

“Selefiyye”nin Ortodoks Islahatçılığı ve Mevcut Yöneliminin Genel Özellikleri

The Orthodox Reformism of the ‘Salafiyya’ and the General Characteristics of its Current Orientation

Henri LAOUST

Yazar | Author

Henri Laoust (1905–1983), Fransız şarkiyatçısı ve Louis
Massignonun öğrencisi
Collège de France, İslâm Sosyolojisi Kürsüsü, 1957-1975

Hakan ATALAY

Çeviren | Translated by

Dr. Öğr. Üyesi | Asst. Prof.
Balıkesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm
Bilimleri Bölümü, İslam Mezhepleri Tarihi
Balıkesir University, Faculty of Theology, Department of
Basic Islamic Sciences, History of Islamic Sects
Balıkesir, Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-3799-0007>
hakan-atalay@hotmail.fr

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Çeviri Makale | Translation Article

Başvuru | Submission: 07.06.2026

Kabul | Accept: 30.06.2026

Yayın | Publish: 30.06.2026

DOI: <https://doi.org/10.18403/emakalat.1965890>

Atıf | Cite As

Laoust, Henri. ““Selefiyye”nin Ortodoks Islahatçılığı ve Mevcut Yöneliminin Genel Özellikleri”. çev. Hakan Atalay. *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 19/1 (Haziran 2026), 409-440.
<https://doi.org/10.18403/emakalat.1965890>

Not | Note

Makalenin orijinal adı / Original title of the article: “Le Réformisme orthodoxe des Salafiya et les caractères généraux de son orientation actuelle”. *Librairie Orientaliste Paul Geuthner* (1932). pp-175-224.

Bu makalenin çevirmeni dergi alan editörleri ekibi içerisinde yer almaktadır. E-Makâlât politikası gereği çıkar çatışması durumu olmaması için gerekli tedbirler alınmıştır.

The translated by of this article is a member of the journal’s editorial team. In accordance with E-Makâlât policy, the necessary measures have been taken to ensure that there is no conflict of interest.

Çevirenin Notu | Translator’s Note

Orijinal metindeki dipnot ve kaynaklar kontrol edilmiş, verilen bilgilerdeki eksik ve hatalar büyük ölçüde giderilmiştir. Yalnızca gazete kupürlerine ve *Mecelletü’ş-şubbâni’l-müslimin* (*Genç Müslümanlar Dergisi*) adlı yayına ulaşamadığı için bunlarla ilgili kontroller sağlanamamıştır. Bazı kaynakların sayfa numaraları ise

nüsha veya basım yılı farklılığından veyahut hatalı yazımdan ötürü eldeki mevcut kaynaklara göre güncellenmiştir. Metin içerisinde ve dipnotlarda kare parantez içerisindeki ifadeler çevirene aittir. Son olarak, bu çalışmayı tercüme etmemi tavsiye eden hocam Prof. Dr. Sönmez Kutlu'ya, makalenin yayımlanmasına izin veren Éditions Geuthner yetkililerine, ayrıca makalenin değerlendirme sürecindeki değerli emek ve katkılarından ötürü her iki hakeme de teşekkür ederim.

The footnotes and references in the original text have been carefully verified, and omissions and errors in the bibliographic information have, to a great extent, been corrected. The only exceptions are the newspaper clippings and the periodical *Majallat al-shubbān al-Muslimīn* (Young Muslims Magazine), which could not be accessed and therefore could not be verified. In addition, the page numbers of some references have been updated in accordance with the available editions, owing to differences between editions or publication years, or to errors in the original citations. All expressions enclosed in square brackets, both in the main text and in the footnotes, have been added by the translator. Finally, I would like to express my sincere gratitude to my mentor, Professor Sönmez Kutlu, for encouraging me to translate this study; to the representatives of Éditions Geuthner for granting permission to publish the translation; and to both anonymous reviewers for their valuable efforts and constructive contributions during the review process.

Değerlendirme: Bu makale iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi ve değerlendirildi. Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Bildirim: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/emakalat/policy>

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Review: This article was reviewed and evaluated by two external reviewers using a double-blind peer review model. It was confirmed that it did not contain plagiarism by performing a similarity scan (Turnitin).

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of this study and that all studies used are stated in the bibliography.

Complaints: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/emakalat/policy>

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Öz

Bu çalışma, XX. yüzyıl başlarında ortaya çıkan ıslahatçı Selefiyye hareketini tarihsel, fikri ve toplumsal boyutlarıyla incelemektedir. Cemâleddin el-Efgânî ve Muhammed Abduh'un başlattığı reform çizgisinin Reşid Rızâ ile kazandığı şekillenme süreci ele alınarak hareketin temel hedefleri analiz edilmektedir. Çalışmada, Selefiyye'nin Kur'an ve Sünnet'e dönüş, bid'at eleştirisi ve erken dönem İslam toplumunun ahlâkî bütünlüğünü yeniden tesis etme düşüncesi etrafında geliştiği gösterilmektedir. Coğrafi konumu, kozmopolitizmi, çok sayıda aydını ve İngiliz liberalizmi sayesinde Arap İslam dünyasının entelektüel, siyasi ve dilsel başkenti olma özelliğini koruyan Kâhire'de bile durum böyledir. Hareket, doktriner bir yenilikten ziyade ahlâkî ıslah, eğitim reformu ve toplumsal yenilenme projesi olarak değerlendirilmiştir. Bu bağlamda eğitim, dil ve siyaset alanlarına ilişkin görüşleri incelenmiş; dinî ve modern ilimlerin birlikte öğretildiği bütüncül bir eğitim modeli ile Arapçanın fikri birlik sağlayan rolü vurgulanmıştır. Siyasal alanda ise şurâ, maslahat ve şer'î meşruiyet ilkeleri temelinde, mutlakîyetçilik ile Batı tipi laiklik arasında bir denge arayışı öne çıkmaktadır. Ayrıca hareketin milliyetçilik, sömürgecilik ve Batı karşısındaki tutumu değerlendirilmiştir. Sonuç olarak ıslahatçı Selefiyye, modern dönemin meydan okumalarına karşı İslam toplumlarının kendi kaynaklarına dayanarak geliştirdiği ahlâk merkezli ve bütüncül bir yenilenme projesi olarak ortaya çıkmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Mezhepleri Tarihi, Selefiyye, İslahatçılık, Reşid Rızâ, el-Menâr.

Abstract

This study examines the reformist Salafiyya movement of the early twentieth century from historical, intellectual, and social perspectives. Focusing on the reformist legacy initiated by Jamâl al-Dîn al-Afghânî and Muḥammad 'Abduḥ and further developed by Rashîd Riḍâ, it analyzes the movement's principal aims and ideas. The study argues that Salafiyya was shaped by the call to return to the Qur'an and Sunnah, the critique of religious innovations (*bid'a*), and the aspiration to restore the moral integrity of the early Muslim community. This is the case even in Cairo, which, thanks to its geographical location, cosmopolitanism, large number of intellectuals and British liberalism, continues to be the intellectual, political and linguistic capital of the Arab Islamic world. Rather than proposing a doctrinal innovation, the movement is evaluated as a project of moral reform, educational renewal, and social transformation. In this context, its views on education, language, and politics are explored, highlighting a holistic educational model that combines religious and modern sciences and emphasizing the unifying role of the Arabic language. Politically, the movement sought a balance between absolutist rule and Western secular models through the principles of *shūrâ*, public interest (*maṣlaḥa*), and Shar'î legitimacy. The study also evaluates its responses to nationalism, colonialism, and relations with the West. It concludes that reformist Salafiyya represented a cautious, morally grounded, and comprehensive project of renewal developed from within Islamic intellectual traditions in response to the challenges of modernity.

Keywords: History of Islamic Sects, Salafiyya, Reformism, Rashîd Riḍâ, *al-Manâr*.

Giriş¹

1883 yılında Cemâleddin Efgânî ile talebesi Muhammed Abduh'un,² Paris'te, şiar olarak “Selefiyye” adını, yayın organı olarak ise “el-Urvetü'l-Vüskâ”yı benimseyerek, kökenleri itibarıyla Hindistan'da ortaya çıkan benzer hareketlerle³ akrabalık taşıyan kanonik bir ıslahatçı hareket kurdukları bilinmektedir. Doktriner bakımdan köklü bir özgünlük sergilememekle birlikte, bu hareket Yakın Doğu'nun toplumsal ve siyasi uyanışı üzerinde belirleyici bir etki yaratmıştır. Kevâkibi'nin vefatından, 1905'te Muhammed Abduh'un ölümünden, *el-Müeyyed* gazetesinin kapanışından ve özellikle, İslâm dünyasının yaklaşık bir asırdır yaşadığı kültürel krizi⁴ birkaç on yıl hızlandıran Büyük Savaş [I. Dünya Savaşı]'ın sarsıcı tecrübesinden sonra, Kâhire'de hâlâ “Selefiyye” adını benimseyenlerin hangi istikametlere yöneldiklerini sorgulamak yerinde olacaktır. Zira Kâhire; coğrafi konumu, kozmopolit yapısı, okumuş kesimin çokluğu ve İngiliz liberalizmi sayesinde çağdaş Arap-İslâm dünyasının entelektüel, siyasi ve dilsel başkenti olma konumunu hâlâ sürdürmektedir. İslâm dünyasındaki dağılma sürecinin etkenlerine ve Müslüman halkların milletler topluluğu içindeki genel durumuna dair ortaya koydukları sert

¹ Çeviri ile ilgili önemli hususlar şunlardır: Çeviride yer alan özet tarafımızca yazılmıştır. Ayrıca yazar çalışmasına kaynakça oluşturmadığından okuyucuya kolaylık olması açısından kaynakça oluşturulmuştur. Dipnotta zaman zaman “Çeviren notu” olarak belirtilen yerler ilgili cümleyi açıklayıcı veya tercih ettiğimiz çevirinin gerekçelerinin izahı sadedinde bilgi notları olup tamamen çevirmene aittir.

² Bu konudaki temel çalışma Reşid Rızâ'nın şu eseridir: *Târîhu'l-üstâzi'l-imâm eş-şeyh Muhammed Abduḥ*, 1. cilt (Kâhire: el-Menâr Matbaası, 1931); 2. cilt (1926) ve 3. cilt (1324).

³ R.M.M. [*Revue du Monde Musulman*] dergisi, Selefi hareketin önemine daha önce dikkat çekmişti: 36 (1918-1919), 325.

⁴ Krş. Henri Lammens, “La Crise Intérieure de l'Islam”, *Études* 186 (1926), 129-146; Louis Massignon, “L'Islam et les Puissances Européennes”, *L'Islam et la Politique Contemporaine* (Paris: Librairie Félix Alcan, 1927), 145-147.

bilanço ile;⁵ onları karakterize eden İslâmî savunmacı ve militan protestocu tavır, bu incelemeyi yalnızca entelektüel bir merak konusu olmaktan çıkarıp, aynı zamanda bir eylem zorunluluğu haline getirmektedir. İçinde bulunduğumuz dönemde; yerel milliyetçiliklerin yeniden yükselişi, nihayetinde, entelektüel işbirliklerinin ertelenmesine yol açmaktadır. Fetihlerin ardından gerek Fas'ta gerekse Suriye'de, bizi toplumsal yeniden yapılanmanın zahmetli göreviyle baş başa bırakan bir tablo ortaya çıkmıştır. Bugün İslâm, artık yalnızca kurulması gereken kültürel bağların toplamı olarak değil, aynı zamanda alınması zorunlu kararların doğrudan sorumluluğu olarak karşımızda durmaktadır. İşte böylesi bir dönemde, artık yarım asrı aşkın bir geçmişe sahip olan bu ıslahatçı harekete başvurmak, onun hem başarılarından hem de başarısızlıklarından çıkarılabilecek dersleri talep etmek yerinde olacaktır. Bu çerçevede, hareketin başlıca merkezlerini tespit etmek, doktriner bağlarını araştırmak ve güncel yönelimi ile taleplerinin genel karakteristiklerini belirlemek gerekli görünmektedir.

1. Başlıca Merkezleri

Günümüzdeki başlıca merkezlerin en eskisi, 1897'de kurulan *el-Menâr*'dır.⁶ Yöneticisi Reşid Rızâ,⁷ ilk eğitimini aldığı Trablus vilayetinden olup, geçen yüzyılın sonlarına doğru II. Abdülhamid'in istibdadından kaçmak zorunda kalan Suriyeliler kuşağına dahildir. Bu kuşak, göçün onları sürüklediği her yerde —özellikle de Mısır'da— çağdaş İslâmî-Arap uyanışının ilk işbirlikçileri arasında yer almıştır. Reşid Rızâ'nın sözlükbilimsel olmaktan ziyade dogmatik ve hukuki alanlarda yoğunlaşan ilmi birikiminin derinliği ve kapsamı, eserlerinin hacmi ve ilişkilerinin genişliği dikkat çekicidir. Hamidi istibdat döneminde, 1908'deki Jön Türk Devrimi sonrasında; Suriye, İstanbul ve Hindistan'a yaptığı ilk seyahatler esnasında sergilediği kesintisiz İslâmî savunma ve uzlaştırma çabaları onu özel bir konuma yerleştirir. Hicaz meselesindeki rolü, Faysal idaresindeki bir Arap devleti kurma girişimindeki payı ve Suriye-Filistin Komitesi'ndeki faaliyetleri ve tüm bu sayılan unsurlar, onu çağdaş Arap-İslâm dünyasının en güçlü ve en karakteristik simalarından biri kılmaktadır.

el-Menâr, tek bir ömrün bütünlüğüne sahiptir; bu sebeple yazar kadrosu görece sınırlı kalmıştır. Dergi, özellikle ilk yıllarında —Abduh'un tefsiri haricinde— Efgânî, Kevâkibî⁸ ve Cemâleddin el-Kâsımî'nin makalelerine yer vermiştir ve bu isimleri bazen yeniden yayımlamayı sürdürmektedir. Bununla birlikte derginin bilimsel meselelerdeki asıl uzmanı, Dr. Tevfik Sıdkî⁹ olmuştur. Mısır hükümetinde görevli bir memur olan Sıdkî, sağlam İslâmî tahsiline ek olarak, iyi bir pratisyen hekim olarak da ün kazanmış görünmektedir. *el-Müeyyed*, *el-Liva*, *eş-Şaab* ve *Alem* gibi gazetelerde yazılar kaleme alan Sıdkî; doğrudan *Risâletü't-Tevhîd*'den ilham alan, akılcı eğilimlere sahip doktriner ve felsefi çalışmalarının yanı sıra, halka yönelik bilimsel notlar ve uygulamalı hijyen yazıları da kaleme almıştır. Büyük Savaş'tan bu yana, Cenevre'deki *La Nation Arabe* dergisinin yayın yönetmeni Emir Şekib Arslan'ın katkıları, *el-Menâr*'a keskin, yer yer sert ve sarsıcı bir polemik gücü kazandırmıştır. Bu üslup, yabancılara olduğu kadar Müslümanların kendisine karşı da aynı ölçüde acımasız olmuştur.

el-Menâr, dikkat çekmeyen teknik yapısı, İslâmî enternasyonalizmi ve genel dokümantasyonundaki güvenilirliği sayesinde, daha çok kültürlü ve liberal bir okuyucu kitlesine hitap etmektedir. Abduh'un tefsirinin yayımlanması, dergiye büyük bir ismin prestijini kazandırmaktadır. Derginin temel inceleme yazıları, çağdaş İslâmî-Arap meselelerine dair

⁵ *el-Menâr* dergisi durumu sık sık değerlendirmektedir. Örneğin: 9 (1906), 89; 27 (1926), 1-18; 30 (1929), 3. 1929 yılında, Şekib Arslan'ın "İslâm'ın Geri Kalmışlık Nedenleri" üzerine bir dizi makalesi yayımlanmış, bunlar daha sonra bir broşür halinde toplanmıştır. Benzer şekilde *Mecelletü's-Şübbân el-Müslimîn* dergisindeki şu yazıda da bu konu işlenmiştir: Ahmed Yahya ed-Derdî, "İslahat İhtiyacımız", 1/1 (Ekim 1929), 1.

⁶ *el-Menâr*'a dair pek çok analiz ve alıntı, özellikle *R.M.M.*'de bulunabilir. Derginin programının sunumu için bkz. 1315-1897 tarihli ilk sayı ve ayrıca Selefiyye Matbaasının 1932 yılındaki kataloğu.

⁷ Joseph Elian Sarkis, *Dictionnaire Encyclopédique de Bibliographie Arabe* (Kâhire: Sarkis Matbaası, 1928), 1/934. *el-Menâr* çok sayıda otobiyografik nitelikte not içerir; özellikle bkz. 11 (1908), 706, 874, 936. 1908 Devrimi'nin hemen sonrasında Suriye'deki kamuoyuna dair son derece değerli bilgiler: 12 (1909), 150, 956; İstanbul seyahati üzerine: 13 (1910) 145, 314, 748; 1908'de Türkiye'ye yaptığı seyahati ayrıntılı biçimde hatırlattığı yer: 19 (1916), 85; Suriye'ye yaptığı ikinci seyahat ve ardından Avrupa gezileri üzerine: 21 (1918), 377 ve 428 (ve devamındaki ciltler); 27 (1926), 167; Faysal ile bir görüşme üzerine: 29 (1928), 159; *el-Menâr* hakkında teknik bilgiler: 30 (1929), 1.

⁸ Kevâkibî'nin uzun biyografisi için bkz. *el-Menâr* 5 (1902), 237 vd.; 276 vd.

⁹ *el-Menâr* 21 (1918), 483: Dr. Tevfik Sıdkî'nin bir biyografisini, eserlerinin listesini ve en sıkı geleneksel öğretiyi her zaman uygun olmayan fikirlerinin bir özetini sunar. Ayrıca bkz. *el-Mecelletü't-tıbbiyye* (Mayıs 1920).

ortodoks ilerlemeci bir perspektifi en iyi biçimde yansıtmaktadır. Bu yazılar, üslup bakımından daima ölçülü ve dengeli bir çizgiyi korumaktadır. *el-Menâr'a*, Hollanda ve İngiliz sömürgesi altındaki Hindistan'dan, Suriye'den, Kuzey Afrika'dan ve hatta Müslüman azınlıklarını muhafaza etmiş bazı Avrupa ülkelerinden çok sayıda kanonik soru gelmeye devam etmektedir. Bu durum, dergiyi bazı çevreler nezdinde, tavsiyeleri her zaman dikkate alınmış olsaydı ümmetin manevî gelişimine büyük katkılar sağlayabilecek bir rehber (*mürşid*) konumuna yerleştirmiştir. Derginin kitap eleştirileri; Brockelmann'ın bibliyografik el kitabındaki eksikliklerin ortak bir girişimle tamamlanacağı gün geldiğinde, asla ihmal edilmemesi gereken bir kaynak teşkil edecektir —ki çağdaş döneme dair bu boşluk, her ne kadar kendi alanında son derece faydalı olsa da, Sarkis'in çalışmasıyla dahi telafi edilemez. Son olarak, derginin birçok sayısında İslâm dünyasının tamamına yahut Şark'ın hayatını ilgilendiren Avrupa'daki diplomatik gelişmelere ayrılan haberler, *el-Menâr'ı* bazen İslâm coğrafyasının en uç noktaları arasında bir bağlantı hattı hâline getirmiştir.

el-Menâr, henüz kendisine denk bir muadile sahip değildir ve bugüne kadar oldukça münferit bir girişim olarak kalmıştır. Bununla birlikte, onu besleyen bazı reformist ve mücadeleci fikirlerle ilişkilendirilebilecek ikinci bir dergi ve yayın grubu da bulunmaktadır. Bu grubun merkezi, Abdülfettâh Katalan'ın vefatından sonra Muhibbüddin el-Hatîb tarafından yönetilen Selefîyye Matbaasıdır.¹⁰ Aslen Suriyeli olan Muhibbüddin el-Hatîb, *el-Ehrâm*'da eski bir yazı işleri mensubu olup, zeki ve faal bir yayıncıdır. Bu çevrede yayımlanan ilk dergi olan *Mecelletü's-Selefîyye*, Şubat 1917'de çıkmış; ancak birçok Arap dergisinde olduğu gibi kısa ömürlü olmuştur. Her ne kadar temel amacı nadir bibliyografik eserleri ve bazı özel kütüphanelerin muhtevasını tanıtmak olsa da, derginin ilmi ve edebî katkısı görece sınırlı kalmıştır.¹¹ Buna karşılık, dergi asıl önemini, kendisini fikrî mirasına nispet ettiği şahsiyet sayesinde kazanmıştır: Şeyh Tâhir el-Cezâîrî.¹² 1851 yılında Şam'da doğan Cezâîrî, Arapça, Türkçe ve Farsçaya vukufunun yanı sıra Batı bilimlerine dair de bazı temel bilgilere sahipti. Şam Kütüphanesi'ni kurmuş, 1878 yılında Mithat Paşa döneminde Suriye'nin eğitim teşkilatının düzenlenmesinde görev almış ve hatırası bölgede uzun süre canlılığını korumuştur. Türk sömürgeciliğine karşı yürüttüğü mücadeleden sonra Kâhire'ye sığınmış ve 1919 yılında burada vefat etmiştir. *ez-Zehrâ*, 1924–1929 yılları arasında yayımlanarak onun yerini almıştır.¹³ Derginin adı neredeyse başlı başına bir kurtarımcılık programını çağrıştırmaktadır. Daha ziyade edebî ve tarihî nitelikli yazılardan oluşan bir makale dizisiyle, nadiren polemik içeren metinler yayımlamış; kitap tanıtımlarında ve İslâm dünyasına dair kısa haberlerinde bu çizgiyi sürdürmüştür. *ez-Zehrâ*, yazar kadrosunda çağdaş Arap edebiyatının en itibarlı isimlerinden bazalarına yer vermeyi başarmıştır. Bunlar arasında, Ahmed Teymûr Paşa (dergide kendisinin bir biyografisi de yayımlanmıştır),¹⁴ Refik Bey el-Azm (ö. 1914),¹⁵ Ahmed Şevki, Halîl Mutrân, Tevfik el-Yâzici, Mansûr Fehmî, Şekîb Arslan ve bazı Hint yazarlar bulunmaktadır. “Selefîyye” Kitabevi tarafından hâlihazırda yayımlanan *el-Feth*, benzer türdeki pek çok yayın organı gibi —*el-Câmiatü'l-İslâmiyye*, *el-İtisâm*, *el-Mürşidü'l-Arabî*, *eş-Şihâb*— her meşrepten ve her milliyetten Müslümanı İslâm'ın temel sembolleri (*şeaîrü'l-İslâm*) etrafında toplamayı amaçlayan bir İslâmî savunma organıdır. Dergi, Araplara ve Müslümanlara yöneltilen ve çoğu zaman haksız nitelik taşıyan eleştirileri de ısrarla gündeme getirerek bunlara karşı durmaktadır.

