



T.C.
ÇANAKKALE ONSEKİZ MART ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

**MISIR'DA YENİ MU'TEZİLE VE YENİ SELEFİ HAREKETLER:
20. YÜZYILDA İTİKADİ-SİYASİ BİR KARŞILAŞTIRMA**

Yüksek Lisans

Hazırlayan
Muhammet YILMAZ

Tez Danışmanı
Prof.Dr.Özcan TAŞCI

2020

TAAHHÜTNAME

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum "MISIR'DA YENİ MU'TEZİLE VE YENİ SELEFİ HAREKETLER: 20. YÜZYILDA İTİKADİ-SİYASİ BİR KARŞILAŞTIRMA" adlı çalışmanın, tarafımdan, bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını, özgünlüğünü ve bir başka mecraya sunulmadığını, yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu ve yararlandığım kaynak ve verilerde hiçbir bir çarpıtma yapmadığımı belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

01.06/2020

Muhammet YILMAZ

ÖZET

MISIR'DA YENİ MU'TEZİLE VE YENİ SELEFİ HAREKETLER: 20. YÜZYILDA İTİKADİ-SİYASİ BİR KARŞILAŞTIRMA

Takdim edilen tezimizde yeni Mu'tezile ve yeni Selefi akımları öncelikli olarak eserleri, dini ve siyasi görüşleri açısından incelenmiştir.

Tezimizin Giriş kısmında, Mısır'ın Müslümanlar Tarafından Fethi sonrasında gelişen olaylar ve bunun akabinde son üç asırda sömürge güçlerinin Mısır'ı işgali ve bunun Müslümanlar arasında meydana gelen reform/ihya, yeni Selefi ve yeni Mu'tezile hareketlerine etkileri ele alınmıştır.

Tezimizin birinci bölümünde Mısır'da reform/ihya ve tecdid hareketlerinin ortaya çıkışının ana nedenleri, ikinci bölümde ilk olarak Mısır'da yeni selefi, yeni Mu'tezile, Reform/İhya ve modernizm hareketleri bağlamında öne çıkan şahsiyetler, daha sonra klasik selefilik ve Mu'tezile düşüncesi ele alınmıştır en son olarak ta bu iki düşünce arasında bir karşılaştırmaya yapılmıştır.

Son bölümde ise yeni selefiyye ve yeni Mu'tezile hareketleri ele alınıp tahlil edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: ihya, tecdid, ıslah, Mu'tezile, Selefiyye, 20.yy İslami hareketleri, yeni Selefiyye, Yeni Mu'tezile, Kelam, Mısır

ABSTRACT

NEW MU'TAZILAH AND NEW SALAFIST MOVEMENTS IN EGYPT: IN THE 20TH CENTURY FAITH- A POLITICAL COMPARISON

Of these two steps mentioned in this thesis we have presented, among others, of course, primarily his works, religious and political views were examined. The emerging new mutezile and new safalist movements were investigated.

In the introduction part of our thesis, the events that occurred after the conquest of Egypt and subsequent occupation of Egypt by the colonial powers in the last 3 centuries and the effects of this on the Reform/revival, the new safalist and the new mu'tezile movements.

In the first part of our thesis, the reasons for the emergence of the reform/revival movement in Egypt, in the second part, the first safalist in Egypt in the context of the new mu'tezile, reform/revival and modernism movements, then the classical salafism and mu'tezile thoughts had been discussed. Finally, a comparison was made between these two thoughtst. In the last part, the new Salafist and the new Mu'tezile were handled and analyzed.

Key words: recovering, novation, reclamation, Mu'tazila, Salafiyya, 20th century Islamic movements, New Salafiyyah, New Mu'tazilah, Kalam, Egypt

ÖNSÖZ

Mezhepler ya da daha geniş düşünce akımları olarak zihniyetler, hem buldukları dönemi hem de geleceğini etkilemektedir. Mezheplerin ya da zihniyetlerin meydana geldiği yerler ve zaman dilimleri ile oluşumların omurgası olan esas fikirler ve kavramlar bulunmaktadır. Bir mezhep ya da zihniyet incelenmeden önce, bunların omurgası olan düşünceler ve kavramlar incelenmelidir.

Selefilik, esas itibariyle farklı türlerde anlaşılmaya oldukça meyilli bir kavram olarak karşımızda durmaktadır. Tarihsel süreç içerisinde çok çeşitli yönleriyle tezahür eden Selefilik için en kapsamlı ve kuşatıcı tanım kanaatimizce, “Selef dönemi, Ehl-i hadis ve Vahhâbilik hareketi bağlamında yapılabilir. İşte Yeni Selefi hareketi de bu üç temel üzerinde inşa edilmiştir.

Mu'tezile kelime olarak, “*ayrılanlar, uzaklaşanlar, bir tarafa çekilenler*” anlamına gelmekte olup, büyük günah sahibi olanların münafık olduğunu söyleyen Hasan-ı Basri'nin (ö. 110/728) düşüncesinden ayrılan ve büyük günah sahibinin tevbe edinceye kadar imanla küfür arasında bir mertebede /el-Menzile beyne'l-Menziteyen) yani fasık olduğunu dile getiren Vasil bin Ata (ö. 131/748)'ya mensup olanlara verilmiştir. Bu ekol mensupları kendilerini daha ziyade "Ehlü'l-adl ve't-tevhîd" ("adalet ve tevhid ehli") olarak nitelendirmektedirler.

Bu mezhep mensupları Ehl-i hadis'e karşı, âyet ve hadisleri akıl temelinde te'vil ederler/yorumlarlar. Bu yönü ile modern dönem araştırmacıları Mu'telize mezhebini rasyonalist/akılcılar olarak tanımlamaktadırlar. Abbasiler zamanında en parlak zamanını yaşamış olan bu mezhep ilerleyen zamanla birlikte etkinliğini kaybetmiş dolayısıyla da bir mezhep olarak tarih sahnesinden kaybolmuştur. Bununla beraber onun düşüncesi olma Günümüzde Mutelize bir mezhep olarak değerlendirilmemekte, fakat bazı görüşleri Şîa'nın Caferiyye ve Zeydiyye kolları ile Hâricîliğin İbadiyye kolundagörülmektedir.

Selefilik, daha doğrusu Yeni Selefilik kavramı tanımlanırken ilk olarak akla Mısır'daki reformist âlimler olan Cemaleddin Efgani, Muhammed Abduh ve M.Reşid Rıza gelmektedir. Bununla beraber bir çelişki olarak ta görülebilecek şekilde zikredilen bu isimlerin Mu'tezile, başka bir ifadeyle Yeni Mu'tezile akımı ile de irtibatlandırılmaktadır.

İşte bu tezimizde zikredilen bu iki akımı diğerlerinin yanında elbette ki öncelikli olarak eserleri ve dini ve siyasi görüşleri incelenmiştir. Ortaya çıkan Yeni Mutezile ve Yeni Selefi Hareketler araştırılmıştır.

Tezimizin Giriş kısmında, Mısır'ın Müslümanlar Tarafından Fethi sonrasında gelişen olaylar ve bunun akabinde son üç asırda sömürge güçlerinin Mısır'ı işgali ve bunun Müslümanlar arasında meydana gelen reform/ihya, Yeni Selefi ve Yeni Mu'tezile hareketlerine etkileri ele alınmıştır.

Tezimizin birinci bölümünde Mısır'da reform/ihya ve tecdit hareketlerinin ortaya çıkışının ana nedenleri, ikinci bölümde ilk olarak Mısır'da yeni selefi, yeni Mu'tezile, Reform/İhya ve modernizm hareketleri bağlamında öne çıkan şahsiyetler, daha sonra klasik selefilik ve Mu'tezile düşüncesi ele alınmıştır en son olarak tabu iki düşünce arasında bir karşılaştırma yapılmıştır. Son bölümde ise yeni Selefiyye ve yeni Mu'tezile hareketleri ele alınıp tahlil edilmiştir.

Bu çalışmanın yürütülmesi sırasında desteğini esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Özcan Taşcı'ya, çalışmalarım sırasında ümit verdiği ve destek olduğu için İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim dalı öğretim üyesi Dr. Muhammed Yuşa Yaşar'a, yoğun çalışmalarım sırasında bana sabır gösteren ve destek veren babam Zihni Yılmaz ve annem Reyhan Yılmaz'a, , manevi desteği nedeniyle muhterem hocam İrfan Öztürk'e ve çalışmam sırasında küçük veya büyük yardımını esirgemeyen herkese teşekkür ederim.

Muhammet YILMAZ

Çanakkale 2020

İÇİNDEKİLER

ÖZET	i
ABSTRACT	ii
ÖNSÖZ	iii
İÇİNDEKİLER.....	v
KISALTMALAR.....	viii
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

İHYA/REFORM, TECDİD VE ISLAH KAVRAMLARI ÜZERİNDEN İSLAM DÜNYASINDA İHYA HAREKETLERİNİN DOĞUŞU

1.1. İhya Tecdid ve Islah Kavramları	12
1.2. Mısır'da Reform Hareketlerinin Ortaya Çıkışının Ana Nedenleri	13
1.2.1. İslam ve Dış Siyaset	13
1.2.2. Efgani, Abduh, Rıza, ve İslam Dünyasının Meydan Okuması.....	16
1.2.3. Rıza Sonrası 20. yüzyıl Mısır'ında İtikadi-Siyasi Hareketler.....	19
1.2.3.1. <i>İhvan-ı Müslimin(Müslüman Kardeşler Teşkilatı)</i>	22
1.2.3.2. <i>Cematü'l-İslamiyye Hareketi</i>	24
1.2.3.3. <i>25 Ocak Devriminden Sonra Ortaya Çıkan Partiler</i>	25
1.2.3.4. <i>Özgürlük ve Adalet Partisi</i>	25
1.2.3.5. <i>el-Nur Partisi</i>	26
1.2.3.6. <i>Mısır Bloku</i>	26

İKİNCİ BÖLÜM

MISIR'DA YENİ SELEFİ VE YENİ MU'TEZİLİ HAREKETLER

2.1. Mısır'da Yeni Selefî, Yeni Mu'tezile, Reform/İhya ve Modernizm Hareketleri Bağlamında Öne Çıkan Şahsiyetler	28
2.1.1. Cemaleddin Efgani: Hayatı ve Şahsiyeti	28

2.1.1.1.Eserleri.....	28
2.1.1.2.Din Anlayışı.....	29
2.1.1.3.Siyasi Görüşleri.....	30
2.1.1.4.İslam Dünyasındaki Etkileri.....	31
2.1.2.Muhammed Abduh, Hayatı ve Şahsiyeti.....	32
2.1.2.1.Eserleri.....	32
2.1.2.1.1. Risâletü't-Tevhîd	33
2.1.2.2.Dini ve Siyasi Görüşleri	35
2.1.3. M. Reşid Rıza, Hayatı ve Şahsiyeti	36
2.1.3.1.Eserleri.....	36
2.1.3.1.1. Tefsîrü'l-Menâr	37
2.2. Klasik Selefilik ve Mu'tezile Düşüncesi.....	38
2.2.1. Klasik Selefilik	38
2.2.1.1. Kavramsal Analiz: Selef ve Selefilik.....	38
2.2.1.2. Tarihsel Analiz: Dini ve Siyasi Bir Akım Olarak Selefilik.....	39
2.2.1.3. Selefilik'in Güncel Tezahürleri	41
2.2.1.4. Selefilik İle Fundamentalizm Kavramları Arasındaki İlişki.....	45
2.2.1.5. (Selefiyye'nin) İdeolojik Arka Planı: Suudi Arabistan ve Vehhabilik	46
2.2.1.5.1. Vehhabilik Akidesi/İnanç Sistemi	46
2.2.1.5.2. Selef Akidesi/İnanç Sistemi	48
2.2.2. Klasik Mutezile	51
2.2.2.1. Kavramsal Analiz: İ'tizal ve Mu'tezile Kavramı.....	51
2.2.2.2. Tarihsel Analiz: Kelami Bir Ekol Olarak Mu'tezile.....	52
2.2.2.3. Mutezile'nin Klasik İslam Düşüncesinde Önemi	53
2.2.2.4. Mutelize Mezhebinin Esasları	55
2.2.2.5.Modern Zamanda Ortaya Çıkan Mutezile Yaklaşımlar	56

ÜÇÜNCÜBÖLÜM

YENİ SELEFİ VE YENİ MU'TEZİLE HAREKETLERİ

3.1.Yeni Selefiyye Hareketi	57
3.1.1.Ahmed b. Hanbel ve Ehl-i Hadis	58
3.1.2.Ahmed İbn Teymiyye: Fundamentalist Ya da Evrensel bir alim	60
3.1.3.Vehhabilik ve Muhammed İbn Abdülvehhab	61
3.1.4. Klasik Selefiyye'nin Sözde Yenilikçileri: Yeni Selefilik Hareketleri	62
3.1.4.1. Suriye ve Irak Reformcuları	63
3.1.4.2.Selefilğin Reşid Rıza Tarafından Vehhabileştirilmesi	64
3.1.4.3. 20. Yüzyılda Selefilğin Gelişim Süreci	66
3.2.Yeni Mu'tezile Hareketi Mu'tezile:	67
3.2.1.İslam'ın Modern Döneminde Mu'tezile'nin Akılcılığının Yeniden İhyası: Batıda Yeni Mutezilik Kavramına Dair Tarihsel Arka Plan	67
3.2.2.Teolojik/Kelami Modernizm: Şeyh Muhammed Abduh (ö. 1906)	69
3.2.3.Muhammed Abduh: Yeni Selefilik İle Yeni Mu'tezile Arasında	72
3.2.4.(Yeni)Selefi Hareket ve Yeni İctihad	73
3.2.5.Yeni Mu'tezile Hareketi Mensupları:	76
3.3.Selefilik/Yeni Selefilik ile Mu'tezile/Yeni Mu'tezililik: İtikadi-Siyasi Açıdan Karşılaştırma	78
3.3.1.Rasyonalizm/Akılcılık ve Gelenekçilik	78
3.3.2.Akıl, Vahiy ve Öğreti/Doktrin	80
3.3.3.Akılcılık/Rasyonalizm ile Gelenekçiliğin İzleri/Özellikleri	82
3.3.4.Gelenekçiliğin Yeniden İhyası: İbn Teymiye(ö. 1328):	84
SONUÇ	86
KAYNAKÇA	90
ÖZGEÇMİŞ	98

KISALTMALAR

Çev.	: Çeviren
D.	: Dergi(si)
p.	: Page
s.	: Sayfa
trc.	: Tercüme
M.	: Miladi
H.	: Hicri
Yay.	: Yayın
a.g.e	: Adı Geçen Eser
Bkz.	: Bakınız
M.Ö	: Milattan önce
M.S	: Milattan sonra
AÜİDF	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Ö.	: Ölüm

GİRİŞ

MISIR'IN MÜSLÜMANLAR TARAFINDAN FETHİ VE FETİHTEN SONRA ÜLKEDE MEYDANA GELEN DEĞİŞİMLER

1. Mısır'ın Müslümanlar Tarafından Fethi

Bilinen en eski tarihi M.Ö. 4000 yılında yaşamış olan Firavunlara kadar uzanan Mısır¹, kuzeyinde Akdeniz, doğusunda Sina çölü ile Kızıldeniz, batısında Libya çölü, güneyinde Nil şelalesi ile çevrilmiştir. Mısır'ın toprakları Aşağı Mısır ve yukarı Mısır olarak iki kısımdan oluşmaktadır. Eskiden Mısırdaki yaşayan kişiler Aşağı Mısır'a Delta, Yukarı Mısır'a Vadi isimlerini vermişler. Delta ve Vadi'nin sınırı, Delta'nın başlamış olduğu yer olan Kahire'nin güney kısmından geçmektedir. Yukarı Mısır'ın arazisi kayalık bir yapıdayken, Aşağı Mısır'ın arazisi geniş ovalardan oluşmaktadır.²

Mısır'ın Müslümanlar tarafından fethine gelecek olursak, Ürdün ve Filistin fetih edildikten sonra Amr b. el-Âs idaresindeki ordu, Mısır'a doğru yola çıkarak ilk olarak sınırda yer alan Ariş kentini³, daha sonra 18/640 10 Zilhicce (2 Aralık) gününde Ferma kentini⁴ kuşatmıştır.⁵ Ferma kentinin kuşatılması sırasında Kıptîler'in Müslümanlar'a yardım ettikleri gözlemlenmiştir.⁶ Kıptîler, uzun zamanlar yabancıların (İran, Roma, Yunan) idaresinde buldukları için bu yabancılar tarafından kendilerine yapılan işkenceden kurtulabilmek amacıyla birer esaretten diğer bir esarete geçişi çok kolay görmüşlerdir. Bu yüzden Araplar'ı kendilerinin Rumlar'dan kurtulmasına yardımcı olacak kavim olarak

¹ Meydan Larousse, VIII, 725; Encyclopedia Britannica, "Egypt", Chicago 1970, VIII, 35; Marek, Kurt W., Tanrılar, Mezarlar, Bilginler, (trc. Hayrullah Örs), İstanbul 1982, s. 111; Eski Mısır, John Baines-Joramir Malek (trc. Zeynep Aruoba+Oruç Aruoba), İstanbul 1986, s. 38

² İbn Hurdazbih, *Kitabu'l-Mesâlik ve'l-memâlik*, Leyden 1967, s. 83; İbnü'l-Fakîh, Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed Hemedanî, *Kitabü'l-Büldân*, Leyden 1967, s. 57, 59; İstahrî, Ebû İshak İbrahim Muhammed el-Farîsî, *Kitabu'l-Mesâlik ve'l-memâlik*, Leyden 1967, s. 48-49; Yakut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, I-IV, 1975, V, 137; Kazvinî, Zekerîyya b. Muhammed b. Mahmud el-Kazvinî, *Âsâru'l-bilâd ve ahbâru'l-ibâd*, Beyrut ts. (Dâru's-Sâdir), s. 269; İbn Rüste, Ebî Ali Ahmed b. Ömer, *Kitabu'l-Alâki'n-nefise*, Leyden, 1967, s. 115-116; Darkot, Besim, "Mısır", İA, VIII, 217; Ahmed Refik, *Târih-i Umûmî*, I-VI, İstanbul ts. (Dersaadet), I, 60; *Meydan Larousse*, "Mısır", (Meydan Gazetecilik) İstanbul 1987, VIII, 721; İnan, Afet, *Eski Mısır Tarih ve Medeniyeti*, Ankara 1992, s. 3; Özkuyumcu, Nadir, *Fethinden Emevîlerin Sonuna Kadar Mısır ve Kuzey Afrika*, (Basılmamış Doktora Tezi) İstanbul 1993, s. 6

³ Ariş: Filistin'den Mısır'a gidiş yolunda bulunan ve Mısır toprakları içinde yer alan bir şehirdir. İbn Hurdazbih, s. 255; Kazvinî, s. 221; Buhl, F., "Ariş" İA, IV, 221; Bilge, Mustafa L., "Ariş", DİA, III, 378-379

⁴ Ferma: Deniz sahilinde bir şehir olup, Mısır'a bu şehirden girilmektedir. Yâkut el-Hamevî, IV, 255; İstahrî, s. 53

⁵ İbn Abdilhakem, *Futûhu Mısır ve ahbâruhâ*, (thk. Charles Torrey), Kahire 1991, s. 58; Makrizî, *Hutat*, I-II, Beyrut ts. (Dâru's-Sâdir), I, 289; Nuveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, I-XXVII, Kahire ts. (Dâru'l-Kütüb), XIX, 287-288; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-zâhire*, I-XXII, Kahire 1992, I, 11

⁶ Hasan, Hasan İbrahim, *İslâm Tarihi*, I, 302; Aselî, s. 50

belirlemişlerdir.⁷ Ferma fetih edildikten sonra Rumlar Bülbeys kalesine sığınmışlardır. Bir ay boyunca devam eden savaştan Müslümanlar galip olmuştur (Rebiulevvel, 19 Mart 640).⁸

Mısır toprakları savaş sonucunda fetih edilmesine rağmen askerlere dağıtılmamıştır. Bunun nedeni, Mısır'da yaşayan Kıptîler'in özel konumlarıdır. Mısır'ın yerli halkı fetih sırasında Müslümanlar'a yardım etmiştir. Ülkede gerçekleşen savaş Araplar ile Rumlar arasında olmuştur. Bu yüzden, Müslümanlar ile savaşmış olan ve kaybeden Rumlar'a göre Mısır kılıç ile fetih edilmiş, Kıptîler'e göre ise barışla fetih edilmiştir.⁹ Rumlar uzun zamanlar zulmederek yönettikleri Kıptîler'in sayesinde, topraklarının hepsinin ellerinden gitmesini engellemişlerdir.¹⁰

Mısır fatihi Amr b. el-Âs, Hz. Ömer'den fetih izni alamadıktan sonra Mısır'a geri dönerek Mısır'ı tekrardan inşa etmeye ve buranın bir Müslüman ülkesi olması için bazı girişimlerde bulunmuştur. Bu doğrultuda ilk olarak Mısır'da Müslümanlar'a özel yeni bir idare sisteminin ve kurumlarının oluşturulması, sonra şehirleşme, imar ve bayındırlık faaliyetlerinin başlatılması ve son olarak da ülkenin sosyal düzeninin yeniden tesis edilmesi ve ülkenin toplumsal bütünlüğe kavuşması amacıyla bazı çalışmalar gerçekleştirmiştir. Amr, idari sistemin düzenlenmesi için “*valilik, şurta amilliği, kadılık, haraç amilliği, beytülmal amilliği*” gibi kurumları kurmuş,¹¹ imar ve bayındırlık hizmetleri için de “*yeni başkent Fustat şehrinin kurulması, Amr b. el-Âs Camii'nin inşa edilmesi ve Akdeniz'i Kızıldeniz'e bağlayacak olan Nil kanalının yeniden faaliyete geçirilmesi*”¹² gibi faaliyetleri gerçekleştirmiştir.¹³

2. Napolyon Bonapart'ın Mısır Seferi ve Etkisi

Napolyon Bonapart, 1796'da Korsika'nın Ajaccio şehrinde doğmuştur. Korsika, o dönemlerde Cenova Cumhuriyeti içersindedir. Fakat Cenovalılar, 1768'de adayı Fransa

⁷ Zeydan, I, 98-99. Bu konuda daha detaylı bilgi için bk. Algül, Hüseyin, *Müslümanlar'ın Siyasi Hakimiyeti Altında Yaşayan Gayr-i Müslimlere Tanınan Haklar Konusunun Çeşitli Devirler İçinde*

İslâm Tarihine Yansımaları, UÜİFD, Bursa 1998, sy.VII, s.17-18

⁸ İbn Abdilhakem, s. 59; Makrîzî, I, 183-184; İbn Tagriberdî, I, 12

⁹ Şiblî, s. 34

¹⁰ İmam Ebû Yûsuf da Mısır'ın ekseriyetle savaşla fethedilmiş olmasına rağmen, Hz. Ömer'in butoprakları sulhen fethedilen ülke statüsüne dahil ettiğini, onun bu uygulamayı Müslümanlar'ın hayırve menfaatine uygun görerek yaptığını ifade etmiştir. Ebû Yûsuf, *Kitabu'l-Harâc*, (çev. AtaullahEfendi, sad. İsmail Karakaya), Ankara 1982, s. 189

¹¹bk. Özkuyumcu, s. 73-125; Apak, Adem, *Amr b. el-Âs, Hayatı-Şahsiyeti-Devlet Adamlığı*(Basılmamış Doktora Tezi), Bursa 1999, s. 272-277

¹² Apak, s. 281-289

¹³ Bu konuda geniş bilgiler için bkz. Adem Apak, “Mısır'ın Müslümanlar Tarafından Fethi ve Fetih Sonrası Ülkede Sosyal ve Dini alanda Meydana Gelen Değişimler Üzerine Değerlendirmeler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 10, Sayı: 2, 2001, ss. 145-159

Hükümetine devretmişlerdir.¹⁴ Bazı kişiler Fransız yönetimine girmeyi reddettikleri için ayaklanma çıkarmışlardır. Ancak ayaklanmalara rağmen Cenova Fransa egemenliğinde kalmıştır.

Napolyon 10 yaşında, Korsika’da görev yapan Fransız valisi tarafından Fransa’da yer alan Brienne askeri okuluna parasız şekilde yatılı olarak gönderilmiştir. Napolyon’un matematik ve tarih dersleri iyi olmasına rağmen çok zeki bir öğrenci olmadığı gözlenmektedir. 1785’de okuldan topçu subayı olarak çıkmış ve babasının vefat etmesinden dolayı ailesinin geçimini üstlenmek durumunda kalmıştır.

Napolyon 1793 yılında yapılan Tulon Ayaklanması ile askeri alanda ön plana çıkmıştır. Tulon halkı, Fransızlara karşı ayaklanma başlatmak için İngilizlerin yardımını istemişler ve İngilizler de Tulon Limanı’nı çevrelemişlerdir. İngilizler tarafından yapılan kuşatmanın sona erdirilmesi için Napolyon tarafından hazırlanmış olan plan uygulamaya konulmuştur. Plan başarılı şekilde işlemiş ve İngilizler kuşatmayı sona erdirmiştir. Bu zaferden dolayı Napolyon Bonapart 24 yaşında Generalliğe yükselmiştir.¹⁵

Fransız donanması 01.07.1798 yılında İskenderiye sınırına geldiklerinde “elli sekiz parça topçeker İkab-ı Bahri” adlı geminin orada bulunduğu kaydedilmiştir. Kapudan İdris Bey bu durumun esasını öğrenmek amacıyla emir kaptanını Fransa donanmasına göndermiştir. Bu durum karşısında Napolyon Bonapart: “*Benim kimseye bir zararım yoktur. Düşmanımız olan İngiltere, Hindistan’ı aldionu kurtarmaya gidiyorum. Bütün dünya ile düşman olsam Osmanlı ile dostum. Fakat bana top atarsanız burada bir tekne var ve o tekne dört yüz tekne ile başa çıkamaz, boşyere kalyonu batırmış olursunuz.*” şeklinde bir cevap yazmıştır. Bu cevaptan sonra kaptan geri çekilmiştir.¹⁶

Mısır’a çok büyük bir donanma ve ordu gelmiştir.¹⁷ Bu ordu “Doğu Ordusu” diye adlandırılmıştır ve Napolyon’da bu donanmada bulunmaktadır.¹⁸ Mısır halkı bu durum karşısında ilk başlarda sessizliğini korumuştur.¹⁹ Napolyon, İskenderiye kıyılarına geldiğinde şehirdeki Fransız konsolosunu yanına çağırması ve İngiliz donanmasının burada

¹⁴ Daha geniş bilgiler için bkz. Kamuran Şimşek, “Tarih-i Cevdet’e Göre Napolyon ve Mısır Meselesi” *Yüksek Lisans Tezi*, Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Denizli 2012, ss. 8-10

¹⁵ Armaoğlu, 1997: 53

¹⁶ Şimşek, “Tarih-i Cevdet’e Göre Napolyon ve Mısır Meselesi”, s. 45; ayrıca bkz. Cevdet, I, 1309: 325

¹⁷ Mısır’ın Oryantalizm çalışmalarına konu olması bağlamında bilgiler için bkz. Özcan Taşçı, “Oryantalizm Çalışmalarının Osmanlı Hakimiyetindeki Mısır’a Yansıması”, *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014/5(1) ss. 85-101

¹⁸ Soysal, 1999: 187

¹⁹ Shaw, I, 2008: 326

olmasından dolayı hemen karaya çıkması gerektiğini belirtmiştir. İskenderiye halkının kaleden şehri savunacağına inanılması üzerine donanmasına Merabit koyuna çıkmalarını emretmiştir ve ilk olarak kendisi karaya çıkmıştır.²⁰ Askerler karaya çıktıktan sonra Mısır halkının kendilerini savunmalarını engellemek için şafak vaktinde İskenderiye doğru hareket başlatılmıştır. Napolyon askerini üç kola ayırdıktan sonra İskenderiye'ye doğru taarruza başlamıştır. Bu taarruzdan sonra Mısır halkı bozguna uğramış ve her iki tarafta ağır kayıplar vermiştir. Daha sonra Osmanlı kumandanı araya girerek iki tarafın anlaşmasını sağlamıştır ve Napolyon "*Ben memleketi yağmalamaya veya Osmanlı Devleti'nin elinden almayagelmedim amacım beldeyi Kölemenlerin zulmünden kurtarmak ve Fransız tüccarların yaptıkları hakaretlerin intikamını almaktır*" şeklinde açıklama yapmıştır. İskenderiye Fransızların eline geçtikten sonra halkın eskisi gibi işlerine devam edebilecekleri, kimseye bir zarar gelmeyeceği şeklinde açıklama yapılmıştır. Fransa tüm askeri malzemelerini karaya taşımış ve Napolyon Mısır'ın tekrardan başka devletler tarafından istila edilmesinin önlenmesi için bazı tedbirler almıştır.²¹

Napolyon'un donanmasının İngilizler tarafından yakıldığı iddialarının halk tarafından duyulmaması için Mısır'da mevlüt okutturarak halkı kandırmaya çalışmıştır. Fransız kumandanlarla birlikte törene katılarak hediyeler dağıtmıştır.²² Daha sonra şeyhleri saraya çağırmıştır. Şeyhlere kokart takmaları gerektiğini söylemiş fakat birçok şeyh bu duruma karşı çıkmıştır. Napolyon'un Mısır'da uygulamaya çalıştığı yenilikler halk tarafından tepkiyle karşılanmıştır.

Fransızların Müslümanların eşlerinin ve kızlarının yüzleri açık şekilde dolaşmalarını istemeleri halk tarafından hoş karşılanmamış, sokakların genişletilmesi için bazı camilerin ve mescitlerin yıkılması da bir takım tepkilere neden olmuştur. Akşam olduğunda insanlardan evlerinin önünde kandil yakmaları beklenmiş ve bu kurala uymayanlar ölüm cezasına kadar çeşitli cezalar ile cezalandırılmışlardır.²³ Fakat Napolyon, Mısır'ı işgal etmeden önce ifade ettiği hiçbir faaliyeti yapmamış aksine tamamen tersi durumları gerçekleştirmiştir. Müslümanların için kutsal olan camileri ve mescitleri yol yapma bahaneleri ile yıkması sonucunda Müslümanların Napolyon'a olan kin ve nefretleri giderek daha fazla artmıştır. Ayrıca Fransız ordusu Mısır'da esir olduklarını düşünerek

²⁰Şimşek, "Tarih-i Cevdet'e Göre Napolyon ve Mısır Meselesi", s. 26; Cevdet, I, 1309: 325

²¹Şimşek, "Tarih-i Cevdet'e Göre Napolyon ve Mısır Meselesi", s. 27; Cevdet, I, 1309: 326

²²Şimşek, "Tarih-i Cevdet'e Göre Napolyon ve Mısır Meselesi", s. 38; Cevdet, I, 1309: 343

²³Şimşek, "Tarih-i Cevdet'e Göre Napolyon ve Mısır Meselesi", s. 39; Cevdet, VI, 1309: 344

Müslümanlara ağır vergiler uygulamışlardır. Fransız bu şekilde yaptıkları uygulamalar hem Müslümanlar tarafından hem de bölgede yaşayan Hıristiyanlar tarafından tepki ile karşılanmıştır.²⁴

Napolyon'un Mısır'ı istila etmesinden sonra Osmanlı Fransa'ya hemen savaş açmayı planlamış fakat savaş için yeterli hazırlığın olmamasından dolayı vazgeçmiştir. Mısır'da Fransızların rahatça hareket etmeleri sonucunda Reis efendi ile İngiliz elçiliği arasında ittifak anlaşması yapılmıştır.²⁵ Napolyon'un Mısır'ı işgal ettiği sırada Fransa'nın düşmanı olan İngiltere ve Rusya birlikte ittifak kurmak için masaya oturmuştur. 28.07.1798 yılında Reisülküttap Atıf Efendi, İngiltere elçisi ile bir görüşme gerçekleştirmiş ve görüşmenin sonucunda İngiltere ile Osmanlı Devleti birbirlerine en yakın olan iki devlet olmuştur.²⁶

Osmanlı aynı zamanda Fransa ile de görüşmeler gerçekleştirmektedir. Reis efendi Mısır olayından sonra bazı önlemlerin alınması gerektiğini ifade etmiştir. Fakat Fransa yeni gelecek elçinin beklenmesini o zaman kadar da Felemenk elçisi ile görüşmelerin yapılması gerektiğini söylemiştir. Yapılan görüşmede iki devlet arasındaki ilişkilerin kesilmemesi gerektiği ifade edilmiştir. İki gün sonra Prusya ile Osmanlı arasında yapılan görüşmede Osmanlı Fransızlara karşı bir savaş hazırlıkları içerisinde olduğunu gizli bir şekilde Prusya elçisine bildirmiştir.²⁷

Avusturya'nın Fransa ile barış içerisinde olduğu fakat yapılacak herhangi bir savaşta Avusturya'nın Osmanlı Devleti yanında yer alacağı açık şekilde ifade edilmiştir. İngilizler ile bir ittifak imzalanmamasına rağmen İngiliz gemilerinin Fransız gemilerini kovaladığının duyulması üzerine İngiliz gemilerine Osmanlı sahillerinde yardım edileceği emri verilmiştir.

Fransa'nın Mısır'a yeterli yardımı yapmaması, Fransa'nın iç durumunda bozulmaların yaşanması ve Osmanlı'nın savaş hazırlıklarını bitirmesinden dolayı Napolyon Osmanlı Devleti ile anlaşma yoluna gitmeyi planlamıştır. Napolyon, İskenderiye geldiğinde Fransa'ya üç tane küçük gemi göndermek için İngiliz Amiral Smith'den izin almış ve 23 Ağustos'ta adamları ile birlikte İskenderiye'den ayrılmıştır. Amiral Smith, Napolyon'un gemilerle birlikte gittiğinin haberi aldıktan sonra arkalarından gitmiş fakat yetişememiştir. Böylelikle Napolyon sağ olarak Fransa'ya tekrar geri dönmüştür.²⁸

²⁴Şimşek, "Tarih-i Cevdet'e Göre Napolyon ve Mısır Meselesi", s. 40; ayrıca bkz. Cevdet, VI, 1309: 344

²⁵Şimşek, "Tarih-i Cevdet'e Göre Napolyon ve Mısır Meselesi", s. 43; ayrıca bkz. Cevdet, VI, 1309: 351

²⁶Şimşek, "Tarih-i Cevdet'e Göre Napolyon ve Mısır Meselesi", s. 44; ayrıca bkz. Sertoğlu, V, 2011: 2784

²⁷Şimşek, "Tarih-i Cevdet'e Göre Napolyon ve Mısır Meselesi", s. 44.

²⁸Şimşek, "Tarih-i Cevdet'e Göre Napolyon ve Mısır Meselesi", s. ; ayrıca bkz. Cevdet, VII, 1309: 56

Napolyon, on dört ay süresince Mısır'da bulunmuştur. Avrupa'da Fransızların Avusturyalılar tarafından mağlup olduğunu öğrendikten sonra Fransa'ya doğru yola çıkmış ve yerine General Kleber'i görevlendirmiştir. General, Mısır'ın çıkmazda olduğunu ve bu yüzden olumlu bir sonucun elde edilemeyeceğinin farkına varmıştır.²⁹ Napolyon, General Kleber'e Fransa'ya gittikten sonra Mısır'a yardım göndereceğini, fakat dört ay içerisinde beklenen yardımın ulaşmaması durumunda İngilizlerin gözetiminde Mısır'ın Müslümanlara bırakılması gerektiği yönünde emir vermiştir.³⁰ Napolyon, 22.08.1799 yılında yanında bazı komutanları ile birlikte Mısır'dan yola çıkarak Kuzey Afrika sahili, Sardunya ve Korsika hattını takip ederek 08.10.1799 yılında Fransa'ya ulaşmıştır.³¹ Böylelikle Napolyon Bonapart, Mısır'dan kaçarak Fransa'ya ulaşmıştır. Ahmet Cevdet Paşa, Napolyon'un bu şekilde gidişini kafesten kaçan bir kuşa benzetmiştir.

3.Napolyon Bonapart'tan Sonra Mısır'ın Durumu

Napolyon Mısır'ı terk ettikten sonra Mısır'da kalan Fransız ordusunun yeterli oranda silahı ve elbisesi bulunmaktadır. Fakat Napolyon'un sessizce kaçmış olması Fransız ordusunda bazı tepkilere neden olmuş ve askerlerde kendi ülkelerine dönmek için sabırsızlanmaya başlamışlardır. Napolyon gitmeden önce ordusuna bıraktığı beyannamede "*Avrupa'dan gelen haberler üzerine orduyu Kleber'e bıraktığını ve Mısır'dan gitmeye mecbur kaldığını*" söylemiştir.³²

Serdar-ı Ekrem ile General Kleber arasında bir anlaşma imzalanmış ve buna göre Fransızlar Mısır'ı boşaltma kararı almıştır. Mısır'ı halkı, Fransızların ellerinde bulunan eşyaları satmalarını büyük bir sevinçle karşılamıştır.³³ Mısır'ın tahliye edilmesi içi tanınan sürenin bitmesi ile M. 15 Mart 1800 tarihli Çarşamba gününde General Kleber, Mısır kalesini teslim etmek için Köse Mustafa Paşa'ya haber göndermiştir. Ancak Köse Mustafa Paşa çarşamba gününün uğursuz olduğuna inandığından dolayı kalenin teslim edilmesi içi Perşembe gününün uygun olduğunu ifade etmiştir. Fakat Perşembe günü General Kleber'e gelen bir mektupla birlikte kale teslim edilmekten vazgeçilmiştir. Çünkü yazıda Fransızların hepsinin esir edilerek İngiltere'ye gönderilmeleri istenmektedir. Fransızlar bu durum karşısında şaşkınlık yaşamışlar ve İngilizler ile savaşmaya karar vermişlerdir.³⁴

²⁹Şimşek, "Tarih-i Cevdet'e Göre Napolyon ve Mısır Meselesi", s. 45; ayrıca bkz. Sertoğlu, V, 2011: 2795

³⁰Şimşek, "Tarih-i Cevdet'e Göre Napolyon ve Mısır Meselesi", s. 104

³¹Şimşek, "Tarih-i Cevdet'e Göre Napolyon ve Mısır Meselesi", s. 103; ayrıca bkz. Soysal, 1999: 279

³²Şimşek, "Tarih-i Cevdet'e Göre Napolyon ve Mısır Meselesi", s. 103

³³Şimşek, "Tarih-i Cevdet'e Göre Napolyon ve Mısır Meselesi", s. 107

³⁴Şimşek, "Tarih-i Cevdet'e Göre Napolyon ve Mısır Meselesi", s. 107.

Serdar-ı Ekrem General Kleber ile görüşerek anlaşmaya çalışmış fakat Kleber uzlaşmayı kabul etmeyince iki taraf savaş hazırlıklarına başlamıştır. Fransızlar top atışlarından sonra saldırıya geçmiştir. General Kleber'in savaşı desteklemesinin nedeni Napolyon'un Fransa'nın başına geçmesi ile kendisine yardım göndereceği düşüncesinin oluşmasıdır.³⁵ Mısır halkı çıkan savaşı büyük bir korku ile takip etmektedir. General Kleber ile Osmanlı arasında barış görüşmeleri başlamıştır. Görüşmelere göre Osmanlı ordusu Nisan ayının ortalarına kadar Mısır'ı terk edeceklerdir.³⁶ Böylelikle Mısır tekrardan Fransızların kontrolüne geçmiştir. Otuz yedi gün süren savaştan sonra hem Mısır hem de Mısır halkı çok büyük kayıplar vermiştir. Değerli tüm eşyalar harap olmuş ve çok sayıda can kaybı yaşanmıştır.

General Kleber, Mısır halkından çok yüksek miktarlarda savaş tazminatı almıştır. Ayrıca Serdar-ı Ekrem'in toplamış olduğu ticaret gemilerine el koyarak içerisinde bulunan tüm malları satmıştır. Böylelikle Kleber'in ekonomik durumu düzelmiştir. İskenderiye'ye büyük istihkamlar yapılmış, kaleler ve tabyalar onarılmıştır.

