

BİBLİYOGRAFYA :

Nüreddinzâde, *Fukarâya Nasihat*, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 818, vr. 58*; Hisım Ali Çelebi, *el-İkdu'l-manzûm fi zikri efâdlî'r-Rûm* (Taşkôprizâde, eş-Şekâ'îku'n-nu'mâniyye içinde), Beyrut 1395/1975, s. 429; Seyyid Nizamoğlu, *Câmiu'l-maârif*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2335, vr. 11*; Atâi, *Zeyli Şekâik*, s. 62, 80, 100, 151-152, 211-214, 363, 370, 463, 465-466, 470, 595-596, 599-600, 604, 654, 677, 759, 762; Münîri Belgradî, *Silsiletü'l-mukarrebîn*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2819, vr. 113*-114*; Hulvî, *Lemezât-ı Hulviyye*, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 281, vr. 277*-278*; Solakzâde, *Târih* (s.nşr. Vahid Çabuk), İstanbul 1989, II, 313; Ayvansarâyî, *Hadikatü'l-cevâmi'*, I, 193-194; Harîrîzâde, *Tibyân*, II, vr. 181*-182*; Mehmed Şükrü, *Silsilenâme-i Süfiyye*, Hacı Selim Ağa Ktp., Hüdâyî Efendi, nr. 1098, s. 45; *Osmanlı Müellifleri*, I, 145, 171; Hüseyin Vassâf, *Sefîne*, III, 343-345; V, 52; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III/1, s. 356; Reşat Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf*, İstanbul 2012, s. 48-50, 238-239, 241, 254, 272, 299, 328-329, 337-338, 385; Hasan Kâmil Yılmaz, "Aziz Mahmud Hüdâyî", *DA*, IV, 338; Mac-hiel Kiel, "Filibe", a.e., XIII, 82; a.mlf. – Grigor Boykov, "Tatarpazarcığı", a.e., XL, 171; Mustafa Uzun, "Hulvî, Cemâleddin", a.e., XVIII, 347; Feridun Ermeçen, "Süleyman I", a.e., XXXVIII, 62; Semih Ceyhan, "Vâridât", a.e., XLII, 521.



REŞAT ÖNGÖREN

NURHÂLİS MÂCİD

(1939-2005)

Yenilikçi dinî düşünceleriyle tanınan
Endonezyalı müslüman aydın,
eğitimci ve fikir adamı.

17 Mart 1939'da Doğu Cava'nın Jombang şehri yakınlarındaki Mojoanyar köyünde dindar bir aile ortamında doğdu. Adının Latin harfleriyle imlâsı Nurcholish Madjid şeklindedir; halk arasında Cak Nur lakabıyla tanınır. Nehdatü'l-ulemâ teşkilâtı içerisinde önemli bir konumu olan babası Ebû Tâhir (hac dönüşünden sonra benimsediği adıyla Abdülmâcid [Abdul Madjid]), 1945-1947 yıllarında çoğu İslâmci gruplarca desteklenen Majlis Syura Muslimin Indonesia (MASYUMI) Partisi'nin genel başkanlığını yapmıştır. Nurhâlis ilköğrenimi sırasında ayrıca babasının medresesinde dinî eğitim aldı. Daha sonra Rejoso'daki Nehdatü'l-ulemâ bağlantılı Pesantren Dârululûm'a girdi ve burada iki yıl boyunca Kur'an, tefsir, hadis, kelâm, mantık, ahlâk, tasavvuf, fıkıh ve Arap dili yanında matematik, fen bilgisi okudu, yabancı dil öğrendi. Pesantrenin çevresindekilerin MASYUMI Partisi'ne karşı olmaları ve kendisini rahatsız etmeleri dolayısıyla huzuru bozuldu ve buradan ayrılmak zorunda kaldı. Babasının yönlendirmesiyle, Doğu Cava'nın Ponorogo şehri yakınların-

Nurhâlis
Mâcid

daki Gontor'da kurulan Pondok Modern Dârüsselâm'ın Külliyyâtü'l-muallimîne'l-İslâmîyye kısmına girdi ve on altı-yirmi iki yaş arası öğrenimini klasik pesantren usulüyle modern eğitimi birleştiren bu okulda sürdürdü. Diğer pesantrenlerde spor ve müzikli eğlence haram sayılırken Gontor'daki pesantrende öğrencilerin spor yapmaları, müzikle ilgilenmeleri teşvik ediliyordu, kendisi burada İngilizce ve sosyal içerikli dersler de alıyordu. 1960'ta Gontor'daki pesantreni bitirdiğinde Arapça ve İngilizce'de belli bir düzeye ulaşması yanında modern İslâm düşüncesini de tanımış oldu. Zamanla neo-modernist bir müslüman düşünür olmasında Fazlurrahman'la birlikte geleneksel Rejoso ve modern Gontor pesantrenlerinin de payı vardır.