¹⁰ *el-Zehrâ*'nın yayımlanması münasebetiyle *el-Menâr*'ın Muhibbüddin el-Hatîb hakkındaki değerlendirmesi için bkz. 25 (1925), 760. Eserlerinin tam listesi Muhibbüddin el-Hatîb, *el-Ezher, mâzîhu ve hâzîruhu ve'l-hâcetü ilâ ıslâhih* (Kâhire: Selefîyye Matbaası, 1345) ekinde bulunabilir. Özellikle Esad Dâğir ile birlikte çevirisini yaptığı *Kayzer II. Wilhelm'in Hatıraları*'nın tercümesini zikrederim: *Müzekkîrâtü Gilyûm es-Sânî* (Kâhire: Selefîyye Matbaası, 1923), 256 s. Ayrıca İbn Kuteybe'nin *el-Meyşir ve'l-Kudâh* eserini neşretmiştir. (Kâhire: Selefîyye Matbaası, 1342/1923).

¹¹ Bununla birlikte, Tâif'teki bir kütüphanede bulunduğu belirtilen İbn Kuteybe'ye ait bir yazmaya işaret edilmektedir.

¹² Tâhir el-Cezâîrî hakkında, 1920'de Şam'da Arap Hükûmeti Matbaası'nda kısa bir biyografi yayımlanmıştır: Muhammed Saîd Elbânî, *Tenvîrü'l-besâir fî sîreti's-şeyh Tâhir* (Şam: Matbaatü hükûmeti'l-Arabiyyeti's-Sûriye, 1920). Değerlendirme yazısı: *el-Zehrâ*, 3/2 (1926), 144'de yer alır. 1928'de ise, onun hayatı, eserleri ve özellikle fikirleri üzerine, en parlak talebelerinden biri olan Kürd Ali tarafından kaleme alınmış nitelikli bir inceleme yayımlanmıştır: “el-Muâsirün: eş-Şeyh Tâhir el-Cezâîrî”, *Mecelletü'l-mecma'i'l-ilmî'l-Arabî* (1928), 577 vd.; 666 vd.

¹³ İlk sayı 15 Muharrem 1343'te yayımlanmıştır. Derginin programı 2. sayfada sunulmaktadır.

¹⁴ *el-Zehrâ* 5/8 (1928), 556 vd.

¹⁵ *el-Zehrâ* 1/3 (1924), 224; bu yazı ıslahat hareketi ve bu hareketin Şam'daki kökenleri hakkında ilginç bilgiler sunar. Biyografisi ayrıca *el-Menâr*'da verilmiştir: 27 (1926), 288 ve 925.

Çağdaş Arap Doğusu’nun ayırt edici özelliklerinden biri olan, çokluğu ve canlılığıyla dikkat çeken¹⁶ çeşitli edebî ve dinî cemiyetler içinde, ortodoks ıslahatçılığın açık ve tartışmasız nüfuzlarını kolaylıkla tespit etmek mümkündür. Kâhire’de, *er-Râbitatü’s-Şarkıyye*,¹⁷ *el-Hidâyetü’l-İslâmiyye* ve *Cemiyetü’l-Ahlâki’l-İslâmiyye* gibi kuruluşları zaten bünyesinde barındıran bu yapılanmaya, 1927 yılında —benzer bir Hristiyan örgüt örnek alınarak— kurulan ve hiç de önemsiz olmayan yeni bir halka eklenmiştir: “*Genç Müslümanlar Cemiyeti*” (*Cemiyetü’s-Şübbânî’l-Müslimîn*).¹⁸ Genç Müslümanlar Cemiyeti, burjuva sınıflar arasında tehlikeli biçimde yayılmakta olduğu düşünülen dinî kayıtsızlık ve serbest düşünce akımlarına bir tepki olarak doğmuştur. İslâmî birlik ve uyumu zedeleyebilecek her türlü doktriner tartışmadan ve daha da katı biçimde siyasî alana yönelik her türlü müdahaleden özellikle kaçınan cemiyet, Mısır’daki genç Müslümanlara geniş imkânlarla sahip edebî, kültürel ve sportif bir kulüp ortamı sunmaktadır. Cemiyetin, ikişer yıllığına seçilen ve her yıl yarısı yenilenen on iki üyeden oluşan bir yönetim kurulu; yıllık olağan genel kurulu; üyelik aidatları ve bağışlarla finanse edilen bir bütçesi bulunmaktadır. Faaliyetlerini ihtisas komiteleri aracılığıyla yürüten cemiyet, sık sık konferanslar düzenlemekte,¹⁹ marşlara sahip bulunmakta²⁰ ve oldukça yakın bir tarihte, 1929’da, aylık bir dergi olan *Mecelletü’s-Şübbânî’l-Müslimîn*’i²¹ yayımlamaya başlamıştır. Ahmed Yahyâ ed-Derdîri yönetimindeki bu dergi, esas itibarıyla bilimsel bilgiyi yaymayı, belgelendirmeyi ve İslâmî savunuyu amaçlayan bir yayın organıdır. Her şeyden önce kolektif bir çalışma ürünü olan dergi, *el-Menâr*’ın sahip olduğu ilham birliğine sahip değildir. Buna karşın, geniş bir iş birliği ruhuyla, toplumsal ve teknik bakımdan son derece farklı yetkinlik ve iyi niyetleri bir araya getirmeyi başarması bakımından özgün bir nitelik taşımaktadır. Bu yönüyle, söz konusu girişimin en elverişli koşullar altında doğduğunu inkâr etmek mümkün değildir.²²

2. Kaynaklar

Kuşkusuz, aşırı derecede dar bir doktriner silsileyi [söz konusu] Müslümanlara nispet etmek mümkün değildir —nitekim kendileri de bunu reddetmektedirler.²³ Bununla birlikte, bid’atin her türüne karşı oybirliğiyle ve sürekli biçimde ilan edilen bir savaş,²⁴ çağdaş ıslahatçı eğilimleri, Hicrî II. ve III. yüzyıllarda Ahmed b. Hanbel ile teşekkül eden²⁵ Sünnî “aşırı sağ” ekole yaklaştırmaktadır. Bu ekol, Sünnet’in, kıyas ehlinin ve Mu’tazile’nin rasyonalist yaklaşımlarına; Yunan felsefesinin ve İranî fikirlerin İslâm’ın manevî hayatına nüfuzuna ve bunların yol açtığı heterodoks sapmaların taşkınlığına karşı kazandığı zaferle temayüz etmiştir. İbn Hanbel’in veya onun fikirlerini benimseyen âlimlerin biyografileri ve eserleri oldukça revaçta.²⁶ Aynı şekilde,

¹⁶ Daha önce C. Zeydân tarafından işaret edilmiştir: *Târîhu âdâbi’l-luğati’l-Arabiyye* (Kâhire: el-Hilal Matbaası, 1914), 4/78-105.

¹⁷ Bkz. *Revue des Études Islamiques* 3 (1930), 289.

¹⁸ Cemiyetin tüzüğü *el-Feth* 73 ve *el-Menâr*, 30. cildinde bulunabilir. Abdülhamid Said tarafından cemiyetin kurulmasına yol açan nedenler hakkında ayrıca bkz. *el-Feth* 76, 8 ve 78, 8. Açılış oturumunun anlatımı için bkz. *el-Feth* 75, 8-11.

¹⁹ Bu konferanslar bir derlemede toplanmıştır: *el-Müntekâ min Muhâdarâti Cem’iyyeti’s-Şübbânî’l-Müslimîn*, nşr. Muhibbüddin el-Hatib. c. 1 (Kâhire: Selefiyye Matbaası, 1348); c. 2 (Kâhire: Selefiyye Matbaası, 1350).

²⁰ Metni *el-Feth* 106’da bulunabilir. Bunlardan biri Mustafa Sâdık er-Rifâi’ye aittir.

²¹ Katkıda bulunanların tam listesini vermek mümkün değildir. En sık rastlanan isimler arasında Seâlibî, Abdülvehhâb Neccâr, Muhammed Ahmed el-Gamrâvî vb. zikredilebilir.

²² Cemiyetin Kâhire basınında gördüğü ilgi hakkında bkz. *el-Feth* 73, 9.

²³ Onlar her şeyden önce “Müslüman”dırlar ve bunun dışındaki diğer adlandırmaları reddederler.

²⁴ Bid’at ile mücadele, *el-Feth* ve *el-Menâr*’ın programlarında ve “Genç Müslümanlar Cemiyeti”nin tüzüğünde yer almaktadır.

²⁵ Reşid Rızâ, Hanbelî ıslahatın özünü birkaç kelimeyle özetler: bkz. *el-Menâr* 32/1 (1931), 3.

²⁶ Bkz. özellikle İbnü’l-Cevzi’nin İbn Hanbel üzerine yazdığı övgü dolu biyografinin baskısı: *Menâkıbü’l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (Kâhire: Dâru Hicr, 1409/1988). İbnü’l-Cevzi’ye özellikle ilgi duyulmaktadır; *ez-Zehrâ* 1/6 (1924), 409’te, M. Behcet el-Eserî tarafından neşredilen *Menâkıbu Bağdâd* adlı eserin bir değerlendirmesi; *ez-Zehrâ* 3/8 (1926), 534’te ise *Ahbârü’l-Humakâ ve’l-Mugaffâlîn* adlı eseri hakkında bir yazı yer almaktadır.

İbn Teymiyye'nin²⁷ ve öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye'nin²⁸ temsil ettiği neo-Hanbeliliğin artan prestiji karşısında da etkilenmemek elde değildir. Bu iki Şamli polemikçinin büyük entelektüel yetenekleri, Avrupa şarkiyatçılığı nezdinde gerçek bir itibar kazanmış olsa da, büyük ölçüde Hindistan'da basılmış olan son derece hacimli eserleri hâlen dağınık durumdadır; hatta bir kısmı henüz yayımlanmamış olduğundan, eleştirel biyografilerinin kaleme alınması şimdilik mümkün görünmemektedir. Özellikle İbn Teymiyye, ıslahat anlayışının temel ilkesi olan *metin (nakl)* ile akıl (*akl*) arasında mutlak ve zorunlu bir uyum bulunduğu fikriyle derin bir etki yaratmıştır. Bunun yanı sıra, onun geç dönemde ortaya çıkan sapkın (heretik) oluşumlara yönelttiği sert eleştirileri, hukuk alanında bireysel içtihat çabasını canlı tutması, resmî ve kolaycı bir İslâm anlayışına karşı duruşu, boşanma (*talâk*) konusundaki eleştirileri, ayrıca polemikçi hayatının enerjisi ve ölümündeki cesareti de bu etkiyi pekiştirmiştir.

Vehhâbî hareketinin başarısı,²⁹ siyasal başarıların beraberinde getirdiği meşruiyet ve itibarla birlikte, onun etkisinin giderek artmasında önemli rol oynamıştır. Öyle görünüyor ki Selefiler, bir dönem Hicaz'daki Hâşimî hanedanına yaklaşmayı düşündüler. Ancak bu uzlaşma girişimi; söz konusu hanedanın otoriter şerifçiliğine, neredeyse Şii sayılabilecek bir ruhanî imamet tasavvuruna —ki ileride görüleceği üzere bu anlayış “Ehl-i Selef” doktriniyle pek bağdaşmamaktadır—, ayrıca İngiliz çıkarlarına gösterilen belki de aşırı ölçüde müsamahakâr bir tutuma çarparak akamete uğramış görünmektedir.³⁰ Bu başarısızlık, Selefiyye çevrelerinde ılımlı bir Vehhâbiliğin benimsenmesini kuşkusuz hızlandırmıştır. Nitekim bu eğilim Reşid Rızâ örneğinde, 1926 yılında İbn Suûd ile kurulan doğrudan temasla da teyit edilmiştir. Her hâlükârda, Vehhâbîleri cesaretle savunan ve Türklerin, kendileri için acımasız bir samimiyet ve pan-Arap milliyetçiliğinden çekindikleri bir fırka aleyhine yaydıkları çıkar amaçlı iftiraları boşa çıkaranlar, Selefiyye gazetecileri olmuştur. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu çevrelerin çabaları, son dönemde yaşanan kimi anlaşmazlıklara —özellikle mahmil hadisesi³¹ ve resmî İslâm'ın tepkisine— rağmen, İbn Abdülvehhâb'ın takipçilerinin inanç beyanını, gerçek bir bağımsızlık yönündeki iradelerini ve ahlâkî katılıklarıyla temayüz eden etik anlayışlarını, ortalama Müslüman kamuoyu nezdinde parlak biçimde yeniden tesis etmeyi başarmıştır.³²

Böylelikle neo-Hanbelilik ile kanonik ıslahatçılık arasında bir fikrî ittifak şekillenmektedir. Bu ittifak daha önce Hindistan'da, rasyonalist formdaki bir modernizmle eş zamanlı olarak, Sünnî bağlılığın yeniden canlanmasıyla tezahür etmiş ve 1872'de Seyyid Ahmed Han ile Aligarh Üniversitesi'nin kurulmasıyla sonuçlanmıştı. Irak'ta ise, hâlen etkin bir Hanbelî azınlığın varlığını sürdürdüğü Alûsî ailesi etrafında,³³ Şam'da ise Tâhir el-Cezâirî ve Cemâleddin el-Kâsımî³⁴ şahsında ortaya çıkmıştır —ki Kâsımî hakkında, ailesi tarafından tarafımıza iletilen bazı notlar yakında gün yüzüne çıkacaktır. Daha yakın bir tarihte bu eğilim, Fas'ta, en-Nâsırî'nin³⁵ militan ıslahatçılığıyla kendisini göstermiştir. Onun İslâm'ın iç durumu ve maruz

²⁷ İbn Teymiyye hakkında bkz. “Akıl ve Vahiy ilişkisi Üzerine”, *ez-Zehrâ* 1/8 (1924), 501; “İbn Teymiyye'nin Kur'an Tefsirleri Hakkındaki Görüşü ve Mu'tezile Sunumu”, 4/9 (1927), 538; savaştan [I. Dünya Savaşı] bu yana *el-Menâr*'ın hemen her cildinde; özellikle 28 (1927), 423 (Dört İmam ile İbn Teymiyye'nin meziyetlerinin karşılaştırıldığı fetva). Ayrıca bkz: R.J.M. [*Revue des Jeunes Musulmans / Mecelletü's-Şübbânî'l-Müslimîn*], 3/7, 7 vd.

²⁸ Bkz. *ez-Zehrâ* 2/3-4 (1925), 240. Reşid Rızâ, eserinde ona başvurmuştur: *Yusu'l-İslâm ve usûli't-teşrî'i'l-âmm* (Kâhire: Dâru'n-neşr li'l-câmiât-Dâru'l-menâr, 2007), 82.

²⁹ *ez-Zehrâ* 3/2 (1926), 82 vd. *el-Menâr* için gerekli bilgiler, *el-Menâr* ve *el-Ehrâm*'da yayımlanan yazılardan oluşan *el-Vehhâbiyyûn ve'l-Hicâz* (Kâhire: el-Menâr Matbaası, 1344) başlıklı derlemeye bulunabilir. *el-Menâr* 28 (1927), 1-8: Bu kısım Reşid Rızâ'nın entelektüel biyografisi açısından ilgi çekicidir; Vehhâbîlere duyduğu ilginin tarihsel sürecini hatırlatır. Aynı ciltte s. 465'te ise, İbn Suûd'un hizmetinde olduğu yönündeki suçlamaya karşı uzun uzadıya kendini savunur.

³⁰ Hicaz Krallığı ve Selefiyye hareketi hakkında bkz. R.M.M. 36 (1918-1919), 325-326. Şerif Hüseyin ile Reşid Rızâ arasındaki anlaşmazlıklar üzerine bkz. *el-Menâr* 25 (1924), 43 ve 56. Şerif Hüseyin'in biyografisi için bkz. *el-Menâr* 31 (1930), 718 vd.; 797 vd.

³¹ 1926 yılında Mısır'dan gelen Kabe örtüsü kfilesi (Mahmil) ile Necidli Vehhâbîler arasında çıkan, ölümlere yol açan olaydır. Laoust, bu olaya rağmen Selefiyye'nin Vehhâbîleri savunmaya devam ettiğini belirtiyor. Ç.n.

³² Bu hadiseler hakkında bkz. *es-Siyâse* (16 Ekim 1927); *el-Menâr* 28 (1927), 293 vd.

³³ Alûsî ailesinin en güncel ve en kapsamlı tarihi, Muhammed Behcet el-Eserî'nin şu eseridir: *A'lâmu'l-İrâk* (Kâhire: Selefiyye Matbaası, 1345).

³⁴ *el-Menâr* 17 (1913), 558 vd.; 693 vd.; *el-Müeyyed* (10 Haziran 1914); en iyi biyografi Muhammed Kürd Ali'nin *el-Mustaba*'daki yazısıdır, 8/2 (1914); Louis Cheyho, “Matbüatu şarkıyyeti cedidiyye”, *el-Meşrik* 12 (1920), 1036.

³⁵ *ez-Zehrâ*'da kitap kritiği: 2/9 (1925), 586; krş. *Mecelletü's-Şübbânî'l-Müslimîn* 1, 43-49.

kaldığı dış tehditler üzerine yazdığı eleştirel risalesi, merhum Michaux-Bellaire’e Fas’ta bir Vehhâbî yerleşimi olduğu fikrini telkin etmiş olmalıdır.³⁶ Bu değerlendirme kuşkusuz hafif bir yanılıdır. Ancak yine de, Mağrib’in geçmişi veya bugünü üzerine yapılacak herhangi bir belgeleme çalışmasına girişmeden önce, köklü bir İslâm ilimleri formasyonuna ve derin bir Şark müktesebatına sahip olmanın en temel ihtiyat şartı olduğunu bir kez daha ortaya çıkarmaktadır. Zira bu tür bir donanım, ancak kaynağını hâlâ canlı tutan aslı mecralardan devşirilebilir.