4.Muhammed Bin Abdulvehhab ve Vehhabiler Meselesi

Muhammed Bin Abdulvehhab, Beni Temim kabilesi üyesidir. 1703'de Uyeyne'de dünyaya gelmiş ve 92 yaşında Deriye'de vefat etmiştir. İlk öğrenimini babası ile yapmış, sonra Medine'de Hanefi, Şafii ve Hanbeli alimlerinden dersler almış, sonra Mekke ve Şam'da kalan eğitimini tamamlamıştır. Tahsilini tamamladıktan sonra Necid bölgesine gelerek kendi fikirlerini Hanbeli mezhebini benimseyen Araplar arasında yaymaya başlamıştır. İbn-i Teymiyye'nin yazılarını etrafındakilere dağıtmış ve çok sayıda mürit toplamış. Deriye'de ki Muhammed Bin Suud'u kendi tarafına çekmiş ve zararlı bazı etkinlikler gerçekleştirmeye başlamıştır.³⁷

Muhammed Bin Abdulvehhab, Şeyh Necdi olarak bilinen kişidir ve Muhammed Bin Abdulvehhab'ın görüşlerini takip eden kişiler Vehhabi olarak tanımlanmaktadır. Köyden köye gezerek etrafına çok sayıda insan toplamaktadır.³⁸ Vehhabiler bölgede tehlike oluşturmaya başlamışlar. Bu yüzden M. 1798 tarihinde Mekke Şerifi, Şeyh Ahmet Türki'yi İstanbul'a göndererek Vehhabiler ile ilgili Osmanlı'nın bir tedbir alması gerektiğini ifade etmiştir. Fakat Osmanlı'nın yaşamış olduğu karışıklıklardan dolayı Vehhabiler konusunda

³⁵Şimşek, "Tarih-i Cevdet'e Göre Napolyon ve Mısır Meselesi", s. 108

³⁶Şimşek, "Tarih-i Cevdet'e Göre Napolyon ve Mısır Meselesi", s. 129

³⁷Şimşek, "Tarih-i Cevdet'e Göre Napolyon ve Mısır Meselesi", s. 129; ayrıca bkz. Yörük, 1953: 51-55

³⁸Şimşek, "Tarih-i Cevdet'e Göre Napolyon ve Mısır Meselesi", s. 108

çok fazla yardımı olmamıştır. Şeyh Ahmet Türki, Mekke'ye geldiğinde Napolyon'un Mısır'ı kuşattığını ve Vehhabiler'i kendisinin yanına çektiğini öğrenmiştir.³⁹

Vehhabilerin lideri Muhammed Bin Abdulvehhab, Necid halkını kendi tarafına çekmeye başlamıştır.⁴⁰ Vehhabilerin asıl inançları “*Cenab-ı Hakka doğrudan doğruya ibadet etmek farz olduğundan bu babda bir şeyi vesile ittihaz eylemek caiz değildir. Dua ibadet olduğundan Cenab-ı Haktan gayriye dua etmenin yanlış olduğunu*” olarak açıklanmıştır.⁴¹ Bu mezhep, saf bir İslam anlayışını benimsemiştir ve Müslümanlığın ileri siyasi örgütlenmelere katılmalarını engellemektedir.⁴²

Muhammed Bin Abdulvehhab, düşüncelerinin daha fazla yayılması için risaleler yazmış ve diğer dini görüşlerin doğru olmadığını belirterek bu konuyla alakalı da bazı risaleler yazmıştır.⁴³ Bu mezhebin görüşleri önceleri yeterli ilgiyi görmemiş fakat Deriye'de ki kişiler bu görüşü desteklemektedirler. Muhammed İbn Sadık'la beraber İslam'ın Hz. Muhammed dönemindeki doğallığına geri dönmesi için çalışmalar gerçekleştirmiştir. Osmanlı Devleti önceleri Vehhabiler'le alakalı hiçbir girişimde bulunmamıştır. Fakat ilerleyen zamanlarda Vehhabiler yeterince güçlendikten sonra kutsal şehirlere doğru yola çıkmışlardır.⁴⁴ Vehhabiler'in Mekke ile Medine ve Taif'e doğru yayılım göstermesi üzerine Osmanlı Devleti, Mısır Valisi Mehmet Ali Paşa'nın bu konuyla ilgilenmesi gerektiği emrini vermiştir.⁴⁵

Osmanlı Devleti Mekke ve Medine'nin dış saldırılardan engellenmesi için çalışmalar yürütmesi gerekiyordu fakat Rusya ile anlaşmazlıklar olduğundan dolayı yeterli ilgi sağlanamamıştır. O dönemde Akdeniz Boğazı kuşatıldığından dolayı Mısır'a haberin gönderilmesi sadece kara yolu ile yapılmaktadır.⁴⁶

1806 tarihinde Vehhabi lideri Suud Bin Abdülaziz tarafından Medine kuşatılmıştır. Kuşatmanın ardından bölgede bulunan sahabelerin ve evliyaların mezarları harap edilmiş ve yıkılmıştır. Medine halkının istediği üzerine Hz. Muhammed'in türbesine zarar verilmemiş, ancak içerisindeki bütün kıymetli eşyalar gasp edilerek Deriye'ye götürülmüştür.

³⁹Şimşek, “Tarih-i Cevdet'e Göre Napolyon ve Mısır Meselesi”, s. 121

⁴⁰Şimşek, “Tarih-i Cevdet'e Göre Napolyon ve Mısır Meselesi”, s. 121

⁴¹Şimşek, “Tarih-i Cevdet'e Göre Napolyon ve Mısır Meselesi”, s. 121

⁴²Şimşek, “Tarih-i Cevdet'e Göre Napolyon ve Mısır Meselesi”, s. 121; ayrıca bkz. Karpat, 2005: 39

⁴³Şimşek, “Tarih-i Cevdet'e Göre Napolyon ve Mısır Meselesi”, s. 121

⁴⁴Şimşek, “Tarih-i Cevdet'e Göre Napolyon ve Mısır Meselesi”, s. 121

⁴⁵Şimşek, “Tarih-i Cevdet'e Göre Napolyon ve Mısır Meselesi”, s. 121; ayrıca bkz. Çağatay, XIII, 1986: 267

⁴⁶Şimşek, “Tarih-i Cevdet'e Göre Napolyon ve Mısır Meselesi”, s. 123

Hutbelerden Padişah adları kaldırılmış, Vehhabi mezhebini kabul etmeyenlere Kabe ziyareti yasaklanmıştır. Vehhabilerin içinden bazı kişiler seçilerek halkın arasına gönderilmiş ve dini tercihleri değiştirilmeye çalışılmıştır.⁴⁷

Ancak bir sonraki bölümde de görüleceği üzere Mısır valisi Mehmet Ali Paşa'nın büyük gayretleri ile Vehhabi, dolayısıyla da Suud hanedanlığının isyanı ve genişleme hareketi büyük oranda bastırılmıştır.

5. Mehmet Ali Paşa'nın Mısır Valiliği/Hakimiyeti

Mehmet Ali Paşa, 1769 tarihinde Kavala'da doğmuştur. 18 yaşında askere alınmasından sonra Osmanlı'nın Fransızları Mısır'dan uzaklaştırmak için kurduğu orduya katılmıştır. Burada ordunun başına geçtikten sonra 1807 yılında İskenderiye'yi kuşatarak İngilizlere karşı zafer elde etmiştir.⁴⁸ Daha sonra Mısır'da bulunan Kölemenleri bertaraf etmek için bazı girişimlerde bulunmuştur. 22.04.1804 tarihinde Kölemenlerin siperlerine doğru kuvvetli bir saldırı düzenlemiştir. Fakat Mehmet Ali Paşa ve askerlerinin siperlerden çıkamaması durumunda Kölemenlerle olan savaş hali süre gelmiştir.⁴⁹

Osmanlı Devleti tarafından Hurşit Paşa, Mısır'a vali olarak gönderilmiştir. Hurşit Paşa'nın bildirimlerine göre, Kölemenler Mısır'dan çıkarılmış, Arnavutlar egemenlik altına alınmıştır. Fakat işin aslında Mısır yönetimi Mehmet Ali Paşa'nın elindedir ve Hurşit Paşa sadece askerlere emir vermektedir. Osmanlı Hükümeti Mehmet Ali Paşa'ya vezirlik görevi vermeyi planlarken, Mehmet Ali Paşa ise Mısır'a yerleşmeyi planlamaktadır.⁵⁰

Mehmet Ali Paşa, Said içerisine kadar girmiş ve Kölemenler ile şiddetli çarpışmalar yapmıştır. Mısır halkı hem Kölemenlerden hem de Arnavutlardan hoşlanmadıkları için hangi tarafın galip gelmesi gerektiğini bilmemektedirler. Hurşit Paşa'da iki grubu "def ve tedib ile" Mısır'da hakimiyet kurabilmek isteğinde olduğundan Mehmet Ali Paşa'nın gücünün kırılması amacıyla Şam'dan asker toplamaya başlamıştır.⁵¹

Mehmet Ali Paşa, Said'de savaşırken Hurşit Paşa'nın Şam'da topladığı askerler Mısır'a gelmiştir. Bu durumdan haber alan Mehmet Ali Paşa, Hasan Paşa'yla beraber Mısır'a geri gelmiştir. Daha sonra Hurşit Paşa "ulema ve meşayih" toplayarak Mehmet Ali Paşa ve Hasan Paşa'nın kendilerine katılmalarını veya memleketlerine geri dönmelerini

⁴⁷ Şimşek, "Tarih-i Cevdet'e Göre Napolyon ve Mısır Meselesi", s. 123

⁴⁸ Şimşek, "Tarih-i Cevdet'e Göre Napolyon ve Mısır Meselesi", s. 129; ayrıca bkz. Altundağ, 1988: 21-28

⁴⁹ Şimşek, "Tarih-i Cevdet'e Göre Napolyon ve Mısır Meselesi", s. 127

⁵⁰ Şimşek, "Tarih-i Cevdet'e Göre Napolyon ve Mısır Meselesi", s. 127

⁵¹ Şimşek, "Tarih-i Cevdet'e Göre Napolyon ve Mısır Meselesi", s. 127

ifade etmiştir. Bunun ardından askerlerine Tara ve Cize'ye doğru toplar ve cephanelerle beraber çıkmaları yönünde emir vermiştir.⁵²

Mehmet Ali Paşa, Mısır'a döndükten sonra buradaki düzensizliğin son bulması için Hurşit Paşa ile askerlerinin Mısır'dan çıkmaları gerektiği yönünde karar vermiştir. Hurşit Paşa'nın burada olduğunu öğrenen halk buna karşı çıkmış ve kendilerinin Mehmet Ali Paşa tarafında olduklarını söylemişlerdir. Sonrasında Mehmet Ali Paşa'ya kürk ve kaftan giydirmişlerdir.⁵³ Fakat Hurşit Paşa bu durumu kabul etmemiş ve kalenin kuşatılması yönünde karar vermiştir. Kuşatma sırasında Mehmet Ali Paşa, askerleri ve halk hep birlikte savaşmışlar ve kuşatma bir ay boyunca devam etmiştir.⁵⁴ Osmanlı Devleti'nin en önemli problemi Vehhabilere karşı şehirlerin korunması olduğundan dolayı 18.06.1805 tarihinde Mısır'ın Mehmet Ali Paşa'ya verilmesi ve Hurşit Paşa'nın İskenderiye'ye dönmesi yönünde karar verilmiştir. Fakat Hurşit Paşa bu durumu kabullenmemiş ve kuşatma devam etmiştir.⁵⁵

Kölemenler Mısır'da sürekli olarak karışıklığa neden olmaktadır. Gerçekleştirilen çatışmalardan sonra Mehmet Ali Paşa Kölemenlere karşı büyük bir saldırı gerçekleştirmiş ve bazı Kölemenler karşılık vermeden kalelerinden kaçmış, bazıları da karşılık vermiş fakat yenemeyeceklerini anladıklarında teslim olmuşlardır.⁵⁶

İngilizler İskenderiye'yi kuşattıkları esnada Suyut'ta Mehmet Ali Paşa ile Kölemenler arasında bir savaş olmuştur. Savaşın sonunda Mehmet Ali Paşa, Suyut'u Kölemenlerden almıştır. İngilizlerin Kölemenleri kendi safına çekmesinin önlemek için Mehmet Ali Paşa ile Kölemenler arasında bir anlaşma yapılmış ve İngilizlere yönelik bazı hazırlıklar yapılmıştır.⁵⁷ Fakat Kölemenler, Mısır'da Mehmet Ali Paşa'nın egemenliğini onaylanmamışlar ve Paşa'nın etkisiz hale getirilerek Mısır'a tekrardan hakim olmayı planlamaktadırlar. Ayrıca Mehmet Ali Paşa'da Kölemenleri tümüyle bitirmeyi planlamaktadır.⁵⁸

Mısır Valisi Mehmet Ali Paşa "Haremeyn-i Şerifeynin" kurtarılmasıyla görevlendirilmiştir. Mehmet Ali Paşa, Kölemenlerin Mısır'dan uzaklaştırılması için Hicaz'a

⁵²Şimşek, "Tarih-i Cevdet'e Göre Napolyon ve Mısır Meselesi", s. 129

⁵³ Şimşek, "Tarih-i Cevdet'e Göre Napolyon ve Mısır Meselesi", s. 129

⁵⁴ Şimşek, "Tarih-i Cevdet'e Göre Napolyon ve Mısır Meselesi", s. 129

⁵⁵ Şimşek, "Tarih-i Cevdet'e Göre Napolyon ve Mısır Meselesi", s. 129

⁵⁶ Şimşek, "Tarih-i Cevdet'e Göre Napolyon ve Mısır Meselesi", s. 129

⁵⁷ Şimşek, "Tarih-i Cevdet'e Göre Napolyon ve Mısır Meselesi", s. 130

⁵⁸ Şimşek, "Tarih-i Cevdet'e Göre Napolyon ve Mısır Meselesi", s. 130

doğru yola çıkan askeri birliğe oğlu Tosun Paşa'yı görevlendirmiştir.⁵⁹Tosun Paşa, önce Yenbu'yu daha sonra da Vehhabilerin kontrolünde olan İbn-i Cabbare'yi ele geçirmiştir. Bu sırada Abdullah bin Suud'un askerleri ile Vehhabilerden oluşan bir ordu Tosun Paşa'ya saldırı düzenlemişler ve Vehhabiler kaybetmişlerdir. Daha sonra Tosun Paşa askerlerini dağ eteklerine doğru yönlendirmiş fakat askerler Tosun Paşa'yı çocuk olarak değerlendirdikleri için verdikleri görevleri yerine getirmemişler ve savaşı kaybetmişlerdir.⁶⁰

1812 yılının Ekim ayının yirmisinde Tosun Paşa ve askerleri Vehhabileri yenerek Medine-i Münevvere'ye doğru yola çıkmışlardır. Ardından Medine'nin fethedilmesi ile birlikte Mısır'da çok büyük bir sevinç yaşanmıştır. Mehmet Ali Paşa'nın oğlu ve Cidde valisi olan İbrahim Paşa, Deride'de bulunan Vehhabileri kuşatarak kalelerini ellerinden almıştır. İbrahim Paşa'nın cephanesi ateş altında olmasına rağmen Vehhabileri yenmiş olmaları askerlerin moralini yükseltmiştir.⁶¹

Esas itibariyle son tahlilde nasıl ki İngilizler Hindistan'ı işgal etmesinden sonra Müslümanlar arasında reform/modernist ya da Tecdit/İhya-Yenileşme hareketleri başlamışsa bunun bir benzeri olarak Fransızların Mısır'ı işgal etmesinden sonra da Mısır'da Müslümanlar arasında aynı reformcu-yenilikçi hareketlerin başladığını söylemek mümkündür. Buna göre 19. yüzyıl ve sonrasında sömürgeleştirme faaliyetlerinin yüzyıllar öncesinde İslam coğrafyasının işgal edilmesi sonrasında İbn Teymiyye'de olduğu üzere İslam Dünyası'nda reformcu/yenilikçi hareketler üzerinde doğrudan bir etkisinin olduğu tespit edilmektedir. Şimdi bir sonraki bölümde bu konu üzerinde duracağız.

⁵⁹ Şimşek, "Tarih-i Cevdet'e Göre Napolyon ve Mısır Meselesi", s. 130

⁶⁰ Şimşek, "Tarih-i Cevdet'e Göre Napolyon ve Mısır Meselesi", s. 124

⁶¹ Şimşek, "Tarih-i Cevdet'e Göre Napolyon ve Mısır Meselesi", s. 127

BİRİNCİ BÖLÜM

İHYA/REFORM, TECDİD VE ISLAH KAVRAMLARI ÜZERİNDEN İSLAM DÜNYASINDA İHYA HAREKETLERİNİN DOĞUŞU

1.1. İhya Tecdid ve İslah Kavramları

İhyâ kelime olarak “*canlandırma, diriltme, ölü toprak üzerinde tasarrufla bulunma, ölü araziye ekip dikme ve sufi literatüründe de nefsin ilahi nurlarla nurlanması, tecellilerin ortaya çıkması*” gibi anlamları ifade etmektedir.⁶²

Tecdid “*yenilemek, yeni bir yol açmak*”⁶³ anlamlarına gelmektedir. Bir işin ciddiye ile ve bir teknikle tekrardan ve esasına uygun olarak yenileme faaliyetleri olarak da tanımlanmaktadır. Tecdidi yapan kişilere müceddid denilmektedir. Tecdid, İslâm’da içine şüphe veya fesat karıştığında yenileme ihtiyacı duyulan abdest (tecdîd-i vudû’), nikâh (tecdîd-i nikâh) ve akîde (tecdîd-i îman) hakkında kullanılmıştır. Dinin tecdidi, “*dinde değişiklik yapılarak bazı unsurların çıkarılıp yeni bazı unsurların eklenmesi şeklinde dinin yeniden tanımlanması*” (reform) anlamında olmayıp “*zaman içerisinde zayıflayan dinle irtibatın yeniden güçlendirilmesi*” demektir.⁶⁴

İslah, “*fesadın zıddı olarak, düzeltmek, kusur ve noksanını, fenalığını gidermek, bozuk yerleri kemâle kavuşturmak, onarmak ve hastayı sıhhate kavuşturmak*” gibi oldukça geniş bir anlama sahiptir.⁶⁵

İhya düşünceleri ilk çıktığı zamanlarda İslam toplumlarında farklı karşılıklar bulmuştur. Osmanlı Devleti’nin çöküş yaşaması, İslam dünyasının çeşitli yerlerinde birbirlerinden farklı olmasına rağmen kötü gidişatın durdurulması amacıyla ıslahat arayışları olarak adlandırılan farklı eğilimlerin ve önemli arayışların doğmasına neden olmuştur.⁶⁶ Bu anlayış Osmanlı’da “*esâsât-ı kadîme-i İslâmiyyeye rü-cu (İslam’ın ilk temel esaslarına*

⁶² Tehânevî, *Kitabu Keşşafî Istılahatî’l Fünûn*, (İstanbul: 1984), 40.

⁶³ Kelam ilminde özellikle son 200 yıldaki yenileşme çabaları için bkz. Özcan Taşcı “Çağdaş Kelam Düşüncesi-(Son 200 Yılın Kelamcıları, Temel Tartışmalar ve Ana Eserler)” Kelam El Kitabı (Editör: Şaban Ali Düzgün) Grafiker Yayınları, 2. Baskı ss. Ankara 2012 177-184;

⁶⁴ Tahsin Görgün, (2011). “Tecdid”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. c. 40, s. 234; Karaman, s. 584; Ertürk, X/1-3 [1997], s. 129-130; Hakan, Atalay, “İslahat Hareketleri ve Selefilik”, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016, s. 6.

⁶⁵ Hanifi Şahin, “İhya/İslah Hareketleri ve Selefilik İrtibatı”, (İslam Mezhepleri Tarihi Selefilik Çalıştayı-VI. Ulusal Koordinasyon Toplantısı, Konya 2015), 2. Baskı, Konya 2016, s. 73; İbn Manzur, *Lisanü’l-Arab*, 2: 516-17; Kadri, *Türk Lugati*, 3: 322-325.

⁶⁶ Onat, “Selefi-Şii Kutuplaşması”, 539.

dönüş) ve ihtiyâcât-ı zamâniyyeyi müdrîk ulemanın cehd ve içtihatlarına (zamanın gereklerini idrak eden din âlimlerinin gayret ve içtihatlarına)”şekillerinde ifade edilmiştir.⁶⁷

1.2. Mısır’da Reform Hareketlerinin Ortaya Çıkışının Ana Nedenleri

1.2.1. İslam ve Dış Siyaset

Hız. peygamber Medine de Kendi devletini kurduktan sonra ve evlilikler gibi çeşitli araçları kullanmak suretiyle diğer Arap kabilleriyle ailevi ilişkiler kurmaya çalışmıştır. o bu dış siyaset hedeflerini gerçekleştirme sürecinde ülkelere gönderdiği elçiler, dini vaizler, tercümanlar hatta şairleri devreye sokmuştu. Hız. Peygamber'e göre zikredilen dış siyaset politikasının temel belirleyicisi ümmetin/İslam toplumunun korunmasıydı. Bununla beraber o sahabeye başka gruplarla yaptığı anlaşmaları dini bir çerçeveden daha ziyade siyasal ve insani amaç-hedefler doğrultusunda değerlendirmelerini talep etmiştir.⁶⁸ Gerçekte Hız. Peygamber'in bizzat başında yer aldığı savaşlar, fetihler ve seferler onun 23 yıllık döneminin çok küçük kısmını teşkil etmiştir.

Zira bu savaşların temel görevi, medeniyetin ve barışın yaygınlaştırılmasıydı. Zikredilen fetihlerdeki motivasyon da Arap ırkçılığı değildi. Hız. Peygamber'in Fars, Bizans Etiyopya ve Mısır'daki Kıpti toplumunun liderine gönderdiği mesajlar, İslam çağrısının evrenselliğini yansıtmakta olup, bunun yanında (İslam'ın) yayılmasının araçlarının barışçıl yöntemlerle olacağını ortaya koymaktadır. Müslümanların Müslüman olmayanlarla gerçekleşen temasları Müslüman olmayan yöneticiler tarafından engellendiğinde ancak cihad her Müslüman için dini bir yükümlülük olurdu. Şu kadar var ki Hız. Peygamber karşı tarafla yaşanan her türlü barışı bozma girişimlerinde barışı devam ettirmek için otoritesi sayesinde her türlü insiyatifi eline aldı.⁶⁹

Hız. Peygamber öldükten sonra ise bu otorite Hilafet adı verilen yeni bir kurum vasıtasıyla yürütölmeye başlandı. Raşid halifelerin ilki olan Ebu Bekr zamanında temel hedef ümmetin tümünü içeren İslam Devleti'nin birliği ve yayılmasını sağlamaktı. Ebu Bekr komutanlarından sürekli olarak kiliselere ve din adamlarına dokunmamalarını talep ederdi. 40 yıl devam eden dört Raşid halife döneminde dış ilişkiler karşılıklı anlaşma (komünikasyon) prensibi üzerine inşa edilmişti. Bununla beraber bu karşılıklı anlaşma ve

⁶⁷ İşcan, “Baticıların İslamcılığı “Hüseyn Cahit ve Celal Nuri'nin İslami Yenilik Düşüncesi”, *Düşünce Dünyasında Türkiz*, 3 sy. 14, (2012), 20.

⁶⁸ Walid Mahmoud Abdelnasser, *The Islamic Movement in Egypt*, London and New York, 1994, s. 20

⁶⁹ Abdelnasser, *The Islamic Movement in Egypt*, s. 21

irtibat diğerk ülkelerin kışkırtıcı provakatif eylemlerini haklı görmek anlamına da gelmemekteydi. Zira komünikasyon ya İslam mesajını kabul etmek, cizye ödemek ya da savaşmak anlamına gelmekteydi.⁷⁰

Emevi Halifesi Ömer b. Abdilaziz savunma istisna olmak üzere devlet tarafından yürütölmekte olan her türlü askeri faaliyete bir son vermek istemiştir. O, Hindistan eyaletleri yöneticileri ve Berberi kabile başkanlarına mektup yazmış, onlara İslam mesajını anlatmış ve onların İslam'a girmelerini talep etmiştir. Gerek Emeviler gerekse Abbasiler döneminde İslam Devleti dış dünyayla düzenli ilişkiler kurmaya çalıştı. O dönemde Bizans ve İslam imparatorlukları arasında anlaşmalar yapıldı. Belli başlı bölgelerde Abbasi Hanedanlığı İslam inancının dünya çapında tebliğ edilmesini teşvik edip destekledi. Buna karşın ikinci Abbasi hanedanlığı ise bölünmüş olduğundan tutarlı bir dış siyaset ilişkisi ya da iç güvenliğe dair algı geliştirmeye sahip olamamıştır.

Ortaçağa gelindiğinde tarikatlar olarak bilinen Müslüman vaizler/tebliğciler, sufiler ve yarı gizli kardeşlikler ile tüccarlar yabancı toplumlarla/topluluklarla İslam'ı anlatmak ve ekonomik ilişkileri yoğunlaştırmak amacıyla irtibata geçmişlerdi. İslam'ın Doğu sınırında Selçuklular Bizanslılara karşı Anadolu topraklarında üstün gelerek iki asra yakın burada hakimiyet kurmuşlardır. Onlar Avrupalıların Anadoludaki hakimiyetlerine son vermek suretiyle küçük Asya'da bir dizi başarılı savaşlar gerçekleştirmişlerdir. Aynı dönemde İslam ile Hıristiyanlık arasındaki düşmanlıklar çıkarlar dolayısıyla artarak devam etti ki bunlar Haçlı seferlerine yol açmıştı. Daha sonra Memlükler iki türü düşmana karşı İslam'ı müdafa için cihad çağrısı yaptılar. Bunlar pagan Moğollar ve Haçlılar idi. Daha sonrasında ise Tarikat mensupları Hıristiyan Batının saldırılarına karşı siyasal ve askeri savaşlara öncülük ettiler.

Avrupa medeniyetini her yerde ortadan kaldırmaya çalışan ve Viyana'daki yenilgisine karşın Endülüse Avrupa'nın merkezinden ulaşmayı hedefleyen Osmanlı İmparatorluğu idi. Osmanlılar İslam'ı medeniyetin en ücra köşelerine kadar götürmeyi kendilerine amaç edinmişlerdi. Ancak Avrupalılar 1536 ile 1740 tarihleri arasında kapitülasyonlar gibi çeşitli araçlarla Osmanlı İmparatorluğu üzerinde güç kazanmaya başlamışlardı. Bu kapitülasyonlar aracılığıyla Avrupalı tüccar ve şirketler imtiyaza sahip olmuşlardı ki bunlar en sonunda Osmanlı imparatorluğu içerisindeki gayr-i müslim azınlıkları koruma için bahane olmuştu. Osmanlı İmparatorluğu Batı ve Doğu (Avrupa)

⁷⁰Abdelnasser, The Islamic Movement in Egypt, s. 22

sömürgeciliğine karşı direndi ve İslam ümmetinin birliğini sürdürmeyi başararak özellikle Avrupanın doğusunda fetihlere devam etti.⁷¹

1918 yılına gelindiğinde her ne kadar Osmanlı Halifesi Fransa, İngiltere ve Rusya'ya karşı cihad ilan etmiş olsa da bu çağrı istisnalar dışında büyük oranda karşılık bulmamıştı. Bununla bağlantılı olarak İran hanedanlığı da aynı dönemde Rusya'ya karşı Gürcistandaki Müslüman azınlığa kötü muamele edildiği gerekçesiyle cihad ilan etmek suretiyle savaş başlatmıştı. Sünni Osmanlı hanedanlığı ile Şii Safevi hanedanlığı arasında süregelen teolojik ve politik/siyasi rekabet Avrupa'nın Müslüman topraklarındaki nüfuzunu artırmasını kolaylaştıran en önemli faktör durumundaydı. Oysa ilk dönemlerde tüm İslam devletler bireylerin ve sermayenin olduğu kadar ticaret ilişkilerinin de İslam Dünyasındaki çeşitli gruplar arasında serbest dolaşımını güvence altına almışlardı. İslamın ilk bir buçuk asrında İslam Dünyası içeride farklı farklı bağımsız devletler olsalar da dışarıya karşı bir bütün olabilme başarısını gösterebilmişti. Zira ekonomik ve politik ilişkilerin yanısıra entellektüel birliktelik ve diyalog İslam devletlerinin dış siyasetlerinde en önemli araçlar durumundaydı.

İslami değerler İslam devletlerinin dış siyasetinin temellerini kurmada yardımcı olmuştu. Burada temel amaç istikrarı sağlamak ve çevrede bulunan güçler ve devletlerle barışı temin etmeye çalışmaktı. İslam devletleri etrafında bulunan güçlerle olan ilişkisinde çeşitli ve değişik araçlar kullandı. Böylece de düşmanlarıyla birlikte yaşamaya dayanan bir formülü çoğu zaman bulabilmişlerdi. İslam Devletinin en önemli işlevlerinden birisi de kendilerine İslam mesajı ulaşmayan insanlar ile İslam ümmetinin ötesine geçmek suretiyle sürekli bir irtibat içerisinde olmaktı.

Cihad, Müslüman Devletler ile Müslüman olmayan Devletler arasındaki ilişkide istisnai bir durum arz etmekteydi. İslam Devletlerinin dış siyaseti, karşılıklı saygıya, etik prensiplere dayanmaktaydı. Bununla beraber İslam devletlerinin dış siyaseti sadece Devletlerin pratikten hareketle geliştirdikleri yöntemlerle değil aynı zamanda da fukahanın düşünceleri ile de belirlenmişti. Bu fukahaya göre İslam Dünyayı, en azından teorik düzlemde iki kısma ayırmıştır: Daru'l-Harb ve Daru'l-İslam. Cihat ta birincinin ikinciye dönüştürülmesinin aracı olarak görülmekteydi.⁷²

Teoride dünyanın bu ikili tasnifi/bölünmesi evrensel bir İslam devleti kuruluncaya kadar geçici bir süre devam edecekti. Fukaha bununla beraber pratik hayatta geçerli olacak

⁷¹Abdelnasser, The Islamic Movement in Egypt, s. 23-24

⁷²Abdelnasser, The Islamic Movement in Egypt, s. 25

bir çözüm bulmak durumundaydı. Bu da bir çok durumda düşmanla görüşmeyi engellemeyen bir duruş idi. Daha açık bir ifadeyle fakihlerin geçici olarak ortaya koydukları bu duruşa göre üçüncü bir kategori daha vardı. Bunun adı Daru's-Sulh ya da Daru'l-Ahd idi. Buna göre Müslüman olmayan devletlerle ilişkiler zorunluluk ve Müslüman topluluğun menfaati kuralı üzerine bina edilecektir. İslam'ın orta çağında fakihlerin çoğu İslam Devletlerinin diğer beldelerle olan ilişkilerinde barışın temel bir prensip olması gerektiğinde ittifak etmişlerdir.

İslam Tarihi boyunca fukahanın tümü sadece tek bir kendi içerisinde birlik sağlamış bir ümmetin ve Şeriatın yasalarına bağlı olan bir hilafetin varlığı üzerinde ittifak etmişlerdir. Bütünlük içerisinde bulunan bir ümmet ve Hilafet ideal bir İslam siyasetinin temeli olarak görülmüşlerdir.

1.2.2. Efgani, Abduh, Rıza, ve İslam Dünyasının Meydan Okuması

Cemaleddin Efgani Mısırlı olmamasına rağmen Mısır'da İslam Düşüncesi üzerinde büyük bir tesiri olmuştur.⁷³

O, Müslümanların yegane siyasal/politik etkinliğinin evrensel İslam Devleti'ne yönelik olması gerektiğine vurgu yaptı. Efgani kendisini Hilafet ve İslam ümmetinin vahdetine/birliğine adanmıştı. Efgani, Osmanlı İmparatorluğu'nun bir takım eksikliklerine rağmen İslam ümmetinin birliğinin sembolü olduğunu düşünmekteydi. Efgani , İslam ümmetinin vahdetinin yabancı güçlerin saldırılarına karşı yegane garanti olduğunu dile getiriyordu. Böylece İslam topraklarının Batı sömürgeciliği hakimiyetine girmesini engellemek amacıyla bir İslam ligi/birliği kurulması çağrısı yaptı. Müslümanlar arasında yayılan ayrımcılığı ve vahdetin olmayışını sürekli eleştirmektedir.

Müslümanların sömürgeci güçlerden kurtuluncaya kadar Müslümanları kuvvetlendirmek amacıyla İslam şeriatına dayalı bir İslam birliğinin kurulmasını talep etmekteydi. Müslüman topraklarında Müslümanların işlerine yönelik yabancı güçler tarafından yapılan her türlü ekonomik, politik ve askeri müdahaleye karşıydı. Efgani özellikle sufî tarikatlarını açıkça sömürge güçleriyle işbirliği yapmakla suçladı. O en sonunda İslam Birliğine yönelik davetini/çağrısını çoğu zaman Pan İslamizm akımını resmi

⁷³Abdelnasser, The Islamic Movement in Egypt, s. 26-27

olarak destekleyen Osmanlı Halifesi II. Abdülhamid ile iritibatlandırdı. Efgani'nin bu çağrısı sadece aynı zamanda sünni ve Şii öğretilerinin/inançlarının da birleştirilmesine yönelikti.⁷⁴

Efgani'nin Kur'an dili olması dolayısıyla Arap dili ve literatürüne özel bir ilgisi vardı. Bu yüzden Osmanlı halifesine Arapça'nın tüm Müslümanların resmi dili olduğunu ilan etmesi çağrısı yaptı. Böylece Arabizm ile İslam arasındaki ayırım ortadan kalkmış olurdu. Efgani faaliyetlerde bulunduğu ilk dönemlerde milliyetçilik , daha doğrusu ırkçılık üzerine kurulu her türlü dayanışmayı reddederek dayanışmada İslam'ın yegane temel/esas olduğu üzerinde ısrar etti. Hatta o, ırkçılık söylemini taraftarlarına karşı söylemleriyle saldırıya geçerek onların sömürgeci güçlerin ajanları olarak tanımladı. Bununla beraber O, artan bir şekilde Osmanlı İmparatorluğunu sömürgeci güçler karşısında, bu batı sömürgeci güçlerin "Daru'l-İslam" ı ele geçirmelerini engellemek amacıyla güçlü bir tampon bölge olarak yeniden güçlendirilmesi çabalarının yetersizliği dolayısıyla hayal kırıklığına uğramıştı.

19. yüzyılın son on yılında sömürgeci güçlerin saldırıları ve düşünce tarzlarının hakim kılınmasına yönelik girişimler İslam Dünyasında yoğun bir şekilde arttı. Bu şekilde Efgani şimdi de Arap uyanışına ve birliğine yönelik propaganda yapmaya başladı. Mısır Hidivi II. Abbas ile işbirliğine geçerek Mısır'ı Osmanlı İmparatorluğundan bağımsız bir Arap Hilafet merkezi yapmaya yönelik girişimlere girişti. Efgani buradan hareketle Arap milletinin İslam'a karşı önceliğine vurgu yaparak, Arap dilinin ister Müslüman olsun ister olmasın Arapları birleştirdiğine dair iddiasını öne çıkarmaya başladı.⁷⁵

Efgani Avrupa mahkemelerinin ve kanunlarının Müslüman ülkelere girişini ve uygulanmasına Daru'l-İslam'a sekülerizmin dahil edildiği gerekçesiyle karşı çıkmıştır. Onun dış siyasete ilişkin işlerdeki temel düşüncesi ve etkinliğinin Müslümanların sömürgeci güçlerden kurtarılması ile İslam birliğini tesis etmek olduğu iddia edilebilir.

Efgani'nin Mısırlı öğrencisi İmam olarak tanınan Muhammed Abduh'tur. O İslam Hilafeti ve İslam dayanışmasına yönelik girişimleri desteklemiş ve bunun sağlanmasına çağrıda bulunmuştur. O , 1870'li yılların sonu ile 1880'li yılların başında çıkan ve orduda Türklerle Mısırlıları ayırıştırın Urabi isyanını eleştirmiştir.⁷⁶

Çünkü Abduh gerek Mısırlılar'ın gerekse Türklerin Müslüman olduklarını, bu yüzden de bu tür ayırıştırmanın Müslümanların birliğini zayıflattığını düşünmekteydi. Aynı

⁷⁴Abdelnasser, The Islamic Movement in Egypt, s. 28

⁷⁵Abdelnasser, The Islamic Movement in Egypt, s. 29

⁷⁶Abdelnasser, The Islamic Movement in Egypt, s. 30

noktadan hareketle o, bir Arap Hilafeti düşüncesine muhalefet etmiş ve bunun Araplar ile Türkler arasında ihtilaflara yol açacağını, bundan da sadece Batının kazanacağını dile getirmiştir.

Abduh her ne kadar birliğin temeli olarak Milliyetçiliğ/ırkçılığı ve patriotizmi/Yurtseverliği tanımayı reddetmiş olsa da zorunluluk durumunda aynı topraklarda yaşayan Müslümanlar ile Müslüman olmayanlar arasında bir birliğin varlığına inanmıştı. O, gerçekte İngilizlerin 1882 yılında Mısır'ı işgal etmelerinden önce batı sömürgeciliğine, özellikle de İngilizlere karşıydı. O dönemlerde sömürgecilerin yerini alacak Müslüman liderler ve idarecilerin eğitilmesi için İslami bir eğitimi savunmaktaydı. Bu şekilde Abduh Müslüman ülkelerdeki mahkemelerde yabancı kanunların tatbik edilmesine muhalefet etmekteydi. Bunun yerine İslam şeriatını n sistematik bir tarzda ikame edilmesini talep etmişti.

Reşid Rıza (1865-1935) Suriye kökenli olmasına karşın Kahire'de yaşamış, çalışmış ve eserini de orada yayınlamıştır.⁷⁷Rıza, tüm dünya müslümanlarını içerisine alacak bir İslam birliği/liginin kurulması çağrısı yaptı ve resmi olarak 1924 yılında kaldırılan Hilafetin yeniden kurulması için zamanının büyük çoğunluğunu adadı. Ona göre tüm müslümanları birleştiren Hilafet en ideal yönetim şekliydi. O Arap yarımadasında o dönemlerde yerleşmeye çalışan Abdülaziz İbn Saud tarafından kurulan Vehhabi öğretisini benimsemişti. Efgani tarafından temsil edilen militan ruhlu anti emperyalizm anlayışını savunmuş, dolayısıyla da batı hakimiyetine karşı direniş ve ayaklanmanın gerekliliği üzerinde ısrarcı olmuştur.

Böylece o batının politik düşüncelerini tamamaen reddetmiş, bunun yerine ilk dönemdeki Müslüman idarecilerinin uygulamaları ve düşüncelerinden ilham alınmasının yollarına başvurulması çağrısında bulundu. Reşid Rıza Genç Türklerin önerdiği şekliyle bir seküler reformları reddetmiş ve bu reformların İslam kimliğini tahrip eden araçlar olarak itham etmiştir. Reşid Rıza'nın öğrencilerinden birisi 1928 yılında İhvan-ı Müslümin'i kuran Hasan el-Benna'dır. Bundan dolayıdır ki Reşid Rıza İhvan-ı Müslümin'in selefi düşüncelerinin temel kaynağı olmasına karşın , İslam Dünyası'nın tümünde gerçekleşen hadiseler de bu grubun selefi düşüncesinin kaynakları arasındadır.

⁷⁷Abdelnasser, The Islamic Movement in Egypt, s. 31

Bundan başka Rıza, Rıza, reform ve yenilikleri Dini referans çerçevesinde kabul etti ve Suudi Arabistan tarafından desteklenen ve ilk rehber ve örnek olan selefin din anlayışını benimseyen, taklide karşı çıkan ve her türlü yeniliği reddeden, dolayısıyla da Kur'an ve Sünnet'e dönmeyi hedefleyen Vehhabi hareketinin anlayışını kabul edip benimsedi. Böylece Selefi hareket sürekli olarak Dinde yenileşme/reformları yapmak istese de Sünni bir karakter kazanmış olup, bu anlamda da hareketin kurucusu olan Muhamemd Abduh'un inancı geleceğin perspektifinden anlamaya ve inşa etmeye dayalı bakış açısından uzaklaşıp, bunun yerine selef'e göre yani geçmiş temelinde ele alan anlayışına geri dönmüş olundu.⁷⁸Bu anlamıyla daha ziyade reforme edilmiş bir Sünni hareketi olarak Selefîyye'nin sadece Mısır'da değil aynı zamanda da Orta Asya'da ve Kuzey Afrika'da günümüze kadar oldukça etkili olmuş bir akım olarak varlığını sürdürmekte olduğu ileri sürülmektedir.⁷⁹

Yukarıda anlatılanlardan Efgani, Abduh ve Reşid Rıza 1860'lı yıllardan itibaren Batı emparyalizminin ekonomik, sosyal ve politik uygulamalarının kurbanı olmuş bir mısır'da yaşamışlardır. Mısır aynı zamanda 1840'lı yıllardan itibaren Osmanlı İmparatorluğundan nispeten izole bir şekilde yaşamış, dolayısıyla da 1882 yılında da İngiliz hakimiyetine girmiş, bundan başka azami derecede misyonerlik faaliyetlerine maruz kalmıştır. İşte bu üçünün temsil ettiği düşünceleri bu politik-tarihsel bağlamda ele almak gerekir.⁸⁰

Efgani, Abduh ve Reşid Rıza'nın temsil ettiği düşünce tarzı, her ne kadar aydınlatıcı bir yönlendirmeye sahip olmasına karşın, kendi içerisinde sistematik bir bütünlüğe ve devamlılığa sahip olacak herhangi bir hareket ya da parti üretmeye müsait değildi. Bu noktada dikkat çeken husus Arap olmayan Efgani'nin bir Arap hilafeti kurulması çağrısı yaparken, Arap olan Abduh ve Reşid Rıza'nın bu görüşü savunmamış olmalarıdır. Reşid Rıza Batıdan gelen her şeye karşı çıkmaktaydı. Abduh ise sürgünden dönüşünde daha ılımlı bir yol seçmiştir. Efgani ise her ikisinin ortasında bir yerde bulunmuştur.