Nurhâlis, 1960'ta Cakarta'daki Institut Agama Islam Negara'ya bağlı Edebiyat Fakültesi İslâm Tarihi ve Arap Edebiyatı Bölümü'ne girdi. Burada Endonezyaca ve Arapça'nın dışında İngilizce ve Fransızca'sını da geliştirdi; farklı içtimaî ve fikrî çevrelerden gelen öğrenci gruplarıyla temas kurdu. 1965'te lisans öğrenimini tamamladıktan sonra aynı bölümde yüksek lisansa başladı. 1968'de *Al-Quran Sebagai Buku Berbahasa Arab dan Hubungannya dengan Kemanusiaan Kandangnya* (Arapça bir kitap olarak Kur'an ve onun insan çevresiyle ilişkisi) adlı teziyle -yüksek lisansa eşdeğer olan- "doktorandus" unvanını aldı. Üniversite öğrenimi sırasında öğrenci faaliyetlerinde de rol aldı ve öğrenci liderliği yaptı. Ülkenin karşılaştığı siyasal, sosyal ve dinî sorunlarla ilgilenmeye başladı. 1963'te ülkenin en büyük öğrenci teşkilâtı olan Müslüman Öğrenciler Birliği'ne katıldı ve 1967-1971 arasında genel başkanlığını üstlendi. Bu arada Güneydoğu Asya Müslüman Öğrenciler Birliği'nin de ilk başkanlığına seçildi ve iki yıl bu görevde kaldı. 1969-1971 yıllarında Milletlerarası Müslüman Öğrenci Dernekleri Federasyonu'nun genel sekreter vekilliğini yürüttü. Ekim 1968'de öğrenci teşkilâtı lideri

olarak Amerika Birleşik Devletleri Dışişleri Bakanlığı tarafından bu ülkeye davet edildi. Amerika'da kaldığı beş hafta boyunca çeşitli üniversiteleri ve akademik çevreleri ziyaret etti, seminerlere katıldı ve bilim çevreleriyle görüşmeler yaptı. Amerika dönüşünde Paris'e de uğradı. Ardından Türkiye, Suriye, Irak, Küveyt, Suudi Arabistan, Sudan, Mısır, Lübnan ve Pakistan'ı ziyaret etti. Ocak 1969'da Endonezya'ya döndü. Gezileri sırasında müslüman liderler ve ilim adamlarıyla görüştü. İki ay sonra Kral Faysal'ın daveti üzerine Müslüman Öğrenciler Birliği'nin on öğrencisiyle birlikte Mekke'ye giderek hac farızasını yerine getirdi. Müslüman Öğrenciler Birliği'nin hedeflerini açıklayan ve fikrî misyonunu ortaya koyan bir kitapçık hazırlamaya başladı. *Nilai-Nilai Dasar Perjuangan* adıyla yayımlanan çalışma, Mayıs 1969'da Doğu Cava'nın Malang şehrindeki Müslüman Öğrenciler Birliği kongresinde rehber kitap olarak kabul edildi.

1972'de mezun olduğu Institut Agama Islam Nagara Syarif Hidayatullah'a öğretim görevlisi olarak tayin edilen Nurhâlis Mâcid, 1971-1974 yıllarında Cakarta'da yayımlanan *Minbar* dergisinin başeditörlüğünü yaptı. Cakarta'da arkadaşlarıyla birlikte Sosyal Bilimler Araştırma Enstitüsü'nü kurarak 1973-1976 yıllarında buranın, 1974-1992 yılları arasında Cakarta'daki Samanhudi İslâm Araştırmaları Enstitüsü'nün müdürlüğünü yürüttü. 1974'te Endonezya'yı ziyaret eden Fazlurrahman ve meslektaşı Leonard Binder'le tanıştı. 1976-1984 arasında Endonezya İlmî Araştırmalar Kurumu'nda görev aldı. Burada Endonezya dinî ve siyasî düşüncesinin oluşumu ve tarihî gelişimi hakkında seminerler ve konferanslar verdi. 1976'da Ford Foundation tarafından desteklenen Chicago Üniversitesi'ndeki "Islam and Social Change" adlı uluslararası araştırma seminerine katıldı. Chicago Üniversitesi'nde doktora yapmak üzere eşi ve iki çocuğuyla birlikte 1978'de Amerika'ya gitti. Fazlurrahman'ın danışmanlığında 1984'te tamamladığı *Ibn Taimiya on Kalam and Falsafah: Problem on Reason and Revelation on Islam* adlı tezinde Takıyyüddin İbn Teymiyye'nin çoğu insanın düşündüğü gibi reformcu olmadığını savundu. Ardından hem klasik hem modern dinî ilimlerde iyi yetişmiş bir ilâhiyatçı olarak ülkesine döndü. Institut Agama Islam Nagara Syarif Hidayatullah'a bağlı Fakultas Pasca Sarjana'ya öğretim üyesi tayin edildi; bir süre sonra da İslâm Felsefesi Kürsüsü'nde profesör oldu. 1986'da arkadaşlarından

Utomo Daranjaya ile birlikte Cakarta'da Yayasan Wakaf Paramadina adıyla bir vakıf kurdu. İslâmî eğitimi teşvik etmek, ilmi araştırmalar yapmak, sosyal ve toplumsal etkinlikler yürütmek amacıyla kurulan vakfın evrensel İslâmî değerleri yaymak, Endonezya toplumunun gelişmesine destek olmak gibi hedefleri de vardı.

