadedinde kalmaktadır. Zira ıslah projeleri, her yeniliğin saflığı bozduğu, her türlü değişikliğin İslam kimliği üzerinde krizlere yol açtığı inancını taşımıştır. Bu yüzden tecdit, ıslah veya ihya, kendinden bilinçli bir yenilenme isteği ya da gelecekteki bir ütopya ümidinin itmesinden

ziyade, geçmiş bir deneyimin örneğinden esinlenmek sadedinde kalmıştır (Şahin 2016: 30).

Tecdit: Sözlükte “yenilemek, yeni bir yol açmak” anlamındaki tecdit, bir işi ya da bir şeyi ciddiyetle ve bir yöntemle yeniden ve aslına uygun biçimde yenileme faaliyetini ifade eder. Dini anlamda; İslami düşünce, inanç ve yaşam tarzını, “ıslah” kavramına nispetle daha köklü bir biçimde, temel kaynaklara ve selef geleneğine uygun biçimde yenileme, reforme etme veya değiştirme çabası olarak tarif edilebilir. Dinin tecdidi, “dinde değişiklik yapılarak bazı unsurların çıkarılıp yeni bazı unsurların eklenmesi şeklinde dinin yeniden tanımlanması” değildir. Dini referansları dikkate alarak dini gelenekte yere ve zamana uygun değişiklikler ve reformlar yapmak ve böylece “zaman içerisinde zayıflayan dini irtibatı yeniden güçlendirmek” demektir (Görgün 2011: 234-239). Bu bağlamda şunu vurgulamakta fayda var: İslam modernistleri için Modernizmin her türlü ögesi, İslam inancına bağlılığı kuvvetlendiren birer araçtan ibarettir. *Tabii olarak, modernizmin içerdiği değerler ve geliştirdiği teknik gelişmelerin İslamileştirilme nedeni, çağdaş gelişmeler aracılığıyla İslam dünyasının geçirdiği bin senelik statik gevşeklik ve tembellik dönemi boyunca zuhur eden ilmi, kültürel, dini vb. gedikleri kapatarak, bozuklukları ve sapmaları düzelterek Müslümanın selef itikadı ve yaşam tarzına inancını pekiştirmektir.* Bir sonraki başlıkta bunun detaylarını zikredeceğiz.

Tekrar tecdide dönecek olursak, bu kavram en azından II. (VIII.) yüzyıldan itibaren bir terimleşme süreci geçirmiş, dinle hayat arasındaki irtibatla zamanla ortaya çıkan gevşemeyi dine zarar vermeden, dinle kabili telif yenilikleri de reddetmeden aşma başarısını gösteren faaliyetleri adlandırmak için kullanılmıştır (Görgün 2011: 238-239).

Zikrettiğimiz bu üç kavramın Avrupa'daki Rönesans ve Reform hareketlerinin birer yansıması olduğunu unutmamak gerekir. Sözelimi burada ifade ettiğimiz bu üç kavramın ortak anlamı *bir toplumun yeniden doğması, canlanması ve şekillenmesidir.* Bu terimlerin Avrupa

ve dünya tarihindeki karşılıkları ise Rönesans ve Reform hareketleridir. Bu yüzden bu hareketin özünü anlamak için Rönesans ve reformun yarattığı zihinsel dönüşüme kısaca göz atmamız gerekir.

Rönesans ve Reform Hareketlerinin Avrupa'da Meydana Getirdiği Zihniyet Değişimi

XIX ve XX. yüzyıllarda, Avrupa'nın sanat, edebiyat, bilim ve teknik alanlarında yakaladığı ivme hiç şüphesiz Rönesans ve Reform hareketlerinin XV ve XVI. yüzyıllarda hazırladığı aydınlanma hareketinin birer sonucudur. Bu dönemde Avrupa halkları başta İtalya, İngiltere, Almanya ve Hollanda olmak üzere; sosyal, kültürel, dini, siyasi ve iktisadi açıdan büyük bir değişim geçirmiştir. Pusulanın icadıyla coğrafi keşifler başlamış ve Avrupa'nın bir yandan ticaret ve zenginliği artmış öbür yandan diğer kültürler ve medeniyetlerle irtibatı güçlenmiştir. Bunun sonucunda oluşan burjuva sınıfı tiyatro, resim ve heykeltıraşlık gibi halkın özgürlüğünü yansıtan sanatlara yatırım yaparak bugünkü Avrupa kültürünün zeminini hazırlamıştır (Zophy 2019: 200-320). Aynı dönemlerde icat edilen matbaanın Avrupa'ya gelmesi ve kâğıdın kullanılmaya başlanması da bilim ve düşüncenin yayılması adına büyük bir adım olmuştur. Çünkü bu tarihten sonra kilise dâhil hiçbir grup bilgi ve düşüncüyü tekelinde tutamayacaktı, diğer bir deyişle insanlar zihinsel olarak bağılandıkları prangalardan kendi düşünce ve bilgisini oluşturarak kurtulabileceklerdi. Bu durum kilisenin otoritesine büyük bir zarar veriyor, ona olan güveni azaltıyor, dogmatik düşüncelerini yıkıyor ve yerine son üç yüzyıldır Avrupa'nın kimliği haline gelen bilimsel ve teknik gelişmelerin temelini oluşturan pozitivizm / materyalizm felsefesini hâkim kılıyordu. Böylece bir yandan kilise ve din adamlarının halk üzerindeki otoritesi sarsılırken, öbür yandan bilime, deney ve gözlemlerle elde edile bulgulara güven artmaktaydı (İnalçık 2019: 25-200; Alatlı 2014: 1-100; Burke 2016: 50-170).

Yaşanan bu gelişmeler bilimsel, ekonomik ve endüstriyel açıdan Sanayi İnkılabı'nı; siyasi, sosyal ve dini açıdan Fransız İhtilali'ni doğurmuştur. Şöyle ki, Rönesans ve Reform hareketlerinin etkisi ile zamanla Avrupa'da yapılan buluşlar ve icatların meydana çıkardığı bilimsel ve teknik gelişmelerin üretime etki etmesi ve makineleşme endüstrisini doğurması; Avrupa'da nüfus artışı, refahın yükselmesi, orta sınıfın zenginleşmeye başlaması, sınıf farkının giderek azalması, işçi sınıfının bilinçlenmesi, 18. yüzyılın sonuna doğru haklarını elde etmeye başlaması, sosyalizmin doğması vb. bir dizi olumlu değişimi beraberinde getirmiştir. Fakat Sanayi inkılabı hammaddeye ihtiyacı arttırdığı için dünyanın geri kalanı, özellikle Müslüman ülkeler, açısından olumsuz bir tehdit olarak kendini göstermiş, diğer bir deyişle, İslam modernizm hareketinin çıkışına neden olan etmenlerden en önemlisi olan sömürgecilik anlayışını doğurmuştur (Deane 2000: 25-89).

Diğer bir gelişme olan Fransız ihtilaline kısaca bakalım: 1789-1799 tarihleri arasında gerçekleşen bu ihtilal Avrupa tarihinde bir dönüm noktasıdır. Bu ihtilal Monarşiyi kaldırarak demokratik cumhuriyet anlayışının temellerini atmış, insan hakları temelinde aydınlanma ilkelerine dayalı radikal bir sosyal değişim doğurmuş ve Katolik kilisesini reformlar yapmaya itmiştir. Bunların yanı sıra, Avrupa'yı zihniyet ve pratik hayat açısından baştan sona değiştirmiştir. Sözgelimi, ilkel şekli Yunan şehir devletlerinde, gelişmiş şekli İngiltere ve ABD'de görülen demokrasi, kıta Avrupası'nda da gelişmeye başlamış ve Batı medeniyetinin vazgeçilmez unsurlarından biri haline gelmiş; egemenliğin halka ait olduğu kabul edilmiş, milliyetçilik ilkesi siyasi bir karakter kazanarak çok uluslu devletlerin parçalanmasında etkili olmuş; eşitlik, özgürlük ve adalet ilkeleri yaygınlaşmaya başlamış; şahsi güçlere, zekâya ve girişim yeteneğini sergilemeye fırsat tanınmış, dağınık halde bulunan milletler siyasi birliklerini kurmaya başlamış ve herkesi kapsayan insan hakları bildirisi yayınlanmıştır (Sarıca 1981: 26-

120). Bu sonuçlar sadece Avrupa'yı değil İslam dünyasını da derinden etkiledi. Milliyetçilik akımı Osmanlı İmparatorluğunun çöküşünü hızlandırırken; eşitlik, özgürlük, insan haklarına saygı, zekâ ve yeteneğe verilen değer, eğitim hakkı, egemenliğin halka ait olduğu yönetim ve yaşam biçimi İslam dünyasında şiddetle yankılandı ve İslam reformizminin sebepleri arasında sosyal ve idari yönleri oluşturdu (Reşad 2006: 27-150).

Şimdi Avrupa'da yaşanan bu gelişmeler karşısında İslam dünyasının içinde bulunduğu duruma ve İslam reformizminin doğuşuna zemin hazırlayan etmenlere bir başlık altında teker teker bakmamız yerinde olacaktır.

Avrupa'da Yaşanan Aydınlanma ardından 19 ve 20. Yüzyıl İslam Ve Müslümanların Durumuna Genel Bakış

XIX. yüzyıl, özellikle bu yüzyılın ikinci yarısı, İslam dünyasının, Batı'nın o zamana kadar görülmemiş büyük bir meydan okuması ile yüz yüze geldiği bir tarih kesitini ifade eder. Müslümanlar her bakımdan zayıftılar, kültür soğuma dönemine girmiş, insanlar esaslı bir kimlik bunalımı ile karşı karşıya kalmışlardır (Şahin 2016: 14). Müslümanları bu şekilde zor bir duruma düşüren etmenlere itikadi, siyasi, fikri ve kültürel açılardan bakacak olursak şu faktörlerle karşılaşırız:

- Batı'nın reform ve rönesansla İslam dünyası arasına mesafeler koyarak ilerlemesi ve kendini yenilemesi,
- Batı'ya giderek hayranlığın artması,
- Müslümanların uzun bir süre boyunca sadece nazari konularla meşgul olmaları,
- Müslümanların ihtilaflarla vakit geçirmeleri, ilk dönem âlimlerinin (İbn Sîna, İbn Rüşd, Harezmi, Birûnî, Ömer Hayyam, Râzi

vb.) çalışmalar yaptığı Matematik, astronomi, fizik, coğrafya gibi pratik ilimleri ihmal etmeleri,

- Dinî ve İslamî ilimlerde geleneği taklide düşüp durgunlaşmaları,

- Zamanın ve çağın gerektirdiği yeniliklere ayak uyduramamaları,

- Yeni problemler karşısında içtihat yapmaktan kaçınmaları,

- İslam dinini çağın şartlarında yorumlayıp anlamaktan çekinmeleri,

- Gerekli eğitim reformlarını yaparak çağdaş ve asra hitap eden eğitim kurumları inşa edememeleri,

- Batı'nın, teknik ve ekonomik bakımdan İslam dünyasına kıyasla büyük mesafeler kat etmesi,

- Müslüman ülkelerin Batılı emperyalist devletlerin istilasına maruz kalması,

- Fransız İhtilali'nin ateşlediği milliyetçilik hareketlerinin etkisiyle etnik ve milli bölünme ve parçalanmanın artması,

- En başta Sünni - Şii ayrımı ardından çeşitli mezhepsel ayrımların İslam dünyasını itikadi olarak parçalara bölmesi,

- Müslüman devletlerinin siyasi çıkarları doğrultusunda birbirleriyle savaşmaları; iktisadî, siyasî ve toplumsal olarak güç kaybetmeleri ve dolayısıyla bu bölgelerin istikrarsızlaşması vb.

Bütün bunların sonunda Batı'nın teknik, ilim, fen, kültür, edebiyat, felsefe, ekonomi, eğitim vb. alanlarda ilerlemesi, İslam dünyasının bu gelişmeler karşısındaki düşük profilli seyri ve güçlü bir tepki gösterememesi; ve Batı'nın bu vaziyetten faydalanarak İslam topraklarını sömürgeleştirme teşebbüsü, Müslüman âlimleri yeniden

diriliş için harekete geçmeye zorlamıştır (Şahin 2016: 1). Bunun sonucunda, dönemin aydınlar ve âlimleri siyâsî, ictimâî, ilmî, iktisâdî, kültürel ve dinî alanlarda yeni arayışlara girişti. Böylece İslam dünyasını uzunca bir süre meşgul edecek olan ıslahat ve tecdit, yani İslam'ı yeniden anlayıp yorumlama ve modern dünyaya adapte etme paradigması üzerine kurulan İslam modernizmi ya da güncel söylemle İslamcılık / ihyacılık, hareketi başlamış oldu (Yardım 2016: 118; Şahin 2016: 7; Kara 2001: 18). Ortaya çıkışı yaklaşık 1880'li yılların başlarına tekabül eden bu hareketin önderi Cemâleddin Afgâni'yi öğrencisi Muhammed Abduh ve onun da öğrencisi Reşit Rıza takip ederek Mısır'daki ıslahatçıların başını çektiler. Ayrıca, Osmanlı'da Şehbenderzâde Ahmed Hilmi, Said Halim Paşa, Mehmed Âkif, Mustafa Sabri, Ferit Kam, Mehmet Ali Ayni, İsmail Fenni, Said Nursi, Mûsâ Kâzım; Tunus'ta Muhammed Tâhir b. Âşûr (er-Râfi'î 1897: 50-150; İbnu'l-Hôca 2004: 73-129, 186-192; el-Gâlî 1996: 46); Cezâyir'de Muhammed Beşîr el-İbrâhimî ve İbn Bâdis; Irak'ta Muhammed Kürd Ali, Mahmud Şükri el-Âlusi; Lübnan'da Şekip Arslan bu hareketin savunucuları ve etkili isimleri arasında sayılabilir (İbnu'l-Hôca 2004: 29, 73-129, 175; et-Tâlibî 1997: 24-90; Charles Saint-Prot 2006: 15-89).