1.2.3. Rıza Sonrası 20. yüzyıl Mısır'ında İtikadi-Siyasi Hareketler

Mısır, XIX. yy'ın ikinci yarısı ile birlikte İslam dünyasında meydana gelen techid/ıslah hareketleri ile modern zaman İslam düşüncelerinin en önemli merkezi durumundadır. Ayrıca Orta doğu'da en çok İslam hareketi Mısır'da bulunmaktadır.⁸¹

⁷⁸Handbuch der Orientalistik, Bd. 8, Leiden-Köln, E.J. Brill, 1961, s. 444

⁷⁹Handbuch der Orientalistik, Bd. 8, Leiden-Köln, E.J. Brill, 1961, s. 445

⁸⁰Abdelnasser, The Islamic Movement in Egypt, s. 32

⁸¹Erkilet, a.g.e. , s.228-229

Mısır'ın İslami hareketler bakımından önemli olması bünyesinde çeşitli eğilimlerin olması ve bu hareketlerin etki sahalarının çok geniş olmasıdır.

Mısır'da oluşan İslamcı ve selefi akımlar, İslam dünyasının yeniden doğuşu için “İslam toplumları niçin geri kaldı Batı neden ilerledi” sorulan soruya aranılan cevaba göre belirli bir şekil almış misyonerler ve sömürgeciler tarafından belirlenen amaçlara tepki şeklinde ortaya çıkmıştır. XIX. yy'ın ikinci yarısında yukarıda da başka açılardan açıklandığı üzere Efgani, Abduh ve Reşit Rıza tarafından başlatılan reformcu, modernist, rasyonalist ve eklettik özellikleri bulunan ıslah ve tecdit hareketleri ana akımı İslamcı hareketi benimseyen İhvan-ı Müslimin (Müslüman Kardeşler) ile süregelmiştir. Aynı zamanda Vahhabiliğin etki alanında sert gelenekçi ve lafızcı selefilik çizgisinin de etki kazandığı Ensar's Sünne ve Cemaatü'ş Şeriyeye benzeri ilmi selefilik hareketini izleyen yeni cemaatler oluşmuştur.

Müslüman Kardeşler Hareketi sufi ve selefi kaynakları kullanarak bir sentez oluşturmuş ve tek tek kişileri hedef alarak bildirim yolu ile toplumun dindarlaştırılmasına ve kullanılan tekniklerin de İslamileştirilmesine çalışmıştır. Mısır'da oluşan İslamcı hareketlerin tümü İhvan'dan kaynaklanmıştır. Müslüman Kardeşler üyeleri 1950-1960 yıllarında Nasır rejiminden kaçmışlar ve Suudi Arabistan'a yerleşmişlerdir. Siyasal İslamcı ideoloji ile birlikte Kutubcu öğretiyi bünyelerinde barındırarak Suud Selefililiğin siyasal hale gelmesine ve devrimci görüşlerle kaynaşmasına neden olmuşlardır. Ayrıca 1970'lerde selefililiğin Mısır'da yaygın hale gelmesine yardımcı olmuşlardır.

Modern Mısır'ın doğuşu Napolyon Bonapart'ın 1798 tarihinde Mısır'ı işgal etmesi ile başlamıştır. Napolyon'un Mısır'ı işgal etme amacı Uzak Doğu ticaret yolunu kontrolünde bulundurmaktır istemesidir. Mısır'ı işgal ettiği zaman Napolyon ile birlikte bilim adamları da Mısır'a gelmiştir. Osmanlı-İngiliz ittifakı ile bitirilen Fransız işgalinin kısa sürmesine rağmen Mısır halkı ve el-Ezher şeyhleri gibi okur-yazar kesim Avrupa ile Batı kültürü ve düşüncesi ile temas haline geçmiştir.⁸² Mısır'a görevlendirilen Osmanlı ordusunda görev alan Mehmet Ali Paşa, işgal bittikten sonra meydana gelen siyasi boşluktan faydalanarak Mısır yönetimini ele geçirmiştir. Fiili olarak sürdürülen Memluk beylerinin idarelerini beğenmeyen ulema sınıfı ve yerel eşraf ile bazı ittifaklar oluşturmuş, Padişah tarafından vali olarak atanmasını gerçekleştirmiştir.

⁸² Halil Taşpınar, “Muhammed Abduh Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. VII 1 2, Aralık 2003, s. 262

1805 tarihinde başlatılan Mehmet Ali yönetimi ihracata yönelik bir ekonominin geliştirilmesi, ordunun güçlendirilmesi, Fransız modelini benimseyen modern idari sistemi kurmak için oldukça fazla bir reform süreci başlatmıştır. İlk yapılan sanayi hareketleri askeri malzemelerin üretilmesi yönünde olmuştur.⁸³ Daha sonra dokuma endüstrisi kurulmuştur. Kurulan fabrikalarda ileri teknolojiler kullanılarak pamuk, keten, şeker, cam ve deri gibi ürünler ülke içerisinde üretilmeye başlanmıştır. Mehmet Ali Paşa, III. Selim ve II. Mahmut'u örnek almış, açmış olduğu modern okullarda ders eğitimi için Fransa'dan öğretmenler getirtmiştir. Ayrıca Napolyon'un dağılan ordusundan geriye kalan Fransız subayları orduya dahil etmiş ve zorunlu askerlik uygulamasını getirmiştir.

Mehmet Ali Paşa, Avrupa'dan çok sayıda teknik uzmanı Mısır'a çağırarak ve Mısırlı gençleri de eğitim almaları için Avrupa'ya yollamıştır.⁸⁴ Fakat Mehmet Ali Paşa'nın eğitim almaları için yurtdışına göndermiş olduğu öğrenciler Mısır'a geri geldikten sonra kendi işlerinde çalışmaya devam etmişler ve modernleşme adına fazla bir katkıları olmamıştır. Eğitimde gerçekleştirilen modernleşmeler doğrudan devlet hizmetinde çalışacaklara yönelik olduğu için modern eğitim kurumlarının halka hizmet vermesinde gecikmeler yaşanmıştır. Mısır'da bulunan etnik ve dini azınlıkların modernleşme çalışmalarının ülkeye girmesinde ciddi faydaları olmuştur. İtalyan, Fransız, İngiliz, Alman ve Amerikan misyonerleri tarafından açılan okullar da azınlıklar daha fazla sayıda yer almış, üst sınıf Mısırlılar daha az sayıda yer almışlardır.⁸⁵

Mehmet Ali Paşa'nın yapmış olduğu reformların bazı olumlu sonuçları da olmuştur. Mısır daha modern bir orduya sahip olmuş, eğitim sistemi biraz daha gelişmiş ve belirli seviyede sanayi altyapısı oluşturulmuştur. Bu yönetim II. Mahmut'un emri ile Arabistan'da görülen Vahhabi isyanlarını bastırarak ve Sudan'ı işgal ederek ordunun ne kadar güçlü olduğunu göstermiştir. Mehmet Ali Paşa Osmanlı Hükümeti'nden ekonomik ve askeri alanlarda bağımsız olmasını istemiştir. Böylelikle Mısır'da kurmuş olduğu hakimiyetin kalıcı hale gelmesini sağlayabilecektir. Fakat Paşa'nın büyük oğlu İbrahim'in emrindeki Mısır ordusu Osmanlı güçlerini 1831-1833 ve 1839-1840 yıllarında yapılan savaşlarda yenmiş İngiltere, Fransa ve Rusya'nın araya girmesiyle Mehmet Ali Paşa Osmanlı Hükümetinden istediği ayrıcalıkları sağlayamamıştır.⁸⁶

⁸³Uysal, 64.

⁸⁴ Afaf Lutfi Al-Seyyid Marsot, Mısır Tarihi: Arapların Fethinden Bugüne, Çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yay., 2007, s.55-60

⁸⁵Erkilet, a.g.e. s. 219-224

⁸⁶Peter Mansfield, A History Of The Middle East, London, Penguin Books, 1991, p.46-62

Mehmet Ali Paşa sonrasına baktığımızda ise II. Dünya Savaşı'ndan sonra İngiltere ile Mısır arasında yeni bir gerginlik döneminin başladığı görülmüştür.⁸⁷ 1936 yılında yapılan antlaşmanın bunda en önemli faktör olduğu dile getirilmiştir. Mısır İngiltere'den bağımsızlık talep etse de İngiltere Süveyş Kanalı'nın öneminden dolayı İngiltere Mısır'ın bağımsızlığına karşı çıkmaktaydı. Mısırlı idareciler de İngilizlere karşı direnemediğinden halk İngilizlere karşı gösterilere başlamıştı.⁸⁸

1948 savaşının İsrail'e karşı kaybedilmesi orduda çok fazla rahatsızlık yaratmış, bunun sonucunda 26 Temmuz 1952 de Hür Subaylar adlı grup Kral Faruk ve oğlu Ahmed Fuad'ı tahttan çekilmeye razı etmişlerdir. Bunun sonucunda M. Ali Paşa tarafından kurulan Hanedanlık fiili olarak sona erdirilmiştir.⁸⁹

1.2.3.1. İhvan-ı Müslimin(Müslüman Kardeşler Teşkilatı)

Aslında İslam Dünyasında meydana gelen tüm bu olaylar İhvan-ı Müslimin Teşkilatı'nın Hasan el-Benna tarafından 1928 yılında kurulmasında etkili olmuştur. Yukarıda anlatıldığı üzere İngilizler'in Mısır'ı işgal etmesi, İsrail Devleti'nin kurulma girişimlerinin artarak devam ettirilmesi, güçlü ve etkin bir Hilafetin kurulma istek ve arzusu, İslam Dünyasının batılı güçler tarafından işgal edilmesi ve Batıcılığın İslam topraklarında yayılması bunlar arasındadır. İşte bu olayların etkisinde kurulmuş olan bu organizasyon 1948 yılında bir milyon üyeye ulaşmış olduğu ileri sürülmüştür. 1950 yılında ise İhvan-ı Müslimin öğrenci kolunun da Mısır'daki bir dizi üniversite'de öğrenci birlikleri seçimlerinde çoğunluğu ele geçirmiştir.

Hasan el-Benna İslami Hilafeti basit anlamda sadece Birliğin bir sembolünden daha ziyade Din ile Devlet arasındaki karşılıklı korelasyon/ilişkinin bir sembolü olarak görmüştü. Başka bir ifadeyle; Bütünüyle İslam topluluklarını içine alan, buna karşın ise batılılaşmayı dışlayan ve tamamen reddeden bir tezahür. el-Benna 1940'lı yıllarda Sünniler ile Şiiler arasındaki ihtilafları ortadan kaldırmak suretiyle Sunni-Şii öğretilerinin bir çatı altında toplamayı hedefleyen bir gruba katıldı. Zira İhvan-ı Müslimin her Müslüman kuruluş/birliğin Kur'an ilkeleri ile doktrin anlamında birlik ilkesi üzerinde inşa edilmesi gerektiğine inanmaktaydı.⁹⁰

⁸⁷ Muhammed Behçet, "İkinci Dünya Savaşı Sonrası Mısır Siyasi Tarihi Üzerinden Arap Baharı'nın İncelenmesi", *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2019 Cilt 21 Ek Sayı s. 304

⁸⁸ Behçet, 304

⁸⁹ Behçet, 305.

⁹⁰ Abdelnasser, *The Islamic Movement in Egypt*, s. 33

İhvan-ı Müslimin'in 1930'lu yıllarda Hilafeti yeniden canlandırmaya dayalı çağrısında, Batılı güçlerin özellikle de Filistin gibi Müslüman topraklarda giriştikleri saldırılar ve sömürgeci güçlerin empoze/etki etmesiyle meydana gelen Müslümanlar arasındaki bölünmelere karşı bir reaksiyonun etkili olduğu görülmektedir.⁹¹

19. yüzyılın başlaması ile İslamcılık akımının modernizmin etkisiyle gelişim gösteren yenilenme hareketiyle literatüre eklendiği gözlemlenmiştir. Bu yüzden, İslam ile İslamcılık terimleri arasında terminolojide çeşitli tanımlamalar yer almaktadır. Bazı tanımlarda, İslam Kuran-ı Kerim'in sunmuş oldukları ve Peygamberin öğretisinde belirlenen bir öz şeklinde değerlendirilmiştir. İslamcılık terimi ise, bu fikirleri içsel hale getiren kişilerin bilinçaltılarında olan modern ideolojinin İslam yoluyla dillendirilmesi şeklinde tanımlanmıştır.⁹²

Bu açıklamalar ışığında, Müslüman Kardeşler Hareketi'nin lideri Hasan el-Benna'nın "Tasavvuf ve ibadetle uğraşmama rağmen, vatana hizmet etmenin kaçınılması mümkün olmayan, farz kılınmış bir cihat olduğuna inanıyorum"⁹³ şeklindeki açıklamaları Benna'nın zamanın yenilikçi liderlerinin sunmuş olduğu İslami reform fikirleri çerçevesinde bir araya gelerek Müslüman Kardeşler Teşkilatı'nın kurulmasında ve esas amaçlarının belirlenebilmesinde önemli etkisi bulunmuştur. Hasan el Benna İhvan-ı Müslimin hareketinin amacını "İhvan-ı Müslimin hayatın her sahasına etki ediyor, her türlü kalkınmayı milletimize öğretmek istiyor. Kendi idealinin takdirini burada gören münevver Müslümanlar birliğimiz altında toplanıyor" olarak açıklamıştır.⁹⁴

Müslüman Kardeşler Teşkilatı kurulduğu zamanın ilk dönemlerinde (1935-1952) siyasal gelişmelerle direkt olarak ilgilenmemiştir. Müslüman Kardeşler Teşkilatı'nın siyasetle ilk girişimi, 1935 tarihinde el-Benna ve Ahmed es-Sükkeri tarafından verilen eğitimde reform konulu taslağın el-Ezher Üniversitesi Rektörüne ve rektörün aracılığıyla Başbakan Tevfik Nazım Paşa'ya iletilmesi sonucu gerçekleşmiştir.⁹⁵ Yapılan görüşmeler sonucunda siyasete giren Müslüman Kardeşler Teşkilatı'nın politikaya karışması "İslam ümmetçiliği çerçevesinde Panislamizm, İngiliz karşıtlığı çerçevesinde anti-emperyalizm,

⁹¹Abdelnasser, The Islamic Movement in Egypt, s. 34

⁹²Canbegi, 2013: 43

⁹³Arı ve Koç, 2014: 226

⁹⁴Benna, 2014: 38

⁹⁵Köse, 2014: 69

Mısır halkının sahip olduğu siyasi pasiflik ve sessizliğe karşı siyasi aktivizm, İslam'ın yeniden ele alınması anlamında İslam Modernizmi” gibi kodlar çerçevesinde olmuştur.⁹⁶

Mısır’da görülen İslami hareketlerin içerisinde en yaygını ve en etkili olanı İhvan-ı Müslimin, “modernist selefi” diğer bir adıyla “neo-selefi” hareket olarak görülmüştür. Modern selefilik’in kurucusu olan Reşid Rıza’nın öğrencisi Hasan el-Benna “Abduh’un reformculuğunu, Rıza’nın muhafazakârlığını ve Afgânî’nin siyasi aktivizmini” kendi işinde karıştırarak kendisine özel bir selefi yorum geliştirmiştir.⁹⁷ Geliştirdiği yeni yorum, klasik selefilikte bulunan bid’at ve hurafelerden uzaklaştırılmış “saf İslam” anlayışı ile modern İslami devletin kurulmasını amaçlayan siyasi ideolojileri bir araya getirmektedir. İhvan hareketi, kendisini selefi olarak adlandıran Afgani, Abduh ve Reşit Rıza gibi düşünürlerin etkisinde öğretilerini işleve koymuş ve klasik selefilikten bazı alanlarda farklılık göstermektedir. Bu hareket, tasavvufa, felsefeye, çeşitli fikirlere ve ideolojilere açık durumdadır. Böylelikle Kur’an ve sünnetin haricindeki tüm dini kaynakları reddeden klasik selefilikten farklılık göstermektedir.⁹⁸

1.2.3.2. Cemati’l-İslamiyye Hareketi

Cemati’l-İslamiyye hareketi 1965-1971 tarihleri arasında Nasır’ın kamplarında tutuklu olan Hasan el-Hudeybi temelindeki İhvan-ı Müslimin hareketinin içerisinden ayrılan radikal gruplar tarafından oluşturulan şemsiye bir örgüt olarak tanımlanmaktadır.⁹⁹ 1970 yılında ilk önceleri Mısır Üniversitesi’nde yayılım alanı bulan Cemaat, Asyut kentinde ezan zamanlarında eğitimde araya gidilmesi ve alkollü içeceklerin yasaklanması yönünde çeşitli eylemlerde bulunmuşlardır. İlk zamanlarda etkinliklerinde ve fikirlerinde klasik selefi krakterlerin ağırlıklı olduğu Cemati’l İslamiyye hareketi, Nasırcı ve komünist öğrencilere yönelik İslamcılara destek veren başkan Enver Sedat zamanındaki üniversitelerde faaliyetlerini fazlalaştırmış; Mısırlı Öğrenciler Birliği seçim aşamalarında yeterli çoğunluğa ulaşmıştır. Öğretimde yer alan modern ve seküler değerler yerine İslam’ın tam ve noksansız model şeklinde öğretilmesi yönünde girişimlerde bulunmuştur. İslami düzenin kültürel

⁹⁶Canbegi, 2013: 100

⁹⁷Birol Akgün, Gökhan Bozbaş, “Arap Dünyasında Siyasi Selefizm ve Mısır Örneği”, Akademik Ortadoğu Dergisi, Sayı 14, 2013, s.13

⁹⁸Akgün, Bozbaş, s.13

⁹⁹1970’li yıllarda Cemaati İslamiyye (İslâmi Cemaatler, yani asıl olarak çoğul) terimi İslamcı nebuladaki her tür eğilimden öğrenci hareketlerine işaret etmektedir. 1980’li yılların ortalarından itibaren tekil olarak kullanılan ve bazen radikaliye (radikal) sıfatıyla tamamlanan bu deyiş, sadece şiddete yönelen ve Şeyh Ömer Abdurrahman’ın manevî liderliğini kabul eden yasadışı hareket için kullanılmaktadır.” Kepel, Cihat, s.485; Kepel, Muslim Extremism in Egypt: Prophet and Pharaoh, Los Angeles, University of California Press, 2003, s.129

faaliyetlerine bağlı kalınarak Müslüman olan öğrencilerin problemlerine çözümler sunulmuştur. Cemati'İ İslamiye hareketi, kızların İslami giyim tarzlarına göre giyinmeleri, kendilerine özel ayrılan otobüslere binmeleri, erkeklerin sakal uzatmaları, toplu halde namaza gitmeleri gibi uygulamalar ile Batı uygarlığına yönelik bir direniş içerisinde. ¹⁰⁰

1.2.3.3. 25 Ocak Devriminden Sonra Ortaya Çıkan Partiler

Mısır'da 2000 yılında siyaset biraz daha canlı hale gelmiş ve İslami hareketlerden İhvan-ı Müslimin muhalif bir güç şeklinde ilerlemiş, selefi akım Mısır'ın çoğu yerinde yaygın hale gelmiştir. Fakat medya gücü bulunmasına rağmen siyasi alanda fazla görünmemiştir. Vaaz ve irşat faaliyetleri ile hareket eden seleflerin siyaset ile alakaları başta bulunan yöneticilere dua etmek ve şeriatın uygulaması alanında yöneticilere yol gösterebilmesi için Allah'a yalvarmak gibi faaliyetlerle olmuştur. ¹⁰¹

1.2.3.4. Özgürlük ve Adalet Partisi

Özgürlük ve Adalet Partisi 2011 yılının Mayıs ayında kurulmuştur. Partinin kuruluş bildirgesi içeriğinde demokratik ideallerle uyumlu olacağı, kadın haklarına gerekli özenin verileceği ve ulusal birliğin destekleneceği ifade edilmiştir. Özgürlük ve Adalet Parti sözcüsü Valid Çelebi'nin partiyle Müslüman Kardeşler Teşkilatının birbirinden farklı organlar olacağı, teşkilatın partiden daha ayrıntılı işlevlerinin bulunduğunu, partinin yalnızca siyasetle alakadar olacağı ve gerek duyulduğu zamanlarda partiyle cemiyetin birbirlerini destekleyecek şekilde harekette bulunacaklarını ifade etmesine rağmen ilk başlarda cemiyet üyelerine Özgürlük ve Adalet Partisi'nden başka bir partiye katılmamaları yönünde açıklama yapılmıştır. Fakat, Müslüman Kardeşlerin Tahrir gösterilerine katılmak istememelerinden ötürü bazı gençlerin cemiyetten ayrılarak gösterilere katılmaları, partileşme aşamasında bazı üyelerin teşkilattan ayrılarak başka partilere geçmeleri ve partinin yönetim kadrosunda bulunan bazı kişilerin teşkilattaki görevlerini terk etmeleri ve teşkilatın parti yöneticilerini belirlemesi sırasında bazı gençlerin bu kararları desteklememeleri partiyle teşkilat arasında sürekli olarak aynı tutarlılığın bulunmadığını işaret etmektedir. ¹⁰²

¹⁰⁰Verdani, a.g.e., s.104-120

¹⁰¹ Musa Uysal, "Kriz Teolojisinden Devrimci İdeolojiye Selefilik Mısır, Pakistan ve Tunus'ta Selefi Hareketler" *Yüksek Lisans Tezi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2019, s. 80-83

¹⁰²Al-Ahram 2011

1.2.3.5. el-Nur Partisi

el-Nur partisi, Davetü's Selefiye cemaatinin mensupları tarafından kurulmuştur. Fakat resmi kuruluşu 2011 yılının Haziran ayında gerçekleşmiştir. Yapılan ilk parlamento seçimlerinde %25 oy oranı alarak ve 105 sandalyeye sahip olarak mecliste temsili yapılan ikinci büyük parti olarak yerini almıştır. el-Nur partisinin destekçileri arasında Davet müntesipleri, Ensarü's Sünne çevresinde bulunan kişiler, muteber selefi şeyhlerinin çevreleri ve Fevzi Said liderliğindeki Kahire selefileri de bulunmaktadır. 1980 yılında Davetü's Selefiye hareketinin kurucularından olan İmad Abdulğafur el-Nur partisinin ilk genel başkanı olarak görev almıştır. Ancak 2012 senesinde Abdülğafur ve onun çevresindekiler el-Nur partisinden ayrılarak "vatan" isminde yeni bir parti oluşturmuşlardır.¹⁰³ el-Nur partisi yapmış olduğu programda Mısır'ın problemleri ile alakalı bakış açılarını geniş ölçüde sunmuştur. Devrimden sonra Mısır'ın en önemli problemlerinin siyaset, ekonomi ve güvenlik sahalarında yaşandığını ifade etmiş, fakat "kimlik ve din" konularındaki açıklamalarıyla dikkatleri üzerine yöneltmiştir. Böylelikle el-Nur partisi geleneksel bakış ile çağdaş bakışı bir arada bulduran medeni ve gelişmiş bir hükümetin temellerinin atılmasını amaçlamaktadır.¹⁰⁴

1.2.3.6. Mısır Bloku

2011 yılındaki Mısır Devrimi sırasında bir araya gelen üç sol partinin meydana getirmiş olduğu bir siyasi ittifak partisidir. Bir araya gelen partiler Mısır Sosyal Demokrat Partisi (sosyal demokrat eğilimleri gösteren orta sol), Özgür Mısırlılar Partisi (laik liberal) ve Ulusal İlerleme Birlikçi Partisi olarak verilmektedir. Partinin merkezi Kahire'dir. Mısır Bloğu partisinin benimsediği ideoloji; Liberalizm, sosyal liberalizm ve sekülerizm'den oluşmaktadır.¹⁰⁵

Mısır Bloğu, siyasi temeller çerçevesinde bir seçim ittifakının oluşturulması, "sivil devlet" ifadesinin bir araya getirmiş olduğu liberal ve solcu kesimin faaliyetlerini açıklamak için kurulmuştur. Mısır Bloğu'nu oluşturan partilerin esasta İslamcı akımlar ile mücadele amacı ile bir araya geldikleri ileri sürülmektedir. Bu Bloğu'nun oluşmasında başka partiler de bulunmaktadır. Bu partiler; "Sosyalist Halkçı İttifak (en önemli kurucuları eski solcu Tecemmü partisinden ayrılanlar), Bilinç Partisi (devrim gençleri koalisyonundan birçok

¹⁰³Fayid, a.g.e., s.70-73,

¹⁰⁴ Musa Uysal, "Kriz Teolojisinden Devrimci İdeolojiye Selefilik Mısır, Pakistan ve Tunus'ta Selefi Hareketler" s. 81

¹⁰⁵https://tr.wikipedia.org/wiki/M%C4%B1s%C4%B1r_Bloku

kişinin kurduğu liberal parti), Eşitlik ve Kalkınma Partisi (kurucusu sanatçı Teysir Fehmi'nin şöhretine dayanan liberal parti), Mısır Özgürlük Partisi (Selefi akımın siyaset sahnesinde artan varlığının ve bazılarının türbelere yönelik saldırılarının teşvik ettiği Sufi tarikatlardan birinin lideri tarafından kuruldu) ve eski partiler: Solcu Tecemmü Partisi, liberal eğilime sahip Demokratik Cephe Partisi, devrim sonrası kendisini ilan edene kadar yıllarca yeraltında çalışan Komünist Parti.” şeklinde sıralanmıştır.

Mısır Bloğu içerisinde yer alan partiler, adayların sayıları ve seçim listelerindeki düzenlemeler konusunda bazı fikir ayrılıkları yaşamışlardır. Partiler birbirlerini “Fulul” anlamında yani Mübarek rejimin kalıntıları manasında önceki iktidar parti üyelerini blok içerisine almak ile suçlamışlardır. Yaşanan bu durum karşısında Mısır Bloğu'ndan birçok parti ayrılmış ve geriye sadece Özgür mısırlılar, Sosyal Demokrat Mısır ve Tecemmü partileri kalmıştır. Bu üç parti diğer partilere göre biraz zayıf kalmış ve Demokratik İttifak'la İslamcı İttifak'a yönelik olumsuz seçim kampanyalarını desteklemişlerdir.¹⁰⁶

¹⁰⁶<http://www.aljazeera.com.tr/haber-analiz/misir-siyasi-gucleri-agirliklari-ve-stratejileri-1>

İKİNCİ BÖLÜM

MISIR'DA YENİ SELEFİ VE YENİ MU'TEZİLİ HAREKETLER

2.1. Mısır'da Yeni Selefi, Yeni Mu'tezile, Reform/İhya ve Modernizm Hareketleri Bağlamında Öne Çıkan Şahsiyetler

2.1.1. Cemaleddin Efgani: Hayatı ve Şahsiyeti

Cemaleddin Efgani, H. 1254/ M. 1838-1839 tarihinde doğmuştur.¹⁰⁷ Efgani'nin doğum yeri ile alakalı çeşitli varsayımlar bulunmaktadır. Efgani'yi sevenler Kabil yakınlarındaki Esedabad'da, karşıtları da Hemedan çevresindeki Esedabad'da, diğer bir ifadeyle İran'da dünyaya geldiğini ve Şii olduğunu ileri sürmektedirler.¹⁰⁸ Çoğu kişi tarafından kabul edilen görüşe göre Efgani, Afganistan sınırları içerisinde bulunan Esadabad'da doğmuştur ve babası Safder'dir.¹⁰⁹

Efgani, klasik din eğitimini Kabil medresesinde tamamlamıştır. Daha sonra Hindistan'a ve hacca doğru yola koyulmuştur. Kerbela v Necef'te eğitim görmek amacıyla bir süre bulunmuş, daha sonra tekrardan Kabil'e geri gelmiştir. Kabil'de Emir Dost Muhammed Han'a hizmet etmiştir. Emir Dost Muhammed Han'ın vefatından sonra emirliğe gelen Şir Ali'nin kardeşi Muhammed A'zam ile yakınlığı olduğundan dolayı bazı kabile kavgalarına dahil olmuştur. Muhammed A'zam'ın emirliğinde vezirlik görevinde olan Efgani, hamisi tahtan indirildikten sonra sınır dışı edilerek Hindistan'a doğru yola çıkmıştır.¹¹⁰

2.1.1.1. Eserleri

Efgani çok sayıda eser yazmış olmasına rağmen bazı eserleri kaybolmuştur. Efgani'nin başlıca eserleri aşağıda verilmiştir.

“1. *Et-Ta'likat 'alâ Şerhi'd-Devvânî li'l-'Akâidil-'Adudiyye* (Kahire 1968; Beyrut 1979)

2. *Hakikat-i Mezheb-i Neyçerî ve Beyân-i Hâl-i Neyçeriyân*

¹⁰⁷ Muhammed Mahzumî Paşa, *Cemaleddin Afgani'nin Hatıraları*, çevr. Adem Yerinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2006, s. 4.

¹⁰⁸ Enamullah Ahmady, “Cemaleddin Afgani'nin Düşünce Dünyası”, *Yüksek Lisans Tezi*, Konya 2012, ss. 8-12; Albert Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, çevr. Latif Boyacı, Hüseyin Yılmaz, İnsan Yayınları, İstanbul 1994, s. 128.

¹⁰⁹ Abdulhay Habibi, *Neseb wa Zadgah-i Seyyid Cemaleddin Afgani*, Beyhaki Yayınları, Kabil h. 1355, s. 7-9. Ayrıca bkz. Ömer Turan, *İslami Hareketler*, Yayınevi yok, İstanbul 2002, s. 36.

¹¹⁰ Mohammad Aleem Saaie, *Afganistan'da Siyasi Partiler Tarihçesi*, Süleyman Demirel Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Isparta 2009, s. 36.

3. *El-Urvetü'l-Vüskâ*

4. *Risâletü'l-Vâridât fî Sirri't-Tecelliyât* (1968; Beyrut 1979)

5. *Tetimmetü'l-Beyân* (Kahire 1879)

6. *Hâtırâtü Cemâleddîn el-Efğânî el-Hüseyni* (Beyrut 1931)

7. *İslam ve Bilim* (1883)

8. *Ali Şeleş, yirmi iki makale, sekiz mektup, bir kitap ve dört çeşitlimaddeyi tespit etmiş ve bunları el-A'mâlü'l-Mechûle adını verdiği bir kitap olarak yayınlamıştır* (Londra, 1986).

9. *Milli Birlik Felsefesi ve Dil Birliğinin gerçek mahiyeti.*"

2.1.1.2. Din Anlayışı

Dinle alakalı çeşitli tanımlamalar olmasına rağmen çoğunluk tarafından kabul gören tanım: "Din, İnsan ile Allah arasında oluşan bağıdır." şeklindedir. Efgani, dini ilahi bir örgüt olarak değerlendirmektedir. Din akıl sahipleri tarafından, korkutan, müjde veren ve doğru yola sevk eden peygamberlerden alınmaktadır. Tebliğle, öğretimle ve anlatımla gelen din ilk olarak yüreklere sonrasında ise vicdanlara yerleşmektedir. Kişinin kurallarıyla, yetenekleriyle ve adetleriyle yakınlaşmasını sağlamaktadır. Bedenleri büyük yada küçük tüm hareketlere alıştırmaktadır.¹¹¹ Bu sayede din düşünceler ve düşüncelerin kontrolünde olan gayretin ve iradenin üzerinde ilk hakimiyeti üstlenir, ruhu yöneterek bedenini nasıl idare edilmesi gerektiğini öğretmektedir.

Efgani, dini insanların gerçek nizami olarak değerlendirmektedir. Bu sebeple din hükümdarlığını asırlar boyunca sabit ve sağlam olarak sürdürmüştür. İnsanın mutlu olabilmesi için tek kaynak olarak din işaret edilmektedir. Efganiye göre din, inanan kişileri maddi ve manevi olgunluğa ulaştırmakta, gizli ve açık üstünlüklerin doruk noktasına ulaştırmaktadır. Milletlerin ayakta kalmasını sağlayan ve insanların dünya ile ahret arasında mutlu olmasını sağlayan şey din olarak açıklanmaktadır.¹¹²

Efgani dinin milletler yapısının direği ve varlığının nizami olduğunu ifade etmektedir. Hareketleri ve faaliyetleri dinle alakalıdır.¹¹³ İslam dini, tüm dinler arasında

¹¹¹ Kayum, *Şahsiyet wa Afkari Seyyid Cemaleddin Afgân*, s. 98. Ayrıca bkz. Cemaleddin Afgani, *el-Urvetü'l-Vüskâ*, s. 103.

¹¹² Seyyid Cemaleddin Afgani, *Tabiatçılığı Red*, çevr. Aziz Akpınarlı, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1956, s. 4, 66. Ayrıca bkz. Afgani, *el-Urvetü'l-Vüskâ*, s. 88-89.

¹¹³ Afgani, *Tabiatçılığı Red*, s. 9.

kuvvetli bir hikmet temeli üzerine kurulmuştur. İslam dini, insanların mutlu olmasını amaçlamaktadır. Fakat insanların mutlu olabilmeleri için bazı esaslar gerekmektedir. Bu esaslar şunlardır:

1. İnsanların aklı hurafelerin oluşturdukları bulanıktan temizlenmeli ve vehimlerin tozundan arınmalıdır.
2. Milletleri oluşturan kişilerin şereflerine ve haysiyetlerine gerekli önemi vermelidir.
3. İnanç esasları, kuvvetli ve doğru delillerde oluşturulmalıdır.
4. Her millette, kişilerin gerçek bilgiler ışığında eğitilmesini sağlayan ve iyiliği aşıl原因 ve kötülüğü yasaklayan bilginlerinin olması gerekmektedir.

2.1.1.3.Siyasi Görüşleri

Mutelize'nin çoğunluğu aklın mutlak bilgi kaynağı olduğunu savunmuşlardır. Mutelize'lere göre akıl, Allah'ın var olduğunu bilmesi, iyiyi ve kötüyü ayırt edebilmesi, Allah'ın sıfatlarını ve ahiret yaşamını bilecek bir özelliktedir. Yani Mutelize'ye göre akıl, dinin bildirmesinden önce Allah'a imanın güzelliğini bilmesi ve küfrün kötü olduğunu farkına varmasıdır.¹¹⁴

Aklın dinde sahip olduğu yeri ve dinin akla bakışıyla alakalı olarak Cemaleddin Efgani, modern çağın İslam'a bakışını, onun reddetmiş olduğunu söyleyerek İslam'ın akıl ile uzlaşma gösterdiğini işaret etmekte, onun kişiye aklını kullanmasını ve doğayı inceleyebilmesi için çağrı yapan tek din olduğunu ifade etmektedir. Efgani'ye göre Kur'an, akıl ve dinin kardeş olduğunu açık şekilde ifade eden ilk kutsal kitap olmaktadır. İslam'a özgü olan bu durum, herhangi bir yoruma ve açıklamaya ihtiyaç duymayacak şekilde kesin ve açıktır. Doğru yola ulaşabilmek için dinle birlikte akılda olmalıdır. Bunun nedeni hem aklın hem de dinin insanın doğruya ve gerçeğe ulaşması amaçlarını taşımaktadır.¹¹⁵ Çünkü Kur'an'da, "*O, gerçeği yanlıştan ayıran Furkân'ı gönderdi*" ifadeleri yer almaktadır.¹¹⁶

Efgani ayette yer alan "Furkan"ı, insanın hakla batıl olanı birbirlerinden ayırabilme yeteneği olan akıl şeklinde yorumlamaktadır. Efgani'ye göre İslam ilk olarak aşka daha sonra akla olan inançtır. Efgani'nin yapmış olduğu bu açıklama bazı kişiler tarafından eleştirilmiştir.¹¹⁷ Özellikle vahiy yerine aklı koymaya çalıştığını iddia etmişlerdir. Ancak

¹¹⁴İşcan, *a.g.e.*,s. 153. Naklen, Zühdi Hasan Carullah, *el-Mutezile*, Kahire 1947, s. 105.

¹¹⁵İşcan, *a.g.e.*,s. 154.

¹¹⁶ Ali İmran, 3/3.

¹¹⁷ Esen, Afgani: *Kelami ve Felsefi Görüşleri*, s. 205.

Efgani, İslam dininde vahiyden daha sonra aklın ne derecede önemli olduğunu vurgulamak istemiştir.

2.1.1.4. İslam Dünyasındaki Etkileri

Cemaleddin Efgani'nin¹¹⁸ genel görüşleri arasında felsefi görüşleri, modernizme bakışı ve kadın meseleleri yer almaktadır. Felsefe ile ilgili birçok tanımlama bulunmaktadır. Bunlardan en çok tercih edileni Pythagoras (M.Ö.6.yy) tarafından kullanılan tanımdır.¹¹⁹ Pythagoras' a göre “*felsefenin başlangıcı ilim sevgisi, ortası insanın gücü oranındavarlıkların mahiyetini bilip tanınması, sonu da ilme uygun bir şekilde konuşupyaşamaktır*” şeklinde tanımlama yapılmıştır.¹²⁰

İlk Müslüman filozof olan Kindi(M. Ö. S. 873) *Fi'l-Felsefeti'l-Ula* (İlk Felsefe Hakkında) eserinde felsefenin tanımını “*insanın gücü oranında eşyanınhakikatlerini bilmektir*” şeklinde yapmıştır.¹²¹ Ayrıca *Risale fi Hududi'l-Eşya ve Rusumiha* (Tarifler Üzerine) eserinde de felsefenin tanımlaması aşağıda verilmiştir:¹²²

a. Felsefe hikmet sevgisidir.

b. Felsefe insanın gücü ölçüsünde Allah 'ın fiillerine benzemesidir.

c. Felsefe ölümü önemsemektir.

d. Felsefe sanatların sanatı ve hikmetlerin hikmetidir.

e. Felsefe insanın kendini bilmesidir.

f. Felsefe, insanın gücü ölçüsünde ebedi ve külli olan varlıkların mahiyet vehakikatini bilmesidir.”

Efgani'ye göre felsefe, tüm ilimlerin başarısı umumi hale gelmekte ve milletin hepsinin çaba harcayarak gelişme göstermesine yönelmesinde önemli bir yere sahip olmaktadır. Efgani, felsefenin ideolojik bir silah olduğunu, milli ve siyasi düşüncelerin gelişmesinde önemli bir aracı olduğunu savunmaktadır. Ayrıca “*Eğer bir millette felsefe yoksa o millet ne kadarâlim ve şair yetiştirirse yetiştirsin, orada hiçbir ilim intişar edemez*”

¹¹⁸ Efgani'nin bazı görüşleri için bkz. Mustafa Aydın, “Muhammed Reşid Rıza, Hayatı, Eserleri, Kişiliği, Tecdid ve İslah Anlayışı”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C. 11 Sayı. 58, Ağustos 2018, s. 854.

¹¹⁹ Necip Taylan, *Anahatlarıyla İslam Felsefesi(Kaynakları, Temsilcileri-Tesirleri)*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006, s. 19.

¹²⁰ Taylan, *a.g.e.*,s. 19. Naklen, İhvân el-Safa, *Risail*, 1, s. 48.

¹²¹ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çevr. Kasım Turhan, Şa-To Yayınları, İstanbul 2008, s. 97.

¹²² Mahmut Kaya, *Kindi ve Felsefi Risâleler*, Klasik Yayınları, İstanbul 2002, s. 27. Ayrıca bkz. Kindi, *Tarifler Üzerine*, s. 139.