1990'da tekrar Amerika Birleşik Devletleri'ne giden Nurhâlis Mâcid bu arada Endonezya Cumhuriyeti İnsan Hakları Millî Komitesi üyeliğine tayin edildi. 1992-1993 yıllarında Kanada'nın Montreal şehrindeki McGill Üniversitesi'nin İslâm Araştırmaları Enstitüsü'nde misafir öğretim üyesi olarak ders verdi. 1992'de Cakarta'daki Taman Ismail Marzuki Merkezi'nde verdiği konferansta İslâmiyet'in evrensel bir din olduğunu ifade edip köktendinci akımları eleştirdi. Kur'an'daki bazı âyetlere dayanarak (el-Bakara 2/62; el-Mâide 5/69) yahudi ve hıristiyanların, hatta Hinduizm, Budizm, Konfüçyanizm ve Şintoizm gibi din mensuplarının iyi ameller işledikleri müddetçe mümin sayılmaları gerektiğini savundu. Bu konuşması toplumda şiddetli tartışmalara yol açtı, basında geniş yankılar uyandırdı. 25 Haziran 1995 tarihinde muhaliflerinin Cakarta'da düzenlediği bir seminerde "oryantalistlerin ve siyonistlerin ajanı" diye suçlandı.

Nurhâlis Mâcid, kuruluşundan itibaren başkanlığını yaptığı Paramadina Vakfı'nın siyasî tartışma ve faaliyetlerden uzak durarak müslüman toplumun sosyal ve dinî problemleriyle ilgilenmesini sağladı; bu sebeple vakfın Ekim 1986'dan itibaren her ay düzenlediği seminerlerin sürekli artan bir ilgi görmesinde büyük katkısı oldu. Syarif Hidayatullah Devlet İslâm Üniversitesi'ndeki hocalığının yanı sıra, Paramadina Vakfı'nın 1998'de kurduğu Paramadina Üniversitesi'nde öğretim üyeliği ve rektörlük görevini ölümüne kadar sürdürdü. Aktif siyasete katılmamakla birlikte 1987-1992 ve 1992-1997 yıllarında Halk Danışma Meclisi üyeliğinde bulundu. 1990-1995 arasında Suharto hükümetleriyle yakın teması olan Endonezya Müslüman Entelektüeller Birliği'nin yönetim kurulu başkan yardımcısı olarak ülkenin temel sorunlarıyla ilgilendi. Modernleşme, çoğulculuk ve demokratikleşme taraftarı görüşlerini Suharto liderliğindeki hükümet çevrelerinde yaymaya çalıştı. Siyasî alandaki en önemli başarısı, Mayıs 1998'de başşehir Cakarta'da hükümete karşı protesto ve sokak gösterilerinin arttığı bir ortamda, Suharto tarafından görüşlerine başvurulana sekiz müslüman

lider arasında yer alması ve Suharto'nun devlet başkanlığı görevinden ayrılmasında etkili olmasıdır. Derin bilgisi, düşünceleri, tesirli faaliyetleriyle ülkesinde ve dünyada önemli bir müslüman ilâhiyatçı sıfatıyla tanınan Nurhâlis 29 Ağustos 2005 tarihinde Cakarta'da vefat etti, devlet töreniyle buradaki Kalibata Kahramanlar Mezarlığı'na defnedildi.