Saydığımız bu ıslahatçıların etkisi tüm İslam âleminde derinden hissedilmiş ve sesi yankılanmıştır. Hatta sömürgecilerin kontrolü ele geçirmek için yaptıkları uygulamalar ve sürgünler bu ıslahatçıları daha çok ateşlemiş, yazı ve yayınlarını çoğaltmıştır. Bunun sonucunda da İslam dünyası bu ıslahat çabalarına ve modernizm hareketine ilgisini arttırmış ve onu adeta karşılaştıkları bu kasvetli ortamdan çıkış formülü gibi görmeye başlamıştır (İbnu'l-Hôca 2004: 175, 176).

İslam Modernizm Hareketinin Karakteristik Yapısı

Bilindiği gibi İslam modernizmi üç kavramın birleşiminden oluşur, bunlar *ıslah*, *tecdit* ve *ihyadır*. Bu üç kavram özelde farklı

manalara gelse de genelde yeni gelişmelerin, selefın sahip olduğu gelenek ve örfü üzerinden okunması ve onlarla uyum içine sokulmasıdır. Yani bir şeyi daha önceki iyi haline çevirme anlamına geldikleri gibi bozulan hususların yerine, selefın geleneğinde bulunmayan ama onunla uyumlu, yenilerini koyma anlamına da gelirler. İçeriğini bu üç kavramın oluşturduğu bu hareket, bir yandan İslam'ı geleneğin taklitçiliğinden kurtarmak, onu saflığına kavuşturmak ve kendi dinamizmi ve bileşenleri içerisinde yenileyip Batı medeniyeti ile adaptasyonunu sağlamak, öte yandan Müslümanları Panislamizm (ittihâd-ı İslam) adı altında birleştirerek Batı'nın hâkimiyetine son vermek istemektedir. Hareketin bu amaçlarından yola çıkarak onun vizyonunu şöyle özetleyebiliriz: Selef sonrası oluşan İslâmî düşünce, inanç ve yaşam tarzı geleneğini sorgulamak ve onları İslam'ın temel kaynaklarına, selef geleneğine ve modern dünyanın gereklerine uygun olarak yeniden biçimlendirmek.

Modern İslam düşüncesi, Batı'nın meydan okumasını her alanda kabul etmiş olmakla birlikte karşı argümanlarla dini tahkim etmek ve böylece Batı'nın meydan okumalarını etkisiz kılmaya çalışarak kendini göstermek istemiştir. Bu bağlamda modern İslam düşüncesi Batı ile diyaloga girmeyi, onun evrensel değerler ve gerçekler olarak dayattığı kavram, kuram ve kurumlarla hesaplaşmayı tercih etmiştir. Dinî-İslâmî açıdan mahzurlu görmediği değerleri içselleştirerek kendi sisteminin dayanakları haline getirmeye çalışmıştır. Vahyin akılla çelişmeyeceği hükmünü temel doğrulama mekanizması olarak belirlemiştir. Bu hükme uygun olarak da akıl tezgâhında üretilen Batılı düşünceleri İslâmî kisveye büründürerek kendi dünyasına katmaya çalışmıştır. Modern İslam düşüncesini, diğer seküler modernist düşüncelerden farklı kılan temel özellik, vahyin değişmez esas olarak kabul edilmesi, Batı ile diyalogun her noktasında İslâmî sınırlar içinde kalmaya özen gösterilmesidir (Alperen 2003: 25-67; Öztürk 2006: 49).

İslahatçılar modernliğin Batı tarafından temsil edildiğini ve bilim ve teknik açıdan üstün olduklarını kabul etmekle beraber, Batı'nın gelişmiş dünyasına ivme kazandıran bu özün, İslam tarafından onlara geçtiği iddiasını gündeme getirmişlerdir. Bu tez İslamcılarının genel olarak “medeniyet ve akıl İslam'ın yitik malıdır” sloganına içeriğini kazandıran tez olarak kabul edilmiştir (Kara 2001: 26). Batının değerlerinin İslam'da bir öz olarak bulunduğu düşüncesi, İslamcılar tarafından bir keşif değil hatırlama şeklinde vuku bulmuştur. Yani Batının gelişmişliği bu anlamda bir miras olarak görülmüş ve İslam'ın bu mirasın tek ve gerçek sahibi olduğu ileri sürülmüştür. Avrupa'nın teknik ve bilim alanında gelişmişliğini yani başarısını İslam'a havale eden İslamcılar, bu tez sayesinde modern dünya ile rasyonel temelde epistemolojik bir bağ kurmaya çalışmışlardır (Aydın 1999: 233).

İslam modernistleri nezdinde İslam; medeniyetin, ilmin ve felsefenin beşiği ve özüdür, zamanla İslam'a dâhil olan yabancı unsurlar ve yanlış yorumlamalar İslam'ın modernleşme ve gelişmesi önünde engeller teşkil ettiğinden Batı medeniyeti İslam'ın önüne geçmiştir, yoksa İslam medeniyeti esasen çok güçlü bir medeniyettir. İbn Âşûr bu tezi şu şekilde ifade eder: “İslam'ın ruhu medeniyetin tesis edilmesine çok büyük bir etkisi vardır. Bu din bir yandan medeniyet tesis ederken diğer yandan Müslüman toplumunu çeşitli ahlaki, ilmi ve irfani değerlerle yüceltir. Bu şekilde bir Müslüman asırlar boyu hayır ve saadete götüren ahlaki ve ilmi vasıtalara sahip olabilir.” (İbn Âşûr, *Usûlün'-Nizâmi'l-İctimâ'î fi'l-İslâm*: 7). Onun diğer bir ifadesi şu şekildedir: “Ayrıca İslam getirdiği tevhid akidesi, toplum düzeni ve yüce ahlak kurallarıyla kıyamete kadar ideal din olma özelliğini devam ettirecek bir dindir. O muhatap olduğu toplumu düzenli ve sağlam bir medeniyet inşa ederek ıslah eder, düştüğü karanlık çukurdan onu çekip çıkarır, böylece kişiyi hayır ve saadet yoluna sevk ederek hakiki öğretiyi ve prensipleri elde etmesini sağlar.” (İbn Âşûr, *Usûlün'-Nizâmi'l-İctimâ'î*: 7).

Ayrıca modernistler Batı'nın sahip olduğu rasyonel bakış açısının İslam geleneğinde de önemli bir yer tuttuğunu ileri sürerek dini metinleri akılcı ve bilimsel bir gözle okumaya girişmişlerdir. Böylece onlar, tahkiki imana taklidi imandan daha çok önem vermeye, dinin açıklanması ve anlaşılmasında mantığa daha fazla yer vermeye gayret etmişlerdir. Hatta Bu bağlamda dini metinlerde yer alan doğaüstü olaylar ve mucizeler akıl süzgecinden geçirilmiştir. (Yardım 2016: 122).

Zamanla, İslam modernizmi bu karakteristik özelliklerini yitirmeye başlamıştır. Bu durum üzerinde, hem halkın örf ve geleneğe dayalı İslam'dan kopmamakta direnmesi hem de Abduh'dan sonra hareketin önderliğini yapan Reşit Rıza, Mahmûd Şükrî el-Âlûsî ve Cemâleddin el-Kâsımî gibi âlimlerin İbn Teymiyye ve İbn Abdilvehhab'ın açtığı radikal selefiliğe (vehhâbilik) veya taklitçi ortadoks İslam geleneğine geri dönüş yapmasının büyük bir etkisi vardır (Şahin 2016, 30). Radikal seleficiler bu hareketin selef akidesi ve yaşamına dönüş fikrini *abartmış* ve hatta kendi radikal selefî inançlarını güçlendirmek için zaman zaman tahrif etmişlerdir.

Önde Gelen Islahatçılar ve Düşünceleri

1- Afgânî

a- Hayatı ve İçinde Yaşadığı Siyasi ve Sosyo-Kültürel Çevre

1839 yılında dünyaya gelen Afgânî on sekiz yaşına kadar Kâbil'de kaldı; ilköğrenimini âlim bir kişi olan babası Safder'den yaptı. Ülkenin meşhur bilginlerinden dil, tarih, din, felsefe, matematik, tıp ve siyaset alanında dersler aldı. Daha sonra tahsilini geliştirmek üzere Hindistan'a gitti. Onun Şiî olduğunu iddia edenler ise, onun ilkokuldan sonra babasıyla Kazvin üzerinden Nəcəf'e gittiğini, orada Şiî bir molla olan Şeyh Mürtaza'dan ders aldığını ve dört yıl gibi bir süre kaldıktan sonra Hindistan'a gittiğini söylerler (Albert 1970: 1-73; Reyve 1980: 20-97).

Hindistan'da iki yıla yakın bir süre kalan Afgânî Avrupa bilim ve edebiyatı ile tanışmış, eskiden beri zihninde taşıdığı ıslahat düşüncesi Hindistan'da biraz daha netleşmiş ve güç kazanmıştır. O, hac maksadıyla çıktığı yolculukta birçok ülkeye uğradı, çeşitli tabakalardan insanlarla görüştü ve 1857 yılında Mekke'ye ulaşarak hac ibadetini ifa etti. Muhtemelen bu hac mevsiminde zihninde Haremeyn merkezli bir İslâm birliği fikri filizlenmeye başlamıştır. Bir yıl süren hac seyahatinden sonra Afganistan'a dönen Afgânî, Dost Muhammed Han'ın iktidarında devlet hizmetine girdi. Muhammed Han'ın 1863 yılında vefatı üzerine baş gösteren iktidar kavgasını Afgânî'nin desteklediği Muhammed A'zam kazandı ve onu da başvezir yaptı (Karaman 1994: 456-466).

Afgânî'nin siyasi olarak desteklediği Muhammed A'zam İngilizlerin sömürge yönetiminin hoşuna gitmediği için, onun rakibi olan Şîr Ali'yi destekleyip iktidarı ele geçirdiler, böylece Muhammed A'zam İran'a iltica ederken Afgânî önce Hindistan'a gider orada halk tarafından çok itibar görür, fakat İngilizler onu sınır dışı ettiği için Osmanlı İmparatorluğu'na gelir, üst düzey görevlilerle irtibata geçer, ama burada da verdiği bir konferans onun aleyhinde yorumlanarak uzaklaştırılması gündeme getirilir, böylece Afgânî'nin Mısır macerası başlamış olur. Mısır'da etrafını saran talebeleri ve Riyad Paşa'nın kendisine bin kuruş maaş bağlaması onu sosyal ve ekonomik açıdan rahatlatır. O, sekiz yıl Mısırda kaldığı süre içinde ders vermeye ve düşüncelerini yaymaya devam eder. Fakat ilk başlarda ilmi olan konferanslarının siyasi içeriğe dönmesi, yönetimle arasının açılması, kendine bağlı bir loca kurması ve İngilizlerin onun faaliyetlerinden rahatsız olması onun Mısır serüvenini arkada binlerce takipçi bırakarak sonlandırır. Sırayla Hindistan'a, İngiltere'ye ve Fransa'ya giden ve oralarda faaliyetlerine devam eden Afgânî Paris'te öğrencisi ile 1884 yılında genellikle siyaset ile ilgili konuları içeren el-Urvetu'l-Vüskâ dergisini çıkarır. Paris'teki işi bittikten sonra Rusya, İran, Basra,

İngiltere ve Osmanlı'ya giden Afgânî 1897 yılında kanserden İstanbul'da vefat eder (Bilgegil 1977: 53-66; Emin 1991: 279-287; Yalçınkaya 1991: 1-79; İmâre 1984: 10-96; Karaman 1994: 456-466; Kedourie 2008: 1-80).

b- Düşünce ve Faaliyetleri

Afgânî aktivist kimliği ile kısa sürede 19. yüzyılın fikir ve siyaset adamlarından biri haline geldi. Kendisi İslam modernizminin kurucularından ve ümmet birliğinin savunucularındandır. Oldukça hareketli bir hayat yaşamış olan Afgânî, geniş bir çevreyi derinden etkileyebilmiştir. Hem Batı hem de İslam âlemini iyi tanıyan Afgânî İslam dünyasının modernleşme meselesini ele alan ele alarak, İslam'ın özüne zarar vermeden akılcı bir program çerçevesinde sorunları çözmeye çalışmıştır (Afshar 1963: 28; Enayat 1982: 15-50; Gibb 1947: 40-110; Hourani 1982: 10-92; Keddie 1983: 21-39; Kedourie 1966: 9-97; Siddiqi 1982: 14-68; Cantwell 1957: 52-128).

Cemâluddîn Afgânî, bir kriz ve hatta kaos döneminin siyaset ve düşünce adamı olduğu için kariyeri biraz hareketli ve sorunlu geçmiştir (Alperen 2003: 88). Onun düşünce yapısını incelerken siyasi kimliği her zaman dikkate alınması gerekir. Afgânî hayatını, kurguladığı ütöpik siyaset tarzını ve din anlayışını İslam âleminde gerçekleştirme üzerine adanmıştır. Bu amaçla O, ülke ülke dolaşmış, gittiği yerlerde siyasal faaliyetlere ya bizzat katılarak ya da danışmanlık yaparak müdahale etmiştir. Bu nedenle hayatı sürekli bir ülkeden bir ülkeye yolculuk, sürgün ve kaçışla geçmiştir.

