

sün devir usulünün -şekil yönüyle hukuka uygunluğu tartışması bir yana- mahiyeti itibarıyla bir aldatmacadan ibaret olduğu. İslâm'ın ruhuna uygun düşmediği, bundan dolayı ilk ortaya çıktığı dönemlerden itibaren İslâm âlimlerinin sert eleştirilerine ve bid'at nitelendirmelerine konu olduğu görülür.

Sonuç itibarıyla, Bakara sûresinin 184. âyetinde sadece oruç tutmaya gücü yetmeyen sürekli mazeret sahiplerinin fidye vermeleri emredilmiş olup bunun dışındaki iskât-ı savmın âyetinde yer almadığı, iskât-ı salât ve diğer iskat çeşitleriyle devir işleminin ise Kur'an veya Sünnet'ten herhangi bir delile veya fikhî hüküm elde etmede kullanılan bir usule dayanmadığı açıktır. Esasen bedenî ibadetler ruhun Allah'a yükselişini sembolize ettiği, kişinin kendini geliştirip eğitmesine yardımcı olduğu ve tabii olarak mükellef açısından birçok mânevî ve ahlâkî fayda taşıdığı için bunların sıradan bir borç-alacak ilişkisi gibi görülmesi ve neticede iskat usulünün ibadetlerin edâsına alternatif ifa olarak değerlendirilmesi bu ibadetlerin ruhuna ve amacına aykırıdır. Ancak vefat eden kimsenin yakınlarının ölenin uhrevî mesuliyetini azaltacak bir şeyler yapabileceğindeki iyi niyeti ve gayretini, müteahhirden bazı fakihlerin de ihtiyat ve temenniden öte gitmeyen, fakat neticede fakirlere tasaddukta bulunduğu için bazı olumlu sonuçlar da içeren iskat işlemine sıcak bakmaları, bu sürecin bir devamı olarak fakirler için de devir usulünün bulunması gibi hususlar iskat ve devrin İslâm toplumunda hızla yaygınlaşmasının temel âmil olmuştur. Buna ilâveten, bu tür âmil ve yaklaşımların her dönemde -en azından ikili ilişkiler çerçevesinde- varlığını korumuş olması aksi yönde yapılan eleştiri ve açıklamaları sonuçsuz bırakmıştır. Öte yandan Kur'an'da, Sünnet'te veya sahâbenin ve müctehid imamların fetvalarında mazeretsiz olarak tutulmayan ve kazâ edilmeyen oruçlar için iskât-ı savmın, bütünüyle iskât-ı salâtın ve devrin cevazı yönünde hiçbir açıklama yer almadığı halde iskat ve devrin uygulamada giderek yaygınlaşmasının, insanların sağlıklarında ibadetleri ifada tembellik etmesine veya ihmalkâr davranmasına, bunun İslâm'ın öngördüğü veya cevaz verdiği bir usul olarak algılanmasına, İslâm'ın bu âdet sebebiyle yanlış anlaşılmasına ve haksız ithamlara mâruz kalmasına yol açtığı da bilinmektedir. Bununla birlikte ölen için bir şeyler yapıp Allah'ın rahmetini umma, dinî bir

görevi ifa etme, bu vesileyle ihtiyaç sahiplerine yardım etme gibi birçok farklı niyetin iç içe olduğu, psikolojik ve ekonomik sebeplerin ve sosyal baskının ön plana çıktığı bu işlemin sadece ilmî ve şeklî bir yaklaşımla bid'at ve yanlışlardan arındırılması da kolay görünmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-'Arab, "skt", md.; *el-Muvaftâ*³, "Şı-yâm", 43, "Akzıye", 38; Buhârî, "Zekât", 1, "Şavm", 42, "Hudûd", 11, 12, "Mevâkıt", 37; Müslim, "Şıyâm", 149-150, 152, "Hudûd", 8, "Mesâcid", 314; İbn Mâce, "Şıyâm", 50, "Talak", 6; Ebû Dâvûd, "Şalât", 11, "Zekât", 1, "Şavm", 41, "Talak", 3, "Hudûd", 4; Tirmizî, "Şavm", 23, "Hudûd", 6; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Kamhâvî), I, 218; İbn Hazm, *el-Muhal-lâ*, Kahire 1968, VI, 412-423; Serahsî, *el-Meb-sût*, IX, 140; a.mlf., *el-Uşûl*, I, 49, 51; Kâsânî, *Bedâ'î*³, V, 19-21; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, Kahire 1968, III, 151-157; Kurtubî, *el-Câmi*³, III, 374; Nevevî, *el-Mecmû*³, VI, 367-373; Karâfî, *el-Furûk*, Kahire 1347/1928, I, 140-142, 228; II, 110-111; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 154-155; Yûsuf b. İbrâhîm el-Erdebîlî, *el-En-vâr li-a'mâlî'l-ebrâr*, Kahire 1310, I, 165; Zerke-şî, *el-Mensûr fi'l-kavâ'id* (nşr. Fâik Ahmed Mahmûd), Küveyt 1402/1982, II, 54, 409-410; III, 15, 393; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir* (nşr. M. Mutî' el-Hâfız), Dimaşk 1403/1983, s. 375-378; a.mlf., *el-Bahrü'r-râ'ik*, II, 97-98; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, Kahire 1386/1967, III, 189-194; Abdurrahman Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-en-hur*, İstanbul 1309, I, 248-252; *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, I, 125; Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, İstanbul 1324, I, 12-13; Tahtâvî, *Hâşiye 'alâ Merâkî'l-felâh*, Bulak 1318, s. 237; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, IV, 263-266; İbn Âbidîn, *Red-dü'l-muhtâr* (Kahire), II, 72; a.mlf., *Mecmû'a-tü'r-resâ'il*, I, 192-198; Bâcûrî, *Hâşiye 'alâ Şer-hi İbn Kâsım el-Gazzî 'alâ metni Ebî Şücâ*³, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), I, 311; Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, I, 177; *Mecelle*, md. 17, 50, 51, 281, 284, 335, 344, 847, 873, 1227, 1536, 1552, 1553; M. Ali el-Mekkî, *Tehzîbü'l-Furûk ve'l-kavâ'id's-seniyye fi esrârî'l-fikhiyye* (Karâfî, *el-Furûk* içinde), Beyrut, ts. (Âlemül-kütüb), I, 157-158; II, 135-137; Zerkâ, *el-Fikhü'l-İslâmî*, II, 1024, 1025; a.mlf., *Şerhu'l-Kavâ'idî'l-fikhiyye*, Beyrut 1403/1983, s. 207-213; Ali Rıza Karabulut, *İslâm'da Vasiyyet ve İskât Meselesi*, Kayseri 1980; Mustafa Baktır, *İslâm Hukukunda Zaruret Halî*, Ankara 1986, s. 39, 78, 196; Mehmed Zihni Efendi, *Nimet-i İslâm* (s. nşr. Mustafa Özcan), İstanbul 1993, s. 399-401, 558-559; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslâm İlmî-halî* (s. nşr. A. Fikri Yavuz), İstanbul, ts. (Bilmen Yayınevi), s. 238-242; Hayreddin Karaman, *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*, İstanbul 1996, I, 90-93; Lütfi Şentürk, "İskât-ı Salat", *Diyanet Dergisi*, XV/5-6, Ankara 1976, s. 334-338; "İskât", *Mu.Fî*, VIII, 233-365; "İskât", *Mu.F*, IV, 225-258; "Fidyeye", a.e., XXXII, 68-69.



ALİ BARDAKOĞLU

ISKAT-ı CENİN

(bk. ÇOCUK DÜŞÜRME).

ISLAH

İslâmî değerleri, inanç ve yaşama biçimini yeniden ihya etmeyi amaçlayan düşünce ve faaliyetleri ifade etmek üzere kullanılan bir terim.

- I. KAVRAMIN İÇERİĞİ, ORTAYA ÇIKIŞI ve GELİŞMESİ
- II. ARAP DÜNYASI DIŞINDAKİ ÇEŞİTLİ İSLÂM ÜLKELERİNDE ISLAH HAREKETİ

I. KAVRAMIN İÇERİĞİ, ORTAYA ÇIKIŞI ve GELİŞMESİ

Sözlükte "iyi ve yararlı olma" anlamındaki salâh kökünden masdar olan islâh genel olarak "düzeltmek, daha iyi hale getirmek" mânasında kullanılır ve bir ölçüde Batı dillerindeki reform kelimesine tekabül eder. Çağdaş İslâmî literatürde ise daha ziyade Muhammed Abduh ve M. Reşîd Rızâ'nın öncülüğünü yaptığı dinî düşünce akımında sistematik anlamını kazanmış temel terimlerden biridir. Bu terim, esas itibarıyla adı geçen akımın Selefîyye yanlısı temel fikrî tavrını ifade etmektedir. Islah, Kur'ân-ı Kerîm'de isim ve fiil kalıplarıyla geçtiği kırk âyetinde "kendisini veya insanlar arasındaki ilişkileri düzeltmek; barışmak, barıştırmak" anlamında kullanılmıştır (meselâ bk. el-Bakara 2/228; el-En'âm 6/48; el-Hucurât 49/9-10). İsm-i fâil olan muslih de kötülüğe, düzensizliğe ve bozgunculuğa karşı barıştan, dirlik düzenlik ve esenlikten yana bir tutum takınan müttaki insanları ifade etmek üzere çeşitli âyetlerde yer almaktadır (el-Bakara 2/11-12; el-A'râf 7/170; Hûd 11/117). Kur'an terminolojisinde islah ifsadın, muslih de müfsidin karşıtıdır (bk. FESAD). Islah kavramı aynı anlamda hadislerde de geçmektedir (bk. Wensinck, *el-Mu'cem*, "şlh" md.).

A) Tarih. 1. Tarihî ve Kültürel Arka Plan. Modern islahçı düşünürler, Kur'an'da hayatları örnek olarak zikredilen islahçı peygamberlerin ve özellikle de Hz. Muhammed'in izinde oldukları iddiasındadırlar. Modern islahçı akımın öncüleri, geliştirmek istedikleri fikrî hareketin ilkeleri itibarıyla Kur'an'dan kaynaklandığı ve İslâm tarihi boyunca belli bir geleneğe sahip olduğu düşüncesindeydiler. Bu temel yaklaşıma göre yeryüzünde İslâm'ın Kur'an ve Sünnet denilen iki temel kaynakta ifadesini bulmuş kural ve değerlerini yerleşik kılma çabası var oldukça is-

lahçı tavır da var olmaya devam edecektir. Modern ıslah tasavvuru çağımızda İslâmî değerleri yeniden ihya amacına yönelik olup Kur'an-ı Kerim'in "iyiliği emretme ve kötülükten alıkoyma" (Âl-i İmrân 3/104, 110) prensibine dayanmaktadır. İslahçı tavrı gerekli kılan bu prensip söz konusu akımın öncüleri tarafından sık sık bu bağlamda değerlendirilmiştir (Muhammed Abduh, *Risâletü'l-tevhîd*, s. 113; M. Reşîd Rızâ, *Tefsîrû'l-menâr*, IV, 25-47; IX, 36).

Dirlik, barış ve iyiliğe (salâh) dayalı mütaki bir hayatı ahlâkî bir ideal olarak benimseyen her müslüman gibi ıslahçı akımın öncüleri de ıslah eylemini vurgulayan Kur'an âyetlerine atıfta bulunmuşlar, özellikle, "Tek istediğim gücümün yettiğince ıslah etmektir" (Hûd 11/88) âyetini öne çıkarmışlardır. Bu Kur'anî atıflar, Allah'ın her asırda dinî ve ahlâkî yenilenmeyi gerçekleştirecek güçte insanlar (müceddid) çıkaracağına işaret eden hadis (Ebû Dâvûd, "Melâhim", 1) açısından yorumlanmaktaydı.

İslahçı tavrın tarihî bir geleneği olduğu kanaati, İslâm ümmetinin bu nebevî misyonu kendilerinde gören insanlardan hiç yoksun olmadığı olgusuna dayanmaktadır. Söz konusu nebevî misyon, dinî ilkelere uzaklaşıldığı dönemlerde sünneti ihya fikriyle özdeşleştirilmişti. Dolayısıyla modern ıslahçılığın Kur'an-ı Kerim'i en önemli referans noktası almasına karşılık tarihî ıslah teşebbüsleri Hz. Peygamber'in sünnetine sarılmayı ön plana çıkarmıştı. Bu etkin bağlılık kendisini bid'atlara karşı sünnetin müdafaası şeklinde göstermekteydi. Sünnete sarılmayı gerekli görenler bid'atların şu alanlarda yoğunlaştığı kanaatindeydiler: a) İtikad esasları. Bu alan kelâm tartışmalarının başlamasına itibaren nazariyata boşulmuştu; ayrıca Kur'an'ın Batınî bir anlayışla te'vîli ile Şîa'nın aşırı kollarının iddiaları da önemli meselelerdi. b) İbadet alanı. Aşırı zühd ve kaynağını bazı tasavvufî cereyanlardan alan sünnete aykırı âyinlerin İslâm'ın özüne zıt bir davranışın göstergesi olduğuna inanılmaktaydı. Bu tür bid'atların her birine dalâlet ve ilhâd kaynağı olarak bakılmakta, bunlar ümmetin itikadî, ahlâkî ve siyasî birliğine karşı ciddi tehditler olarak görülmekteydi.

İslah fikrinin tarihî gelişimini, İslâm ümmetinin kültürel evriminde bid'atları ortaya çıkaran gelişmelerle ve bu gelişmelere gösterilen Selefi tepkilerle irtibatlandırmak gerekir. Bu gelişmelerin ilki, Sıffin (37/657) ve Nehrevan (38/658) sa-

vaşlarının ardından ortaya çıkan siyasî ve ahlâkî bunalımdır. Bu bunalım, Hâricîler ve Şîa ile yerleşik iktidar arasında hararetli siyasî ve dinî tartışmalara kaynaklık etmiştir. Bu hizipleşme ortamı da klasik Ehl-i sünnet anlayışının "ehl-i bid'at" olarak adlandırdığı itikadî akımların yeşemesine zemin hazırlamıştır.

İslah fikrini uyandıran ikinci gelişme, I. (VII.) yüzyılın sonunda müslümanların artık daha az mütecânîs olan bir topluluk görüntüsü vermesiydi. Siyasî gerginliğin yol açtığı kazâ-kader, irade hürriyeti, şer problemi, ilâhî sıfatlar ve Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı gibi kelâm tartışmalarında dinî ve entelektüel tavırlar keskinleşmeye başlamıştı. Buna karşılık resmî Sünnilik hâkim durumuna rağmen yeni nesillerin dinî ve ahlâkî davranışlarını yönlendirmeye yetecek birlik ve dinamizme sahip değildi. Sosyokültürel ve siyasî mahiyetteki daha birçok faktör, etnik yapısı farklılaşmış ve sınırları artık çok genişlemiş olan devlet yapısı içinde sosyolojik temelleri zayıflamış olan sünnetin dinî ve kültürel etkisini tedricen azaltmıştı. Buna, "selef-i sâlihîn" denilen ilk müslüman nesillerin yavaş yavaş ortadan kalkmasını da eklemek gerekir. Dolayısıyla cemaat, sahâbe ve tâbiîlerin sünnetin asıl şekliyle uygulandığı ilk döneme ait canlı tanıklığından gittikçe daha fazla mahrum olmaktadır.

Üçüncü olarak Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) Selefi şahsiyeti ve sünnete dayalı düşünüş tarzının önemli bir sembol olması sebebiyle belirleyicilik vasfı taşıdığı vurgulanmalıdır. Ancak Hasan-ı Basrî ile Vâsıl b. Atâ arasındaki meşhur anlaşmazlık, ilk devrin sünnete dayalı geleneği için sonun başlangıcını hazırlamış, Ehl-i sünnet ve Selefi ekolün Şîa, Hâricîlik, Cehmiyye, Mu'tezile gibi ehl-i bid'at sayılan akımlara karşı yeniden sistemleştirilip gelişmesi süreci başlamıştır. Son olarak Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) adının, yeni düşünce akımlarıyla hesaplaşmaya iyice hazır duruma gelmiş Sünnilîği temsil ettiği hatırlanmalıdır. Onun *er-Red 'ale'z-Zenâdîka ve'l-Cehmiyye* adlı eseri bu hazırlıklı mücadele ruhunun bir göstergesidir.