Görüşleri. Nurhâlis Mâcid, İslâm düşüncesini yeniden canlandırmayı hedefleyen bir müslüman aydın olarak Endonezya'da ilk defa İslâmî çevrelerde modernleşme, liberalleşme ve sekülerleşme kavramlarını gündeme taşımış, bunlara farklı yorumlar getirmiş, İslâmiyet'in modern dönemlerin ruhuyla barışık olması gerektiğini cesaretle söylemiştir. 1968'de *Pandji Masyarakat* ve *Liga Demokrasi* adlı dergilerde yazdığı yazılarında müslüman toplumların mutlak surette modernleşme ve kalkınma süreçlerini tamamlamaları gerektiğini vurgulamış, müslüman toplumlar için Batı'dakinden farklı, ateizme götürmeyen bir sekülerleşmeyi savunmuştur. 1970'li yılların başından itibaren yenilikçi düşüncelerini ortaya koymuş, Suharto liderliğinde kurulan hükümetlerin kalkınma ve modernleşme programlarını desteklemiştir. 2 Ocak 1970 tarihinde ramazan bayramı münasebetiyle müslüman öğrenci ve gençlik teşkilâtlarınca düzenlenen bir toplantıda yaptığı "İslâmî Düşüncenin Yenileşmesinin Gerekliliği ve Müslüman Toplumun Uyumunu Meselesi" başlıklı konuşması toplumda geniş yankılar uyandırmıştır. Ona göre dinî yenileşme hareketi, Endonezya müslümanlarını geleneksel değerlere körü körüne bağlı kalmaktan kurtarıp evrensel ve çağdaş dinî değerlerle buluşturacaktır. Müslüman toplumların gelişmesi liberalleşme, sekülerleşme, entelektüel özgürlüğün teşvik, ilerleme fikri, şeffaflık gibi ilkeleri benimseyip uygulamalarına bağlıdır. Ancak onun bu tür kavramları kullanarak müslümanların dinî anlayışlarında yenileşme olması gerektiğini savunması muhafazakâr, hatta modernist çizgideki müslüman çevrelerin büyük tepkisine yol açmıştır. Yine konuşmalarında ve yazılarında dinî teşkilâtların siyaset dışında kalmalarını savunması ve bu fikrini daha sonra "İslâm'a evet, İslâmî partiye hayır" şeklinde bir slogan haline getirmesi, dinî teşkilâtların siyasetten uzak durmasını öngören hükümet politikalarıyla uyuşurken siyasal İslâmcılar tarafından tepkiyle karşılanmış, 20 Ocak 1972 tarihinde Endonezya müslümanları arasında dinî anlayışın yeniden canlandırılması

hususunda verdiği bir konferansta Nurhâlis Mâcid eski İslâmcı yenilikçilerin din-devlet ilişkisi hakkındaki görüşlerini ve İslâmî devlet ideallerini eleştirmiş, "İslâm tarihinde hiçbir zaman İslâmî bir devlet olmamıştır; Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn zamanında bile kabilevî bir devlet şekli vardı" diyerek İslâmî devlet iddiasının temelsiz olduğunu savunmuştur. Bu fikirleri, 1970'li yılların başlarından itibaren başta Muhammed Râşidî olmak üzere siyasal İslâmcılar'ın yoğun eleştirisine mâruz kalmışsa da, onlarla polemige girmek yerine fikirlerini ve hedeflerini anlatan yazılar yayımlamayı tercih etmiştir. Öte yandan onun başlattığı dinî yenileşme hareketi Djohan Efendi, Dawam Rahardjo, Usep Fathuddin, Utomo Damanjaya gibi genç yenilikçi yazarlar ve aydınlar tarafından desteklenmiştir.

İslâm toplumlarının modernleşmesini temel davası haline getiren Nurhâlis Mâcid, bununla birlikte modernleşmenin İslâmî bir bağlamda gerçekleşmesi gerektiği görüşündedir. Ona göre modernleşme Batılılaşma anlamına gelmez; modernlik insanlık tarihinin tabii bir süreci, tarihte üretilen başarıların daha ileriye götürülmesidir. Aslında İslâmiyet'in ve müslümanların modern dönemin temellerinin atılmasında önemli rolü olmuştur. Modernlik aklın fitrattan gelen insanî bir özelliğidir ve din de Kur'an'daki ifadesiyle bir çeşit fitrattır. Dinî prensipler her zaman akfî, akfî olan da tabiatı gereği dinîdir. Sonuçta modernleşme akfîleşmeyle özdeşdir ve sünnetullah ile uyumlu bir şekilde düşünme ve çalışma biçimidir. Mutlak olan sadece Tanrı'nın birliği ve yaratıcı vasfıdır; modernlikse göreceli bir kavram olup gelişimi engelleyen geleneksel değerlerden kurtulma ve geleceği olan değerleri benimseme iradesidir. Modernleşmeyi gerçekleştirebilmek için liberalleşme süreci gereklidir; bu sürecin kazandıracağı özgürlük mevcut İslâmî öğretilere yeni açıklamalar getirilmesini sağlayacaktır. Ancak Nurhâlis Mâcid liberalleşme ile liberalizmin farklı olduğunu söyler. Liberalizm bir ideolojidir; liberalleşme ise geleneksel düşünce biçimi karşısında halkın özgürleşmesidir. Nurhâlis Mâcid sekülerleşmeyi de modernliğin ayrılmaz bir parçası, akfîleşme sürecinin mantıklı bir sonucu, toplumdaki sosyal değişimin ön şartı ve nihayet küresel bir güç olarak görür. Sekülerleşme bu dünyada insan hayatının refahını sağlamada akfî ve ilmi otoritenin tanınması, tabiatında dünyevî olan nesnelere, değerlerin ve uygulamaların sürekli değiş-