Afgânî'nin çelişkili hareketleri ona kuşkuyla bakılmasına da yol açmıştır. Söz gelimi, Osmanlıya karşı bir taraftan İngilizlerle iş birliği yaparken diğer taraftan Abdulhamid'e mektuplar yazarak orta Asya ve Hint bölgelerinde Padişah adına bir uyanış hareketi başlatmayı amaçlamıştır. O, aynı zamanda Arap şeyhlerine destek vererek Mekke merkez olmak üzere Arap hilafetini desteklemiştir. Böyle çelişkili

davranışlarının arkasında yatan nedenin, yukarıda ifade ettiğimiz gibi, kendi ütöpik ve ideal siyaset tarzına ulaşmak olduğu ifade edilir. Ama hiç bir zaman istediği desteği tam olarak bulamamış ve kendisine bu faaliyetlerinden dolayı hep kuşkuyla bakılmıştır (Alperen 2003: 85).

Afgânî, İslam modernizminin ilk ve asıl kuramcısı olarak takdim edilir. Onun ıslahat programında İslam birliği fikrinin çok önemli bir yeri vardır. Ona göre bu birliğin başında mutlaka bir halife bulunmalıdır. Ancak yönetim, ümmetin katılımı ve meşveret usulü ile yürütülmelidir. Batı'nın körü körüne taklidi asla çözüm değildir. Ancak Batı, güç ve hâkimiyetin sınırlarını keşfetmiş ve bunları yerli yerinde kullanarak ilerlemiştir. Bu sınırların başında, düzen, sabır ve sebat gelir. Müslümanların bu değerleri alıp geliştirmeleri gerekir. Müslümanlara dinleri hususunda taassupkâr olmalarını öneren Afgânî, Batı karşısındaki aşağılık kompleksini anlamsız bulur ve Ortaçağ'ın üstün İslam medeniyetini hatırlatır. Ona göre saltanat sistemi, batınilik, kadercilik, hadis uydurmacılığı, medrese sisteminin bozuluşu, cehalet, amelsizlik gibi etkenlerle medeniyet duraklamış, sonra da gerilemeye başlamıştır. Bu süreci ilerlemeye doğru çevirmek, sistemli bir ıslahat projesiyle mümkündür. Afgânî ıslahatta önceliği siyasi çalışmalara vermektedir. O hayatında, yönetimden yani tavandan başlayıp tabana doğru inen hızlı bir toplumsal iyileştirmeyi sağlayacak faaliyetlere öncelik vermiştir. Mısır'da İhvân-ı Müslimîn, Pakistan'da Cemaat-i İslamî gibi siyasi örgütlenmeler, Afgânî'nin ıslahat çabalarını tekrarlayan hareketler olarak değerlendirilebilir (Büyyükkara 2015: 31-32; Şahin 2016: 26).

Temel Amacı:

Amacı İslam birliğini (İttihâd-ı İslam / Panislamizm) oluşturmaktır (Kara 2001: 18). Ona göre her bir millet şeriat temelli adil bir hükümdar etrafında toplanmalı, sonra Batı tehditlerine karşı İslam birliği oluşturmalıdır. Halife'nin burada oynayacağı rol bu milletleri kontrol etmek, yönetmek değil, onlara ruhani bir destek vermektir. Ona

göre halifelik sadece bir unvan yüceliğidir veya ruhani bir otoritedir. Afgânî'yi İslam birliği fikrine sevk eden şey, Batılıların bir haçlı birliği gibi İslam topraklarına bir dayanışma içinde saldırması ve işgal etmesidir. Bu yüzden o Batı emperyalizmine karşı Müslümanları din bağı ile bir arda tutmak istemiştir (Alperen 2016: 89; Afgânî 1987: 85).

İslam Birliği Haricindeki Düşünceleri:

a- Bir millet adil bir hükümdarın başta olduğu ve şeriat yönetiminin bulunduğu bir yönetimle yönetilmesi gerekir: Afgânî'ye göre yönetimde esas olan İslam'ın esasları ve Hulefâ-i Râşidin'in takip ettiği sistemdir. İslami düşünce sisteminin siyasal alanla ilgili sahip olduğu en önemli özelliklerden biri, yönetimi dini sistemin bir parçası olarak görmesidir. Burada tüm evrende olduğu gibi ülkenin yönetiminde de ilahî düzen esastan hareket edilmektedir. Dolayısıyla yönetimin başarılı olduğu dönemlerde dinin kurallarına sıkı sıkıya uyulduğu; başarısızlığın ise dinden uzaklaşma neticesinde vuku bulduğu kabul edilmektedir. Dolayısıyla gücünü kaybeden toplum veya devletin dinin esaslarına geri dönülmesi suretiyle eski kudretine ulaşması mümkün görülmektedir. Neticede ise, belli bir sistemin dışında kalan yönetim biçimleri dışlanmakta; din ile uyuşmayacağı varsayılmaktadır. Afgânî de bu düşünceye sahip olduğu için, ona göre yönetimde esas olan İslam'ın esasları ve Hulefâ-i Râşidin'in takip ettiği sistemdir. Bundan anlaşılıyor ki, O uzun zaman Fransa'da bulunmasına rağmen, cumhuriyet, demokrasi ve meşrutiyet kavramları ile pek barışık olamamıştır (Alperen 2016: 89).

b- Liyakatsiz ve kendi menfaatini düşünen Müslüman hükümdarların gönderilip sadece Müslümanların çıkarlarını gözeterek onları adalet içinde yöneten yöneticilerin başa getirilmesi gerekir: Ona göre İslam toplumlarının liderleri, kendi zevk ve çıkarlarından başka bir şey düşünmedikleri için İslam bu duruma düşmüş ve emperyalist tuzakların kurbanı olmuştu. Ona göre hangi ırktan olursa olsun Müslümanlar arasındaki liyakat ve ehliyet sahibi adaletli bir yönetici

ilahi emirler içerisinde halkı yönetir, şahsi menfaat peşinde koşmaz, debdebe ve gösterişten uzak durur. Eğer Raşit halifelerin yoluna ve İslam'ın aslına dönerse o hükümetin şan ve şerefi yücelir, ilk asrın üstün yaşantısına erişilir ve bu devlet yabancı güçlerin idaresine ihtiyaç duymaz (Afgâni 1987: 85; Ebû'n-Nadr, Zu'amâu't Tahrîr fi'l-İslâm, 43-59; Alperen 2016: 89).

2- Abduh:

a- Hayatı ve İçinde Yaşadığı Siyasi ve Sosyo-Kültürel Çevre

1849'da Mısır'ın Buhayre'ye bağlı bir köyünde doğan Abduh aslen Tanta civarına yerleşmiş Türkmen ailesinin bir ferdidir. Abduh çiftçilikle uğraşan babasının teşvikiyle önce hafızlık yapar sonra eğitim için Tanta'ya gider. Fakat orada öğrenim gördüğü medresenin ders usulünü klişe ve eski olarak görüp tekrar geri döner, böylece daha o yaşlarda reformist kimliği kendini gösterir. Daha sonra Kahire'ye giderek Ezher medresesinde eğitim görmeye başlar fakat onun aradığı klasik dersler değil felsefe, mantık, matematik ve çağdaş ilimlerdir. Bu nedenle bu dersleri verecek hocaları aramaya koyulur ve Afgâni'yi bulur. Afgâni'nin yönlendirmesiyle sosyal ve siyasi konulara da ilgi duymaya başlayarak, güncel meselelerle ilgili yazılar kaleme alır (Rıza 1925: 106-130, 865-866, 965-966; Emîn 1955: Özervarlı 2005: 482-487; Kerr 1966: 103-152).

Abduh mezun olduktan hemen sonraki yıl Tarih ve Arap dili alanlarında ders vermeye başladı. Hidiv Paşa'ya karşı desteklediği Tefvik Paşa idareye geldiği için ondan siyasi ıslahatlar yapmasını istediysede bu gerçekleşmedi. Daha sonra Riyad Paşa zamanında mahkeme kararlarını inceleme ve eğitimi denetleme yetkisi verildi. Mısır'ın resmen İngiliz işgali altına girmesiyle bu işgali ve ona çanak tutan Hidiv yönetimini eleştirmesi dolayısıyla üç yıl sürgün için Beyrut'a gönderildi. Orada bir yolunu bulup hocası Afgâni'nin bulunduğu Paris'e gitti ve 1884 yılında el-Urvetu'l-Vüskâ adlı dergiyi

çıkarmaya başladı. Fakat dergi kısa bir süre sonra kapatılınca ve işgalin kısa vadeli çalışmaları ortadan kaldırılamayacağını anlayınca hocası Afgânî'den farklı bir metot izleyerek siyasî ıslahattan daha çok ilmî ıslahata yöneldi. Bu amaç doğrultusunda eğitim, kültür ve düşünce konularına vurgu yapmaya ve dinler arası diyalog çalışmalarına önem vermeye başladı. 1889'da siyasete bulaşmaması şartıyla Mısır idarecileri tarafından affedildi ve böylece Mısır'a dönüşünün yolu açıldı (İşcan, 1998: 10-111; Özervarlı 2005: 482-487).

Mısır'a dönen Muhammed Abduh siyasî faaliyetlerden ümidini kesip idarecilere karşı yumuşak bir tavır takındı ve Afgânî ile yaptığı iş birliğini azalttı. Böylece dolaylı olarak İngiliz hükümetiyle de anlaşmış oldu. Onun siyasi olarak takındığı bu itidal tavır hayatının sonuna kadar sürdü. Hatta Batı ile ilişkilerini bu süre zarfında ciddi derecede ilerletti, yaz aylarında Fransa ve İsviçre'ye gitti Fransızcasını ilerletti, daha sonra İngiltere'ye seyahatler yaptı. Orada Oxford ve Cambridge üniversitelerinde ilmi gözlemlerde bulundu ve arkadaşı Herbert Spencer ile görüşmeler yaptı. Abduh'un Batı dünyası ile girdiği bu yakın ilişki onun ıslahat düşüncelerini pekiştirdi, buna binaen öncelikle dini alan olmak üzere eğitim, kültür ve sosyal alanlarda bir dizi reforma girişti. Hidiv Abbas'ın Abduh'un ıslahat girişimlerine yeniden engel olmaya başlaması üzerine Abduh Ezher idare meclisi üyeliğinden ayrıldı ve aynı yıl hastalanarak İskenderiye'de 1905'te vefat etti. (Caspar 1957: 141-202; Özervarlı 2005: 482-487).

b- Düşüncesi, Faaliyetleri ve Tesiri

Muhammed Abduh (ö.1905), Afgânî'nin aksine siyasete mesafeli durmuştur. O, ıslahatçı bir mantıkla kurumların iyileştirilmesi, eğitimde reforma gidilmesi, kabiliyetli öğrenciler yetiştirilmesi, dini düşüncenin saf hale getirilmesi, dini meselelere modern çözümler üretilmesi gibi tabandan tavana doğru bir değişimi ön gören bir yaklaşım üzerine yoğunlaşmıştır.

Muhammed Abduh'ta dini ıslah düşüncesinde selef akidesine dönüş çağrısı sıklıkla görülmektedir. Abduh, ihtilaflar çıkmadan önceki Selefin anladığı metotla dini anlamının ve onu ilk kaynaklarına döndürmenin temel amacı olduğunu söyler (Muhammed Ammara 1980: II / 318). O'nun selef dönüş çağrısı toplumsal ıslahı gerçekleştirmek için kullandığı bir vasıta. Bu konuda Abduh, İbn Teymiyye ve Muhammed b. Abdilvehhab'dan etkilenmiş olabilir. Fakat metot ve uygulama bakımından onlardan ayrılmaktadır. Abduh selef dönemini kutsallaştırmamış ve yeniliklere karşı çıkmada İbn Teymiyye ve İbn Abdilvehhab kadar katı olmamıştır (Şahin 2016: 27). Abduh'un ana hedefi ise ilk kaynaklarından hareketle dinin anlaşılmasını sağlamak; itikadı asr-ı saâdet'teki saflığına kavuşturup onun akıl ve ilimle ilişkisini güçlendirmek; değişen dünya şartlarında dinin rolünü tekrar etkinleştirmektir. O, çağdaş bir İslam düşüncesini kurabilmek için modern Batı ile ilişkilerin geliştirilmesini savunur, Batı'dan bilim ve tekniğin alınmasını teşvik ederken dine uymayan taraflarından uzak durulmasını ister (Şahin 2016: 27; İşcan,1998: 10-111; el-Haddâd 2003: 20-139).

Muhammed Abduh, Müslümanların daha önce sahip oldukları ve başkalarına da kazandırdıkları yüksek medeniyet seviyesini yeniden yakalamak için gerekli azim ve gayreti göstermeleri gerektiği tezinden hareketle (Abduh 1945: 199-200) değişik alanlarda bir dizi ıslahat önerisi ortaya koymuş ve bazıları için bilfiil katkı sağlamıştır. Her şeyden önce taklit zihniyetinin İslâmî ilimlerin öğretimine de hâkim olduğunu söyleyen Abduh'a göre artık Kitap ve Sünnet'le ve ilk döneme ait eserlerle doğrudan iletişim içinde bulunan, delillere dayalı muhâkeme yapan, ilmî eleştiri ve tartışmaya açık, mezhep taassubundan uzak âlimlerin yetiştirilmesi acil bir ihtiyaç haline gelmiştir; bu husus, hurafelerin İslâm'a mal edilmesini önleme açısından da önemlidir (Abduh 1945: 22-23; a.mlf. el-İslâm ve'n-Naşrâniyye, s. 113-115, 138-139; a.mlf. el-A'mâlü'l-kâmile, III, 321-324). Abduh, ilk asırlardaki saf

İslâm anlayışının temel alınması gerektiğini savunmakla birlikte bugüne hitap edecek yeni bir inşa faaliyetinin gerekliliğini de kabul eder ve bunun siyasî bir devrimle değil eğitim ve kültür yoluyla, İslâm toplumunu geleceğe taşıyacak hem iyi din eğitimi almış hem çağın gerektirdiği bilgilerle donatılmış sağlam bir neslin yetişmesiyle mümkün olabileceğine inanır. Ayrıca toplumun değişik katmanlarına yönelik bir eğitim modeli önerir. Muhammed Abduh, Ezher Üniversitesi'nde uygulanan klasik eğitimin yenilenmesi ve seviyesinin yükseltilmesi için büyük çaba göstermiş, ders programına matematik, coğrafya gibi aklı ilimlerin dâhil edilmesini sağlamıştır (Abduh, el-A'mâlû'l-kâmile, III, 71-86).