şeklinde açıklama yapmıştır.¹²³ Efgani, Osmanlı Hükümeti'ni ve Mısırlıları işaret ederek bunların 60 senedir yeni Batılı okulları olmalarına rağmen okullardan istenilen faydanın sağlanamamasının nedenini yeterli felsefelerinin olmamasına bağlamaktadır. Efgani, “*Bu okullarda felsefe dersleri verilseydi, bu devletler her yıl Avrupa'ya eğitim almak için öğrenci göndermez ve oradan öğretmen getirtmezlerdi*” şeklinde açıklama yaparak dünyada oluşan yeniliklerin takip edilmesi ve milli şuurun oluşması için felsefenin oldukça önemli olduğunu vurgulamıştır.¹²⁴

2.1.2.Muhammed Abduh, Hayatı ve Şahsiyeti

Muhammed Abduh Hasan b. Hayrullah, Mısır'ın Nil Deltası Bahlra kazasının "Mahalletü Nasr" adlı köyünde 1266/1849 tarihinde doğmuştur.¹²⁵ Babası Hayrullah efendi Mısır'a yerleşmiş olan bir Türkmen ailesinden gelmektedir. Abduh, ilk eğitimini ailesinden almıştır. Kur'an okuduktan iki sene sonra hafız olmuştur. Kur'an'ı tertil ve tecvitli okuyabilmek için Tanta'ya gitmiş ve Ahmediye camisinde dersler almıştır. Daha sonra medreseyi terk etmiş ve tekrardan ilimle uğraşmamak üzere Tanta'dan uzaklaşmıştır. 1865 senesinde evlendikten sonra tahsiline devam etmesi zor hale gelmiştir. Küneyyise köyünde karşılaşmış olduğu Derviş Hızır ile birlikte hayatında önemli değişiklikler yaşanmıştır.¹²⁶ Bu sayede tekrardan eğitime devam etmiş, İslam ve tasavvuf hakkında yeterli bilgileri edinmiştir. Bunların sonucunda kendini zühd ve tasavvufa adamıştır.

2.1.2.1.Eserleri

Muhammed Abduh, XIX. yy'da yetişmiş olan İslam dünyasının önemli kişilerinden birisidir. Abduh, kısa yaşamının içerisinde eğitim, çok sayıda görev, faaliyetler, geziler ve

¹²³Seyyid Hadi Husrev Şahi, *Macmua-i Resail wa Makalat-ı Seyyid Cemaleddin Afgani*, Merkez-i Berresihayi İslami Yayınevi, Tahran 1379, s. 105-108. Ayrıca bkz. Taceddin Şimşek, *Cemaleddin Afgâni ve Mücadelesi*, Ders Notları, s. 4-5.

¹²⁴Şimşek, *a.g.e.*, s. 4-5.

¹²⁵ Rıza, M. Reşid, *Tarihu'l-Üstazi'l-İmam eş-Şeyh Muhammed Abduh*, Mısır, Matbaatu'l-Menar 1931, 1/15; Sehaht, J., "Muhammed Abduh", *iA.*, is1.. 1971, VIII/488; Abdurrazık, Mustafa, *Muhammed Abduh*, Mısır Daru'l-Maarif, ts. s. 16; Emin, Osman/fssal *sur ses /dees Philosophiques et Religieuses*, Le Caire, imprimerie Mısır S.A.E., 1944, s. 3; İurabisi, Core; *Mu'eemü'l-Felasife (el-Fe/asite -el-Menatika- e/Müteke/ limün -el-UihOtiyyi'm- e/-MutasavvifOn)*, Beyrut. 1987, s. 386; Houranı, Albert, *e/-Fikri'l-Arabi fi Asri'nNahdati* (1798-1939), Kerim Azkul (Arapçaya tre.), Beyrut-Lübnan 1977, s. 162; ei-Cünd1, Abdu'l-Halim, *ellmam Muhammed Abduh*, Kahire, Daru'l-Maarif, ts. s. 8; Emin, Ahmed, *Zuamau't-islam fi'l-Asri'l-Hadis*, Beyrut, ts. s. 280; Keskiöglü, Osman, "Muhammed Abduh", AÜİFD, Ankara 1972, XVIII/109; Broekelmann, Cari, *Geschichte der Arabischen Liftera tur {GAL}*, Leiden 1944-49, IIIA, s. 311; ez-Zeyyad, Ahmed Hasan, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabi*, Matbaatü'r-Risale, ts. s. 425; Ülken, Hilmi Ziya, *La Pensee de L'/slam*, tre. Française, Gauthier Dubais, Max Bilen et L'Auteur, ist. 1953, s. 122-125; Louis Gardet-M. M. Anawatti, *Introdiction ala 7 Theologie Musulman, Essai de The6/ogie comparee*, Paris 1970, s. 81-93.

¹²⁶ Rıza, .Reşid, *Üstazü'l-irriam*, 1/20-21.

sürgün bir yaşam sığdırmıştır. 1849-1905 yılları arasındaki yaşamına çok sayıda makale ve eserler sığdırmış, çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir.

Muhammed Abduh'un ilk makalesi “*e/-Ahram*”¹²⁷ olmakla birlikte bunun dışında “*el-Vakayiu'I-Mısriyye*”¹²⁸, *e/-Urvetü'l- Vuska*,¹²⁹ Semeratü'l-Fünun el-Beyrutiyye,¹³⁰ *el-Menar*¹³¹ isimli makaleleri de bulunmaktadır. Abduh'un basılmış eserleri tasnif edildiğinde; Tefsir, Tevhid, reddiye, şerhler ve hatıralar bulunmaktadır.

2.1.2.1.1. *Risâletü't-Tevhîd*

Muhammed Abduh tarafından kaleme alınan *Risâletü't-Tevhîd* kitabı, Muhammed Abduh'un 1886'da Beyrut'ta sürgündeyken Sultâniye Medresesi'nde okuttuğu akaid kardeşi Hammûde Bek Abduh tarafından yazılan notlardan oluşmaktadır. 1889 yılında Kahire'ye gelen müellif eser tekrardan incelenmiş, bazı eklemeler ve çıkarımlar yapılarak basımı gerçekleştirilmiştir.¹³² Eserin önsözünde, Selef yönteminin benimsendiği, kelâmcılar arasındaki tartışmalara ve itikadi mezhepler arasındaki görüş ayrılıklarına yer verilmediği gözlemlenmektedir. Bir giriş ile iki bölümden oluşan eserin “Mukaddimeler” başlığı altında tevhid ilmi tanımlanmış, daha önceki dinlerin inanç konularına yer verilmiş, ancak akla yer verilmediği, hatta çoğu kez aklın ilkelerine, sonuçlarına ve kararlarına dinin düşman tanıtıldığı, inançta farklı te'viller, fikirleri zorlayıcı mucizeler ve hayali açıklamalara yer verildiği görülmektedir. Fakat Kur'an-ı Kerim, dinin mahiyeti ve gerçekliğiyle alakalı hem vahye hem de akla gerekli değeri vermiş, evrenin kuruluşu ve işleyişi ile alakalı sürekli bilgiler sunmuş, doğa kanunlarıyla beraber önceki ümmetlerden beri devam eden sosyal kanunları anlatmış, özellikle ilahi kudret ve iradeyle kişi iradesinin sınırlarını birbirlerinden ayırarak değinmiştir.

¹²⁷Abduh'un *ei-Ahramida* yayınlanan ilk makalesi: Takrizu Ceridetü'l-Ahram, 2 Eylül 1876, Reşid Rıza, *Üstazü'l-İmam*, 11/15-17; ikinci makalesi: ei-Kitab ve'l-Kalem, y. 1, sv.8, H\76, Reşid Rıza, a.g.e, 11/17-23.

¹²⁸Abduh'un *ei-Nakayw'I-Mısriyye*'de yayınlanan bazı makaleleri: İydu Mısır ve Matlau' Saadetiha, 19 Temmuz 1880; ihtiramu Kavanini'I-Hüküm ve Evamiruha min Saadeti'I-Ümme, 21- Ekim 1880; ei-Kuvve ve'l-Kanun, 8 Şubat 1881; ei-Vataniyye, 6, 21 Mart 1881; Hatau'I-Ukala-i, 4, 5, 19 Nisan 1881; Mısır ve'l'Habeş, 14 Ağustos 1881; Evhamü'I-Ceraid, 26 Ekim 1881; ei-Hayatü's-Siyaseti, 9-10, 13,28 Kasım 1881.

¹²⁹Abduh'un *ei-Ljrvetü'I-Vuska*'da çıkan bazı makaleleri: "el-Kaza ve'l-Kader"; s. 49-58; inhitatu'I-Müslimin, s. 30-35; ei-Fezail_ ve'r-Rezail, s. 59-75; el-Emel ve Talebü'I-Mecd, s. 80-87; eş-Şeref, s. 97-103 ve daha pek çok makalesi yayımlanmıştır.

¹³⁰Abduh'un *es-Semeratü'l-Fünun*'da yayınlanan makalerinden bazıları: Mısır ve Ceridetü'l-Cenne, 22 Receb 1303/1886; MURaselat, 25 Şevval 1303 / 1886; ei-Lügatü'r-Resmiyye fi'I-Mehakimi'I-Ehliyye bi Mısır, 13 Rebiu's-Sani 1306/1889.

¹³¹Abduh'un *ei-Menarda* yayınlanan bazı makaleleri: Taassub, 11/4-15 12 Mart 1900, ei-Cinsiyye ve'dDiyaretü'l- İslamiyye, 11/25-30 12 Mart 1900; Kem Hikme Illiahi li Hubbi'I-Mahmedeti'I-Hakka, IV/561-567 14 Ekim 1901

¹³² Bulak 1315; Halil Taspınar, “Muhammed Abduh Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme”, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c.7/2, Sivas 2003, s. 271; Hizmetli, a.g.m., s. 40.

Giriş kısmında, Asr-1 saâdet ile ilk iki halifeden sonra meydana gelen sorunlara yer vererek Havâric ve Şîa'nın baş gösterdiğine değinilmiş, fetihlerin genişlemesi ile İslam'a karşı yapılan olumlu ve olumsuz eleştirilerin olduğu anlatılmıştır. Ayrıca Müslümanların arasında imanın tarifi, kebîre, kader, Kur'an'ın yaratılıp yaratılmadığı, akıl-nakil ilişkisi tarzında tartışma konularının ortaya çıktığına, felsefenin bazı ortamlarda boy gösterdiğine değinilmiştir. Gazzâlî ile beraber kelim kitaplarında felsefeden bahsedildiği, kelam bilginlerinin yazmış oldukları eserlerde felsefe boyutuna fazlaca yer verdikleri, bu yüzden dış görünüş bakımından kelam ile felsefenin tek ilim şeklinde algılandığı ileri sürülmüştür. En nihayetinde bilgisizliğin ağır basması sonucunda ilim ile dinin arasında anlaşmazlıkların olduğu belirtilmiştir. İslamiyet'in inançta birlik ve ahenk dini olması, naklin esas rükün, aklında yardımcı durumunda olduğu, iddiaların şeytanın oyunu ve sultanların istekleri olması yönünde değerlendirmeler yapılarak giriş kısmı sonlandırılmıştır.

Risâletü't-tevhîd'in birinci kısmı tevhid ilminin ilâhiyyât sorunlarına yer verilmiştir. İlk olarak bilginin konusunu oluşturacak şeylerin (ma'lûm) müstahîl, mümkün ve vâcib şeklinde üç gruptan oluştuğu, müstahîlin esasta varlığından söz edilmemesinden "ma'lûm" içerisinde yalnızca mecazî düşünülmesi belirtilmektedir. Daha sonra İslam bilginlerinin düşünce sistemiyle paralel olarak mümkünle vâcibin konumu incelenerek varoluşu kendiliğinden olan bir yaratıcının bulunması ispat edilmektedir. Ardından selbî-tenzîhî sıfatlar olan kîdem ve bekâ, sübûtî sıfatlar grubundan hayat, ilim, irade, kudret ve ihtiyar sıfatları işlenmiş, tenzîhî sıfatlar içerisinde olan vahdâniyyet incelenmiştir. Bu sıfatlara naslarda yer verildiği ve akıl bakımından gerekli oldukları açıklanmıştır. Aklın kendi kendine keşif yapamayacağı, fakat nassın haber vermesi ile olanaksız olmayarak kabul ettiği kelam sıfatı eklenmiş ve tüm bu sıfatların niteliklerine ulaşmanın mümkün olmadığı belirtilmiştir. "Allah'ın fiilleri" içerisinde Mu'telize tarafından öne atılan "vücûb ale'llah" yada "aslah" telakkisine yer verilmiş, kesin hükümde farklılıkların olmamasından dolayı bu konu ile ilgili yapılacak tartışmaların yersiz olduğu ifade edilmiştir. Daha sonra "kulların fiilleri" içerisinde kader sorunu ve hüsün-kubuh mevzusu anlatılmıştır.

Kitabın ikinci bölümü nübüvvet ile ilgilidir. Burada insanların mutlu olabilmeleri için peygamber otoritesine gerksinim olduğu ifade edilmiştir. Nübüvvet makamının yeri, mucize ve sihir gibi konularla ilgili kısa bilgiler verilmiş, insanların peygamberliğe duymuş oldukları gerksinim anlatılmış, konu kişideki sonsuzluk hissi ve hemcinsleri ile birlikte yaşaması bakımından incelenmiştir. Ardından vahiyin tanımı yapılmış, vahyin akıl

bakımından mümkün olduğu kanıtlanmaya uğraşılmış, vahiy ve risâletin insanlık tarihinde fiilen yaşandığı açıklanmıştır. Peygamberlerin görevlerine ve insanların mutlu olması için yapmış oldukları çalışmalarla ilgili açıklamalar yapılmıştır. Eserin üçte birinden fazlasını içeren kısımda Cahiliye dönemi, Hz. Muhammed'in ailesi, peygamber olarak kişiliği ve başarıları anlatılmıştır.¹³³

Risâletü't-tevhîd'in son kısmı "Hz. Peygamber'in getirip tebliğ ettiği hususları tasdik etme" başlığındadır. Usûl-i selâsenin üçüncüsü olan sem'iyât konularının anlatıldığı bölümde Resûl-i Ekrem'den tevâtür yolu ile gelen ba's, cennet, cehennem, hesap gibi haberleri onaylamanın gerek olduğu ifade edilmiştir. Eser rü'yetullah ve kerametın vukuu hakkında bilgi verir, "hâtıme" başlığında, iman ederek salih amellilerin zafer kazanacağı müjdelenerek tevhidi anancına vurgu yapan ayetlere yer verilerek eser sonlandırılır.¹³⁴

2.1.2.2.Dini ve Siyasi Görüşleri

Muhammed Abduh'un yaşamı, dini ve siyasi görüşleri araştırıldığında, İslam düşünce tarihinde kesintisiz olarak süregelen yenilikçi mirası devam ettirdiği görülmektedir.¹³⁵

Abduh¹³⁶, yenilenmede İslam halkının, özellikle aydın kesimin kutuplaşmalarında etkili olan iki ana akıma yönelmiştir. İlk akım, Memluk-Osmanlı zamanının fikir kararlılığı ve buradaki dini ilimleri öğrenen öğrencilerin görüşlerinde donukluk akımıdır. Diğer akım, laiklik akımını esas alan, dinin, zamana uyum sağlayamaması olarak düşünülen ve bu akımın savunucuları fen bilimleri öğrencileri olan batılaştırma akımı olarak ifade edilmiştir.¹³⁷ Bu iki akım Muhammed Abduh'un düşüncelerini yenilenme ve devamlı gerileme yaşayan İslam dünyasının kurtarılması gerektiği yönünde çalışmalara yönlendirmiştir.

Abduh, İslam dünyasındaki sorunlar ve gerileme nedenlerini araştırmış ve bu sorunlara çözüm yolları bulmaya çalışmıştır. İlk olarak toplumsal reformun yapılması için itikattan siyasete kadar tüm alanlarda islahatların olması gerektiğini savunmuştur. Ayrıca dinin ve sosyal reformların temellerini "tevhid" kavramına bağlamıştır. Çünkü tevhidi,

¹³³ Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 2008, c. 35, s. 131-133

¹³⁴ en-Nûr 24/55; el-Cin 72/13-28

¹³⁵Eliaçık, a.g.e.,s. 430.

¹³⁶ Abduh'un bazı görüşleri için bkz. Mustafa Aydın, "Muhammed Reşid Rıza, Hayatı, Eserleri, Kişiliği, Tecdid ve İslah Anlayışı", s. 854.

¹³⁷Mücahid, a.g.e.,s. 235.

kişilerin özgürlüklerinin ve toplumun huzurunun sağlanmasını amaçlayan araç olarak görmektedir.

2.1.3. M. Reşid Rıza, Hayatı ve Şahsiyeti

Muhammed Reşit Rıza, Bağdatlıdır, 18.10.1865 yılında Akdeniz kıyısında Lübnan sınırında bulunan Kalemun köyünde dünyaya gelmiştir. Ailesi ilim, irfan ehli, dine hizmet veren, sâlih, “Meşâyih” denilen seçkin kişilerden gelmektedir.¹³⁸ İlk eğitimine köyünde başlamıştır. Kur’an okumayı ve yazmayı burada öğrendikten sonra diğer derslerin eğitimini almak için Trablusşam’da bulunan Osmanlı Rüşdiye Mektebi’nde eğitimine devam etmiştir. Devlette çalışmayı planlamadığı için bu okulda bir sene eğitim almıştır. Daha sonra 1883’de Hüseyin el-Cisr’in (v. 1327/1909) kuruluşunda bulunup müdür olarak görev yaptığı el-Medresetü’l-Vataniyyetü’l-İslâmiyye’de okumasına devam etmiştir. Bu okulda işlenen dersler Arapça, Türkçe ve Fransızca şeklinde verilmekte ve Arap Dili ve Edebiyatı, İslâmî İlimler, Mantık, Matematik, Felsefe ve Tabii İlimler okutulmaktadır. Burası çok programlı bir okul hüviyetinde bulunmaktadır.

2.1.3.1. Eserleri

Muhammed Reşit Rıza’nın çok sayıda eseri bulunmaktadır. Bu eserler şunlardır:

- 1) *Mecelletu’l-Menâr. Menâr Dergisi*
- 2) *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Kerim/Tefsîru’l-Menâr.*
- 3) *Tarîhu’l-Üstâzi’l-İmâm eş-Şeyh Muhammed Abduh.*
- 4) *el-Menâr ve’l-Ezher*
- 5) *el-Vahyu’l-Muhammedî.*
- 6) *Muhâverâtu’l-Muslih ve’l-Mukallid.*
- 7) *el-Vahdetü’l-İslâmiyye ve’l-Uhuvvetu’d-Dîniyye.*
- 8) *el-Hilâfe evi’l-İmâmetu’l-Uzmâ*
- 9) *Fetâvâ.*
- 10) *es-Sünne ve’s-Şîa, (el-Vehhâbiyye ve’r-Râfıza).*

¹³⁸ Aydın, “Muhammed Reşid Rıza, Hayatı, Eserleri, Kişiliği, Teccid ve İslah Anlayışı”, s. 845; Reşid Rızâ, *Ezher*, 2007: 148-49; *Menâr*, ts., XXXV, 154; Şekîb Arslan, 1937: 23-24; Şerebâsî, 1970: 102-16; Dernika, 1986: 21; Şevâbîke, 1989: 13-14; Burhânî, 2010: 25-26; Karaman, 2012: 147; Yemânî, 2013: 21

- 11) *Rahelâtu 'l-Îmâm Muhammed Reşîd Rızâ.*
- 12) *el-Hikmetu 'ş-Şer'iyeye fî Muhâkemeti 'l-Kâdiriyye ve 'r-Rufâ'iyeye.*
- 13) *Nidâun li 'l-Cinsi 'l-Latîf (Hukuku 'n-Nisa fî 'l-Îslâm).*
- 14) *er-Ribâ ve 'l-Mu'âmelâtu 'l-Maliyyetu fî 'l-Îslâm/Hakikatü 'r-Ribâ*
- 15) *Şubuhâtu 'n-Nasârâ ve Hucecu 'l-Îslâm.*
- 16) *Tercemetu 'l-Kur'ân.*
- 17) *Zikra 'l-Mevlidi 'n-Nebevî (el-Mevlidu ve Hulâsatü 's-Sîre).*
- 18) *el-Maksûratu 'r-Raşîdiyye*
- 19) *el-Muslimûn ve 'l-Kıbt ve 'l-Mu'temeru 'l-Mısrî.*
- 20) *Hülâsatu 'd-Da'veti 'l-Muhammediyye*
- 21) *el-Vehhâbiyyun ve 'l-Hicâz*
- 22) *Akîdetu 's-Salb ve 'l-Fidâ*
- 23) *Yusru 'l-Îslâm ve Usûlü 't-Teşrîi 'l-Âmm.*
- 24) *İncîlu Barnaba*
- 25) *Menâsiku 'l-Hacc, Ahkâmuhu ve Hukmuhu''*

2.1.3.1.1. Tefsîrû 'l-Menâr

Eserin asıl ismi Tefsîrû 'l-Çur'ânî 'l-ħakîm'dir. İlk kez M. Reşit Rıza tarafından Kahire'de yayımlandığı Mecelletü 'l-Menâr'da tefrika edildiği için bu isimle anılmıştır. Tefsîrû 'l-Menâr'ın baş kısmında bulunan kısa mukaddimede izlenecek olan yöntem anlatılmıştır. Tefsirde belâgat, i'rab, kıssalar, garîbü 'l-Kur'ân, fıkıh, akaid, mev'iza, işârî yorumlara yer verilmiştir. Ayrıca eserde İlmi terimlere az olarak kullanılmış ve i'raba, dil ve belâgat incelikleri yalnızca gereksinim olduğu sürece kullanılmıştır. Reşit Rıza, önceki tefsirlerde yer alan İsrâiliyat'ı, mevzû hadisleri ve hurafeleri, nahiv izahları, meânî nükteleri, beyan terimlerini, usulcülerin tahrîclerini, mukallit fukahanın istinbatlarını, mutasavvıfların te'villerini, fırkaların taassubunu, riyâzî ve tabîî ilimler gibi okuyucu ile Kur'an arasındaki bağı koparan hususları eleştirmiştir (I, 13).

Muhammed Abduh ve Reşit Rıza'nın birbirlerinden farklı eğilimleri bulunmasından dolayı eser yönteminde bazı etkiler oluşmuştur. Muhammed Abduh, Kur'an'ın tefsirinde

aklı esas almış ve lugavi açıklamalarda bulunmuş, önceki tefsir otoritelerine bağlı kalmamış, genellikle sebab-i nüzûl ve lugat açıklamaları gibi teknik konuların haricinde Tefsîrû'l-Celâleyn dışında başka bir eseri inceleme gereksinimi olmamıştır. Fakat Reşit Rıza, Kur'an tefsirinde nakle fazlasıyla yer vermiş, çoğu ayetin açıklamasını yaparken kesin karara varmaktan çok tercihte bulunmuştur (Merrâküşî, s. 220). Reşit Rıza hocası Abduh vefat ettikten sonra sünnet malzemelerine, lugavî ve fikhî açıklamalara ve bazı ilmî konulara çokça yer vererek yöntemini değiştirmiştir (Tefsîrû'l-Menâr, I, 20).

Tefsîrû'l-Menâr, saf İslam anlayışıyla çağdaş medeniyet arasında bağlantıyı sağlayan ve "Menâr ekolü" şeklinde isimlendirilen düşünce hareketinin tefsirdeki bir örneği olmaktadır. Modern ıslah fikrinin temalarının tefsirin içeriğinde önemli etkisi bulunmaktadır. Ayrıca eserde gerçek İslam anlayışının anlatılmasında taklit düşünce ile birlikte bid'at ve hurafeler ile savaşıma, akıl ve bilim ile araştırma yapılması gerektiğine değinilmiş; siyasal, sosyal ve ekonomik sorunlar üzerinde durulmuştur.

Tefsîrû'l-Menâr içerisinde ıslahın önemli bir kavramsal aracı olan sünnetullah 100'den çok yerde geçmektedir. Sünnetullah'a yapılan vurgu Şehhâte'ye göre Tefsîrû'l-Menâr'ı diğer tefsirlerden ayıran en temel özellik olmaktadır.¹³⁹

2.2. Klasik Selefilik ve Mu'tezile Düşüncesi

2.2.1. Klasik Selefilik

2.2.1.1. Kavramsal Analiz: Selef ve Selefilik

Sözlükte "önceden gelmek, geçmişte kalmak"¹⁴⁰ ve "önce geçmiş zâtlar"¹⁴¹ anlamları olan Selef kelimesi, izafî bir kavram olmasından dolayı arka arkaya gelen bütün zamanları kapsamaktadır. Yani kendisinden sonraki zamanlar için selef (önce) olurken, kendisinden önceki zaman için halef (sonra) manasına gelmektedir.¹⁴²

Selef'in terim manası, "*dinde önde gelen ve uyulan tüm âlimler olmakla birlikte, genellikle Hz. Peygamber'den sonra gelen, ilim ve fazilet açısından Müslümanların önderleri olarak görülen Hz. Peygamber'in ashâbı ve tâbîini ifade etmektedir.*" şeklinde tanımlanmıştır.¹⁴³ Selefin üstün olduğu zamanlar, Hz. Muhammed zamanında yaşamış

¹³⁹ Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 2011, c. 40, s. 297-299.

¹⁴⁰İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, s. 1068

¹⁴¹ Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf Cürcânî, *Kitabü't-Ta'rifât*, Çev. Arif Erkan, Bahar Yay. İstanbul 1997, s. 126

¹⁴² Said Ramazan el-Bûtî, *Selefiyye*, Çev. Vecihi Sönmez, Ehl-i Sünnet ve Cemaat Yay. İstanbul 2009, s. 7

¹⁴³ Cürcânî, *Kitabü't-Ta'rifât*, s. 126

olanlar, sonra peygamberin izinden gidenler olduğuyla alakalı Buhari ve Müslim'in eserlerinde bazı rivayetler bulunmaktadır. Yetmiş üç fırka hadisine göre "kurtuluşa erenler kimlerdir" sorusuna Hz. Muhammed'in, "Benim ve Ashabımın yolundan gidenler" şeklinde cevap vermesi, Selefin yolunun üstün oluşuna kanıt olmaktadır.

Selefi, İslam düşüncesindeki sahabelerin görüşlerine bağlı olan kişilere denilmektedir. Selefilik (selefiyye) de, İslam düşüncesindeki sahabelerin görüşlerine bağlı kalınması gerektiğini destekleyen düşünceler ve zihniyetler olarak açıklanmaktadır.¹⁴⁴ Selefi zihniyetindeki kişiler kendilerine "*Ehl-i Eser, Ehl-i Hadis, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat, Ehl-i Hak*" şeklinde isimler verirken, muhalifleri de "*Eseriyye, Haşeviyye ve Müşebbihe*" şeklindeki sıfatlarla nitelendirmektedirler.¹⁴⁵ Selefilik ilk başlarda bir mezhep olarak değil bir düşünce şekli ve dini yorumlama yöntemi olarak çıkmıştır.¹⁴⁶ Selefilik'in ilk öncüleri; Ehl-i Hadis yada Ashabu'l-Hadis (hadis taraftarları) olarak kaydedilmiştir. Bunlar, İslam tarihinin ilk dönemlerinde yaşamış olan sosyal ve siyasi değişikliklere yönelik selefin sözlerini ve uygulamalarını referans alarak reaksiyoner bir düşüncenin ve hareketin başlangıcını oluşturmuşlardır.¹⁴⁷

2.2.1.2. Tarihsel Analiz: Dini ve Siyasi Bir Akım Olarak Selefilik

Hz. Muhammed vefat ettikten sonra Müslümanlar, İslam ümmetine önderlik edecek olan kişiyi kim olduğuyla alakalı bir problemle karşı karşıya kalmışlardır. Halife seçimi sırasında başlayan siyasi savaş, üçüncü halife olan Hz. Osman'ın Müslümanlara tarafından öldürülmesi ile kanlı bir iç savaş yaşanmış, tarafların yönetimle ve siyasetle alakalı görüşleri değişiklik göstererek Haricilik, Şiilik ve Ehli sünnet gibi farklı siyasi mezheplerin ortaya çıkmasına neden olmuştur.¹⁴⁸

Selefilik, Takıyyüddin Ahmet İbn Teymiyye (ö.728/1328) ile beraber "*metodolojik bir ilke*" ve "*muhafazakâr bir yaklaşım tarzı*" olmaktan çıkarak İslam düşüncesinde bir teori

¹⁴⁴Ferhat Koca, "İslam Düşünce Tarihinde Selefilik: Tarihsel Serüveni ve Genel Karakteristiği" İlahiyat Akademi D., C:I, No:1-2, 2015 s:16

¹⁴⁵Adem Apak, "İslam Tarihi Boyunca Selef ve Selefilik Kavramlarının Anlam Serüveni", Tarihte Ve Günümüzde Selefilik, Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı, 08-10 Kasım 2013, Topkapı Eresin Hotel, İstanbul 2014, s. 39-50

¹⁴⁶ Ferhat Koca, İslam Düşüncesinde Selefilik, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2016, s.12

¹⁴⁷lak, Ankara, Savaş Yayınevi, 2018, s.235

¹⁴⁸ Anthony Black, Siyasal İslam Düşüncesinin Tarihi, Çev. Sevda Çalışkan, Hamid Çalışkan Ankara, Dost Kitabevi Yay. 2010, s.38-48; Adem Çaylak, "İslam'da Siyasal Akıl ve Düşüncenin Oluşumu", İslam Siyasal Düşünce Tarihi, ed. Adem Çaylak, Ankara, Savaş Yayınevi, 2018, s.23-69; Ayrıca bkz. Ahmet Akbulut, Sahabe Dönemi İktidar Kavgası, Ankara, Otto Yayınları, 2015; Şaban Öz, Sahabe Sonrası İktidar Mücadelesi, Ankara, Ankara Okulu Yay. 2015

haline gelmiştir.¹⁴⁹İbnTeymiyye, Haçlı seferlerinin etkisinin devam ettiği ve Moğol kuşatmalarının İslam dünyasında büyük yıkıma yol açtığı zamanda Müslümanların inançlarının ve beraberliklerinin güçlendirilmesi için Kur'an ve Sünnet sınırları içerisinde dini akılcılığı barındıran yeni bir anlayışın oluşmasını sağlamıştır. Tevhid inancını itikadi mezhep yaklaşımından farklı olarak değerlendirmiş ve toplumsal bir prensip haline getirmiştir.

İbn Teymiyye, yönetim zaafı sonucunda meydana gelecek anarşi ve kaosun çok kötü bir şey olduğunu ifade etmiştir. Hristiyanlık ve mezhepsel fanatizmin yol açacağı bölünmelerin önlenmesi için Müslüman halkın birliğini koruması gerektiğini söylemiştir.

Muhammed b. Abdülvahhab(ö.1206/1792)'ın "Allah'ın hükümranlılığınıkürmek için" emir Muhammed b. Suud'den gerekli desteği alması ile, Selefilik için yeni bir dönemin başlamıştır. Şeyh ve emir, 1744 yılında şeyhliğin İbn Abdülvahhab ve ailesine, emirliğinde İbn suud ve ailesine verilmesi koşulu ile savaşta ve barışta birbirlerine yardım etmek üzere anlaşmışlardır. Yapılan bu anlaşma küçük bedevi emirliğinin kocaman bir devlet haline gelmesine sebep olmuş, Hanbeli mezhebi bir devletin resmi mezhebi olarak kabul edilmiş ve selefi düşünce de aynı devletin resmi ideolojisi olarak kabul edilmiştir.¹⁵⁰

Anlaşma ile Suudi ailesi ile Muhammed b. Abdülvahhab'ın kaderleri ortak olmuştur. Suudilerin siyasi hâkimiyetiyle İbn Abdülvahhab'ın öğretisinin gelişimi paralel şekilde yürümüştür. 1746'da Şeyh ve Emir kurallarına karşı gelenlere yönelik cihat yapmışlardır. Muhammed b. Abdülvahhab, diğer din alimlerine, emirlere ve Osmanlı Sultanı'na çeşitli mektuplar yazarak kendi fikirlerini kabul ettirmek amacıyla girişimlerde bulunmuştur. 1792 yılında vefat edene kadar kendi öğretisini sürekli olarak yaymaya çalışmıştır.¹⁵¹

Batının İslam dünyasına meydan okumaya başlaması İslam düşünürlerinin önemli bir sorunu haline gelmiştir. İslam dünyasının Batı egemenliğinin farkına varması iki zamanda gerçekleşmektedir. İlk dönem XIX. yüzyılın ortalarından 1950 yılına kadar süregelen "yeniden doğuş (Nahda)" süreci, ikinci dönemde 1950 yılından günümüze kadar süregelen devrimler çağı (savra) olarak açıklanmıştır.¹⁵² Rıfa'a el Tahtavi, Sadık Rıfat Paşa, Yeni Osmanlılar, Cemalettin Afgani, Tunuslu Hayrettin ve Seyyid Ahmet Han gibi

¹⁴⁹ Koca, İslam Düşüncesinde Selefilik, s.19

¹⁵⁰Koca, a.g.e. s.20

¹⁵¹ Yusuf Ziya Yörükan, "Vahhabilik", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C.I, 1953: 51-67

¹⁵²Daryush Shayegan, **Yaralı Bilinç**, Çev.Haldun Bayrı, İstanbul, Metis Yay., 2017, s.62-67

Müslüman aydınlar İslam dünyasının geç kalmışlığının bir gerçek olduğunun farkına varmışlar. Bu geç kalmışlık be Batı Hegemonyasına karşı bir mücadele başlatmışlardır. Batı medeniyetine karşı kompleks duymayan aydınlar, hurafelerden uzaklaşmış İslam'ın akıl, bilim, ilerleme ve anayasal idare gibi modern değerler ile uzlaşabileceğini öne sürmüşlerdir.

Her kavramın olduğu gibi Selefilik kavramının da çeşitli anlamları ve kullanılış şekilleri bulunmaktadır. Çağımızda Selefilik dendiğinde genellikle aşağıdaki algılar akla gelmektedir:

“1. Kur'an ve Sünnet'e sarılıp Sahabe ve Tabi'un'un yolunu başka herşeyden üstün tutarak bu anlayışla amel edenler. (Kapsayıcı tanım)

2. Ehl-i Hadis çizgisini benimseyen, akıl yürütmeye ve yoruma kapalı olan gelenekselçi/fundamentalist kesim.

3. Şer'i hükümleri çıkarma noktasında sadece Kitap ve Sünnet'e başvuran, onlar dışındaki hükümleri geçersiz kabul eden oluşumlar.²⁶³ (yani mezhepçilik karşıtlığı).

4. Dine nüfuz etmiş bid'at ve hurafelere karşı savaş açmış ve bunları dinden arındırarak İslâm'ı saf haline döndürme gayesinde olanlar. (başlangıcı İbn Teymiyye'ye dayandırılan ve XVII.-XVIII. Yüzyılda tekrar ortaya çıkan ıslahatçı zihniyet)

5. Vehhâbîlik veya Cihatçı oluşumlar.”

2.2.1.3. Selefiliğin Güncel Tezahürleri

XVIII. yüzyılda Batı dünyası tarafından yapılan işgallere ve sömürülere maruz olan Müslümanlar, bid'atlerden, taklitlerden ve bölünmeyi amaçlayan mezheplerden arınarak saf İslamın dirilmesine ve düşmana karşı birliğin sağlanmasına destek olacak ıslahat hareketlerinde, selef'in saf İslamına geçiş çağrısı ile beraber akla ve muhakemeye önem vermiş, sonraki dönemlerde Selef-i Salihin'in yaptığı saf İslama yönelim çağrısıyla sığ, yüzeysel ve akıl karşıtı söylem haline gelmiştir. İbn Abdilvehhab'ın destekçileri olan Vehhâbilerin benimsedikleri bu tutum, günümüzde yaygın olarak *Selefilik* şeklinde bilinmektedir.

La Croix Gazetesinde yayınlanan, “Qu'est-ce Que Le Salafisme?” (“Selefilik Nedir”) adlı makalede Selefiliğin güncel tezahürleriyle alakalı aşağıdaki bilgileri vermektedir:

“Atalar ve Öncekiler anlamına gelen Selef kökünden türeyen bu kavram, teolojik planda aşırı bir literalcilikle karakterize olmuştur. Takipçileri, Felsefi yeniliklere bid’at gözüyle bakan İbn Hanbel ve İbn Teymiyye’nin görüşlerini benimsemektedir. 18. Yüzyılda bu mirası Tevhid öğretisi altında İbn Abdilvehhab tekrar diriltmiştir. Ayrıca o, dinsizlere karşı Cihad etmeyi gerekli görmüştür.

İslam’ın altın çağını tekrar yaşamak için, Selefler Hz. Peygamber ve Ashâbını taklid ederek onlara benzemeye çabalarlar.”¹⁵³

Selefilik üzerine yapılan bilimsel çalışmalarda bu akım daha birkaç yıl öncesine gelinceye kadar, genellikle Mısır’da Cemaleddin Efgani (ö. 1897) ve Muhammed Abduh (ö. 1905) ile ilişkili bir şekilde ele alınıp tahlil ve incelemelerde bulunulmuştur. Oysa kanaatimizce bu durum oldukça hatalıdır.

Arapça bir sözcük olan Selef’i, “es-Selef as-sâlih” şeklinde kullanıldığında “faziletli atalar-öncekiler/selef” veya “Doğru yolda olan-Takva sahibi öncekiler” olarak çevirmenin mümkün olduğu söylenmişti. Bununla beraber bu durumda Selef-i salih, günümüze kadarki tüm Müslümanların ilk üç neslinde yaşayanları kast edildiği açıktır. Bununla beraber Selefin ait olduğu zaman dilimi konusunda görüş ayrılıklarının da olduğu bilinmektedir. Örneğin İbn Teymiyye (ö. 1328) Selef döneminin Emevi Devleti’nin yıkılmasıyla beraber sona erdiğini bildirirken¹⁵⁴, Fahreddin Razi (ö. 1209) ise bu dönemin 60 ile 80 yılına kadar olan zaman diliminde yaşayan nesli kapsadığı görüşündedir. Günümüze geldiğimizde çağdaş dönemde yaşayan selefilere göre Selef dönemi eş-Şafii (ö. 820) ve Ahmed b. Hanbel’i (ö. 855) kapsayacak şekilde 850 yıllarına kadar devam etmektedir.

Bernard Haykel’in düşüncesine göre, “selefi” kavramı günümüzden öncesine ait olanın bir sıfatı ve ona özel bir ad olup, Ehl-i hadis zihniyetine atfedilmektedir ki, bu akımın/zihniyetin en önemli temsilcisi, hatta kahramanı Ahmed b. Hanbel’dir.

Günümüzdeki seleflerin Ehl-i hadis anlayışına benzer şekilde Kur’an ayetlerine oldukça lafzi yaklaşımları, Kelam ilmi hakkında çok şiddetli eleştiriler yapmaları ve buna bağlı olarak bireyin aklını kullanmasının, hadislerin kıymetini düşürdüğü gerekçesiyle, büyük günah olduğunu söylemeleri gibi hususlar göz önünde bulundurulduğunda onların Ehl-i hadis ile olan irtibatlarının ne kadar güçlü olduğu, ortaya çıkmaktadır.¹⁵⁵ Selefler,

¹⁵³ <http://www.la-croix.com/Religion/Actualite/Qu-est-ce-que-le-salafisme-2013-06-30-980478>

¹⁵⁴Fabian Wagener, “Die Ideologie des Salafismus-Theologische Gemeinsamkeiten und Politische Friktionen-Eine Untersuchung Unter Besonderer Berücksichtigung der Ägyptischen Salafiya”, Studies on Islamic Cultures and Societies, No. 1-2014, Georg August Universität, Göttingen 2014, S. 10

¹⁵⁵Wagener, Die Ideologie des Salafismus, S. 11

zikredilen ilk üç neslin İslam'ı en doğru ve otantik/özgün yaşadıklarını, dolayısıyla da onlardan sonraki nesillerdeki Müslümanlarda bid'atlerin ortaya çıktığını bu yüzden de Müslümanların geri kaldıklarını, Müslüman olmayanlardan her türlü saldırının geldiğini, bundan kurtulmanın yolu da her türlü bid'atten vazgeçip ilk üç neslin İslam'ı nasıl uygulamışlarsa aynısını taklit ederek uygulamak olduğunu dile getirmektedirler.

Yukarıda da görüldüğü üzere Selefilere bir yandan tarihsel süreci bir bozulma olarak görüp Müslümanların onlara göre bozuk olan İslam anlayışlarını sürekli eleştirirken, diğer yandan zikredilen bu tür bid'atlerin temizlenmesi yoluyla Selefin İslam uygulamasını yeniden tesis etmek amacını taşımaktadırlar. Mısır'daki "Davet" adlı Selefî gruba ait bir eserde şu ifadeler onların bu amacını ortaya koymaktadır:

"Biz Allah elçisinin bizlere getirmiş olduğu bid'atler sonucu bozulmamış ve İslam anlayışına dönmeyi talep etmekteyiz. Ancak aynı zamanda Selefin Allah'ın Peygamberinin ahashabının anlayıp hayatında uyguladığı İslam anlayışına da dönmek istiyoruz."