mesidir. Ancak ona göre sekülerleşme de Batı'da anlaşılan şekliyle sekülerizm değildir; sekülerizm bir ideoloji, sekülerleşme ise tarihî bir gelişme sürecidir ve dinî etkinin doğru bir sonucudur. Sekülerizm Kur'an'ın reddedilmesi anlamına gelir ve toplumu ateist bir düşünce tarzına götürür. Sekülerleşme ise hurafelere ve efsanelere önem veren geleneksel toplumu kurtarma, bu anlamda bir özgülleştirme-dir. Bu aynı zamanda tevhid merkezli bir dinî eğitimin mantıkî neticesi olup bizzat Hz. Peygamber, Mekke'deki Araplar'ı benzeri bir anlayıştan kurtarmıştır. Nurhâlis Mâcid dinin kurumsal yapı yerine mânevî ve ferdî bir olgu şeklinde görülmesini, bu sebeple de İslâmîyet'in ferdileştirilmesini ve sivilleştirilmesini önerir. "İslâm'a evet, İslâmî partiye hayır" tarzındaki meşhur sloganı bu düşüncenin ürünüdür. Endonezya'da demokratikleşme süreciyle ilgili olarak "çoğulculuk düşünce biçimiyle uygulama hedefinin birbiriyle örtüşmesi, toplumun ekonomik ihtiyaçlarının karşılanması, vıcdan hürriyeti, despotizme karşı diyalog, adalet ve demokrasi eğitimi" şeklinde sıraladığı yedi prensip ortaya koyan Nurhâlis Mâcid, Endonezya'da devletin temel felsefesini teşkil eden, ancak çoğu müslüman çevre tarafından eleştiri konusu yapılan Pancasila'nın (beş prensip) İslâm'a uygun olduğunu ve müslümanların dinlerini doğru anlayıp uyguladıkları takdirde Pancasila'yı da uygulamış olabileceklerini belirtir. Medine vesikasıyla Pancasila arasında paralellik kurar; başlangıçtan itibaren İslâm dünyasında yaşanan çok dinli ve çok kültürlü tecrübenin bu özellikleri taşıyan Endonezya toplumu için de bir model oluşturduğunu düşünür.

Nurhâlis Mâcid, sıklıkla vurguladığı "geçmişteki iyi olanı muhafaza etmek, günümüzdeki iyilerin de en iyisini almak" şeklindeki ilkesi uyarınca geleneklere eleştirel bir gözle bakar; müslümanların işine yaramayan eski alışkanlıkların ve değerlerin terkedilmesi gerektiğini söyler. Ona göre din esastır, kültür ise ikincildir ve her zaman değişebilir. Muâmelâta dair hususlarda ictihad her zaman zorunludur; dünyevî alana ait hükümleri ihtiyaçlar çerçevesinde değiştirmek müslümanların görevidir. İctihadın uygulanması, belirli âyetlerin zâhirî ifadeleri yerine şeriatın ana hedefleriyle toplumun güncel ve gerçekçi ihtiyaçlarına dayanmalıdır. İlk fakihlerin benimsediği "maslahat" ve "makâsîd", illetlerin değişmesiyle hükümlerin değişebileceği gibi prensipler günümüzde de uygulanmalıdır. Nurhâlis Mâcid, aynı zaman-

da âyetlerle hadislerin zâhirî mânalarına sıkı sıkıya bağlı olan Selefi hareketlere, köktendinci diye tanımlanan İslâmcılar'a şiddetle karşı çıkmış, onların dinî metinlere yaklaşım tarzını eleştirmiştir. Kur'an'ın evrensel boyutunu keşfetmek için âyetlerin indiği tarihsel arka planı, vahiy öncesi Arap toplumunun sosyal ve kültürel yapısını, vahyin geldiği süreci dikkate almak gerekir. Sonuçta Nurhâlis Mâcid'in görüşleri ve eserleri ülkesinde çeşitli polemiklere ve tenkitlere mâruz kalmasına rağmen özellikle öğrenciler ve genç aydınlar arasında geniş ilgi görmüştür. Başlattığı hareket önceki müslüman modernistlerin fikirlerinden farklı olduğu için kendisi Batı dünyasında genellikle "neo-modernist" diye tanımlanmış, Endonezya'daki İslâmî yenileşmenin, liberal İslâm hareketlerinin önderi, Endonezya toplumunun modernleşmesini ve İslâmlaşmasını teşvik eden bir sosyal bilimci, klasik dinî ilimler yanında modern din bilimlerini çok iyi bilen entelektüel âlim gibi değişik niteliklerle anılmıştır.