Muhammed Abduh, siyasal olmaktan çok kültürel karakterli, tabandan tavana (Büyükkara, Çağdaş İslami Akımlar, 34) doğru bir toplumsal inşayı öngören ıslah hareketlerinin bir öncüsü olmuştur. Abduh'un yöntemi eğitim, okullaşma, basın yayın gibi faaliyetler üzerine yoğunlaşarak bu faaliyetlerin gelişmesi ve zarar görmemesi için, değişken nitelikli siyasetten uzak durmayı yeğler (Şahin 2016: 27).

Tesiri:

Muhammed Abduh'un görüşleri ve ıslahatçı düşünce çizgisi kendinden sonra Mısır'da ve İslâm dünyasında birbirinden farklı yönelişler halinde devam etmiştir. En yakın takipçisi M. Reşîd Rızâ, onun hayatında kurduğu el-Menâr dergisi ve yayınevinde Abduh'un makale ve eserlerini neşrederek görüşlerinin yayılmasına katkıda bulunmuştur. Reşîd Rızâ'nın Menâr ekolü, hocasının ölümünün ardından I. Dünya Savaşı'nın İslâm dünyasındaki sonuçlarının da tesiriyle giderek daha katı bir Selefilîğe ve Batıcı modernleşme karşıtı radikal bir çizgiye kaymıştır. Bu çizgi İhvân-ı Müslimîn hareketinin doğmasını etkilemiştir (Özervarlı 2005: 482-487; Şerebâsî 1970: 20-170).

Abduh'un ıslahatçılığı ve İslâm düşüncesiyle Batı modernleşmesi arasında sentez yapmayı öngören akılcı yorumları, talebelerinden Muhammed Ferîd Vecdî ile sonraki Ezher şeyhlerinden Muhammed Mustafa el-Merâğî, Mustafa Abdürrâzık, Mahmûd Şeltût tarafından devam ettirilmiştir. Abduh'tan etkilenenler arasında Ahmed Lutfî es-Seyyid ve Muhammed Kürd Ali gibi milliyetçi aydınlar yanında onun ılımlı yenilikçiliğini radikal laik bir modernizme dönüştüren Kâsım Emîn ve Ali Abdürrâzık gibi düşünürler de vardır. Muhammed Abduh'un düşüncesi, Osmanlı Türkiyesi'nde Mehmed Âkif başta olmak üzere Sırât-ı Müstakîm ve Sebîlürreşâd çevresinde yer alan İslâmcı ekolün yanı sıra Ziya Gökalp ve İslâm Mecmuası etrafındaki modernistler üzerinde etkili olmuş, hatta İctihad grubundaki Abdullah Cevdet ve Celâl Nuri gibi laik Batıcı kesimler tarafından bile kendi görüşleri doğrultusunda kullanılmıştır (Özervarlı 2005: 482-487; Şerebâsî).

Tunus ve Cezâyir'de de Abduh'un etkisi görülmüş, Tunus Zeytûne üniversitesi hocalarından Muhammed Tâhir b. Âşûr gibi bazıları onun yolundan gitmişlerdir. Ayrıca onun tesirini Mahmûd Şükri el-Âlûsî'nin Irak'ta ve Cemâleddin el-Kâsımî'nin Suriye'de öncülük ettiği Selefî ıslahat hareketlerinde de görmek mümkündür. Fakat şuna vurgu yapmak gerekir ki bütün takipçiler Abduh gibi Batı-Doğu sentezi fikriyle ıslahat yapmamıştır, bazıları, İbn Âşûr gibi, sadece dini metinlere yeni yorumlar getirmek ve yeni içtihatlar yapmak suretiyle, bazıları da sadece insanlara îtikâdî açıdan tevhid (birlik) fikrini aşilayarak, teolojik ihtilafları ortadan kaldırarak ve yeniden selef itikadına sahip olmanın önemini öne çıkararak ıslahat yapmaya çalışmışlardır. Hatta Ali Abdürrâzık ve Kâsım Emîn'i dışarda tutarsak geri kalanların neredeyse tamamı bu şekilde bir yenilenme ve ıslahat ile kendilerini sınırlamışlardır.

Meselâ onun öğrencilerinden biri olan Muhammed Mustafa el-Merâğî'nin ıslahat görüşleri şöyledir: Müslümanlara tevhid şuurunu

aşılacak bir eğitim vermek, İslâm âlimlerinin bıraktığı ilmî mirası ihya etmek (klasik eserleri tetkik etmek), İslam'ı hurafelerden ve itikadi ihtilaflardan arındırıp selef itikadına geri döndürmek, fikir hürriyetini yaygınlaştırarak içtihat yapmayı kolaylaştırmak ve son olarak mezhepler arası farkları asgariye indirmektir (Cum'a: 2004: 164-165). Abduh'un fikren tesirinde kalan Suriyeli âlim Cemâleddin el-Kâsımî de Merâğî'nin bu görüşlerine paralel söylemleri vardır.

Görüldüğü gibi Abduh'un öğrencileri ve takipçilerinin yapmaya çalıştığı ıslahatlar onun önerdiği Batı medeniyeti ile İslam düşüncesi sentezi (entegrasyonu) fikrinden oldukça uzak, sadece Müslümanları itikadi olarak selef çizgisine taşıyıp ihtilafları yok etme gayesinden ibaret gözüküyor. Bu şekilde bir ıslah hareketinin İslam ile çağdaş dünya (pozitivist akıl-bilimsel ve deneysel alan) arasındaki uzlaşmayı sağlayacağı ve mesafeyi kapatacağı temennisinin de facto olmadığı tarihi süreç içerisinde defalarca kanıtlanmıştır.

Tekrar Abduh'a dönecek olursak, o her ne kadar dinen sakıncalı gördüğü Batı uygulamalarına ve ahlakına mesafeli dursa da Batı kültürü ve düşüncesini hep anlamaya çalışmış, diyalogu hiç kesmemiş ve yazları sık sık Avrupa'ya giderek Fransızca dilini güçlendirmiştir. Unutmamak gerekir ki onun amacı Batı kültürünü taklit etmek olmasa da Batı'yı ileriye taşıyan düşünce, felsefe ve yönetim biçimini İslam dünyasına entegre etmeye çalışması bir anlamda taklidi de beraberinde getirmiştir. Hatta şunu söyleyebiliriz ki sadece düşünce ve felsefe alanlarında değil, günlük yaşam biçiminde de Batı tarzına ılımlı bir yaklaşım göstermiş ve Transfalya fetvasında Batı giyim kuşamına icazet vermiştir. Fakat görünen o ki Abduh bu saydığımız açılardan haleflerine örnek olmak yerine sadece selef akidesine dönme ve içtihat yapma çağrısı üzerinden örnek olabilmıştır. Seleflerinden birkaç kişiyi, Ali Abdürrâzık ve Kâsım Emîn, hariç tutarsak neredeyse geri kalanlarının hepsi İslam modernizmini; Batı düşüncesi, felsefesi ve zihniyetini anlamak ve o dünyayla diyalog kurmaktan ziyade *Selef*

itikadına dönüş ve dini metinleri yeni bir ictihadla okumaktan ibaret görmüştür.

c- Urvetu'l-Vüskâ Dergisi ve Tevhid Risâlesi

Yukarıda zikrettiğimiz gibi Sanayi İnkılabı hammadde ihtiyacını doğurmuş, böyle bir ihtiyaç da büyük devletlerin başta İslam dünyası olmak üzere, dünyanın geri kalanını işgal etmesine yol açmıştı. 19. yüzyılın sonlarına doğru Mısır, Hindistan gibi yerler İngilizler tarafından ve Kuzey Afrika (Cezayir, Tunus vb.) Fransa tarafından işgal edilmişti. Ne var ki işgal sadece hammadde ihtiyacını karşılamakla, yani ekonomik boyutla sınırlı kalmamış, zamanla yerel kültürün deforme edilmesi, asimilasyonu ve Batı yaşam tarzına adapte edilmesi gibi sosyal ve kültürel boyuta evrilmişti. İşte bu noktada İslam toplumlarında, başta Mısır olmak üzere, bu tarz bir kolonizasyona karşı sesler yükselmeye başlamıştı (Moaddel 2005: 29).

Hiç şüphesiz seslerini yükseltenlerin başında Afgânî ve öğrencisi Muhammed Abduh geliyordu. Onlar işgalciler ve onların yerel iş birlikçilerine şiddetle karşı çıktılar ve bu tavırlarından dolayı İngilizlerin yasaklılar listesine girdiler. Fakat bir yolunu bulup Paris'e giden Afgânî öğrencisi Abduh'u da yanına alarak İslam dünyasını uykusundan uyandıracakları el-Urvetu'l-Vuskâ dergisini çıkarmaya başladılar. Anlaşıyor ki derginin Paris'te çıkış nedeni İngilizlerin işgal ettikleri Mısır ve Hindistan'da Abduh ve Afgânî'nin her türlü faaliyetini yasaklamalarıydı. Diğer bir nedeni ise Fransızların İngilizlere kaptırdığı Mısır'ı orada isyan çıkararak yeniden geri alma isteğiydi. Bu sebepten ötürü Paris'te çıkan bu dergi İngilizlerin işgal politikasını eleştirirken Fransızların Kuzey Afrika'daki işgalciliğine pek ses çıkarmamıştır.

Derginin etkisine gelecek olursak, dergi Mart 1884'ten Ekim 1884'e kadar yedi aylık bir süre boyunca yayın hayatını sürdürmüştür. Yayın hayatının kısılgına rağmen İslam dünyasındaki etkisi oldukça şiddetli olmuş ve İslam modernizm hareketinin temelini oluşturmuştur.

Dergi Müslümanların Avrupalılar karşısında yenik düşerek pek çok alanda geri kalmalarının sebepleri üzerinde de durmuştur. Müslüman yöneticiler arasındaki ilişkilerin zayıf olması, âlimlerin birbirlerinden habersiz bulunması neticesinde Müslümanların dağılmaya ve çözülmeye başlaması, yöneticilerin cahilliği, İslâmî hakikatlere dair bilgisizlik, halktaki yanlış ve yıkıcı kadercilik anlayışı bu sebepler arasında zikredilmiştir. Bu noktada Selefi bakış açısını ortaya koyan Afgânî ve Abduh Müslümanların bozulmasını Abbâsîler dönemindeki bazı gelişmelere bağlamışlardır. Onlara göre bu dönemde ilim ve hilâfetin birbirinden ayrılmasıyla çözüme başlamış, birçok yerde hilâfet merkezleri kurulmuş, hilâfet gerçek mânasını kaybederek meliklik ve emirliğe dönüşmüştür. İdarecilerle âlimler arasındaki bağların kopmasından sonra İslâm cemaati parçalanmış, mezhepler ve hizipler ortaya çıkmış ve böylece Müslümanlar bu noktaya gelmiştir (Görgün 2012: 186-188). Dergide Osmanlı devletinin İslam dünyasında sahip olduğu kritik konum ve icra ettiği halifelik hakkında da yorumlar yapılmıştır. Dergide Osmanlı'nın İngilizlerle anlaşmaya çalışması eleştirilmiş ve Mısır'ın Osmanlı'nın bir parçası olduğu ve oraya yardımlarını kesmemesi gerektiği üzerinde durulmuştur ve bu çerçevede Abdülhamid'e "Müslümanların babası, şeriatın kefil ve zât-ı şâhâne" gibi övgüler dizilmiştir. Ayrıca Abdülhamid'in Mısır gibi Osmanlı'nın en önemli eyaleti işgal altındayken rahat uyuyamayacağı ve elinden gelen her şeyi yapacağı belirtilmiştir (Jomier 1986: 9-36; Görgün 2012: 186-188).

Tevhid Risalesi'ne gelecek olursak, bu eser aslında Abduh'un akaid alanında yazmış olduğu ve 1889'larda bastırıldığı bir eserdir. Eser Allah'ın fiil ve sıfatları, nübüvvet ve ahiret olmak üzere üç bölümden oluşur. Eserin mukaddimesinde, (müteahhir) Selef metodunun benimsendiği, kelâmcıların tartışmalarına girilmediği ve itikadî mezhepler arasındaki görüş farklılıklarına değinilmediği ifade edilir. Müellifin akla yer vermenin yanında müteahhir Selefiyye çizgisinde

nakle de bağlı kalması sebebiyle eser büyük kabul görmüştür. Risâlede ilâhiyyât bahisleri klasik muhteva içinde fakat farklı plan ve anlatımla işlenmiş, dini dışlayan sekülerizmin etkili bulunduğu bir dönemde nübüvvet konusu oldukça tatminkâr biçimde incelenmiştir (Aruç 2008: 131-133).

Eser İslam modernistleri üzerindeki büyük etki uyandırmış ve klasik tartışmalara girmediği için geniş kabul görmüştür. Bu risaleden en çok etkilenen kişi Abduh'un öğrencisi M. Reşîd Rızâ olmuştur. Yine onun öğrencisi olan Ferîd Vecdî, Ezher şeyhlerinden Muhammed Mustafa el-Merâgî, Mustafa Abdürrâzık ve Mahmûd Şeltût da eseri takdir edenler arasında yer alır. Mehmed Âkif Ersoy yanında Sırât-ı Müstakîm ve Sebîlürreşâd çevresinde yer alan diğer âlimlerin ve İslâmci aydınların da eserden etkilendikleri anlaşılmaktadır. Hatta Mehmed Âkif Ersoy risâlenin bir kısmını tercüme ederek Sebîlürreşâd mecmuasında yayınlamıştır (Görgün 2012: 186-188).