İçinde yaşadığı çağdaki bid'atları reddetme, bunları ümmetin arasına sokan mezheplerle mücadele etme ve müminleri İslâm'ın saf ve asıl şekline yöneltme arzusuyla sünneti yeniden ihyaya gayret etme tavrı, İslâm tarihinde belli aralıklarla ortaya çıkan birçok ıslahçı için hareket noktası olmuştur. Bu hususu vurgulayan Reşîd Rızâ, İbn Hazm'ı V. (XI.), İbn Teymiyye

ye'yi VII. (XIII.), İbn Hacer el-Askalânî'yi IX. (XV.) ve Yemenli âlim Şevkânî'yi de XII. (XVIII.) yüzyılın ıslahçıları (müceddid) olarak anar. Bu âlimler kendi çaplarında ıslahçı fikrin birer mimarı olup diğer birçok ıslahçı arasında Gazzâlî adı ilk akla gelebilir. Bunlar, kendi zamanlarının hâkim zihniyetine karşı çıkmaları sebebiyle otoriter gururun, dünyevî şüpheciliğin ve uzlaşmacı ulemânın hedefi durumuna geleneler de sünneti ve onun yoluyla İslâm'ın orijinal değerlerinin devamlılığını korumaya kendilerini adanmışlardır. Ümmetin dinî ve kültürel gelişimine canlılık kazandıran bu ıslahçıların ve müceddidlerin sünneti ve ümmetin birliğini savunan tavırlarına paralel olarak modern ıslahçılar kendi misyonlarını bütün ideolojilerin, yeni türemiş eğilimlerin ve mezhepçiliğin üzerinde görmüş ve uygulamaya girişmişlerdir (Selef'ten modern çağın doğuşuna kadar ıslahın tarihî geleneğiyle ilgili olarak bk. Ebû'l-Hasan Ali en-Nedvî, tür.yer.; Abdülmüteâl es-Saîdî, tür.yer.; Ali Merad, *Le réformisme musulman*, tür.yer.).

2. İslâm'ın Modern Döneminde İslah. Yukarıda ana hatları çizilen tarihî-kültürel sürecin bir sonucu olarak Mısır merkezli modern Selefi hareket ıslahçı tavır bakımından en son ve en verimli merhaleyi temsil eder. İlk ortaya çıkışında ele aldığı problemlerin kapsamı, savunucuların enerjik tabiatı, Mısır'dan bütün Arap dünyasına ve ötesine yayılma istidadı ve hızı gibi özellikler göz önüne alındığında ıslahçı hareket, XIX. yüzyıl sonundan günümüze kadar İslâmî düşüncenin gelişimindeki en dikkate değer olgulardan birini oluşturur. Bu hareket, Batı medeniyeti ve düşüncesinin Doğu-Arap dünyasına tesiriyle ortaya çıkan fikir akımının yol açtığı kültürel bir sonuçtur. Hareketin, XIX. yüzyılın ikinci yarısında yaşamış çok sayıda müslüman şahsiyetin faaliyetleriyle şekillendiği kabul edilmektedir. Cemâleddîn-i Efgânî, Muhammed Abduh ve Abdurrahman el-Kevâkibî gibi şahsiyetler bunların en çok zikredilenleridir. Müslüman-Arap dünyasında ıslah düşüncesinin gelişmesinde etkili olan faktörlerin en önemlileri şunlardır:

a) Vehhâbîlik Hareketi. Vehhâbîlik, İslâm ahlâk ve mâneviyatını başlangıçtaki saflığı ile yeniden inşa etmek iddiasındadır. Bundan dolayı söz konusu temayüle Selefiyye de denir. Sünnet kavramını savunmada gösterdikleri bazan aşırı görünen azim ve gayrete, zaman zaman da ortaya koydukları ölçsüz muhafazakârlığa rağmen Vehhâbîler modern çağda İslâm

lâm'ın ahlâkî ve siyasî anlamda ihyasını amaç edinmişlerdir. Onlar, müslümanlara dinî meselelerde yalnızca Kur'an ve Sünnet'in otoritesini tanımaları gerektiğini söyleyerek tarihten tevarüs edilmiş bid'at ve hurafelerin terkedilmesini, zamanla İslâm dünyasına iyice hâkim olan taklit ruhuna karşı tepki gösterilmesini ve genel bir eğilim halini almış kaderci teslimiyet anlayışının reddedilmesini savunuyorlardı. Özellikle müslümanların geçmişteki azametlerine denk bir siyasî dinamizmi oluşturmak ümidiyle İslâm'ın ilk devirlerine ait değerleri modern çağda geçerli kılma yolundaki teşebbüsleri sebebiyle Vehhâbîler ıslahçı düşüncenin gelişmesinde önemli bir rol oynadılar.

b) **Matbuatın Gelişmesi.** Arapça matbuatın yaygınlaşmasında Mısır'daki Bulak Matbaası'nın önemli rolü öncelikle vurgulanmalıdır. 1822'den itibaren matbaa Arap fikrî rönesansının en önemli araçlarından biri haline gelmiştir. Mısır ve Suriye-Lübnan aydınları, milliyetçi ve ıslah yanlısı kesimlerdeki siyasî ve kültürel beklentileri yansıtan bilgiyi yayıcı ciddi bir basının gelişmesine katkıda bulundular.

c) **Batı Kültürü.** XIX. yüzyılın başlarında Arap âleminde Avrupalılar'ın girmeleri özellikle fikrî seviyede kendini hissettirmiştir.

d) **Osmanlı Yönetimindeki Serbestiyetçi Gelişmeler.** Bu gelişmelerin en önemlisi, 3 Kasım 1839'da Gülhane Hatt-ı Hümayunu ile Tanzimat'ı ilân eden Sultan Abdülmecid'in saltanatı zamanında meydana gelmiştir. Batı'dan mülhem bu reformlar, özellikle 1856 tarihli Islahat Fermanı'nın ardından aşamalı olarak hayata geçirilmiş ve bu gelişmeler Yakındoğu'yu modern dünyanın fikir ve etkilerine açmıştır.

e) **Doğu Kiliselerinin Batılı Fikirlerle Açılması.** Joseph Haccar tarafından Uni-ate kiliseleri örnek alınarak yazılan *Les chrétiens uniates du proche-orient* adlı eser (Paris 1962) bu gelişmeyi yansıtmaktadır. Aynı şekilde mahallî Hristiyanlığın dinî ve diplomatik olayların kayda değer etkisiyle canlanmasının yanı sıra Protestan ve Katolik misyonerlerin faaliyeti de göz önünde bulundurulmalıdır (İslâm topraklarında misyonerlik faaliyetleri için bk. Latourette, VI, 6-64; Abdüllatif et-Tîbâvî, s. 316-324). Bu misyonerlik faaliyeti basit olarak İslâm dünyasında savunmacı bir tepkiye yol açmakla kalmadı; birçok ulemânın gözünde misyonerlik, inanca hizmette çok ciddi bir gayretin kayda de-

ğer örneğini teşkil etmesi ve bizzat tebliğin fiilî muhtevasının bir değer taşıması açısından ders alınacak nitelikte görüldü.

Şark meselesinin genel çerçevesi içinde değerlendirilmesi gereken bu çeşitli faktörler, zaman içerisinde İslâm dünyasında entelektüel bir mayanın oluşmasını sağladı ve yüzyıllar süren kültürel bir durgunluktan sonra Doğu'da canlı bir fikir tecessüsü harekete geçirdi. XIX. yüzyılın başlarından itibaren müslümanlar bazan tercümeler yoluyla, bazan doğrudan temasla Avrupa'nın bilimsel kültür ve tekniğine âşina olmaya başladılar. Bu gelişmelerin kaydedilmesinde Avrupa'daki müslüman öğrenciler, Yakındoğu'daki Batılı okullar ve Avrupa örnek alınarak tesis edilmiş eğitim kurumları önemli bir rol oynamıştır.

Arap yazarlarına göre bu entelektüel faaliyete, kendi geri kalmışlıklarının sebeplerini tahlil ve dolayısıyla çarelerini tesbit yolunda tarihî ve sosyolojik bir araştırma eşlik etmeliydi. Geri kalmışlık meselesi *el-'Urvetü'l-vüşkâ*'daki ve daha sonra *el-Menâr*'daki (1898'den itibaren) yazıların, özellikle de Reşîd Rızâ ve Muhammed Abduh'un yazdığı makalelerin başlıca konusuydu. Kevâkibî de *Ümmü'l-kurâ* adlı eserinde öncelikle geri kalmışlık meselesini ele alıyordu. Eserde Kevâkibî, XIX. yüzyılda İslâm ümmetine musallat olan kötülüklerin ve genel uyumsuzluğun kesin bir teşhisini koymaya çalışmıştı. Müslümanların geri kalmışlığı üzerinde ayrıca Muhammed Ömer *Hâzîrû'l-Mısrîyyîn ve sırru te'aḥḥurîhim* (Kahire 1320/1902) ve Şekîb Arslan *Li-Mâzâ te'aḥḥare'l-müslimûn ve li-mâzâ teḥaddeme ḡayruhum* (Kahire 1349/1930) adlı eserleriyle durmuşlardır. Bu sebeple modern dünyada İslâm'ın durumu ıslahçı eserlerin en önemli konusu haline geldi. Ernest Renan'ın 29 Mart 1883'te Sorbonne'da verdiği İslâm ve ilim konulu ünlü konferansının ve Cemâleddîn-i Efgânî ile Renan arasında cereyan eden tartışmaların ardından (Pakdaman, s. 81 vd.) ıslahçı yazarların başlıca meşgalelerinden biri, İslâm'ın ilmi zihniyetle çeliştiği ve müslümanların bu yüzden geri kaldığı iddiasını çürütmek oldu.

İslahçılar, durum tesbiti ve tahliliyle ilgili görüşlerini temellendirmekle müslümanlarda yeni bir ruh oluşturarak ümmet içindeki kültürel ve sosyal durgunluğu ortadan kaldıracak iradeyi harekete geçirmeyi tasarlıyor, bu maksatla sürekli olarak bilhassa şu âyete atıfta bulunuyorlardı: "Bir kavim nefislerinde olanı de-

ğiştirmedikçe Allah onların durumunu değiştirmez" (er-Ra'd 13/11; bk. Cemâleddîn-i Efgânî – Muhammed Abduh, s. 65, 127; ayrıca bk. M. Reşîd Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, X, 41-52; Muhammed Abduh, *Risâletü't-tevhîd*, s. 178). İslah taraftarları, mevcut durumu düzeltmek için başta tarikatlar olmak üzere aşırı muhafazakâr ve gelenekçi güçlere karşı mücadelenin gerekliliğini savundular; ayrıca eski öğretim usul ve müfredatında ıslahî teşvik edip ilmi disiplinlerin ve modern tekniklerin yaygınlaştırılmasına destek verdiler. Bu son iki alanda herhangi bir eğitim almadıklarından ıslahçılar, müslümanların maddî ve fikrî ilerlemeleri için Batı ilimleri ve tekniğinin vazgeçilmez birer araç olarak sağlayacağı yararları vurgulamaktan başka bir şey yapamazlardı. Dolayısıyla onlar gayretlerinin büyük ve verimli kısmını ahlâkî ve içtimai sahalara hasrettiler.

İslahçılar iyileştirme, düzeltme, yeniden düzenleme, yenileştirme ve tamir etme ihtiyacı üzerinde yoğunlaşarak sosyal ve entelektüel ilerleme (tekaddüm, terakkî) fikrini vurguladılar. Aslında söz konusu amaçlardan her biri ıslah kavramının anlamıyla bir şekilde irtibatlıydı (krş. Lane, *Lexicon*, IV, 1714). Meselâ Muhammed Abduh'un en eski yazılarında bile yönlen- dirici bir fikrin işareti olarak bu terime sık sık rastlanmaktadır (örnekler için bk. M. Reşîd Rızâ, *Târîhu'l-üstâz*, II, 20, 22, 34, 175-181). İslah teriminin *el-Menâr* dergisinde de (ilk sayısı 22 Şevval 1315/16 Mart 1898) her fırsatta kullanıldığı görülmektedir. Bu kullanımlardan bazıları şöyledir: "el-İslâhu'd-dîni ve'l-ictimâî, islâhu kütübî'l-ilm ve tarîkatî't-ta'lim, islâhu dâhiliyyâtî'l-memleke, islâhu'n-nüfûs, islâhu'l-kazâ". Bu tabirler, ıslah kavramının çok çeşitli kullanımları hakkında yeterince fikir vermektedir.

Görünürdeki bu çeşitliliğe karşılık ıslahçıların yoğunlaştıkları meseleler daha ziyade eğitim, hukuk ve tarikatlarla ilgili olmuştur. Özellikle Ezher gibi yüksek eğitim kurumlarında sürdürülen İslâmî eğitimin ıslahı meselesi Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ'nın eser ve faaliyetlerinde önemli bir yer işgal etmektedir. Bu mesele cami ve vakıfların ıslahıyla irtibatlandırılmış, bunların daha iyi yönetilmesi durumunda eğitim sistemine yeni imkânlar sağlanabileceği belirtilmiştir (a.g.e., I, 425-567, 630-645). Hukuk sisteminin ıslahıyla ilgili olarak *el-Menâr* dergisinde çeşitli makaleler yer almış, Muhammed Abduh, Mısır müftüsü sıfatıyla *Taḥrîru*

müftî'd-diyâri'l-Mısrîyye fî işlâhî'l-me'hâkimi's-şer'îyye (Kahire 1318/1900) başlıklı bir de rapor yayımlamıştır. İslahçılar dinî hayatta bid'atları devam ettirmek, halkı hurafelere teşvik etmek ve tekkelerde geri kalmış bir sistemi sürdürmekle suçladıkları tarikatların ıslahı konusunu vurgulamaktan da geri durmamışlardır. Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ tarafından savunulduğu şekliyle ıslah, müslüman hayatının her yönünü kuşatan kapsamlı bir yenileme hareketini zorunlu kılıyordu. Nitekim onlar dil ve edebiyat, okulların, idarî yapının ve askeriyenin yeniden düzenlenmesi gibi tamamıyla dünyevî olan alanlarla ilgili olarak da ıslahı gerekli gördüler.

XIX. yüzyılın sonuyla XX. yüzyılın başındaki bu genel ıslah çağrıları Arap ve müslüman entelektüel çevrelerde oldukça iyi algılandı. *el-'Urvetü'l-vüşkâ'*'nın çıkmaya başladığı dönemden (1884) itibaren Efgânî ve Abduh'un çabaları yanında Kevâkibî ayarındaki öteki ıslahçıların da gayretleri sonucu ıslah fikri modern İslâm düşüncesinde belirgin bir yer edindi. Bu sonucun doğmasından sonra Arap dünyasındaki hiçbir entelektüel ıslahçılık olgusuna kayıtsız kalamadı. Nitekim ıslah Arap ve Türk basınının başlıca konularından biri haline geldi (krş. "el-İslâhu'l-İslâmî ve's-şihâfa", *el-Menâr* [1899], I, 949). Edebiyat çevrelerinde fikrî temelleri itibarıyla seküler olan birçok yazar ve şair güçlerini ıslahçı hareketin savunucuları ile birleştirdi. Fakat onlara duyulan bu sempatinin temelinde, savundukları dinî hareket değil fikirlerinin İslâm toplumu ve genel olarak Araplar için yeni ufukları işaret ediyor olması yatıyordu. Zamanla ıslah Allah'a inansın inanmasın, müslüman olsun olmasın kendi toplumlarının sosyal ve kültürel özgürlüğü için mücadele eden herkesi kendine çeken bir efsane haline geldi.

İslahçılar Ezher, Zeytûne gibi medreselerin ve eski ulemânın geleneğini savunanlardan, kitlelerin kayıtsızlığından, siyasî ve idarî mekanizmanın hantallığından bıkmış olan edip ve gazeteciler arasında da ilgi görmüştür. Zira onların gözünde ıslahçılar dinamik kesimi temsil ediyor ve yabancı hegemonyasının çeşitli biçimleri karşısında halklarının eğitim, ilerleme ve millî gururlarına ilişkin haklarını savunuyorlardı. Yakın yahut uzak bir gelecekte toplumun İslâm'dan uzaklaşacağı korkusu ve İslâm topraklarındaki misyonerlik faaliyetleri karşısında bu liberal Sünnî çevreler de sünnete bağlılığı be-

nimsemiş, itikadın savunulmasına azmetmiş, aynı zamanda Arap dünyasında içtimâî, ilmî ve teknik gelişme ihtiyacını kavramış bir hareketin doğmasından memnun olmuşlardır.

Genç nesille aydınlarda ortaya çıkan bu ilgiye rağmen ıslah başlangıçta bazı güçlüklerle karşılaştı. Gelişiminin ilk safhalarından itibaren bu akım Arapçılığı, panislâmizmi yüceltmek şeklindeki kültürel ve siyasî yönelişlere sahip olması sebebiyle Osmanlı, İngiltere, Fransa gibi kuşuklu göründü; hareketin içtimâî ve siyasî tavrı statükoyu temsil eden idarî otoritelerin (üniversite, kadılar, dinî hiyerarşi ve tarikatlar) tepkisini çekti. Ayrıca her türlü bid'at ve hurafeye, Câhiliye âdetlerine karşı ilân ettiği savaş halkın bazı inanış ve uygulamalarında şirk âlâmetleri gören katı tevhid anlayışları sebebiyle ıslahçılık mevcut gidişle uzlaşmış çevreleri de rahatsız ediyor, geleneklere, dinin bütüncü bir parçası olarak gördükleri merasimlere bağlı olan halk da onları kuşkuyla karşılıyordu.