Eserleri. 1. Khazanah Intelektual Islam (Jakarta 1984). Nurhâlis Mâcid'in ilk kitabı olup 1978'de Chicago'da hazırlanmış ve dönüşte Endonezya'da basılmıştır. Ya'küb b. İshak el-Kindî, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Rüşd, İbn Teymiyye, İbn Haldûn, Muhammed Abduh ve Cemâleddîn-i Efgânî'nin eserlerinden seçme metinlerin Endonezya diline çevirilerini kapsayan eserin giriş bölümünde bu metinlerden hareketle klasik İslâm düşüncesi değerlendirilmektedir. **2. Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan** (Bandung 1987). Müellifin 1970'li ve 1980'li yıllarda yazdığı dinî ve güncel konular hakkındaki makalelerinden oluşur. Polemiğe ve eleştirilere yol açan "Keharusan Pembaharuan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Ummat" adlı makalesi de bu eserde yer almaktadır. **3. Islam, Doktrin dan Peradaban: Sebuah telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemoderenan** (Jakarta 1992). Yazarın bu en önemli kitabı, 1992 yılında Paramadina Vakfı'nın düzenlediği seminerlerde yaptığı otuz üç konuşmasının metinlerinden ibarettir ve İslâm'da demokrasi, çoğulculuk, hoşgörü vb. konularda Nurhâlis Mâcid takipçilerinin başucu kitabıdır. **4. Islam, Kerakyatan dan Keindonesiaan: Pikiren-Pikiren Nurhâlish Muda** (Bandung 1994). Mâcid'in ülke sorunlarına ve dinî konulara dair yenilikçi görüşlerini içeren eser, 1970-1972 yıllarında *Mimbar Jakarta*, *Tribun* ve

Post Bangsa gibi dergi ve gazetelerde yayımladığı makalelerine dayanır. **5. Pintu-Pintu Menuju Tuhan** (Jakarta 1994). Müellifin, 1989-1991 arasında *Pelita* adlı günlük gazete ile *Tempo* dergisinde yayımlanan ilâhiyat, tarih, tefsir, ahlâk, çoğulculuk, siyaset, sosyal sorunlar gibi konularda yazılarını kapsamaktadır. **6. Islam Agama Peradaban: Membangun Makna dan Relevansi Doktrin Islam dalam Sejarah** (Jakarta 1995). On sekiz makalenin toplandığı bu eserde Nurhâlis Mâcid, Kur'an ve hadisin yanında klasik kaynaklardan yararlanıp mantıkî ve akfî yorumlar yapmak suretiyle yenilikçi dinî görüşlerini açıklamaya çalışmıştır. **7. Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia** (Jakarta 1995). On dört makalenin bir araya getirilmesiyle oluşan bu eser de müellifin yenilikçi dinî görüşlerini içerir. Diğer eserleri şunlardır: *Masyarakat Religious* (Jakarta: Paramadina, 1996), *Kaki Langit Peradaban Islam* (Jakarta 1997), *Tradisi Islam, Peran dan Fungsinya dalam Perbangunan di Indonesia* (Jakarta 1997), *Tidak Ada Negara Islam: Surat-Surat Politik Nurhâlish Mâcid-Muhammad Roem* (Jakarta 1997), *Bilik-Bilik Pesantren: Sebuah Potret Perjalanan* (Jakarta 1997), *Dialog Keterbukaan: Artikulasi Nilai Islam dalam Wacana Sosial Politik Kontemporer* (Jakarta 1998), *Cita-Cita Politik Islam Era Reformasi* (Jakarta 1999).

Nurhâlis Mâcid'in basılmamış İngilizce doktora tezinin yanı sıra kitap bölümü olarak yazdığı beş makalesi vardır. **1. "The Issue of Modernisation Among Muslims in Indonesia: From a Participant's Point of View"** (*What is Modern in Indonesian Culture* içinde, ed. Gloria Davis, Athens [Ohio] 1979, s. 143-155; *Readings on Islam on Southeast Asia* içinde, ed. Ahmed Ibrahim, Sharon Siddique, Yasmin Hussain, Singapore 1985, s. 379-387). **2. "Islam in Indonesia: Challenges and Opportunities"** (*Islam in the Contemporary World* içinde, ed. Cyriac K. Pullapilly, Notre Dame / Indiana 1980, s. 340-357). **3. "The Necessity of Renewing Islamic Thought and Reinforcing Religious Understanding"** (*Liberal Islam: A Sourcebook* içinde, ed. Charles Kurzman, New York 1998, s. 289-294). **4. "In Search of Islamic Roots for Modern Pluralism: The Indonesian Experiences"** (*Towards a New Paradigm: Recent Developments in Indonesian Islamic Thought* içinde, ed. Mark R. Woodward, Arizona 1996, s. 89-117). **5. "Indonesian**

Muslims Enter a New Age" (*Islamic Perspectives on the New Millennium* içinde, ed. Virginia Hooker – Amin Saikal, Singapore 2004, s. 74-88).