Bu iki eser hakkında kısaca bir değerlendirme yapacak olursak; Urvetu'l-Vüskâ dergisi İslam dünyasını siyasi açıdan direnişe ve kurtuluşa hazırlarken, Tevhid Risalesi ise dini ve itikadi açıdan dağınık halde bulunan Müslümanları bir araya getirerek direniş ve kurtuluş ülküsünü hızlandırmayı amaçlamıştır. Diğer bir deyişle tam da İslam modernizminin ön gördüğü gibi ırk ve dil ayrımı gözetmeden, mezhebi ihtilaflara takılmadan ve tefrikaya düşmeden Müslümanların birlik ve beraberliğini ön görmüş ve onları işgale karşı durmaya çağırmıştır. Daha sonra çıkacak olan Menar dergisi ise bu hareketin eğitim ve kültür boyutunu temsil edecektir. Yani şöyle ki, hareketin üzerine bina edildiği dini birlik ve beraberlik Tevhid Risalesi ile İslam ülkelerinin işgalden kurtulması düşüncesi Urvetu'l-Vüskâ ile Avrupa'nın teknik üstünlüğü karşısında bilimsel çalışmalara ve eğitime önem verilmesi fikri de el-Menar ile teorileşmiş ve böylece İslam modernizm hareketinin kurgusu ortaya çıkmıştır.

ç- Abduh'da Akılcılık ve Çağdaş İslam Düşüncesi

Hiç şüphesiz Abduh'un İslam düşüncesine yaptığı en önemli katkı uzun süre boyunca Müslümanlar tarafından ihmal edilen rasyonel aklın yeniden işlevsel hale getirilmesidir. Biz onun akılcılığına baktığımızda, yüzde yüz olmamakla beraber, bir taraftan yüzyıllar boyunca İslam geleneğine hâkim olmuş ve Kelam ilminin kimliği haline gelmiş Aristocu aklı, yani felsefe ve mantığı; öte yandan Descartes ile başlayan ve bilimsel gelişmelerin temelini oluşturan pozitivist rasyonalizmi, yani metodolojik ve analiz-sentez akılcılığı, görmekteyiz. Fakat ne var ki bunlardan hiç birisi Abduh'da tam anlamıyla belirgin değildir, diğer bir deyişle Abduh ne Aristocu mantığı ne de Descartes'ın bilimsel metodolojisini yüzde yüz bir bağlılıkla kullandığı söylenemez. Yani deyim yerindeyse Abduh'un pozitivistliği imanlı bir pozitivistliktir ki bu, pozitivistliğin çıkış prensipleriyle uyuşan bir durum değildir. Sözelimi, Abduh'un, Tevhid Risâlesinde vahiy olayını akıl açısından ispat etmeye çalışması Aristocu mantığa yaklaştığının; öte yandan cinlerin mikropların bir cinsi olabileceği, Ebrehe ordusunu taşlarla helâk eden kuşların hastalık taşıyan sinekler şeklinde anlaşılabilceği, insanların sadece Hz. Âdem'den değil ırklarına göre çeşitli insan orijinlerinden geldiklerinin düşünülebileceği, Hz. Meryem'in İsâ'ya babasız hamile kalmasının pozitif bilme göre mümkün olabileceği şeklindeki yorumları (Abduh 1967: 303-310; Güven 2015: 157), onun dini metinleri yorumlamada pozitivist anlayışa yaklaştığının birer kanıtı niteliğindedir.

Fakat Abduh aklın ve bilimin yeterliliği konusunda tatminkâr değildir. O, metafizik olaylar ve olgular açısından aklın ve bilimin eksik olduğu ve bir ilahi yönlendirmeye kesinlikle ihtiyaç duyduğu kanısında olduğu için (Abduh 1945: 104, 196) iman eksenli bir modernizm ön görerek pozitivistliğin İslam potasında eritme yoluna gitmiştir. Ona göre akıl, özellikle Allah'ın zatı ve ahiret gibi gayba ait konuları kavramakta zorlanacağı için bu alanlarda fikir yürütmemeli ve vahyin rehberliğine

uymalıdır (Abduh 1945: 196). Bununla birlikte, bize göre Abduh'un bu tarz bir rasyonelliğe dayalı modernizm girişimi, yani Batı aydınlanma sürecinin üzerine inşa edildiği seküler pozivitizmi İslam geleneğine tam anlamıyla tatbik etmek yerine onu kendi kültürel ve dini değerlerine adapte ederek (bilimsel tefsir yapmak gibi) içselleştirme çabası, pozitivist düşüncenin ilkelerini tam olarak yerine getirmeyeceği için tam anlamıyla bir aydınlanma ve ilerleme sağlaması beklenemez, belki sadece bir kültürün kendi içinde yeniden gözden geçirilip rasyonel açıdan sorgulanması için imkân tanır. Yani başka bir ifadeyle, İslam modernizmi kendisinden beklenen; Müslüman kimliğine yeni bir kod yazmak, farklı bir yaşam biçimi kazandırmak ve din / mezhep merkezli düşünmeden insan ve evren merkezli düşünmeye geçişi sağlamak gibi beklentileri karşılamak yerine hâlihazırda var olan dini kodlarını ıslah etmeyi tercih etmiş gözüküyor.

Şunu da belirtmemiz gerekir ki, Abduh'un başlattığı İslamî pozitivistçilik (Descartes akılcılığı ile İslam itikadı karışımı yarı pozitivistçilik) bile gelenekçi muhafazakaristler tarafından dini geleneğe aykırı bulunmuş, belki de gelecek için bir tehdit olarak görülmüştür. Meselâ onun Transfalya fetvası, ki sadece Batı tarzı şapka vb. kıyafetleri giymenin, kesim şekli kendi dinlerine uygun olduğu sürece Ehl-i kitabın kestiklerini yemenin ve farklı mezhebe mensup imamın arkasında namaz kılmanın caiz olduğuna verilen bir fetvadır, Kuzey Afrika'nın tamamında gelenekçi dindarlar ile reformistler arasında büyük tartışmalara neden olmuştur (el-Ğalî 1996: 138-145). Bunu en belirgin yaşayanlardan birisi Tunuslu âlim Muhammed Tahir b. Âşûr'dur. Halkın tepkisinden çekindiği için bu fetvaya açıktan destek verememiş, Menar dergisinde imzasız bir yazı kaleme alarak gizli ve imalı bir destekle yetinmiştir (Menar Dergisi, c.6, sy.4, 1933, s.3; el-Ğalî 1996: 134-137; eş-Şenûfi 1966: 99). Ayrıca yine İbn Âşûr'un Fransız vatandaşlığına geçen birisinin kâfir olmayacağı yönünde verdiği iddia edilen şaibeli fetva Tunus muhafazakarist halkını ve âlimlerini

ayaklandırmak için yetmişti, o kadar ki halkın bir kısmı kepek kapatma protestosu uygulamış ve üniversitede dersler boykot edilmişti (el-Ğalî 1996: 138-145). Abduh'un akılcıl ve pozitivist bir tarzda yaptığı Kur'ân yorumlarının da büyük bir tepkiyle karşılaştığını zikretmek yerinde olacaktır (Elmalılı 1979: C. IX, 6098-6146; Güven 2015: 162-164). Görüldüğü gibi İslam dünyası reformistlerinin getirdiği yarım denebilecek modernizme bile tahammülde zorlanmıştır, durum adeta bir dini geleneğin verdiği bir kültür savaşına dönmüş ve bu, o dönemde İslam modernizm hayallerini suya düşüren bir etken olmuştur. Gelinek noktada anlaşılıyor ki İslam geleneği pozitvizmi, tıpkı yüzyıllar boyu Felsefeyi ve Aristocu akılı algıladığı gibi kendi yapısı için bir tehlike veya tehdit olarak algılamıştır, bu da Batı tarzı modernizmin önünü tıkayan en büyük etken olmuştur.

Tekrar Abduh'un akılcılığına dönecek olursak, Abduh itikadın akıl ve ilimle desteklenmesi ve değişen dünya şartlarında dinin rolünün yeniden aktive edilmesi gerektiğini belirtir. Bu amaçla Ezher Üniversitesi'nde uygulanan klasik eğitimin yenilenmesi ve seviyesinin yükseltilmesi için büyük çaba göstermiş, ders programına matematik, coğrafya gibi akli ilimlerin dâhil edilmesini sağlamıştır. Onun akılcı yaklaşım ve yorumları dikkate alındığında, klasik anlamda bir selefi olmaktan çok modernist bir selefi olduğu anlaşılır. Yani İslam tarihinde sonradan zuhur etmiş ve Müslümanları mezheplere ayıran teolojik tartışmaların ürünü Kelâmî itikat yerine Selef metoduna uygun bir itikadi benimsemiş ama aynı zamanda akıl ve ilmin yolunu da takip eden sentezci bir kimlik haline gelmiştir. Akla yaptığı vurgu ve farklı yorumlar sebebiyle Muhammed Abduh bazı şarkiyatçılar tarafından yeni Mu'tezile akımının temsilcisi olarak kabul edilmiştir. Fakat söylediğimiz gibi o akla yer vermesinin yanında müteahhir Selefiyye çizgisinde nakle de bağlı kalmıştır (İmâre 1980: I, 331-335; II, 23-26, 78-99; III, 71-86, 194, 321-324). Buna ilaveten O, detaylarda boğulan ve uzun izahlar yaparak okuyucuyu Kur'ân'ın asıl amacı ve ruhundan

uzaklaştıran ve Kur'ân mesajının dışına çıkan bilimsel açıklamaları da tasvip etmez. Onun bu tutumu irab, nahiv, meâni, belâgat, Kelam, ve felsefe alanları için de geçerlidir. Uzun uzun yapılan nahive, belagat, Kelam ve felsefe izahlarının konuyu saptıracağı nedeniyle kısa tutulması ve okuyucuya daha çok ilahi mesajın verilmesini tavsiye etmiştir (Abduh, Tefsiru'l-Menâr: C. I, 7, 27, 117-120.).

Son olarak şunu söylememiz gerekir ki, Abduh'a göre bir din aklın prensiplerine, netice ve hükümlerine yer vermelidir, oysa diğer dinler akla mahal vermemekle birlikte düşüncüyü zorlayan mucizeler ve hayal ürünü açıklamalar yapmıştır. İslam dini ise vahyin yanında akla da ehemmiyet vermiş ve kâinatın işleyişini sağlayan fizik kanunlarına dikkat çekmiştir. Abduh bu düşünce doğrultusunda Kur'ân'da yer alan mucizeleri pozitivist bir bakış açısıyla te'vil etme yoluna gitmiş ve ciddi eleştiriler almıştır (Elmalılı 1979: C. IX, 6098-6146; Güven 2015: 162-164).

3- Reşit Rıza:

a- Hayatı ve İçinde Yaşadığı Siyasi ve Sosyo-Kültürel Çevre

Muhammed Reşid 1865 tarihinde bugünkü Lübnan sınırları içinde yer alan Kalemûn'da doğdu. Trablus Rüşdiyesi'nde bir yıllık tahsilden sonra Hüseyin el-Cisr'in hocalığını yaptığı, programında modern bilimlerin de yer aldığı el-Medresetü'l-vataniyye'de okudu. Ayrıca özel çalışmalarla kendini yetiştirmeye gayret etti. Bilhassa Gazzâlî'nin İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn adlı eseriyle meşgul oldu ve ondan çok etkilendi. Cemâleddîn-i Afgânî ve Muhammed Abduh'un sürgünde iken çıkardıkları el-'Urvetü'l-vüskâ dergisiyle karşılaşması fikir hayatında bir dönüm noktası oldu. Afgânî ile görüşme fırsatı bulamadıysa da Abduh'la ilk Lübnan sürgününde (1882) tanıştı; daha sonra onun Paris dönüşünde 1889'a kadar yerleştiği Beyrut'taki derslerine katıldı ve yakın öğrencisi oldu. Abduh'un tesiriyle ıslahat düşüncesini benimsedi; onun izinde ilim ve yayın faaliyetlerine katılmak üzere 1898 yılı

başında Mısır'a gitti. Kahire'de hocasının ders notları ve ses kayıtlarının dokümanını el-Menâr dergisi adıyla çıkarmaya başladı, kendi yazılarını da ekleyerek uzun bir süre onunla meşgul oldu. Derginin ilk döneminde Abduh'un tercihi doğrultusunda daha çok Müslümanların eğitimi, toplumun ıslahı, dinin doğru anlaşılması gibi siyaset dışı konulara ağırlık verdi (Özervarlı 2008: 14-18).

Hocasının vefatından sonra ise hem faaliyet hem de yazıları itibariyle siyaset ile daha çok meşgul oldu, Hindistan, Suriye ve Türkiye gibi pek çok ülkeye ziyaretler gerçekleştirdi, büyük yankı uyandıran konferanslar verdi. Kendisi siyasi olarak merkezi otorite karşısı biri olduğu için La Merkeziyye-i Osmaniyye adlı örgütü kurarak Osmanlı'dan bağımsız bir Arap devleti kurmayı planladı. 1920'de Birleşik Suriye'nin kralı olarak ilan edilen Mekke Şerifi Hüseyin'in oğlu Faysal'ın danışmanlığını yaptı. En son 1935 yılında yaptığı Süveyş seyahati dönüşünde vefat etti (Tauber 1995: 235-245).

b- Düşünce ve Faaliyetleri

Abduh'un öğrencisi Reşid Rıza (ö.1935) hocasının ölümünden sonra onun modernleşme yanlısı ıslahat çizgisini sürdürmekle birlikte, kendisine miras kalan Menâr ekolünü daha siyasal, aynı zamanda muhafazakâr ve selefi bir çizgiye yerleştirmiştir. O, Abduh'a göre siyasî konularla daha fazla ilgilenmiştir. Önce Şûrâ-yı Osmânî Cemiyeti'ne (Cem'iyetü'ş-şûrâ el-Osmâniyye) başkan olmuş, sonra 1907'de kurmayı planladığı modern medresenin alt yapısını teşkil edecek olan ed-Da'vâ ve'l-irşâd cemiyetini kurmuştur. Daha açık siyasî mesajlar vermeye, otoriter ve merkeziyetçi yönetim anlayışına muhalif yazılar yazmaya da başlamıştır.