Bu temel amaca ulaşmayı hedeflemiş olsalar da Selefî grupların siyasal alana ait düşünce ve fikirlerinde ayrıştıkları/farklılaştıkları gözlemlenmektedir.¹⁵⁶Örneğin el-Kaide gibi Selefî gruplar, şiddet kullanmak suretiyle amaçlarını gerçekleştirmeyi hedeflerken, Mısır Selefî hareketine mensup Hizbu'n-Nur, siyasal partiler sistemine dahil olmakla amaçlarına ulaşmak istemekte, Suudlu İbn Baz veya İbn Useymin ise politika veya siyasetin her türüsüne dahil olmayı şiddetle reddetme yoluna gitmişlerdir.¹⁵⁷ Ahmed b. Hanbel, İbn Kesir (ö. 1355) ve İbn Teymiye Selefîye mensupları için özel bir öneme sahiptirler. Çünkü bunlar, Selefilere Selefî akidenin tesisinde merkezi bir konuma sahiptirler.

Zikredilen Selefî akidenin diğer önemli şahsı da Vehhabiyye'nin kurucusu olan Muhammed b. Abdülvehhab'dır. Bu üçü dışında Suudlu İbn Baz, İbn Useymin ve el-Fevzan, Yemenli Mukbil el-Vâdi' ve Arnavut Nâsiruddin el-Elbâni de 20. yüzyılın dinin otoriterleri olarak oldukça büyük bir saygıya mazhar olmuşlardır. Günümüz Selefîye'si (modern selefilik) daha doğrusu Yeni Selefîye'nin fikir babasının Muhammed Abduh olup olmadığına ilişkin tartışmalarına da değinilmesi gerekmektedir. Bu noktada cevabı aranacak soru, Abduh'un selefilik içerisindeki rolünün ne olduğudur?

¹⁵⁶Wagener, Die Ideologie des Salafismus, S. 12

¹⁵⁷Wagener, Die Ideologie des Salafismus, S. 13

Bazı araştırmacılar Abduh'un fikirleri ile Selefilik düşüncesi arasındaki bir takım benzerlikler olmasından hareketle onun bu harekette önemli bir rolünün olduğu hatta onun modern anlamda kurucusu olduğunu ileri sürmüşlerdir. Oysa bize göre Abduh'un Selefilik açısından önemi ve konumu oldukça abartılmıştır.¹⁵⁸

Çünkü her ne kadar çağdaş/Yeni selefilik düşüncesi ile Abduh'un fikirleri arasında dikkat çekecek şekilde benzerlikler bulunsa da (örneğin Muhammed Abduh da Selefiler gibi Müslümanların yaşam tarzlarını bir çok açıdan eleştirmekte, Fıkhi mezheplere karşı güvensizliğini ortaya koymakta, dolayısıyla da Müslümanların sorunlarının çözümünün Kur'an, Sünnet ve Selef'in İslam'ı ya da içtihat konseptine dönmekle mümkün olabileceğini söylemektedir), Abduh'un Selef İslam'ı ya da içtihat tasarımı/konsepti Selefiyye'nin anlayışından gerek içerik gerekse amaç açısından oldukça farklıdır.

Muhammed Abduh, bir defa Batıların İslam coğrafyasını sömürgeleştirdikleri dönemde Müslümanlara sürekli olarak yönelttikleri "İslam'ın gelişmeye ve ilerlemeye karşı olduğuna" dair eleştiri, ve ithamın doğru olmadığını, aksine İslam ne moderniteye ne de Aklın kullanımına karşı değildir. Abduh'a göre İslam ve Akıl birbirine zıt olmadığı gibi, bundan daha ziyade İslam, akıl, mantık ve eğitime oldukça fazla değer vermiştir. O, böylece sömürge güçleri durumunda olan Avrupalılara karşı, tabiat bilimine başvurmak aracılığıyla İslam'ı savunmayı amaçlamıştı.

Bu bağlamda Muhammed Abduh için Selefilerin aksine özelde Hadis ilimleri genelde de Sünnet asıl değil ikincil bir rol üstlenmiştir. Hadislerden daha çok insanın bilgiyi elde etmede, eylem ve fiil özgürlüğünde ve akılcılıkta tek yetkili olan, dolayısıyla da insanı özgürleştirici bir konuma sahip olan Kur'an'dan elde ettiği deliller, Abduh'un düşüncelerinin temelini teşkil etmekteydi. Onun buradan hareketle Kur'an'a bakış tarzının, günümüz selefi mensuplarının katı lafızcı metin anlayışından kesin çizgilerle ayrılmış olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü onun akli nassa/metne üstün gördüğü, bazı ayetlerin metaforik bazılarının da siyak-sibak bağlamında değerlendirilmesi gerektiğine dair bir düşünceye sahip olduğu tespit edilmektedir.

Abduh, bundan dolayı da örneğin Kur'an'ın çok evliliğe, inmiş olduğu dönemin koşulları bağlamında izin verdiğini, oysa , tek eşliliğin ve kadın-erkek eşitliğinin Kur'an'ın asıl amacı olduğunu söylemiştir. İşte bu yüzdendir ki, Abduh'un, Batıda kendisini

¹⁵⁸Wagener, Die Ideologie des Salafismus, S. 15

benimseyen alim ve entelektüeller tarafından “refomcu” (reformerisch) ya da “ilerici” (progressiv) olarak tanımlanması bizi şaşırtmamaktadır.¹⁵⁹

Yukarıda ileri sürülen, Abduh’un günümüz Selefiyyesinin fikir babası olmadığına dair iddiayı destekleyen başka bir husus daha vardır. Bu da günümüzde seleflerin, düşünce ve tartışmalarında Abduh’un hiçbir rol oynamamış olduğudur. Yaptığım araştırmalarda hiçbir selefi yazarın çalışmasında/eserinde Abduh hakkında olumlu söz söylediğine şahit olmadım. Aksine onların Abduh’a çok şiddetli eleştiriler yönelttikleri bilinmektedir.¹⁶⁰

2.2.1.4. Selefilik İle Fundamentalizm Kavramları Arasındaki İlişki

Seleflerin Fundamentalistler olarak tanımlanıp tanımlanmayacağı da tartışılan konular arasındadır. Bu bağlamda Fundamentalizm hakkında az sayıda çalışmalardan birisi olan Açık-belirgin ve ayırt Martin Riesebrodt’a müracaat etmek durumundayız. Onun tarafından ortaya konulan “fundamentalizm teorisinin ilkeleri” ne göre bu sorunu açıklamaya çalışacağız: Riesebrodt’a göre fundamentalizmin özelliklerinden ilki Kutsal metni lafızcı şekilde okumaktır/anlamaktır. O, bu bağlamda fundamentalist hareketin, bu fundamentalist hareket gibi toplumsal sorunların ve krizlerin çözümünün erken dönemde idealize edilen zamana ve dini kökenlere dönmekle halledileceğini propaganda/ilan eden diğer dini ihya hareketlerinden mutlak anlamda ayrıldığı kanaatinde.

Ona göre fundamentalistler ilk inanç topluluğunun kurallarını, dinin kurucusunun emir ve yasaklarını ve vahiy metninin kelimesi kelimesine uygulanmasını isterken, diğer ihya/yenilikçi-creditçi hareketler ise bunların harfiyyen değil aksine ilk dönemdeki uygulamaların, hükümlerin, ilk dönemdeki toplumsal arka plana bakılmak suretiyle bakarak, mana olarak günümüze taşımayı, bir başka deyişle “kıyaslama yöntemi” talep etmektedirler. Böylelikle fundamentalistler diğer ihya hareketlerinden kesin bir şekilde ayrılmaktadırlar.

Bununla beraber her ne kadar “İslam’ın temellerine (Fundamente) dönmeyi ve onları uygulamayı talep etmesine ve nassı lafızcı okuması/anlaması tek başına modern Selefiye’nin fundamentalist olarak tanımlanmasına yetmemektedir. Bunun için diğer koşulların da yerine getirilmesi gerekir.¹⁶¹ Riesebrodt’a göre fundamentalizm hareketinin yukarıda sayılandan başka dört tane daha özelliği vardır: Bunlardan birincisi bu ideolojinin ilki, ananevi bir

¹⁵⁹Wagener, Die Ideologie des Salafismus, S. 17

¹⁶⁰Wagener, Die Ideologie des Salafismus, S. 18

¹⁶¹Wagener, Die Ideologie des Salafismus, S. 21-24

ahlaki öğretiyeye sahip olmasıdır. Toplumdaki, fuhuş, zina, alkol tüketimi, boşanma gibi ahlaki anlamdaki çöküntü fundamentalist ideoloji tarafından sürekli bir eleştiriye tabi tutulmaktadır. Bu çöküntüden kurtulmak için Tanrı'nın istediği bir düzen kurulmalıdır.

Riesebrodt'a göre fundamentalist ideolojinin İkinci temel özelliği toplumu fakir-zengin, işçi-işveren şeklinde değil de inançlı-inançsız şeklinde sınıflamasıdır. Üçüncü özellik, fundamentalistlerin sadece Tanrısal yasa ile uyumlu ve ona bağlı evrensel ve sürekli doğru olan bir etiğin varlığını kabul edip benimsemeleridir. O, bunlardan başka dördüncü özellik olarak ta fundamentalist ideolojinin dünyayı iyi ve kötü olarak iki zıt kutba ayırmalarıdır. İşte Riesebrodt'un fundamentalizm için sıraladığı tüm bu özelliklerin (günümüz) Selefiyye'si için de geçerli olduğunu bu yüzden de kanaatimizce Selefiyye'yi fundamentalistler olarak tanımlamak mümkün gözükmektedir.¹⁶²

2.2.1.5. (Selefiyye'nin) İdeolojik Arka Planı: Suudi Arabistan ve Vehhabilik

2.2.1.5.1. Vehhabilik Akidesi/İnanç Sistemi

Vehhabiliğin esas itibariyle dini anlamda bir reform hareketi olarak tanımlandığını söyleyebiliriz. Zira reform kelimesi vahiy dinleri bağlamında kullanıldığında, anlamı dinin kökenlerine geri dönmek, başka bir ifadeyle din kurucusu ile vahiy metninin/nassın ilke ve öğretilerine, taviz vermeksizin bağlanmak için dönmek demektir. Abdülvehhab kendi bakış açısından hareket etmek suretiyle, ona göre temelleri Kuran ve Sünnet'te mevcut olan gerçek ve doğru İslam'ı yeniden tesis etmek amacındaydı. İşte bu gerçek İslam da Selef döneminde ancak hayata geçirilmişti.¹⁶³

Muhammed b. Abdülvehhab, çevresindeki Müslümanların tatbik ettikleri İslam'ın yukarıda zikredilen gerçek İslam'la alakasının olmadığını düşünmekteydi. Ona göre bu Müslümanların çoğu İslam'ın öğretileri ile alakası olmayan bir inanca sahip olmuşlar, dolayısıyla da İslam öncesi Arap toplumunun/cahilliklerine geri dönmüşlerdi. Onun davet metodunun ekseninde iki tane, daha doğrusu iki yönlü bir Tevhid konsepti/tasarımı öne çıkmaktadır: Bu, Esther Peskes'e göre Abdülvehhab tarafından eş anlamlı olarak kullanılan Tevhîdu'l-İbâde de adı verilen ve "Tanrı'nın Birliğine Ona ibadet ederek şahitlik/şehadet etmek" anlamına gelen Tevhîdu'l-Ulûhiyye'dir. Muhammed b. Abdülvehhab işte öğretisinin temelini oluşturan bu Tevhid'i hangi eylemlerin nelerin bozacağına/tahrip edeceğine,

¹⁶²Wagener, Die Ideologie des Salafismus, S. 25-26

¹⁶³Wagener, Die Ideologie des Salafismus, S. 27-30

dolayısıyla da Şirk'in neler olabileceğine ilişkin esasları belirlemiş ve bu anlayışı yaymaya çalışmıştır.

Abdülvehhab , önceki dönemlerdeki kelamcılar tarafından bireyin diliyle ikrar etmesiyle Tevhid'in tamamlanacağına dair anlayışın kabul edilemeyeceğini ileri sürerek bunu şiddetle reddetmiştir. Çünkü sadece dil ile ikrar etmekle Tevhid prensibinin ana şartı yerine getirilmiş olmaz. İşte bu da yukarıda açıklanmaya çalışılan ve kişinin ameli/eylemi ile Allah'a kulluk/ibadet etmek suretiyle imanını/şehadetini eyleme geçirmesi anlamına gelen Tevhîdu'l-İbâde ya da Tevhîdu'l-Ulûhiyye'dir.

Günümüz selefelerince oldukça rağbet gören ve çok okunan eseri Kitabü't-Tevhid'inde adı geçen Tevhîdu'l-Ulûhiyye'yi fesada uğratacak bir çok günah saymaktadır ki bunların hepsi ona göre büyük günah, yani Şirk-i ekber değildir. Şirk-i ekber kategorisine o daha ziyade, ağaçlardan fayda/bereket geleceğine inanmak, kişilere Allah gibi adakta bulunmak (nezr), yine ölmüş ya da yaşayan insanlara Allah gibi duada ve istekte bulunmak (istiğâse) gibi eylemleri dahil etmektedir. Tüm bunlara karşın Vehhabiyye mensupları ile muhalifleri arasındaki en önemli ve hararetli tartışmanın, “tevessül” kavramı etrafında cereyan ettiğini söyleyebiliriz. Tevessül, Peygamberlerin ve evliyanın Allah nezdinde insanlar için aracı olmaları için dua etme anlamına gelmektedir.

İşte Abdülvehhab tevessüle karşı çıkararak, bu bağlamda eleştiri oklarını özellikle imamlar ve tarikat kurucusu olan evliyanın kabirlerine karşı yapılan tevessülü dini kültürünün en önemli ilkesi olarak gören On iki İmamcı Şia ile Ehl-i sünnet tarikatlarına karşı yöneltmiştir. Böylece Abdülvehhab ile kendi zamanındaki ve kendisinden sonraki taraftarlarınca İslam'ın Tevhid ilkesini zedeleyen bu büyük şirkle, yani velilerin tazim edilmesine dayalı kabir kültürüyle sonuna kadar mücadele edilmesi gerekir. Abdülvehhab, dolayısıyla da onun taraftarları bu büyük şirki işlediklerini düşündükleri Müslümanların büyük çoğunluğunun müşrik ve kafir olduklarına hükmetmişlerdir.

Muhammed b. Abdülvehhab Tevhid'in kalb, dil ve amel/eylemle tamamlanacağı kanaatini taşımaktadır. Çevresindeki Müslümanlarda bundan dolayı bunlardan herhangi birisinin olmaması durumunda onlara, yani “Müşriklere” şiddet uygulamayı bir görev ve sorumluluk görmekteydi. Ona göre şayet bu tür müşriklere karşı savaşmayan kimse de bizzat şirki işleyen gibi olur. Bu şekilde Vehhabi ideolojisinin en önemli yönü durumunda olan bu tür bir saldırgan politika onun Arap Yarımadasında hızla taraftar bulup yayılmasına neden olmuştur. İbn Suud askeri anlamda bir takım faaliyetlerde bulunurken, Abdülvehhab

ise zikredilen sözde Müslümanlara karşı tekfir silahını kullanmak suretiyle cihad edilmesini teolojik/akidevi anlamda meşrulaştırmıştır.¹⁶⁴

2.2.1.5.2. *Selef Akidesi/İnanç Sistemi*

Yahudilerin 71 fırkaya, Hıristiyanların 72 fırkaya Müslüman ümmetin ise 73 fırkaya ayrılacaklarına dair hadis hemen hemen tüm (Sünni) fırka kitaplarında mevcuttur. Bu hadise göre Müslümanların 73 fırkasından birisi dışında hepsi ateştedir. İşte Selefiler bu hadiste zikredilen kurtuluşa eren fırkanın (Fırka-i naciye) kendileri olduğunu, dolayısıyla da cennete gireceklerini diğer Müslümanların da cehenneme gireceklerini düşünmektedirler.

Bir takım Kelamcılar Müslümanlar arasında her ne kadar kelami açıdan farklılıklar ve ihtilaflar olsa da, bunun bir birlik oluşturulmasına engel teşkil etmeyeceğini düşümlerine karşın, Selefiler böyle bir birliğin ancak Selef-i salihin Din anlayışına dönmekle mümkün olacağı kanaatindedirler. Bunun en önemli sebebi, Selefiye'nin temel amacının İslam'da Selef anlayışına dönme konusunda reform yapmak olduğundan sürekli olarak kendileri dışındaki Müslümanların İslam anlayışlarını eleştirmelerinin kendilerine göre zorunluluk arz etmesidir.¹⁶⁵

Selefilerin işte bu yüzden fırkalarla ilgili oldukça fazla eser meydana getirdikleri gözlemlenmektedir. Aslında diğer tüm Müslümanları ilk üç neslin İslam anlayışında olmadıkları dolayısıyla eleştirmeleri ve onları gerçek İslam'a uymaya çağırmaları sebebiyle diğer tüm Müslüman topluluklardan ayrılmaktadırlar. Bu selef akidesi özellikle İbn Baz, İbn Useymin ve Salih b. Fevzan el-Fevzan'ın hemen hemen tüm dillerde mevcut olan eserleri temel alınarak anlatılmaya çalışılacaktır.

Vehhabilikte olduğu üzere Selefilerde de inanç sisteminin merkezinde öğretisinin merkezinde bir tevhit anlayışı/tasavvuru yer almaktadır. Selefilerin bu tevhid, daha doğrusu akide anlayışını Bernard Haykel ironik bir tarzda şöylece özetlemiştir: "Tevhit, Tevhit ve elbette ki biraz daha Tevhit." Abdülvehhab Tevhid'i , Tevhid-i Rububiyye ve Tevhid-i Uluhiyye şeklinde ikiye ayırmışken Selefiler bu ikisine bir üçüncü Tevhid türü eklemişlerdir. Bu da Tevhid-i Esmâ ve's-sıfat'tır.

Tevhid-i Rububiyye'nin temeli kişinin rızık veren, besleyen, hayat ve ölüme hükmeden ve her şeyi tek başına takdir eden olarak kabul etmesidir. Bu tür tevhid aynı zaman

¹⁶⁴Wagener, Die Ideologie des Salafismus, S. 31

¹⁶⁵Wagener, Die Ideologie des Salafismus, S. 39

da Tanrı'nın sıfatlarını da kabul etmeyi içerisinde barındırmaktadır. BU bağlamda zor ve sıkıntılı zamanlarda Tanrı'ya yönelen ve Onu kabul edenler Müslüman olarak kabul edilmezler.¹⁶⁶ Selefî teolojisinde/akidesinde bir iman esasını sözle söylemek yeterli olmayıp onu bir şeyi sadece şifahen-sözle ikrar etmek ya da içsel-kalben tasdik etmek yeterli olmayıp onun aynı zamanda dışarıya aktarılması yani eyleme (amele) dökülmesi gerekmektedir.

İman ve amel Selefiler nazarında bir bütündür. İman ameller vasıtasıyla artar ve eksilir. Öyle ki bazı maeller kişinin dinden çıkmasına neden olabilirler. Bu şekilde onlar iman kalbin tasdik'i olarak gören Mürciyye'den ayrılmış olmaktadırlar. Amelleri yerine getirmeyenleri Müslüman saymazlar.

Tevhîd-i Ulûhîyye

Tevhid-i Uluhiyye anlayışı kanaatimizce Vehhabiliğin Selefilik üzerindeki en önemli tesir noktasıdır. Selef akidesinin temelini, Abdülvehhab'da olduğu üzere, Tevhid-i Uluhiyye oluşturmaktadır. Çünkü bu tasavvur Müslümanlık ile müşriklik arasındaki en önemli ayırıcı unsur durumundadır (el-Fârik). Bu tasavvur İslam'a girişteki Kelime-i Tevhid'de kendisini göstermektedir. BU da Allah'ın yegane ibadet edilebilir olduğunu kabul etmekten ibarettir.¹⁶⁷ Abdülvehhab'IN öğretisinde olduğu üzere Tevhid-i Uluhiyye Selefiler de de, evliyanın tazim edilmesi ve kabirlerin ziyaret edilmesine/kültüne karşı bir duruşu ifade etmektedir. Onlar, Onlara göre bu ve benzeri tutum ve davranışları sergileyen Müslümanları müşrik olarak kabul edip, bunların toplumdan temizlenmesini asli bir vazife kabul etmektedirler.

Peygamberden Yardım istemek

Onlara/Selefilere göre hem Şiiilerde hem de Sünnilerde yaygın olan Peygamberden kabri başında dua edip, yardım istemek te (el-istiğase) şirkin diğer bir çeşididir.¹⁶⁸

el-Velâ' Va-l-berâ' Öğretisi

Selefilere göre Allah için seçmek demek olan el-Vela ile Allah için buğzetmek demek olan el-Bera da en önemli tevhid ilkelerindedir.¹⁶⁹

¹⁶⁶Wagener, Die Ideologie des Salafismus, S. 40

¹⁶⁷Wagener, Die Ideologie des Salafismus, S. 42

¹⁶⁸Wagener, Die Ideologie des Salafismus, S. 43

¹⁶⁹Wagener, Die Ideologie des Salafismus, S. 46

el-Esma ve's-Sıfat Tevhid Anlayışı

Selefilerin üçüncü Tevhid konsepti/tasavvuru, el-Esma ve's-Sıfat'tır. Bunun anlamı, Bu tasavvurun anlamı, “Onun sıfatları ve isimlerinde Allah'ın Birliğine şahadet/şahitlik etmektir” Aslında temel itibariyle bakıldığında bu tür tevhid konseptinin ilk dönemlerdeki kelimcilerin haberi sıfatlar anlayışına karşı geliştirildiği gözlemlenmektedir. Bu noktada en önemli tartışma konusu, Kur'an'da ve hadislerde Allah hakkında haber verilen teşbih ve tescimi andıran haberi sıfatların en doğru ve isabetli bir tarzda nasıl ve ne şekilde açıklanıp yorumlanacağıdır. Bu soruya verilen cevapların birbirinden oldukça farklı olduğu tespit edilmiştir.¹⁷⁰Cehmiyye fırkasının bu tür İlahi haberi sıfatları reddetme yoluna gitmişken, Ehl-i hadisten İbn Hanbel, Sünni kelimcilerden Ebu'l-Hasan El-Eş'ari ve Hanbeli reformcusu İbn Teymiyye Cehmiyye'yi ilahi sıfatları kaldırmakla eleştirmişlerdir.

Akılcı tutumuyla öne çıkan Mu'tezile kelimcileri ise haberi sıfatların teşbihe götürmeye müsait olduklarından mecaz olarak anlaşılmalı gerektiği düşüncesini savunmuşlar, bundan dolayı da Cehmiyye'ye benzer şekilde sıfatları ortadan kaldırmak demek olan ta'til taraftarları olarak itham edilmişlerdir. Mu'tezile, İlahi sıfatları bu şekilde mecazi anlamalarında anlamalarına “Onun bir benzeri şey yoktur” ayeti etkili olmuştur. Mu'tezile'nin bu yaklaşımına karşın Hanbeliler, haberi sıfatlar teşbihçi/insana benzeyen bir bakış tarzıyla yorumlamışlardır. Onlar zikredilen teşbihçi görüşlerini diğer Müslüman ekollere karşı savunmak için “bila keyf”, yani bu sıfatların gerçekte nasıl olduklarını bilemeyiz vurgusunu yapmışlardır. Yani onlar naslarda nasıl geçiyorsa herhangi bir yorum yapmadan lafzı lafzına bu sıfatları kabul ederler.¹⁷¹

Selefi anlayışa göre Allah hakiki anlamda somut bir ele, bir göze sahip olup, gerçek anlamda tahta kurulmuş, bununla beraber bu gözün, elin ve tahtın keyfiyeti/nasıl olduğu konusunda herhangi bir şey söylemektedirler. Aslında bu şekilde hem önceki hem de günümüz selefleri te'vile açıkça muhalefet ederek onu kesin bir şekilde reddetmişlerdir. Örneğin bu yüzden onlar günümüz Eş'arilerini bile dini nasları akıl ile yorumlamaları ile bir takım İlahi sıfatların mecazi olarak anlaşılmalı gerektiğini söylemeleri dolayısıyla şiddetle eleştirmektedirler. Buna örnek olarak Mısır seleflerinden Yasir Burhami örnek olarak verilebilir. O, İbn Teymiyye'nin yaptığı gibi, verdiği bir fetvada, bazı sıfatlarda te'vile

¹⁷⁰Wagener, Die Ideologie des Salafismus, S. 54

¹⁷¹Wagener, Die Ideologie des Salafismus, S. 55

başvurdukları, böylece de aklı naklin önüne geçirdiklerinden dolayı Eş'ariler'in Ehl-i sünnet'ten ayrıldıkları şekilde suçlamıştır.

Çünkü Selefiler İbn Teymiyye'nin Eş'ari mensuplarını kendi döneminde eleştirdiği noktalara dayanarak Eş'arileri eleştirmişlerdir. Yani onların Eş'ariler'e karşı kullandıkları argüman ve deliller İbn Teymiyye'nin Eş'arilere karşı kullandıkları delillerin aynısıdır. Onlar bu konuda İbn Teymiyye'nin eserlerine çokça başvururlar. İbn Teymiyye'ye göre Eş'ariler haberi sıfatlar konusunda, te'vil yapmakla ve onlar hakkında soru sormakla Selef düşüncesinden ayrılmışlardır. Aslında İbn Teymiyye'nin delilleri büyük oranda kelimelerin ve kelamcılarının akla başvurma ve onunla deliller arama metoduna kullanma yöntemine karşıydı ki, zikredilen kelam yöntemini en iyi tarzda formüle edip savunan Fahreddin Razi olmuştur.¹⁷²

Razi, bu bağlamda aklın dini nas ve kaynaklarda kullanılmasında en fazla etkiye sahip Eş'ari kelamcısıdır. Öyle ki ona göre bazı hususlarda aklın Kur'an ve Sünnet'in metnine/lafızlarına karşı önceliğini savunmuştur. Buna göre şayet ilahi sıfatlar zahiri lafızlarına göre kabul edildiğinde insan aklıyla çeliştiğinde, zikredilen sıfatların zahiri/lafzi anlamları mecazi olarak kabul edilmeleri gerekir. Oysa İbn Teymiyye'ye göre böyle bir durum aklın nakle/nassa önceliğinin olduğu anlamına gelir ki bunun kabul edilmesi imkansızdır. Bu yüzden de İbn Teymiyye yaşadığı dönemde akılcı tutum ve anlayışa sahip oldukları gerekçesiyle ve Kur'an ve Sünnet'teki bilgiler/delillerle yetinmek yerine ilahi sıfatlara uygun olmayan manalar yükledikleri gerekçesiyle eleştirmiştir.¹⁷³

2.2.2. Klasik Mutezile

2.2.2.1. Kavramsal Analiz: İ'tizal ve Mu'tezile Kavramı

Akıl temelli olarak kurulan bu ekol, Arapça i'tezele fiilinden türetilmiş olup, Vasıl b. Ata'nın ayrılma eylemine dayalı olgu ile ilişkilidir. Her ne kadar Hasan el-Basri'nin diğer öğrencisi olan Amr b. Ubeyd de Mu'tezile'nin kurucu babası olarak tanımlansa da, onun hocasının ölümünden sonra ancak yeni kurulan Vasıl'ın halkasına katılmış olduğu tespit edilmektedir.¹⁷⁴ Mutelize'nin kelime anlamı, "ayrılanlar, uzaklaşanlar, bir tarafa çekilenler" olarak tanımlanmaktadır. Büyük günâhişleyen kişinin imanla küfür arasında birmertebede bulunduğunu ifade ederek Ehl-i Sünnet âlimlerinden Hasan-ı Basri'nin (ö.110/728) dersini

¹⁷²Wagener, Die Ideologie des Salafismus, S. 56

¹⁷³Wagener, Die Ideologie des Salafismus, S. 57

¹⁷⁴ Inna Veleva; Die Problematik der Islamisch-Theologischen Rationalismus Debatte, Heidelberg 2010, s. 4

terkeden Vâsıl bin Atâ (ö.131/748) ile onutakip edenlerin oluşturduğu mezhep olarak bilinmektedir.¹⁷⁵ Bununla beraber Mu'tezile mezhebine bağlı olan kelamcılarının kendilerini Mu'tezile'den daha ziyade Ehlü'l-adl ve't-tevhid olarak isimlendirmeyi tercih etmişlerdir.

2.2.2.2. Tarihsel Analiz: Kelami Bir Ekol Olarak Mu'tezile

Mu'tezile, bir dini cereyan olarak 2./8. yüzyılın ikinci yarısından sonra Basra'da, kaderi temayüllü hocası Hasan el-Basri'den büyük günah işleyen Müslümanın konumunun ne olacağına ilişkin husus üzerine tartışan Vasıl b. Ata tarafından kuruldu. Ancak ayrılan konumda olan (Mu'tezile) düşünce ekolünün bu kuruluş döneminde, o ana kadar kelami tartışmalarda dominant konumda olan Kaderiyye ideolojisine karşı, ki bu ideolojinin temel özellikleri ezeli kader inancına reddetmek ve insanın sorumluluğunu ön plana koymak olarak sıralanabilir- herhangi temel farklılıklar ve ihtilaflardan bahsetmek mümkün değildir.

Bu bağlamda büyük günah işleyen konumundaki değişiklikler bu dönemde benzer düşünen düşünce ekolleri arasındaki tartışma noktalarını belirleyici durumundaydılar.¹⁷⁶ Hasan el-Basri'ye göre büyük günah işleyen kimse münafık olarak damgalanırken, buna karşın Vasıl b. Ata ise kendisi tarafından ortaya konulan ve Tanrı'nın hoşuna giden yoldan sapan bir Müslüman için uygun olan orta bir konum olan fasık terimini kullanmak konusunda ısrar etmişti. Burada esasen Mu'tezile'nin ortaya attığı bu özel duruş, Hariciliğin büyük günahkar mü'mini kafir olarak gören anlayışı ile Mürcie'nin büyük günah işleyen kimseye mü'min olarak muamele etmeye devam etmesi arasındaki tutumlarını uzalştırmaya yönelik bir durum olduğu gözlemlenmektedir.

Vasıl b. Ata tarafından formüle edilen ve Mu'tezile'nin beş esasına dahil olan bu "iki yer arasında bir yer" (el-Menzile beyne'l-menzileteyn), ile büyük günah işleyen kimsenin Müsminler ile Mü'min olmayan-kafirler arasında bir yere dahil edilmesine olanak verirken, böyle birisi bu durumda Müslüman topluma ait olmaya devam etmekle beraber işlediği büyük günah vesilesiyle ebedi cehennem ateşiyle (tevbe etmediği takdirde) azap edilmeye potansiyel olarak hak kazanmıştır.¹⁷⁷

¹⁷⁵"İ'tikadi Mezhepler-2-Mu'tezile", Din Ahlak Eğitimi Portalı. (http://www.dinahlak.com/index.php?option=com_content&task=view&id=912&Itemid=1) URL erişim tarihi: 16 Haziran 2007 **Kaynak hatası:** Geçersiz <ref> etiketi: "dinahlak" adı farklı içerikte birden fazla tanımlanmış (Bkz: Kaynak gösterme) (https://tr.wikipedia.org/wiki/Vikipedi:Kaynak_gösterme)

¹⁷⁶Veleva; Die Problematik, s. 4

¹⁷⁷Veleva; Die Problematik, s. 5

2.2.2.3. Mutezile'nin Klasik İslam Düşüncesinde Önemi

Müslümanlar Hz. Osman'ın öldürülmesinden sonra iki iç savaş geçirmişler ve savaşta her iki tarafta da ağır kayıplar yaşanmıştır. Bu savaşlar tarihe Cemel ve Sıffin isimleri ile geçmiştir. Her iki savaşta da Hz. Ali ve destekçileri yer alırken birinci olayda karşı tarafta Hz. Aişe ve taraftarları, ikinci olayda da Muaviye ve taraftarları yer almıştır. Bu olaylar gerçekleşirken tarafsız kalanlarda bulunmaktadır. Bu tarafsızlar; Sa'd b. EbiVakkas, Abdullah b. Ömer ve Zeyd b. Sabit gibi sahabeler olarak not edilmiştir. Bu sessiz grupların tutumu Mutelize'ye örnek olmuştur. Mutelize'nin ortaya çıkmasında savaş yada olayların kendileri değil meydana getirdikleri sonuçlar etkili olmuştur.

Suriye, Irak ve İran'ın kuşatılması ve alınmasından sonra bu ülkelerde İslamlaşma hareketi hız kazanmıştır. Fakat bunun yanında klasik İslami anlayışlara yönelik entelektüel itirazlarda oluşmuştur. Bu durumu durdurmak ve İslamlaşmayı daha fazla hızlandırmayı amaçlayan bazı alimler çevresindeki kişileri ikna edebilmek için ortak paydaları kullanmışlardır. Ortak paydalardan ilki olarak akli seçmişlerdir. Mutelizeler, akli en iyi kullanan cedel tekniğini seçmişler ve bu yöntemle çevresindekileri ikna etmeye çalışmışlardır. Mecusî, Hıristiyan ve Yahudî gibi diğer din mensuplarıyla, selefi, Eş'arî, Batınî, Cebrî ve Mürciî gibi İslam toplumlarıyla görüşmeler gerçekleştirmişlerdir. Böylelikle kendi mezheplerinin yayılmasına katkıda bulunmuşlar ve çok sesliliğin alt yapısını oluşturmuşlardır. Ayrıca kendi içerisinde de çeşitli kollara ayrılmış ve yenileşme çalışmalarını sürdürmüşlerdir. Bununla birlikte karşı çıkanlar üzerinde de entellektüel baskının oluşmasını sağlamışlardır. Mutelizelerin mezheplerine bağlı olmaları onların özgürlüklerini kısıtlamamış ve çeşitli fikirler üretmelerinin önüne geçmemiştir. Mutelizelerin bu tür davranışları çevreleri tarafından olumlu şekilde karşılanmış ve yöneticilerde önemli etkiler bırakmışlardır.¹⁷⁸

Klasik İslam toplumunda teolojik tartışma/münazaraların yoğun bir şekilde yürütüldüğü tespit edilmektedir. Bizim burada teoloji olarak tercüme ettiğimiz Arapçadaki Kelam konuşma ya da hitap/münazara anlamına gelmektedir. Bu tür dini inanç hakkındaki sorunlara ilişkin kelami tartışmaları yürütenler kelamcılar/mütekellimun olarak bilinmektedir. Onların tartışmaları genellikle Tanrı'nın zatı ve sıfatları, Kutsal metin, peygamber, iyi ve kötü ile siyasal otoritenin ve düzenin dini temelleri gibi meseleler üzerine

¹⁷⁸ İlyas Çelebi, "Mu'tezile'nin Klasik İslam Düşüncesindeki Yeri ve Modern Döneme Etkileri", *Kelam Araştırmaları*, 2:2 (2004), ss. 4-5; ayrıca bkz. Zühdi Carullah, *el-Mu'tezile*, Beyrut 1990, s. 230-248.

olmuştu. İşte bu ve benzeri konular İslam toplumu içerisinde mevcut olan dini fırkaları ayırtıran doktriner/öğretisel/akidevi söylemlerin sınırlarını belirler konumda olup, aynı dönemde onlar bu fırkaların bağlılarını birbirlerine karşı aynı düzlemde bir konuşma tarzı/söylemi oluşturmak amacıyla bir arada tuttular.

O döneme ait dil kullanımında Kelam Ortaçağ İslam toplumunda dini kimlik siyasetinde oldukça zengin bir malzeme sunmuştur/temin etmiştir. Mü'min-kafir, dinden dönen anlamındaki mürted ya da Ehl-i kitap o dönemin dini siyaseti bağlamındaki tartışmaların merkezi noktasında bulunan konuları olarak ön plana çıktıkları tespit edilmiştir. Bu bağlamda topluluklar arasındaki sınırların var olan ve değişen çatışmalara uygun bir şekilde inşa edilip korunduğu da söylenmelidir. Bizzat Müslümanlar arasında mezhepsel tartışmaların büyüdüğü ve keskin bir şekilde görüşlerin bölünmelere yol açtığı gözlemlendi. Zira bu mezhepsel gruplar (fırak, tekili fırka) ilk dönem İslam toplumunda normal/doğal olarak görülmekteydi. Öyle ki onlardan birçoğu "akaid okulları" (mezahib tekili mezheb) olarak telakki edilmekteydi.¹⁷⁹

8. yüzyıldan 11. yüzyıla kadar bilinen en önemli kelam mezhebi ya da kelam mezhep grupları Mu'tezile mensupları olarak bilinmekteydi. Kadı Abdülcebbar Mu'tezile kelam ekolünün bilinen en son büyük kelimcisidir. O, Mu'tezile ekolünün çöküş dönemine oldukça yakın bir zamanda Mutezilenin Şeyhi olarak ortaya çıktı. Bu çöküş döneminde Mu'tezile ve dolayısıyla da Kadı Abdülcebbar'ı destekleyen özellikle bir çok entellektüel hayatı destekleyen ve teşvik eden Büveyhi hanedanlığının emir ve vezirlerinin de aynı çöküş dönemine oldukça yakın bir dönemde yani 10. yüzyılın son döneminde yaşadıkları tespit edilmektedir.

Bu dönemde Mu'tezile eserleri takibeden bin yıl için özellikle yükselen değerler olarak ortaya çıkan Eş'ari ve Maturidi kelamı tesirlerine maruz kalmadıkları Yemen'deki ve diğer bölgelerdeki Şii mezhepleri arasında yazılıp/çoğaltılıp öğretilmiştir. 20. yüzyılda Kadı Abdülcebbar'ın burada tercümesi sunulan Usulu'l-Hamse ile 20 ciltten oluşan Kitabul-Muğni adlı eserleri İslam akılcılığına olan ilginin Harun Nasution (1919-1998) gibi düşünürler vasıtasıyla yeniden canlandırılmasında oldukça etkili olmuştur. İslam'da siyaset

¹⁷⁹Richard C. Martin-Mark R. Woodward- Dwi S. Atmaja, Defender s of Reason Of Islam-Mu'tazilism from Medieval Schoolto Modern Symbol, Oxford 1997-Converted to digital printing 2003, s. 8

ve kalam Halife Hz. Osman'ın öldürülmesinden sonra beraber ve aynı olaylardan oluşup geliştikleri tespit edilmektedir.¹⁸⁰

Batılı tarihçiler Mu'tezile'yi akılcı/rasyonalist ve (Sünni doktrinden ayrılan) rafizi kelamcılar olarak tanımlamışlardır. Bir takım Sünni tarihçiler ve Mezhepler tarihçileri/fırka yazarları Mu'tezile'nin Kur'an'ın yaratılmış olduğu ve insanın kendi fiillerinde özgür olduğu ve gücü olduğuna ilişkin iki önemli hususu dile getirmiş olmalarından ötürü küfür içerisinde olduklarına hükmetmişlerdir. Onuncu yüzyıla geldiğinde iki mezhep, Eş'arilik ve Maturidilik Mu'tezile karşıtlığında ortaya çıkıp gelişmişlerdir. Bu iki ekolün her biri kendi kurucularına nispetle bu şekilde isimlendirilmişlerdir. 10. ve 11. yüzyıllarda Maturidilik Orta Asya ve Horasan'da gelişme gösterirken, Eş'arilik de İslam'ın merkezi topraklarında, İran ve Irak'ta Mu'tezile'nin nüfuzuna meydan okumaya başladı.

Her iki ekol kalam ilmini, günümüzde "Sünni" ya da geleneksel İslam teolojik/kelami öğretisi olarak karakterize ettiğimiz doktrini savunma hizmetine yerleştirmişlerdir. Ehl-i sünnet'in makbul olarak görülen dört fıkhi mezhebi gibi, Eş'arilik ve Maturidilik de genel olarak (Mu'tezile'ye) alternatif geleneksel akidevi/kelami bir söylem olarak kabul edilmektedir. Mu'tezile mezhebi ise buna karşın Sünni olarak kabul edilmemekte olup 9. yüzyıldan itibaren de (her ne kadar 10. ve 11. yüzyıllarda daha ziyade Şii Büveyhi emirleri tarafından desteklenmeleri sayesinde etkilerini devam ettirmişse de) tarih sahnesinde görünmemektedir.

Sonraki yüzyıllarda Mu'tezile kelamı daha ziyade Zeydi (Beş imamcılar) ile İmamiyye (Oniki imamcılar)'ın eğitim-öğretim faaliyetlerinin bir parçası olarak muhafaza edilmiştir. Son dönem modern düşüncede ise bir takım ılımlı ve modernist sünni Müslüman düşünürleri arasında, akıl temelli ahlak/etik, akli ön plana çıkarmaları ile öteki ile kurdukları iletişim bağlamında Mu'tezile öğretisi ve kelamcılarına karşı yükselen bir ilgi mevcuttur.