Nurhâlis Mâcid'in fikirlerini konu alan ve eleştiren birçok kitap, makale ve yazı kaleme alınmıştır. En önemli muhaliflerinden olan Muhammed Râşidî eserlerini ve görüşlerini ele aldığı *Sekularizme dalam Persoalan Lagi: Suatu Koreksi Atas Tulisan Drs. Nurcholish Madjid* (Jakarta 1972) ve *Suatu Koreksi lagi bagi Drs. Nurcholish Madjid* (Jakarta 1973) adıyla iki kitap yazmış, müellif yanında arkadaşı Endang Saefuddin Anshari, *Kritik atas Paham dan Gerakan Pembaruan Drs. Nurcholish Madjid* adıyla bir eser yazarak (Bandung 1973) bu eleştirilere cevap vermiştir. Onu destekleyen ve eleştiren âlimlerden bazıları şunlardır: Fachry Ali – Bahtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam* (İslâmî yeni yolun yayılışı, Bandung 1987); Abdul Qadir Djaelani, *Menelusuri Kekeliruan Pembaharuan Pemikiran Islam Nurcholish Madjid* (Nurhâlis Mâcid'in İslâm düşüncesini yenileştirmedeki hatalarını izleme, Bandung 1994); Ahmad Husran, *Ilmiah Intelektual dalam Soroton: Tanggapan Terhadap Dr. Nurcholish Madjid* (Bir aydının ilmîliği: Dr. Nurhâlis Mâcid'e cevaplar, Solo 1993); Daud Rasyid, *Pembaruan Islam dan Orientalisme dalam Soroton* (İslâmî yenileşme ve ilmîlikte oryantalizm, Jakarta 1993); Pardoyo, *Sekularisasi dalam Polemik* (Sekülerleşme polemîği, Jakarta 1993). Ayrıca *Ulūmu'l-Qur'ân* adlı derginin iki sayısında (IV/1 [Jakarta 1993]; VI/3 [1995]) Nurhâlis Mâcid'in İslâmî yenileşme hareketini eleştirel açıdan ele alan makaleleri yayımlanmıştır. Mâcid hakkında gazete ve dergilerdeki yazılardan oluşan bir derleme kurucusu olduğu vakıf tarafından *Cak Nur in Focus* adıyla basılmıştır (Jakarta 1993).

BİBLİYOGRAFYA :

M. Kamal Hasan, *Muslim Intellectual Responses to "New Order" Modernization in Indonesia*, Kuala Lumpur 1980, s. 20-29, 89-141, 188-233; K. Steenbrink, "Nurcholish Madjid and Inclusive Islamic Faith in Indonesia", *Muslims and Christians in Europe: Breaking New Grounds: Essays in Honour of Jan Slomp* (ed. Gé Speelman v.dğr.), Kampen 1993, s. 28-43; Fauzan Saleh, *Modern Trends in Islamic Theological Discourse in 20th Century Indonesia: A Critical Study*, Leiden 2001, s. 240-284; A. H. Johns – Abdullah Saeed, "Nurcholish Madjid and the Interpretation of the Quran: Religious Pluralism and Tolerance", *Modern Muslim Intellectuals and the Quran* (ed. Suha Taji-Farouki), Oxford 2004, s. 67-96; A. Kull, *Piety and Politics: Nurcholish Madjid and His*

Interpretation of Islam in Modern Indonesia, Lund 2005; Zainul Fuad, "Religious Pluralism in Indonesia: Muslim-Christian Discourse" (doktora tezi, 2007), (University of Hamburg, s. 110-133; Ahmad Gaus A. F., *Api Islam: Nurcholish Madjid Jalan Hidup Seorang Visioner*, Jakarta 2010; M. Monib – Islah Bahrawi, *Islam dan Hak Asasi Manusia dalam Pandangan Nurcholish Madjid*, Jakarta 2011; Budhy Munawar-Rachman, *Mem-baca Nurcholish Madjid: Islam dan Pluralisme*, Jakarta 2011; G. Barton, "Indonesia's Nurcholish Madjid and Abdurrahman Wahid as Intellectual Ulama: The Meeting of Islamic Traditionalism and Modernism in Neo-Modernist Thought", *Islam and Christian-Muslim Relations*, VIII/3, Birmingham 1997, s. 323-350; Andi Faisal Bakti, "Paramadina and Its Approach to Culture and Communication: An Engagement in Civil Society", *Archipel*, sy. 68, Paris 2004, s. 315-341; a.mf., "Islam and Modernity: Nurcholish Madjid's Interpretation of Civil Society, Pluralism, Secularization and Democracy", *Asian Journal of Social Science*, XXXIII/3, Singapore 2005, s. 486-505; M. van Bruinessen, "Nurcholish Madjid: Indonesian Intellectual", *ISIM Review*, sy. 17, Leiden 2006, s. 22-23; Akh. Muzakki, "Contested Islam: Examining the Material Base of Islamic Discourse in New Order Indonesia", *Graduate Journal of Asia-Pacific Studies*, VI/2, Auckland 2008, s. 71-88; Munir Ramuin, "Nurcholish Madjid's Idea of Inclusive Theology in Islam", *Islamika Indonesiana*, I/1, Bandung 2014, s. 59-70; M. R. Woodward, "Nurcholish Madjid", *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (ed. J. L. Esposito), London 1995, III, 254-255.



İSMAİL HAKKI GÖKSOY

NÛRÎ, Ali b. Sâlim

(علي بن سالم النوري)

Ebü'l-Hasen (Ebû Muhammed)

Ali b. Sâlim b. Muhammed
en-Nûrî es-Sefâküsî
(ö. 1118/1706)

Kıraat ve fıkıh âlimi,
mutasavvıf.