Reşid Rızâ dinî ilimlerin yeniden canlandırılması, toplumda etkin ve saygın bir konuma gelmesi için Cemâleddin Afgânî ve Muhammed Abduh'un çabalarını sürdürmeye çalışmıştır. el-Menâr dergisinde dinî ilimler alanında yazdığı makaleleri sonradan kitap

halinde yayımlamış, bazı klasik kaynakları neşretmiş ve bu alandaki telif faaliyetine büyük hareketlilik getirmiştir. Çalışmaları incelendiğinde onun hem gelenekten kaynaklanan metodolojiye sahip çıktığı, hem de çağın ihtiyaçlarını göz önünde bulundurarak içtihat anlayışına ve yeniliğe büyük önem verdiği görülür. Bu sebeple temel inanç ve ibadet esasları dışındaki konularda aklî ve ilmî izahlara girmekten kaçınmamış, hâkim ilim anlayışını aynen devam ettirmek ve taklit etmek isteyen medrese mensuplarını eleştirmiştir. Bununla birlikte İslâmî ilimleri tamamen devre dışı bırakmak isteyen Batı yanlısı aydınlarla da her ortamda mücadele etmiştir (Özervarlı 2008, XXXV / 14-18).

Fıkıhta içtihadın işletilip mevcut sorunlara çözüm getirilmesinin önünde hiçbir engelin bulunmadığını düşünen Reşid Rızâ müçtehitte aranan vasıflara sahip ilim adamlarını yetiştirmenin zor olmadığını ve mutlak taklidin İslâm'a uymadığını söyler. İbadetlerle helâl ve haramların kaynağının naslar olduğunu ve bunların değişmezliğini vurgularken muâmelâta dair hükümlerin ayrıntılarında zaman ve şartların değişmesiyle temel ilkeler ışığında âlimlerin içtihadıyla yeniliklerin yapılmasını mümkün görür. Nasların açık hükümlerine dayalı değişmezlerle müçtehitlerin yorumları üzerine kurulu değişebilirler arasındaki ayırma sıkça vurgu yapar ve bu ayırım sayesinde İslâm'ın hem asliyetini muhafaza etme, hem hayatın akışıyla irtibat içinde bulunma gücünü elde ettiğini belirtir. Bu doğrultuda özellikle muâmelât konularında kıyas yerine maslahat prensibine yer verilmesi gerektiğini öne sürer (Reşit Rızâ, el-Menâr, IX / 745-746; Özervarlı 2008: XXXV / 14-18).

Reşid Rızâ, Avrupa'nın ilmî ve teknolojik gelişmişliği yanında İslâm dünyasının inanç ve ahlâka bağlılığı üzerinde durur. Dinin özünün çağdaş teknolojiyle ve bilimsel kurumlarla bir probleminin olmadığını belirterek İslâm'da Hristiyan kilise uygulamalarının yol açtığı tarzda bir din-ilim çatışmasının bulunmadığını, Müslümanların

tarih boyunca bilime ve gelişime açık olduğunu söyler. el-Menâr dergisinde Gustave le Bon, Edmond Demolins, Herbert Spencer, Tolstoy ve Victor Hugo gibi düşünürlerin eserlerini tanıtan Reşîd Rızâ, bunların yanında Müslüman aydınların Avrupa seyahatlerine ve Batı medeniyetiyle ilgili gözlemlerine de atıflar yapmıştır. Kendisi de İsviçre ve Almanya'da kalarak seyahatiyle ilgili notları yayımlamıştır (Reşîd Rızâ 1971: 311-384).

Reşîd Rızâ, Avrupa'daki bilim ve demokrasi kültürünün kendi toplumunda da gelişmesi ihtiyacını sık sık vurgulamasına rağmen I. Dünya Savaşı'ndan sonra Batılıların işgalci ve sömürgeci politikaları yüzünden Avrupa uygarlığının olumsuz yönlerini dile getirir; Batı düşüncesinde özellikle manevi ve ahlâkî boyutun eksikliğine dikkat çeker. Batılıların zannettiği gibi sadece maddî ilerlemenin yeterli olmayacağını, insanlığın bütün ihtiyaçlarını gözetken bir ilerlemeye ihtiyaç bulunduğunu ve Müslümanların bunu başarabileceklerini öne sürer (Reşîd Rızâ 1960: 18). Bunun anahtarı olarak eğitim sistemini öne çıkaran Reşîd Rızâ, Avrupa'nın bu sahadaki atılımlarıyla bugünkü noktaya geldiğini, özellikle din adamlarıyla yöneticilerinin otokratik yetkilerini sınırlandırmak suretiyle toplumun haklarını koruma altına aldıklarını belirtir (Reşîd Rızâ, el-Menâr 1899: I / 869-870; 1900: II / 68-71).

Gelenekteki uygulamalarda kadına reva görülen muamelelerin İslâm'la bağdaşmadığını, İslâm'ın kadına değer verdiğini ve erkeklerle eşit haklar tanıdığını ifade eder. Bunun yanında Müslüman kadınların Batılı kadınlara özendirilmesini, kadınların bütün alanlarda çalıştırılmasını doğru bulmaz (Reşîd Rızâ 1992: 12-17).

Onun en temel amacı Selefî itikada dönüşü sağlamaktır. Çünkü ona göre İslam dünyasının içine düştüğü bu acınası durum selef-i sâlihînin yolundan çark etmekten kaynaklanmaktadır. Öte yandan o, amacı ilahî mesajı saf bir şekilde iletme olan Kur'ân tefsirinin, tarih boyunca müfessirler tarafından farklı amaçlar için kullanılmasını da

ciddi şekilde eleştirmiştir. Ona göre detaylı gramer izahları, belagat ve edebi sanatlarla ilgili nükteler, kelâmî problemlerle ilgili bahisler, usulcülerin istinbatları, mukallit fıkıhçıların hüküm ve fetvaları ile mezheplerin ayetler üzerinden birbirlerine cevap yetiştirme gayretlerinin ürünü olan polemik türü bilgilerle meşbu klasik tefsirler Kur'an'ın bir Müslüman gözüyle okunup anlaşılmasından ziyade anlaşılmasına hizmet etmektedir (Öztürk 2004: 95).

Reşit Rıza hocasının ölümünden sonra giderek politize olmaya; Kur'an'ı bilimsel açıdan ele alma konusunda hocasından farklı yaklaşımlar sergilemeye, görüş ve yorumlarında *radikal selefiliğe / Vehhâbiliğe* kaymaya başlamış, hatta *el-Vehhâbiyyûn ve'l-Hicâz* (Kahire 1925- 26) adlı bir eser yazarak Vehhâbilik hareketinin gelişimine düşünsel katkıda bulunmaya ve hareketin o dönemdeki lideri Abdülazîz b. Suûd'un (1880-1953) siyasetine destek vermek istemiştir. Fakat bu onun asla tam anlamıyla İbn Teymiyye düşüncesine sahip bir selefi olduğu anlamına gelmez (Öztürk 2004: 81).

Sonuç olarak onun hakkında şunu söyleyebiliriz, o Batı'ya açılmada ve İslami kaynakları yorumlamada hocası gibi sınırları geniş tutmadı, daha dar bir çerçevede modernist kimliğini sürdürdü ve *islahat anlayışını daha çok İslam anlayışını tecdit etmekle sınırladı*. Söz gelimi, ona göre sırf tilavet maksadıyla Kur'an okumak faydasız bir iştir, gerçek tilavet ilâhî hitabın içerdiği akaid, ahkâm ve sair dinî ahlâkî buyruklar üzerinde tam bir iman ve teslimiyet duygusuyla tefekkür / tedebbür etmektir. Yine ona göre, Kur'an, temel maksadı hayra davet eden ve sırf hayır / iyilik üreten bir toplum inşa etmek olan dinî-ahlâkî bir mesajdır. Kur'an'ı okuyup anlamaya çalışan her kimse bu gerçeği asla unutmamalıdır. Reşit Rıza ayrıca, Kur'an'da on temel maksadı içeren hidayet misyonuna işlerlik kazandırarak, ahlâka, tedebbüre, tefekküre vurgu yaparak; Allah'ın buyruklarının tarih üstünlüğüne dikkat çekerek ve saf-pür selef akidesine geri dönmek gerektiğine işaret ederek

ıslah hareketini İslam düşüncesi sınırları içerisinde sürdürmeye çalışmıştır (Öztürk 2004: 93, 94).

İslahatçıların Mevcut Şartlardan Kurtuluş Yolları

1- Taklidi ret: Gazzâlî (ö.1111) ile Cemaleddin Afgânî (ö.1897) arasındaki geçen yaklaşık sekiz yüz yıl, İslam kültür ve medeniyetinin esas itibariyle kendini tekrar ettiği ileri sürülmüştür (Şahin 2016: 4). İslamiyet'in Altın Çağ'ından beri Müslümanların İslamiyet'i yorumlama şekli, İslami yenilikçiler tarafından eleştirilmiştir ve İslamcıların o yorumla kendileri arasına bir mesafe koydukları görülmüştür (Yardım 2016: 122). İslam yenilikçileri erken dönem İslam yorumu ve geleneğiyle arasına mesafe koyup, Kur'ân ve sünneti temsil etmede gelenek ve yoruma göre asr-ı saadet ve raşit halifeler dönemine daha yakın gördükleri selef mantığını esas almışlardır. Bu yüzden İslam'ın, sonraki asırlarda ortaya çıkan yorumlamalarını ve bu yorumlar vasıtasıyla oluşan geleneği taklitten sakınmayı programlarına eklemişlerdir. Böylece taklidi reddetmek ihtiyacıların temel ilkelerinden biri haline gelmiştir.

2- Temel kaynaklara dönmek ve dini geleneği onların ışığında yenilemek: İhyacı Müslümanlar, öncelikle dinin inanç ve uygulamada temel dini esaslardan uzaklaşmış olduğu iddiasını dillendirir. Din nazariyesi ile ilgili bu itiraz, dini sonradan yapılan ilave ve tahriflerden temizleyerek eski saf haline irca etme gayesini amaçlar. Kısaca her dini ihya hareketinin ilk safhası, tartışmasız inancın aslına dönmeyi savunur. Bu durumdan çıkış yolu ise dine sonradan karıştırılmış her inanç unsurunun atılmasıdır (Frayer 1964: 60-61). Bu görüşün ilk olarak İhyacı Gazali tarafından savunulduğunu söyleyebiliriz. Gazzâlî, İhyacı bir düşünür olmayı hak edecek bir şekilde, İslam görüntüsü altında inanca sızmaya çalışan gayri İslamî unsurların varlığına dikkat çekmiştir. İslam'ın esaslarına bağlı kalmak şartıyla fikhî meselelerde teferruata ait farklılıkların pek önemli olmadığını belirtmiş, mezhep mensupları arasındaki sürtüşmelerin vahametini dile getirmiştir. Hiçbir

delile dayanmadan bilinçsizce kabul edilen imanın şüphelerle dolu olacağını, insan için en önemli özellik olan imanın bilinçli bir şekilde oluşması gerektiğini beyan etmiştir. Kelamı din nazariyesinde bir sapma olarak görmüş ve felsefeyi ise din nazariyesine bir tehdit olarak değerlendirmiştir (Mevdudi 1986: 82-85; İşcan 2011: 115-134; a.yzr, 2011: 37-48; Waardenburg 1978: 316; Şahin 2016: 4). Kısaca, Bu iki ilmin temel kaynaklardan uzak olduğu düşüncesine sahip olmuştur.

3- Selefe dönüş yapıp Müslümanları saf bir inanç sahibi kılmak: İslam modernistlerinin en önemli esası selefe dönüş çağrısıdır. Bu çağrıya göre, Müslümanları saf bir inanç sahibi yapmak için yeni ve selefi bir tevhid anlayışı benimsemek, batıl inanışlardan ve hurafelerden uzaklaşmak ve gelenek bağından büyük ölçüde kurtulmak gerekir (Kara 2016: 46). Fakat bu çağrıda selef, kutsallaştırılmış, tarihten çok dinin bir parçası haline getirilmiştir. Böyle bir kabul, idealleştirilmiş bir altın çağ imajına yol açmış, tarihin ve toplumun sanki bir şekilde nüfuz edemediği bir zaman kesitinin varlığı düşüncesinin doğmasına zemin hazırlamıştır (Şahin 2016: 16, Kara 2016: 46).

4- Moderniteyi İslami temellerde aramak ve İslam modernizmini inşa etmek: Daha öncede zikrettiğimiz gibi modernliğin kaçınılmaz olarak toplumları kısıpca alması İslamcılarının modernite karşısında özgün bir pozisyon geliştirmelerini ve İslam modernizmini oluşturmalarını zorunlu kılmıştır (Şen 2007: 238; Aydın 1999: 234). İnşa edilen İslam modernizmi Batı'nın bilim, kültür, hukuk ve felsefe gibi medeniyetleşme sürecinde ürettiği seküler değer ve kavramları transfer etmekle birlikte, onları temel İslamî referansların (Kur'ân ve sahih sünnet) ve onların ışığında oluşan İslam kültür ve mirasının süzgecinden geçirerek kendi bünyesine dâhil etmeye, ve böylece Müslümanların maruz kaldığı değişim, gelişim ve modernleşme sürecinin altında ezilmeden ona yön vermeye çalışmıştır. Böyle bir çaba içten yenilenme ya da tecdit olarak adlandırılabilir (Kara 2001: 10).