Muhibbuddin el-Hatib’in yayınlarında belirgin, *el-Menâr*’da daha mutedil, *Genç Müslümanlar Dergisi*’nin [*Mecelletü’ş-Şübbânî’l-Müslimîn*] yöneliminde ise daha silik kalan bu neo-Hanbelî etki, Cemâleddin Efgânî ile Muhammed Abduh’un Hanefî-Mâturidî çizgisinin etkisini hiçbir şekilde dışlamaz. İslâm’ın gelişime açık olup olmadığına dair bir dönem büyük yankı uyandıran polemik, en muhafazakâr çevreleri bile dinî sistemlerin kısmen ve belirli aralıklarla yenilenebileceği fikrine alıştırmıştır.³⁷ Bilimlerin şer’î meşruiyeti ile güncel toplumsal ve siyasal düşüncelerin ilk dönem İslâm anlayışıyla ilişkilendirilmesi —özellikle Muhammed Abduh’un öncülüğünde— en gelenekçi çevrelerde bile entelektüel merakın kısmen dünyevî bir zeminde ele alınması gerektiği fikrini yerleştirmiştir. Buna karşılık, Kur’an ve Hadis’te —yalnızca Avrupa’nın popüler bilim literatürünün keşfetmeyi mümkün kıldığı— bilimsel ve teknik gelişmelerin örtük biçimde mevcut olduğunu varsayan modernist tefsir anlayışına duyulan ilgi, artık ancak sınırlı ve zayıflamış bir düzeyde varlığını sürdürmektedir.³⁸ Efgânî’nin İstanbul’daki konferanslarında işlediği, ardından Muhammed Abduh’un *Risâletü’t-Tevhîd* adlı eserinde yeniden ele aldığı “peygamberlerin toplumsal misyonu” teması, sosyal meselelerin aciliyetini açık biçimde ortaya koymaktadır. Cemâleddin Efgânî’nin 1877 Osmanlı-Rus Savaşı’nın hemen ardından kurduğu, ancak kısa süre sonra tecrübeyle sabit olacağı üzere doktriner olduğu kadar siyasal bakımdan da imkânsızlığı ortaya çıkan bu tasavvurdan geriye, Hristiyan saldırılarıyla parçalanmış İslâm dünyasının yeniden bütünleşmesine dair derin bir birlik ve dayanışma fikri kalmıştır.³⁹

Müslümanlar —en az milliyetçi partiler kadar— her şeyden önce bu düşünörlere, Batı ile Doğu arasındaki ilişkileri eleştirel bir süzgeçten geçirme alışkanlığını borçludurlar.⁴⁰ Bu iki terim, analiz edildiklerinde içerikleri belirsiz ve çelişkili görünse de, eylem doğuran fikirlerin (idéés-forces) öznel değeri bakımından göz ardı edilmemesi gereken iki kavram kümesini [Doğu ile Batıyı] barındırır. Daha da önemlisi, Müslümanlar onlara; Avrupa sömürgeciliğinin amaçları, yöntemleri ve her halkın kendi gelenekleri ile siyasî dehasına göre değişen çeşitli uygulama biçimleri üzerine yapılan karşılaştırmalı çalışmaları da borçludurlar.⁴¹ 1918’den bu yana Şark meselesinde yaşanan beklenmedik gelişmeler ve Müslüman halklar arasında hüküm süren genel huzursuzluk, zihinleri, sömürgecilik sorunu üzerine Avrupa dillerinde üretilmiş tüm tezleri hararetle benimsemeye daha yatkın hale getirmiştir. Bu tezler arasında özellikle, sömürgeciliği maksatlı bir muhakemenin konusu hâline getirme eğiliminde olanlar öne

³⁶ Edouard Michaux-Bellaire, “Le Wahhabisme au Maroc”, *Renseignements Coloniaux...* 7 (1928), 489-492. Ç.n.: Dergi isminden anlaşılacağı üzere, Michaux-Bellaire’in makalesi doğrudan bir “Sömürge Bilgileri” bülteninde yayınlanmış. Laoust’un yukarıdaki “İslâm ilimleri formasyonu şart” çıkışı, bu tarz bilgilerin sadece sömürge yönetimi perspektifiyle (ve yetersiz dini bilgiyle) ele alınmasına duyduğu tepkiyi anlaşılır kılmaktadır.

³⁷ Örneğin bkz. “İslâm ve Muâsır Medeniyet”, *ez-Zehrâ* 2/1, 42. İslâm’ın gelişme kabiliyetinden yoksun olduğu iddiası, Avrupa’nın sömürgeci siyasetinin, İslâm’ın durağanlık içinde kalarak yok olmasını arzulayan çıkarıcı bir kurgusundan ibarettir. *el-Menâr* dergisi ise daha yakın bir tarihte, Eskiler ile Modernler [Mütekaddimün ve Müteahhirün] arasındaki tartışmaların dönemsel olarak tekrarlandığını bir kez daha göstermiştir: 32/1 (1931), 2, 49, 51.

³⁸ Şeyh Tantâvî Cevherî’nin tefsiri hakkında Reşid Rızâ’nın değerlendirmeleri ve çekince içeren şerhleri için bkz. *el-Menâr* 30 (1929), 514-516.

³⁹ *R.M.M.* 12 (1910), 561 vd.; 22 (1913), 181 vd. ve özellikle: 29 (1914), 17 ve 157 (son atfın doğru sayı ve sayfa numarasını tespit edemedik. Ç.n.).

⁴⁰ *R.M.M.* 18 (1912), 217’de, Reşid Rızâ’nın “Şark Meselesi” üzerine yaptığı “güçlü bir çalışmaya” daha o zamandan dikkat çekilmişti. Bu çalışma ilk olarak 4, 6, 8, 9, 18, 19, 24 ve 25 Ekim 1911 tarihli *el-Müeyyed* gazetesinde yayımlanmıştır. (Söz konusu çalışma, özellikle Fransa ve Hollanda’nın sömürge politikaları arasındaki paralellik üzerinedir). Münferit vakalar olmayan bu tür mülâhazaların, o dönemden itibaren çağdaş İslâm’ın gelişiminde ne denli belirleyici olduğu müşahade edilebilir.

⁴¹ Örneğin *el-Menâr*, G. Le Bon’dan alıntılar vermektedir.

çıkmaktadır.⁴² Muhammed Abduh'un, XIX. yüzyılda İslâm'ın gerilemesini gerekçe göstererek onu toplumsal ve siyasal bir sistem olarak kesin biçimde iflas etmiş sayan dinî ya da laik eleştirmenlere karşı geliştirdiği apolojetik söylem, günümüz polemiklerinin de başlangıç noktasını oluşturmuştur. Bu polemiklerde, kimi zaman, karikatürize edilmiş ve yanlış tanınan bir Batı karşısında Doğu'nun idealleştirilmesinin kolaylıkla üstünlük kazandığı da görülmektedir. Her ıslahat hareketi, zamanla evrildikçe keskinliğini yitirir: Cemâleddin Efgânî açık biçimde devrimci bir çizgideydi. Muhammed Abduh artık daha mutedil bir konumdaydı. Onun öğrencisi Reşid Rızâ ise neredeyse muhafazakâr bir çizgiye yerleşmiştir. Güncel literatür ise ağırlıklı olarak İslâmî bir savunma ve aklanma literatürü niteliği taşımaktadır.⁴³

Sonuç olarak, çağdaş İslâm'ı paylaştan iki büyük nüfuz alanı arasında —bir yanda Vehhâbî ekolünün uzlaşmaz Sünniliği, diğer yanda Cemâleddin Efgânî'nin temsil ettiği rasyonalist çizgi— bir yanda elit çevrelerde giderek seyrekleşen, geniş kitlelerde ise bilinçli bir gelenekçilikten ziyade kayıtsızlık ve atalete dönüşen topyekûn muhafazakâr tutum, diğer yanda Avrupa'nın ihraç ettiği her şeyi tereddütsüz benimseyen Fransızlaşmışlar kitlesi yer almaktadır. Kâhîre merkezli ıslahatçı hareket ise, [bu eğilimler arasında] ılımlı ve ilerlemeci bir tutum olarak belirginleşmektedir.⁴⁴ İslahatçı Kâhîre çevresi, *statû* konunun sürdürülemez olduğunun bilincinde bir çizgi izler. İslâm ile Hristiyanlık arasındaki kültürel ilişkiler sorununu açıkça gündeme getirir; seçici ve isabetli bir ayırım yapmaya çalışır. Ayrıca yalnızca Mısır'la sınırlı kalmayarak, benzer tarihsel şartların benzer toplumsal dönüşüm ve savunma meseleleriyle karşı karşıya bıraktığı Müslümanları bir araya getirmeyi amaçlar. Bu yönüyle söz konusu hareket, hem bir yöntem hem de bir doktrin niteliği taşımaktadır.

3. İslahat ve Prensibi

Doktriner bir ıslahat, ancak bir öze dönüş iddiasıyla gerçekleştirilebilir:⁴⁵ Nitekim *el-Menâr*'a göre şu hadis bu anlayışın ifadesidir: “Ümmetim, her yüz yılda bir müceddide sahip olacaktır.” Bu peygamberî haberin doğruluğu; sırasıyla III. yüzyılda İbn Hanbel, IV. yüzyılda Eş'arî, V. yüzyılda İbn Hazm, VI. yüzyılda Gazzâlî, VII. ve VIII. yüzyıllarda İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye, günümüzde ise Efgânî ve Muhammed Abduh ile teyit edilmiş görünmektedir. Asıl güçlükler ise, tam da bu şekilde sahiplenilen kaynakların tek tek sayılmasında ve bunların içeriklerinin somut biçimde belirlenmesinde ortaya çıkmaktadır. *el-Menâr* ve *el-Feth*'in savunduğu Selefi akideler,⁴⁶ Kur'an'dan —ki [Selefilerce] yeterince bilinmediği düşünülmekte ve günümüzde her türlü yabancı dile tercüme edilmesi ilkesine karşı savunulmaktadır—⁴⁷ ve onu tamamlayan, açıklayan ve belirleyen Sünnet'ten⁴⁸ başka bir kaynağı tanımaz. Sünnet, önce sahabenin hafızasında titizlikle korunmuş, isnadların biçimciliğine yönelik geleneksel eleştirinin ardından altı büyük kanonik hadis mecmuasında [*Kütüb-i Sitte*] tedvin edilmiştir. Bu yaklaşım, her bir hadisin sıhhatinin sorgulanmasını ve İslâm'ın tarihsel bir eleştirisini meşru

⁴² Jung'un polemik türündeki broşürlerinin çoğu, doğal olarak Arapçaya tercüme edilmiştir. Ç.n: Burada bahsi geçen kişi, o dönemde özellikle Osmanlı ve İslâm dünyasının haklarını savunan ve sömürgecilğe karşı sert broşürler yazan Fransız yazar Eugène Jung'dur.

⁴³ Efgânî ve Muhammed Abduh'un eserlerine dair son değerler arasında, örnek olarak şunları zikrederim: *Mecelletü's-Şubbânî'l-Müslimîn* 3/2, 80 vd.; sy. 3, 185; sy. 4, 201.

⁴⁴ Bu üç eğilim *el-Menâr*'da (muhtelif yerlerinde) ve ayrıca Reşid Rızâ'nın *el-Hilâfe* (Kâhîre: ez-Zehrâ li'l-a'lâmî'l-Arabî, 1354) eserinde (aşağıya bkz.) 69 vd.'da tanımlanmaktadır. Krş. *el-Menâr* 10 (1907), 196-200, 379-384, 340-344. Bahsi geçen sayfalar, Avrupa'nın Şark için sunduğu avantajların ve tehlikelerin üzerinde düşünülmüş, derinlikli bir incelemesine güzel birer örnektir.

⁴⁵ İslahatçılar ve İslâm'daki rolleri üzerine: *el-Menâr* 32/1 (1931), 2 vd. Bunların her biri kendi dönemlerinde birer müceddit olarak görülmüştür.

⁴⁶ Reşid Rızâ hakkında bkz. Reşid Rızâ, *Kitâbü'l-vahdeti'l-İslâmiyye ve'l-uhuvveti'd-dîniyye* (Kâhîre: el-Menâr Matbaası, 2. baskı, 1346), 1 ve özellikle *el-Menâr* 22 (1920), 184; *ez-Zehrâ* 3/6 (1926), 389 vd. *el-Feth* dergisi için ıslahatın genel prensiplerinin iyi bir sunumu, Abdülbâki Sürûr Naîm tarafından kaleme alınan 59 ve 60. sayılarda (Ağustos 1928) bulunabilir.

⁴⁷ *el-Menâr* 21 (1918), 469 vd.; *Mecelletü's-Şubbânî'l-Müslimîn* 2, 726 (Kur'an'ın bir Müslüman için ne ifade ettiğine dair çok zarif bir cümle). Reşid Rızâ, Kur'an'ın yabancı dillere tercüme edilme ihtimaline karşı oldukça kapsamlı belgelere dayanan bir broşür kaleme almıştır: *Tercümetü'l-Kur'an ve mâ fihâ min el-mefâsid ve münâfât'l-İslâm* (Kâhîre: el-Menâr Matbaası, 1. baskı, 1344-1926), 51; *ez-Zehrâ*'daki tanıtımı için bkz. 2/1 (1925), 68 vd.

⁴⁸ Sünnet'in ortodoks anlayışı, bunun bir Müslüman için psikolojik ve fiili değeri üzerine bkz. *el-Menâr* 22 (1920), 66 vd.; ayrıca s. 362'de Sünnet'in Hindistan ve el-Ezher'deki mevcut durumu ile onu ihya etmek için gerekli araçlar üzerine çok ilginç açıklamalar yer almaktadır. Yazı Ezherli bir yazara aittir. Burada “icmâ”, “Selefi Sâlihîn”in icmâsına indirgenmiş olarak sunulmaktadır.

kılmaya devam eder; ancak bu eleştiri, Goldziher’in arzu ettiği⁴⁹ şekilde kaynakların kendisine yöneltilmiş değil, İslâm’ın sonraki tarihsel gelişimine ve bu süreçte ortaya çıkan heterodoks türevlerine yöneliktir. Böylece kurulan değerler hiyerarşisinde, “Büyük Ataların” [*Selef-i Sâlihîn*] doktriner, dilsel ve ahlâki üstünlüğü; rasyonalist düşünce, tasavvuf ya da fikhî kodifikasyon niteliği taşıyan ve ilk geleneğin ardından ortaya çıkan tüm çabaların değerlendirilmesinde temel ölçütü teşkil etmektedir.

Bu Sünnî tepki, İslâm’ın gelişimini klasik anlayış çerçevesinde kavrayan teorinin, mevcut şartlara göre yeniden ayarlanmasından ibarettir.⁵⁰ Söz konusu teoriye göre İslâm, kökenlerinden itibaren yalnızca itikadında değil, dilinde de; başlangıçtaki saflık, sadelik ve doktriner, ibadî ve siyasal birlik hâline giderek uzaklaşmıştır. Bu uzaklaşma; Câhiliye unsurlarının varlığını sürdürmesi, metin ve rivayetlerin yeterince bilinmemesi, bazı yorumlarda ortaya çıkan aşırılık eğilimi ve her şeyden önce yabancı etkilerin birleşik tesiri altında gerçekleşmiştir.⁵¹ Yahudi etkisi, felsefe aracılığıyla İslâm düşüncesine nüfuz eden Yunan düşüncesi —ki her ne kadar doktriner düzeyde mahkûm edilmiş olsa da, apolojetik yahut tarihsel bir çerçevede yeniden ele alınmasını dışlamaz—,⁵² ayrıca mistik kanallar yoluyla aktarılan Hint unsurları,⁵³ çağdaş İslâm üzerinde yabancı tesirlere yönelik bir ihtiyatın yeniden güçlenmesini anlaşılır kılmaktadır. Bu etkilerin başında, Mısır Seferi’ne ve Kavalalı Mehmed Ali Paşa’nın reformlarına kadar uzanan Fransız nüfuzu gelmektedir; bu etki özellikle Tâhâ Hüseyin, Doktor Heykel ve Abdürrâzık kardeşler üzerinde belirgindir. Bunu son yıllarda özellikle el-Akkâd ve el-Mâzinî çevresinde şekillenen ekol aracılığıyla hissedilen İngiliz etkisi izlemektedir. Savaştan bu yana Türk laikliğinin Arap gençliği üzerindeki artan yayılımı ise, islâhatçı polemik içinde, ağır tarihsel hatıralar nedeniyle uzlaşmazlığını koruyan iki unsur arasında eski ırkçı tartışmaları yeniden alevlendirmiştir.⁵⁴

Böylesi bir tasavvurun —dogmaları ve ahlâki ilkeleri bakımından bütünüyle belirlenmiş, başlangıçtan itibaren tam bir bütünlük arz eden aslî bir İslâm anlayışını varsayan bu yaklaşımın— Avrupa İslamolojisinin çalışma hipoteziyle ne denli bağdaşmaz olduğu neredeyse izahtan varestedir. Zira Avrupa İslamolojisi açısından ilk dönem geleneğinde görülen sessizlikler, çelişkiler ve belirsizlikler, ilahiyatçıların ve hukuk âlimlerinin [kelâmcılar ile fakihlerin] yabancı malzeme kullanarak inşa ettikleri mantıksal yapının temelini oluşturur. Ne var ki bu iki yaklaşım —birincisi, özgül olarak Arap unsurunun katkısını abartma eğilimi taşıyabilen; ikincisi ise her türlü gelişimi ödünç alınmış unsurların tabakalaşmasına indirgeme riski barındıran— karşıtlıkları içinde, birbirini tamamlayan iki yönetsel yönelimi ortaya koymaktadır. Bizim buradan çıkaracağımız sonuç şudur: Titiz ve sabırlı bir çözümleme çalışmasının ardından bir düşünce sistemini çok sayıda unsura ayırmış olsak bile, bir bütünün, parçalarının toplamından her zaman daha fazla olduğunu unutmamak gerekir. Verili fikirler üzerine yürüttüğümüz tarihsel eleştiri ile, bu fikirlerin onları yaşayan öznenin bilincinde kazandığı eylem değeri arasında, çoğu zaman gözden kaçırılan indirgenemez bir fark bulunmaktadır. Herhangi bir düşünce sisteminin dürüst ve sahici bir incelemesi, onu anlamının önkoşulu olarak bilinçli bir yorumlayıcı sempatiyi; değerlendirme ölçütü olarak ise ahlâki bir tecrübe sınamasını gerektirir.⁵⁵

⁴⁹ Ignaz Goldziher, *Le Dogme et la Loi de l’Islam*, çev. Félix Arin (Paris: Paul Geuthner Yayınevi, 1920), 245.

⁵⁰ İslâm’ın gelişimine dair bu anlayışın iyi bir sunumu, *el-Menâr*’ın 22., 23., 24., 25. ciltlerinde yer alan “min el-Hurâfe ile’l-hakîka” başlıklı yazı dizisinde verilmiştir. Bu bakış açısı, zaten İbn Kuteybe tarafından *Edebü’l-kâtib*’in önsözünde ve *Muhtelifü’l-hadis*’inde de dile getirilmiştir. Krş. *Mecelletü’s-Şübbâni’l-Müslimîn* 3, 287.

⁵¹ Corci Zeydân da *Târîhu âdâbi’l-luğati’l-Arabiyye* adlı eserinde aynı fikirlerden ilham alır; keza *Târîhu’t-temeddüni’l-İslâmî* adlı eserine de bkz. (Kâhire: el-Hilal Matbaası, 1904), 3/65-69.

⁵² İbn Rüşd ve Arapça bir İslâm felsefesi tarihi vesilesiyle bu tartışmaların yankıları için bkz. *el-Feth* 70 (10 Kasım 1927). Tâhâ Hüseyin’in kendisinden ilham aldığı Kartezyen felsefenin dinle tam bir uyum içinde olduğunu göstermek amacıyla, *Discours sur la méthode* adlı eserin ilk Arapça çevirisinin Selefiyye Kütüphanesi tarafından yayımlandığı bilinmektedir.

⁵³ Reşid Rızâ’nın tasavvufa yönelik tutumu için bkz. İbn Teymiyye’nin sûfiler ve fakirler hakkındaki bir fetvasının neşri: *el-Menâr* 12 (1909), 746. *el-Menâr*’ın kendi yaklaşımını ortaya koyan son derece yerinde bir değerlendirme ise R. Rızâ’nın bir fetvasında yer almaktadır: 22 (1920), 173 vd.; özellikle 179.

⁵⁴ Krş. *ez-Zehrâ* 3/8 (1926), 516 vd.; *el-Feth* (muhtelif yerlerinde), özellikle sy. 58, 4: “Araplar, İslâm ve Şark Karşısında Türkler” ve denilebilir ki Savaştan [I. Dünya Savaşı] bu yana *el-Menâr*’ın hemen her sayısı.

⁵⁵ “İslâmî metodoloji” sorunlarına her zaman belirleyici bir ağırlık verilmemektedir: “Dışsal” yöntem ile “içsel” yöntem (ki buna Tor Andrae en sağlam uygulamalarından birini sunmuştur) arasındaki ayırım şudur: içsel yöntem Müslüman düşüncenin bizzat merkezine yerleşmeyi, onun kendi katettiği uzun yolu adım adım

Ortodoks ıslahatçılık, doktrinin zenginleşmesine ve yabancı unsurlardan yararlanmaya karşı değildir. Onun “Büyük Atalar” [Selefi Sâlihî] konusunda önerdiği taklit; metodolojik ve aktif bir taklittir. Zira onlar da, Sünniliğin daha erken dönemlerden itibaren hazırlanmış olduğu ölçülü bir pragmatizm sayesinde, kendi zamanlarında modern olmayı bilmişlerdir.⁵⁶ Bu çerçevede bazen, Mâlikî doktrinde şekillendirilmiş olan *maslahat* ilkesi de devreye sokulur.⁵⁷ Bu ilke, mü'mine dünyevî mutluluğunu temin etmeyi amaçlar ki bu, Müslüman dininin —öte dünyadaki kurtuluşla birlikte— iki büyük hedefinden biridir.⁵⁸ Yabancıların ilerlemelerini yakından takip etmeye çalışmak da bir kıfayet görevi, barışçıl bir cihadın gereğidir. Zira ancak bu sayede, gerektiğinde, İslâm alanına yönelik müdahaleleri mümkün olan en az aşağılık duygusuyla bertaraf etmek ya da geri püskürtmek mümkün olabilir. Orta yol ilkesi,⁵⁹ Kur'an'da “ümme” hakkında yan yana getirilen iki âyetle dile getirilmiş, her ne kadar doğruluğu tartışmalı olsa da hadislerle de teyit edilmiş ve halk hikmetinde vecize ve özdeyişler halinde yaygınlık kazanmıştır. Bu ilke fiiliyatta, gelişimi iki zıddın sentezi olarak, normatif düzlemde ise her durumda uzlaştırıcı bir tutum almanın zorunluluğu olarak ortaya konur. Çağdaş Arap edebiyatı üzerinde son derece etkili olan ilerleme fikri⁶⁰ —Reşid Rızâ'nın da hocasının izinden giderek yoğun biçimde apolojetik amaçlarla başvurduğu bu kavram— Tanrı tarafından başlangıçtan itibaren kemale erdirilmiş olan akâid, hukuk ve ahlâk alanlarından dışlanmış; böylece yalnızca bilimler ve maddî üretimler sahasıyla sınırlandırılmıştır.