Bunun kaçınılmaz sonucu olarak ıslahçılığa birkaç cepheden saldırıldı. Meselâ Ezher'deki ilim ve eğitim geleneği hakkında ıslah taraftarlarıyla muhafazakâr kesim arasında süren uzun tartışmalar bu gerginliğin bir göstergesiydi. Reşîd Rızâ bu konuyu *el-Menâr* ve *'l-Ezher* (Kahire 1353/1934) adlı eserinde işlemiştir. Bunların ötesinde ıslahçılık, Osmanlı'ya karşı olmasa bile emperyalizme karşı siyasî direniş tavrını benimsemiş, İslâm toplumunun geleneksel çerçevesine yönelik sosyal değişmeyi gerekli görmüş, tarikatlar başta olmak üzere kutsal kabul edilen belirli dinî yapılanmalara ve halk dindarlığının bazı yönlerine saldıran tavrıyla ahlâkî ve mânevî ıslahı gaye edinmiş bir akımdı. Ümmetin arasında reformcu kiliseye benzer mânevî bir otoritenin himayesinden mahrum olan Selefiyye, kutsal Sünnî geleneğini değiştirmek ve tahrîp etmekle suçlanmaya müsaitti. Nitekim niyetlerinin hâlis olduğunu kabul ettirmek için büyük gayret göstermelerine rağmen muhafazakâr Sünnîler de tarikat müntesipleri de onların gayretlerinin meşrû olduğunu kabule yanaşmıyorlardı (krş. *el-Menâr*, I [1315-1316], s. 807, 822; Zâfir el-Kâsımî, s. 594; Reşîd Rızâ'nın Şam ulemâsı tarafından kötü karşılanmasıyla ilgili olarak bk. *a.g.e.*, s. 603-604). "Vehhâbî sapıklığı"nın uyanışıyla ortaya çıkmış bir "dalâlet yolu" olmakla ve İslâm toplumunda seküler bir yapının oluşmasına az veya çok taraftar bulunan ilerici akım-

lara benzemekle suçlanan Selefiyye hareketi Cezayir ve Tunus'ta olduğu gibi Mısır ve Suriye'de de güçlü bir muhalefetle karşılaştı. Klasik Sünnîliğinkinden başka bir sünnet tasavvuru kabul etmeyen muarızları onu sünnet adına reddediyordu.

B) İslahın Temel İlkeleri. İslah, çıkış noktası itibarıyla ilhamını dinden alan bir hareketse de taraftarlarınca ileri sürülen delillerin ahlâkî ve mânevî meseleleri sosyal ve kültürel meselelerden daha az seslendirdiği görülür. Nitekim Muhammed Abduh ve Efgânî'nin *el-'Urvetü'l-vüşkâ'*'daki makalelerinde yer alan ilk ıslahçı yazılarda sosyal, kültürel ve hatta siyasî mülâhazalara dinî olanlardan daha çok önem verilmiştir. Kevâkibî *Ümmü'l-ku-râ* ve *Tabâ'î'u'l-istibdâd'*ında, Reşîd Rızâ *el-Menâr* dergisinin ilk dönemlerinde yine sosyal ve kültürel meselelere ağırlık vermişlerdir.

İslâm'ın başlangıç dönemine ve sürekli olarak ilk kaynaklara yapılan atıf ıslahın en çarpıcı özelliklerinden biridir; Selefi ıslahçıların zaman zaman mâziye düşkünlükle suçlanmalarının sebebi de budur. İslah öğretilerinde ilk prensiplere dönüşün gerekliliği naklî ve tarihî delillerle temellendirilir. Kur'an'dan çıkarılan delil şu şekilde özetlenebilir: Bütün yönleriyle İslâm Kur'an-ı Kerim tarafından belirlenmiştir (el-Mâide 5/3; el-En'âm 6/38). Hz. Peygamber'in ilâhî kaynaklı öğretisi ise (sünnet) vahyin anlaşılmasında tabii bir tamamlayıcıdır. Din yalnızca Allah ve Resulü aracılığıyla anlaşılabilir (en-Nisâ 4/59) ve müslümanlar Allah'ın resulü tarafından tebliğ edilen emir ve yasaklara itaat etmek mecburiyetindedir (el-Haşr 59/7). Sonuç olarak ıslahçılara göre İslâm'a sadakat "Kur'an ve Sünnet'e bağlılık" olarak tanımlanır.

İslahın tarihle bağlantısı en güzel ifade desini Mâlik b. Enes'e nisbet edilen şu vecizede bulmuştur: "Bu ümmetin âhiri ancak evvelinin salâh bulduğu şeyle salâh bulur." Dolayısıyla Araplar'ın tarihteki başarılarının gerçek temeli sahih olarak nakledilmiş ve bütün vecheleriyle kabul edilmiş İslâm'dır (M. Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, X, 437; XI, 210). Uzak geçmişteki selefleri gibi bugünün müslümanlarının da dünyevî güce ulaşabilmeleri için yapılacak iş, Selef'e güç ve azamet veren ahlâkî prensiplere sarılmak ve çağın müslümanlarına İslâm itikadını ve değerlerini aslındaki sahihliğiyle göstermektir (*a.g.e.*, II, 339-341; X, 210; A. Merad, *Le réformisme musulman*, s. 287 vd.).

1. Kur'an'a Başvurmak. Bu hususta ıslahçılar esas itibarıyla Selef ile aynı fikir dedir. Kur'an'ın mahiyeti, şer'i bir delil olarak konumu ve Kur'an'ın tefsirinde takip edilecek usul konusunda ıslahçılık ile Selef aynı noktada buluşur. ıslahçılara göre Kur'an-ı Kerim Allah'ın yaratılmamış, ilâhî ve değiştirilmez kelâmıdır (el-Hicr 15/9; Fussilet 41/42); muhtevası her çağda geçerli ve evrenseldir (el-En'âm 6/90; Sebe' 34/28; M. Reşîd Rızâ, *Tefsirü'l-Menâr*, II, 163; III, 289). Kur'an'ın gayri mahlûk olduğu akîdesine sıkıca sarılan ıslahçılar, Selef'in konumunu teyit etmediği için Eş'arîliğin uzlaştırıcı sentezini reddederler (a.g.e., IX, 178). Bu tavır çağdaş İslâm'daki akılcı yönelişe, bunun yanı sıra şarkiyatçılarla bazı müslüman müelliflerin sîret literatürüne dayanarak ortaya koyduğu, Hz. Peygamber'in şahsiyeti hakkında daha çok bilgi edinmeyi mümkün kılan tarih araştırmalarına ve psikolojik tahlillere rağmen modern Selefîyye'nin niçin çağın müslümanına hitap edecek orijinal bir tefsir anlayışı geliştiremediğinin sebebini açıklamaktadır. Geçmiş ve Selef'in -bazı durumlarda olumsuz- tavrına sadık kalmak arzusuyla şekillenen öğretileri, onların vahye ilişkin meselelerin daha doğru biçimde kavranması imkânını verebilecek olan tarihî, sosyolojik ve psikolojik keşiflerin daha derin bilgisini edinmelerini engelledi. Nitekim Reşîd Rızâ *Tefsirü'l-Menâr*'ında, Allah'tan inzâl edilen vahiy anlayışını geleneksel tefsirlerle küçük bir değişiklik bile arzetmeyecek tarzda ortaya koymakta (XI, 146-194) ve meselâ Emile Dermenghem gibi kayda değer müelliflerin bu konu üzerindeki fikirlerini (bk. *La vie de Mahomet*, Paris 1929, XVIII. bl.) uzun mütalaalarla reddetmektedir (M. Reşîd Rızâ, *Tefsirü'l-Menâr*, XI, 169-178).

Muhammed Abduh, *Risâletü't-tevhîd*'in ilk neşrinde (Bulak 1315) Kur'an'ın mahiyetini ele alırken geleneksel akîdeden farklı bir noktaya ulaşmayı denedi (Bu kısım Reşîd Rızâ tarafından neşredilen ikinci baskıda [Kahire 1326/1908] metinden çıkarılmış olup eserin Fransızca tercümesinde [s. 33-34; bk. bibl.] ve Mahmûd Ebû Reyne neşrinde [Kahire 1966, s. 52] tekrar kitaba alınmıştır). Reşîd Rızâ, akılcı yorumları göz ardı ederek kitabın ilâhî vasfını ısrarla savunmuştur (a.g.e., I, 132-133, 220; VI, 71; VIII, 10, 280, 303; IX, 178; XII, 499). Aynı tavır Abdülhamîd Bâdis'in şu cümlesinde de gözlenmektedir: "Kur'an Allah'ın kelâmı ve vahyidir" (eş-Şihâb [Ocak 1934], s. 55).

ıslahçı anlayışa göre Kur'an dinin esası, hatta bütün boyutlarıyla dinin ta kendisidir (M. Reşîd Rızâ, *Tefsirü'l-Menâr*, I, 369; VI, 154-167; VII, 139, 198; IX, 326). Şu ilâhî beyana göre din Kur'an vahyiyle tamamlanmıştır: "Bugün dininizi tamamladım..." (el-Mâide 5/3). Reşîd Rızâ'ya göre âyetle geçen "din" kelimesi, İbn Abbas ve Selef'in çoğunluğunun da kabul ettiği gibi "itikad (akaid), fikhî hükümler (ahkâm) ve ahlâk (âdâb) konuları" anlamına gelmektedir (a.g.e., VI, 166'daki dipnot). Kur'an dinin en yüce kaynağıdır ve ümmetin tarih boyunca ihtiyaç duyacağı her şeyi ilke ve model olarak ihtiva etmektedir. İslâm toplumunun siyasî örgütlenmesi ve siyasî işlerin yürütülmesiyle ilgili olarak Kur'an yalnızca genel ilkeleri vaz ederek şartlara ve müslümanların yararına uygun kararlar alma işini ümmetin yetkili yöneticilerine (ülû'l-emr) bırakır (krş. a.g.e., III, 10-12; IV, 199-205; VI, 123; VII, 140-141, 191; XI, 264; *el-Menâr*, IV [1318], s. 210).

Âyetlerin çoğu apaçık anlamlara sahip (muhkem) olup tefsir edilmeleri herhangi bir problem doğurmaz. Nisbeten müphemlik taşıyan (müteşâbih, bk. Âl-i İmrân 3/7) âyetlerle ilgili olarak müminin tavrı, zikredileni en zâhirî anlamıyla geçtiği gibi kabul etmek şeklinde olmalıdır. Müteşâbih âyetlerin te'vilini yalnızca Allah bilir; mümine düşen idrakini Allah'a teslim etme tevazuu göstermekten ibarettir (M. Reşîd Rızâ, *Tefsirü'l-Menâr*, I, 252; III, 167; IV, 256; VII, 472; VIII, 453; IX, 513; X, 141; XII, 378; eş-Şihâb [Ocak 1934], s. 6; Hazi-ran 1939, s. 206).

Kur'an'ın tefsiri konusundaki ıslahçı öğreti, te'vil ve tefsir terimleriyle ifade edilen yorumlama biçimleriyle ilgili içinde ortaya konabilir. ıslahçılar, âyetlerin zâhirî anlamlarının derinlerinde yatan bâtınî anlamı yahut görünür imajların ötesinde bulunan sembolizmi ortaya çıkarma iddiasındaki sübjektif yorumlama (te'vil) biçimlerine şiddetle karşı çıkmışlardır. Reşîd Rızâ, Âl-i İmrân sûresinin 7. âyetinin tefsirini yaparken bu konudaki ıslahçı yaklaşımı şöyle ortaya koymuştur: "Te'vil bid'atın tipik bir örneğidir" (*Tefsirü'l-Menâr*, III, 166 vd.; X, 141). Bu çerçevede Cehmiyye, Kaderiyye, Hâricilik, Bâtıniyye, Bâbiyye, Bahâiyye gibi bid'at ehli sayılan fırkaların te'villeri ve aşırı tasavvufî te'viller, vahyin zâhirî anlamıyla alâkasız biçimde tamamen keyfî yorumlar olarak görülmüş ve eleştirilmiştir (a.g.e., I, 252-253; III, 172-196; IV, 191; IX, 131-132). Bu tür te'vil uygulamaları tahriften başka bir

şey değildir. Tahrif teriminin kapsamına İsrâiliyat tarzındaki gerçek dışı mâlumatla doldurulmuş sözde âlimane tefsirler de girmekte olup bunlar ıslahçı müelliflerce sık sık eleştirilmiştir (a.g.e., I, 8, 18, 347; II, 455, 471; IV, 466; VI, 332, 355-356, 449; IX, 190, 414; X, 384; XI, 474; eş-Şihâb [Temmuz 1939], s. 254).

ıslahçı yorum anlayışı basit tefsir lehine te'vili ortadan kaldırma eğilimi içinde olmuş, özellikle ilâhî sıfatlar ve âhîret halleriyle ilgili bazı âyetler dışında Kur'an vahyinin Selef için olduğu gibi çağdaş müslümanlar için de anlaşılır olduğu ilkesini getirmiştir. Böylece tefsirin fonksiyonu ihya edilmiş olmaktadır. Tarihî ve malsalsı kabuğundan, geniş ölçüde gramatik ve retorik nitelikteki mahiyetinden arındırılmış olan tefsir Kur'an'ı okumak ve tefekkür etmek için bir hazırlık görevi üstlenmiş olacaktır. Başlıca ilgileri tefsir ilminin didaktik vechesi üzerinde yoğunlaşmış olan müfessirler müslümanlarla kitapları arasına bir perde çekmişlerdir (M. Reşîd Rızâ, *Tefsirü'l-Menâr*, III, 302). ıslahçılara göre tefsirin asıl maksadı, din duygusunu yeşertecek ve müminin dindarlığına istikamet verecek olan ahlâkî değerleri ve kılavuz hükümleri açıklamaktır (a.g.e., I, 25). Tefsir akılcılığa meftun olmuş modern zihniyeti tatmin etmeye, bilimsel ve doğrulanabilir gerçekleri ortaya koymaya yönelik delillerin peşindeki bir disiplin gibi görülmemelidir. ıslahçı müfessirler (hepsinden önce Reşîd Rızâ ve İbn Bâdis) bilimsel yorumlara hiç meyletmediler ve birkaç tuhaf istisna dışında dönemlerinde yaygın olan, Tantâvî Cevherî'nin tipik bir örneğini teşkil ettiği uzlaştırmacılık modasına kapılmadılar. Bunun bir sonucu olarak Reşîd Rızâ, Fahreddin er-Râzî'nin ünlü tefsirini çağının bilimsel kültürüyle doldurması türünden ölçüsüz-lükleri eleştirmiş, kendi çağının aynı eğilimi taşıyan ve tefsirlerinde okuyucuyu vahyin gayesinden saptıran müfessirleri hoş karşılamamıştır (a.g.e., I, 75). Bunun ötesinde Muhammed Abduh'tan iktibasla Kitâb-ı Mukaddes'te geçen, Kur'an-ı Kerim'de de zikredilen ve üzerlerinde tefekkür edilmesi istenen kıssaları tarihî gerçekleri bakımından temellendirmeye çalışanları da eleştirmiştir. Buna göre ihtiva ettiği kıssalara bakarak Kur'an'ı bir tarih kitabı saymak doğru değildir; çünkü Kur'an yalnızca bir hidayet rehberidir (a.g.e., III, 471). ıslahçı müfessirlerin görevi, her şeyden önce Kur'an'ın mesajını müslümanların zihin ve kalplerine mümkün olduğu kadar yaklaştırmaktır. Delilini sün-

netten almayan herhangi bir tefsir şüpheyle karşılanır; bu yüzden de reddedilir (Muhammed Abduh, *Risâletü't-tevhîd*, s. 129; M. Reşîd Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, I, 8, 174-175; III, 327).

2. Sünnet. İslah fikri açısından sünnet ikinci şer'î kaynak olarak kitabın hemen yanında düşünülmelidir. Bununla birlikte ıslahçı öğretinin savunucuları, sünnetin vahiy gibi temel bir kaynak mı yoksa basit olarak vahyin açıklaması mı olduğu konusunda tam bir görüş birliği içinde değildir. Sünnet konusundaki başlıca tutumlar şu şekildedir: Sünnet Kur'an ile aynı mahiyettedir. Bu görüş, Kur'an ve Sünnet'in temeldeki birliğini öne süren İbn Bâdis'in bakış açısı olup Zâhiri İbn Hazm'inkine benzemektedir. Reşîd Rızâ da bu görüşe kısmen iştirak eder. Sünnetin vahiy açıkladığı konusunda bütün ıslahçı müellifler ittifak halindedir. Zira Kur'an-ı Kerim, Peygamber'in görevinin insanlara Kur'an'ın gerçek anlamını açıklamak olduğunu bildirmektedir. Ancak sünnet açıklayıcı ve tamamlayıcı konumunda olduğuna göre Kur'an'a nisbetle ikinci plandadır (M. Reşîd Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, IV, 18; IX, 326).

Sünnet ile kastedilen şey, yalnızca iman esaslarından ve ibadet uygulamalarından bahseden oldukça sınırlı sayıdaki sahih hadis metinleridir. Bunların dışında kalan ve sihatinden emin olunan edep ve ahlâka dair hadislerinse sayısı bir düzineyi geçmez (Muhammed Abduh, *Risâletü't-tevhîd*, s. 202, dipnot 2; M. Reşîd Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, V, 365). Bir hadis, güvenilir bir muhaddise yahut ünlü bir üstadın otoritesine dayandırılmış olsa bile sırf Hz. Peygamber'e nisbet edildiği için sahih kabul edilemez. Gazzâlî örneğine de işaret eden Reşîd Rızâ mevzû hadisler meselesinde oldukça hassastır (a.g.e., VII, 31).