2.2.2.4. Mutelize Mezhebinin Esasları

Mutezile kendi esaslarını ortaya koyabilmek için “usul-i hamse” adında beş esas belirlemiştir. Bu esaslar; “Tevhid, Adalet, Va'd ve Va'id (Söz ve tehdit, kişinin amelinin haliki oluşu), el Menzile beyne'l-menzileteyn (büyük günah işleyenlerin iman ve inançsızlık arasında bir yerde bulunmaları), Emr-i bi'l ma'rûf ve Nehy-i Anil Münker'in farz-ı ayn oluşu”

¹⁸⁰Martin- Woodward- Atmaja, Defender s of Reason Of Islam, s. 9

olarak sıralanmaktadır.¹⁸¹ Mu'tezile ortaya koymuş olduğu beş prensibinden Tevhid ilkesiyle bir yanda teşbih ve tecsim taraftarlarına karşı mücadele edip soyut her türlü yaratıklara benzemeyişi ortaya koyarken diğer yanda ise Tanrı ile ezeldenberi var olan ve ona atfedilen sıfatları (şirk) olma ihtimalinden dolayı reddetmiştir.¹⁸²

2.2.2.5. Modern Zamanda Ortaya Çıkan Mutezile Yaklaşımlar

Ortaçağ, siyasi bakımdan istikrarı, entelektüel bakımdan durgunluğu açıklamaktadır. Siyasi bakımdan olumlu olan istikrar, entelektüel bakımdan olumlu değerlendirilmemektedir. Bunun nedeni yeni durumlarla beraber yeni adımların atılmasıdır. Yani gelişmeye engel olan düşünce durgunluğu, uzun zamanda yerini kuvvetli sarsıntılara ve hızlı değişimlere bırakmaktadır. Özellikle Batı toplumları ortaçağın durgunluğunu yeniçağın getirileri ile hızlı ve bazen acı şekilde yaşamıştır. Uzun süren çalkantılı dönemden sonra modernleşme ve sanayileşme çalışmaları başlamıştır. İslam dünyası ortaçağda Batı kadar durağanlık yaşamadığı için Yeniçağın gelişi ile çok fazla sarsılmamıştır. Müslümanlar bu durumun ya farkına varmamış yada farkına vardıklarında doğru yorumu yapamamışlardır. Olayın farkına vardıklarındaysa kapatılması zor mesafelerle karşılaşmışlardır.

¹⁸¹ "Mu'tezile Mezhebi", dunyadinleri.com (<http://www.dunyadinleri.com/mutezile.html>) URL erişim tarihi: 16 Haziran 2007 3. ^ "İtikadi Fırkalar",

¹⁸²Veleva; Die Problematik, s. 5

ÜÇÜNCÜBÖLÜM

YENİ SELEFİ VE YENİ MU'TEZİLE HAREKETLERİ

3.1.Yeni Selefiyye Hareketi

Kavram olarak Selefilğin, birkaç yıl öncesine kadar bilimsel çevreler haricinde çok fazla bilinmediği tespit edilmektedir. Bununla beraber sözü edilen kavramın günümüzde özellikle de şu aralar geniş kitlelere ulaşabilen medya kuruluşlarında oldukça fazla gündeme taşındığı görülmektedir. Zaman zaman Alman eğitim kurumlarında baskı ve kışkırtmalardan söz edilir olmuş, böylece de Selefilğin şiddet eylemleriyle irtibatlı olduğu düşünülen “İslam Devleti” ile ilişkili olarak tartışmaya açılmaya başlanmıştır.

Şu halde selefilik ile ilgili bu kadar çeşitli ve farklı tanımlamalar, onların “radikal Müslümanlar” şeklindeki bir anlayışın genel-geçer bir tarzda kabul edilmesine yol açmıştır. Oysa zikredilen Selefiyye grupları arasında selefi olmayan Şii-Hizbullah fırkalarından çok daha az radikal selefilerin de mevcudiyeti dikkatlerden kaçmıştır. Bu da gerçek olgunun ortaya çıkmasına engel olan bir husus olarak ortada kalmıştır. Selefizm Arapça selefiyye sözcüğünden türetildiğinden bazı yazarlar bundan dolayı “selefi hareketi”nden söz etmektedirler.

İslami bilimlerde bu kavramın uzun bir süre daha çok 19. Yüzyılın sonlarında zuhur eden bir reform/yenilik hareketi için kullanıldığı tespit edilmektedir. Buna ilave olarak başka açıdan bir de “Yeni Selefilik” ya da “Yeni Selefizm” “(Neo Salafıyya oder Neo Salafismus) kavramından da bahsedilmiş olduğu gözlerden kaçmamaktadır. Bu yüzden de burada takdim ettiğimiz makalemiz günümüz Selefilği'nin tarihsel arka planı ve kökleri/orijinleri hakkında açıklık kazandırmayı ve malumat vermeği amaçlamaktadır.

Burada bilhassa şu hususun altını çizimekte fayda vardır ki, bu noktada şu ana gelinceye kadar hemen hemen hiç bir şekilde dikkate alınmamış olan klasik Selefilğin günümüz/modern Selefilği ile olan irtibatı ve ilişkisi de ön plana çıkarılaca, dolayısıyla da tahlil edilecektir.

19. Yüzyıla Kadar Etkide Bulunan Faktörlerin Analizi İslam bilimci ve araştırmacı Bernard Haykel, 2009 yılında yayınladığı “Global Selefilik” (Global Salafism) adlı eserinde en genel itibariyle tüm selefi fırkalar/gruplar için geçerli olacak karakteristik özellikler hakkında bazı bilgiler sunmuştur. Bunlar genel olarak şu şekildedir:

a. Müslümanların İlk üç neslindeki “Selef-i Salihin’in” (dindar ataların) dini anlamada ve pratikte köken itibariyle sahih/doğru olarak kabul edilen uygulamaları ve akidesine/inancına geri dönülmesi. Selef-i Salihin neslinin ise Peygamberin vahyi alması dönemiyle başlayıp (takriben 610) Hanbeli ekolünün kurucusu Ahmed b. Hanbel’in ölümüyle (855) sona ermiş olduğu kabul edilmiştir.¹⁸³

b. Özellikle benimsenmiş belli bir Tevhid anlayışına vurgu yapılarak ön plana çıkartılmasıdır. Zikredilen bu Tevhid Selefiler tarafından iman ve amel bağlamında üç gruba ayrılmaktadır.

c. Küfrün her çeşidiyle mücadele edilmelidir. Bilhassa insanların ve eşyanın Allah'ın yanında ortak olarak yerleştirilmesi demek olan Şirk ile sonuna kadar mücadele edilmesi zorunludur.

d. Yegane ve biricik meşru otoritenin Kur'an ve Sünnet olduğunun altının çizilmesi gerekmektedir.

e. Müslümanların gerek akidede/inançta gerekse amelde/uygulamada her çeşit yenilikten (bidat) kurtarmak gerekir.

f. Kur'an ve Sünnet'in Müslümanların tüm zaman dilimlerinde ve her asırda güvensizliğin her türüsünden emin kılmak için te'vile ihtiyaç duymayacakları derecede mutlak anlamda tavizsiz lafızcı yorumları yeterli olup; bundan başka bu iki kaynağın açık ve anlaşılır olduğunun bilinmesi ve kavranmasıdır.

Yukarıda açıklanmaya çalışılan bu ilke ve prensiplerin büyük oranda 20. Yüzyılda teorik olarak şekillenmiş olduğu tespit edilmektedir. Bundan dolayıdır ki Selefiliğin modernitenin/günümüzün bir ürünü olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Şimdi de günümüz selefleri üzerinde oldukça etki ve tesirlerinin olduğu gözlemlenen bir takım önemli şahsiyetten bahsetmemizde fayda olduğu kanaatini taşımaktayız:

3.1.1.Ahmed b. Hanbel ve Ehl-i Hadis

İslam'ın yayılmasından sonraki birinci asırda yani oldukça erken dönemde Kur'anın yorumlanması ile alakalı anlayış ve düşünce farklılıklarının başladığı gözlemlenmektedir. Ahmed b. Hanbel Abbasi hakimiyetinin ilk dönemlerinde yani Yunan Felsefesinin etkisinin Müslümanlar/Kelamcılar arasında arttığı bir dönemde yaşamış (ö. 855); bu Yunan

¹⁸³Hazım Fouad, “(Neo-)Salafiyya oder (Neo-) Salafismus-Eine Historische Betrachtung zur Beschreibung eines gegenwärtigen Phänomens”, Zeitschrift für Verantwortungspädagogik, Ausgabe, August 2015, s.. 5

felsefesine muhalefet edenler içerisinde bulunmuş, dolayısıyla da bu bağlamda faaliyetlerini sürdürmüş olduğu tespit edilmektedir.

Mu'tezile'nin tesiri ve etkisi altında Aristocu-akılcı Halife Me'mun, Kur'an'ın yaratılmış olduğu konusunu gündeme almıştır. Böylece de onun Kur'an'ın yaratılmış olduğu düşüncesini devletin resmi doktrini haline getirmiş olduğu gözlemlenmiştir. Gerald Schneiders'in bir siyaset ve İslam Bilimci olarak ortaya koymuş olduğuna göre yukarıda zikredilen Kur'an'ın yaratılmış olduğuna dayalı tartışma tek başına sadece dini bir tartışma olmayıp, aynı zamanda oldukça fazla siyasal sonuçları da olan bir tartışmaydı.

Çünkü yaratılmış/mahluk bir Kur'an Tanrı'nın aşağısında bir mertebede konumlanacak, bunun doğal bir sonucu olarak ta onu yorumlayan Fakihlere çok çok daha az değer atfedilecektir. Kur'an'ın yaratılmış olduğuna karşı çıkıp muhalefet eden, dolayısıyla da onun yaratılmamış olduğu lehine bir hareket tarzı benimseyenlerin lideri olarak İbn Hanbel kabul edilmiştir. Öyle ki onun müntesiplerinin nazarında şehitlik mertebesine yükselecek derecede bir çok kez tutuklanmış olduğuna dair bilgiler tarihi rivayetler ve kaynaklardan elde edilmiştir.

Bununla beraber İbn Hanbel'in teolojik/inançla alakalı ve fıkha dair anlayış ve tesirlerinin siyasal sahadaki etkilerinden ve tesirlerinden çok daha fazla kalıcı olduğu görülmüştür. Onun diğer yandan felsefe ve ondan zuhur etmiş nazari Kelama (spekulativen Theologie-İlm al-Kalam) yani Kelam ilmine katı ve sert bir karşı duruş sergilemiş, dolayısıyla da bu ilmi dinde izin verilmeyen bir yenilik (bid'a) olarak görmüş ve değerlendirmiştir.

İbn Hanbel'e göre herhangi bir mü'minin bilmesi gereken her şey Kur'an ve Sünnet'te mevcuttur. Bunların ayrıca bunların sadece lafzi yorumlarının yapılması yeterlidir. Bunun en önemli nedeni insan aklının noksan ve yetersiz oluşudur. Bundan dolayı da bu bağlamda herhangi bir yorum yapma tasarrufuna sahip değildir. Ahmed b. Hanbel'in müntesip ve taraftarlarından müteşekkil cereyana Ehl-i hadis (Peygamber hadislerinin bağlıları) olarak adlandırılmıştır. Zikredilen cereyan ve hareketten büyük oranda Hanbeliyye adı verilen fıkıh ekolü/mezhebi doğmuştur.

Bu ekol zamanla fıkıh alanındaki katı ve sert anlayışlarından vazgeçmek suretiyle diğer üç büyük Sünni fıkıh ekolüne yakınlaşmıştı. Bununla beraber dini kaynakların/nasların akılla te'vil edilip/yorumlanmasına karşı çıkma anlayışını

sürdüğüünden akide/iman alanında diğer üç mezhepten farklı bir konumda varlığını devam ettirmiştir

Aralarında her ne kadar kaynakların yorumlanmasında benzer bir takım anlayışlardan hareketle günümüz/modern Selefilğin kurucusu olarak İbn Hanbel'i ortaya koymanın yanlış bir düşünce olduğunun altının çizilmesi gerekir. Çünkü tespit edebildiğimiz kadarıyla onunla günümüz modern Selefiyesi arasında farklılıklar ve görüş ayrılıkları vardır.¹⁸⁴

3.1.2.Ahmed İbn Teymiyye: Fundamentalist Ya da Evrensel bir alim

Buna Ehl-i hadis Sünni fıkıh mezheplerinin kurdukları sistemlerine göre bir eğitimi öngörürlerken,Moğolların ve Haçlıların İslam ülkelerini işgal ettiği 1263-1328 yılları arasında yaşamış ve o günlere tanıklık etmiş bir şahsiyettir. Moğollara karşı bizzat ve doğrudan açık ve net bir şekilde cihat çağrısı yaptığından dolayı modern/günümüz selefilere tarafından düşünce ve İşşam anlayışı açısından oldukça fazla benimsenmektedir. Çünkü Moğollar her ne kadar İslam'a girmişlerse de İslam ülkelerini Şeriata göre değil kendi örfi kurallarına göre yönetmişlerdi.

İbn Teymiyye Hanbeliyye'ye bağlı olmasının yanı sıra Ehl-i hadis'e de gönül vermiş birisi olarak kelamcılara, Şiilere ve sufilere karşı polemik yapmasıyla/mücadele etmesiyle ün kazanmış bir alimdir. O, özellikle de zamanındaki tarikatların Allah'a ulaşmak için yürüttükleri bir takım ritüelleri sahih öğretilerden sapma olarak değerlendiriyor ve Müslümanların geri kalma sebepleri arasında zikrediyordu. Bunu bilhassa Allah'ın Birliğine (Tevhid) karşı bir müdahale ve onu bozma olarak görüyor ve bundan dolayı onların bu hareketlerini tasvip etmiyordu.

Tüm bunların yanısıra dört Sünni fıkıh mezhebine karşı da mücadele etmekle ön plana çıkmıştı. Halk ona göre bu mezhepleri taklit ediyor, bu ise sahih bir davranış olmamaktaydı. İbn Teymiyye zikredilen mezheplerin körü körüne taklit edilmesinin doğru olmadığını bunun yerine insanların doğrudan Dinin nasslarını kendileri öğrenmek suretiyle karara varmaları (icthad) gerektiğini önermektedir. İşte bu tam da ilk üç nesildeki Müslümanların, daha doğrusu Selefin yönteminden başka bir değildi.

O, bu yönüyle ele alınıp incelendiğinde konservatif/muhafazakar ve köktenci/fundamentalist teolojik ve akidevi bir anlayışı temsil ediyor görünse de İslam Fıkhı

¹⁸⁴Hazım Fouad, "(Neo-)Salafiyya oder (Neo-) Salafismus, s. 6

açısından bakıldığında temelde tamamen reformcu/yenilikçi bir kişiliğe sahip olduğu tespit edilmektedir. Onun tarafından bırakılan manevi mirasın etkisi öyle kalıcı olmuştur ki yeni ve modern bir çok Selefi hareket onun bu anlayışına az ya da çok dayanmak zorunda kalmışlardır. İşte bunlardan teolojik/akidevi olanlardan belki de en etkili olan hareket elbette ki Vehhabiyye olmuştur.

3.1.3.Vehhabilik ve Muhammed İbn Abdülvehhab

İbn Hanbel ve İbn Teymiyye yaşadığı dönemlerde düşüncelerini çoğunluğa kabul ettirememişlerdi. Ahmed b. Hanbel ile İbn Teymiyye'nin teolojik/akidevi düşünce ve anlayışlarının Arabistan'da 18. Yüzyılda etkili olarak faaliyette bulunan Hanbeli Muhammed İbn Abdülvehhab (ö. 1792) aracılığıyla tarafından yeniden canlandırılıp yayılmaya çalışılmıştır.

Abdülvehhab özellikle kendi yaşadığı zaman diliminde halk tarafından oldukça kabul edilip benimsenmiş velilerin tazim edilmesi ile ağaç, taş gibi cisimlerin kutsal olarak saygıdeğer bulunmasına şiddetle karşı çıkıp bunların ortadan kaldırılması için mücadele etmişti. O, yukarıda zikredilen ve halkın çoğunluğu tarafından benimsenen bu tür davranışların Kur'an ve Sünnet'te yeri olmadığını, bu yüzden de şirk olarak görülmesi gerektiğinin altını çizmiştir.

Kendisinden önce yaşamış İbn Teymiyye gibi Müslümanlardan Selef-i Salih tarafından ortaya konulmuş olup uygulanan İslam'ın gerçek öğretisi ve uygulamasına dönmeleri gerektiğini söylemişti. Tüm bu anlatılardan hareketle onun tarafından sürekli olarak öğretilen ve uygulanan öğretinin esasında İslam'ın Tevhid İnancı yer almaktadır. Buna göre de Müslüman olmanın yegane şartı şهادet etmek değildi.¹⁸⁵

Buna ilave olarak dini emir ve yasakların harfiyyen hayat boyu yerine getirilmesi gerekmektedir. Abdülvehhab'a göre herhangi birisi açıklanan sahih İslam öğretilerinden döndüğünde tekfir edilir, yani kafir olduğuna hükmedilir ayrıca da böyle birisiyle savaşmak gerekir. Muhammed b. Abdülvehhab'ın geniş halk kitlelerine oldukça katı ve sert gelen bu pürist düşünceleri dolayısıyla oldukça şiddetli bir mukavemetle karşılaştı, bu yüzden de öğretilerini benimsetmek için modern suudilerin dedesi Muhammed b. Suud (ö. 1765) ile işbirliğine gitmek durumunda kaldı.

¹⁸⁵Hazım Fouad, "(Neo-)Salafiyya oder (Neo-) Salafismus, s. 7

Bu şekilde öğretisinin günümüze kadar yaşama ve de etkili olma şansını kazandığını söylemek mümkün olmaktadır. Şu halde ideolojisi ve öğretisi için Suud ailesinin askeri desteğini arkasına almak suretiyle Abdülvehhab Vehhabiliğin Arap yarımadasında oldukça etkili bir kitle hareketi haline gelmesini sağlamıştır. Bu karşılıklı anlaşma vasıtasıyla Abdülvehhab'ın , dolayısıyla da müntesiplerinin ideolojik din anlayışı Suudi hanedanlar için dini anlamda meşru olurken, diğer yandan bu öğretilerin Suudi yöneticiler aracılığıyla hakim oldukları bölgelerde uygulanma ve yayılma imkanına kavuşturulmuştur. Zira birinci Suud hanedanlığı oldukça fazla bir yayılmacı politika izlemiştir. Bu Suud hanedanlığı tarafından dinden çıkmış zındıklar olarak gördükleri Şiiilerin kutsal saydıkları Kerbela 1801 yılında ele geçirilmiş, bunun ardından da 1804 yılında Mekke ve Medine ele geçirilmiştir.

Osmanlı Sultanı'nın halifelik rolünün ortadan kaldırılması tehlikesi ortaya çıkınca Sultana bağlı Mısır valisi tarafından zikredilen Suud hanedanlığı ortadan kaldırılmıştır. Böylece ilk Suud devleti 1818 yılında sona erdirilmiş oldu. Bunun ardından yeniden kurulan İkinci Suud devleti ise 1891 yılındaki taht mücadeleleri neticesinde yıkıldı.

Vehhabilik 1932 yılında Suudi Krallığı'nın kurulması sonucu, günümüze kadar yaşama şansı bulmuş oldu. Bu Suudi krallığının ideolojisini yayma politikası onun tarafından temsil edilen İslam anlayışının o dönemlerde zuhur eden reformcu hareketlerin gelişimine oldukça etki etmişti.

3.1.4. Klasik Selefiyye'nin Sözde Yenilikçileri: Yeni Selefilik Hareketleri

18. yüzyılın ilk dönemlerinden başlayarak İslam coğrafyasının sömürgeleştirilme sürecine maruz kalması neticesinde, Batı karşısında bu geri kalmanın sebebi olarak ilk dönemdeki Selef'in dini anlayışına tesir düşmek olduğunu ileri süren, dolayısıyla da bundan kurtulmanın yolu olarak ta ilk döneme geri dönmeyi öneren reformcu hareketler ortaya çıktı. Her ne kadar zikredilen bu reform cereyanları birbirlerinden bağımsız olsalar da bunların birbirlerinden etkilenmiş olduğu da bir gerçeklik olarak karşımızda durmaktadır.

Bunlardan en bilinenlerden birisi Osmanlı İmparatorluğu döneminde Mısır'da ortaya çıkıp etkili olan klasik selefiyye olarak adlandırılmış olan cereyan idi. Bu ismi bu hareketin sahiplerine/müntesiplerine veren Fransız oryantalist Lois Massignon idi.¹⁸⁶

Osmanlı İmparatorluğunda, sürekli gerilemesi neticesinde bundan kurtulmak için bazı reform ve ıslahatları yapmaya başladı. Bunların sonuncusu olarak 1876 senesinde

¹⁸⁶Hazım Fouad, "(Neo-)Salafiyya oder (Neo-) Salafismus, s. 8

İmparatorluğun ilk anayasası yürürlüğe kondu. Ancak bu II. Abdülhamit tarafından yürürlükten kaldırılmıştı. O, politikası gereği geniş halk kitlelerinin kendisine bağlı kalması için bir yanda geleneksel ülema'ya bir yanda da sufi tarikatlarına dayanmıştı. Oysa bu her ikine de karşı çıkan reformcular, Vehhabilerle ilişki içerisine girmişlerdi.

3.1.4.1. Suriye ve Irak Reformcuları

Irak reform cereyanının baş mimarı olarak Mahmud Şükri el-Alusi (ö. 1924)'yi görmekteyiz. Alusi'nin Osmanlı Devleti'ne karşı anlayışı ve tutumunun karışık bir seyir takip ettiği söylenebilir. Çünkü bir tarafta onu, ümmetin koruyucusu ve hamisi olarak desteklerken diğer tarafta ise bir çok yönüyle de eleştirmektedir. O, Osmanlılara sadık bir alim olan Yusuf el-Nebhani'yi İbn Teymiyye'ye bakış tarzından dolayı tenkit etmekteydi. Aynı şekilde sufi tarikatlarını da aşırı bir takım uygulamaları dolayısıyla eleştirmektedir. Alusi, İbn Teymiyye'yi örnek almak suretiyle Fıkhi ekolleri reddetmesi dolayısıyla siyasi muhalifleri tarafından, her ne kadar Vehhabilerin İslam düşüncesini ve fanatizmini kabul etmemiş olsa da "Vehhabi" ismi verilmişti.¹⁸⁷

Son dönem İslam reformcularının bir diğer önemli merkezleri de Şam idi. Abdülkadir el-Cezâirî (ö. 1883) buradaki reformcuların en öne çıkanı olarak tespit edilmektedir. Cemaleddin el-Kasımî (ö. 1914) de başka bir önemli temsilci olarak görülmektedir. Onlar ve onların bağlıları, İbn Teymiyye'yi örnek almak suretiyle fıkhi meseleleri çözmek amacıyla bireysel içtihadı kabul etmişler, dolayısıyla da fıkhi mezheplere körü körüne bağlı kalmayı/taklitçiliği reddetmişlerdi. Bununla onlar statik/donuk bir yapıya bürünmüş olan geleneğe, taklitçiliği ortadan kaldırmak suretiyle karşı çıkmayı amaçlamışlardı. Onlar tarafından her Müslümanın bizzat kendisinin yapmasını istedikleri içtihad Selef-i Salihin'in İslam anlayışına uygun tarzda olmalıdır. Buna göre onların Selef-i Salihin anlayışları Vehhabilerinkinden farklıdır. Çünkü Vehhabiler Selef-i Salihî en ideal olarak tanımlamışlar, dolayısıyla da Selef'in İslam anlayışları ve uygulamalarının lafızcı bir tarzla taklit edilmeleri gerektiğini savunmuşlardır. Buna karşın zikredilen Suriyeli reformcuların İbn Teymiyye'nin teolojik/akâdevî düşünceleriyle çok fazla ilgilenmedikleri gözlemlenmektedir. Çünkü onların İbn Teymiyye'nin akla karşı olan anlayışını kabul etmeleri mümkün değildir.

Onlar bunun yerine İbn Teymiyye'nin İslam fikhıyla alakalı eğilimleri ile daha önceki dönemlerdeki dini ve siyasi elitlere/ülemaya karşı olan tutumunu kabul etmişlerdi.

¹⁸⁷Hazım Fouad, "(Neo-)Salafîyya oder (Neo-) Salafismus, s. 9

Böylece zikredilen bu reformcuların Vehhabilerin İbn Teymiyye'nin hemen hemen tüm görüşlerini alıp kabul benimsemelerinden tamamen farklı bir düşünceye sahip olduklarını söylemek mümkün gözükmemektedir. Ancak onların kabir ve türbelere, veyahut evliyaya ibadet edildiğine dair verdikleri hükümlerinde, tılsım, muska, mavi boncuk gibi hurafelere inanma ve sufi tarikatların zikirlerinde aşırı derecedeki uygulamalarına karşı çıkmada Vehhabiler ile aynı düşünceye sahip oldukları tespit edilmektedir.

Bununla beraber sufi tarikatlara Vehhabiler'in yaptığı gibi düşmanca bir tutum içerisinde olmamışlardır. Aksine dini anlamda emir ve yasakları çiğnemedikleri sürece sufi yolun, bireylerin takvaya ulaşmak amacıyla uygulayabilecekleri düşüncesinde olmuşlardır. Şu halde onlar ideolojik bakımdan bir tarafta geleneksel dini söylem diğer tarafta ise Vehhabiler arasında bir yerde duran bir tutum ve davranış sergiledikleri tespit edilmiştir. Örneğin Muhammed b. Abdülvehhab'ın şirk olarak açıkladığı her tür uygulamayı şirk olarak görmediklerini ortaya koymuşlardır. Bundan başka örneğin birisinin herhangi bir ameli terk etmesi, ya da İslam'a aykırı olan bir ameli işlemesi durumunda hemen tekfir edilmesi düşüncesini kabul etmemişler bu yönden de Abdülvehhab'tan kesin çizgilerle ayrılmışlardır.

Vehhabilik, Osmanlı İmparatorluğu'nda İslam mezheplerine bağlı geleneksel ulema tarafından Rafizi ve mülhid, yani doğru yoldan sapmış bir mezhep/hareket olarak tanımlanmıştır. İşte Vehhabilerin Osmanlılar tarafından tehlikeli sayılmaları yukarıda zikredilen reformcuların Vehhabilere karşı olumlu bir bakış içerisinde olmalarında önemli bir faktör olmuştur. Bu olumlu bakış tarzı, onların Vehhabilikle irtibatlı oldukları veyahut ilişkili onlara karşı bir sempati beslediklerine dairalgının oluşması ve yayılmasını sağlamıştır. Zira onların Vehhabi hareketine iyimser baktıklarını gösteren bir çok yazı yayınlamışlardır. Kaldı ki zikredilen bu yazılarda Vehhabiliğin İslam aleyhtarı bir cereyan olmadığını savundukları görülmüştür.

3.1.4.2. Selefiliğin Reşid Rıza Tarafından Vehhabileştirilmesi

Selefi cereyanın Irak ve Suriye reform şubelerinin yanında bir de Mısır'da bir kolu vardı. Bu Selefi kolun en önemli temsilcilerinin Cemaleddin Efgani (ö. 1897), Muhammed Abduh (ö. 1905) ve Reşid Rıza (ö. 1935) olduğu görülmüştür. Pan İslamist bir düşünceye sahip olan Cemaleddin Efgani'nin Batının üstünlüğüne karşı Müslümanların birleşmelerini sağlamaya yönelik çabalara girişmiş, bundan dolayı da seyahat ettiği ve ikamet ettiği Müslüman ülkelerde siyasal-politik açıdan oldukça fazla bir aktivite içerisinde olmuştur.

Muhammed Abduh ise, onunla aynı yolda yürüyen birisi olarak, Efgani öldükten sonra onun siyasal-politik alandaki etkinliğinin eksenini dini reform etkinliğine çevirmişti. “Risaletü't-Tevhid” başlığıyla yazmış olduğu eserinde Abduh’un, Efgani’nin akıl ile vahiy arasındaki uygunluğuna büyük ölçüde sadık kalmış olduğu dikkatlerden kaçmamaktadır.¹⁸⁸ Ancak o, Efgani gibi akıl ile vahiy arasındaki bu uyumu, Sünni ulemanın reddettiği İslam felsefesi temelinden daha ziyade büyük ölçüde zikredilen Ehl-i sünnet ulemasının teoloji/kelam sistemi üzerine inşa etmiştir. Muhammed Abduh’un ayrıca reform düşüncesinde İslam’ın ilk dönemine yoğunlaşmış olduğu tespit edilmiştir. Bununla beraber onun Selef düşüncesinin, günümüz seleflerinin zamana ve şahsa bağlı anlayışlarından daha farklı bir tarzda, İslam düşünce geleneğinde 12. yüzyıla kadar etkili olmuş bütün büyük ilahiyatçıları içerisine aldığı görülmektedir. Suriye’de baskıya uğramış kendisiyle aynı düşünceye sahip olanlara kıyasla daha liberal birisi olarak Mısır’ın en yüksek dini otoritesi durumunda olan Müftülük makamına kadar yükselbilmişti. Paris’te 1884 yılında Efgani ve Abduh tarafından basılmaya başlandığı görülen Urvetü'l-Vüska aracılığıyla Reşid Rıza Efgani ve Abduh’un görüşleri hakkında bilgiler almaya başlamıştı.

Rıza, Efgani ve Abduh’un düşüncelerine hayran olmasının yanında Abduh’un Mısır’da öğrencisi de olmuştu. O, yayınladığı “el-Menar” isimli dergi vasıtasıyla reformcu düşünceleri İslam coğrafyasının en ücra köşelerine kadar ulaşmıştı. Öyle ki 20. yüzyılın başlarında Suudi Arabistan’daki ulemayla irtibata geçtiği gözlemlenmiştir. Suudi Arabistan’da Suud’lu bir işadammının maddi desteğiyle, İbn Teymiyye’nin de eserleri dahil klasik eserleri yayınlamaya başladı. Onun tedrici olarak araştırmalarının merkezini Peygamberin hadislerinin sahih olup olmadığı konusuna çevirdiği tespit edilmiştir. Rıza bu şekilde Abduh’un da fazlaca ilham aldığı Ortaçağ alimlerinden Gazali’nin yazmış olduğu eserlerinde uydurma hadisleri kullanmasını eleştirmiş olduğu görülmektedir.¹⁸⁹

Osmanlı İmparatorluğu’nun Birinci Dünya savaşından yenik olarak çıkmış olması buna karşın Suud hanedanlarının İngilizlerle ittifak yaparak Osmanlı Devletine karşı ayaklanmaları sonucunda Suud Krallığını kurmuş olmaları Rıza’nın düşüncelerini etkilediği görülmüştür. Ayrıca Abdülaziz es-Suud’un, İngilizlerin desteği ile Ürdün’deki bedevileri mağlup etmesi ve Arap yarımadası dışında hiçbir askeri anlamda faaliyette bulunmaması, Reşid Rıza’nın Vehhabiler hakkındaki kanaatlerini değiştirmiş olduğu görülmüştür.

¹⁸⁸Hazım Fouad, “(Neo-)Salafiyya oder (Neo-) Salafismus, s. 10

¹⁸⁹Hazım Fouad, “(Neo-)Salafiyya oder (Neo-) Salafismus, s. 11

Vehhabiler, 18. yüzyılın başlarında Osmanlı İmparatorluğuna karşı cihat çağrısı yaparak faaliyete başlamışlar; kendileri gibi düşünüp, inanmayan herkesi kafir ilan eden fanatik-radikal bir gruptan modern bir devletin temellerini atmak için bu şekilde yeterli bir dayanak bulmuş oldular. Kaldı ki zikredilen bu Vehhabi Devlet, Batı tarafından kutsal mekanları korumak için desteklenen ve yardım alabilen yegane devlet olma özelliği taşımaktaydı. Yukarıda zikredilen tüm bu olayların 1925 yılında Reşid Rıza'nın "Vehhabiler ve Hicaz" adlı (Vehhabilik adına) apolojik-savunmacı eserini yazmasına neden olmuş olduğu gözlemlenmiştir. Aslında ilk olarak onun tarafından çıkarılmaya başlanan Menar dergisinin Rıza'nın ölümünden sonra daha fazla Vehhabilerin etkisinde kalmış olduğu gerçeği onun Vehhabiler ile olan ilişkisini aydınlatmada önemli bir husustur.

Özetle günümüzde Selefî olarak tanımlananlar ile Selefiyye hareketinin reformcuları arasında yapısal anlamda benzerlikler ve ortaklıkların olduğunu söyleyebiliriz. Bu reformcular da Selef-i Salih dönemine dönmeyi, fıkıh ekolleri bağlamında taklidi reformun önündeki bir engel olarak görerek reddetmeyi ve Sufilerin bir takım uygulamalarını reddetmeyi amaçlamışlardır. Bununla beraber Haykel'in de ifade ettiği üzere, bu selefi reformcular günümüz selefilerinden, akli düşünceye önem vermeleri ve kendilerinden farklı düşünenlerin tekfir edilmemesi yönüyle kesin bir şekilde ayrılmaktadırlar. Bu bağlamda Reşid Rıza örneğinde olduğu gibi, (reformcu) Selefiyye hareketi Vehhabiyye'yi değil tam aksine Vehhabiyye hareketi (reformcu) Selefiyye hareketini etkilemiştir. Bundan dolayıdır ki günümüzdeki Selefiyyenin teşekkülünde (reformcu) Selefiyye hareketinden daha çok 20. yüzyılda Suudi Arabistan ve Vehhabiyye'deki gelişmeler temelde belirleyici rol üstlenmişlerdir.

3.1.4.3. 20. Yüzyılda Selefilik'in Gelişim Süreci

Zikredilen reformcu Selefilerin geniş halk kitlelerine ulaşamayan dini-Milliyetçi söylemlere sahip olan elit bir gruptan ibaret olduğunu söylemek yerindedir. Bununla birlikte bir yanda Vehhabiliğin, diğer yanda ise Reşid Rıza'nın bir öğrencisi olan Hasan el-Benna tarafından 1928 yılında Mısırda kurulan İhvan-ı Müslimin'in bundan istisna edilmesi gerekir. Reformcu Selefiyye ile Vehhabi hareketlerinin 20. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren birbirine karışmaları günümüz selefilerinin heterojen yapısının temel ve asli sebebi olmuştur.

Arap ülkelerinin büyük kısmında İkinci Dünya savaşıdan sonra bağımsızlık hareketleri esnasında seküler diktatörlerin kurulduğu tespit edilmektedir. Zikredilen

diktatörlerin ortak özelliği muhalefet olan Müslüman kardeşlere karşı baskı politikalarını yürütmüş olmalarıdır. Bu baskılar sonucu Müslüman kardeşlere üye olanların çoğu iltica etmiş, bunların büyük bir kısmı da Suudi Arabistan'da yerleşmek ve ikamet etmek durumunda kalmıştır. Bunların en başta Suudi Arabistan olmak üzere, yaşadıkları ülkelerde akademik anlamda yükselmişler, dolayısıyla da eğitim sahasında akademisyen olarak istihdam edilmişlerdir. Bununla beraber Müslüman kardeşler ile Vehhabiler arasında ideolojik anlamda farklılıkların da uzun süre mevcut olduğu ve varlığını devam ettirdiği görülmüştür. Seyyid Kutub ve Muhammed Süruru Zeynelabidin gibilerinin vasıtasıyla zikredilen farklılıklar giderilmeye çalışılmış ve iki hareket arasında bir denge kurulmaya çalışılmıştır.¹⁹⁰

Bunun doğal bir sonucu olarak Müslüman kardeşlerin siyasal aktivitesini Vehhabilerin teolojik/akidevi temelleriyle birleştiren uzlaştıran bir vaizler ve entelektüel düşünürler grubu ortaya çıkmıştır. Bu hareketin karşısında ise siyasete bulaşmayı reddeden ve pürist selefi hareketine mensup olarak bilinen geleneksel Vehhabi uleması yer almaktadır.¹⁹¹

3.2.Yeni Mu'tezile Hareketi Mu'tezile:

3.2.1.İslam'ın Modern Döneminde Mu'tezile'nin Akılcılığının Yeniden İhyası: Batıda Yeni Mutezilik Kavramına Dair Tarihsel Arka Plan

Yeni Mu'tezlilik (Alm. Neo-Mu'tazilismus) Kavramı İslam araştırmacısı İgnaz Goldzieher tarafından 1920 yılında yazdığı "Die Richtungen der islamischen Koranauslegung" adlı eserinde 19. yüzyılın ikinci yarısında Hindistan'da ortaya çıkan modernizm hareketini, Mısır'da kendisini gösteren modernizm ile karşılaştırmalı olarak ele alıp incelemesi sırasında gündeme getirdiği tespit edilmektedir.

Ona göre Hindistan'da ortaya çıkıp yükselmeye başlayan hareket, Batının yabancı olan düşünce sisteminin İslam inançlarının yeniden yorumuna tabi tutulması aracılığıyla yerli halk nezdinde popüler kılınmasından/onlara kabul ettirilmesinden ibaretti. Buna karşın Muhamemd Abduh ve Reşid Rıza'nın adlarıyla özdeşleşmiş olan Mısır'daki hareket ise daha uzun döneme ait bir amaca matuf olup, İslam'ın toplumsal alanda ve siyasal alandaki özgürlük için ilerlemeci bir model olarak yeniden yorumlanmasından ibaretti. İşte

¹⁹⁰Hazım Fouad, "(Neo-)Salafiyya oder (Neo-) Salafismus, s. 12

¹⁹¹Hazım Fouad, "(Neo-)Salafiyya oder (Neo-) Salafismus, s. 13

Goldzieher, Hindistan'da Mu'tezile modeline göre şekillenip ortaya çıkan modernizm akımına Yeni Mutezililik, Mısır'da çıkan modernizm akımına ise "kültürel Vehhabizm" adını vermiştir. Zira Mısır'daki teorisyenler Arap kültürü etkisindeki islam'ı şüphe uyandıran Batının zamanının ruhuna (Zeitgeist) karşı bir kutup olarak kullanmak istemişlerdir.

Oysa Goldzieher'in bu tasnifine yönelik eleştiriler yükselmiştir. Bu eleştiriler temelde Mısır'daki modernizm hareketi temsilcileri ile kelim ilmi arasında bir mesafe koyması yönüyle olmuştur. Zira Mısır'lı modernistler kelim ilmi ile oldukça alakalı olmalarına karşın onları Goldzieher tarafından Mu'tezile dolayısıyla da kelim karşıtı gibi görmek durumu söz konusu olmuştur. Ayrıca kelim ilminin Mu'tezile ideolojisinin en önemli parçası olduğu gerçeğinin Goldzieher tarafından görmezden gelindiği hatta saklandığı tespit edilmiştir. Çünkü o Seyyid Ahmed Han hakkındaki incelemesinde Ahmed Han'ın Kelim hakkındaki düşüncelerini yorumsuz bir şekilde bırakmıştır.¹⁹²

Buna karşın 1925 yılında Bernard Michel und Muştafâ 'Abd ar-Rāziq tarafından Muhamemd Abduh'un Risaletü't-Tevhid adlı eseri Fransızca yayınlanmış ve orada Abduh bir reformcu olarak modern Mu'tezile mensubu olarak takdim edilmiştir.

Fransız müsteşrik Robert Caspar tarafından 1957 yılında yazılan "Une somme inédite de théologie mo'tazilite" adlı eserde Mu'tezile ruhunun kaybolmadığını, onun günümüz Dünyasında bir gelecek perspektifi olarak etki ve tesirini devam ettirdiğini açıkça ortaya koymuştur.¹⁹³ Abduh, Fransız İslam araştırmacısı Robert Caspar tarafından yeniden canlandırılıp/inşa edilen modern Mu'tezile'nin kurucu babası (Stammvater) olarak tasvir edilip tanıtılmıştır.¹⁹⁴

Mu'tezileciliğin/Mutezilizmin yeniden canlandırılmasına ilişkin yukarıda da adını açıkladığımız makalesinde Rudi Caspar, ekolün kaderinin/gücünün tersine döndürülmesine ironik bir şekilde vurgu yapmıştır. Bilindiği üzere Mu'tezile 8. ve 9. yüzyıllarda Müslüman olmayan düşmanlara karşı zafer kazanan İslam müdafileri olarak tezahür etmeye başladı. Mutezilizm gelenekselciliğin yükselmesi sonucu mağlup oldu. Çünkü bunlar Mu'tezile'yi düşünceleri dolayısıyla bid'at ve küfür ile itham etmişlerdi.