Gelinek Nokta Açısından Modern İslam Düşüncesi ve Açmazları

1- Abdüh'la sistematik bir özellik kazanan İslam modernizmi hareketi İslam dünyasında gereken ilgiyi görememiş ve zamanla yerini gelenekçi ve taklitçi ortadoks İslam anlayışına, klasik selefiliğe bırakmıştır (Şahin 2016: 30). Bunun çeşitli nedenleri olabilir; birincisi İslam düşüncesinin entegre edilmek istendiği Batı modernizminin, deney gözlem metoduna dayalı, büyük oranda ateizm kokan pozitivizm üzerine bina edilmiş olması, yani İslam kimliğinin Batı modernizmi ile olan kan uyuşmazlığıdır; ikincisi değişimi öngören modernistlerin çok azı (Ali Abdürrezzık ve Kâsım Emîn gibi) hariç büyük çoğunluğunun geri adım atması, radikal selefiliğe geri dönmesi ya da gelenekçi görüşlere yakın durması; üçüncüsü hareketin başta Osmanlı olmak üzere Müslüman devletlerden fazla destek görmemesi ve siyasetle paralellik arz etmemesidir.

2- Görüldüğü kadarıyla İslam tarihinde görülen ihya ya da ıslah çabaları, yeni durumları anlama olarak ortaya çıkmaktan ziyade, bir geriye dönme sadedinde kalmıştır. Bu çabalar, modernizme adapte olmuş bir İslam anlayışından daha çok asr-ı saadetteki saf İslam yaşantısına adapte edilmiş bir modernizm algısı üzerinden inşa edilmiştir. Çünkü ıslah projeleri, her yeniliğin saflığı bozduğu, her türlü değişikliğin İslam kimliği üzerinde krizlere yol açtığı inancını kısmen taşımıştır. Bu yüzden tecdit, ıslah veya ihya, kendinden bilinçli bir yenilenme isteği ya da gelecekteki bir ütopya ümidinin itmesinden ziyade, geçmiş bir deneyimin örneğinden esinlenmek sadedinde kalmıştır. Diğer bir deyişle geçmişle kurulan bağ aktüel ve modern olanla kurulan bağdan daha önemli hale gelmesi hareketi zamanla modernizme dönük hedefinden uzaklaştırmıştır. Bu durum da bu hareketin diğer bir handikabını oluşturmuştur.

3- İhyacılığın selefte dönüş çağrısında selef, kutsallaştırılmış, tarihten çok dinin bir parçası haline getirilmiştir. Böyle bir kabul,

idealleştirilmiş bir altın çağ imajına yol açmış, tarihin ve toplumun sanki bir şekilde nüfuz edemediği bir zaman kesitinin varlığı düşüncesini doğurmuştur (Şahin 2016: 16, Kara 2001: 46). Bu şekilde amacını aşan bir kutsallaştırma “selef itikadına ve yaşamına” dönüş sloganına pek fazla katkı sağlamamıştır ve bu durum da bir başka açmaza kapı aralamıştır.

4- Vahye, gaybi bilgilere ve inanca dayalı olan dini; deney-gözlem, sorgulama ve akla dayalı bilim ile uzlaştırma çabası, dinin akıl üstü (metafizik) oluşu ve deneysel yolla ispat edilememesi nedeniyle sınırlı kalmıştır, tıpkı İslam filozofları (İbn Rüşd, İbn Sina vb.) ve bazı kelimcilerin (çoğunlukla Mu'tezilî ve Mâturidî) akıl-nakil sentezi fikrinin İslam geleneğinde sınırlı kalması ve selefi gelenekle çatışmaya düşmesi gibi. Yani en nihayetinde dinin akıl veya bilimle yaptığı her ittifak, bağıllık veya entegrasyon girişimi iki tarafın baskın yönlerine (dinin iman yönü, bilimin deney ve gözlem yönü) aykırı olduğu için birisinin kaybıyla sonuçlanmış ve sonuçlanacak gibi görünüyor. İşte İslam modernizminin diğerk bir handikapı da bu başarısız entegrasyonu yeniden kurmaya çalışma girişimidir.

5- İslam modernizminin bir diğerk problemi hareketin ileri sürdüğü Batı modernizmi ile İslam düşüncesi sentezi (vahiy-bilim bileşimi) fikrinin hareketin liderlerinin kavram dünyasında sınırlı kalıp halk tabakasına inmemesi ve hareketin rijit bir faaliyet olarak görülmesiydi. Bu anlayışın bir ürünü olarak, halk geleneksel İslam'ı yaşaması dolayısıyla modernistlerin verdiği fetvalara, gelenekçi âlimlerin önderliğinde büyük tepkiler göstermiştir. Daha önce sözü geçen Abduh'un Transfalya fetvası bu türdendir. Bu fetvada “Müslümanların Batı tarzı şapka vb. kıyafetleri giymelerine” izin verilmesi gelenekçi halkın tepkisini çekmeye yetmişti. Benzer şekilde Tunus'ta Fransa hükümetinin vatandaşlığına geçenler klasik ulemâ ve muhafazakâr halk tarafından tekfir edilmiştir. Bu iki durum, Batı modernizmine entegre olma fikrinin Müslüman halka indirgenemediği

ve yerel kültüre yansıtılmadığı, bu nedenle halkta pek bir karşılığının olmadığını, açık göstergeleridir. Bu durum hareketi modernizmin esas kaynağı olan Batı'dan koparıp, kendi kültürel ve dini sınırları içinde bir yenilenme (tecdit) hareketine dönüştürmüştür. Böylece Batı'nın ürettiği hazır bilimsel gelişmelerden faydalanma ve onları transfer etme hariç arada diyalogu sağlayan düşünsel, zihinsel ve felsefi temeller zayıflamıştır.

6- Yukarıda sıklıkla bahsettiğimiz, Müslümanların Batı'nın dayattığı evrensel değerler, kavram ve kuramlarla hesaplaşıp dinî-İslâmî açıdan mahzurlu görmediği değerleri içselleştirme, İslam potasında eritme ve kendi sisteminin dayanakları haline getirme fikri hedefinden oldukça uzakta kalmıştır. Bunun bize göre iki muhtemel sebebi vardır. Birincisi Müslümanların Batı Rönesans, Reform, devrim ve inkılaplarının üzerine bina edildiği fikrî, düşünsel ve felsefi altyapıyı transfer edip İslam kültürüne tatbik etmek yerine, üretilmiş hazır kuram, kavram, değer, bilgi ve bilimi transfer ederek bu açığı kapatma yoluna gitmesidir. Diğer bir ifadeyle, basit bir şekilde Batı aydınlanmasının üzerine bina edildiği felsefeyi (weltanschauung) ve çağdaşlaşma formülünü almak yerine, bu felsefe sonucu üretilmiş hazır bilgiyi ve bilimi almayı tercih etmiştir. Takdir edilir ki böyle bir kopyalama, her ne kadar içselleştirme ve kendi potasında eritme olarak ifade edilse de, çağdaşlaşmanın özünü kavramaya engel teşkil eder ve sadece kısa vadeli bir çözüm önerir. İkincisi alınan hazır kuram, kavram, bilgi ve değerlerin dinî bir süzgeçten geçirilmesi ve onlara İslâmî bir şekil verilmesi, böylece biçimsel değişikliklere tabi tutulması, onların bir zamanlar Rönesans ve Reforma ışık tutan özlerini kaybetmelerine dolayısıyla işlerliklerini yitirmelerine yol açmıştır. Bu durumda aydınlanma ilkeleri tam anlamıyla yerine gelmediği için İslam modernizmi bu açıdan sadece Batı'yı kopyalamadan ibaret kalmıştır.

7- İslam modernistlerinin diğer bir handikabı, bir taraftan bidat, hurafe ve taklide karşı savaşıırken, öte taraftan vahyin ilk muhatapları

açısından bidat denilebilecek bilimsel tefsirler yapmalarıdır. Her türlü hurafe, bidat ve taklitten kurtularak selefi itikada ve İslam'ın saf haline dönmeyi hedefleyen bu hareketin takipçileri, Kur'an ayetlerinde mütekaddim âlimlerin veya selefin hiçbir şey anlamayacağı yorumlar yapmış, hatta birçok ayeti sırf bilimsel nazariyelere uydurma hevesiyle bağlamından koparma noktasına kadar gitmiştir. Bu yüzden kendileri klasik selefler sınıfından değil neo-selefler sınıfından sayılmışlardır. Fakat bize göre onlara neo-selefi demek de pek uygun bir tanımlama olmaz. Sözelimi, Abduh'un mucizeler konusunda yaptığı yorumları bir selef âlimi okusa, muhtemelen aynı itikada sahip olduğunu düşünmezdi. Dolayısıyla onları kültürel, dini, felsefi ve itikadi olarak ne geçmişe ne de çağdaş olana, ne klasik düşünceye ne de modern düşünceye tam anlamıyla ait olmayan fakat her ikisiyle de hesaplaşma ve anlaşmaya çalışan geçiş dönemi figürleri olarak tanımlayabiliriz.

8- Bu hareketin karşılaştığı diğer bir çıkmaz, onun eğitim konusunda karşı çıktığı taklit ve rivayetçiliğin, ve yine itikadi konuda karşı çıktığı mezhepsel bakış ve teolojik ihtilafların, yüzyıllar içinde dini ilimlerin ve İslam geleneğinin karşı çıkılmaz doğası haline gelmesi ve onunla bütünleşmesidir. Hatta öyle ki, Reşit Rıza, Merâğî, Kâsımî ve İbn Âşûr gibi birçok modernizm takipçisi ve ıslahat yanlısı âlimler kitaplarında klasik Kelam ve Fıkıh tartışmalarına uzun uzun yer vermiş; Kelam ve Fıkıh âlimlerinin tartışmalarını tafsilatıyla zikretmiş, okuyucuyu bunaltan detaylı sarf, nahiv, belâgat açıklamaları yapmış ve rivayetlerden fazlasıyla yararlanmışlardır. Görünen o ki modernistlerin gözden kaçırdığı şey yüzyıllar içinde oluşan İslam geleneği ve figürlerinin insanlar için dinin kaynağı kadar kutsallaşmış olmasıdır. Selefin düşüncesini sistematize ederek İslami ilimleri geliştiren ve İslam'a bir kimlik ve biçim kazandıran bir nesli taklitten sakınma kaygısıyla görmezden gelmek onlar için büyük bir yanılğı olmuştur.

9- Son bir handikabı da söyleyerek bu maddeleri burada bitirmek istiyoruz. Bize göre, bu hareket içtihat yapmaya, dini alanda

yeni bir görüş söylemeye, hurafe ve taklidi reddetmeye, selef itikadına dönmeye ıslahat ve modernizm görüntüsü verme yanlışlığına düşmüştür. İslam'ın özünü ortaya çıkarmak veya kendi muhakemesine dayanarak Ebû Hanîfe, Râzî ve Zemahşerî'nin yüzyıllar önce yaptığı gibi kendi reyini ve içtihadını kullanmak bir modernizm veya ıslahat hareketi olsaydı, bin yıl önce yaşamış olan bütün âlimleri modernist veya ıslahatçı saymak gerekirdi. Yani söylemek istediğimiz modernizmin dayandığı çağdaş kriterler; düşünsel, zihinsel ve felsefi değişimler göz ardı edilerek bu şekilde bir ıslah hareketine girmek ancak yine geçmişî taklit sadedinde kalır.

Sonuç

Sonuç olarak Rönesans ve reform hareketleri çıkış itibariyle Avrupa'da, ilerleyen yüzyıllardaki sonuçları itibariyle İslam dünyasında büyük değişiklikler yaratmıştır. İslam geleneğine yeniden akılcılığı ve bilimin değerini hatırlatmış, dini metinleri akılcı bir göz ile okuyup yorumlamayı, ihtiyaç duyulduğunda dini reformlara başvurmayı; sosyal, kültürel ve ekonomik açıdan daha gelişmiş sistemlere adapte olmak gerektiğini öğretmiştir.

Fakat bu doğrultuda yola çıkan İslam modernistlerinin yukarıda bahsettiğimiz handikaplar nedeniyle hedefledikleri noktadan oldukça uzak kaldıkları ortaya çıkmaktadır. Modernistler, İslam kültürünün (Kur'ân ve hadislerin) elverdiği ölçüde bilimsel akla dayalı sosyo-kültürel ve dini reformlar yapmaya çalışsalar da görünen o ki gelenek yeniliğe, İslâmî bir deyişle bidatlere, karşı dirençli çıkmış ve galip gelmiştir, ki Reşit Rıza gibi önde gelen birçok reformist radikal selefilğe geri dönüş yapmış veya hedeflenen gayelerden büyük sapmalar göstermiştir. Diğer bir tespitimiz de şudur ki, onların çoğunluğu her ne kadar reformist olsalar da, yüzyıllar boyunca hâkim olmuş İslami geleneğin ya da İslâmî kültür ve normlarının sınırlarını aşmamış ve bu normların çizdiği sınırlar dâhilinde sıkışıp kalmışlardır. Belki bu, pozitivism / materyalizm / dehriyye gibi İslam kültürüne

genetik olarak zıt ama Batı kültürünün üzerine bina edildiği düşünce ve yeniliklere adapte olma sorunu yaşamaktan, yani karşı tarafın itmesinden, belki de klasik İslam anlayışına dayanan ortadoks İslam geleneği bünyesinin tepmesinden kaynaklanıyor, bizce her iki şekil de harekete negatif etki etmiştir.