Hadislerin sahihliği meselesi ıslahçı bakış açısından ileri derecede önem taşımaktadır; zira sünnetin sıhhati onun teşriî bir kaynak olarak otoritesinin temelini teşkil eder. Dolayısıyla müslümanlar, sıhhati Kur'an kadar kesin olmayan herhangi bir kural koyucu hadisi reddetme hakkına sahiptirler. Aslında yeni Selefîyye yalnızca çok az sayıdaki mütevâtir hadisin kural koyucu değerini tanımaktadır (*el-Menâr*, III [1318], s. 572). İslahçılar, müslümanların sadece Kur'an ve Sünnet'i takip etmeleri gerektiğini savunurken öğretilerini Hz. Peygamber'in Kitap ve Sünnet'e sarılma yolundaki çeşitli tâlimatına dayandırıyorlardı. Fakat savundukları sünnet kavramının oldukça sınırlı olduğunu

daima hatırdı tutarak İslâm dininin esas itibarıyla Kur'an'a indirgenebileceği düşüncesindeydiler.

Böylece ıslah öğretisi bir kaynak olarak Kur'an'a hadisten daha büyük bir önem atfeder. Bu tutum mantıkî sonuçlarını, yakın geçmişte eser veren ve hadisin otoritesini Kur'an ve ictihad lehine azaltan müelliflerde göstermiştir. Reşîd Rızâ'nın eski talebesi Mahmûd Ebû Reyze'nin *Edvâ' 'ale's-sünneti'l-Muhammediyye* (Kahire 1958) adlı eseri sözü edilen yaklaşıma bir örnektir. Reşîd Rızâ'nın bir başka talebesi olan Muhammed Tefvîk Sıdkî, *el-İslâm hüve'l-Kur'ân vahdeh* başlıklı kendi çapında bir program olan çalışmasında (a.g.e., IX [1324], s. 515-525, 906-925) mantıkî olarak İslâm'ın Kur'an dışında bir şeyle tanımlanamayacağı iddiasını ileri sürmüştür. Bu müellife göre Kur'an'da serdedilen gerçeklerle yahut aklın ilkelileriyle uyumadığı halde İslâm'a maledilen herhangi bir doktriner unsur reddedilmelidir. Başka bir yerde aynı müellif sünneti değerlendirmede tam bir serbestlik talebinde bulunmuştur. Yeni Selefîyye elbette bu kadar ileri gitmemiştir. Nitekim Muhammed Tefvîk Sıdkî'nin bu tezi klasik anlayışın savunucuları tarafından hemen reddedildi (a.g.e., IX [1324], s. 699-711). Selefîyye'nin gözünde İslâm yalnızca Kur'an'a ve mütevâtir habere dayalı itikad ve ibadet meseleleriyle sınırlı değildi; o aynı zamanda siyasî, içtimâî bir sistem, bir ahlâkî ve kültürel değerler manzumesiydi. Âdetler ve insan ilişkileri (muâmelât) gibi ilâhî buyruğun (nas) değil sosyokültürel yapının belirlediği meselelerde sünnet ve Selef uygulaması yardımcı ve yol gösterici olabilirdi.

3. Selef Geleneği. İslahçılar, büyük ölçüde Selef geleneğine sünneti açıklayan bir kaynak ve İslâm'ın genel anlamını kavramaya elveren bir atıf noktası olarak başvururlar. Onlara göre hem tarihî hem de kültürel bir olguysa anlatan "selef" terimi, her şeyden önce klasik kullanımda tabii olarak otorite ve model olma fikriyle irtibatlandırılan "önce gelme" fikrini ihtiva eder. Selef "erdemli atalar" (es-Selifü's-sâlih) olarak kâmil imanları, takvâları, sâlih amelleri ve dinî bilgileriyle insanlara modellik ve kılavuzluk yapacak konumdadırlar. Fakat güvenilir ve yeterli biyografik mâlûmatın yokluğu sebebiyle bütün bu özelliklerin tahkiki hayli zordur; kronolojik tesbitler kesin değildir ve zaman zaman da çelişkilidir. Hatta selef kavramıyla kimlerin kastedildiği bile tartışmalı olup bu hususta şu görüşler ileri

sürülmüştür: Müminlerin annesi Âişe, Hulefâ-yi Râşidîn ve Talha ile Zübeyr; tâbiînin önde gelenleri (Lane, *Lexicon*, IV, 1408); ashâb-ı kirâm; ashap ve tâbiîn. Modern ıslahçı müelliflerin eserlerinde de Selef'in tanımı pek belirgin değildir. Reşîd Rızâ'ya göre onlar ilk İslâm topluluğunun en tanınmış temsilcileriydi ve mensup oldukları ilk dönem, her biri yetmiş seksen yılı ifade eden üç nesli kapsıyordu (*Tefsîrû'l-Menâr*, II, 81; VII, 143, 198; XI, 314; XII, 190). Bu üç nesil Hz. Peygamber ve ashâbı, ashâbı takip edenler (tâbiîn) ve onlardan sonra gelenlerden (tebeu't-tâbiîn) oluşmaktaydı (a.g.e., VIII, 50; *eş-Şihâb* [Nisan 1937], s. 434).

İslahçı terminolojide selef bazan **halef** teriminin karşısı olarak da kullanılır. "Sonraki nesiller" anlamına gelen halef -selefin aksine- bid'atların, mezhep taassubunun ve fırkaların mantar gibi ortaya çıkışı sebebiyle İslâm mesajının müphemleştiği sonraki dönemleri ifade eder (M. Reşîd Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, VIII, 269). Bu tasavvur, ıslahçıların ümmet varlığını asırlarca diri tutan kültür geleneğinden kendilerini kopardıkları izlenimi verdiği için ilk bakışta oldukça basit görünmektedir. Aslında yeni Selefîyye'nin konumu daha ince bir anlayışa dayanır; yukarıda tanımlandığı şekliyle Selef dönemi dışında modern ıslahçılar Selef örneğini takip eden mezhep ve fırkalardan bağımsız âlimlerin katkılarını değerlendirmeyi de reddetmezler. Zira bu âlimler her türlü mezhepçiliği aşmış, tek endişeleri sünnetin bütünlüğünü ve ümmetin birliğini muhafaza etmek olan şahsiyetlerdir. Meselâ Reşîd Rızâ, Ebû İshak eş-Şâtıbî'yi (ö. 790/1388) çok saygılı bir tavırla değerlendirir (*el-İ'tisâm*, giriş, I, 1-9; *Tefsîrû'l-Menâr*, VI, 156-163; VII, 193). Hatta modern Selefîyye Gazzâlî, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî ve İbn Teymiyye gibi Sünnî âlim ve mutasavvıfları Selef'ten sonra da gelmiş olsalar saygıyla zikreder (a.g.e., XI, 378). Bu âlimler "kuruluş yolunun kılavuzları" (eimmetü'l-hüdâ) olup İslâm mâneviyatının her devirde yeniden tecdidini sağlayan nurun taşıyıcılarıdır. Modern ıslah taraftarlarına göre Muhammed Abduh, Selef'in anlayışını aslına uygun şekilde aktaran ve dolayısıyla İslâm'ı tecdid eden âlimler çizgisi içinde XX. yüzyıla girerken İslâmî tecdidi gerçek anlamda başlatan üstat ve imamdır.

Böylece sünnetin tamamlayıcısı ve dinî meselelerde olsun dünyevî işlerde olsun İslâmî hayatın yaşanmasında bir ilham kaynağı olarak Selef geleneği, ıslahçılar için bir hürmet konusu olmaktan daha

fazla bir anlam ifade etmektedir. Ancak modern Selefiyye, İslâm'ın Selef uygulamasında yansıyan ideal imajına hayranlık içinde donakalmış bir grup olmayı da istememektedir. Onlar, Selef örneğini takip ederek İslâm'ı modern toplum içinde basit ve hakiki bir tarzda yaşamayı arzu etmektedirler. İslah fikrinin teorisyenlerine göre bu ideal, onların müslüman şahsiyetini yeniden inşa arzularını yansıtmakta olup bunu da yabancı kültür ve değerleri kopya ederek değil İslâm'ın ilk dönemindeki kültür geleneğinden ilham alarak gerçekleştirmek istemektedirler. İslahçı müellifler Selef'le ilgili tarihî ve edebî verileri ahlâkî, içtimâî ve siyasî dersler çıkarmak üzere sistemli bir şekilde kullanma eğiliminde oldular. İslâm'ın zuhuruyla ilgili sîret dışındaki bibliyografik literatür de ıslahçılar için tükenmez bir tarihî ve ahlâkî tefekkür kaynağıydı.

Selef, ıslahçı metodolojide tarihî ve kültürel bakımdan kayda değer bir önem taşımaktadır. Yeni Selefiyye, önceliği Kur'an ve Sünnet'e verse bile bu iki kaynağın dünya tarihinde yeni bir düzen öngördüğü ve bu düzenin tam anlamıyla Selef'in uygulamaları sayesinde hayata geçirildiği ilkesini de benimsemiştir. Dolayısıyla ıslahçı İslâm anlayışı aşağıdaki cümlede özetlenebilir: "İslâm'ın kaynakları Kur'an vahyi, resulün sünneti ve Selef-i sâlihîn'in geleneğidir" (a.g.e., VII, 143, 198; IX, 132; XI, 378; *eş-Şihâb* [Şubat 1934], s. 99). Bu önermede gelenek terimi ahlâkî ve itikadî muhtevası bakımından kullanılmaktadır.

C) İslahçıların Temel Öğretileri. 1. Dünyevî Uygulamalarda İslah. Bunun için camilerde ve harekete sıcak bakan kültür çevrelerinde vaaz ve irşada önem verilmiştir. Eğitim, öğretim ve hayır işleriyle ilgili cemiyetler oluşturan ıslahçılar bunlar aracılığıyla hedeflere ulaşmaya çalışmışlardır. Bunun yanında ıslah düşüncesi Doğu'da Reşîd Rızâ'nın çıkardığı *e'l-Menâr* (1898-1935), Mağrib'de de İbn Bâdis tarafından neşredilen *eş-Şihâb* (1925-1939) gibi bir kısmı kalıcı tesirler uyandırmış olan çok sayıda dergi ve çeşitli neşriyatla yayılmıştır.

Kitleler arasında propagandası yapılan genel ıslahçı temalar şu şekilde özetlenebilir: Aslî hüviyetine uygun hale getirmek üzere ibadet şekillerinin ıslahı; ilk bakışta dinî gibi görünen, ancak Hz. Peygamber'in sünnetinde ve Selef geleneğinde sağlam dayanağı bulunmayan kabrin başında açıktan Kur'an okumak, mevlid kutlamaları vb. bir yığın uygulamaya karşı

irşad faaliyetinde bulunmak ve modern Selefiyye'nin şirk belirtisi olarak gördüğü evliyaya aşırı saygı, ölümlerden yardım isteme gibi uygulama ve inanışlara karşı uyarıcılık yapmak. İslahçılar ayrıca müminleri vahdete, mezhep farklılıklarını göz ardı ederek tam bir dayanışma ruhu içinde ibadete ve geleneksel Sünnî-Şîî zıtlaşmasını aşmaya teşvik ediyorlardı. Bunların yanı sıra hem iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma hem de müslüman toplumu fuhuş, kumar, alkollü içki ve uyuşturucudan kurtarmaya yönelik ahlâkî çabalara da teşvik etmiş oluyorlardı. Müslüman erkeklerin ve özellikle kadınların hıfzıssıhha ve ev ekonomisi alanında eğitilmesi önemliydi. Eğitimle ilgili öteki hedefler, müslümanların modern bilimle meşgul olma ve yabancı dil öğrenme yolunda entelektüel ilgilerini uyandırmaktı. Benzeri hedefler arasında Cem'iyetü's-şübbânî'l-müslimîn gibi kuruluş ve çevrelerde izcilik, kültür ve sanat faaliyetleri türünden gençliğe yönelik projeleri desteklemek de vardır. Bütün bunlar, çağdaş dünyanın problemleriyle korkmadan ve yabancılaşıma tehlikesine düşmeden yüzyüze gelme kabiliyetindeki yeni müslüman insanın doğuşunu çabuklaştırmaya yönelik teşebbüslerdi.

2. Teorik Alanda İslah. Başlıca ıslahçı müellifler, her şeyden önce hacimli ve ayrıntılı doktriner eserler yazacak kadar zamanı olmayan aksiyon adamlarıydı. Meselâ Muhammed Abduh'un temel dinî düşüncelerini ihtiva eden *Risâletü't-tevhîd* adlı eseri sadece 133 sayfa tutuyordu. Düşüncelerinin geri kalan kısmı Reşîd Rızâ'nın hacimli *Tefsîrü'l-Menâr*'ında serpiştirilmiş olarak bulunabilir; ancak onun düşünceleri öğrencisininkinden kolayca ayırt edilememektedir. 1902'de ölen Kevâkibî, teorik düşüncesinin yalnızca küçük bir kısmını ihtiva eden *Tabâ'î'u'l-istibdâd* ve *Ümmü'l-kurâ* adlı iki risâleden başka bir şey yazmadı. Abduh gibi hayatı boyunca birçok yeni fikir ortaya atmış olan Cezayirli ıslahçı İbn Bâdis, Kur'an tefsiri üzerine *eş-Şihâb* dergisinde yayımlanan bir dizi makaleden başka bir eser bırakmadı. Geriye Reşîd Rızâ'nın kayda değer çalışmaları, özellikle de modern ıslah hareketinin temel düşüncelerini araştırmada en önemli kaynağı oluşturan *Tefsîrü'l-Menâr* kalmaktadır. İkinci planda sayılan çok sayıdaki ıslahçı müellif ise genellikle üstatlarının fikirlerini geliştirmekle meşgul oldular.

Yeni Selefiyye'nin gayretleri, özellikle dönemlerinde moda olan öğretilerin eleştirisi üzerinde yoğunlaştı. Bu eleştiriler, bir öğretinin ya katı bir taassupla klasik Sünnî mezheplerin geleneğini izlemesi yahut da ana fikirleri itibarıyla kuşkulu veya ıslahçılığın öngördüğü sahih İslâm anlayışıyla telifi imkânsız bir modernizmin sonucu olarak ortaya atılmış cüretkâr tahliller ve formüllerden ibaret olması noktasında düğümleniyordu. İslahçılar, aynı zamanda iki temel kaynaktan verilen nesnel olguları ve Selef'in temel kavramlarını gündeme getirerek ideal İslâmî konular belirlemeyi denediler. Selef, onların zihninde İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye'nin yorumu aracılığıyla şekilleniyordu. Zira onların gözünde bu iki âlim Selef geleneği hakkındaki en sağlam otoritelerdi (M. Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, I, 253). İslahçıların tenkidî eser ve yorumlarından hareketle aşağıdaki fikrî tavırlar tesbit edilebilmektedir:

a) Metodoloji. İslahçı tavır yaygın Sünnî öğretinin Kur'an, sünnet, icmâ ve ictihaddan oluşan dört temel kaynak (usul) teorisine taraftardı; ancak bu dört kaynaktan hüküm çıkarmak için fıkıh usulü ilmi çerçevesinde belirlenen geleneksel kriterleri bütünüyle kabul etmiyordu (a.g.e., V, 187, 201, 203, 208, 417; XI, 267). Söz konusu tavır şu başlıklar altında özetlenebilir: İki temel kaynağın otoritesi, taklidin reddi, yeni bir icmâ yahut ictihad anlayışı ve ibadetlerle âdetler arasında zorunlu bir ayırma gitmek.

1. Kur'an ve Sünnet İslâm'ın bütün hukuk sisteminin temelini oluşturur ve müslümanları geleneksel ilim otoritelerine körü körüne teslim olmaktan kurtarır. Böylece mezhepler arasındaki ihtilâflar, Sünnilik ve Şîilik arasındaki dünyevî zıtlasmlar ve Sünnî çevrelerde bid'at ve dalâlet ehli olarak nitelenen özellikle Hâricilik yahut bugünkü şekliyle İbâziyye gibi fırkalara karşı beslenen olumsuz duygular etkili bir şekilde silinmiş olacaktır. İlk prensiplere dönmekle müslümanlar mezheplerin ayırıcı etkilerinin üstesinden gelecek, bununla birlikte her mezhebin olumlu katkılarından istifade imkânı da bulacaktır (*eş-Şihâb* [Mart 1936], s. 654; [Kasım 1938], s. 230). Onların gözünde mezhepler, kendilerini genel olarak akla ve bilime düşman bir tavırla özdeş hale getirmişler (M. Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, II, 91-93), ictihad edip araştırma yapmaktan alıkoymuşlar ve sonuçta ümmetin kültürel ilerleyişine köstek olmuşlardı. Kur'an'a, Sünnet'e ve Selef geleneğine dönüş ise müslümanlar için birleştirici ve uzlaştırıcı olacaktı. Taassup ve önyargıla-

rından kurtulan müslümanlar, kendi etnik ve kültürel kimliklerinin üzerine yükselecek dinde kardeş olduklarını yeniden farkedecekler ve böylece ümmetlerinin vahdeti içinde yeniden birleşebileceklerdi. Bu sebeple ilk kaynaklara dönüş fikri, ıslahçı müelliflerin büyük değer verdiği panislâmizmin lehine güçlü bir dayanak teşkil etmekteydi.