¹⁹² Inna Veleva; Die Problematik der İslamisch-Theologischen Rationalismus Debatte, Heidelberg 2010, s. 15

¹⁹³ Veleva; Die Problematik, s. 16

¹⁹⁴ Veleva; Die Problematik, s. 17

İki yüzyıldan fazla Mu'tezile Eş'arilik ve Maturidiliğe karşı mücadele etmeye devam etti. Ancak en sonunda 11. yüzyılın sonu ile 12. yüzyılın başlarında Mu'tezile İslam coğrafyasının çoğunda etkisini kaybetti ve Eş'arilik ile Maturidilik Kelam ekolleri olarak Sünni İslam'da benimsenen ve kabul gören mezhepleri olarak kaldılar. Ancak esasen Hanbeli gelenekçiliği ile Eş'ari kelam mezhebi sürekli tartışan gruplar olarak var olageldiler.

19. yüzyılın sonlarında öncülüğünü Muhamemd Abduh ve Seyyid Ahmed Han'ın yaptığı sürekli yükseliş temayülü gösteren bir gelenekçilik eleştirisi ortaya çıktı. Bir Mısır bilim insanı grubunun Yemen'de Mu'tezile'ye ait bir takım kayıp el yazmaları bulması modernistlerin (20. yüzyılın) yüzyılın ortasında Mu'tezile'ye olan ilgisini artırdı. Bu durum bir çok Mu'tezile eserinin keşfedilmesi ve yayınlanması/neşredilmesi sonucuna götürmüştür. Caspar ve diğerlerine göre daha önceleri Mu'tezile aleyhine olan temayülün/terndin bu sefer gelenekçilik ile onun modern dönem sonrası/postmodern görüntüsü olan fundamentalizm aleyhine döndüğünü dile getirmişlerdir.

Caspar Mu'tezile'nin 20. yüzyıl başlarındaki yeniden canlandırılmasını Arap dünyasındaki 19. yüzyılın sonlarındaki entellektüel alandaki Arap rönesansı (nahda) ile ilişkilendirmektedir. İşte (bu nahda hareketi bağlamında) bazı Müslüman entellektüellerine göre Mutezilecilik/Mutezilizm uzun zamandanberi tarihsel değişim ve dış meydan okumalara karşı mücadelede unutilan bir karşı cevap anlamına gelmekteydi. bU bağlamda belki de Mu'tezile mezhebine yeniden ilgi duuyulmasında en önemli katkıyı Mısırlı Kelamcı, eğitimci ve fakih Muhammed Abduh yapmıştır.¹⁹⁵

Muhammed Abduh da İbn Teymiye ve Muhammed Abdülvehhab gibi İslam'a siyasal ve sosyal açıdan gelen meydan okumalara cevap vermiştir. Ancak Abduh ile İbn Teymiye ve Abdülvehhab arasındaki fark, Mu'tezile'yi anımsatarak, onun İslam düşüncesini meydan okuma dünyasında ve Müslüman olmayan zihin çevrelerinde kendi evinde açık bir şekilde açıklamaktan ibaretti. Abduh Abdülcebbar'dan ve seleflerinden farklı zorluk ve meydan okumalarla karşılaştı. Bu da İslam'a karşı Batı'nın siyasal ve ekonomik alanlardaki meydan okumasıydı.

3.2.2. Teolojik/Kelami Modernizm: Şeyh Muhammed Abduh (ö. 1906)

Caspar'ın kanaatine göre İslam, Batıda olduğu üzere, Mısır'da daha akılcı bir din formuna doğru ilerlemesi muhtemelen kısmen Şeyh Rıfa'a et-Tahtavi (1801-1873) gibi

¹⁹⁵Martin- Woodward- Atmaja, Defender s of Reason Of Islam, s. 128

Muhammed Abduh'tan önceki akılcı düşünürlerin katkıları üzerine dayanmaktadır. et-Tahtavi, Fransa'yı ilk olarak ziyaret eden Mısırlı entellektüellerden olup, bilimsel bilginin Mısırlılar üzerinde etkili olabileceğini gösteren bir davranış sergileyen hocası Hasan el-Attar'dan etkilenmiştir.

Tahtavi, isminden de anlaşıldığı üzere Yukarı Mısır'ın Tahta şehrinde ilim geleneğine sahip bir aileden gelmekte olup, Mısır'ın Türk Hükümdarı Muhammed Ali Paşa'nın Paris'e eğitim için gönderdiği bilginler arasında yer almıştır. O, gerçekte diğer Mısırlı öğrencilere imam olarak gönderilmiş ancak 1826-1831 yıllarından beş yıl sonra Fransa'dan Avrupalı bir filozof ve ilim adamı olarak dönmüştür. Mısır'a dönüşünden sonra kendisini Fransızcadan Arapçaya sosyolojik, felsefi ve bilimsel eserleri tercüme etmeye adanmıştır.

Tahtavi'yi 19. yüzyılın diğer Müslüman entellektüel ilim adamı grubu takip etti ki bunların çoğu ilim geleneğine sahip aileden gelmişler, bundan dolayı da geleneksel anlamda dini bir eğitim almışlar, ancak aynı zamanda da Arapça kaynaklar üzerinden ulaşılabildikleri ölçüde yeni Avrupa düşüncesine ilgi duymuşlardı. Her ne kadar bu düşünceden etkilenenlerin sayısı çok fazla olmasa da bu başlı başına artık bir trend/temayül haline gelmişti. İşte bu trendin yüzyılın sonuna doğru beraber en önemli şahsiyeti Şeyh Muhammed Abduh olmuştur. Muhammed Abduh aşağı Mısır'ın bir köyünde 1948 yılında doğdu. Onun eğitimi, Tanta şehrinde başlayan ve resmi olarak el-Ezher üniversitesinde sona eren geleneksel İslam modunda/formatında idi.¹⁹⁶

Daha sonra din reformcusu/yenilikçisi ve polemikçisi Cemaledin Efgani ile tanıştı. Onunla Mısır'a reform getirmek için birlikte çalıştı/mücadele etti. Abduh ve Efgani gibi İslam yenilikçilerinin takip ettikleri konseptte göre İslam modernitenin (dolayısıyla da batının) meydan okumasına ancak bilimi ve diğer akli ilimleri içeren modern/çağdaş bir eğitim sistemine sahip olmakla karşı koyabilecektir. Aksi takdirde buna Müslümanlar güç yetiremeyeceklerdir. Muhammed Abduh ikinci kitabını 1879 yılında hala oldukça Efgani'nin düşünceleri etkisinde olduğu bir dönemde iken telif etti. Eş'ari kelamcısı Adudiddin el-İci'nin (ö. 1355) kitabına yaptığı bu yorumunda Mu'tezile'ye olan ilgisinin açıkça ortaya koymuştu.

Abduh sonraları Ezher'de reform arayışlarında bulunduğu dönemlerde oldukça fazla eleştiriye maruz kalacaktı. Zira onlara göre Ezher'in reform edilmesi İslam'ın reform edilmesi anlamına gelmekteydi. Abduh Efgani'den Ezher'de öğrenemediği önemli bir hususu

¹⁹⁶Martin- Woodward- Atmaja, Defender s of Reason Of Islam, s. 129

elde etmişti. O da ilk dönem Müslümanlarına ait akli düşünce idi. Ayrıca genç bir ilim adamı olarak reforma yönelik çalışmaları onun sürüğüne gönderilmesine neden olmuştu. O, 1885 yılında sürgünde bulunduğu sırada her türlü Müslüman ve Müslüman olmayan inanç grubuyla karşılaşmıştı.¹⁹⁷

Beyrut'ta bulunduğu sene sunmuş olduğu tebliğlerinden topladığı bilgilerden Kelam ilmine ilişkin Risaletü't-Tevhid adlı eserini yazdı. Bu eserinde Muhammed Abduh nasıl ve ne şekilde tüm uğraşısını ilk dönemlerde Mu'tezile tarafından savunulan akılcı düşüncenin İslam toplumlarının entellektüel-kültürel bir yapısı olarak yeniden inşa/restore etmeğe çalıştığı görülmektedir. Eserin birinci baskısında Mu'tezile'nin Halku'l-Kur'an konusundaki yaratılmış olduğu fikrini benimsemişti. Yukarıda zikredilen Eş'ari kelamcısı İci'nin eserine yapmış olduğu haşiye'de de aynı şekilde Mu'tezile geleneğini savunduğu görülmüştü.

Bununla beraber Risaletü't-Tevhid'in sonraki baskılarında bu tavrından vazgeçtiği en azından açıkça savunmaktan imtina ettiği görüldü. Bu tavır değişikliğinde belki de bu konunun ekoller arasında oldukça tartışmalı-ihtilafli olduğunu anlamış olması etkili olabilir. Bununla beraber Sünni geleneğe daha az ılımlı-uzlaşıcı bir tarz sergileyen Muhammed Arkon gibi sonradan gelenler için onun bu tavrı, Sünni Dogmanın Kur'an'ın yaratılmış olduğuna dair düşüncesine açık bir meydan okuma/karşı çıkış olarak algılanmıştı. Bununla beraber her modernist Müslümanın Kur'an'ın yaratılmış olup olmadığına ilişkin soruyla öyle ya da böyle bir şekilde yüzleşmesi gerekecekti.

Abduh'un Mu'tezile düşüncesini değerli görmesinde Batıda özellikle Charles Darwin'in The Origin of Species adlı eserini 1859 yılında yayınlamasından sonra kızışan Din ve akıl arasındaki ayrışma/çekişme önemli bir katkı oluşturmuştur. Takriben 30 sene sonra Abduh, Müslümanların şanslı bir şekilde bir kaç tane geleneksel Kur'an yorumunu düzeltmek pahasına bilim ya da Tıp alanında ortaya konulan gerçeklikler ile tartışmaya girme zorunluluğumuz bulunmadığını, zira Kur'an'ın bilimle ters düşmeyeceğini dile getirmiştir. O, bu "modernist akılcı" düşüncesiyle Mu'tezile fiziği ya da Metafiziğinden uzaklaşmış olmaktadır. Zira Abdülcebbar'ın en etkili olduğu, 11. yüzyılın başlarına kadar bir çok Mu'tezile kelamcısı etkisini Arapça'ta tercümelemlerle beraber iyiden iyiye hissettiren antik Grek bilimlerinden doğrudan çok fazla etkilenmemiştir.

¹⁹⁷Martin- Woodward- Atmaja, Defender s of Reason Of Islam, s. 130

Şu halde Abduh Fazlurrahman'ın Kur'an yorum şekliyle karşılaştırıldığında, akli Kur'an ayetlerini tek tek değil de bir bütün olarak metin/lafız olarak yorumlamada kullandığını, böylece de ayrı ayrı ayetlerin manasını değil de Kur'an mesajını bir bütün olarak anlamak gerektiğini ortaya koymuştur. Muhammed Abduh Risaletü't-Tevhid adlı eserinde Din ile karşılaştırıldığında aklın değersiz görülemeyeceğini zira onun insanları Dini vahyin emirlerini takip etmeyi ve onlara uymaya ulaştırdığını dile getirmek suretiyle yukarıda açıklanan hususlara işaret etmiş olmaktadır.¹⁹⁸

Abduh, Daru'l-İslam'da geleneksel yorum tarzının da bir alternatif olarak kabul edilmesi kapısını açmakla kelami düzlemde muhalif fırkaların/grupların birbirleriyle karşılıklı uyum içerisinde tartışmalarının modern bir tarzını da sunmuş olmaktadır. Onun ortaya koyduğu bir çok argüman ve delilin benzerleri kendisinden 850 yıl önce eserler yazmış olan Abdülcebbar gibi bir çok Mutezile kelamcıları tarafından da dile getirilmiştir. Buradan hareketle Harun Nasution Abduh'un Eş'ari olmadığını aksine Mu'tezile'ye mensup olduğunu ileri sürmüştür.

Örneğin delillerden hareketle nazar etmek/akletmek, buna Kitap da dahildir, Abduh'un eserinde sürekli ön plana çıkarılmaktadır. Bu yüzdendir ki onun Risaletü't-Tevhid başlıklı eseri bir çok yerde ilk dönem Mu'tezile akılcılığını yansıtmaya bağlamında Kelam ilminde ortaya konulan bir deneme olarak görülmelidir. Bununla beraber, Nasution'un Abduh'u okumasında ve tahlilinde çok da değer vermemiş olsa da, Abduh eserinin bazı kısımlarında ise İbn Teymiyye ve Muhammed b. Abdilvehhab'ın prütenizm anlayışını yansıtmaktadır.¹⁹⁹

3.2.3. Muhammed Abduh: Yeni Selefilik İle Yeni Mu'tezile Arasında

Esasen Abduh 14. ve 18. yüzyılın gelenekçi reformcularına benzer şekilde İslam'ı hurafelerden ve dış etkilerin müdahalelerinden kurtarmak istemekteydi. Şu halde bu noktada yöneltilmesi gereken soru, Muhammed Abduh'un İslam Düşüncesinde modern bir Mu'tezili, akılcılığın savunucusu ve liberalist mi olduğu yoksa Ahmed b. Hanbel ve İbn Teymiyye benzeri bir gelenekçi mi olduğudur? Buna verilecek cevap çift yönlü bir durum arz edecektir. Evet o her ikisi idi.

¹⁹⁸Martin- Woodward- Atmaja, Defender s of Reason Of Islam, s. 131

¹⁹⁹Martin- Woodward- Atmaja, Defender s of Reason Of Islam, s. 132

Bu soru kendi içerisinde bizzat 20. yüzyılın erken döneminde fundamentalizm ile liberalizm arasındaki etkileşimi ele alan Batı tarihsel teoloji çalışmalarındaki Dikotomi üzerine temellenmiştir. Caspar ve Adam gibi Batılı İslam Düşüncesi Tarihçileri Abduh hareketini Liberal Protestanlık hareketine karşılık İngiltere ve Amerika'da kendilerine "Fundamentalistler" adını veren grupların karşı çıkmasıyla ilişkilendirmektedirler. Caspar Abduh'un akılcılığının, Avrupa'da 19. yüzyılın sonundan 20. yüzyılın başlarına kadar devam eden dini liberalizm ve dini terakkiperverlik/ilerlemecilikakımlarına uyarlanması olarak anlamıştır.

Charles C. Adams ve Albert Hourani'nin çalışmaları ise Abduh'un birbirinden farklı düşüncelerine vurgu yapmaktadır. Abduh'un kendisinden sonraki ilk iki nesilde bir çok Mısırlı entellektüel takipçisi vardır. Bunların amacı Mu'tezile akılcılığını çağdaş/modern Kelam ile birleştirmeye çalışmaktadırlar. Örneğin Şeyh Mustafa el-Meraği Ezher üniversitesinin yönetim şeklini ve öğretim planını değiştirmek suretiyle İslam'ı yenilemeyi hedeflemektedir. Bu bağlamda Şeyh Mahmud Şeltut Abduh'un en fazla araştırılan takipçisi olmuştur.²⁰⁰

3.2.4.(Yeni)Selefi Hareket ve Yeni İctihad

Aslında Abduh'un Yeni Selefilik ile Yeni Mu'tezile arasında bir yerde konumlandırılmasındaki etkenlerden kanaatimizce en önemlisi Yeni Selefilerin arasında modernist düşünceleri benimseyen ve fıkıh alanında da içtihadı bir takım yeni anlamlar yükleyen bir kesimin olmasıdır. Bunu açıklamak istiyoruz:

Selefi hareket hakkında oldukça fazla yazıldı bundan dolayı da burada ondan bahsetmek gereksiz olacaktır. Bu hareketin Daru'l-İfta'nın kurulmasında ve de bir çok fetva sahibi müftiler üzerinde etkisi olması hasebiyle, fetvalar ile irtibatlı olan yönleri kısaca açıklamayı düşünmekteyim.

Selefilere İslam topraklarının büyük ölçüde Avrupalı güçler tarafından ele geçirildiği dönemlerde orijinal, sade ve hümanist İslam'ı yeniden canlandırmayı/restore etmeyi amaçladılar. Esasen burada iki cepheli bir savaş söz konusu idi. Bunlar bir tarafta İslam'dan daha ziyade modernleşmeye ilgi duyan elitler, diğer tarafta ise her halükarda modernleşmeye tamamen muhalefet ediyor gözüken Ulema idiler.

²⁰⁰Martin- Woodward- Atmaja, Defender s of Reason Of Islam, s. 133

İşte bu (Yeni) Selefi yoruma göre İslam akla, pratiğe ve bilime uygun olmakla insan doğasıyla tamamen uyum içerisinde olan bir dindir. Bu bağlamda o, toleransı olduğu kadar insan hürriyetini, eşitliği, evrensel kardeşliği ve sosyal sorumluluğu öğütlemektedir. O dinamik, ilerlemeci ve insan tabiatıyla uyumludur. Gerçekte Mısır'da Selefi hareketin lideri Muhamemd Abduh'un sahip olduğu ve önerdiği Şeriat konsepti tabii hukuka oldukça yakındı.²⁰¹ İslam Dünyasında uzun süre içtihad kapısının kapalı olduğu anlayışı hakim olmuştu. Ancak 18. ve 19. yüzyıl boyunca bir çok alim ve akım, her ne kadar onun pratikteki uygulama esasları üzerinde değişik ve farklı bakış açılarına sahip olsalar da, içtihadı pratikte uygulamaya hakları olduğunu savunmuşlardı.

Bu (yeni) Selefilerle birlikte daha önceki içtihad taraftarlarına benzemeyen çok farklı bir içtihad anlayışa sahip bir akımla karşılaştık. İşte bu yeni hareket, içtihad anlayışlarından yola çıkmak suretiyle, 19. yüzyılın birçok sosyal, ahlaki ve siyasal-politik değerlerini (İslam'a) adopte ettiler/uyarladılar ve bunların İslam mesajında mevcut olduklarını, bu yüzden de uygulanabileceğini ispatlamaya çalıştılar.

Böyle bir içtihad ancak, yüzyıllardan beridir yürürlükte olan saygın ve değer verilen (fikhi) malzemenin yeniden yorumlanmasıyla mümkün olabilir. Ya da Kur'an'dan hüküm çıkarmada geçerli olan fikhi ilkelerin (yeni ilkeler tesis edilmesi amacıyla) yeniden değerlendirilmesi yoluyla atılması ile mümkün olabilir. İşte onlar bunu yeni kurguladıkları içtihad kavramı ile gerçekleştirmiş olmaktadır. Onlar ayrıca taklidi geleneğin şüursuz bir şekilde kopyalanmasından ibaret görerek artık geçersiz olduğunu ileri sürmekle de desteklediler. Böylece onlar taklid ve içtihadı modern, otantik/yerel ve akli bir hayat tarzı haline getirmiş oldular. Böylece yüzyılın başında içtihad ve taklid artık fıkıh usulünün iki teknik kavramı olarak orijinal anlamları dışına çıkmış ve geleneğin karşısında modern bir manaya kavuşmuşlardır.²⁰²

Hilderbrandt'a göre Abduh özet olarak sunacağımız şu sebeplerden dolayı Yeni Mu'tezile akımına dahil edilemez:

Onu sadece Yeni Mu'tezile akımına değil, aksine diğer tüm kelim ekolleri içerisinde herhangi bir yere yerleştirmenin zor olduğu düşüncesindeyiz.

²⁰¹Jakob Skovgaard-Petersen, Defining Islam for the Egyptian State: Muftis and Fatwas of the Dār Al-Iftā, Editör, Reinhard Schulze, Volume: 59, Leiden-New York-Köln, Brill 1997, s. 65

²⁰²Petersen, Defining Islam, s. 67.

Abduh her ne kadar modernizm, rasyonalizm/akılcı, hümanist, reformcu/yenilikçi, liberal, milliyetçi, mütakellim, sünni, sufi, muhafazakar/selefi gibi bir çok düşünceye müntesip olarak ayrı ayrı tanımlandığı gözlerden kaçmamaktadır.²⁰³ Onun bize göre tüm bu sıralanan özelliklerinden daha fazla öne çıkan özelliği, hür düşünen, her türlü düşünceye açık bağınazlıktan uzak ve herkesten faydalanma gibi bir anlayışa sahip olmasıdır. Çünkü onu ve düşüncesini araştıran herkes kolay bir şekilde anlayacaktır ki, o Eş'ariliğe dahil olan mütakellimlerden olduğu kadar Maturidi kelamcılarında, Hanbeli fakihlerinden, İslam filozoflarından, sufilerden, İslam tarihçilerinden ve mantıkçılardan dahi faydalanmış ve onların eserlerini okumuştur. Bu bağlamda onun Batılı akımlar ve yazarlardan da faydalandığını belirtmemizde araştırma açısından büyük yarar vardır. O, özellikle Arapça'ya tercüme edilen eserler yoluyla Aydınlanma ekolüne mensup olanlar yanında filozof ve düşünürler gibi tabiatçı filozof ve düşünürlerden ve onların eserlerinden faydalanmasını bilmiştir.²⁰⁴

Hemen şunu belirtmemiz gerekir ki Efgani, etkinlik ve faaliyetlerine başladığı Mısır'da yenilikçiliğinden daha ziyade İngilizlere karşı gösterdiği muhalefetiyle tanınmıştır. Abduh hayatının ilk gençlik safhalarında bu tür düşünceler içerisindeyken, Efgani ise İstanbul'da Müslüman-Türk düşünür ve alimleriyle felsefi ve kelami tartışmalar yürütmekteydi²⁰⁵

Ancak Efgani zikredilen grupları harekete geçirmek için bu safhada kullandığı delil ve argümanları için herhangi bir şekilde Mu'tezile düşünürlerine ya da onların herhangi bir eserine başvurduğuna ve müntesiplerine de Mu'tezile'yi örnek ve dayanak olarak gösterdiğine dair herhangi bir delile ve işarete hiç bir şekilde sahip değiliz.²⁰⁶ Muhammed Abduh'un hayatının bu safhasında (1876 yılına kadar) Mu'tezile düşüncesinden herhangi bir şekilde etkilendiğinden bahsedilememektedir. Bundan daha çok Cemaleddin Efgani'nin etkisiyle felsefi tasavvuf ya da mistisizm olarak ta adlandırabileceğimiz bir akım ile bu bağlamda gelişme göstermiş olan geç dönem Eş'arilik daha ziyade Maturidiliğinden/kelam

²⁰³Thomas Hilderbrandt, , 'Waren Gamālad-dīn al-Afgānī und Muhammad Abduh Neo-Mu'taziliten?', Die Welt des Islams, New Series, 42/2 (2002): 207-262., s. 207; ayrıca bkz. Ayrıca bkz. Özcan Taşçı, Makale Tanıtımı/Paper Review: Cemaleddin Efgani ve Muhammed Abduh Yeni Mu'tezili miydiler? Thomas Hilderbrandt, 'Waren Gamālad-dīn al-Afgānī und Muhammad Abduh Neo-Mu'taziliten?', Die Welt des Islams, New Series, 42/2 (2002): Kelām Araştırmaları Dergisi, C. 14, S. 2, 2016, ss. 654-661; ayrıca bkz. Samet Karahüseyin, "Klasik Düşünceden Modern Düşünceye, Mu'tezile ve Yeni Mu'tezile Söylemi", Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi, 92), 347-363, Temmuz 2019

²⁰⁴Hilderbrandt, , 'Waren Gamālad-dīn al-Afgānī und Muhammad Abduh, s. 211

²⁰⁵Hilderbrandt, , 'Waren Gamālad-dīn al-Afgānī und Muhammad Abduh, s. 214

²⁰⁶Hilderbrandt, , 'Waren Gamālad-dīn al-Afgānī und Muhammad Abduh, s. 215

sisteminden etkilendiği tespit edilmektedir.²⁰⁷Bununla beraber düşüncemize göre bu sorgulama işlemi Abduh'un Mu'tezile düşüncesine temayül ettiğine dair bir argüman olarak sunulamaz.²⁰⁸

Bize göre yukarıda zikredilenler Muhammed Abduh'un Mu'tezili daha açık bir ifadeyle Yeni Mu'tezile akımına mensup bir düşünür olarak tanımlanmasına kifayet etmemektedir.²⁰⁹Şu halde Efgani ve Abduh'un bu meseledeki tutumu, her ne kadar benzerlikler bulunsa da, hiç bir şekilde Mu'tezilenin kader anlayışıyla ilişkisi ve irtibatı bulunmamaktadır. Her ikisi bu makalede daha ziyade oldukça dogmatik motiflerden oluşan kaza-kader konusunu biraz ılımlı bir yöntemle sunmaya çalışmışlar böylece de bir bakıma popüler teoloji/kelam yapmış olmaktadırlar. Onlar bundan başka kader ve cebr sorunlarında ihtilaf halinde olan İslam ekollerinin arasını bulmaya çalışarak onları birbirlerine yaklaştırmaya çabalamışlardır²¹⁰

Kanaatimizce Abduh eserinde her ne kadar akla ve akli düşünceye eserinde her yerde oldukça önem vermesine kesb, kaza-kader gibi temel belirleyici hususlarda zaman zaman eleştirdiği Eş'ariler'in anlayışını temayül etmiş gibi bir izlenim vermektedir. Bu temayülün Mu'tezile kelam sistemine uymadığı açıktır. Abduh oldukça değer atfettiği ve düşüncelerinden yararlandığı Mu'tezile yerine açıkça son dönem Eş'arilik ve Maturidilik düşüncesine yakın bir çizgi takip etmiş ancak bu iki ekolün akli ön plana çıkararak yönlerini çağdaş İslam Akılcılığı için bir temel olarak istifade etmek istemiştir.²¹¹

3.2.5.Yeni Mu'tezile Hareketi Mensupları:

Yeniden Yeni Mu'tezile hareketine dönecek olursak, Abduh'un düşünce dünyasını daha iyi tespit etmek amacıyla onun etrafında bulunan ve Mu'tezile düşüncesinden, daha doğrusu modernist akımlardan etkilenmiş olan ulema'dan bahsetmek gerekir.

Şamlı Şeyh Cemaleddin Kasımı'de 1866-1914) Yeni Mu'tezile akımına dahil olup olmadığı Caspar tarafından ele alınıp incelenmiştir. Zira bu şahıs geleneksel bir eğitim almış, sonraları ise Abduh ile irtibat içerisinde olmuş liberal düşünceye sahip alimler ile bira araya gelmiştir. O, 1903 yılında Kahire'ye seyahat etmiş ve Abduh ve Reşid Rıza tarafından

²⁰⁷Hilderbrandt, , 'Waren Gamālad-dîn al-Afgānî und Muhammad Abduh, s. 217

²⁰⁸Hilderbrandt, , 'Waren Gamālad-dîn al-Afgānî und Muhammad Abduh, s. 219

²⁰⁹Hilderbrandt, , 'Waren Gamālad-dîn al-Afgānî und Muhammad Abduh, s. 227

²¹⁰Hilderbrandt, , 'Waren Gamālad-dîn al-Afgānî und Muhammad Abduh, s. 227; Ayrıca bkz. Taşcı, a.g.e., s. 658

²¹¹Hilderbrandt, , 'Waren Gamālad-dîn al-Afgānî und Muhammad Abduh, s. 260; Ayrıca bkz. Taşcı, a.g.e., s. 658

karşılanıp ağırlanmıştı. Bu irtibat sonucunda Kasımi 1912/13 yılında "Cehmiyye ve Mu'tezile'nin tarihi" adlı bir yazdığı makaleyi Rıza'nın "el-Menar" adlı dergisinde yayınlattı.²¹²

Caspar'a göre kelami kitabı "Kitabu't-Dela'ili't-Tevhid" olan Kasımi o dönemlerde açıkça Mu'tezile'ye sempati beslediğini gösteremese de daha ılımlı bir Sünni anlayışa zemin hazırlamak istediği anlaşılmaktadır. Caspar bu noktada Kasımi'nin Abduh'tan akla daha az vurgu yaptığı, Abduh ile irtibatından sonra ise bu durumun değiştiğini, dolayısıyla da Mu'tezile'ye ilgisinin arttığını belirtmektedir. Bundan başka Kasımi ile Abduh'tan daha yakın bir irtibatı olan Suriyeli Şeyh Tahir el-Ceza'iri'nin (1851-1920) Mu'tezile'ye ilgisini ortaya koymaktadır.

Bununla beraber Caspar, Hilderbrandt'a göre, yeni dönemde Mu'tezile ile özdeşleşmiş herhangi bir ekol ya da akımdan söz etmemektedir. Zira ona göre modern Mısır'da henüz Mu'tezile'ye kendisini ait gören alim ve düşünürün yok denecek azdır. Zira günümüz Müslümanları Mu'tezile'nin Allah'ın isim ve sıfatları ya da Mur'an'ın yaratılmış olup olmadığına ilişkin düşüncelerinin günümüz Müslümanlarının ilgi odağında değildir. Buna karşın irade özgürlüğü, iman ile akıl arasındaki ilişki gibi daha ziyade felsefe, bilim tabiat kanunlarına uygunluk ya da sebeplilik gibi konular daha fazla öne çıkmaktadır. İşte Müslümanların felsefeye olan ilgileri nedeniyle Yeni Mu'tezile akımının Müslüman tarihçiler ve tarih hocaları aracılığıyla gelecekte kurulabileceğini umut etmektedir.²¹³

Hilderbrandt'ın Caspar'dan aktardığı şekliyle, O, Yeni Mu'tezile ekolünün kurulmasını gelecekte mümkün görmesine karşın, Yeni Mu'tezililik" kavramı ile ilgili çalışmaların da ortaya çıkmaya başladığını tespit etmektedir. Öyle ki Johann Fück için Yeni Mu'tezililik kavramı o kadar önemli olmuştur ki, 1961 yılında Sünni İslam üzerine yayınladığı bir incelemesinde Vehhabilik ve Modernizm'in yanında Yeni Mu'teziliği üçüncü büyük zihniyet/düşünce akımı olarak tanımlamıştır. Albert Hourani de oldukça etki uyandıran "Arabic Thought in The Liberal Age" adlı 1962 yılında yaptığı çalışmada Mu'tezile'nin Abduh ve Bin Milâd üzerindeki tesirinden bahsetmektedir. Bundan başka Georges C. Anawati 1982 yılında yazdığı bir makalesinde Mu'tezile'nin yenilenmesi konusunu ele almıştır.²¹⁴

²¹² Thomas Hildebrandt , Neo-Mu'tazilismus: Intention und Kontext im modernen arabischen Umgang mit dem rationalistischen Erbe des Islam, Brill, Leiden-Boston 2007, s. 24

²¹³Hildebrandt , Neo-Mu'tazilismus, s. 25

²¹⁴Hildebrandt , Neo-Mu'tazilismus, s. 26

Esasen Arap coğrafyası söz konusu olduğunda (Osman) Emin (1905-1978) ve Abduh (ö. 1906) dışında Yeni Mutezililik ile ilişkilendirilen başka hiçbir düşünür detaylı bir şekilde ele alınmadığı ileri sürülmektedir. Ayrıca Arap Yeni Mu'tezilik hareketinin de Emin ile sona yaklaştığı ileri sürülmektedir.²¹⁵ Burada cevabı aranan sorulardan birisi de Yeni Mutezililik ile Mu'tezile'nin hangi ilkelerinin gündeme geleceği, dolayısıyla da onlardan faydalanabileceğidir.²¹⁶ İşte bu noktada gündeme iki husus gelmektedir: Özgürlük ve Akıl modern Müslümanın Mu'tezile'ye yeniden ilgi duymasının iki ana motifi durumundadır. En azından Caspar bu şekilde düşünmektedir.²¹⁷

Esasen bu noktada özgürlük Yeni Mu'tezile hareketine temayül etmede en önemli faktör olarak ön plana çıkarılmaktadır. Bu bağlamda Abduh, Mısırlı filozof Osman Emin, Faslı hukukçu ve bağımsızlık savaşçısı ve politikacı Allal el-Fasi (1910-1974), Ezher Şeyhi Mahmud Şeltut (1893-1963) özgürlüğe vurgu yaptıklarından Yeni Mu'tezile akımına dahil edilmektedirler. Aslında Yeni Mu'tezililik Kelam'ın yenilenmesi, daha doğrusu kader konusunda özgürlükçü bir yaklaşım benimsemekle de ilişkilendirilmiştir.²¹⁸

3.3.Selefilik/Yeni Selefilik ile Mu'tezile/Yeni Mu'tezililik: İtikadi-Siyasi Açıdan Karşılaştırma

3.3.1.Rasyonalizm/Akılcılık ve Gelenekçilik

Rasyonalizmin bir çok manası mevcuttur. Ancak bu terim sistematik düşüncenin bir etiketi olarak daha ziyade 17. ve 18. yüzyıl batı düşünürlerine atfedilmektedir.²¹⁹ Özellikle Aydınlanma ile beraber modern ya da akılcı olarak tanımlanabilecek Mu'tezile'ye nazaran) Gelenekçiler terimi daha ziyade Batıya ait bir tanımlama olduğu tespit edilmektedir. Zira Aydınlanma dönemi sonrasında "Gelenek" ya da Gelenekçiler"daha çok "modern-modernite" nin karşısında kullanılan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna bağlı olarak Gelenek statik, rasyonel olmayan ve kültürel olarak ta monolog geçmişe ilişkin bir anlamı içerisinde barındırırken bunun karşısında yer alan modern ise daha ziyade dinamik, akılcı ve kültürel olarak ta çoğunlukçu şimdiki/güncele ilişkin bir anlamı kendi içerisinde barındırmaktadır.

²¹⁵Hildebrandt , Neo-Mu'tezilismus, s. 36

²¹⁶Hildebrandt , Neo-Mu'tezilismus, s. 38

²¹⁷Hildebrandt , Neo-Mu'tezilismus, s. 40

²¹⁸Hildebrandt , Neo-Mu'tezilismus, s. 44

²¹⁹Martin- Woodward- Atmaja, Defender s of Reason Of Islam, s. 10

Bu açıdan bakıldığında (her ne kadar Gelenekeçiler kavramı içerisine Ehl-i sünnet'in diğer büyük çoğunluğu dahil olsa da) Gelenekçiler ile İslam düşünce tarihinde daha çok ilk dönem itibariyle Hz. Peygamber'in hadislerini aktaran/rivayet eden ve bu hadisleri araştırıp üzerinde çalışan Hanbeli alimleri kast edilmektedir. Bunlarla başka açıdan bakıldığında, Peygamberin hadislerinin otoritesini muhafaza etmeye çalışan Ehl-i hadis taraftarları amaçlanmaktadır.²²⁰

Gelenekçiler/Ehl-i hadis Peygamberin, sahabe ya da onlardan sonraki iki nesildekilerin rivayet ettiklerine göre, söylediklerini ya da onun hakkında söylenenlere bağlayıcı değerler olarak kabul etmişlerdir. İlk dönemlerdeki öne çıkan şahsiyetler bunlara göre "selef" ve "güvenilir" olarak makbul kimselerdir. Onların, kutsal metinlerin doğru ve güvenilir olarak yorumladıkları ve sonraki nesiller için bağlayıcı ve dindar-güvenilir olarak örnek alınması, Sünni öğretinin gelişimi için oldukça önemli olmuştur. Bu hususu İslam tarihinde belirleyici olması hasebiyle ileride İslam reform hareketlerinin anlatılacağı bölümde yeniden ele alacağız.

Her ne kadar değişik/çeşitli rivayet şekillerinin olduğu kabul edilse de (isnadul-mütevatir) , Hadis'in Kur'an'la beraber ilahi Kanunun (Şeriat) bir kaynağı olması, güvenilir ravi silsilesinin (isnad) kurulmasıyla sağlanmıştır. Geleneksel/Ehl-i hadis ülemasının bilgisel anlamda güvenilirliğine dair sunulan iddialar arasında aynı zamanda şu söylem vardır: Şayet kesintisiz ve güvenilir bir rivayetin varlığı kabul edildiğinde bu rivayetin Peygambere ya da onun en yakın sahabelerine ait olduğu da kabul edilmiş olur. Ancak bununla bu meseleye dair ihtilafların ortadan kalkmadığının da söylenmesinde fayda vardır.

Mu'tezile kelamcılarının da hadis üzerinde çalıştıkları bilinmektedir. Ancak onlar Hz. Peygamber hakkında rivayet edilen sözlerin içeriğinin, akıl açısından test edilmesinin gerektiğine onları rivayet eden ravilerin güvenilir olmasının araştırılmasından/analiz edilmesinden daha fazla önem atfetmişlerdir. Mu'tezile ile Ehl-i hadis arasındaki temel mesele, özellikle iki kaynağın otoritesinden ibaretti: Kur'an ve topluluk (ümme) tarafından rivayetlerde ya da hadislerde aktarıldığı şekliyle Peygamberin pratik uygulamaları. Bu iki bağlayıcı/kutsal kaynağa sonraki sünni Müslümanlar iki kaynak daha eklemiştir. Bunlar da icma ve kıyastır. Mutezile de bu iki (Kur'an ve Sünnet/hadisler) kaynağı kabul etmişlerdir.

²²⁰Martin- Woodward- Atmaja, Defender s of Reason Of Islam, s. 14

Ancak onlar Kur'an ve hadislerde geçen hususların günümüzde nasıl ve ne şekilde yorumlanacağını ölçütü olarak akli tayin etmişlerdir.²²¹

3.3.2.Akıl, Vahiy ve Öğreti/Doktrin

Şu hususun açıkça bilinmesinde fayda vardır ki gerek Hanbel/Selefi gelenekçiler gerekse günümüz çağdaş İslamcılar Tanrı'nın insanları akıllı bir şekilde yarattığı ve onların akli yeteneklerini kullanmalarını istediğini inkar etmemektedirler. Ayrıca ne Mu'tezile akılcılar ne de İslamcı modernistler Kur'an ve Sünnetin otoritesini inkar etmezler. Asıl mesele diğer Müslümanların büyük çoğunluğunda olduğu gibi Hanbeli gelenekçiler için çıkış noktasının vahiy Mu'tezile için ise akıl olmuş olmasıdır. Bu yüzdendir ki Mu'tezile İslam toplumunda azınlıkta kalmışlar, böylece de Hanbeliler'in olduğundan daha fazla Sünni merkezin dışında kalıp marjinal hale gelmişlerdir.

Hanbeli gelenekçiler/Selefiyye (Eş'ariler ve Ehl-i sünnet'in içerisindeki diğer gruplar/fırkalar gibi) Mu'tezile ile, İlahi Kanunun Tanrı'nın onu Peygamberi Muhammed aracılığı ile gönderdiği için mi güzel/iyi olduğu, yoksa o ilahi kanun tabiatı gereği iyi/güzel olduğu için mi Tanrı'nın onu vahyettiği hususunda derin bir ayrılık içerisindedirler. Buna bağlı olarak onlar aynı zamanda Kur'an'da vahyedildiği ve Peygamber'in sünnetinde/uygulamasında da tatbik edildiği şekliyle Şeriatın yorumunun kime ait olduğu konusunda da derin ayrılığa düşmüşlerdir.²²²

Mu'tezile aklın insanları doğrudan Allah'ın bilgisine ulaştıracağını, ayrıca aklın, Kur'an ve Sünnet'in insanlardan talep ettiği sorumluluğun (teklif) iyi/güzel olduğunu anlamının aracı olduğunu ispatlamaya çalışmaktadırlar. Modern teoloji araştırmaları tartışmalı doktrinlerdeki tartışmalı duruşların hiç bir şekilde tarihsel arka plandan bağımsız olarak oluşmadıklarını ortaya koymaktadırlar. İlk dönem İslam toplumunda cereyan eden sosyo-politik savaş ve çekişmeler iktidar için mücadele eden Mu'tezile, Ehl-i hadis/Selefiyye, Şia ve diğer fırkaların ihtilafli söylemlerinin çerçevesinin oluşumuna zemin hazırlamış ve belirleyici olmuşlardır.

Şu halde bizler, Mu'tezile ile Ehl-i hadis'i ya da gelenekçileri Abbasiler döneminde iktidarı/gücü ele geçirmeye çalışan çeşitli söylem toplulukları olarak görebiliriz. Bu noktada Mc Grath bizlere herhangi bir fırkanın oluşması için gerekli olan temeller hakkında

²²¹Martin- Woodward- Atmaja, Defender s of Reason Of Islam, s. 15

²²²Martin- Woodward- Atmaja, Defender s of Reason Of Islam, s. 16

hatırlatması gündeme gelmektedir. Ona göre dini bir fırkanın/grubun oluşmasında fırkanın kendisini diğer bir grup/fırka ile tanımlaması zorunlu bir durumdur.²²³

Mu'tezile ile Ehl-i hadis dünya görüşleri arasındaki ihtilaf 9. yüzyılın üçüncü on yılında dramatik ve potansiyel olarak patlamaya hazır bir dereceye ulaştı. Kendisi de bizzat Kelam öğrencisi olan Halife Me'mun (813-833) Abbasi hakimiyetindeki topraklarda bulunan başkadılardan Mu'tezile'nin Kur'an'ın yaratılmış olduğuna ilişkin düşünceyi kabul etmelerini talep etti. Araççada Mihne olarak bilinmektedir. Mu'tezile şayet 11. yüzyıldaki altın çağını iyi bir şekilde aşmış olsaydı, belki de günümüzde Onun tarafından savunulan Tanrı'nın akli olarak izah edilen Birliği ve Adaletine dair anlayış genel olarak unutulmaya mahkum olmazdı.