Son tespitimiz şudur ki, bu hareket İslam dünyasına esas itibariyle birlik olma (tevhid), siyasi, sosyal ve dini ihtilaflardan uzak durma anlayışını kazandırmayı amaçlamış olsa da, bu amacın gelinen nokta itibariyle ütöpik bir hedef olarak kaldığını gözlemliyoruz. Çünkü I. dünya savaşının çıkmasıyla bu hareket ilk darbeyi yemiş; siyâsi, sosyal ve dini açılardan İslam dünyasının dağıldığına ve entegre olmaya çalıştığı Batı medeniyeti ile mesafenin yeniden açıldığına, taklidin yeniden canlandığına şahit olmuştur. Böylece, İslam modernizm hareketi sekteye uğramış ve Müslüman toplumlar için salt kurtuluş mücadelesi olmaktan öteye geçememiştir.

Kaynaklar

Abduh, Muhammed (1945). *Risâletü't-tevhîd*. Nşr: M. Reşîd Rızâ, Kahire.

----- (1955). *el-İslâm ve'n-Naşrâniyye ma'a'l-ilm ve'l-medeniyye*. Nşr: M. Reşîd Rızâ, Kahire.

----- (1967). *Tefsîru'l-Menâr*. Kahire.

----- (1980). *el-A'mâlü'l-kâmile*. Nşr: Muhammed İmâre, Beyrut.

Afgânî, Cemâleddin (1987). *el-Urvetu'l-Vüskâ*. (M. Abduh'la birlikte), Çev: İbrahim Aydın, İstanbul.

Afshar, İraj ve Mahdawi (1963). *Asghar, Majmu'a-yi asnad wa madariki chap nashuda dar bara-yi Sayyid Jamal al-Din mashhur be-Afghani*. Tahran: Tehran University Press.

Alperen, Abdullah (2003). *Türkiye'de İslam ve Modernleşme: Çağımız İslam Dünyasında Modernleşme Hareketleri ve Türkiye'deki Etkileri*. Adana: Karahan Kitabevi.

Alatlı, Alev (2014). *Batı'ya Yön Veren Metinler II Rönesans / Protestan Reformu Erken Modern Dönem / Bilim Çağı (1350-1650)*. İstanbul: Alfa Yayınları.

Aydın, Mehmet (1999). *İçeride Kritik Bakış, Din-Felsefe-Laiklik*. İstanbul: İyi Adam Yayınları.

Bilgegil, M. Kaya (1977). "Cemâleddîn Afgânî ve Türkiye". İstanbul: Kubbealtı Akademisi Mecmuası.

Büyükkara, Mehmet Ali (2015). *Çağdaş İslami Akımlar*. İstanbul: Klasik Yayınları.

Burke, Peter (2016). *Avrupa'da Rönesans*. Çev: Uygur Abacı, İstanbul: Isık Yayınları.

Charles Saint-Prot (2006). *Hareketü'l-İslâh fi't-Turâsi'l-İslâmî (Le Tradition Islamique de la Reformé)*. Çev: Üsâme Nebîl, Kâhire: Merkezu'l-Kavmî.

Cum'a, Ali (2004). "Muhammed Mustafa el-Merâğî". *İslam Ansiklopedisi*, C. XXIX, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Deane, Phyllis (2000). *İlk Sanayi İnkılabı*. Çev: Tevfik Güran, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Ebû'n-Nadr, Ömer. *Zu'amâu't Tahrîr fi'l-İslâm*.

Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır (1979). *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat.

Emîn, Osman (1955). *Râ'idü'l-fikri'l-Mısrî: el-İmâm Muhammed 'Abduh*. Kahire.

Enayat, Hamid (1982). *Modern Islamic Political Thought*. Austin: The University of Texas Press.

er-Râfi'î, Abdurrahmân (1961). *Cemâlluddîn el-Afgânî- Bâ'isu Nehzati 'ş-Şark*. Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyyi.

et-Tâlibî, Ammâr (1997). *Asâru ibn Bâdis*. Cezayir: Şeriketu'l-Cezâiriyye.

Fraye, Hans (1964). *Din Sosyolojisi*. Çev: Turgut Kalpsüz, Ankara.

Gibb, Hamilton Alexander Rosskeen (1947). *Modern Trends in Islam*. Chicago: Chicago University Press.

Görgün, Tahsin (2011). "Tecdit". *İslam Ansiklopedisi*, C. XXXX, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Güven, Mustafa (2015). "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Tefsir Anlayışındaki Modernlik Unsurları ve Bu Bağlamda Muhammed Abduh'a Yöneltilmiş Eleştiriler -Fîl Sûresi Örneği-". *EKEV Akademi Dergisi*, C. 19, S. 61, s. 141-170.

Ğâlî, Bilkâsım (1996). *min A'lâmi'z-Zeytûne: Şeyhu'l-Câmi'i'l-A'zâm Muhammed Tâhîr b. Âşûr, Hayâtuhû ve Âsâruhu*. Beyrût: Dâru İbn Hazm.

Haddâd, Muhammed (1998). "'Abduh et ses lectures: Pour une histoire critique des lectures de M. 'Abduh", *Arabica*, XLV/1, Leiden.

----- (2003). *Muhammed 'Abduh: Kırâ'e cedîde fi hişâbi'l-işlâhi'd-dînî*. Beyrut.

Hourani, Albert (1982). *Arabic Thought in the Liberal Age: 1789-1939*. Cambridge: Cambridge University Press.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhîr b. Âşûr. *Usûlün'-Nizâmi'l-İctimâ'î fi'l-İslâm*. Tunus: eş-Şeriketu't-Tûniyye li't-Tevzî'.

İbn Manzur, Cemalüddin Ebû Fazl (1996). *Lisanü'l-Arab*. Beyrut: Dâr'u Sadr, C. II.

İbnu'l-Hôca, Şeyh Muhammed el-Habîb (2004). *Şeyhu'l-İslâmi'l-İmâmi'l-Ekber Muhammedi't-Tâhir b. Âşûr*. Katar: Saâdetu Vezîri'l-Evkâf veş-Şuûni'l-İslâmiyye.

İmâre, Muhammed (1980). *el-A'mâlü'l-kâmile li'l-İmâm Muhammed 'Abduh*. Beyrut, C. II.

----- (1984). *el-A'mâlü'l-kâmile li'l-Cemâleddin Afgânî*. Kahire.

İnalçık, Halil (2019). *Rönesans Avrupası, Türkiye'nin Batı Medeniyetiyle Özdeşleşme Süreci*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

İşcan, M. Zeki (2011). “Gazali'nin İhya ve Islah Düşüncesine Genel Bir Bakış”. *Diyanet İlmî Dergi*, C. 47, S. 3, s. 115-134.

----- (2014). “Dini İhya ve Islah Düşüncesinde Gazali'nin Önemi”. *Süleyman Demirel Üniversitesi Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, s. 37-48.

Kadri, Hüseyin Kazım. *Türk Lugati*. C. III.

Kara, İsmail (2001). *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*. İstanbul: Gerçek Hayat.

Kudsi-Zadeh, Albert (1970). *Sayyid Jamal al-Din al-Afghânî*. Leiden: an Annotated Bibliography.

Karaman, Hayrettin (1994). “Cemâleddin Afgânî”. *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Kedourie, Elie (2008). *Afghani and Abduh: An Assay On Religious Unbelief And Political Activism in Modern İslam*. New York: Routledge Library Edition.

Keddie, Nikki (1983). *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal al-Din al-Afghani*. Berkeley: University of California Press.

Kedourie, Elie (1966). *Afghani and 'Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam*. London.

Kerr, Malcolm H. (1966). *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashid Rıza*. Berkeley.

Merad, Ali (2016). "İslah". *İslam Ansiklopedisi*, C. XIX, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Mevdudi, Ebu'l-Ala (1986). *İslâm'da İhya Hareketleri*. Çev: A. Ali Genç, İstanbul: Pınar Yayınları.

Moaddel, Mansoor (2005). *Islamic Modernism, Nationalism, and Fundamentalism: Episode and Discourse*. Chicago: University of Chicago Press.

Özervarlı, M. Sait (2008). "Reşîd Rızâ". *İslam Ansiklopedisi*, C. XXXV, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Öztürk, Mustafa (2004). "Neo-Selefilik ve Kur'an-Reşîd Rıza'nın Kur'an ve Yorum Anlayışı Üzerine". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 4, S. 2, s. 77-106.

----- (2006). "Oksidentalizm Bağlamında Afgânî-Abduh Ekolü". *Marife*, C. 6, S. 3, s. 43-69.

Reşad, Ali (2006). *Fransız İhtilali*. İstanbul: Sebil Yayınevi.

----- (2018). *Fransa Büyük İhtilali Tarihi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Reşîd Rızâ (1899). *el-Menâr*. C. IX, s. 745-746; C. I-II.

----- (1925). *Târîhu'l-üstâzi'l-İmâm eş-Şeyh Muhammed 'Abduh*, Kahire.

----- (1960). *el-Vahyü 'l-Muhammedî*. Kahire.

----- (1971). *Rahâlâtü 'l-İmâm Muhammed Reşîd Rızâ*. Nşr: Yûsuf Hüseyn İbiş, Beyrut.

----- (1992). *Nidâ' li'l-cinsi 'l-latîf fî hukukî 'n-nisâ' fî'l-İslâm*. Nşr: İsmüddin Seyyid es-Sabâbatî, Kahire.

Reyye, M. Ebû (1980). *Cemâlüddîn el-Afgânî*, Kahire.

Sarıca, Murat (1981). *100 Soruda Fransız İhtilali*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.

Sezgin, Fuat (2003). *İslam Medeniyetlerinin Duraklama Sebepleri*.

----- (2009). *Müslümanların İlimler Tarihindeki Yeri, Küllerden Diriliş (Kur'ân, İnsan, Bilim ve Evrene Dair)*. Ankara: Fecr Yayınları.

----- (2009). "Müslümanların Bilimler Tarihinde 800 Yıl Süren Kreatif Merhalesini Ne Kadar Tanıyoruz?". *Türkiye IV. Dini Yayınlar Kongresi*. Ankara: Dinî Klasikler.

Siddiqi, Mazheruddin (1982). *Modern Reformist Thought in the Muslim World*. İslamabad: Islamic Research Institute.

Smith, W. Cantwell (1957). *Islam in Modern History*. Princeton: Princeton University Press.

Şahin, Hanifi (2016). "İhya İslah Hareketi ve Selefilik İrtibatı". *e-makâlât Mezhep Araştırmaları*, C. 9, S. 1, s. 1-37.

Şeleş, Ali (1987). *Silsiletü 'l-a'mâli 'l-mechûle (li Abduh)*. London.

Şen, Hasan (2007). "Bir Modernleşme İdeolojisi Olarak İslamcılık". *Sosyoloji Dergisi*, S. 17, s. 235-266.

Tauber, Eliezer (1995). "*Rashîd Ridâ and Faysal's Kingdom of Syria*". a.e., LXXXV/3-4.

Waardenburg, Jacques (1978). “Official and Popular Religion in Islam”. *Social Compass*, C. 5, S. 3-4, s. 315-341.

Yardım, Müşerref (2016). “Osmanlı İslamcıları ve İslami Yenilikçiler: Yakınsama ve Ayrışma”. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, S. 40, s. 111-125.

Zophy, Jonathen W. (2019). *Rönesans ve Reform Avrupası'nın Kısa Tarihi*. Çev: Bengisu Karakurt. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Yalçınkaya, Alâeddin (1991). *Cemâleddin Afgâni ve Türk Siyasi Hayatı Üzerindeki Etkileri*. İstanbul: Osmanlı Yayınevi.

EXTENDED ABSTARCT

The Islamic modernism movement occupied the Islamic world in the 19th and 20th centuries, thus claiming its place in history. One key reason behind this movement was that the Islamic world had been static for a long time. While it took a lesson from the crises faced by the church in the medieval era, its reaction was not equal to that of the western world. The West began its renaissance by turning to scientific works and then determined the position of church in the society and administration. Additionally, it gave rise to the industrial revolution and as such influenced the rest of the world culturally, scientifically, and economically.

However, for centuries, the Islamic world did not react equally strongly against the overwhelming superiority and development of western culture. This desperate and gloomy situation resulted in a movement called the Islamic modernism movement. Jamâluddin al-Afgâni took on the leadership of this movement and taught it to Mouhammad Abdouh and Rashid Rida, his students and followers.

Unlike Afgâni, Mouhammad Abdouh remained distant to politics. He mostly focused on a method helping reforms and changes in bottom up in the society just like training of public, modernization of education, renovation of old instutions. On the other hand, he tried to refine the religious life, purify it from modern life style and allocate it to the era when Mouhammad and his companions lived. Additionally, he made great efforts to come up with solutions and new ideas for the challenges that Islamic world faced in 19th and 20th centuries. At that time muslim communities were in a massive trouble and had tumultuous times because they had been static for a long time both with regards to technical and social.

In this article, we discussed this movement from its birth to its current status, and attained the following results.

Results:

1. The movement systematized by Abdouh did not attract a great deal of attention in the Islamic world and abandoned its place to the sense of traditional, conservative and imitational Islam.

2. It seems that Islamic reformists who intended to modernize the religion did not adapt to new and modern conditions, but instead adapted to traditional Islam over time. Accordingly, the Islamic modernism movement was restricted to a period when Mouhammad and his companions lived, and deviated widely from its original objective, which was modernization of the religion. That is because this movement believed that any reform or change would corrupt the purity of the Islam that the

Prophet and his companions experienced, and cause huge crises in the Islamic identity. Therefore, it was more mired in the dream of reviving the purity of life and practice that Mouhammed and his companions experienced, rather than reforming Islam and adapting it to modern conditions. In the other words, its bond with the past was stronger than its bond with the thing that is actual and modern.

3. This movement's call for a return to the past and the attempt to sanctify this period resulted in the perception of a "golden age" image that the people could not attain.

4. Despite the handicaps mentioned above, this movement helped Muslims recall the scientific fundamentals on which Islamic civilization is based and gave them the hope of reviving Islamic culture and civilization.