Esasında yönelmek istenen şey, münhasıran Batı'nın teknik imkânlarına ve gücünün somut tezahürlerine doğrudur. Yaygın kanaate göre Müslümanlar, dinî ve hukukî kaygıların yanlış anlaşılması etkisini hâkim kılmış; bu nedenle XIV. yüzyıldan itibaren tekniğin her alandaki kesintisiz ilerlemesine kendilerini kapatmışlardır. Bunun sonucunda, genel kabule göre bir zamanlar kendi lehlerine olan güçler dengesi, Batı'nın yararına olacak şekilde tersine dönmüştür.⁶¹ Tecrübe yarın bize şunu gösterecektir: Avrupa'nın pozitif bilimlerini, siyasal, idari ve toplumsal kurumlarını teknik yönleriyle özümseme yönünde bu denli yaygın biçimde dile getirilen bir irade, acaba yalnızca elde edilmiş sonuçların betimleyici verileriyle ve bunların dolaysız uygulamalarıyla mı yetinecektir; yoksa yöntemlerin ruhuna ilişkin daha kapsamlı bir yoruma yönelerek, geleneksel inancı hiçbir biçimde zedelemeyen, bireysel bilinçler düzeyinde manevî alan ile dünyevî alan arasında zorunlu ayrımı gerçekleştirmeyi başarabilecek midir? Zira bu ayrım, gelecekteki her türlü ilerlemenin gerçek teminatıdır.⁶²

Böylece neo-Hanbelî bir püritenlik ile faydacı bir pragmatizmin oluşturduğu bir sentez, ıslahatçı programın doktriner, toplumsal ve siyasal düzlemlerdeki genel gelişimini belirleyecektir. Bununla birlikte, tarihsel ya da psikolojik bir eleştiri çalışması, en kapsamlı restorasyon girişimlerinin en güncel kavramları nasıl içselleştirdiğini, gelenekler yığını içinden, çağın zorunluluklarının hangi eğilimleri ayıklaştığını ve bunları hangi sınırlar çerçevesinde bugünün etkin ve verimli atılımına yönelttiğini açıklığa kavuşturmak zorunda kalacaktır.

izlemeyi, toplumsal değer alanında tecrübe edilmeden önce mantıksal mimarisini yeniden keşfetmeyi amaçlar. Krş. R. M. M. 36 (1918-1919), 50 ve 39 (1920), 155.

⁵⁶ Örneğin, Abdülbâkî Sürûr Naîm'in daha önce zikredilen *el-Feth*'in (sy. 59-60) bir yazısında: “Başlangıçta âlemler; Allah'ın Kitabı'na, Peygamber'in Sünneti'ne, Selefi Sâlihî'nin örneğine başvurulmasının yanı sıra, dış dünya tecrübesinden de yararlanırlardı. Temel kural, zararlardan kaçınmak ve faydalı olanı aramaktı.”

⁵⁷ Özellikle *Kitâbü'l-vahdeti'l-İslâmiyye*, 143 ve bilhassa (daha önce de zikredilen) *el-Menâr* 12 (1909), 184'te; maslahat adına modern tekniklerin iktisap edilmesinin ve meşrulaştırılmasının esasen Mâlik'in görüşü olduğu hatırlatılmakta; bunun Şâtibî tarafından *Kitâbü'l-İ'tisâm*'da ortaya konulduğu belirtilmektedir.

⁵⁸ Reşid Rızâ, *Şübehâtü'n-nasârâ ve hüceû'l-İslâm* (Kâhire: Dâru'l-Menâr, 1367), 12 vd.'da, İslâm dininin üç büyük amacını tanımlar: fiziksel, ahlâkî ve entelektüel kemâl; aynı zamanda İslâm'ın mutluluğun her iki biçimine [dünyevî ve uhrevî] eşit derecede önem verdiğini vurgular.

⁵⁹ Bâhissetülbâdiye üzerine yazılmış bir vefat yazısı vesilesiyle bu konunun uzun bir açıklaması için bkz. *el-Menâr* 21 (1918), 163 vd. Bu ilkenin İslâm doktrinindeki özgecilik kavramına uygulanışı için bkz. *Şübehâtü'n-nasârâ*, 11 vd.

⁶⁰ Rızâ, *Kitâbü'l-vahdeti'l-İslâmiyye*, 136: “Terakki, Allah'ın bir kanunudur.” Bu terakki kavramının kapsamlı bir uygulaması *Şübehâtü'n-nasârâ ve hüceû'l-İslâm* adlı eserde bulunabilir. Vahye dayalı dinlerin kronolojik olarak sonuncusu olan İslâm, tam da bu sebeple en mükemmeldir.

⁶¹ *el-Menâr* 32/1 (1931), 4 vd.: İslâm ve Hristiyanlık arasındaki bu karşılaştırmalı çalışmaların iyi bir örneğidir. Bu çalışmalarda üzerinde en çok durulan iki faktör, Avrupa'nın teknik alandaki ilerlemesi ve İslâm toprakları üzerindeki siyasî müdahaleleridir.

⁶² Şimdiye dek *Mecelletü's-Şübbâni'l-Müslimîn*'deki popüler bilim yazıları, *el-Muktetaf* dergisindekilerle büyük benzerlik göstermektedir.

4. Doktrinel Konum

Daha 1898 yılında *el-Menâr*, dinî ıslahatı akide, fıkıh ve ahlâkın üçlü birliğini hedefleyen bir süreç olarak tanımlayabiliyordu.⁶³ Ancak ilgi, doktriner tartışmalara yönelmiş değildir. Genellikle ihtiyatlı bir gelenekçilik ile “hadis ehli”nin lafızcı yaklaşımı yeterli görülmektedir. Bu anlayışta akıl, benimsenmiş dogmatik verileri ne geliştirmek ne de eleştirmek için kullanılır; onlara hiçbir ilave yapılmaksızın bağlı kalınır. Bu tutum, Eş’arî ekolünün mutedil rasyonalizminden bile, Selefin ilk iman anlayışına daha yakın kabul edilmektedir.⁶⁴ Allah’ın mutlak birliği adına —özellikle Muhammed b. Abdülvehhâb’ın *Kesfû’s-şübühât* ve *Kitâbü’t-tevhîd* adlı eserlerinde geliştirildiği şekliyle— her türlü şirk anlayışına karşı geleneksel polemikler yeniden gündeme getirilmektedir.⁶⁵ Bu çerçevede, imanı ağırlaştıran, bulandıran ve tehlikeye atan halk hurafeleri mahkûm edilir: Mehdi’nin dönüşüne dair inanç, harflerin olağanüstü kudretine atfedilen güçler [hurûfîlik], evliya kültü,⁶⁶ tasvirilere ve türbelere yönelik aşırı tazim gibi uygulamalar bunlar arasındadır. Aynı şekilde, Ortaçağ ve modern felsefenin rasyonalist açıklamaları —özellikle materyalizm, evrimcilik ve Darwinizm— ile mistik panteizmin bütün biçimleri de reddedilmektedir. Bu nedenle, arınma ve ilk dönemin yalınlığına dönüş yönündeki sürecin, ibadet alanında da aynı şekilde birtakım somut sonuçlar doğurması kolaylıkla anlaşılabilir. Buna göre ruhanî/manevî ayinlerden [semâ meclisleri vb.], dinî merasimlerde mûsikî icrasından, her yıl mahmil gönderme geleneğinden ve büyük ölçüde tarikat çevrelerinde ortaya çıkmış olan bütün sonradan eklenmiş uygulamalardan vazgeçilmesi savunulmaktadır. Nitekim bu tür uygulamalar, her ne kadar Gazzâlî tarafından kabul edilmiş olsa da, onun muarızı olan İbn Teymiyye tarafından sert biçimde eleştirilmiştir.⁶⁷

Dört mezhebin kendisi dahi bu çerçevede,⁶⁸ ilk dönem geleneğin daha sonraki bir dönemde ve kendi çağlarının zihniyeti içinde fakihler tarafından yapılmış yorumları olarak sunulmaktadır. Bu yaklaşım, söz konusu fakihlerin ne ilmi yetkinliklerini ne de şahsî değerlerini küçümsemeyi amaçlar. Ancak mezheplerin, benzer nitelikteki fakat daha az başarılı olmuş pek çok başka teşebbüs arasından sivrilerek yaygınlık kazanmasını, kimi zaman siyasi iktidarın keyfî müdahalesinin de devreye girdiği tarihsel şartların birleşimiyle açıklamaktadır. Bu mezhepler, tedvin ettikleri içeriklerden ziyade, yöntemlerinin ruhu ve sundukları etkin örneklik sayesinde otorite kazanmışlardır. Bu sebeple, taklidin her türü, hem doktriner hem de tarihsel bakımdan reddedilmektedir. Hicrî V. yüzyılda teorik olarak kapandığı kabul edilen “*icthâd-ı mutlak*”ın yeniden açılması ise,⁶⁹ Kur’an ve Sünnet’in genel ilkeleri çerçevesinde kalmak şartıyla, şahsî statü ve toplumsal ilişkiler alanındaki (*mu’âmelât-ı dünyeviyye*) hukukî düzenlemelerin yeni hayat şartlarına göre güncellenmesine ve yeniden uyarlanmasına imkân tanımaktadır.⁷⁰ Bu yaklaşımın en uç sonucu, dört mezhebin birleştirilmesi fikri olurdu. Böylesi bir yaklaşımın her şeyden önce apolojetik değeri dikkat çekicidir. Bu anlayış, hukukun

⁶³ *el-Menâr* 1 (Aralık 1898), 305 vd. “Üç birlik program” olarak adlandırılabilir hususu açıklar. Hatta buna dil birliğini de ekler. 312 vd. ve bunun için öncelikle gerekli olan arındırma çalışmasını inceler.

⁶⁴ Krş. Reşid Rızâ, *Yusru’l-İslâm’a Giriş* (Kâhire, 1926). Mezhep ile inanç esasları arasındaki ilişkiler hakkında bkz. *el-Menâr* 20 (1917), 269.

⁶⁵ İleride Vehhâbîler tarafından yeniden ele alınacak olan iki tevhid arasındaki ayrım üzerine krş. Takiyyüddin el-Makrizî, *Tecridü’t-tevhîd-ü’l-müfid* (Kâhire, 1343).

⁶⁶ Bu, İslâm basınında Vehhâbî doktrininin, özellikle bu noktada, İslâm ortodoksisine [Ehl-i Sünnet] uygun olup olmadığını belirlemek için başlayan uzun tartışmaların bir yankısıdır. Cava’da yayımlanan *Hadramût* bazı çekinceler ileri sürmüştü; Halep’te yayımlanan *el-İkbâl* ise Vehhâbîliği, erdemleri ve ilimleriyle temayüz etmiş kişilerin hatırasına yönelik her türlü hürmeti yasakladığı için eleştirmişti. Aksine, *el-Livâ’ü’l-Mısri* (17 Haziran 1925), Hint âlimlerin görüşlerini özetleyerek Vehhâbîliğin “en saf ortodoksi” olduğunu ilan etmiştir; krş. *Ümmü’l-Kurâ* (10 Aralık 1926).

⁶⁷ İbadetin arındırılmasına yönelik bu kaygı, daha önce Cemâleddin el-Kâsımî’yi *Islâhu’l-mesâcid mine’l-bida’ ve’l-avâid* adlı eserini yazmaya sevk etmişti (Kâhire: Selefiyye Matbaası, 1341). *R.M.M.* 36 (1918-1919), 325’de, bu ilksel sadeliğe dönüşü daha önce zaten kayda geçirmişti.

⁶⁸ Dört mezhebin doğuşu ve gelişimi, Ahmed Teymür Paşa tarafından *ez-Zehrâ* 2/3-4 (1925), 168’de incelenmiştir. Bu makaleler daha sonra *Nazaratu târihiyye fî hudûsi’l-mezâhibi’l-fikhiyyeti’l-erbaa ve intişâruhâ* başlığıyla ayrı bir risale olarak basılmıştır (Kâhire: Selefiyye Matbaası, 1932).

⁶⁹ *el-Menâr*’ın 3., 4. ve 6. ciltlerinde yayımlanan yazıların tamamı tek bir eserde toplanmıştır: Rızâ, *Kitâbü’l-vahdeti’l-İslâmiyye*. Temmuz 1904’te Ahmed Zeki Bey tarafından Paris’ten Reşid Rızâ’ya sorulan on soruya verilen cevaplardan oluşan “Parisli Sorular”, 132-144 kısmı, içtihat teorisine iyi bir giriştir.

⁷⁰ Krş. Rızâ, *Kitâbü’l-vahdeti’l-İslâmiyye*, 140 vd.: Şunlar içtihadın yetki alanı dışındadır: 1. Dogmalar ve inanç esasları; 2. İbadeti oluşturan pratiklerin bütünü; 3. Ahlâk. Bunlar Allah’ın kusursuz eserleridir; değişime kapalıdır ve bunlarda taklit söz konusu olamaz. — El-Mağribî’nin 28 Aralık 1909 tarihli *el-Müeyyed*’deki fikirleriyle krş. Analiz için bkz. *R.M.M.* 10 (1910), 280-283).

basmakalıp halde donuklaşmasının sorumluluğunu, geleneksel bir eğitimle yetişmiş muhafazakâr fakihlere (*el-fukahâü'l-câmidûn*)⁷¹ yüklemektedir. Buna karşılık, Ali Abdürrâzık'ın laiklik yanlısı tezine⁷² ve Mısır'da sıkça dile getirilen, şahsî statü alanında sivil bir hukuk düzeninin olduğu gibi benimsenmesi önerisine karşı,⁷³ şeriata sükreklilik arz eden meşruyetini akli temellerle savunmaktadır. Bu çerçevede, hukuk ile akıl arasındaki derin uyum meselesi etrafında yeni bir polemik dalgası doğmuş;⁷⁴ vakıflar kurumunun gerekliliği ve kadın statüsünün adaleti yeniden tartışma konusu edilmiştir. Bâhissetülbâdiye örneğinde görüldüğü üzere,⁷⁵ ılımlı feminizm adına yürütülen bu tartışma, özü itibarıyla muhafazakâr bir karakter taşımakta; kadını ahlâkî ve entelektüel bakımdan donatarak, İslâm'ın kendisine yüklediği rol ve sorumlulukları daha iyi yerine getirebilmesini amaçlamaktadır.

Asıl endişelerin, ahlâk alanındaki çözülmeden kaynaklandığı açıktır. Kitlelerin kayıtsızlığı ve gevşekliği; kendini modernizmle özdeşleştirmeye hevesli burjuvazide görülen aceleci ve yüzeysel Avrupalılaşma; *el-Menâr*'ın kendilerine büyük umutlar bağladığı, Peygamber'in manevî mirasçıları ve geleneğin muhafızları olarak gördüğü, İslâmî taleplerin en sadık taşıyıcıları olmalarını arzuladığı ulemânın dinî konulardaki statükocu esnekliği;⁷⁶ ayrıca kimi zaman yönetici çevrelerde şahsî çıkar tatminlerine gösterilen müsamaha... Tüm bunlar, Yakın Doğu'daki ahlâkî çözülmenin en hissedilir etkenleri arasında yer almakta ve Kâhire merkezli ıslahatçılığın ahlâkî hicivlerini en yoğun biçimde besleyen unsurlarını oluşturmaktadır. Kâhire ıslahatçılığı, tüm bu olumsuzlukların Kur'an ve Sünnet'ten uzaklaşmanın bir sonucu olduğuna kânidir. Bu anlayışa göre, belki de hatalı bir şekilde tüm Hristiyanlık alemine mâl edilen, ancak Avrupa'ya seyahat etmiş olan Müslüman gençliğin çoğu zaman —doğruyu söylemek gerekirse— manevî mirası haline gelen hedonizm ya da materyalizm bu çöküşü beslemektedir.⁷⁷ Dolayısıyla bu hareket, laikliğin ithal ettiği, faydacı temellere dayanan ya da daha yaygın biçimde insancıl eğilimler taşıyan rasyonalist ahlâk sistemleri karşısında,⁷⁸ fazlasıyla itibarsızlaştırılmış olan İslâm ahlâkını yeniden onurlandırmayı görev edinir.⁷⁹ Esas itibarıyla iyinin ve kötünün kanonik ayrımından [hüsün-kubuh] oluşan bu ahlâk anlayışı; temkinli bir faydacılığın, ölçülü bir toplumsal uyum duygusunun, dengeli bir özgeciliğin, mutedil bir stoacılık ve asketizmin [zühd] bir sentezi olarak tezahür eder. Her konuda orta yol duygusunun da ötesinde aktif bir uygulama iradesi bulunmatadır: Zira “ilim”, “amel” olmaksızın hiçbir değer ifade etmez. Günümüz Selefilerinin derin özgünlüğü, tam olarak İslâm sorununun bir ahlâk sorunu olduğunu kavramış olmalarında ve Cemaleddin Efgânî ile Muhammed Abduh'un ıslahatçılığını, eksik kalan etik boyutuyla tamamlamış bulunmalarında yatmaktadır.⁸⁰

5. Sosyal Program

İslâm, toplumsal bir bağ ve ilkedir.⁸¹ Kâhire ıslahatçılığı; ortak bir hayat nizamına teslimiyet

⁷¹ Bu argüman, “Bir Muhafazakâr ile Bir İslahatçı Arasındaki Diyaloglar” [*Muhâverâtü'l-Muslih ve'l-Mukallid*] kısmında sunulmuştur; *Kitâbü'l-vahdeti'l-İslâmiyye*, 1-131.

⁷² Bu tezin özeti ve reddiyesi için bkz. *el-Menâr* 26 (1925), 230.

⁷³ “Medeniyetü'l-Kavânin”, *el-Menâr* 23 (1922), 435-441; 539-548.

⁷⁴ Krş. İbn Teymiyye, *el-Kıyâs fî ş-şer'i'l-İslâmî*, nşr. Muhibbüddin el-Hatib (Kâhire: Selefiyye Matbaası, 1347).

⁷⁵ Reşid Rızâ, Bâhissetülbâdiye üzerine bir vefat yazısı yazmıştır: *el-Menâr* 21 (1918), 108 vd., 163-168. Kadınların özgürleşmesine dair endişeler için bkz. *el-Feth* 61, 2; aynı şekilde tesettür/başörtüsü üzerine uzun bir tartışma için bkz. *el-Feth* 51, 12; “Müslüman Kadınların Görevleri”, *Mecelletü's-Şübbânî'l-Müslimîn* 2, 416.

⁷⁶ *el-Menâr*, İslâm'ın uğradığı tarihsel yıkımları her zaman ulemanın kültür düzeyindeki gerilemeyle açıklamıştır; krş. Rızâ, *el-Hilâfe*, 65 (onlardan neler beklenebileceği üzerine); 66-69 (Avrupalı güçlerin onlara karşı takındığı tutum); ve *el-Menâr*'ın muhtelif yerleri.

⁷⁷ Lord Cromer dahil pek çok Avrupalı gözlemci tarafından not edilmiştir; aktaran: *el-Menâr* 20 (1917), 343; aynı şekilde “Avrupa'nın materyalizmi” üzerine bkz. *el-Menâr* 20 (1917), 341.

⁷⁸ Güncel etik tartışmaların oldukça karakteristik bir yazısı için bkz. “İslâm'da Ahlâk kriteri”, *Mecelletü's-Şübbânî'l-Müslimîn* 2, 21 vd.

⁷⁹ Geliştirilmeye çalışılan başlıca nitelikler hakkında bkz. *Mecelletü's-Şübbânî'l-Müslimîn* 2, 521 vd.; Ahmed el-Derdiri'nin, “Derdimiz ve İlacı” başlıklı yazısı; ayrıca *el-Feth* dergisindeki tüm ahlâkî hicivler ve Cemiyetü Mekârimü'l-Ahlâkî'l-İslâmiyye'nin temel konferanslarının temaları. Aynı şekilde bkz. *Şübehâtü'n-nasârâ ve hücecu'l-İslâm*'ın muhtelif yerleri.

⁸⁰ Reşid Rızâ, *Târîhu'l-üstâzi'l-imâm*, 1/983. Bu birkaç satır, [ıslahat hareketinin] mevcut yöneliminin oldukça karakteristik özelliklerini yansıtır gibi görünmektedir.