Modern Selefiyye'nin ilk kaynaklara dönüşle kastettiği şey, daha ziyade müslümanların modern dünyada karşı karşıya kaldıkları ahlâkî problemleri çözmek üzere Kur'an ve Sünnet'i düşüncelerinin aslı temeli kılma arzusunu ifade etmekteydi. Kaynaklara dönüş ilkesinin mantıkî sonucu taklidin reddedilmesi ve ictihadı uygulamada yeni yolların araştırılmasıdır.

2. Taklide, başka bir ifadeyle geleneksel ilim otoritelerine, özellikle de Sünnî mezheplere köle gibi bağlanma ruhu ıslahçılar tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Taklit kavramı, Kur'an'da emredildiği gibi (en-Nisâ 4/59; el-Ahzâb 33/21) Hz. Peygamber'in izinden gitmeyi yahut ilmi ve mânevî otoritesi ıslahçılarca teslim edilen Selef'in geleneğini güvenle kabul etmeyi elbette kapsamaz. Resûl-i Ekrem ve Selef'in yolunu izleme söz konusu olduğunda taklit yerine "ittibâ" terimi kullanılır. Bu ayırım Reşid Rızâ tarafından açık bir şekilde dile getirilmiştir (a.g.e., V, 238).

İttibânın gerektirdiği bağlılık, Hz. Peygamber'in yolunu izlemeyi "ilim ve amel-in ideali" (Laoust, *Essai sur les doctrines sociales*, s. 226) olarak gören ıslahçı misyonu belirlemekte ve ona ilham vermektedir. İbn Bâdî's'e göre bu yolda taklit ne kadar iyi olursa ıslahçı misyon o kadar başarılı olur (eş-Şihâb [Nisan 1935], s. 8). Güvenilir müctehidlerce ortaya konmuş bulunan yorumların belli bir değerlendirmenin ardından kabul edilmesi de taklit sayılmaz; çünkü onlar Allah ve Resulü'nden bağımsız kanun koyucular oldukları iddiasında değildirler. Müctehidlerin bütün yaptığı, Kur'an ve Sünnet'in daha iyi anlaşılması için rehberlik etmekten ibarettir (M. Reşid Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, V, 238). Aynı şey normal olarak ülü'l-emre itaat etme (en-Nisâ 4/59) konusu için de geçerlidir; nihayet ülü'l-emrin yaptığı da İslâm şeriatını açıklamak, uygulamak ve genel olarak Kur'ânî değerleri her seviyede hayata geçirmektir. İslahçı düşüncenin taklide yönelttiği eleştiri, hem şuursuz teslimiyetçiliğe hem de durağan bir din ve kültür anlayışı adına terakkiyi ve şahsî

araştırmayı engelleyen içtimâî ve siyasî yapılar için sağlanan desteğe yöneliktir. Şahsî tefekkür ve tecrübe lehine birçok delil bulunmakta olup taklit, akıl sahiplerinin bu melekelerini tam anlamıyla kullanmaları gerektiğini öngören İslâm'ın ruhuna aykırıdır (a.g.e., XII, 220-221; ayrıca bk. Muhammed İkbâl, s. 125-129). İslahçılar, taklidin bâtıl ve haram olduğunu ileri sürüp İslâm itikad ve ahlâkî üzerinde olumsuz etkileri olduğunu vurgularken sürekli bu türlü delillere müracaat etmişlerdi. Taklitçilik, ayrıca İslâm dünyasının kültürel durgunluğa düşmesinin ve müslüman kitlelerin geleneksel dinî yapılarına (ulemâ ve şeyhlere) körü körüne teslim olmasının suçlusu olarak da görülmüştür.

3. İslahçı düşünce, Reşid Rızâ'nın "dinin hayat damarı" (*Tefsîrû'l-Menâr*, II, 339) olarak gördüğü ictihada başvurulmasının zaruret ve meşruiyetini teyit etmektedir. IV. (X.) yüzyıldan itibaren ictihad kapısının kapandığı telakkisinin bir uydurmadan ibaret olduğunu düşünen ıslahçılar bu kabulü ve onun türettiği fikrî mirası terketmek gerektiğini savundular. Ancak onlar müslüman aklını ictihada açık tutmaktan, dinin temellerini bile sorgulamaya imkân veren sınırsız bir eleştiri hürriyetini de anlamıyorlardı. Çünkü dinî meselelerde tam bir eleştiri hürriyeti sonu gelmeyen nazarî tartışmalara götürebilirdi (a.g.e., VIII, 317); ayrıca böyle bir sonuç hiç de Selefî tavrın ruhuna uygun düşmezdi.

Öncelikle ıslahçılar inanç esasları, temel ibadetler ve şer'î yasakları ihtiva eden alanın tartışılmaz olduğu düşüncesindedir. Tamamı Kur'an'a dayanan bu alanda ictihad söz konusu olamaz (a.g.e., I, 118; V, 211; VIII, 217; X, 432; XI, 265, 268). Bunun dışında kalan meseleler Kur'an ve Sünnet'le irtibatını kurmak suretiyle ictihad konusu yapılabilir.

İslahçı tebliğin temel fikirlerinden biri müslümanların Kitap ve Sünnet ile şahsen ilgilenmelerinin gerekliliğidir. Kur'an üzerinde sürekli tefekkür etmek, onun işaret ettiği bütün kaynakları tahlil ve anlama yolunda sabırla uğraş vermek, her müslümanın kendi başına ilâhî mesaja nüfuz etmesini ve ondan ruhî ve ahlâkî davranış ilkelerini çıkarmasını (hidayet) sağlayacaktır. Bu tür ictihadın sonuçları büyük ölçüde şahsîdir. Ancak ictihad ümmet bakımından da çok önemlidir; çünkü sosyal, ekonomik, dış işleri gibi alanlarda güdeceği siyasetin genel ilkelerini belirlemek üzere Kur'an ve Sünnet'in te-

mel emirleriyle uyum içinde olmak şartıyla bu iki kaynağı sürekli olarak yorumlaması gereken ümmettir.

Fikhî seviyede ümmeti ilgilendiren uygulamalara ait kurucu bir gayret olarak ictihad ülü'l-emrin uhdesindedir. Ülü'l-emrin karar ve uygulamaları ümmetin mânevî iyiliğini (ıslah) ve maddî refahını (mesâlih) gözetmelidir. Onların yetkileri normal olarak siyasî liderlerin sorumluluğuna giren işlere kadar uzanır; ancak ibadet ve şahıs hukukunu ilgilendiren işlere karışmaz. Bu konularda ictihad etmek tam bir sapıklıktır (a.g.e., V, 211; VIII, 288, 308; XI, 253). Dolayısıyla, çağdaş uygarlığın ruhuyla çeliştiği düşüncesiyle müslüman şahıs hukukunun belirli yönleriyle ilgili olarak ictihad adı altında düzenlemelere gidilmesi dinen geçersizdir. Modern Selefiyye ictihada yalnızca Kur'an ve Sünnet'in, hakkında bir hüküm beyan etmediği yahut ashâb-ı kirâmın icmâıyla sabit olmayan bir meselenin çözümünde cevaz vermektedir (a.g.e., VIII, 219).

Ülü'l-emrin normal olarak uygulayabileceği ictihadın hangi türden meseleler hakkında olduğu hususunda şöyle bir ayırıma gitmek mümkündür: a) İdare şekli, ilmi ve teknik konular, askerî ve diplomatik işler gibi dünyevî meselelerdeki tercih ve kararında ülü'l-emr, ümmetin yüksek menfaatleri istikametinde ve İslâm'ın temel gayeleriyle uygunluk içinde olmak şartıyla tamamen serbesttir. b) Öte yandan şer'î öğretileyle bir açıdan ilgisi bulunan meselelerde ülü'l-emrin ictihadı, delâleti zannî olan bazı Kur'an âyetlerinin tefsirini icap ettirebilir (a.g.e., II, 109). Böyle bir durumda makbul bir tefsir, Kur'an ve Sünnet'in hem lafzî hem de ruhuyla uygunluk içinde olan sonuçlara götürmelidir; zira yalnızca bu iki kaynağın bağlamı içinde kalarak ve yalnızca onların sunduğu delil ve karînelere başvurarak ictihad edilebilir. İslahçı öğretinin temel bir ilkesi de ümmetin yüksek menfaatlerini tesbit ederken hiçbir şekilde Kur'an ve Sünnet'in ruhuyla ve objektif hakikatıyla çelişmemektir. Kısaca re'y ve kıyas ictihadın yalnızca cüz'î yönleridir ve tıpkı ictihad gibi "ibâdât" alanının dışındaki meselelerde makbul sayılır. Fakat bir çatışma kaynağı olmaması için Kur'an'da da emredildiği gibi (eş-Şûrâ 42/38) ülü'l-emrin ictihadı şûraya dayanmalıdır. Müctehidlerin birer fert olarak ortaya koydukları şahsî görüşleri ümmeti bağlamaz. İctihadın geçerli olmasının vazgeçilmez şartı onun ülü'l-emr tarafından kabul edilmesidir.

4. İslahçılar, icmâ konusunda da klasik usul âlimlerinin öğretisinden farklı anlayışlardır. Onlar icmâa ne ümmetin genel konsensüsü (krş. Şâfiî, s. 403), ne de müctehidlerin belli bir dönemde belli bir mesele üzerindeki ittifakları şeklinde anlam verirler. Ahmed b. Hanbel ve yeni Hanbelî mektebinin çizgisinde olduğu gibi yeni Selefiyye de icmâi ashâbın icmâıyla sınırlandırmaktadır (M. Reşîd Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, II, 108, 454; V, 187, 206; VII, 118; VIII, 254, 428; Abdurrahman el-Kevâkibî, s. 118). Ashap döneminden sonraki herhangi bir icmân özellikle ashâbın geleneğiyle çelişen fikirleri tasdik ediyorsa hiçbir kıymeti yoktur (M. Reşîd Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, V, 206; VII, 198). Ashâbın ibadetlerle ilgili meselelerdeki icmâi nasıl dinde orta yolun kriteriyse ülü'l-emrin dünyevî meselelerdeki ittifakı da aynı şekilde meşruiyetin kriteridir; çünkü onlar ümmetin meşruiyetinin gözeticileridir. Ümmet onları yöneticiler olarak ve yönetimleri hakkında kontrollü bir güce sahip olmalarıyla tanımaktadır (a.g.e., III, 12). Ülü'l-emre itaat kavramı yanılmazlıkla (ismet) değil kamu yararı (maslahat) ile temellendirilir (a.g.e., V, 208). Konuyla ilgili ıslahçı görüşü özetlemek üzere Reşîd Rızâ ülü'l-emrin ittifakını “şeriatımızın temellerinden biri olarak kabul ettiğimiz hakiki icmâ” şeklinde tanımlar (a.g.e., V, 190).

Şûranın fonksiyonunu ümmet seviyesinde görebilecek bir danışma sisteminin İslâm'da mevcut bulunmayışı sebebiyle ıslahçılar, şekil ve muhtevasını modernleştirdikleri icmâ kavramına başvurmak suretiyle bu boşluğu doldurma ihtiyacı hissetmişlerdir. Fakat yeni Selefiyye'nin bu konudaki düşünceleri çağdaş müslüman dünyada icmân nasıl uygulanacağı hakkında tutarlı bir öğreti ortaya koyacak kadar işlenmiş değildir. Muhammed İkbal, icmân sürekli bir yasama organı olarak organize edilmesi gerektiği yolunda temennilerini dile getirmişti (*The Reconstruction*, s. 164). Reşîd Rızâ ise “cemâa” terimiyle, ümmetin başındaki yöneticiye yardım etmek üzere tayin edilmiş bir danışma organını kastediyordu (krş. Laoust, *Le Califat dans la doctrine de Rashîd Ridâ*, s. 21 vd.); ancak böyle bir kavram yalnızca hilâfetin ıslahî çerçevesinde bir anlam ifade etmektedir. İbn Bâdis, hilâfet konusunu “boş hayal” sayarak bir kenara bırakmış; bunun yerine bilgili ve tecrübeli insanlardan oluşmuş bir tür sürekli meclis (cemâatü'l-müslimîn) teşkilini daha

gerçekçi görmüştür (krş. Ali Merad, *Le réformisme musulman*, s. 376 vd.).

5. Yeni Hanbelî ekolünü takip eden ıslahçılar ibadetlerle âdetler arasında açık seçik bir ayırma gitmek istemişlerdir. Bu meselede de kendi fikrî duruşlarını, ibadetle ilgili her şeyin Kur'an ve Sünnet tarafından belirlendiği ilkesiyle meşrûlaştırmışlardır. Geriye kalan ne varsa, yani maddî hayatın düzenlenmesiyle ilgili her konuda esasen ülü'l-emr kendi kararlarını alma özgürlüğüne sahiptir. Allah'a kulluk etmeye ilişkin bütün ameller ve helâl ve haram şeklindeki sınırlara riayet ibadetler kapsamına girer. Hiç kimsenin ibadetlerle ilgili olarak bir bid'at ihdas etmesi söz konusu olamaz. Âdetler, örf ve gelenekler ise ferdî olsun içtimâî olsun dünyaya işleri alanına, onun da ötesinde zamana ve mekâna göre değişiklik arzeden siyâsî ve hukukî alana girer. Âdetler alanında ıslahçılar toleransı tavsiye ederler ve bu konuda sivil fertler olmasa bile ülü'l-emrin karar verme ve ichtihad etme hürriyetine sahip olduğunu savunurlar (M. Reşîd Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, III, 327; VII, 140-141, 191; Abdurrahman el-Kevâkibî, s. 67; *el-Menâr*, IV [1318], s. 210).

İbadetler ve âdetler arasındaki ayırım, yeni Selefiyye'ye bir yandan yüzyıllar boyu tasavvuf adı altında, Kur'an ve Sünnet'le temellendirilmediği halde halkın dinî anlayış ve yaşayışında fiilen benimsenmiş birtakım âyin ve merasimlerin yaygınlaşmasını eleştirme, öte yandan fetvalar yoluyla oluşmuş klasik fıkıh ve ahlâk öğretisinde ayıklama yapılmasını ve ibadet alanında görülen bid'atların terkedilmesini isteme imkânı verdi. Bu ayırım, hem modern dünyayla çok daha uyum içinde bulunduğuna inandıkları disiplinli ve sağ duyulu bir din anlayışının geliştirilmesine zemin hazırlayabilir hem de bu mahallî özellik arzeden hukukî ve sosyal örfleri âdetler sınıfında değerlendirerek onlar hakkında daha müsamahalı bir görüş geliştirme cesareti verebilir ve böylece İslâm dünyasında önemli akımlar arasında vuku bulmuş doktriner ihtilâflar hakkında tansiyonu düşürücü bir rol oynayabilirdi.

Ancak Reşîd Rızâ ve Kevâkibî tarafından ibadetler ve âdetler arasındaki ayırımla ilgili olarak ortaya atılmış kavramlar, müslüman teşrî geleneğinin hangi yönlerinin usule ait ve dolayısıyla dokunulmaz, hangi yönlerinin âdetler kategorisinde değerlendirilebileceği hakkında kesin bir tahlil yapılmasını mümkün kılacak ölçüde net, kesin ve eksiksiz değildir; âdetlerle ilgili meselelerde öngörülen mü-

samaha konusu da belirsizdir. İslah akımı, müslüman yaşama biçiminin ve İslâmî kurumların, Kur'an ve Sünnet'in ihtiva ettiği temel değerlerin tahribiyle sonuçlanmadığı sürece modern dünyanın gerçeklerine uyarlanabileceğini kabul etmektedir. Meselâ feminizm ve kadın-erkek arasındaki ilişkilerle ilgili olarak modern Selefiyye müslüman kadınların özgürlüğü lehinde olduğunu beyan eder; ancak bu tolerans kadınların hukukî statülerinin Kur'an'da ortaya konmuş hukukî sınırlamalara, İslâm'ın aile ve cinsiyet ahlâkıyla çatışmaya girdiği noktaya kadardır (*Tefsîrû'l-Menâr*, XI, 283-287; a.mlf., *Nidâ' li'l-cinsi'l-laîf*, tür.yer.; Ali Merad, *Le réformisme musulman*, s. 315-331).