1053'te (1644) Tunus'un Sefâkus şehrinde doğdu. Bazı kaynaklarda isim zincirinin Ali b. Muhammed b. Sâlim şeklinde kaydedilmesi yanlıştır (Mahfûz, V, 49; Ali ez-Züvârî, I, 53). Önceleri mensup olduğu aileye nisbetle Şütürû lakabıyla tanınırken Ezher'deki tahsilinden sonra insanları aydınlatmasına işaretle kendisine "Nûrî" lakabı verilmiş, ahfadı da zamanımıza kadar böyle anılmıştır. Sefâkus'ta Vefâiyye şeyhi Ebü'l-Hasan b. Ebû Bekir el-Kerrây el-Vefâî'den ders aldı ve Kur'an'ı ezberledi. Öğrenimini Tunus ve Kahire'de sürdürdü. On dört yaşında gittiği Tunus'ta Şemâiyye ve Müntasiriyye medreselerinde ikamet etti. Zeytûne Camii'nde okudu ve Âşûr el-Kosantîni, Süleyman el-Endelüsî, Muhammed el-Karevî'den ders aldı.

Geçimini hayır severlerin yardımlarıyla sağladı ve yine onların yardımıyla gittiği Ezher'de Muhammed b. Abdullah el-Harâşî'den fıkıh ve hadis, Burhâneddin İbrâhîm b. Mer'î eş-Şebrahî'ten fıkıh ve hadis yanında siyer ve tefsir, Yahyâ b. Muhammed eş-Şâvî el-Cezâirî'den nahiv ve kelâm, Nûreddin eş-Şebrâmelîsî, Ali b. İbrâhîm el-Hayyât er-Reşîdî el-Mağribî ve Muhammed b. Muhammed el-İfrânî es-Sûsî'den kıraat, Zekerîyyâ el-Ensârî'nin torunu Şerefeddin Yahyâ b. Zeynelâbidîn el-Ensârî ve İbrâhîm b. Muhammed el-Me'mûnî'den hadis okuyup icâzetler aldı. Ensârî'nin elinden hırka giydi. Kahire'de Şâzeliyye tarikatının Nâsiriyye kolunun kurucusu İbn Nâsır ed-Der'î'ye intisap ederek icâzet aldı. Kahire'de aldığı icâzetlerden bazılarının tarihleri (1663-1667) orada kaldığı dönem hakkında bir fikir vermektedir. Kıraat, tefsir ve hadis yanında fıkıh, fıkıh usulü, kelâm gibi ilimlerde maharet kazandı. Astronomi ve tıpla da ilgilendi. Bu arada hacca gitti (1076/1666).

Sefâkus'a dönen Ali b. Sâlim en-Nûrî kendi adıyla anılan bir zâviye ve medreseye çevirdiği evinde dil, mantık, dinî ilimler ve kıraat dersleri verdi. Talebelerine Kur'an'ı, Ebû Amr b. Alâ ve Ali b. Hamza el-Kisâî'nin iki meşhur râvisinden biri olan Ebû Ömer Hafs ed-Dürî'nin rivayetiyle okuttu. Her gece talebelerini mescidin dört köşesinde gruplara ayırıp her birine Kur'an'ın dörtte birini vererek hatim yaptırırdı. Halîl b. İshak el-Cündî'nin Mâlikî fıkıhına dair *el-Muhtaşar*'ını yılda iki defa baştan sonuna kadar okuturdu. Kur'an ve Sünnet çizgisinde mânevî eğitim verirdi. Nûrî, Nâsiriyye tarikatı zikir ve evrâdını telkin etti, telifle meşgul oldu, şehirde dinî eğitim hayatı onun sayesinde canlandı, bölgede büyük bir üne kavuştu. Zeytûne'ye ve Ezher'e yönlendirdiği talebeleri arasında fehresesinde kendisine geniş yer ayıran Ali b. Huleyfe el-Mesâkinî'den başka Muhammed b. Müeddeb eş-Şereffî, İbrâhîm b. Ahmed el-Cemel es-Sefâküsî, Muhammed el-Gurâb, Muhammed el-Mekkî, Ramazan b. Ebû Asîde, Muhammed el-Hirkâfî es-Sefâküsî'nin adları geçer. Talebe ve müridlerinin geçimini bizzat sağlamasından hareketle Kahire'ye yerleşen hemşehrileri gibi onun da ticaretle uğraşmış olacağı, nitekim Sefâkus'a döndükten sonra da dokumacılık ve ticaret yaptığı kaydedilir. Muhammed Bâb b. Murâd (Hammûde Paşa), zâviyesini büyütme üzere kendisine maddî yardımında bulunmayı teklif ettiğinde bunu kabul etmedi. Şehirdeki el-Câmiu'l-kebir'in