⁸¹ Abdülvehhâb Hallâf, *es-Siyâsetü's-şer'iyye*, Muhibbüddin el-Hatib'in mukaddimesiyle (Kâhire: Selefiyye Matbaası, 1350).

ve aynı inanç sistemine bağlılık üzerine kurulu o geleneksel “ümme”⁸² kavramını ve cemaat duygusunu canlı tutmaya devam eder. Başlangıçta ideal olarak “bir” olan, ancak zamanla etnik farklılıklar ve doktriner ayrılıklarla gittikçe bölünen “ümme”in kademeli olarak yeniden inşası, aslında *el-Menâr*’ın doktrininin temelinde yer alır. Bu doktrin, barındırdığı fikirler bakımından çok yeni olmaktan ziyade, bu fikirlerin hayata geçirilmesindeki kararlılığıyla öne çıkar. Grup dayanışmasına dair bu anlayışa, en iyi ortodoks gelenekle uyumlu, katı bir demokratik eşitlikçilik⁸³ eşlik eder. Bu eşitlikçilik; ırk, soy veya servet düşüncesine dayalı ayrımcılığı reddeder ve imandan (*takvâ*) başka hiçbir üstünlük tanımaz. İslâmî ıslahatın günümüz sosyal sistemlerine karşı gösterdiği belirli geçirgenliğin tam olarak burada yatması muhtemeldir.⁸⁴ Buna karşılık, Şark’ın Arap edebiyatında; hem farklı ülkelerin gerçek çıkarlarıyla hem de genellikle maruz kaldığı resmî yasaklarla bağdaşabilen, yumuşatılmış bir sosyalizmin tezahürlerine bile rastlamak nadir bir durumdur. Fourier ile R. Owen’ın kooperatifçi fikirleri sempatiyle incelenmektedir.⁸⁵ Gustave Le Bon ise, İslâm ve Araplara duyduğu yakınlık, emperyalist sömürgecilik yöntemlerine yönelttiği eleştiriler, popülerleştirici anlatımındaki ustalığı ve didaktik üslubunun açıklığı sayesinde zaten takdir görmektedir; bu takdire, ılımlı bir sosyalizmi savunma meziyeti de eklenmektedir.⁸⁶

Mısır’ın özellikle muzdarip olduğu mevcut krizin öğretilerinden biri de şudur: Bu kriz, “ümme”in maddi açıdan yeniden örgütlenmesine ilişkin sorununa,⁸⁷ şimdiye kadar varlığından ancak şüphelenilen bir önem kazandırmıştır. Her türlü bağımsızlık hareketi, siyasî kazanımlar peşinde koşmadan önce, ekonomik bağımsızlığını sağlamaya gayret etmelidir.⁸⁸ Kamuoyunun aydın çevrelerinde, İslâm ülkelerindeki —özellikle de Mısırlı fellahın içinde bulunduğu— toplumsal sefalet ve derin yoksulluk durumuna karşı samimi bir farkındalığın giderek artmakta olduğunu gözlemlemek ancak memnuniyet vericidir. Aynı şekilde, bu kesimlerin yaşam koşullarının maddi bakımdan iyileştirilmesi gerektiği düşüncesi de gitgide daha yaygın biçimde kabul görmektedir. Doğulu toplumların, kendi topraklarındaki potansiyel kaynaklarını bizzat kendilerinin değerlendirmesi ve Mısır gibi ülkelerde yerel ürünlerin işlenmesine yönelik bir sanayi donanımı kurulması, siyasî ve teknik nitelikte pek çok güçlüğü beraberinde getirmektedir. Bu güçlükler, feraset sahibi eleştirmenler tarafından ilk dile getirilen hususlar olmakla birlikte, yakın bir gelecekte bunlara kesin bir çözüm öngörülememektedir. Yine de bu tür arayışlar, Japonya örneğinde görüldüğü üzere,⁸⁹ kendi etnik kişiliğinden hiçbir şey feda etmeksizin Avrupalılardan onların en güçlü yanını —maddi güçlerini— alabilmiş bir ülkenin tecrübesinden ilham alma arzusunu açıkça ortaya koymaktadır. Buna karşılık, “ümme”in ahlâkî yönden yeniden yapılandırılması süreci, bir asırlık bir deneyimin birikimine sahiptir. Gençlik üzerinde etkide bulunmak, çağdaş Müslüman liderlerin her zaman temel kaygılarından biri olmuştur.⁹⁰ İlk ve orta öğretimin mevcut durumu ise oldukça sert eleştirilerin hedefindedir:

⁸² *el-Menâr* 2/737 vd.; Ayrıca Ümmetin çocukluk evresi ve kademeli olarak yeniden inşasının gerekliliği; ümmetin yeniden inşası önündeki tehlikeler; Mustafa Kâmil’in ölümü, *el-Livâ* ile *el-Müeyyed* gazetelerinin kapanışı ve günümüz zengin Müslümanlarının cimriliği için bkz. *el-Menâr* 19 (1916), 90.

⁸³ İslâm dininin eşitlikçiliği Reşid Rızâ tarafından çok güçlü bir şekilde vurgulanmıştır; bkz. *Şübehâtü’n-nasârâ ve hüccetü’l-İslâm*, 98 vd.

⁸⁴ Bolşevizme karşı direnç üzerine bkz. *el-Menâr* 21 (1918), 252 vd.; ayrıca son sayılarda, Sovyetlerin Müslümanlara yönelik politikalarına karşı yöneltilen itirazlar yer almaktadır.

⁸⁵ Bkz. *Mecelletü’s-Şübbâni’l-Müslimîn* bünyesinde kooperatif yardımlaşma (*et-teâvün*) üzerine yayımlanan yazı dizisi, 2. yıl; daha net bir referans için bkz. 2 (1930), 45.

⁸⁶ Bu tercümelerin bir listesini çıkarmak yerinde olacaktır. Birçoğu, Fransızca ve İngilizceden yaptığı çevirilerle tanınan uzman Fethî Zağlûl ve Selâhaddin Vasfi tarafından yapılmıştır.

⁸⁷ *Mecelletü’s-Şübbâni’l-Müslimîn* 2 (1930), 13 vd.; Ahmed el-Derdiri, Müslüman ülkeler arasında güçlendirilmesi gereken farklı bağları sıralar. Kevâkibi’nin gerçek bir öğrencisi olarak, Haccın ekonomik bir araç olarak kullanılması fikrini bile öne sürer.

⁸⁸ Örneğin Mısır’ın sanayi ekipmanlarıyla donatılması gerekliliği üzerine bkz. *Mecelletü’s-Şübbâni’l-Müslimîn*, 567 vd.; 3. yıl, sy. 2, 182 vd. güncel endişelerin iyi bir örneğidir. sy. 5-6, 339 vd. ise makalenin sonunu sunar ve temel teknik zorlukları kapsamlı bir şekilde ele alır.

⁸⁹ Uzak Doğu ile Yakın Doğu arasında, belirli bir ölçüde var olan bu karşılıklı bağımlılık, Japonya vesilesiyle daha önce R.M.M. tarafından da kaydedilmişti. Benzer şekilde bkz. *Mecelletü’s-Şübbâni’l-Müslimîn*, 2. yıl, sy. 1, 3; Ahmed el-Derdiri’nin “Ümmetin Ekonomik Yeniden İnşası” ve “Japon Deneyiminden Alınacak Dersler Üzerine” yazısı.

⁹⁰ Bkz. “eş-Şebâbü’l-İslâmî”, *ez-Zehrâ* 4/4 (1927), 193, Müslüman gençler arasında yürütülecek faaliyetlerin kavranış biçimi; “Hamletü’t-Tecdid ve’l-İslâh”, *ez-Zehrâ* 4/1-2 (1927), 2 vd., Müslüman gençliğe yönelik şimdiden bir çağrı niteliğindedir.

Çoğu zaman dinî ya da siyasî art niyetlerle şekillenen çok sayıda farklı okul vardır;⁹¹ öğretmenler ise yeterli bir formasyona sahip değildir. Müfredatlarda, ailenin tek başına yetersiz kaldığı dinî eğitimin güçlendirilmesi⁹² gerekli addedilmektedir; bu eğitim çocuğa İslâm ilmi halini iyice öğretmeli, namaz kılmayı belletmeli, ona geniş kapsamlı bir Siyer ve gerekirse Büyük Halifelerin [Hulefâ-yi Râşidîn] hayatı hakkında bilgi edinmesini sağlamalıdır. Buna paralel olarak, Arap tarihi müfredatının geliştirilmesi,⁹³ İslâm'ın ve Arapların geçmişteki ihtişamına dair duyguyu pekiştirmelidir. Ayrıca, edebî metinleri şerh ederken, bazı nadir hocaların yaptığı gibi, yerel lehçelerin kullanılmasının kesin biçimde yasaklanması ve Klasik Arapça [fusha] çalışmalarına daha fazla ağırlık verilmesi arzu edilmektedir.⁹⁴

Yükseköğretimin mevcut durumu da belirli bir huzursuzluğu beraberinde getirmektedir.⁹⁵ Muhibbuddin el-Hatib'in 1931 yılında kaleme aldığı, ıslahatçı düşünceyi yansıtan son derece anlamlı bir risale,⁹⁶ bazı çevrelerde el-Ezher Üniversitesi'nde gerçekleştirilen güncel yeniden yapılanmaların yetersiz bulunduğunu ve bu durumun ciddi bir hayal kırıklığı doğurduğunu dile getiriyordu. Bu çevreler, doktriner öğretimde kaynaklara dönüşü, hadis tenkidinin yeniden canlandırılmasını, sonradan ortaya çıkan şerh ve haşiyelerin terk edilmesini; ayrıca İslâm'ın, heterodoks türevleri de dâhil olmak üzere, tarihsel gelişiminin incelenmesini ve güncel durumunun kapsamlı bir bilançosunun çıkarılmasını arzu etmişlerdir. Bütün bunlara paralel olarak, dünyevî/pozitif ilimlerin geliştirilmesi de beklenen hedefler arasında yer almıştır.⁹⁷ Buna karşılık Mısır Üniversitesi, tam zıt nedenlerle, ıslahatçı ideale ancak kısmen karşılık verebilmektedir. Zira Avrupa kurumlarının taklidini esas almaya dayalı ve Kâhire'de serbest düşünce ile heretik eğilimleri besleme riski, bu mesafeyi açıklayan unsurlardandır.⁹⁸ Orta Çağ üniversiteleri modelinde büyük bir İslâmî Üniversite'nin⁹⁹ yeniden inşası; —belirlenecek usullere göre— pozitif bilimlerin eğitimi ile reformdan geçirilmiş bir dinî eğitimi birleştirmeliydi. Ancak böyle bir proje; kadim üniversitenin [Ezher] karşısına tamamen dünyevî bir kurumu [Mısır Üniversitesi] koyan mevcut ikili çözüme uyum sağlamakta güçlük çekmektedir. Zira bu ikilik, pedagojik gerçeklikte iki farklı kültür biçimi arasında bir kopuşu fiilen kurumsallaştırmakta ve zamanla tehlikeleri daha da ağırlaştıracak bir ayrışmaya yol açmaktadır.¹⁰⁰

Okul faaliyetlerinden hiçbirini ihmal etmeksizin, başka imkânların da devreye sokulmasına çalışılmaktadır. Bu doğrultuda bir Müslüman basınının¹⁰¹ tesisi son derece arzulanmaktadır. Kâhire'nin büyük gazeteleri, mezhepsel konularda tamamen tarafsız olmamakla birlikte, neredeyse yalnızca dünyevî hayatın meseleleriyle ilgilenmektedirler. Anayasal liberallerin yayın organı olan ve entelektüel çevrelerinde büyük rağbet beğenisini kazanmış, Dr. [Muhammed Hüseyin] Heykel'in gerçek bir teknik yetkinlikle yönettiği *es-Siyâse*,¹⁰² Selefîye tarafından hedef alınan yegâne gazete olmuştur. Selefî çevreler, bu gazeteyi; Tâhâ Hüseyin'in fikirlerine müsamaha göstermesini, Ali Abdürrâzık'ın laiklik yanlısı tezine destek vermesini ve Mısır

⁹¹ *el-Menâr*, kuruluşundan itibaren Müslüman ve Arap ülkelerdeki eğitim meselesine sürekli bir özen göstermiştir: Bkz. 1 (1898), 113 vd., 121, 234, 247, 289 ve 297. Muhammed Abduh'un, Efgânî'nin fikirlerinden esinlenerek yazdığı "Eğitimin Gerçek Mahiyeti" başlıklı makalesi, 5 (1902); Dinî eğitim meselesi açısından dikkat çekici bir metin: 10 (1907), 123. Ayrıca bkz. 20 (1918), 340 ve muhtelif yerler.

⁹² 1348-1929 yılında Kral'a, Bakanlara ve Senatörlere sunulan nota bakınız. – Selefîye Matbaası.

⁹³ Hedeflenen eğitim hem "millî" (dinî/mezhebî) hem de "kavmî" (ulusal) nitelikte olmalıdır.

⁹⁴ Fas, Suriye ve Mısır'da ziyaret etme imkânı bulduğumuz çeşitli kurumlarda, orta düzeydeki bir öğrencinin bile Klasik Arapçayı oldukça rahat bir şekilde konuşabildiğini bizzat müşahade ettik.

⁹⁵ Bir "İslâmî Yükseköğretim" sorunu, aynı zamanda Cezayirli, Tunuslu ve Fashî öğrencilerimiz için de geçerlidir. Şu an Irak'ta da pedagojik anlamda çok ciddi bir çaba sarf edilmektedir.

⁹⁶ Muhibbuddin el-Hatib, *el-Ezher, mâzîhu ve hâzîruhu ve'l-hâcetü ilâ ıslâhîh*.

⁹⁷ *ez-Zehrâ* 2/10 (1925), 593. *el-Feth* 56, 11 vd.: İskenderiye Enstitüsü profesörlerinden Muhammed Arafa tarafından, Ezher'in mevcut yapılanmasına yöneltilen temel eleştirilerin dökümü.

⁹⁸ Bu tehlikeye birkaç yıldır dikkat çekilmektedir; bkz. "Mısır Üniversitesi'nde Dinsizlik", *el-Menâr* 27/2 (1926), 128 vd.

⁹⁹ Aligarh İslâm Üniversitesi'nin temsil ettiği model; krş. *Mecelletü's-Şübbânî'l-Müslimîn* 3/2, 80 vd. – *Mecelletü's-Şübbânî'l-Müslimîn* 1, 849: İslâmî pedagojik özelemlerin özeti.

¹⁰⁰ Bu, M. Achille Sékaly'nin "Ezher üniversitesi ve geçirdiği dönüşümler" başlıklı çalışmasında vardığı sonuçtur; "L'Université d'el-Azhar et ses Transformations", *Revue des Études Islamiques* 1 (1927), 116.

¹⁰¹ *el-Feth* 159, 3; büyük Arap basınının İslâm'a karşı gösterdiği kayıtsızlıktan acı bir şekilde yakınmaktadır; krş. sy. 65 — Benzer şikâyetlere sıkça rastlanmaktadır.

¹⁰² Bu polemğin yankıları *el-Menâr*'da bulunabilir. Burada görüş ayrılığının bir tür şiddet eğilimi almaya başladığı bile görülmektedir. Bkz. *el-Menâr* 28 (1927), 240, 293-298.

Üniversitesi ile zımnî bir iş birliği içinde, modernleşme görüntüsü altında Kâhire’de bir “serbest düşünce yuvası” beslemesini sert biçimde eleştirmişlerdir. Bu boşluk, Ezher tarafından yayımlanan resmi dergi olan *Nûru'l-İslâm* ile kısmen doldurulmuş olabilir. Ne var ki *el-Menâr*, bu dergiyi; hadis tenkidindeki yetersizliği, genel dokümantasyonunun zayıflığı, İslâm’ı savunmadaki gevşekliği ve bir bakıma İslâm’ın evrenselci karakteriyle bağdaşmayan yerellik eğilimi nedeniyle eleştirmiştir.¹⁰³ Bu yüzden, *Genç Müslümanlar Dergisi* gibi bir girişimin sempatiyle takip edilmesi gerekir. Zira bu dergi, gelecekte doğması arzu edilen; ıslahatçı, İslâmî uzlaşmayı hedefleyen ve bilimsel bilgiyi popülerleştiren büyük bir yayın organının nüvesini oluşturabilecek niteliktedir.

Uluslararası uzantılara sahip dernekler,¹⁰⁴ Müslüman dünyanın farklı bölgeleri arasında sürekli iletişimi canlı tutmaya da hizmet edebilir; nitekim Müslüman dünya, yıllık bir kongre işlevi gören hac ibadeti sayesinde zaten böyle bir buluşma zeminine sahiptir. Bu bakımdan, “Genç Müslümanlar Cemiyeti”nin yaygınlaştırılması, tüzüğünde açıkça öngörülmüştür. Bu çerçevede, cemiyetin bizzat Mısır içindeki uzantılarının —İskenderiye’de, Sevha’da, hâlen yoğun bir Müslüman nüfusa sahip olan Asyût’ta— ve ayrıca Filistin, Suriye, Mezopotamya gibi komşu ülkelerdeki şubelerinin bir listesini çıkarmak ilgi çekici olacaktır. Hatta, kendisine açıkça en olumlu karşılamının gösterildiği yerlerden biri olması bakımından, Hindistan’daki uzantıları da bu çerçevede zikretmek mümkündür. Müslüman bir kamuoyunun yeniden inşası, karşılaşılan engellere rağmen, sadece düne ait bir gerçeklik değildir. Bu kamuoyu, genellikle sanıldığından daha yaşanabilir bir potansiyele sahiptir ve o uyuşukluktan uyanmak için, belki de bir hata ya da bir kriz fırsatını beklemektedir. Biz burada, yöntemsel nitelikte şu sonuçla yetineceğiz: İslâm, bir inceleme nesnesi olarak, bir bütün halinde ele alınmalıdır. Onu ne doktriner düzlemde parçalara ayırmak ne de yayılma alanı bakımından kırıntılara bölmek mümkündür. Keza —şiddeti belki de abartılan— çağdaş milliyetçi hareketleri gerekçe göstererek, İslâm’ın kültürel bağlantılarının incelenmesinin yalnızca zamansal değil, aynı zamanda mekânsal bir zorunluluk olduğu gerçeği unutulmamalıdır.

6. Siyasî Program

Savaş sonrası dönemde İslâm dünyasının yaşadığı siyasal kriz, hilafetin birleştirici formülü ile ulusal parçalanmanın dışlayıcı eğilimleri arasında denge arayışı içinde salınıp durmuştur.¹⁰⁵ Bu bağlamda, Hindistan’dan da ciddi bir destek alan Kâhire merkezli ıslahatçı hareket, talepleri arasına hilafetin yeniden ihyasını da eklemiştir.¹⁰⁶ Bu talep ile, tam bir ortodoksi içinde, ilk dönem İslâm’ın siyasal geleneklerine uygun hareket edilmek istendiği açıktır.¹⁰⁷ Söz konusu gelenekler, daha sonraki dönemlerde el-Mâverdi, Fahreddin er-Râzi ve Sa’deddin et-Teftâzânî gibi müteahhir dönem teorisyenleri tarafından tedvin edilmiş, şerh edilmiş ve normatif bir çerçeveye kavuşturulmuştur.¹⁰⁸ Akli bakımdan ise, “ümme”nin varsayımsal birliği, ancak en yüce bir imamda somutlaştığı takdirde tam anlamını kazanabilirdi; Selefi bir düşünür olan Seyyid Ahmed Han’ın savunduğu gibi¹⁰⁹ birden fazla halife arasında bölünerek değil. Genel

¹⁰³ *el-Menâr* 31 (1930), 155 vd. Reşid Rızâ, mümtaz hocasının [Abduh] öğretilerine sadık kalarak, uzun zamandır el-Ezher tarafından resmi bir dergi yayımlanmasını talep etmekteydi. Ancak artık yaşlılığın eşliğine geldiğinden ve kendisine bir halef bulamamış olmaktan yakındığını dile getirir. Tartışma s. 375, 484 ve 745’te yeniden alevlenmektedir.

¹⁰⁴ *el-Menâr*, Müslümanlar tarafından edebî ve benzeri cemiyetlerin kurulmasını her zaman talep etmiştir. Örneğin bkz. 10 (1907), 340-344: Şark’ın, Avrupa’dan sosyal örgütlenme ruhunu talep etmesinde büyük bir menfaati vardır. “Genç Müslümanlar Cemiyeti”nin güncel şubeleri hakkında, cemiyetin kendi dergisine ve ayrıca *el-Feth*’in muhtelif sayılarına başvurulabilir. Özellikle İskenderiye şubesi hakkında: sy. 80, s. 6’da açılış oturumu, s. 7’de ise bu münasebetle yapılan konuşma; cemiyetin Hindistan’daki karşılanışı için bkz. sy. 80, s. 12; sy. 81, s. 9 vd.; sy. 101 (Haziran 1928), s. 12 vb.

¹⁰⁵ *R.M.M.* 59 (1925), 1-43.

¹⁰⁶ Hilafet sorununun yeterince detaylı bir sunumu şu eserde bulunabilir: Reşid Rızâ, *el-Hilâfe*.