Bununla beraber modern dönemden itibaren günümüz de dahil olmak üzere Mu'tezile ruhunun bazı yönlerinin Fas'tan Endonezya'ya kadar ulaşan geniş İslam coğrafyasında paylaşıldığına dair izleri görmek mümkündür. Müslüman ya da Müslüman olmayan bir takım tarihçiler Mu'tezile'den etkilenen İslam düşünürlerinin içerisinde buldukları akımı, "Yeni Mu'tezilecilik" (neo-Mu'tazilism) olarak tanımlamaktadırlar. Bununla beraber bu akımın içerisinde olan düşünürler incelendiğinde onların birbirlerinden bağımsız olarak ve bir ekol içerisinde olmayan kişiler oldukları tespit edilmektedir. Modern zamanlarda/günümüzde gerek rasyonel akılcı gerekse gelenekçi İslamcı aydınlar, Müslümanların dinlerinin yorumcusu olarak içtihadı değer atfetmişlerdir. Bu her iki grup ta İslam ulemasının öğretilerini körü körüne taklit edilmesini çok açık bir şekilde eleştiriye tabi tutmuşlardır.

Ancak ironik bir şekilde Ortadoğu, Kuzey Afrika ya da Doğu Asya'da modern dönem öncesi veyahut geç dönem Ortaçağda reform ya da yenilik hareketlerine öncelik eden Yeni Mu'tezili ya da rasyonel/akılcı düşünür değildi. Bu Hanbeli alim İbn Teymiye'den başkası değildi. O, Sonradan ortaya çıkan Ulema sınıfının takip edilmesine karşın Hz. Peygamber'in sahabesi ve onun takipçilerinin öğretilerinin /Selefi Salihin) takip edilmesini talep etmiştir. Bundan dolayı da kısmen Hanbeli geleneğine dayanan İbn Teymiye teolojisinin/öğretisinin 14. yüzyıldan itibaren periyodik olarak gerçekleşen yenilenme/tecdid hareketlerine malzeme katkısı vermesi şaşırtıcı olmamıştır.²²⁴

²²³Martin- Woodward- Atmaja, Defender s of Reason Of Islam, s. 17

²²⁴Martin- Woodward- Atmaja, Defender s of Reason Of Islam, s. 18

3.3.3.Akılcılık/Rasyonalizm ile Gelenekçiliğin İzleri/Özellikleri

1980'li ve 90'lı yıllarda geleneksel dinlerden özellikle İslam ve O'nun müntesipleri Müslüman toplumlar araştırmalarda ilgi odağı olmuştur. Müslüman toplumların Batıda ele alınıp çeşitli yönlerden analiz edilmelerinde en önemli faktörün fundamentalizm kavramı olduğu tespit edilmektedir. Batıya ve Batılılaşan toplumlara karşı bu kavram altında yürütülen faaliyetler Batıya bir tehdit olarak algılanmıştı. Günümüz/modern İslam ile alakalı gerek halk kitlelerinde gerekse akademik çevrelerde sırasıyla ilgi ve araştırma işte yukarıda zikredilen fundamentalizm ile bağlantılı endişe idi.²²⁵

İslam'ın kültürünün/nirasının entellektüel ve zihinsel/manevi anlamdaki yenileşmesine olan artan ilgi esasen oldukça çok yönlü ve karmaşıktır. Kaldı ki bu ilgi çok da yeni değildir. Günümüzde İslam'ın modern toplumlarda uygulanmasını ve yeniden canlandırılmasını talep eden -çoğunlukla adlandırıldıkları üzere- "İslamcılar" ın Ahmed b. Hanbel ve 14. yüzyıl Hanbeli reformcusu İbn Teymiye gibi İslam'ın gelenekçi yorumcularından etkilendikleri/ilham aldıkları doğrudur. Ancak (bunların dışındaki yenilikçilerin ise) İslam düşüncesinin zengin mirasından, Mu'tezile dahil, değişik ve farklı kaynakları aracılığıyla faydalanmışlardır.

Bazı modernistler Mu'tezile öğretisini İslam inançları bağlamında oldukça aşırı/heteredoks olarak görmüşlerdir. Bununla beraber zikredilen bu gruba bağlı bir çok modernist gelenekçilerin sosyal ve mezhepsel ayrımcılığına/dışlamasına dayanan anlayışlarına tepki olarak daha akılcı Sünni mezhep olan Maturidiliğe yakınlaşmışlardır. Ancak genel itibariyle bakıldığında İslam'ın modernist yorumlarının eski ve yeni eserler ile entellektüel akımları benimsemeleri düzleminde eklektik bir karakter sergiledikleri gözlemlenmiştir.

Şunun söylenmesi gerekir ki modernist kelamcılarının bilhassa Mu'tezile kelamcılarına ait akılcı/rasyonalist ruhu, günümüz İslam toplumlarına etki eden daha kapsamlı sosyal ve siyasal sorunları çözmede tatbik etmişlerdir. Çok spesifik ve geniş anlamda yoğunlaşmış olmasa da, günümüz bir çok modernist ve post modernist Müslüman entellektüel düşünürün çalışma ve yazılarında Mu'tezile kelamcılarının ve onların eserlerine atıflarda buldukları tespit edilmektedir. Zira her iki gerek gelenekçiler gerekse modernist teolojinin karakteristik

²²⁵Martin- Woodward- Atmaja, Defender s of Reason Of Islam, s. 119

özelliklerinden birisi, ulemanın Kutsal metinlerin/nassların yegane yorumcuları olduğuna dair iddalarına karşı meydan okumalarıdır.

1943 yılında Ezher üniversitesi Şeyhi/rektörü Mahmut Şeltut binlerce fakülte öğrencisi ve hocaları önünde yaptığı bir konuşmada Ortaçağ Müslüman alimlerinin İslam'ın doğru bilginleri olarak hocalarının düşüncelerini körükörüne kabul etmediklerini, onların buna karşın bağımsız düşünürler olduğu argümanını ortaya koymuştur. Hem geleneksel hem de modernist (İslamcılar da dahil) Müslüman ilahiyatçılar her Müslümanın bağımsız/özgür bir şekilde aklını kullanmak demek olan içtihad'ı kullanarak İslam'ı yorumlamada dolayısıyla da Dünya'da Onu anlatmada hak ve sorumluluğa sahip olduğu hususuna vurgu yapmaktadırlar.²²⁶

Bununla beraber gelenekçilere göre içtihad hermenötik/tefsir anlayışına dayanmakta olup, her yorumcu Kutsal metinler/nass olan Kur'an ve Sünnetten mutlak surette yorumladığı husus ile doğrudan alakalı orijinal bir mana bulmak durumundadır. Oysa modernistlere göre içtihad, yorumcunun Kur'an ve Sünnet'ten değişen durumlarla alakalı bağlamsal anlamda bir temel/mana bulmak anlamına gelmektedir. Şu halde her iki grup arasındaki ayrılık, nass/metinden daha ziyade bu metnin/nass'ın yorumlanmasıyla ilgilidir. Ahmed b. Hanbel ile onun Mu'tezile içerisindeki muhaliflerinde görüldüğü üzere, asıl mesele vahyin mi akıl üzerine hükmettiği yoksa aklın mı vahiy üzerine hükmedici olduğudur.

Modernist yazarlar bu konulara farklı bakış tarzlarıyla yaklaşmışlardır. Oysa Harun Nasution modernist Müslümanları Mutezile akılcılığına olan ihtiyaçlarını ve özellikle de günümüz İslam toplumlarında Mu'tezile kelamının gerekliliğini ispatlamaya ve onları inandırmaya çalışmaktadır. Bundan başka Fazlurrahman, Muhammed Arkun, Hasan Hanefi gibi Müslüman düşünürlerin Mu'tezile oldukları söylenemez. Ancak bunların tümü Mu'tezile'nin İslam Düşünce Tarihine bir şekilde katkı sunduğunu söyleyerek Mu'tezile'nin anlayışına değer vermişlerdir. Bu noktada dikkat çeken husus günümüzde oldukça az sayıda modernist Müslüman kelamcının/ilahiyatçının Mu'tezile'nin belirli öğretilerini ele alıp incelemektedir. Bu durumu Abdülcebbar'dan bir alıntı yapmak suretiyle açıklamak istiyoruz:

"Şayet sorulduğunda: Allah'ın size ilk yüklediği sorumluluk nedir? Ona deki: Allah'ın bilgisine/bilinmesine götüren nazar'dır/akli delillendirmedir. Zira o ne

²²⁶Martin- Woodward- Atmaja, Defender s of Reason Of Islam, s. 120

sezgisel/ilham ne de duyular yoluyla bilinebilmektedir. O, ancak akli delillendirme/refleksiyon ve nazar/spekülatif yoluyla bilinmek durumundadır."

Kadı Abdülcebbar'ın Tanrı'nın akıl yoluyla bilinebileceğini bu sözlerle ortaya koymasına karşın günümüzde çoğu modernist kelamcının/ilahiyacının Tanrı'nın vahiy olmadan sadece akılla bilineceğine ilişkin düşünce tarzını kabul etmeye hazır olmadıkları tespit edilmektedir. Buna karşın onların çoğu aklın insanın ilahi hakikatın ve insanın sosyal sorumluluğunu bilmesi hizmetine verilmesini savunmaktadır. Gelenekçiler de aynı şekilde İbn Teymiye'den itibaren aklın ilahi vahiy anlamadaki önemine vurgu yapmaktadırlar.²²⁷

Günümüz modern düşüncesinde modernistler ile gelenekçiler arasındaki en belirgin/karakteristik yön/husus, Mu'tezile'nin insan zihninin ahlaki anlamdaki ilahi emir-yasakları bilebilmesi ve insanın tüm fiillerindeki bireysel sorumluluğuna dair anlayışları ile iritbatlıdır. Bu bağlamda İslam kelamının akli delillendirmelerini modern bilime uyarlamaya çalışan Muhammed Abduh hakkında da malumat vereceğiz.²²⁸

3.3.4.Gelenekçiliğin Yeniden İhyası: İbn Teymiye (ö. 1328):

Şeref künyesi olan Takiyyüddin "Dinde takva sahibi" olarak bilinen Ahmed b. İbn Teymiye, savaş efendisi olarak biline Moğol Hülagu'nun Abbasi başkenti Bağdat'ı yakıp-yıkmasından sadece beş yıl sonra Mezopotamya şehri Harran'da dünyaya gelmiştir. İbn Teymiye'nin ailesi çok erken dönemlerde Şam'a göç etmişler ve o orada babasından ve diğer hocalardan İslam üzerine dersler almıştır. Sonunda da tanınmış ve kabul edilmiş bir Hanbeli fakihi ve dini ilimler alimi olmuştur.

İbn Teymiye daha sonra Mısır ve İslam öğretim merkezlerine seyahatler yapmıştır. Sonunda o enerji dolu bir Hanbeli polemikçisi olarak geniş halk kitlelerinde tanındı, ancak bunun hemen nakabinde diğer mezheplerden, özellikle de Şafii ulema'dan düşmanlar edindi. Onun alimlik kariyeri gerek kendi sert mizacından gerekse geç Abbasi döneminin istikrarsızlığından ortaya çıkan siyasi entrikalarla sürekli olarak kesintiye uğradı.

Victor E. Makari'ye göre İbn Teymiye'nin yaşadığı dönemde İslam Dünyası'ndaki kargaşanın temelde üç önemli sebebi vardır. Bunlardan ilki Abbasi Devleti'nin 945 yılından sonra iç karışıklıklar neticesinde bütünlüğünün bozulmasından ibaret İslam'ın iç sorunlarından kaynaklanırken diğer ikisi dış kaynaklı olup bunlar da İslam topraklarının

²²⁷Martin- Woodward- Atmaja, Defender s of Reason Of Islam, s. 121

²²⁸Martin- Woodward- Atmaja, Defender s of Reason Of Islam, s. 122

Moğollar ve Haçlılar tarafından işgal edilmesidir. Siyasal ve teolojik bir aktivisit olarak İbn Teymiye Mısır'da Suriye'deki Moğol istilasına karşı halkın cihada yönlendirilmesi bağlamında doğrudan mücadele vermiştir. Hanbeli reformcusu olarak İbn Teymiye'nin akılcı anlayışa karşı en ön saflarda mücadele eden gruba dahil etmek mümkün değildir.²²⁹

O, her ne kadar Mu'tezile akılcılarını (yazılarında daha çok Kaderiyye olarak atfedilmektedir) oldukça sert ve şiddetli bir şekilde eleştirse de Müslümanları vahyin manası ve anlamının kesinliğine ulaşmaları amacıyla rasyonel/akli bilgi melekesini kullanmalarını talep etmiştir. Bu noktada Abdülcebbar'ın aklın rolünün insanı Allah bilgisine götüren, İslam'ı anlamasını sağlamak olduğuna dair sözünü hatırlamakata fayda vardır. Abdülcebbar'a göre akıl vahyi öncelemektedir.²³⁰

İbn Teymiye'ye göre siyasal anlamda bir Devlet tüm yönleriyle tamamen Şariat'e göre yönetilmelidir. Böyle Şariat hükümlerinin uygulandığı siyasiy Devlette Müslümanlar, her ne kadar Hz. Peygamber ve ondan sonra Raşid Halifeler kadar ideal bir yönetim olamazlarsa da, yöneticilere itaat etmeleri gerekir. Bu durum Müslümanların "maslahat"ı üzerine temellendirilmektedir.²³¹

Gelenekçiliğin Siyasal Anlamda Tatbiki/Uygulanmasını ise en önce Muhammed İbn Abdülvehhab (1703-1787)'in gerçekleştirdiğini söylemek mümkündür.²³²

²²⁹Martin- Woodward- Atmaja, Defender s of Reason Of Islam, s. 123

²³⁰Martin- Woodward- Atmaja, Defender s of Reason Of Islam, s. 124

²³¹Martin- Woodward- Atmaja, Defender s of Reason Of Islam, s. 125

²³²Martin- Woodward- Atmaja, Defender s of Reason Of Islam, s. 126

SONUÇ

19. yüzyılda Osmanlı Hükümetinin yıkılmaya başlaması ile beraber İslam dünyası da zorlu bir gerileme dönemine başlamıştır. İslam dünyasında yaşanan bu gerilemeyi fareden İslam alimleri çeşitli görüşler ve teknikler kullanarak İslam dünyasının içine düşmüş olduğu bu durumu düzeltmeye çalışmışlardır. Bu çağda Müslüman alemindeki düşünce hareketlerinde etkisi bulunan Muhammed Abduh, İslam ülkelerinin gerileme göstermesine yönelik fikir yaşamında “İslahçı Selefilik” adında bir çizgiyi izlemiştir. Muhammed Abduh, bazı düşünürlerce modernist, reformcu tarzında nitelendirilmesine rağmen esasen “İslahçı Selefi” olarak tanımlanması daha uygun olmaktadır.

Bir tarafından öne sürülen meşe ağacı metaforunda; “nasıl ki meşe ağacından düşen bir palamut, toprakla buluştuğunda aşağıya doğru kök, yukarıya doğru filiz salmaya başlıyorsa, aynı şekilde toplumda yer tutmaya başlayan fikir ve düşünceler hatta zihniyetler, hem geçmişe doğru kök salar, hem de geleceğe doğru filiz verir ve gelişerek, değişerek dallanıp budaklanır.” şeklinde açıklama bulunmaktadır.²³³

Buna göre mezhep ya da zihniyet, hem kendini hem de tarihi ile geleceğini etkilemektedir. Mezheplerin ve zihniyetlerin meydana geldiği yerler ve zaman dilimleri ile oluşumların omurgası olan esas fikirler ve kavramlar bulunmaktadır. Bir mezhep ya da zihniyet incelenmeden önce, bunların omurgası olan düşünceler ve kavramlar incelenmelidir.

İslam dünyasında karşımıza çıkan ihya ve ya ıslah çalışmaları, yeni durumların analılması şeklinde doğmamış, tersine geriye dönüş konumundadır. İslah projeleri, yapılan yeniliklerin saflığa zarar verdiğini, gerçekleşen değişikliklerin İslam kimliğinde önemli krizlere neden olduğu gözlemlenmektedir. Bu sebeple tecdit, ıslah ya da ihya, kendiliğinden bilinçli olarak yenilenme arzusu ya da ilerideki bir ütopya beklentisinin itmesi yerine, geçmiş zamandaki tecrübenin örneklerinden yararlanılması konumunda kalmıştır.²³⁴

Kelam tarihi ele alınıp dikkatlice incelendiğinde, yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere, kelami cereyan ve ekoller ile kelami olmayan ekol ve cereyanların bir birlerini hedef alıp eleştirirken, ortaya koydukları, tartıştıkları sorunlar ile bunlara yönelik

²³³ Atalay, “İslahat Hareketleri ve Selefilik”, s. 1; ayrıca bkz. Hasan Onat, “İslâm Ortak Paydasını Kaybetmiş Müslümanların Açmazı: Şi’î-Selefi Kutuplaşması”. *Tarihte ve Günümüzde Se-lefilik Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı* (08-10 Kasım 2013), 525-551. İstanbul: 2014.

²³⁴ Nilüfer Göle, *İslam ve Modernlik Üzerine Melez Desenler*, (İstanbul: Metis Yay, 2000), 23.

çözüm önerilerinin sadece kendi dönemlerinde değil aynı zamanda da geleceğe matuf bir tarzda etkide bulunmuş oldukları tespit edilmektedir. İşte bu yüzden ki bizler eskiden, Selefilik ve Mu'tezile'den bahsederken günümüzde ise Yeni Selefilik ve Yeni Mu'tezile'den konuşmuş olmaktadır.

Elbette ki kanaatimizce kelamdaki sorunların hepsinin aşağı-yukarı bu şekilde bir değerlendirmeye tabi tutulabildiğini söylememiz mümkündür. Zira şayet insanlık düşünce ve tahayyül olarak 1000 sene önce nasılsa 1000 sene sonra ve günümüzde de aynısı ya da benzeridir. Örneğin günümüzle hiç te alakası olmadığı zannedilen ve sıfatlar konusuyla alakalı Halku'l-Kur'an buna örnek verilebilir. Esasen sıfatlar konusuyla alakalı olarak ele alınan bu meselenin Kur'an'ın tarihselliği ile de alakalı olduğuna dair kanaatler söz konusudur.

Buna karşın tezimizin de konusunu teşkil eden Selefi-Yeni Selefilik ve Mu'tezile-Yeni Mu'tezile gibi konular ise eskiden olduğu gibi günümüzde de aşağı-yukarı aynı sorunlar ve yaklaşımlar çerçevesinde araştırılıp tahlil edilmektedir. Bunu daha da açacak olursak Halku'l-Kur'an kavramını günümüze aktarmak için zorlu bir beyin fırtınasına ihtiyaç duyulurken Yeni selefilik ya da Yeni Mu'tezile kavramları için benzeri zorlu süreçten geçmeye gerek yoktur.

Örneğin Yeni Selefilik günümüz Dinde köktenciliği öne çıkaran fundamentalist ya da Dinde reformcu/ihya hareketleriyle açıklayabilirken, diğer yanda Yeni Mu'tezile hareketini ise Dinde modernist ya da özgürlükçü/akılcı cereyanlarla ilişkilendirebilmekteyiz.

Elbette şunun da bilincindeyiz: Geçmişteki hareket ve cereyanlara ait olan kavramların günümüzdeki bir takım hareket ve cereyanlara ait kavramlarla birebir eşdeğer ve anlamdaş değildir. Bununla beraber geçmişte de günümüzde de ekollerin ve cereyanların, düşünce sistemlerinin ortaya çıkmaları birbirlerine benzemektedirler. Çünkü yukarıda da belirttiğimiz üzere insan sosyal bir varlık olarak çevresiyle etkileşim içerisinde yaşamaktadır. İşte bu etkileşim sonucu da bir takım düşünce ve zihniyet evrimleri ve değişimleri meydana gelmektedir.

Günümüz Dünyasında nasıl ki bir takım Dinde reform ve köktenci Fundamentalist akımlar toplumda gördükleri bir takım sorunları Dinin aslına dönmek suretiyle aşılacağını belirtmişlerse, bunun karşısında yer alan özgürlükçü ve modernist akımlar ise gelenek/eski ile bağların en az seviyesine indirilmesi sonucu bu sorunların aşılacağını dile getirmektedirler.

İslam Dünyasında İbn Teymiye'nin Dinde ihyacı daha doğrusu reformcu olması, onun zamanındaki yabancı unsurların İslam coğrafyasını işgal etmesine bağlanmaktadır. Aynı durum, İslam Dünyasının sömürgeci güçler tarafından işgal edilmesi sonrasında yaklaşık 200 yıl önce yaşayan İslam ulemasının İbn Teymiye benzeri bir tutumla reaksiyon göstermesiyle neredeyse tekrarlanmıştır.

Buna göre Yeni Selefîyye hareketlerinin, özellikle de İslam'da aşırı, radikal Selefîyye hareketlerinin İslam Dünyası'nın batılı güçler tarafından sömürgeleştirilmeleriyle irtibatlı bir şekilde onların bu işgalci ve sömürgeci tutumlarına karşı çıkmak için bir takım tepkiler sonucu gelişmiştir.

Bu noktada zikredilen bu sömürgeleştirilmenin engellenmesi için nelerin yapılması konusunda yani çözüm arayışlarında İslam ulemasının farklı anlayışlara sahip olduğu tespit edilmiştir. Bunlardan Yeni Selefîyye içerisinde bulunan bazı gruplar İbn Teymiye'nin yaptığı gibi Müslümanları Selefî'nin yoluna dönmekle kurtulacaklarını söylerken, selefî'nin takip ettiği yöntem hakkında ihtilafa düşmüşlerdir. Bununla beraber bu grupların tümünün hadisleri ön plana çıkardığı tespit edilmektedir.

Bu tür Yeni Selefîyye akımların karşısında ise Müslümanların kurtuluşunun modern bilimin verilerini, dolayısıyla da aklın kullanılmasını ön plana çıkararak modernist ya da Yeni Mu'tezile hareketleri yer almaktadır. Bunlar geçmişteki Mu'tezile'yi taklit etmek yerine onun ruhuna dayanmayı amaç edinmişlerdir.

O'Leary, Goldziher, Robert Caspar ve Detlev Khalid gibi yazarlar, Mu'tezilî görüşlerin etkisiyle akılcılıktan, bilimden, kişisel özgürlüklerden ve fitrat kanunlarına aykırı davranmaktan bahsederken ve bunların zıddı olan taassup, taklit ve mezhepçiliği reddeden Seyyid Ahmed Han, Cemaleddin Efganî, Muhammed Abduh gibi yakın dönem İslam bilginlerini "Yeni Mu'tezile" olarak anılmaktadırlar.²³⁵ Örneğin Goldziher, kültürel bir hareket özelliğinde olan Hindistan'daki Yeni Mu'tezile hareketi, Avrupa kültüründen etkilenenlerin başlatmış olduğu entelektüel reform çabası şeklinde tanımlamaktadır.

Esasen zaman zaman Yeni Selefîyye ile Yeni Mu'tezile hareketi birbirine karıştırılmışlar, dolayısıyla da bir takım şahsiyetlerin bu ikisinden nerede durduğu tam olarak tespit edilememiştir. Bunların başında Muhammed Abduh gelmektedir. O, bazılarınca Yeni Selefîyye, bazıları tarafından da Yeni Mu'tezile hareketine mensup ya da

²³⁵ Zühdi Carullah, *age.* s. 228-229; M. Said Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, s.54.

bir modernist olarak gösterilmiştir. Kanaatimizce Abduh Yeni Selefiyye ile Yeni Mu'tezile arasında yer alan kelim ilmini yenileyen bir şahsiyet olarak karşımızda durmaktadır.



KAYNAKÇA

- Afgani, Seyyid Cemaleddin, (1956). *Tabiatçılığı Red*, çvr. Aziz Akpınarlı, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara
- Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf Cürcânî (1997). *Kitabü't-Ta'rifât*, Çev. Arif Erkan, İstanbul: Bahar Yayınları
- Ahmed Refik, (ts.). *Târîh-i Umûmî*, I-VI, İstanbul: (Dersaadet),
- Ahmady, Enamullah (2012). “Cemaleddin Afgani'nin Düşünce Dünyası”, *Yüksek Lisans Tezi*, Konya
- Akbulut, Ahmet (2015). *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Ankara: Otto Yayınları
- Akkâd, Abbas (1994). Mahmud, *el 'Abkariyyetü'l-İslâmiyye*, IV, Kahire
- Algül, Hüseyin, (1998). “Müslümanlar'ın Siyasi Hakimiyeti Altında Yaşayan Gayr-i Müslimlere Tanınan Haklar Konusunun Çeşitli Devirler İçinde İslâm Tarihine Yansıması”, UÜİFD, Bursa, sy.VII
- Altundağ, Ş. (1988). *Kavalalı Mehmet Ali Paşa İsyanı Mısır Meselesi 1831 – 1841*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi
- Apak, Adem, (1999), “Amr b. el-Âs, Hayatı-Şahsiyeti-Devlet Adamlığı” (Basılmamış Doktora Tezi), Bursa
- Apak, Adem, “Mısır'ın Müslümanlar Tarafından Fethi ve Fetih Sonrası Ülkede Sosyal ve Dini alanda Meydana Gelen Değişimler Üzerine Değerlendirmeler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat fakültesi Dergisi*, C. 10, Sayı: 2, 2001, ss. 145-159
- Arı, T., Koç, E. (2014). *Müslüman Kardeşler Hareketinin Mısır Hükümeti ile Paradoksal İlişkilerinin Analizi*, *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (42), ss. 225-232.
- Armaoğlu, F. (1997). *19. Yüzyıl Siyasi Tarihi (1789 – 1914)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi
- Aruçi, Muhammed (2008). “Risaletü't-Tevhid” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 35, İstanbul, ss. 131-133

- Afaf Lutfi Al-Seyyid Marsot (2007). *Mısır Tarihi: Arapların Fethinden Bugüne*, Çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları
- Atalay, Hakan. (2016). “İslahat Hareketleri ve Selefilik”, *Yüksek Lisans Tezi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Aydın, Mustafa. (2018). “Muhammed Reşid Rıza, Hayatı, Eserleri, Kişiliği, Tecdid ve İslah Anlayışı”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C. 11 Sayı. 58, Ağustos, ss. 845-858.
- Behçet, Muhammed. (2019). “İkinci Dünya Savaşı Sonrası Mısır Siyasi Tarihi Üzerinden Arap Baharı'nın İncelenmesi”, *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 21 Ek Sayı ss. 303-321
- Benna, H. (2014) *Müslüman Kardeşler Teşkilatı*. İstanbul: Özgü Yayınevi.
- Akgün, Birol- Bozbaş, Gökhan (2013). “Arap Dünyasında Siyasi Selefizm ve Mısır Örneği”, *Akademik Ortadoğu Dergisi*, Sayı 14
- Black, Anthony (2010). *Siyasal İslam Düşüncesinin Tarihi*, Çev. Sevda Çalışkan, Hamid Çalışkan Ankara: Dost Kitabevi Yayınları
- Canbegi, H.İ. (2013). *Mısır'da Müslüman Kardeşler Cemiyeti*. İstanbul: Öteki Adam Yayınları
- Carullah, Zühdi (1990). *el-Mu'tezile*, Beyrut
- Cevdet Paşa, Ahmet , (1309), *Tarih-i Cevdet*, C. X, (İkinci Tab)
- Çelebi, İlyas (2004). “Mu'tezile'nin Klasik İslam düşüncesindeki Yeri ve Modern Döneme Etkileri”, *Kelam Araştırmaları*, 2:2, ss. 3-24.
- Çağatay, N. (1986). “Vehhabilik”, *İslam Ansiklopedisi*, C. XIII, , İstanbul: Milli Eğitim Basımevi
- Çaylak, Adem (2018). “İslam'da Siyasal Akıl ve Düşüncenin Oluşumu”, *İslam Siyasi Düşünce Tarihi*, ed. Adem Çaylak, Ankara: Savaş Yayınevi
- Darkot, Besim, “Mısır”, İA, VIII

- Ebû Yûsuf, (1982). *Kitabu'l-Harâc*, (çev. Ataullah Efendi, sad. İsmail Karakaya), Ankara
- Eliaçık, R. İhsan, (2001) .*İslam 'ın Yenilikçileri II*, İstanbul: Söylem Yayınları
- Erkilet, Alev (2017). *Orta Doğu'da Modernleşme ve İslami Hareketler*, İstanbul, Ertürk, Mustafa, (1997), “*Tecdid Hadisinin Metin Tenkidi Açısından Değerlendirilmesi*”, *İslâmî Araştırmalar*, X/1-3, ss. 125-137
- Fayid, Ammar Ahmed, (2016). “*Mısır'da Selefler: Dini Meşruiyetten Siyasal Meşruiyete*”, *Arap Dünyasında Selefilik ve Selefi Hareketler*, Çev. Nurullah Çakmaktaş, Ed: Beşir Musa Nafi vd, İstanbul: Yarın Yayınları,
- Göle, Nilüfer (2000). *İslam ve Modernlik Üzerine Melez Desenler*. İstanbul: Metis Yayınları
- Görgün, Tahsin. (2011). “*Tecdid*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. c. 40, ss. 234-239.
- Habibi, Abdulhay (1355). *Neseb wa Zadgah-i Seyyid Cemaleddin Afgani*, Kabil: Beyhaki Yayınları
- Hasan, Hasan İbrahim (1996). *Tarihu Amr b. el-Âs*, Mısır
- Hourani, Albert (1994). *Çağdaş Arap Düşüncesi*, çvr. Latif Boyacı, Hüseyin Yılmaz, İstanbul: İnsan Yayınları
- Handbuch der Orientalistik (1961). Bd. 8, Leiden-Köln, E.J. Brill, ss. 444-445
- Hazım Fouad, (2015). “*(Neo)Salafıyya oder (Neo) Salafismus*, August
- Hilderbrandt, Thomas, (2002). ‘*Waren Gamälad-dîn al-Afgânî und Muhammad Abduh Neo-Mu'taziliten?*’, *Die Welt des Islams, New Series*, 42/2, ss. 207-262.
- İbn Abdilhakem, (1991). *Futûhu Mısır ve ahbâruhâ*, (thk. Charles Torrey), Kahire,
- İbn Hurdazbih, (1967). *Kitabu'l-Mesâlik ve'l-memâlik*, Leyden,
- İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Muhammed b Mükerrrem b Ali el-Ensârî (t.y). *Lisanü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sadır,
- İbn Rüste, Ebî Ali Ahmed b. Ömer, (1967). *Kitabu'l-Alâki'n-nefise*, Leyden

- İbn Tağriberdî, (1992). *en-Nücûmu 'z-zâhire*, I-XXII, Kahire, I
- İbnü'l-Fakîh, Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed Hemedanî, (1967). *Kitabü'l-Büldân*, Leyden,
- İnan, Afet, (1992). *Eski Mısır Tarih ve Medeniyeti*, Ankara
- İstahrî, Ebû İshak İbrahim Muhammed el-Farisî, (1967). *Kitabu'l-Mesâlik ve'l-memâlik*, Leyden
- İşcan, Mehmet Zeki (1998). *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasi Görüşleri*, İstanbul: Dergâh Yayınları
- İşcan, Mehmet Zeki (2012). "Batıcıların İslamcılığı "Hüseyin Cahit ve Cela Nuri'nin İslami Yenilik Düşüncesi". *Düşünce Dünyasında Türkiz*
- John Baines-Joramir Malek, (1986) *Eski Mısır*, (trc. Zeynep Aruoba+Oruç Aruoba), İstanbul
- Jakob Skovgaard-Petersen, (1997). *Defining Islam for the Egyptian State*, Leiden-New York-Köln, Brill
- Kadri, Hüseyin Kazım, (1928). *Türk Lugati*. İstanbul.
- Karaman, Hayreddin (1994). "Efgani, Cemaleddin". *DİA*, 10: 456-466, İstanbul
- Karaman, Hayreddin, (2003) *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*, İstanbul
- Karpat, K. H. (2005), *İslamın Siyasallaşması*, (Çev. Şiar Yalçın), İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları
- Kaya, Mahmut (2002). *Kindî ve Felsefî Risâleler*, İstanbul: Klasik Yayınları
- Kayum, *Şahsiyet wa Afkari Seyyid Cemaleddin Afgân*, s. 98. Ayrıca bkz. Cemaleddin Afgani, *el-Urvetü'l-Vüskâ*, s. 103.
- Kazvinî, Zekeriyya b. Muhammed b. Mahmud el-Kazvinî, (1967), *Âsâru'l-bilâd ve ahbâru'l-ibâd*, Beyrut ts. (Dâru's-Sadır), s. 269
- Koca, Ferhat "İslam Düşünce Tarihinde Selefilik: Tarihsel Serüveni ve Genel Karakteristiği" *İlahiyat Akademi Dergisi*, C:I, No:1-2, 2015 s:16

- Köse, F. (2014). *Ortadoğu'da İslamcı Siyasetin Rolmodeli İhvan-ı Müslimin*, İstanbul: Ozan Yayıncılık.
- Kepel, *Muslim Extremism in Egypt: Prophet and Pharaoh*, Los Angeles, University of California Press, 2003, s.129
- Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çevr. Kasım Turhan, Şa-To Yayınları, İstanbul 2008, s. 97.
- Makrizî, *Hıtat*, I-II, Beyrut ts. (Dâru's-Sâdır), I
- Mansfield, Peter (1991). *A History Of The Middle East*, London, Penguin Books
- Marek, Kurt W. (1982). *Tanrılar, Mezarlar, Bilginler*, (trc. Hayrullah Örs), İstanbul
- Mertoğlu, M. Suat (2011). "Tefsiru'l-Menar", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C. 40, İstanbul, ss. 297-299.
- Meydan Larousse, (1987). "*Mısır*", İstanbul: Meydan Gazetecilik, VIII,
- Muhammed Mahzumî Paşa (2006). *Cemaleddin Afganî'nin Hatıraları*, çevr. Adem Yerinde, Klasik Yayınları, İstanbul s. 4.
- Muammer Esen, *Afgânî: Kelami ve Felsefi Görüşleri*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2006.
- Mücahid, Huriye (1995). Tefvik, *Farabi'den Abduh'a Siyasi Düşünce* (Çev. V. Akyüz), İstanbul: İz Yayınları
- Onat, Hasan (2014). "*İslâm Ortak Paydasını Kaybetmiş Müslümanların Açmazı: Şi'i-Selefi Kutuplaşması*". *Tarihte ve Günümüzde Se-lefilik Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı* (08-10 Kasım 2013), 525-551. İstanbul
- Öz, Şaban (2015). *Sahabe Sonrası İktidar Mücadelesi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları
- Özervarlı, Said. (1998). *Kelamda Yenilik Arayışları*, İstanbul: İsam Yayınları
- Özkuyumcu, Nadir, (1993), *Fethinden Emevilerin Sonuna Kadar Mısır ve Kuzey Afrika*, (Basılmamış Doktora Tezi) İstanbul, s. 6

- Richard C. Martin-Mark R. Woodward- Dwi S. Atmaja (1997-2003). *Defender s of Reason Of Islam-Mu'tazilism from Medieval Schoolto Modern Symbol*, Oxford 1997-Converted to digital printing.
- Saaie, Mohammad Aleem (2009). *Afganistan'da Siyasi Partiler Tarihçesi*, Süleyman Demirel Üniversitesi, , Isparta: *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*
- Sertoğlu, M. (2011), *Mufassal Osmanlı Tarihi*, C. V, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.
- Seyyid Hadi Husrev Şahi (1379). *Macmua-i Resail wa Makalat-ı Seyyid Cemaleddin Afgani*, Tahran: Merkez-iBerresiha-yi İslamî Yayınevi,
- Shaw, S. J. (2008), *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, C. II, Çev. Mehmet Harmancı, E Yayınları, İstanbul.
- Shayegan, Daryush (2017). *Yaralı Bilinç*, Çev.Haldun Bayrı, İstanbul: Metis Yayınları,
- Soysal, İ. (1999), *Fransız İhtilali ve Türk – Fransız Diplomasi Münasebetleri 1789-1802*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.
- Said Ramazan el-Bûtî (2009). *Selefiyye*, Çev. Vecihi Sönmez, Ehl-i Sünnet ve Cemaat Yay. İstanbul 2009, s. 7
- Şahin, Hanifi (2016). “İhya/İslah Hareketleri ve Selefilik İrtibatı”, (İslam Mezhepleri Tarihi Selefilik Çalıştay-ı-VI. Ulusal Koordinasyon Toplantısı, Konya 2015), 2. Baskı, Konya
- Şimşek, Kamuran (2012). “Tarih-i Cevdet’e Göre Napolyon ve Mısır Meselesi” Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Denizli: *Yüksek Lisans Tezi*
- Şimşek, Taceddin, *Cemaleddin Afgânî ve Mücadelesi*, Ders Notları.
- Taşcı, Özcan (2016). “Makale Tanıtımı/Paper Review: Cemaleddin Efgani ve Muhamemd Abduh Yeni Mu'tezili miydiler? Thomas Hilderbrandt, ‘Waren Gamālad-dîn al-Afgānî und Muhammad Abduh Neo-Mu'taziliten?’, Die Welt des Islams, New Series, 42/2 (2002): *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, C. 14, S. 2, 2016, ss. 654-661
- Taşcı, Özcan (2012). “Çağdaş Kelam Düşüncesi-(Son 200 Yılın Kelamcıları, Temel Tartışmalar ve Ana Eserler)” *Kelam El Kitabı* (Editör: Şaban Ali Düzgün) Grafiker Yayınları, 2. Baskı, Ankara 2012 ss. 177-184

- Taşcı, Özcan (2014). “Oryantalizm Çalışmalarının Osmanlı Hakimiyetindeki Mısır’a Yansıması”, *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5(1) ss. 85-101
- Taşpınar, Halil (2003). “Muhammed Abduh Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.7/2, Sivas, ss. 261-289
- Taylan, Necip (2006). *Anahatlarıyla İslam Felsefesi(Kaynakları, Temsilcileri-Tesirleri)*, İstanbul: Ensar Naşriyat
- Tehânevî. (1984). *Kitabu Keşşafî Istılahati'l Fünûn*. İstanbul.
- Turan, Ömer (2002). *İslami Hareketler*, İstanbul: Yayınevi ismi yok
- Uysal, Musa, (2019). “Kriz Teolojisinden Devrimci İdeolojiye Selefilik Mısır, Pakistan ve Tunus'ta Selefi Hareketler” İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı. *Yüksek Lisans Tezi*
- Veleva, Inna (2010). *Die Problematik der Islamisch-Theologischen Rationalismus Debatte*, Heidelberg 2010, ss. 4-17
- Verdani, Salih, (2011). *Mısır'da İslami Akımlar*, çev. H. Açar, Ş. Duman, İstanbul
- Wagener, Fabian (2014). “Die Ideologie des Salafismus”, Göttingen ss.. 10-57
- Yakut el-Hamevî, (1975). *Mu'cemu'l-Buldân*, I-IV , V, 137
- Yörükân, Y. Z. (1953). “Vahhabilik”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 1, Ankara, s. 51 – 55.
- Carullah, Zühdi (1947). *Hasan el-Mutezile*, Kahire 1947, s. 105.
- Carullah, Zühdi (1990). *el-Mu'tezile*, Beyrut
- Walid Mahmoud Abdelnasser (1994). *The Islamic Movement in Egypt*, London and New York

ON-LINE KAYNAKLAR

<http://www.aljazeera.com.tr/haber-analiz/misir-siyasi-gucleri-agirliklari-ve-stratejileri-1>

https://tr.wikipedia.org/wiki/M%C4%B1s%C4%B1r_Bloku

<http://www.la-croix.com/Religion/Actualite/Qu-est-ce-que-le-salafisme-2013-06-30-980478>

<http://www.dinahlak.com/index.php?opti>

<http://www.dunyadinleri.com/mutezile.html>

<http://english.ahram.org.eg/NewsContent/33/104/24939/Elections-/Political-Parties/Freedom-and-Justice-Party.aspx>



ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Adı, Soyadı : Muhammet YILMAZ
Uyruğu : T.C
Doğum Tarihi ve Yeri : 19.05.1993 / İzmit
Telefon : 05348918757
Faks :
E-mail : muhammetylmzz@gmail.com

Eğitim

Derece	Eğitim Birimi	Mezuniyet Tarihi
Yüksek Lisans	İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı
Lisans	İlahiyat Fakültesi	12.06.2017
Lise	İzmit Anadolu İmam Hatip Lisesi	17.06.2011

İş Deneyimi

Yıl	Yer	Görev
.....

Yabancı Dil

İngilizce, Arapça

Yayımlar

.....

Tarih Anabilim Dalı

Yakınçağ Tarihi Bilim Dalı