Modern Selefiyye, her ne kadar insanın Allah'la arasındaki ilişkilerden doğan dinî meselelerle insanların kendi aralarında herhangi bir dinî emre konu olmayan ilişkilerden doğan dünyevî meseleleri birbirinden ayırmanın zorunlu olduğunu iddia ettiyse de ilâhiyat ve hukukun birbirinden ayrılmasına kayda değer bir katkıda bulunmadı. Ali Abdürrâzık'ın *el-İslâm ve usûlü'l-ḥükûm* (Kahire 1343) adlı kitabında siyâsî ve kurumsal meselelerin ahlâkî ve teolojik olanlarından ayırt edilmesi yolunda ortaya attığı iddialara karşı ıslahçıların gösterdiği sert tepkiler bilinmektedir (Kerr, s. 179 vd.). Reşîd Rızâ, “din” ve “şerîa” kavramlarının ayrı ayrı taşıdığı değerleri zikrederken bunları birbirine karıştırmamanın doğru olmayacağını belirtmektedir. İbadetler-âdetler ayırımından hiç de az hayâtî olmayan din-şeriat ayırımı, eğer dinî hukukun uygulama alanını kesin bir surette sınırlama ve dolayısıyla inanç ve ibadetle doğrudan alakası bulunmayan, bu yüzden de ichtihadın konusu olan her şeyin “kutsal” alandan çıkarılmasının imkânları konusundaki ciddi araştırmalar için bir hareket noktası haline getirilebilseydi bundan önemli sonuçlar elde edilebilirdi. Bu araştırmaları yapmak ise modernizme kalacaktı. Meselâ Muhammed Ahmed Halefullah'ın denemelerinde böyle bir fikrî tavır gözlenmektedir. Özellikle onun *el-Ḳur'ân ve müşkilâtü hayâtine'l-mu'âşıra* (Kahire 1967) adlı eserinde şeriatın temel ilkelelerinin modern tecrübe ışığında yeni bir yorumunun meşruiyeti savunulmaktadır (s. 31).

b) Savunmacılık. Halk inançlarındaki hurafelerde ve tarikat çevrelerinde tezahür ettiği şekliyle geleneksel din anlayışına ıslahçılar tarafından yöneltilen eleştirinin yanı sıra savunmacı literatür de

başlıca ıslahçı eserlerin önemli bir kısmını teşkil eder. İslâm toplumunun iç meseleleri üzerinde yoğunlaşmak ve sık sık fikirlerini tam bir tebliğci gayretiyle savunmakla birlikte ıslahçı savunma tavrı doğrudan yahut dolaylı olarak İslâm muarızlarına da yöneltilmiştir. Abduh'un *el-İslâm ve'r-red 'ulâ muntekîdih* (Kahire 1327) ve 1901 yılında *el-Menâr*'da neşredilen *el-İslâm ve'n-Naşrâniyye* (bk. bibl.) adlı eserleri doğrudan savunmacı literatürün ilk örnekleridir. Dolaylı savunma ise Batı medeniyeti ve ideolojilerinin ayartmalarına karşı müslümanları uyarma şeklinde olmuştur. Her iki durumda da ıslahçılar İslâm'ın bir din, bir ahlâk düzeni ve hukukî, içtimâî ve siyasî bir sistem olarak mükemmelliğini ispat etmeye gayret ettiler. Bu savunmacı tavır ana fikirleri itibarıyla şu şekilde gelişmiştir:

1. **İslâm'ın Özgürleştirici ve Eşitleyici Mesajı.** Bu konudaki ana fikir tevhidin insan özgürlüğünün bir ilkesi olarak yüceltilmesiyle sınırlıdır. Allah'ın birliğini ikrar ve tasdik etmek, insanın Allah'tan başkasına kul olmaması gerektiği anlamını da taşır. Tevhid, insanla Allah arasındaki kilise kurumu gibi aracıların meşruiyetini reddeder ve ermiş yahut velî gibi belirli isimlerle anılan kimselerin Allah ile kul arasında aracılık yaptığına inanma ihtiyacını ortadan kaldırır. Bu İslâm mesajının mânen özgürleştirici yanındır. Onun sosyal anlamdaki özgürleştirici yanı ise Allah'ın kâdir-i mutlak olduğuna inanmakla ilgilidir. Bu inanç insanlar arasındaki eşitliğin temelidir; çünkü bütün insanlar birer kul olarak Allah'ın önünde eşittir ve hepsi de eşit olarak Allah'a kul olmanın onurunu paylaşır (Muhammed Abduh, *Risâletü't-tevhîd*, s. 155-156). İbadetlerin şekli de (meselâ cemaatle namaz, hac vb.) İslâm'ın bu eşitlikçi karakterinin önemine işaret etmektedir. İslâm'ın özgürlükçü mesajı Kur'an ve Sünnet'teki ahlâkî ilkelerde de kendini göstermektedir. Nitekim bu iki ana kaynak insanlığın temeldeki birliğini kabul etmekte olup ırk ve sosyal konum farklılıklarına dayalı her türlü ayrımcılığı reddeder (a.g.e., s. 172; Muhammed İkbâl, s. 89).

2. **İslâm'ın Evrensel Niteliği.** Daha önceki (özellikle Yahudilik ve Hristiyanlığa ait) vahyi içermesi ve mesajlarını tamamlaması sebebiyle İslâm'ın tam anlamıyla evrensel bir din olduğuna inanan ıslahçılar (Muhammed Abduh, *Risâletü't-tevhîd*, s. 166 vd.; M. Reşîd Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, X, 448-456), daima gözden geçirilmesine ve tashih edilmesine rağmen hep kusur-

lu kalan beşerî yasaların aksine İslâm hukukunun mükemmel ve evrensel bir karaktere sahip olduğunu ileri sürerler. En azından vahye dayalı kısımlarıyla şeriat bu özelliğini ilâhî hikmetten almış, dolayısıyla bütün zaman ve mekânlar için beşerin ihtiyaçlarına (mesâlih) en uygun şekilde vazedilmiştir (a.g.e., VI, 146; *eş-Şihâb* [Ocak 1934], s. 57). Her ne kadar onlar, şeriatın meselâ kadının şahsî mevkii gibi konularda getirdiği belirli düzenlemelerin Kîtâb-ı Mukaddes'e dayalı ve Batılı kavramlardan mülhem modern yasal düzenlemelerin ulaşamadığı ideal ölçüler olduğu düşüncesinde iseler de müslümanların ileri ülkelerde uygulanan belirli öğretileri kabul edebileceği fikrini de göz ardı etmezler. Onlara göre ülû'l-emr, İslâm şeriatı ve ahlâkının genel esaslarını dikkate almak şartıyla yeni gelişmeleri değerlendiren şûra ve icthada başvurulmalı, böylece yasa koyma faaliyetinin yeni şartlara uyumlu hale getirilmesini sağlamalıdır.

3. **İslâm'da Akıl Özgürlüğü.** İtikad ve akıl problemiyle ilgili olarak ıslahçı ana fikir şudur: Kur'an'ın mesajı hem vicdana hem de düşünceye hitap eder. Kur'an'ın akıl sınırladığı alanlar gayba ilişkindir ve bu konuda getirdiği sınır da insanın Allah'ı tamamen münezzehe olduğu sıfatlarla tavsif etmesini, gayba ait konularda kaçınılmaz hatalara düşmesini önlemeye yöneliktir. Ancak akıl ve itikad konusu hakkındaki tartışma ıslahçı düşüncenin bir çelişmesine de işaret etmektedir. Bu çelişki, ekolün bir yandan modern zihniyetle uyum içinde olan bir söylemi geliştirmesi, öte yandan Selef'in öğretilerine tam anlamıyla uygunluk arzettiğini düşündükleri ilke ve tavırlara sıkı sıkıya bağlanmasıdır. Bu sebeple belirli ıslahçı müellifler hem liberal eğilimler taşımakta, hem de bağımsız akıl yürütmenin haddi aşip itikad alanına tecavüz edeceği ve beşerî tutkulardan kaynaklanan kıskırtmaların zaman içinde vahyin hidayet edici ilkelerini istilâ edeceği kaygısına kapılmaktadırlar (M. Reşîd Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, V, 416).

Bununla birlikte ıslahçılar kelâm ve felsefe tartışmalarıyla özel olarak ilgilenmezler. Abduh'un bir ilâhiyat bütünlüğü taşımaktan ziyade temel bir şema ortaya koyan *Risâletü't-tevhîd*'i ile Mübârek el-Mîlî'nin Murâbıtı inançları reddetmek üzere kaleme aldığı *Risâletü's-şîrk ve mezâhirihi* (Kosantîne 1356/1937) adlı eser hariç tutulursa yeni Selefîyye'nin doktriner sisteminde bütün unsurlarıyla işlen-

miş gerçek bir kelâm sistemi bulunmaz. Onlar Kur'an metniyle temellendirilmiş, kendi açılarından kesinlik arzeden belli başlı doğruları dile getirmişler, İslâm'ın insan aklının işletilmesine büyük önem verdiğini ve pratikte olmasa bile teoride ilim ve medeniyet sahasında beşerî terakkiyi teşvik ettiğini göstermeye gayret etmişlerdir.

İlim ve medeniyet teması ıslahçı tebliğde önemli bir rol oynar. İnsan, Allah'ın kendisine bahşettiği akıl sayesinde bâtıl inanç ve hurafeleri aşabilir, bilimlerde derinleşebilir ve sağlıklı inançları benimseyebilir; ayrıca aklını kullanarak yaratıcının çeşitli kaynaklarından istifade etmek, maddî güce erişmek ve mânen de mutlu bir hayatın gereklerini bilmek üzere tabiat üzerindeki gücünü arttırmayı da başarabilir. Renan tarafından ortaya atılan İslâm'ın bilimsel zihniyetle tezat teşkil ettiği şeklindeki iddialar ve İslâm'ın gerici bir öğreti olduğu yolundaki Marksist eğilimli eleştiriler karşısında ıslahçılar, İslâm'ı insanlığın maddî ve mânevî terakisine özel ihtimam gösteren bir din olarak ortaya koymaya çalıştılar. Ayrıca onlar cehaletin eseri olan bid'at ve hurafelere, kötü âlimlerin sahtekârlıklarına ve siyasetçilerin ahlâksızlıklarına dayanarak, İslâm'ın imajını zedeleyen kimselerin davranış ve aşırılıklarına bakarak İslâm hakkında yargıda bulunulmasından son derece rahatsız oluyorlardı (Muhammed Abduh, *Risâletü't-tevhîd*, s. 195-199).

4. **Allah'a ve Dine Davet.** İslâm'ın hakikatini ortaya koymak müslümanın görevidir, Allah'a ve hayra davet mükellefiyetinin bir parçasıdır (a.g.e., s. 171; M. Reşîd Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, IV, 26-46; *eş-Şihâb* [Nisan 1935], s. 6). Bununla birlikte Muhammed Abduh, gayri müslime müsamaha görevini onu hidayete erdirmeye çabasından önde tutar. Ona göre İslâm kendi nuruyla insanların kalplerine nüfuz etmeye kadirdir (*Risâletü't-tevhîd*, s. 172). Allah'a davet, uygulamada hem müslüman hem de gayri müslimlere karşı birtakım dinî, ahlâkî ve kültürel tavırlara sevkeder. Şöyle ki: a) Allah'a davet her şeyden önce İslâm'ın genel emirlerine tamamiyle uygun bir hayata sevkedecektir. Bu ise Kur'an'daki ideallerin etkisini geliştirmenin en iyi yoludur. Mânevî ve ruhî seviyede Hz. Peygamber ve Selef-i sâlihîn örneği müminlere ilham vermelidir. Müslümanlar bu örneği ne kadar iyi takip ederlerse tebliğde o kadar başarılı olurlar. b) Kur'an'daki gerçekleri tebliğ etmek suretiyle vahyedilmiş mesajın insan-

lar arasında neşrine katkıda bulunmak da Allah'a davet kapsamındadır. Çünkü bu mesaj bütün insanlara hitap etmektedir ve herkese bütün vecheleriyle ulaştırılmalıdır. İbn Bâdîs'e göre konu cihad kapsamında değerlendirilebilir (eş-Şihâb [Nisan 1932], s. 204 vd.); zira Kur'ânî bir terim olan cihad, mücadeleci bir ilâhiyat anlayışını ve dinin tebliğinde enerjik bir tutumun temellerini ortaya koymaktadır. c) Allah'a davet, seküler ideolojiler tarafından iğfal edilmiş yahut modern bilimsel bilgiyle sarhoş olmuş ve İslâmiyet'in emirleriyle alay eder duruma düşmüş müslümanları İslâmî çerçeveye yeniden döndürme teşebbüsü anlamına da gelmektedir (a.g.e., s. 198). d) Allah'a davet fikri ayrıca modernizm adı altında İslâm toplumunda yayılan bozgunculuğa karşı mücadele etmeyi, her türlü suistimalin kaynağı ve Batı'daki mânevî buhranın müsebbibi olan sınırsız ferdî hürriyete karşı müslümanları uyarmayı, ilimperestliği ve herhangi bir mânevî gaye gütmek-sizin çılgın gibi maddî refah peşine düşmekten kaynaklanan tehlikelere karşı halkı bilinçlendirmeyi de gerekli kılar (M. Reşîd Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, VIII, 530-531; IX, 322-323; X, 45; XI, 243). e) Dine davet, iktidarı ele geçirmek yahut kendi ihtiraslarını tatmin etmek gibi tamamen şahsî maksatlarla İslâm'ı ve müslümanları kullanan gayri samimi profesyonel siyasetçilerin maskelerini indirmek anlamına da gelir (a.g.e., II, 440). f) İrkçi modernistlerin öngördüğü milliyetçilik anlayışına aykırı biçimde Allah'a davet, dinî kimliği etnik ve siyasî kimliklerin üzerinde bir onur vesilesi sayar. Bu ise İslâm kardeşliğini vurgulamak ve müslümanları büyüklük ve onurun İslâm ümmetine mensup olmakta yattığına ikna etmek demektir (a.g.e., II, 304; IV, 21; XI, 256). Bu modern Selefîyye'nin siyasî ve kültürel öğretisini oluşturan panislâmizm (el-câmiatü'l-İslâmiyye) ideolojisinin bir vechesini teşkil eder. Cemâleddîn-i Efgânî ve Abdurrahman el-Kevâkibî'den itibaren ıslahçı müellifler, mezhepler arasındaki ihtilâfların giderilmesi için durmaksızın çağrı yapmakla kalmadılar; din kardeşliği konusundaki görevlerini onlara hatırlatarak müslümanlar arasındaki iş birliğini ve siyasî ilişkileri kuvvetlendirecek bir politikanın davasını da güttüler.

D) İslahın Kaydettiği Aşamalar. *el-'Urvetü'l-vüşkâ*'nın çıktığı 1884 ve sonraki yıllarda Arap dünyası bir yandan Kur'an'ın tefsiri ve hadisin sıhhati, öte yandan dinin özerklik ve işlevi hakkındaki önemli

tartışmalara sahne olmuş, araştırma ve kültürel faaliyetler de az çok siyasî ve içtimâî hedeflere uyarlanmıştı. Kutsal olduğu kabul edilen bu hedefler, geri kalmışlığı yenerek sosyal ve ekonomik yapıları gerçekleştirmek amacıyla sık sık millî enerji ile destekleniyordu. Değişen Arap dünyasında ıslahın gelişimi üç önemli aşama kaydetmiştir:

Birinci aşama Cemâleddîn-i Efgânî, Muhammed Abduh ve Abdurrahman el-Kevâkibî'nin İslâm'ın topyekün ıslahı projesinin temellerini attıkları ilk dönemdir. Bu dönemde ıslahçı faaliyet, her şeyden önce ümmetin durumunu maddî ve mânevî açıdan iyileştirmeyi amaç edindi. Meselâ Kevâkibî'nin *Ümmü'l-kurâ*'da tanımladığı ıslah programı aynı hedefleri öngörüyordu. Modern ıslah projesinin üç öncüsü tarafından dile getirilen sosyal, siyasî ve kültürel talepler -Abduh'un temel bir ilâhiyat için kılavuz mahiyetindeki *Risâletü'l-tevhîd*'i hariç tutulursa- onların doktriner çabalarından çok daha etkili oldu. İslahçıların yazılı ve sözlü propagandaları böylece mânevî ve tatbikî sahadâda tekâmül, terakkî ve ictihad kavramlarıyla ilgili olarak müslümanlar arasında gelişen bilinçte katkıda bulundu. XIX. yüzyılın sonuyla XX. yüzyılın başlarındaki döneme hâkim olan kültürel iklim bu fikirlerin müslüman düşünce dünyasında benimsenmesi için müsaitti, çünkü o çağ bilimcilik ve teknik gelişmenin doğurduğu iyimserlik çağı idi; verimlilik ve çalışkanlığın ekonomik refah ve sosyal başarının aslı unsuru olduğu fikri o çağda revaç bulmaya başlamıştı. Yeni Selefîyye'nin işlevi de başta ictihad olmak üzere bu kavramları ümmeti tatmin edecek şekilde İslâmleştirmek yahut İslâm'ın ahlâkî ve kültürel açıdan değerlendirilmiş aslı ilkeleriyle uzlaştırmak onlara meşruiyet kazandırmaktı. Çağdaş İslâm dünyasındaki bu ıslahçı akımın başlangıçtaki biçimi modern dünyada bir Arap-İslâm bilincinin doğuşunu çabuklaştırmış, fakat aynı zamanda sosyokültürel muhtevadaki yeni fikirleri, daha sonraki müslüman neslin yüz yüze geldiği yeni meseleleri ilham etmişti.