¹⁰⁷ Hilafetin şer’î gerekliliğine temel teşkil eden iki hadis için bkz. Rızâ, *el-Hilâfe*, 18. Gerçek anlamda ortodoks olan yegâne hilafet, “Hulefâ-yi Râşidin” hilafetidir. Hilafet ve Halifeler üzerine bir makale dizisi ve Emeviler ve Abbâsîlere yönelik Ortodoks bir tarihsel eleştiri için bkz. *el-Menâr* 1/33 (1898), 628 vd. Endülüs, Fatımî ve Türk hilafetlerine yönelik eleştiriler için bkz. *el-Menâr* 1/35 (1898), 670 vd.

¹⁰⁸ [Kâhire ıslahatçılığı] çalışmasını, Selefi’nin, Ehl-i Sünnet’in ve *tavâif*’in [yani farklı fırkaların] hüküm birliği üzerine temellendirmeyi amaçlar. Şiîler’deki hilâfet nazariyesi ile Sünnî hilafet nazariyesi hakkında yapılan bir karşılaştırma için bkz. *el-Menâr* 32/1 (1931), 64.

¹⁰⁹ *Ravzatü’n-nediyye* adlı eserinde (s. 413, Müniriye baskısı), Seyyid Ahmed Han, mevcut yerel farklılıkları daha gerçekçi bir bakışla dikkate alarak, hilâfetin yeniden ihyasının arzu edilir olduğunu kabul etmekle

siyasal durum, “yalnızca Tanrı’ya bağlı” olacağı varsayılan bir temsilcinin seçimi yoluyla, bağımsızlığa dair son ve belki de yanıltıcı bir tatmin umudu doğurmuştu. Böyle bir temsilci, Müslüman itirazların merkezileştirici bir odağı olabilecek ve bazen Avrupa güçleri ile onların Müslüman tebaaları arasında ortaya çıkan ihtilaflarda arabuluculuk rolü üstlenebilecekti. Bu nedenle, Batı’dan ruhani olan ile dünyevi olan arasındaki ayrımı devralan ve Hz. Peygamber’in hiçbir zaman siyasî bir miras tasarlamadığını ileri süren Ali Abdürrâzık’ın laiklik yanlısı tezi,¹¹⁰ sert bir polemğin hedefi hâline gelmiştir. Söz konusu polemğin sahipleri, bu tezi, şayet Yahudiler ya da Hristiyanlar tarafından dile getirilmiş olsaydı büyük ihtimalle iyi niyetli bir karşılama görececek olan, fakat Müslümanlar söz konusu olduğunda bastırılmak istenen bir talebin —pek çok benzeri gibi— boğulmasına yönelik genel irade ile örtük bir işbirliği olarak yorumlamıştır.¹¹¹

Ne var ki bu tasavvur [hilafet projesi], yakından incelendiğinde, Batı’ya karşı yöneltilmiş bir “savaş makinesi” olmaktan uzaktır. Ulema arasından seçilecek, ıslahatçı pedagojik hedefleri yansıtan bir müfredatla eğitim veren ve bu yönüyle kadıların ve müftülerin yetişmesini temin edebilecek bir ilmî kurumda yetiştirilecek olan halife,¹¹² *el-Menâr*’ın tasavvur ettiği şekliyle, her şeyden önce bir *mürşid*¹¹³ ve *müctehid*¹¹⁴ olarak düşünülmüştür: Yani cemaatin hem ruhani hem de dünyevi çıkarları bakımından en yüksek önderi, İslâm dünyasının en yüksek düzeyde bulunan bir vicdan rehberi. Ancak onun içtihat yetkisi ciddi uzlaşma sorunları doğurmaktaydı: Zira İslâm’da nitelikli ve tekelci bir yorum otoritesinin var olması mümkün değildir —her Müslüman belli ölçüde içtihat ehliyetine sahip olduğundan, böyle bir otorite ilke olarak kabul edilemez.¹¹⁵ Hatta bu tasavvur çerçevesinde, etrafında ayrıntılı bir idarî örgütlenme de öngörülmekteydi. Bu yapı, uzmanlık bürolarından oluşacak; söz konusu büroların görevi dinî ve hukukî yayınları denetlemek —ki bu durum, bazı hâllerde, Selefiyye’nin haklı olarak övündüğü düşünce özgürlüğünü kısa sürede tehdit edebilirdi— farklı hükümetlerin İslâm karşısındaki tutumlarının değerini ve samimiyetini denetlemek, İslâmî propagandayı merkezileştirmek, hitabet ve vaazın geliştirilmesine nezaret etmek, zekâtı toplamak, mukaddes mekânların muhafızlığını üstlenmek ve hac ibadetinin maddî ve sıhhî bakımından kusursuz biçimde örgütlenmesine katkı sağlamak gibi unsurlardan oluşmaktaydı.¹¹⁶

Hilafet yönündeki talepler, kendilerini karşılayan karmaşık başarısızlıktan bu yana, şimdilik geri plana itilmiş görünmektedir.¹¹⁷ Ancak bu talepleri besleyen ideal, zayıflamış ve parçalanmış bir hâlde de olsa varlığını sürdürmektedir. Bir yandan, temsil ettikleri siyasî birlik arzusu,

birlikte, artık mümkün olmadığı kanaatindedir; bu nedenle maslahat gerekçesiyle yerel imamların çoğulluğunu savunur. Buna yönelik reddiye için bkz. Rızâ, *el-Hilâfe*, 56–64.

¹¹⁰ Ali Abdürrâzık, *el-İslâm ve usûlü’l-hukm* (Kâhire: Mısır Matbaası, 2. Baskı, 1925), 103. Reşid Rızâ’nın tezi bu eserin 17-18. sayfalarında eleştirilmektedir. Rızâ’nın buna mukabelesi ise *el-Menâr*’ın 26., 27. ve 28. ciltlerinde muhtelif yerlerde bulunabilir.

¹¹¹ Büyük Avrupalı Güçlerin, bağımsız bir Hilafetin yeniden inşasına karşı muhalefeti hakkında krş. Rızâ, *el-Hilâfe*, 124 vd.

¹¹² Rızâ, *el-Hilâfe*, 87-88. Bu okulun müfredatının son derece geniş olması öngörülmüştür: mezhepler tarihi, İslâm’ın siyasî teşkilâtı, sosyoloji ve hatta özellikle teşkilât yapısı bakımından kilise tarihi. Okulun müfredatının ayrıntıları ise henüz belirlenmemiştir; Bu rol, ılımlı ıslahatçı partiye düşmektedir.

¹¹³ İslâmî bir kavram olan irşâd, *el-Menâr* tarafından üzerinde en çok durulan konulardan biridir: İrşâdın şer’î gerektirdirmesinin eksiksiz bir özeti için bkz. *el-Menâr* 27 (1926), 251 vd.

¹¹⁴ Nassların açık bir ihlali söz konusu olmadıkça, Halife’ye tam bir itaat borç bilinecektir. Onun içtihat hakkı egemen olacaktır; genel menfaati ilgilendiren meseleler her şeyden önce onun yetki alanındadır. Ancak her Müslüman: 1- Şahsi meselelerde hukukçular arasında görüş ayrılığı çıktığında, kendi kişisel yorum çabasına ve “kalbinin fetvasına” bağlı kalma hakkını saklı tutacaktır; 2- Halife’nin tutumunun ortodoksiye [İslâmî esaslara (Sünnî esaslara?)] uygunluğunu genel olarak denetleme hakkına sahip olacaktır. Rızâ, *el-Hilâfe*, 87.

¹¹⁵ *Şübehâtü’n-nasârâ ve hücevü’l-İslâm* adlı eserinde (86 vd.) Reşid Rızâ, İslâm’da Hristiyanlıktakine benzer bir dinî otoritenin bulunamayacağını uzun uzadıya açıklar. Bunun için dört argüman sunar: 1- Kur’an’da Peygamberlik görevinin tanımı; 2- Bizzat Hz. Muhammed’in hayatından örnekler; 3- Hulefâ-yi Râşidin örneği; 4- İslâm’da bu mahiyette kurumların bulunmayışı. Bu vesileyle o, hiçbir şer’î gerekliliğe cevap vermeyen ve sadece Sultan’ın keyfî kararlarını meşrulaştırmaya yarayan şeyhülislâmlık kurumuna yönelik sert bir eleştiri getirir.

¹¹⁶ Bu yetki ve görevlerin büyük bir kısmı el-Mâverdi’den alınmış olup *el-Hilâfe* adlı eserin 88. sayfasında yer almaktadır. Söz konusu hususlar ayrıca Abdürrazzâk es-Senhûrî tarafından *Le Califat* adlı eserinin 556. vd. sayfalarında da aktarılmıştır.

¹¹⁷ Bununla birlikte, bu taleplerin zaman zaman yeniden ortaya çıktığı görülmektedir: Örneğin Eylül 1930’da. *Mecelletü’s-Şübbânî’l-Müslimîn* 1/11, 849.

İslâmî ıslahatın —henüz çekingen bir safhada bulunan— bir “Şark Milletleri Genel Cemiyeti”¹¹⁸ projesine katılımını pekâlâ mümkün kılabilir. Her ne kadar bu proje belirsiz ve içeriği yeterince tanımlanmamış olsa da, uluslararası örgütlenme biçimlerinin —pek çok başarısızlığa rağmen— giderek artan bir önem kazanmasının beklendiği bir yüzyılda, yer yer gözlenen canlılık emareleri göz ardı edilemeyecek niteliktedir.¹¹⁹

İslâmî egemenlik anlayışını kuşatan hilafet teorisi, bu yönüyle güncelliğini büyük ölçüde muhafaza etmektedir. Bu anlayış, temelde iki kavram etrafında şekillenir: *şûrâ* ve *kavânîn*. Şûrâ,¹²⁰ her yöneticinin şer’î bir yükümlülük olarak, herhangi bir karar almadan önce kamuoyunun yetkili temsilcileri nezdinde ahlâkî bir istişare sürecini işletmesini zorunlu kılan danışma ilkesini ifade eder. Kavânîn ise, şer’î temele dayanmakla birlikte *maslahat* ilkesi adına geliştirilen ve dünyevî yasama alanını kapsayan düzenlemeleri ifade eder. Bu iki ilke, Selefiyye’nin kavrayışı çerçevesinde Müslüman devleti,¹²¹ doktriner düzlemde, Doğu’nun sıklıkla sergilediği bireysel despotizm örneklerinden olduğu kadar, Avrupa’dan Kilise-Devlet ayırımını ve parlamenter kurumları devralarak, hem sahih geleneğin bilgisizliğine hem de yabancıların körü körüne taklidine düşen laikçilik anlayışından da eşit ölçüde uzak bir konuma yerleştirir.¹²² Devleti dinin gerçek hamisi olarak ele alan bu yaklaşım, onun İslâmî taleplerin samimi bir taşıyıcısı hâline gelmesini, *bid’atle*¹²³ mücadelede resmî olarak rol üstlenmesini ve en uzak Müslüman ülkelerde dahi bu doğrultuda yönlendirici bir etki icra etmesini arzu etmekteydi.¹²⁴ Ancak yaşanan gelişmeler, birçok durumda, hükümdarlardan kaynaklanan bazı hayal kırıklıklarını da beraberinde getirmiştir. Mısır’ın başta geldiği kimi parlak istisnalar dışında, bu hükümdarların çoğu, kendilerini İslâm’ın taleplerinin ve yükümlülüklerinin bilinçli hizmetkârları olarak görmekten ziyade, toplumsal düzenin sırrını İslâm’da aramaya daha yatkın görünmüşlerdir.¹²⁵

Böylece yönelim, net biçimde ve münhasıran yerel milliyetçiliklere doğru kaymıştır. Milliyetçiliğin mutlak biçimde mahkûm edildiği tek örnek, 1900 yılında *el-Menâr* dergisinde dile getirilmiştir. Buna göre İslâm, fiiliyatta farklılaşma unsurlarını bütünüyle inkâr etmese de, ilke olarak tüm insanları; aynı ibadet fiillerine bedenen iştirak, kapsamlı bir eşitlik anlayışı ve ortak bir dinî idealde birleşme yoluyla, giderek daha sıkı bir topluluk hâlinde bir araya getirmeyi amaçlar.¹²⁶ Bununla birlikte, çağdaş dönemde *Şuûbiyye* kökenli ırkçı mücadelelerin yeniden canlanması —Batı menşeli *vatan* fikrinde idealleştirici ilkesini, halkların kendi kaderini tayin hakkı düşüncesinde ise taleplerinin hukuki dayanağını bulan bu eğilimler—¹²⁷ vakitlice milli duygu ile İslâmî birlik ve dayanışma hissini uzlaştırma zorunluluğunu dayatmıştır.¹²⁸ Yakın Doğu’daki mevcut bölünmüşlükler —ki bu durumun sürmesi her zaman Avrupa çıkarları arasındaki ayrışmalardan bağımsız değildir— şu taktiği ön plana çıkarmıştır: Her devlet, federal

¹¹⁸ A. Sanhoury, *Le Califat et son Evolution vers une Société des Nations Orientales* (Paris: Geuthner, 1926).

¹¹⁹ Maurice Gaudet-Demombynes, *Les Institutions Musulmanes* (Paris: E. Flammarion, 2. Baskı, 1921), 221; krş. *Mecelletü’ş-Şübbâni’l-Müslimîn* 2, 541’de S.J.M.’deki Muhammed Lütfi Cuma’nın konferansı.

¹²⁰ Şûra kavramı, Reşid Rızâ’da el-Mâverdi’de olduğundan çok daha geniş bir yer tutar; krş. Rızâ, *el-Hilâfe*, 38 vd. Rızâ, *Kitâbu’l-Vahde* adlı eserinde (139 ve 142) bu kavramı halihazırda İslâm’ın siyasi liberalizminin temeli kılmıştır.

¹²¹ Şeriat ile kanun arasındaki ilişkiler için bkz. *Kitâbu’l-Vahde*, 138-143.

¹²² İslâmî yönetim biçimi, *Kitâbu’l-Vahde*, 142-143’de içtihat teorisi vesilesiyle incelenmiştir. Türk laikliğinin eleştirisi için krş. Rızâ, *el-Hilâfe*, 45-46.

¹²³ *el-Menâr* 20 (1918), 104. Bid’atlerle mücadele için uygulanması gereken farklı yolların sıralanması: dört mezhep arasında uzlaşma, şiirler, bildiriler (broşürler) ve ayrıca “mevsimler/mawâsim” adı verilen etkinliklere her türlü resmî katılımın reddedilmesi.

¹²⁴ Bkz. özellikle *Mecelletü’ş-Şübbâni’l-Müslimîn* 2 (1930), 54-55: Tüm İslâm halklarına ve emirlerine yapılan çağrı.

¹²⁵ Onlara sıklıkla bel bağlanmış ancak bu umutlar çoğu kez boşa çıkmıştır; krş. *el-Feth* (7 Kasım 1930); burada hükümdarların ne yazık ki “yabancı güçlerle olan iyi siyasi ilişkileriyle fazlasıyla meşgul oldukları” değerlendirilmesi yapılmaktadır.

¹²⁶ *el-Menâr* 2 (1899) 321 vd. 5 Ağustos 1899 tarihinde kaleme alınmıştır. Reşid Rızâ, bu metni İslâm’ın milliyetçilik karşısındaki tutumunu en iyi şekilde yansıtan bir metin olarak takdim etmektedir.

¹²⁷ Krş. “İslâm’ın başlangıcındaki ırk mücadeleleri hakkında”, *ez-Zehrâ* 1/4 (1924), 266; ve özellikle bkz. “İslâmî davet ve Arapların kavmi (milli) şahsiyeti”, *ez-Zehrâ* 1/5 (1924), 337-340.

¹²⁸ İslâm birliği ve bu birliği yeniden canlandırma yolları üzerine krş. el-Ezherli bir âlim olan Abdülbâki Sürûr Naîm’in *el-İslâm Mâdihi ve Hâdirih* adlı eseri (Kâhire: Matbaatü cerideti’s-sabâh, 1343/1924). Bu kitap hakkında bir değerlendirme için bkz. *ez-Zehrâ* 1/6 (1924), 408. 1924 yılında eserin yalnızca ilk bölümü yayımlanmıştı.

veya birlikçi çözümleri düşünmeden önce, kendi payına düşen ölçüde özerkliğinin sınırlarını genişletmeli, hatta mümkünse bağımsızlığını kazanmalıdır. Sa'd Zağlûl,¹²⁹ *el-Menâr* ve *el-Feth* için, hem Mısırlı hem de Müslüman olmayı aynı anda başarabilmiş milliyetçi prototipi olarak kalmaya devam eder. Asıl kaçınılmak istenen şey ise; Irak, Suriye ve Mısır'da —üstelik çoğu kez tamamen göz ardı edilen— Arapların ve İslâm'ın gelişinden önceki yerel uygarlıklara¹³⁰ dayandırılmaya başlanan aşırı tikelci bir yönelimdir. Bu eğilim, kadim bir manevî ufkun yerine ırk ve vatan merkezli bir anlayışı ikame etmektedir.¹³¹

Buna rağmen, çağdaş Selefiyye gibi Arap fikrine¹³² bu denli içten bağlı çevrelerden, her türlü milliyetçiliğin bütünüyle mahkûm edilmesini beklemek doğrusu şaşırtıcı olurdu. Her şeyden önce Müslüman olan bu çevreler, etnik yönelimlerini doktriner bir temele oturturlar: Hz. Muhammed'i Arap Yarımadası'nın ilk birleştiricisi olarak görürler; Arapları İslâm'ın en iyi hizmetkârları, Sünnet'in muhafızları sayarlar ve kendi davalarının başarısını da bir İslâmî zaferle özdeşleştirirler. Bu tutum, kendisini İslâm'dan önceye yerleştiren ve ona üstün olduğunu iddia eden bütüncül bir Arap ırkçılığından belirgin biçimde ayrılır.¹³³ Bu bakımdan onlar, "Arap Müslümanlar" olmaktan ziyade "Müslüman Araplar"dır. Günümüzde Arap fikrinin aldığı biçimler ise, XIX. yüzyıl boyunca milliyetlerin uzun uyanışı sırasında bizi alıştırdığı tezahürlerin devamı niteliğindedir. Etnik düzlemde bu eğilimler; ırkın niteliklerinin yüceltilmesi, eski kahramanların idealleştirilmesi, yanlışlığı bilinse bile eski efsanelere yönelik belirsiz bir duygusalılık —ki bu efsanelerin yıkıma uğratılması, başka ve daha ağır itirazlara ek olarak Tâhâ Hüseyin'in eleştirel tezlerini daha da acı verici kılmıştır—,¹³⁴ metin neşirlerinde gözlemlenen bir artış, dilin ve estetik imkânlarının övgüsü, Arap yayılışının hatırlanması ve nihayet, kimi zaman Arapların hem İslâm'a hem de Hristiyanlığa katkılarına dair belki fazlasıyla iltifatkar bir kanaat şeklinde tezahür eder.¹³⁵

Siyasal düzlemde ise *el-Menâr* ve *el-Feth*, Arap Yarımadası devletlerinin federasyonu ya da birliği yönündeki düşünceleri canlı tutarlar; nitekim Reşid Rızâ, daha 1908'de bu idealin gerçekleşmesi için zemin hazırlamaya çalışmıştı. *ez-Zehrâ*, 1927'de, hedeflerini desteklemek üzere bir İngiliz şarkiyatçının şu öğüdünü aktarır: "Arap birliği fikrinin savunucuları için her bölgede, ahlâkî ıslahatla, toplumsal hayat şartlarının iyileştirilmesiyle ve bir Arap kamuoyunun teşkiliyle kendi imkânlarına dayanarak çalışmak bir görevdir; hiçbir zaman başkalarından medet umulmamalıdır. Ancak bu şartlar yerine getirildiğinde pan-Arap birliği projesi doğabilir."¹³⁶ En ufak bir sağduyu dahi; kökleri bu denli derin bir biçimde ırka, dine ve dile dayanan; Türk

¹²⁹ *el-Menâr* 32/1 (1931), 18; Sa'd Zağlûl'u tam anlamıyla Abduh'un bir talebesi olarak takdim eder. *el-Feth* (sy. 59, 4) dergisi nazarında o, Müslüman kalarak reform gerçekleştirenlerin en tipik örneğidir.

¹³⁰ Bize oldukça tutarsız görünen bu tikelcilik biçimi, daha önce Gibb tarafından da not edilmiştir: "Studies on Contemporary Arabic Literature", *B. S. O. S.*, 4/4 (1928), 745-760. Bu akım, *Mecelletü's-Şübbâni'l-Müslimîn*'in sert tepkisini çekmiştir; bkz. 2/2 (Kasım 1930), 81: "İslâmî Duygu ve Milli Duygu".

¹³¹ Özellikle bkz. *R. M. M.* 18 (1912), 216'da işaret edilen, *el-Müeyyed* gazetesinin 17 ve 23 Ekim 1911 tarihli sayılarında yayımlanan; Mısır'daki dinî duygu ile millî duygu üzerine kaleme alınmış yazılarla karşılaştırınız.

¹³² *ez-Zehrâ* dergisinin tüm sayılarının taranması yerinde olacaktır. Özellikle şu yazılara bakılabilir: Tevfik el-Yazıcı, "Araplar Kendi Yurtlarını Bilmiyorlar", 1/1 (1924), 21; "Araplarda Milliyetçilik", 1/2 (1924), 65, ki bu yazı, eski Şuûbiyye hareketleri ile günümüz milliyetçiliği arasında kurduğu ilişki açısından ilginçtir; el-Hevmânî'nin "Arap Milletine" adlı şiiri, 1/4 (1924), 264; "Hadramût" 3/2 (1926), 101, "Büyük Arap Ülkesi'nin bu aziz vilayeti" olarak anılan Hadramût hakkındadır. Aynı şekilde, 1908'den ve özellikle Büyük Savaş'tan bu yana Arap meselesinin nesnel bir incelemesini yapacak olanlar için *el-Menâr*'ın sistematik bir taraması gereklidir. En önemli makaleler arasında: "Arap Meselesi", *ez-Zehrâ* 20 (1917), 33 vd.; "Suriye'nin ve Arap Ülkelerinin Geleceği", 21 (1918), 1 vd.

¹³³ *el-Menâr* 21 (1918), 240'ta bu ırkçı düşüncenin ortaya çıkış sürecine dair kısa bir anlatım sunulmaktadır.

¹³⁴ *ez-Zehrâ* 5/2-3 (1928), 98 vd.: Şekib Arslan tarafından Tâhâ Hüseyin'e yöneltilen reddiye; bu metin, Ahmed el-Gamrâvi tarafından kaleme alınmış uzun reddiyenin önsözünü teşkil etmektedir. Söz konusu eserde, özellikle Margoliouth başta olmak üzere bazı Avrupalı oryantalistlerin sapkın görüşlerinin zararlı etkisine dikkat çekilmektedir. *R. J. M.*'nin özel bir sayısı ise yakın zamanda, Nisan 1932'de, Tâhâ Hüseyin'e tahsis edilmiştir.

¹³⁵ Bu literatür olağanüstü bir canlılık sergilemektedir. Bu vesileyle bazı örnekler zikredelim: "Arap Medeniyetinin Anılması" üzerine bir şiir, *ez-Zehrâ* 2/3 (1925), 197; "Arapların Medeniyeti ve Felsefesi", 3/5 (1926), 289. İbn Haldûn'dan sonra sıkça söylendiği üzere, "Araplar, yerleştikleri her yerde mevcut medeniyetleri tahrip etmiş bedevilerdir"; bu ithamlara karşı yöneltilen itirazlar. *Mecelletü's-Şübbâni'l-Müslimîn* 2, 479'da ise Arapların Hristiyanlık dünyası üzerindeki etkisi ele alınmaktadır.

¹³⁶ *ez-Zehrâ* 4/10 (1927), 580. Orijinal metinde verilen sayı numarası (3/9) hatalıdır. Ç.n.

baskısı¹³⁷ altında acımasızca yaralanmış ama bir o kadar da güçlenmiş; Birinci Dünya Savaşı sırasında araçsallaştırılmış; en samimi öncüleri nezdinde ise Avrupa’dan çıkarsız bir destek umuduyla heyecan ve beklenti uyandırmış bir duygunun, bu kadar kısa sürede sönüp gitmesi son derece paradoksal olurdu. Zira Avrupa’nın hâlâ kayda değer bir ahlâki prestije sahip olduğu ve ilke beyanlarının inandırıcılık taşıdığı bir dönemde, bu umutlar belirli ölçüde makul görünmekteydi.¹³⁸

7. Selefiyye ve Dil Problemi

Buradan, dil meselesinin neden böylesine hayati bir önem kazandığı ve bu önemini neden hâlâ koruduğu açıkça anlaşılmaktadır. Dil, kaynakları içinde incelendiğinde, doktriner bir zorunluluktur.¹³⁹ Dil ile iman arasında bir ayırım yapılması öylesine imkânsızdır ki, *el-Menâr*, daha 1910’da, Sumatra’dan gelen bir soruya cevaben yayımladığı bir fetvada,¹⁴⁰ ilmihal ve fıkıhın Arapçadan başka bir dilde öğretilmesini resmen mahkûm etmişti. Dilin yeniden ihyası, daha doğrusu modernleşmeyle birlikte birliğinin sağlanması, Abdüh’un modernizminin temel unsurlarından biri olarak, İslâmî bir enternasyonalizmin ve daha da önemlisi pan-Arap bir yakınlaşmanın yegâne güvencesi sayılmaktadır.¹⁴¹ 1931’de, Selefi inanca mensup bir Hint olan Takiyyüddin el-Hilâli, Şekib Arslan’ın İslâm dünyasının gerileme sebeplerine dair risalesini yorumlarken,¹⁴² bu gerilemenin en derin nedenlerinden birinin günümüzde Arapçanın yetersiz bilinmesi olduğunu ekler. Nitekim ona göre, lider Şevket Ali’nin en saf klasik Arapçayı bir miktar güçlkle kullanması ve Hindistan’da pek çok basın kampanyasının arzu edilen yankıyı bulamaması bunun açık göstergesidir.

Özellikle teknik bakımdan, lügatçilerin çalışmaları dışında, Yunanca ve Farsça çeviriler yoluyla esnekleşmiş ve biçimlenmiş bir dile yönelinmiş olması anlaşılır bir durumdur.¹⁴³ Buna karşılık, yazı dili olarak halk Arapçasının benimsenmesi yönündeki —1925’te *el-Hilâl*’de yayımlanan bir makaleyle yeniden gündeme getirilen— öneri, klasik Arapçanın katılığı, bedevî kökeni, bilimsel yetersizlikleri ve kendine özgü bir dile sahip olmayı gerektirdiği ileri sürülen yerel milliyetçilik ihtiyaçları gerekçe gösterilerek savunulsa da, hem İslâm-Arap beşeri bilimlerdeki köklü bir eksikliğin göstergesi hem de ayrılıkçı bir kibrin aldatıcı tatmini olarak değerlendirilmiştir.¹⁴⁴ Pedagojik reform ve basının giderek yaygınlaşması, bilim ve teknik alanlarında Avrupa dillerinin tek başına kullanımının artık kademeli ve kesin biçimde ortadan kalktığını göstermektedir.¹⁴⁵ Mevcut göstergeler, dilin bundan sonraki gelişiminin, İslâmî ıslahatçılığın daima savunduğu yönde ilerleyeceğine işaret etmektedir: diyalektik unsurlardan ödünçlerle esneklik kazanmış, Avrupa dilleriyle temas ederek zenginleşmiş ve aynı zamanda söz varlığı önemli ölçüde genişlemiş sadeleştirilmiş bir yazı dili.

Güncelliğini koruyan tartışma ise, sözvarlığını zenginleştirmenin teknik yolları üzerinedir. Klasik filoloji ekolü tarafından teorisi geliştirilen kıyasî türetme mekanizması (*ıştikak-ı kıyâsî*),¹⁴⁶ en yaygın köklere başvurarak; aktarım, etimolojik çeviri ya da yalın bir ödünçleme yoluyla,

¹³⁷ Yayımlandığı ilk yıldan itibaren *el-Menâr* Suriye’de yasaklanmıştı; bkz. 1 (1898), 133.

¹³⁸ Kâhire’deki Arap basınında zaman zaman yeniden ortaya çıkan bir tema. Örnek: “Arap ülkelerinin birliği gerçekleştirilebilir mi?” *el-Belâğ* gazetesi (28 Ocak 1932) Buna karşılık, Muhammed Lütfî Cuma’nın *Mecelletü’ş-Şübbânî’l-Müslimîn*’deki ihtiyatlı görüşleri için bkz. sy. 2, 541 vd.

¹³⁹ *el-Menâr* 12 (1909), 168, 759; krş. 1 (1898), 770: Arapça ve Türkçe üzerine.

¹⁴⁰ *el-Menâr* 12 (1909), 904.

¹⁴¹ *el-Menâr* 1 (1898), 43 ve 51. Dilin birleştirilmesinin gerekliliği ve farklı lehçelerin temsil ettiği tehlike üzerine. Ç.n.: Dipnotta verilen cilt, sayı ve sayfa bilgileri teyit edilememiştir.

¹⁴² *el-Feth*, sy. 258; Halk kitleleri tarafından erişilebilir kılmak için harekelenmiş, sade bir formda yayımlama ve aynı zamanda Arapça dışındaki diğer Müslüman dillerine tercüme etme zorunluluğunu ilan eder. Yazar, Hindistan’a döner dönmez eseri bizzat Urduca’ya tercüme edeceğini ve yayacağını belirtir. Makale, öte yandan, Arapçanın Hindistan’daki konumu açısından son derece ilginçtir.

¹⁴³ Krş. *Mecelletü’ş-Şübbânî’l-Müslimîn* 2, 3 vd. Arapçanın her şeyi tercüme edebilme yeteneği üzerine.

¹⁴⁴ *el-Hilâl* 34, 1084’te şu önerilerde bulunulur: 1- Edebî dilin [Fusha] terk edilmesi; yayın ve eğitimde halk dilinin [Ammiye] oluşturulması; 2- Yabancı terim ve kalıpları tam bir özgürlükle benimsemekten çekinilmemesi. Buna karşı *ez-Zehrâ*’da (3/2 (1926), 116) bir reddiye yer almaktadır. Bu dilsel kaygıların bütünü *el-Menâr*’da (24 (1923), 753 vd.) bulunabilir: “İslâm’ın Dili” başlıklı yazı, Arapça eğitiminin neden geliştirilmesi gerektiğine dair tüm gerekçeleri ortaya koymaktadır.

¹⁴⁵ Şam’da tıp eğitiminin Arapça yapılması ve bu konuda daha yapılması gerekenler üzerine: *ez-Zehrâ* 4/3 (1927), 170. Krş. *el-Müeyyed* gazetesinin 2, 11 ve 19 Mart 1907 tarihli yazıları.

¹⁴⁶ Şam Arap Akademisi’nin mevcut genel sekreteri el-Mağribî’nin *Kitâbü’t-ta’rib ve’l-ıştikâk* adlı eseri türünden, küçük teorik risalelere konu olmuştur.

yabancı ifade ve deyimlere dilin kendi iç kaynaklarından karşılıklar bulmayı mümkün kılar. Buna karşın, Arapçanın —başlangıç seviyesindekileri umutsuzluğa düşürecek ölçüde— zengin olduğu ve bugün artık kullanımdan düşmüş eski kelimeleri yeniden ihya etme önerisi,¹⁴⁷ şimdilik, yarın için pratikte hayata geçirilmesi umudu olmayan, yalnızca gramerci ve bilginlere özgü bir lüks olarak kalmıştır. Arapçalaştırma (*ta'rib*);¹⁴⁸ filiyatta olduğundan çok hukuki düzlemde kalmış; uygulamada ise yalnızca yeni bir üçlü (*sülâsî*) veya dörtlü (*rubâî*) kökle ilişkilendirilebilen, sözlükte de aslen Arapça olan bir kökün görünümünü ve biçimsel özelliklerini koruyan kelimelerle sınırlandırılmıştır. *el-Menâr*, *ez-Zehrâ* ve *el-Feth*, gereksiz ya da aşırı ölçüde hoşgörülü biçimde yapılan yabancı kelime alıntıları eleştirme konusunda daima militan bir dil arılığı titizliği sergilemişlerdir: “Dildeki yabancı bir kelime, ülkedeki yabancı bir asker gibidir.”¹⁴⁹ Buna karşılık bildiğimiz kadarıyla, söz diziminin (*sentaks*) geliştirilmesine ilişkin meseleler hiçbir zaman kuramsal düzeyde ele alınmamıştır. Oysa bizce dilbilimsel bakımdan çok daha belirleyici olan olgu şudur: Avrupa etkisi, Arapçayı bağlaç sistemini kısmen yenilemeye, daha sentetik bir cümle yapısı kurmaya (ki bu durum, gramerlerimize eklemeler yapılmasını da gerektirir) ve sonuç olarak söylemin mantıksal eklemelenmesini daha açık ve daha ayrımlı hâle getirmeye zorlamıştır.¹⁵⁰

Yaklaşık bir asrı aşan dil yenilenmesi süreci, bazen dağınık ve düzensiz bir görünüm sergileyen yeni türetilmiş kelimeler kitlesinin birleştirilmesini ve standartlaştırılmasını günün en acil ihtiyaçlarından biri hâline getirmiştir. Aşırı bir idealizm ve dilsel evrimde irade unsuruna duyulan —bizim de kendi medeniyet tecrübemizden aşına olduğumuz— abartılı bir güvenin etkisiyle, Kâhire’de kurulma arifesinde bulunan Arap Akademisi’nin¹⁵¹ düzenleyici rolü, neredeyse oybirliğiyle umutların odağı hâline gelmiştir. Aynı şekilde, modern dil için ansiklopedik bir sözlük hazırlanmasını hedefleyen¹⁵² ve geleneksel şairler sözlüğü (*Thesaurus poetarum*) tasnifinden bilinçli biçimde vazgeçecek bu ikinci, tamamlayıcı girişimi de takdirle karşılamamak mümkün değildir. Böylesi bir eser, hem vazgeçilmez bir doğruluk ve kesinlik güvencesi sunacak hem de bu kez Doğulu ilim geleneğinin inisiyatifıyla, ilmî donanımımızdaki önemli boşluklardan birini dolduracaktır.

Edebî dilin sadeleştirilmesi, zorunlu olarak onun popülerleşmesini içermelidir. Arapça öğretimi, bu noktada, İslâmî islahatçılığın çabaları sayesinde hazırlanmış olan;¹⁵³ başlangıçta tamamen harekeli, bütüncül bir okuma dizgesi sunan ve çocuğun, daha önce çoğu zaman tersine işlediği üzere “okumak için dili bilmek” yerine, “dili okuyarak öğrenmesini” kolaylaştıran ders kitaplarına kavuşmuştur. Okuma yazma bilmeyenler için açılan akşam kursları, basın giderek yaygınlaşması ve halk cemiyetlerinde verilen konferanslar¹⁵⁴ —ki kişisel tecrübemiz, her zaman gördüğümüz içten ilgi sayesinde, yarı eğitilmiş çevrelerin bu sadeleştirilmiş dile şaşırtıcı derecede açık olduğunu gözlemlememizi sağlamıştır— dilsel propagandanın eşsiz araçları olarak ortaya çıkmaktadır. Arap alfabesi, sakıncaları kimsenin gözünden kaçmayan bir engel teşkil etmektedir. *el-Menâr* da vaktiyle, tipografiyi zorlaştıran, yeni başlayanlar için okuma belirsizliğini artıran ve genç öğrencilere Arapçayı öğrenirken —aslında başka disiplinlere ayrılması daha uygun olabilecek— uzun ve zahmetli bir emek yükleyen bu tür bir “stenografik” yazının ciddi yetersizliklerine dikkat çekmişti. Bu nedenle, daha önce görsel unsurların kullanımını meşrulaştıran teknik gerekçelerin, bir an için Latin harflerinin benimsenmesini de haklı gösterebileceği düşünülebilirdi.¹⁵⁵ Ne var ki bugün, Arap alfabesinden vazgeçilmesi kadar kamuoyunda bu denli karşılıksız kalan çok az tedbir mevcuttur.¹⁵⁶ Bu alfabe, bir yandan doktriner bir inançla, diğer yandan ise hem Müslüman, hem Arap, hem de Doğulu bir sembol

¹⁴⁷ Bir dönem el-Mağribî tarafından da tavsiye edilmiştir.

¹⁴⁸ *el-Menâr* 11 (1906), 121-141.

¹⁴⁹ *ez-Zehrâ* 4/5 (1927), 259. Ç.n.: Orijinal metinde verilen sayı ve sayfa numaraları (6/5, 257) hatalıdır.

¹⁵⁰ Daha önce işaret edilmişti: Gaudefroy-Demombynes, *Les Institutions Musulmanes*, 199.

¹⁵¹ “Arap Dili Yeniden Nasıl Canlandırılabilir?” başlığı altında, *el-Menâr* 28 (1927), 433’teki makale serisi not edilmelidir. Bu arada, makale R. Rızâ tarafından kaleme alınmamıştır.

¹⁵² “Bir Arapça Sözlük Etrafında”, *ez-Zehrâ* 2/3 (1925), 145.

¹⁵³ Tâhir el-Cezâiri, okul kitaplarının kaleme alınması konusunda büyük emek vermiştir. Bizim kurumlarımız —Müslüman kolejleri ve hatta liselerimiz— için bu pedagojik literatürün eksiksiz bir listesini çıkarmak oldukça faydalı olacaktır.

¹⁵⁴ Halk derneklerinin yaşamı üzerine mükemmel bir dokümantasyon *el-Feth* gazetesinde verilmektedir. Ayrıca *Cemiyetü makârimi'l-ahlâki'l-İslâmiyye* dergisine de yararlı bir şekilde müracaat edilebilir.

¹⁵⁵ Rızâ, *el-Hilâfe*, 98-99.

¹⁵⁶ *el-Feth* 63 (22 Eylül 1927); Tunus’ta yayımlanan 10 Mayıs 1929 tarihli *ez-Zamân* ile krş.

olan bu işaretin istilacı bir Batılılaşma ve laikleşmeye teslim olacağı yönündeki simgesel korkuyla, oryantalist önerilere karşı güçlü biçimde savunulmaktadır.

Dolayısıyla, modern Arapçanın oluşum sürecinde, kültürel etkileşimler için gerekli katalizör işlevini görmüş olan Lübnanlı-Hristiyan ekole geniş bir pay vermek ne kadar önemliyse,¹⁵⁷ buna karşılık, Müslümanlara —ve özellikle ıslahatçı ekole— çağdaş Arap edebiyatının yeniden doğuşunda hiçbir pay tanımamaya meyleden yakın tarihli bir tezin¹⁵⁸ tarafgirliğine kapılmak da o ölçüde hatalıdır. Bu neo-klasisizmin derin anlamı, her zaman taşıdığı mantıksal bütünlük içinde kavranabilmiş değildir. Kâhire, kimi zaman tezahürleri büyütülen ve tehlikeleri abartılan panislamık ya da milliyetçi bir komplo merkezi değil; aksine, çok sayıdaki matbaası ve —vasat nitelikte olsalar dahi— yayınlarının ihracatı sayesinde, çağdaş Arap-İslâm dünyasında yeniden Araplaşmanın odağı durumundadır. Nitekim son yıllarda genişlememizin bizi yerleştirdiği ülkelerde izlenen dil politikamızın genel şartları, ilk fetih dönemindeki Cezayir’in sunduğu koşullardan esaslı biçimde farklıdır. 1931 yılının başlarında Desparmet’in yayımladığı, yer yer çarpıcı makalesi,¹⁵⁹ geri dönülmez biçimde Fransızlaşmış olduğu varsayılan; Fransız imparatorluk doktrininin adeta prototipi ve sözde “ahlâkî fetihlerin” nihai aşaması olarak sunulması alışkanlık hâline gelmiş Cezayir’de bile,¹⁶⁰ dil alanında bir tepkinin filizlenmeye başladığını göstermekteydi. Mevcut gidişat dikkate alındığında, bu tepkinin zamanla daha da güçlenmesi kuvvetle muhtemel görünmektedir. Neo-klasik dil anlayışının kaydettiği ilerlemelere ve bu anlayışın, gerek Hristiyanlar gerek Müslümanlar tarafından yürütülen pedagojik çabalara nasıl zemin hazırladığına odaklandığımızda, Kuzey Afrika tecrübemizin açık biçimde ortaya koyduğu fakat henüz tatmin edici bir çözüme kavuşturamadığı temel bir soruna, yani Arapça öğretiminin nasıl yapılandırılması gerektiği meselesine, kısmi de olsa cevap verebilecek unsurların belirdiğini görmek mümkündür.¹⁶¹ Bu yaklaşım, klasik Arapçanın incelenmesini dışlamadığı gibi, lehçesel çeşitliliğin —nihayetinde bireysel düzeyde farklılaşan biçimleriyle— göz ardı edilmesini de gerektirmez. Aksine, Arapça pedagojisi süreci içerisinde bu farklı katmanları mantıksal bir bütünlük içinde konumlandırmayı amaçlar ve böylece dilin daha eski yahut daha halki biçimlerinin kavranmasına yönelik ilk ve vazgeçilmez adımı oluşturur. Zira Arapçanın yazılı ve sözlü kullanımına hâkimiyet, yalnızca vazgeçilmez bir belgeleme aracı —hatta etnolojik araştırmalar için bile— sunmakla kalmaz; aynı zamanda Fransızlar ile Müslümanlar arasında korunması ve güçlendirilmesi her zaman fayda sağlayacak karşılıklı bir anlayış ve yakınlığın da teminatı olarak işlev görür.

8. Selefiyye ve Avrupa

1918’den bu yana ihtilaf vesileleri esasında katlanarak artmıştır. Suriye İsyanı etrafında şekillenen geniş bir literatür, Aysatûn’daki ölülerini destansı bir dille yâd etmiş, Şam’ın bombalanmasını hatırlatmış ve dili, dini ve etnik kökeni bakımından kız kardeşi olan Suriye adına Mısır’ı merhamete ve dayanışmaya çağırmıştır.¹⁶² Siyonizm ise,¹⁶³ Yahudi tehdidini görünür kılmak sûretiyle, zaten mevcut olan geleneksel uyuşmazlıklara karşılıklı bir nefret öfkesi eklemiş; yakın bir gelecekte dahi yatışması öngörülemeyen bu durum, biz Fransızlar

¹⁵⁷ Kültürel değişimlerdeki bu katalizör unsurların rolü üzerine bkz. R. E. I. (1927), 458, not 1.