Yaklaşık olarak 1905-1950 arasına tekabül eden ikinci aşama, Reşîd Rızâ ve İbn Bâdîs'in hayatî bir rol oynadığı doktriner sistemin ortaya çıkışını da içine alan dönemdir. Bu iki güçlü şahsiyetin ortaya koyduğu örnek *el-Menâr*, *eş-Şihâb*, *Mecelletü's-şübbânî'l-müslimîn*, *er-Risâle*, *el-Mecelletü'z-Zeytûniyye* gibi dergilerde yayımlanmış çok sayıdaki deneme

yazısıyla ıslah düşüncesini zenginleştiren ve onun doktriner konumunu sağlamlaştıran müelliflere ilham verdi.

İslah düşüncesi ve hareketinin en önemli merkezi ve farklı ölçülerde de olsa bütün İslâm dünyası için ilham kaynağı olan Mısır'da Muhammed Abduh'un, üstatlarının özgün fikirlerine değişik ölçülerde de olsa sadakat gösteren çok sayıda "mânevî evlâdı" vardı. Bunlardan Ferîd Vecdî uzlaşmacı eğilimlerle yazılmış bir Kur'an tefsirinin müellifiydi; *el-Hayât*, *ed-Düstûr* ve *Mecelletü'l-Ezher* gibi dergi ve gazetelerin bu enerjik editörü İslâm'ın ateşli bir savunucusuydu. Muhammed Mustafa el-Merâgî Ezher'in iki defa (1928, 1935) şeyhi olmuş, bu kurumda ıslahçı ideallerin yaygınlaşmasına katkıda bulunmuş ve Sünnî mezhepler arasındaki 'bağların güçlendirilmesi konusunda mücadele vermişti; ayrıca selefi Muhammed Abduh'un fikirlerine paralel reformları Ezher'de gerçekleştirmeye çalıştı. Mahmûd Şeltût ise bir başka büyük Ezher şeyhiydi. 1949'dan itibaren Kahire'de *Risâletü'l-İslâm* adlı üç aylık bir dergi çıkarmıştır. *Fecrû'l-İslâm*, *Duha'l-İslâm* ve *Zuhrû'l-İslâm* adındaki kitaplar dizisiyle İslâm kültür ve tarihinin yoğun bir tasvirini ortaya koymuş olan Ahmed Emîn, Arap-İslâm dünyasının tecdidi idealinde ilhamını modern ıslah akımının öncülerinden alan başlıca müelliflerden biridir. Ahmed Emîn, 1939 yılında Kahire'de yayımına başlanan *eş-Sekâfe* dergisindeki yazılarıyla tıpkı Muhammed Abduh gibi İslâm düşüncesine bir tür yeni Mu'tezilîlik istikametinde yön vermeye çalışmıştı.

Suriye'de Cemâleddin el-Kâsımî yeni Hanbelî geleneğin sadık bir takipçisiydi. Onun yurttaşı olan Tâhîr el-Cezâîrî ıslah fikrinin özellikle yayıncılık alanındaki takdiminde etkili oldu. Abdülkâdir el-Mağribî gençliğinde Cemâleddîn-i Efgânî ile doğrudan irtibat halindeydi ve ıslah düşüncesinin Suriye'deki gelişimine verimli katkılarda bulundu. Emîr Şekîb Arslan parlak bir yazar (kendisine "emîrû'l-be-yân" [belâgatın sultanı] denmekteydi) ve siyasetçiydi. *el-Menâr* editörüyle şahsen tanışmakta olup bu derginin neşrine önemli katkılarda bulunmuştu. Dimaşk'taki Arap Akademisi'nin 1920-1953 yılları arasında başkanlığını yapan Muhammed Kürd Ali ise tam mânâsıyla ıslahçı bir müellif değilse de Muhammed Abduh'un fikirlerinin sıkı bir takipçisiydi; kendisi, ıslah fikriyatına değerli mânevî destekler

sağlamış olan edebî ve siyasî şahsiyetler arasında sayılabilir.

Tunus'ta siyasî ve idarî konularda ıslah faaliyeti XIX. yüzyılın ikinci yarısında Tunuslu Hayreddin Paşa tarafından başlatılmıştır. Dinî düşünce alanında ise İbn Bâdis'in hocası Beşir Safer ile ikisi de "şeyh" olarak anılan Muhammed Tâhir b. Âşûr ve oğlu Muhammed Fâzıl b. Âşûr Sünnî ıslahçı geleneğin başlıca temsilcileridir. Baba İbn Âşûr *et-Tahrîr ve't-tenvîr* adlı Kur'an tefsirinin müellifidir; oğlunun da *el-Hareketü'l-edebîyye ve'l-fikriyye fî Tûnis* (Kahire 1956) adlı bir eseri mevcuttur.

Cezayir ıslah hareketinin ilk ve en önemli temsilcisi Abdülhamîd b. Bâdis'tir. Dinî öğrenimini Zeytûne'de tamamlayan İbn Bâdis 1914 yılından itibaren Kostantine'de vaaz ve sohbetleriyle düşüncelerini geniş kitlelere yaymaya başladı. 1919'da gazeteciliğe yönelerek arkadaşlarıyla birlikte *en-Necâh* ve 1925'te de *el-Müntekid* gazetesini çıkardı. İbn Bâdis ve çevresindekiler 1931'de kurdukları Cem'iyyetü'l-ulemâi'l-müslimîn adlı teşkilâtla topluma yönelik projelerini gerçekleştirmeğe çalıştılar. Cezayir'de İbn Bâdis dışındaki kayda değer bir ıslahçı Cezayir ekolünün ilâhiyatçısı Mübârek el-Milî idi. İslahın bir başka destekçisi, çocukluğunu Hicaz'da geçirdiği için Vehhâbî eğilimlerden büyük ölçüde etkilenmiş olan Tayyib el-Ukbî'dir. Ukbî, Biskre'de 1927'den itibaren düzensiz aralıklarla çıkan *el-İşlâh* gazetesinin sahibiydi. Ayrıca İbn Bâdis'ten sonra Cem'iyyetü'l-ulemâi'l-müslimîn'in başına getirilen Muhammed Beşir el-İbrâhimî ile tarihçi ve siyasetçi Ahmed Tevfik el-Medenî Cezayir millî kültürü davasında çok faal olmuşlardı. Aynı zamanda siyasî kimliği ile de ön plana çıkan Mâlik b. Nebî Hint-Pakistan çağdaş reformizminin de etkisiyle İslâm düşüncesini muhafazakârlıktan kurtarmaya çalışmış, entelektüel kişiliğiyle Cezayir gençliği üzerinde büyük tesir bırakmıştır.

Fas'ta modern Selefîyye'nin Sünnî ıslahçılığı nisbeten geç tarihlerde yayılmış, yalnızca birkaç önemli isim ve eser ortaya çıkmıştır (Berque, II, 471-494). Bunlar arasında Ebû Şuayb ed-Dükkâfî, gerçek bir İslâmî tecdid fikrinden ziyade genel ahlâkî durumu eleştiren İbnü'l-Muvakkit, bir Selefî olduğunu öne süren müellif ve Hizbü'l-İstiklâl adlı siyasî partinin lideri. Allâl el-Fâsî anılabilir. Fâsî *en-Nakdû'z-zâtî* (Kahire 1952) adlı bir otokritiğin de yazarıdır.

İslah akımının ilk üstatlarının ortaya konan doktriner ve pedagojik eserlerin kendi ülkelerindeki devamını getiren bu müellifler dışında anılmaya değer çeşitli yazar ve şairler de vardır. Hâfız İbrâhim, Mustafa Lutfî el-Menfelûtî, Abbas Mahmûd el-Akkâd, Muhammed el-İd gibi isimler, eserlerinde ıslah fikrine has ahlâkî ve içtimâî temaları işleyerek akımın yayılmasına dolaylı olarak katkıda bulunmuşlardır.

İslahçıların elli yıl boyunca kaleme aldıkları eserler, inkâr edilemeyecek verimli sonuçlarına rağmen (bir kısmı için bk. Brockelmann, *GAL Suppl.*, III, 310-335, 435-436) ümmet içindeki bütün sosyal sınıfların meseleleri için çözüm üretemedi. Onların teolojik ve ahlâkî olduğu kadar içtimâî ve siyasî de olan fikirleri daha ziyade yeni yeni yükselen şehirli orta sınıfın beklentilerine yakındı. Nisbeten tahsilli olan bu sınıfın bünyesinde yer yer asgarî seviyedeki bir Arap-İslâm kültürünü modern kültür cilâsıyla parlatıp Avrupa dillerinden biri içinde birleştirmiş kimseler bulunuyordu. Selef geleneğinin yukarıda tanımlanan özel biçimine sadakat gösterme arzusunda olan ve aynı zamanda modernliğe de belirli bir alâka duyan bu sınıf ideallerini itidal ve uzlaşma temimleri ile ifade etmekte olup dinî sahadâ cehaletin ve gerici zihniyetin bir alâmeti olarak gördükleri yaygın gelenekçiliği, bunun yanı sıra İhvân-ı Müslimîn tarafından temsil edilen muhafazakârlığı dışlayan "mâkul" konumlar peşindeydi. Ayrıca onlar, tamamiyle seküler bir devletin savunuculuğunu yapmak gibi aşırı buldukları modernist tavırları da reddettiler. Yeni Selefîyye'nin Sünnî ıslahatçılığı düzen içinde ve ihtiyatlı evrime inanan, dinî liderlerin mânevî otoritesine saygı duyan ve ümmetin kendisini ıslahçı itikad uyarınca bir terakkî yoluna sevkedecek kılavuzlara ihtiyacı olduğunu düşünen bir hayli geniş kamuoyunu böylelikle ikna etmişti. Fakat ıslahçı akımın bu görünürde uyumlu gelişmesi II. Dünya Savaşı'ndan kaynaklanan siyasî, içtimâî ve ahlâkî değişimlerden etkilenecekti.

Arap dünyasında ıslah hareketinin üçüncü merhalesi 1950 sonrasına tekbül eder. II. Dünya Savaşı sonrası, Arap dünyasının dinî özelliklerinde topyekûn bir değişimin başlangıcı oldu. İslahçı akımın özelliği de nitelik ve nicelik açısından derin değişimlere uğradı. İslahın sözcüleri artık Reşid Rızâ ve Abdülhamîd b. Bâdis'in çapında şahsiyetler değildi; bu arada İhvân-ı Müslimîn hareketi de ön

plana çıkmıştı. Bu hareket Hasan el-Bennâ'nın haleflerinden Hasan İsmâil el-Hudaybî, Suriye menşeli yayıncı ve Kahire'deki el-Matbaatü's-Selefîyye'nin sâbık yöneticisi Muhibbuddin el-Hatîb, Suriyeli Mustafa es-Sibâî, 1966'da idam edilen Seyyid Kutub, İslâm'ı savunmaya ve temellendirmeye yönelik eserleri 7000 sayfa aşmış olan Muhammed el-Gazâlî ve -1951'den itibaren Kahire-Dimaşk'ta, 1961'den itibaren de Cenevre'de neşredilen- *el-Müslimûn* adlı derginin kurucusu ve editörü olan Saîd Ramazan gibi kayda değer şahsiyetlerin eserleri aracılığıyla ve siyasî faaliyet yoluyla dikkatleri üzerinde toplamıştı. İslahçı akım iki savaş arası toplumda var olan gücünü kaybetti. İslahın doğrudan doğruya Reşid Rızâ'ya dayanan temel düşüncesine bağlı olanlar kısa bir süre sonra "geleneksel" olarak nitelendirilen ahlâkî ve içtimâî düzenin mirasçı ve destekçileri olarak yaf-talandılar. İslahçı akımın Cezayir'de ve bir noktaya kadar Mısır'da ulaştığı tarihî barşarı çelişkili bir surette bu hareketin dağılmasına ve çökmesine katkıda bulundu.

İslah akımının iktidarın cazibesine kapılan ve bazıları fiilen devlet memurluğunda etkisiz hale getirilen birçok tebliğcisi İslâmî değerlerin zaferi için daha önce gösterdikleri gayretten vazgeçtiler; bunların eski tavırlarının yerini ihtiyatlı bir fırsatçılık aldı. Bu şahıslar, yapısı ve öğretisiyle "resmî" bir din anlayışı tesis etme yönündeki gelişmelerin dayatmasıyla zaman içinde konformist bir güç durumuna geldiler. İslahçı akımın amacı olan saf İslâm'ı savunma işi, zalim ve gayri meşrû kabul ettikleri rejimlerle herhangi bir uzlaşmaya karşı olan insanlara, marjinal gruplara kaldı; bu kimselere muhaliflerince faşist, gerici gibi sıfatlar rahatlıkla yakıştırılıyordu.

Öte yandan Arapça konuşma yeteneği bir hayli kısıtlı olan genç nesil sinema, görünlü basın ve yabancı literatür yoluyla dünyadaki içtimâî ve ahlâkî olgular, yeni felsefeler (meselâ savaşın sonunda revaç bulan varoluşçu felsefe ve Arap ülkelerinde komünist nüfuzu takip eden yıllarda yaygınlaşan Marksizm), az çok devrimci yeni ideolojiler (antikolonyalizm, antiemperyalizm, Arap sosyalizmi, Arap birliği) ve 1955 "Bandung ruhu"nun ilham ettiği farklı siyasî ahlâk hakkında yeni düşünceler edinmekteydi. Bütün bu âmiller genç nesli, ıslahçı düşüncenin eski nesli tatmin eden erdem ve ilkeleri hakkında kuşkuya düşürdü. Bağımsızlığına yeni kavuşmuş (Suriye-Lübnan, 1946; Lib-

ya, 1952; Sudan, 1955; Fas ve Tunus, 1956; Cezayir, 1962) yahut monarşileri cumhuriyet rejimleriyle yer değiştirmiş olan ülkelerde (Mısır, 1952; Irak, 1958; Tunus, 1957; Libya, 1969) yeni sosyal güçlerin yükselen iktidarı, daha önceki rejimin gölgesinde güç elde etmiş bulunan seçkinleri ve millî burjuvaziyi geri plana itti. Genç nesil devlet mekanizmasını devralırken tabii olarak "millî yönlendirme"nin kontrolünü ele geçirmek amacıyla iktidarını kamuoyunun çeşitli kesimlerine kadar yaymak istedi. Sonuç olarak siyasetle artan ölçüde içli dışlı hale gelmiş olan din kendini -bir devrimin değilse bile- hedefleri faaliyet alanının çok ötesinde olan bir mücadelenin içinde buluverdi. Dinî liderler (müftüler, ulemâ), tıpkı geçmişte olduğu gibi ideal İslâm adına ve iktidardaki ideolojiden yahut onun yönlendirmelerinden bağımsız olarak meselâ siyaset ahlâkî sahasında öğretiler ortaya koyan bağımsız bir sınıf teşkil etmede zorlandı. Siyasî liberasyonun yanı sıra sosyal ve ekonomik dönüşüm sürecine girmiş olan söz konusu Arap ülkelerinde ıslah düşüncesinin reformcu ve ilerici bir ideoloji olma özelliği ortadan kalktı; sosyal ve ekonomik meselelerle ilgili öne sürdüğü fikirler demode oldu. İslahın hem özel hem de kamu alanına ait faaliyetlerinde müslümanları sürekli olarak Kur'an'dan ilham almaya çağıran davetine genç nesil kulak vermedi; çünkü modern devletler önlerine çok daha önemli -ve hatta bazı durumlarda çok daha mecbur bırakıcı- program ve buyruklar koymaktaydı. İslah hareketinin yüceltilmiş bir tarzda sunduğu Selef geleneğine genç insanlar hiç de ilgi göstermedi. Onlara göre içtimaî, meslekî ve maddî problemleriyle somut gerçekler ve bu gerçeklerin telkin ettiği kolektif görevler, ortaya çıkardığı ihtiyaçlar (tüketim malları, işsizlik vb.), teklif ettiği hoş şeyler (spor, seyahat, eğlence) çok daha önemliydi. Kendi çağlarının ahlâkî ve estetik anlayışını yansıtan gençler, ıslahçı düşüncenin ortaya koyduğu hem dünya hem âhiret mutluluğunu kazanma gayesinden ziyade mutluluğu yalnızca bu dünyada aradılar. Gerek savunduğu değerler gerekse ortaya attığı meseleler bakımından ıslah düşüncesi ekonomik, siyasî ve kültürel problemleri, ahlâkî ve mânevî olanlarından daha önemli gören yeni nesille uyum sağlayamadı. Genç nesil, bugünün müslüman toplumundaki hayatın ve insan ilişkilerinin ideal yol gösterici kudreti olarak gördüğü liberalizm ve sekülerizmin ilkelerini gönül rahatlığıyla

aynı saydı. Bu yeni nesil dini tam olarak hesaba katsaydı bile yine de rejimin siyasî stratejisinde -özellikle de kitlelerin yurttaşlık eğitimiyle ilgili meselelerde- din ikincil bir etken olur ve millî birliği sağlamada bir vasıta olarak devreye sokulurdu. Bundan dolayı ıslah düşüncesi temsil ettiği dinî değerler yahut sahih İslâm'a yaptığı atıflar sebebiyle değil resmî ideolojinin bir payandası olarak gündemde tutuldu.

Son otuz kırk yıldır Arap dünyasının tamamında gözlenen karmaşık olgular şu iki şeyi açıkça ortaya koymaktadır: Müslüman Arap toplumunda "yönlendirici güç" olarak ıslahın uğradığı göz ardı edilemez zaaf; artık millî hayatın her seviyesinde harekete geçirici ruh olarak ıslahçı anlayışın yerine aktif siyasetin geçmesi. Siyaset bugün hayatın en önemli etkenidir; çünkü kitle iletişim araçları ve propaganda teknikleri yardımıyla kamuoyunun bütün dikkati siyasetçilerin yapıp ettikleri üzerine çekilmekte, bu suretle bütün bir milletin hayatı modern zamanların kahramanları olan millî liderlerin "tarihî" konuşmalarına ve yol gösterici sözlerine kilitlenmektedir. Nitekim kitleler tarafından putlaştırılmış olan şu veya bu Arap devlet başkanının karizması hakkında konuşurken aynı şeyleri söylemek mümkündür. Siyaset dilinin kendisi edebiyat, din gibi öteki ifade biçimlerinin üzerinde öylesine bir önem kazanmıştır ki kavram ve diyalektiğini o ifade biçimlerine de sirayet ettirmiştir. Devlet, parti gibi yeni güçler ümmetin hayatında öncelikli bir yere gelmiş ve sosyokültürel yönlendirmelerini hayata geçirmiştir. Bazen bu güçler totaliter bir kudretle silâhlı olarak yurttaşlıkla ilgili gördüğü görev ve inançları ümmete dayatmaya çalışmaktadır.

Bu sosyokültürel gelişmeler karşısında ıslahçı akımın sesi etkinlik ve gücünden çok şey yitirdi. Bizzat ıslahçı görüş sahiplerinin kendileri modernizm ve ateizm istikametine yöneldiler, yahut modern dünyada ıslahın rolüyle ilgili anlayışları yeni Selefiyye'ninkinden farklı hale gelmiş reformcu gruplara dönüştüler. Aslında bu eğilimler, XX. yüzyılın başlarından itibaren ıslahçı düşüncede ortaya çıkmış olan liberal ve muhafazakâr denebilecek iki ana akımın düşüncelerinde zımnen mevcuttu. Liberal akım, müslüman hayatının modern dünya ile tamamen bağdaşık kılınması gerektiğini savunurken muhafazakâr akım, bütün zıtlık ve engellere rağmen çağdaş medeniyet için

de İslâm'ın temel mesajının bütünüyle korunacağı umudunu taşımaktaydı.

Liberal eğilim iki savaş arasının birkaç müellifinde gizli bir şekilde mevcuttu. Muhammed Abduh zihniyetinin -dinî düşüncede olmasa bile- mirasçısı olduklarını öne süren kimseler, savaştan sonraki ıslahçılıkla modernizm arasındaki farkların kendini giderek daha fazla hissettirdiği dönem boyunca bazı başarılar kaydetmişti. Birçok Arap ve İslâm ülkesindeki kurumsal ve kültürel gelişmeler sonucunda siyasî ve dinî işlerin liberal zihniyete paralel olarak fiilen birbirinden ayrılması, bazı kimseleri o zamana kadar tabii olan İslâmî konu ve meseleleri sorgulamaya sevketti. Artık bu türden serbest araştırmalar onları 1925'te Ali Abdürrâzık'ın, 1930'da Tâhir el-Haddâd'ın başına geldiği gibi yönetimin hismine yahut muhafazakâr dinî çevrelerin tepkisine mâruz bırakmıyordu. Bununla birlikte Kur'an'ın tefsirinin mahiyet ve usulü yahut hadislerin sıhhati gibi hassas meselelerde muhafazakâr ulemâ ile İslâm düşüncesinin "ilerici" temsilcileri arasında şiddetli tartışmalar devam etti (Jomier, *MIDEO* [1954], s. 39-72). Sosyal ve kültürel modernizmin şahsî vîcdanda şekillenen inancı muteber görme fikri tedricî olarak kabul edildi. Bu liberalizm siyasî organizasyon meselelerinde de kendini gösterdi; hatta iş, dinin İslâm toplumunun evrimine engel olduğu düşünülen yönlerini elemek için geleneksel öğretiyi reforma tâbi tutmaya kadar vardı. Bu eğilim dinî sahada Kur'an'ın daha esnek yorumlanması tavrına zemin hazırladı; bu esnek tavır, bir taraftan aklın ve ilmi zihniyetin gereklerini karşılarken diğer taraftan yaşanan hayatta şeriâtin geleneksel ulemâ tarafından ortaya konmuş ve yeni Selefiyye tarafından devralınmış prensipleri arasında baş gösteren zorlukları giderebiliyordu. Bütün bunların mantıkî bir sonucu olarak liberal eğilim bir zamanlar Reşîd Rızâ, İbn Bâdîs ve ekollerinin şiddetle mücadele verdiği seküler modernizmle özdeş hale gelmiştir.

Aynı zamanda İslâm toplumunda umursamazlığın artmasından ve seküler eğilimlerin başarısından endişe eden enerjik ıslah anlayışının taraftarları fert ve devlet planında bir İslâmî tecdidin gerçekleştirilmesi yönünde tepki gösterdiler. Mutedil ıslah anlayışının fikrî konumuna yeniden dinamizm kazandıran bu ıslahçılar İhvân-ı Müslimîn'e taraftar ve sempatizan kazandırdılar. Bazılarının siyasî aktivizmi hesaba katılmazsa İhvân-ı

Müslim'in temel prensipleri yeni Selefiyye tarafından ortaya konan prensiple- re oldukça yakındır. Bu durumu, İhvân-ı Müslimîn'in kurucu lideri Hasan el-Bennâ'nın (ö. 1949) *İlâ eyyi şey'in ned'u'n-nâs* (Kahire 1939 [?]) adlı risâlesinde görmek mümkündür. Nitekim İhvân-ı Müslimîn hareketi de İslâmî değerleri orijinal saflığına döndürmek üzere ıslah etmeye koyulmuş, fakat modern kültür ve medeniyetin yeni değerlerini kasıtlı olarak göz ardı eden bir görünüm sergilemişti. Bu eğilim ne sosyokültürel liberalizmin ve düşünce özgürlüğünün ateşli savunucuları olan modernistlerin ne de hâlâ İslâm'a bağlılığını sürdüren, ancak etraflarındaki içtimâî ve siyasî değişimlerin de farkında olan genç neslin sempatisini kazandı. "Tarihin mantığı"na tamamiyle inanmış ve hem kendisine yeterince ilericici gelmeyen ıslahçılığın muğlaklıklarından hem de gerici olduğuna inandıkları dinî akımların koyu muhafazakârlıklarından uzak durmak isteyen genç nesil popülist bir ıslahçılığı yeğledi ve daha önceki rejimlerin uzun süre göz ardı ettiği kitlelerin tarafında yer alarak sosyal adalet için mücadele verdi. II. Dünya Savaşı sonrası siyasî-dinî literatüründe hâkim konulardan biri sosyal adalet olmuştur. Meselâ Seyyid Kutub'un *el-Âdâletü'l-ictimâ'iyye fi'l-İslâm* adlı eseri (Kahire 1952) bu çerçevede değerlendirilebilir. Genç nesil, kültürün toplumsallaşmasını savunup sömürü ve baskıyı teröre başvurmadan sona erdirecek sosyalist bir devlete dayalı yeni bir Arap-İslâm hümanizmi tesis etmeye çalıştı. Baas ideolojisiyle temelleri atılan Arap sosyalizminin teorisyenleri bu yaklaşımın savunucuları oldular. Meselâ bunlardan biri olan Selâhaddin el-Baytâr'ın *es-Siyâsetü'l-'Arabiyye beyne'l-mebde' ve't-ta'tbîk* (Beyrut 1960) adlı kitabı Arap sosyalizminin prensiplerini aynı yaklaşımla ortaya koymaktadır. Sonunda bu "ilerici" grubun ıslahçı yazarları, Ortaçağ zihniyetinin ürünü olduğunu düşündükleri kolektif kavram ve fikirleri reddettiler; ayrıca Kur'an'ın mesajına ait bazı aslî unsurları günümüzün diliyle açıklayabildikleri kadarıyla İslâm düşüncesiyle çağdaş kültürün önde gelen kavramlarını, hatta sosyalizm (iştirâkiyye) ve devrim (sevra) gibi ateist denilen ideolojilerin ürünü olan fikirleri bütünleştirmeye çalıştılar.

Sonuç olarak artık ıslah düşüncesi iki dünya savaşı arasındaki dönemde sahip olduğu güç, tecânüs ve birliğe sahip dinî ve kültürel bir akım olarak görünmese de

bir kısmı sert, bir kısmı daha ılımlı çeşitli formlar olarak varlığını sürdürmektedir. İster İslâm adına müsamaha ve araştırma hürriyetini savunan, eğitim ve öğretim yoluyla halkların kurtuluşunu arzulayan, insanın akıl ve bilim yoluyla evrimleşeceği şeklinde iyimser bir görüşe sahip olan ılımlı entelektüellerin liberal ıslahçılığını, ister Peygamber yolunda mücadeleye koyulmaları ve İslâm'a yeryüzünde etkin bir var oluş kazandırma yönündeki arzularıyla İhvân-ı Müslimîn'in radikal ıslahçılığını, isterse sosyal adalet ve siyasî ahlâk talebiyle harekete geçirilmiş ve "sol kanat"a özgü terimlerle ifade edilmiş idealist gençliğin ıslahçılığını göz önüne alalım, bu eğilimlerden her biri Cemâleddin-i Efgânî, Muhammed Abduh ve Abdurrahman el-Kevâkibî tarafından ortaya konmuş ve onların sadık takipçilerince Doğu'ya ve Mağrib'e yayılmış temel tercihlerden birini temsil etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Lane, *Lexicon*, IV, 1408, 1714-1715; Wensinck, *el-Mu'cem*, "şlḥ" md.; Ebû Dâvûd, "Melâhim", I, Şâfiî, *er-Risâle* (nşr. Ahmed M. Şâkir), s. 403, 478-479; İbn Hazm, *el-İhkâm* (nşr. Ahmed Şâkir), Kahire 1345/1927, I, 121-122; IV, 132 vd., 152; Şâtibî, *el-'İtîşâm*, M. Reşid Rızâ'nın girişi, I, 1-19; İbn Hacer, *el-İşâbe*, I, 71; Cemâleddin-i Efgânî – Muhammed Abduh, *el-'Urvetü'l-vuşkâ*, Kahire 1958, s. 65, 128; Muhammed Abduh, *Risâletü't-tevhîd* (nşr. Reşid Rızâ), Kahire 1379/1960, s. 7, 15, 101, 113, 124-125, 129, 139, 155-156, 169-172, 178, 195-199, 202; a.e. (nşr. Mahmûd Ebû Reyse), Kahire 1966, s. 52; a.e.: *Risalat al-Tawhid-Exposé de la religion musulmane* (trc. Mustafa Abdürrâzık), Paris 1925, s. 33-34; C. Zeydân, *Âdâb*, IV, 186-217; M. Reşid Rızâ, *el-Hilâfe evi'l-imâmetü'l-uzmâ*, Kahire 1341/1922, s. 6-8; a.mlf., *Târîhu'l-üstâz*, Kahire 1344-50/1925-31, I, 425-567, 605-645; II, 20, 22, 34, 175-181; a.mlf., *Tefsîrû'l-Menâr*, I-XII, tür.yer.; a.mlf., *el-Menâr ve'l-Ezher*, Kahire 1353/1934; a.mlf., *Nidâ' li'l-cin-si'l-la'tif fi hukûk'h-n-nisâ' fi'l-İslâm*, Kahire 1992; E. Dermenghem, *La vie de Mahomet*, Paris 1929, XVIII. bl.; Muhammed İkbâl, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Oxford 1934, s. 89, 125-129, 164; H. Laoust, *Le califat dans la doctrine de Rashid Ridâ*, Beyrut 1938, s. 21 vd.; a.mlf., *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-D-Din Ahmad b. Taymiyya*, Kahire 1939, s. 226, 506-575, 615-630; J. H. Dunne, *An Introduction to the History of Education in Modern Egypt*, London 1938, s. 96-287; Brockelmann, *GAL Suppl.*, III, 310-335, 435-436; K. S. Latourette, *A History of the Expansion of Christianity*, London 1944, VI, 6-64; J. Tâcir, *Hareketü't-terceme bi-Mișr hilâle'l-karni't-tâsi'* 'aşer, Kahire 1945, tür.yer.; Selâme Mûsâ, *Terbiyyetü Selâme Mûsâ*, Kahire 1947, s. 52; J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1950, s. 122 vd.; a.mlf., "Usûl", *El*, VIII, 1054-1058; a.mlf., "Fıkḥ", *EP* (İng.), II, 886-891; J. Jomier, *Le commentaire coranique du Manâr*, Paris 1954, tür.yer.; a.mlf., "Quelques positions

actuelles de l'exégèse coranique en Egypt (1947-1951)", *MIDEO* (1954), s. 39-72; F. M. Pareja v.dğr., *Islamologie*, Beyrut 1964, s. 339 vd., 583, 724-743; Ebû'l-Hasan Ali en-Nedvî, *Ricâlü'l-fikr ve'd-da'fe fi'l-İslâm*, Dimaşk 1379/1960, tür.yer.; Homa Pakdaman, *Djamel ed-Din Assad Abadi dit Afghani*, Paris 1960, s. 81 vd., 369-382; Zâfir el-Kâsimî, *Ebi: Cemâleddin el-Kâsimî*, Dimaşk 1380/1961, s. 594, 603-604; Abdülmüteâl es-Sâidî, *el-Müceddidün fi'l-İslâm*, Kahire 1382/1962, tür.yer.; J. Berque, "Ça et là dans les débuts du réformisme religieux au Maghreb", *Études d'orientalisme dédiées à la mémoire de E. Lévi-Provençal*, Paris 1962, II, 471-494; Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashid Ridâ*, Berkeley 1966, s. 179 vd.; Abdüllatif et-Tibâvî, *American Interest in Syria 1800-1901*, Oxford 1966, s. 247-253, 316-324; Philip K. Hitti, *Lebanon in History*, New York 1967, s. 452-464; Ali Merad, *Le réformisme musulman en Algérie*, Paris 1967, s. 79-86, 275-276, 287 vd., 315-331, 376 vd.; a.mlf., *Ibn Bâdis: Commentateur du Coran*, Paris 1971, s. 43-65; Ahmed Halefullah, *el-Kur'an ve müşkilâtü hayâtine'l-mu'âşıra*, Kahire 1967, s. 31; Abdurrahman el-Kevâkibî, *Ümmü'l-kurâ*, Beyrut 1402/1982, s. 66-68, 118, 124-125; *el-Menâr*, I, Kahire 1315-16/1898, s. 1, 807, 822, 949; III (1318/1900), s. 244, 572; IV (1318/1901), s. 210; V (1319/1902), s. 459-465; IX (1324/1906), s. 515-525, 699-711, 906-925; L. Massignon, "Le vraies origines dogmatiques du Wahhabisme", *RMM*, sy. 36 (1918-19), s. 320 vd.; eş-Şihâb (nşr. Abdülhamîd b. Bâdis), *Kosantîne 1925-39*, tür.yer.; H. Pérès, "Les premières manifestations de la renaissance littéraire arabe en orient au XIX^e siècle, Naşif al-Yazîğî et Fâris as-Şidyâk", *Annales de l'Institut d'Etudes Orientales*, I, Algier 1934-35, s. 233-256; R. Caspar, "Le renouveau du Mu'tazilisme", *MIDEO*, IV (1957), s. 141-202; Hüseyin Münis, "La renaissance culturelle arabe", *Orient*, XLI-XLII, Hambourg 1967, s. 16-17.



ALİ MERAD

II. ARAP DÜNYASI DIŞINDAKİ ÇEŞİTLİ İSLÂM ÜLKELERİNDE İSLAH HAREKETİ

A) Türkiye (bk. İSLÂMÇILIK).

B) İran. XIX ve XX. yüzyıl İran tarihinde ıslah kelimesinin daha çok siyasî ve içtimâî reform anlamında kullanıldığı, müsülman topluluğun bünyesinden doğup gelişen İslâmî gelenek ve âdetlerle ilgili reformu ifade eden anlamıyla Arap ülkeleri ve Hindistan-Pakistan alt kıtasından daha az seviyede ve önemde olduğu görülür. Meselâ Seyyid Kutub ve Muhammed İkbâl düzeyinde etkili ve edebî birikimi olan ıslahçı şahsiyetler İran'da yetişmemiştir. Bunun başlıca sebeplerinden biri, Şii olmasının bir sonucu olarak İran'ın İslâm dünyasının diğer bölgelerindeki entelektüel hareketlerden bir ölçüde ayrı kalmasıdır. Asıl sebep ise İran'da geleneksel eğitim öğretim metotları ve müesse-