¹⁵⁸ Bu durum, *ez-Zehrâ* tarafından bize bildirilmiştir. 3/3 (1926), 201.

¹⁵⁹ Joseph Desparmet, “La Réaction Linguistique en Algérie” [“Cezayir’de Dilsel Tepki”], *Bulletin de la Société de Géographie d’Alger et de l’Afrique du Nord* [Cezayir ve Kuzey Afrika Coğrafya Cemiyeti Bülteni], (1931), 1-33.

¹⁶⁰ Cezayir’deki durum üzerine bazı Müslüman görüşleri için bkz. *el-Feth* (17 Nisan 1929) ve *el-Belâğ* (28 Ocak 1932), “Ce qui s’est produit en Algérie, la France veut le répéter au Maroc” [“Fransa, Cezayir’de meydana gelenleri Fas’ta tekrarlamak istiyor.”]

¹⁶¹ Bu sorun L. Brunot tarafından net bir şekilde dile getirilmiştir: *Pour une réforme des études d’arabe*. Paris: Librairie Larose, 1928).

¹⁶² Suriye meselesinin ilham verdiği literatür son derece zengindir. Hatta Suriye ayaklanması onuruna kaleme alınmış en seçkin şiirler, bir ciltte toplanmıştır: *Divânü’s-Sevra*, drl. Muhammed Yâsin Arafâ (b.y.: Kütübü Turâs, 1926). Mahmûd Remzi Nâzım’ın, *Fidâu Süriyye* eseriyle de krş. *ez-Zehrâ* 2/3 (1925), 212; 2/5 (1925), 308; 3/3 (1926), 145; 4/5 (1927), 278. Aynı şekilde, Büyük Savaş’tan bu yana Suriye meselesinin tarihini ele alacak olanlar için *el-Menâr*’da yayımlanan çok sayıdaki makalenin titizlikle incelenmesi elzemdir. Tipik bir örnek olarak şu makale zikredilebilir: “Suriye Devrimi ve Fransız Hükûmeti; Batı ile Doğu Arasındaki Mücadele”, 26/(1925), 585 vd.

¹⁶³ Muhammed Behcet el-Eseri’nin “Ağlayan Filistin” şiiri, *ez-Zehrâ* 5/7-8 (1928), 505. Siyonizm sorununun Müslüman kamuoyu tarafından nasıl görüldüğüne dair sağlam bir değerlendirme için bkz. *el-Menâr* 30 (1929), 385-394; 450-468. *Mecelletü’s-Şübbâni’l-Müslimîn* ise yayına başladığı ilk yıldan itibaren militan bir tavır takınmıştır: 1. yıl, 73-79. O günden beri de bu tutumunu sürdürmektedir.

açısından ayrıca bir tehlike arz etmiştir: Bizim Kuzey Afrika'daki antisemitizimize, İslâmî bir enternasyonalizmin destek sunması ihtimali.¹⁶⁴ İtalya'nın Trablusgarp üzerindeki kesin tahakkümü ile Ömer Muhtâr'ın yakalanması ve idamı,¹⁶⁵ istila savaşlarına karşı yeni protesto dalgalarına vesile olmuştur. Savaş sonrası dönemde özgün belgelerle de beslenen bu polemikler, Doğu kamuoyunca küçümsenen, kültürel bakımdan geri ve dili yeterince bilmeyen ülkeler üzerine de yansımıştır. Nihayet Rif Savaşı, Kuzey Afrika meselelerine, Doğu kamuoyunun zihninde kalıcı ve tartışmasız bir meşruiyet kazandırmıştır.¹⁶⁶

Bu yakınmaların sürekliliği ve düzensiz ve bazen taşkın bir şiddet taşıması; kimi durumlarda, somut ve bağlamsal bir belgelendirmenin yokluğunu hayal gücünün abartılı kurgularla telafi etmesi; bunun yanı sıra belirli bir Cezayir literatürünün yersiz etkisi, geniş kamuoyu nezdinde şu kanaatin yerleşmesine açıkça katkıda bulunmuştur: Bazıları için sistemli bir düşünceye dönüşen, bazıları içinse yerleşik kabullere tembel bir bağlılıktan ibaret olan bu kanaate göre, İslâmî hoşnutsuzluğun her sarsıntıda yalnızca doktriner bir yabancı düşmanlığının sürekliliğini, artık en azından modası geçmiş olduğu sanılabilecek bir Panislamizmin dirilişini, Wilsoncu idealizmin yapay biçimde kısıktılmasını ya da Asyatik bir milliyetçiliğin Avrupa'dan intikamını görmek gerekir.¹⁶⁷ Hatta kimi yorumcular, bir "İslâmî faşizmin" doğuşundan ya da Bolşevik propagandanın uzak sonuçlarından dahi söz etmektedir.¹⁶⁸

Hakkaniyet, karşı tarafın tezine de kulak vermeyi gerektirir; zira Müslümanların bu tür ithamlara karşı kendilerini savunurken gösterdikleri tepki, incinmiş bir onurun enerjisini yansıtmaktadır. Nitekim daha 1897'de *el-Menâr*, bir dizi makalede İslâm'ı fanatizm suçlamasından arındırmaya girişmiş;¹⁶⁹ bu yazıların temel argümanları yakın zamanda *Genç Müslümanlar Dergisi* tarafından yeniden ele alınmıştır.¹⁷⁰ Bu tez, bir yandan Kur'an'ın Ehl-i Kitap'a ilişkin tutumuyla —ki burada, sonuçta yalnızca zayıf ve sınırlı antisemitizm izlerine rastlanmaktadır—, diğer yandan da İslâm fetihlerinin ilk dönemlerindeki sömürgeleştirme ilkeleriyle pek bağdaşır görünmemektedir. İlk halifelerin yerli halklara yönelik siyaseti —genel kabule göre— farklı din ve ırklara mensup topluluklara, ilk dönem İslâm'ın demokratik, eşitlikçi ve liberal ilkelerinin uygulanmasından ibaretti.¹⁷¹ Bu durum, bir yandan Müslüman yayılmasının başlıca etkenlerinden biri olmuş; öte yandan ilerleyen süreçte, yabancı unsurların çözülmesini hızlandırarak Arap İslâmı'nın siyasal çöküşüne de katkıda bulunmuştur. Avrupa kamuoyu, bazen hâlâ saldırgan bir Panislamizmden, Batı'ya karşı kurulmuş devasa bir komplo olarak söz etmeye cüret etmektedir. Oysa bu söylem, Panislamizmin, en militan Müslüman çevreler nezdinde dahi, hiçbir zaman siyasî olarak mümkün bir proje olarak görülmediğini; fiiliyatta ise yalnızca derinlemesine ortodoks bir dayanışma ve enternasyonalizm duygusuna

¹⁶⁴ Ne var ki, bildiğimiz kadarıyla, bu iki polemik arasındaki örtüşme henüz kurulmuş değildir. Kuzey Afrika Yahudiliği hakkında bkz. Maurice Eisenbeth, *Le Judaïsme Nord-Africain* (Constantine, 1931), 287.

¹⁶⁵ Trablusgarp Seferi [İtalya'nın Libya işgali] çok ciddi bir hoşnutsuzluğa yol açmıştır; özellikle bkz. *el-Feth* 252 (29 Mayıs 1931). İtalya'nın ve daha genel olarak "Latinlerin" İslâm'a yönelik tutumu hakkında krş. *el-Menâr* 31 (1930), 672: "Şimdiye kadar en korkunç sömürgeci devletin Fransa olduğu sanılıyordu... Fakat onun Latin kardeşi [İtalya] daha da acımasız olduğunu kanıtladı."

¹⁶⁶ Abdülkerim [el-Hattâbi]'nin biyografisi için: *el-Menâr* 26 (1925), 147 vd.: o, "Arapların ve İslâm'ın kahramanıdır; Endülüs'ün ihtişamını yeniden canlandırmak" istemektedir. Onun askeri dehası hk.: 154; *Râbitâtü's-Şarkıyye* tarafından yapılan çağırının metni: 220, vb. için bkz. *ez-Zehrâ* 2/3-4 (1925), 165. Abdülkerim'in hayatına dair Ahmed Vâfik'in kaleme aldığı bir tanıtım için: *ez-Zehrâ* 2/2 (1925), 138; "Rif Cumhuriyeti Başkanı Abdülkerim" üzerine yazılmış bir şiir için: *ez-Zehrâ* 2/3-4 (1925), 164, vb. Krş. Son dönemde çıkan *Mecelletü's-Şübbânî'l-Müslimîn* 3, 542-560.

¹⁶⁷ *R.M.M.* 39 (1920), 1 vd.: "Introduction à l'étude des Revendications Islamiques" başlıklı çalışma, Müslümanların özelemleri için önerilen temel açıklamaları —yabancı düşmanlığı, Bolşevizm ve Panislamizm— halihazırda sıralamış ve bu açıklamalara karşı ihtiyatlı yaklaşılması gerektiğine işaret etmişti.

¹⁶⁸ Örneğin bkz. General H. Simon, "Le Maroc, les Soviets et nous", *La Quinzaine Coloniale* (25 Eylül 1931), 448.

¹⁶⁹ *Taassub* kelimesi üzerine filolojik not: *el-Menâr* 1 (1898), 66. Her türlü fanatizmin İslâm tarafından doktriner olarak mahkûm edilmesi için bkz. 201 ve 209. Benzer şekilde bkz. *Müslümanlar, Kıptiler ve Ulusal Kongre* (Kâhire, 1329), 3 ve 131.

¹⁷⁰ *Mecelletü's-Şübbânî'l-Müslimîn* 2, 162 ve 233: Muhammed Tefvik Ahmed'in makalesi.

¹⁷¹ Rızâ, *el-Hilâfe*, 50; ayrıca *el-Menâr*'ın Ocak 1927 sayısında İslâm fetihleri ile Avrupa istilaları arasında yapılan karşılaştırma.

karşılık geldiğini göz ardı etmektedir.¹⁷² Hatta günümüzde, daha da ileri gidilerek, İslâm’a ve Araplara yönelik sergilendiği iddia edilen sistematik bir yabancı düşmanlığı yakıştırması Avrupa’ya iade edilmektedir.¹⁷³

Gerçekten de, savaş sonrasında Avrupa sömürgeciliğinin, arkasına sığındığı o insancıl idealizm karşısında artık yalnızca oldukça acı bir kuşku bıraktığına kanaat getirmek gerekir.¹⁷⁴ Zira bu idealizmin, giderek daha fazla biçimde, maddi ve beşerî sömürü programını kolaylaştırmaya yarayan, uyuşturucu ve sözel tatminler sunduğu düşünülmektedir. Latin dindarlığının gösterişli tezahürleri ile Mısır’daki Protestan misyonların —gerçek ya da abartılmış— faaliyetlerinin yarattığı izlenimin ardından, haklı ya da haksız olarak, şu kanaat yaygınlık kazanmıştır: Bir halkın sömürgeci yayılması, onun dinî yayılmasıyla sıkı bir iş birliği içindedir.¹⁷⁵ Büyük Savaş tecrübesi ise şu acı kanaati pekiştirmiştir: Avrupalı güçler, uyanık bir milliyetçilik ve “iyi hesaplanmış” bir insan tasarrufu siyasetiyle, kendi ihtişamlarının mimarlarını, boyundurukları altındaki tebaadan aramaktadırlar.¹⁷⁶

Ne var ki en derin acı, aslında her sömürgeleştirilenin bünyesinde taşıdığı çözülme olgularından kaynaklanmaktadır. Toplumsal düzlemde sömürgecilik, ulusal toparlanma çabalarına yönelmiş, teşekkür etmeye ve üretmeye çalışan yerel elitleri boğma eğilimi taşır.¹⁷⁷ Ekonomik iyileşme ya da altyapı geliştirmeye yönelik, yerli unsurlardan kaynaklanan her özgül girişim karşısında yabancı düşmanlığı baştan itibaren kazanılmıştır. Fakat geri kalmış olmakla birlikte aşağı görülemeyecek uygarlıkların en derin arzusu, eğitimin, gelenek ve dil doğrultusunda rasyonel bir biçimde örgütlenmesini talep etmektir. Ne var ki, bu pedagojik taleplerin —yaygın biçimde dile getirildiği üzere— yalnızca görmezden gelinmekle kalmadığı, çoğu zaman artan bir denetim baskısı ya da başlı başına bir mahkûmiyet anlamına gelen mevcut durumun (statu quo) sürdürülmesi dışında herhangi bir karşılık bulmadığı ifade edilmektedir.¹⁷⁸ Fırsatçı saiklerle zaman zaman tanınan kimi tavizler ise, gerçek ihtiyaçları karşılamaktan uzak, ülkenin sahici gereksinimlerine cevap vermeyen ve yalnızca “ahlâkî fetih”e yönelik art niyetli hesaplara hizmet eden ucuza kaçan bir öğretimden öteye geçmemektedir.¹⁷⁹ Bazı müsteşrikler tarafından dile getirilen, psikolojik ve teknik bakımdan ilgi çekici olmakla birlikte, konuşulan Arapçanın yazı dili hâline getirilmesi önerisi de çoğu kez, kültür dillerini ortadan kaldırmayı ve geriye yalnızca, egemen dil açısından rekabet tehlikesi taşımayan lehçeleri bırakmayı hedefleyen bir dilsel emperyalizmden ilham almış bir öneri olarak sunulmaktadır.¹⁸⁰

Asıl ve en yakıcı endişe ise —en derin kaygıların odaklandığı nokta da burasıdır— yarın

¹⁷² Reşid Rızâ çok uzun zamandır bu suçlamaya karşı [Panislamizmin bir komplo olduğu iddiası] savunma yapmaktadır; örnek olarak bkz. *el-Menâr* 10 (1907), 589 vd.; Avrupa’nın “Panislamizm” hakkındaki iddiaları üzerine bkz. Rızâ, *el-Hilâfe*, 124 vd.

¹⁷³ Bu nefretlerin, Anglo-Saksonlara [İngilizlere] kıyasla Latinlerde [Fransızlar ve İtalyanlar] çok daha şiddetli olduğu sıkça dile getirilir. Krş. *el-Feth*, muhtelif sayfalar.

¹⁷⁴ Günümüzde en çok işlenen temalardan biri, Avrupa’nın kötü niyeti meselesidir. Bkz. *el-Menâr* 20 (1917), 59; burada Aulard’ın Fransa’nın savaş hedeflerine dair bir beyanı aktarılmakta; bu hedeflerin uygulanmasına dair umutlar ile birlikte samimiyetine ilişkin çekinceler de dile getirilmektedir.

¹⁷⁵ *el-Menâr* 21 (1918), 275 vd.: Misyonerlik faaliyetlerinin siyasî rolü üzerine polemiklerin başarılı bir özeti. Tunus’ta çıkan 14 Mayıs tarihli *en-Nahda* ile krş.: burada, “misyonerler ile sömürgeciler arasındaki iş birliği”ne dair, pek çok benzerinin ardından yayımlanmış bir makale bulunmaktadır.

¹⁷⁶ “Askerî klik” üzerine atfedilen rol hakkında bkz. 21 Ağustos 1930 tarihli *el-Feth*.

¹⁷⁷ *Mecelletü’s-Şübbâni’l-Müslimîn* 8-9/3, 510 vd. Muhammed Abdullah Muhib’in konferansı: “Mısır’daki ekonomik krizle mücadele yolları”; s. 517, bu Avrupa düşmanlığının nedenlerini irdelemektedir.

¹⁷⁸ Rızâ, *el-Hilâfe*, 65; ayrıca *Mecelletü’s-Şübbâni’l-Müslimîn* 2, 133 vd.: “Fas’ta Fikir Hareketleri”; özellikle okul müfredatı dışındaki Arapça eğitimin gerekliliği vurgulanmaktadır.

¹⁷⁹ Fas’taki yerli eğitime de bir gönderme yapılmaktadır. bkz. *ez-Zehrâ* 3/6 (1926), 415. Bahsi geçen sayfada, *Le Temps* gazetesinde Stéphane Lauzanne tarafından kaleme alınmış bir yazıya atıf yapılmakta; bu yazıda Faslıların kendi geleneklerine bağlılığı hatırlatılmakta ve Fransa tarafından Fas’ta açılan eğitim kurumlarının başarısına dikkat çekilmektedir:

“Maalesef bu kurumlar, yerli halkın ihtiyaçları ve beklentileri nesnel biçimde dikkate alınmaksızın, ne yazık ki yalnızca siyasî propaganda amacıyla kurulmuştur.” Yine bkz. 3/8, 542; Ortaöğretimin ilerlemesine dair bir Fransız istatistiği zikredilmekte; “ancak bu eğitimin tamamen Fransızca olduğu” özellikle belirtilmektedir.

¹⁸⁰ Dil üzerine olan bölüme ve daha önce belirtilen makalelere bkz.

ortaya çıkabilecek ahlâkî ve dinî çözülmedir.¹⁸¹ Zaman zaman şeyhlerin İslâm ülkeleri arasında seyahat etmelerinin engellenmesi, İslâmî tebliğ faaliyetlerinin polis engizisyonuna özgü bir güvensizlikle zorlaştırılması, kimi çevrelere göre, heretik ve laik fikirlerin yayılmasını teşvik etmeye;¹⁸² ya da en azından Hristiyan misyonerlerin mezhepsel asimilasyon çabalarına dolaylı destek sunmaya yöneliktir. Özellikle ahlâkî düzlemde, dinî eğitimin genel olarak zayıflatılması ve müstehcen bir literatürün dolaşıma sokulması, samimi bir inançla olduğu kadar polemik zorunluluğunun da etkisiyle, Batı'nın Doğu'yu fethetmesinde kullandığı manevî silahlar olarak teşhir edilmektedir. Bu ifşa, kendi içinde tutarlı bir etik pietizmin ürünü olan bir düşünce çizgisini yansıtır; öyle ki, Yakın Doğu'yu istila eden ve Avrupa ülkelerinin ortalama ahlâkî seviyesine dair yanıltıcı bir izlenim uyandırabilecek bu talihsiz maddi ve beşerî ihracatta neredeyse bir komplonun varlığını görmeye meyllidir.¹⁸³

Polemik ne denli sert olursa olsun, şiddete çağrıya dönüşmemektedir. *el-Menâr*, Avrupa uluslarının Müslüman tebaasına, adalet sınırları içinde kalmak kaydıyla, daima sadakati telkin etmiştir; günümüz Büyük Güçleri kadar güçlü biçimde örgütlenmiş devletlere, hangi araçla olursa olsun doğrudan bir saldırının sonucu o denli kesin olurdu ki, böyle bir düşünce akla getirilmesi dahi mümkün değildir. Ölçülü ve dengeli bir zihniyete sahip olan Selefiyye, kaba çözümleri, boykot ve iş birliği yapmama kampanyalarını savunan aşırılıkçı partilerden değildir.¹⁸⁴ Her ne kadar Hindistan örneği sempatiyle izlenmiş olsa da,¹⁸⁵ orada yaygınlaşan bu tür yöntemlerin, gerçek bir etkililikten çok, gürültülü bir söylemden ibaret kaldığı görülmüştür. İslâm'da her an güncelliğini koruduğu söylenebilen “cihad” kavramı ise burada içselleştirilmiştir: Gerçek mücahit, her şeyden önce, kendi nefsiyle ve içinde yaşadığı toplumsal çevreyle giriştiği mücadele sayesinde, bir gün daha iyi bir kaderi talep etmeyi mümkün kılacak kültürel yeniden doğuşun zeminini hazırlayan kimsedir.

“Da’vet”¹⁸⁶ yahut İslâmî propaganda, bu bakımdan çok daha güvenilir bir araç sunmaktadır. Zira dinlerin ve mezheplerin varlığını sürdürmesi, kendilerini ancak kamusal görünürlüklerini örgütleyebildikleri ölçüde ortaya koyabilmelerine ve ilerletebilmelerine bağlıdır.¹⁸⁷ Bu yönüyle da’vet, her Müslüman için bir farz-ı kifâyedir: Müslüman, İslâm’a çağrıyı her şeyden önce kişisel tutum ve davranışıyla, ardından inancının ruhunu doğru kavrayışıyla, nihayet kalem ve söz yoluyla gerçekleştirmekle mükelleftir.¹⁸⁸ Bu düşünce bir zamanlar Reşid Rızâ’ya, geniş kapsamlı bir vaizler ve irşad rehberleri semineri kurma fikrini ilham etmiştir.¹⁸⁹ Bu girişim, Hristiyanlığa karşı bir husumetten değil; aksine, *el-Menâr*’ın daima dikkatle ve takdirle incelediği Hristiyan

¹⁸¹ Bu endişe günümüzde en canlı olanlardan biridir; örneğin bkz. *Mecelletü’s-Şübbâni’l-Müslimîn* 2 (1931), 593-601: “İslâm’ı ortadan kaldırmak ve Müslümanları boyunduruk altına almak için sömürgeciliğin ve sömürgecilerin hilesi.” Bu endişe aslında eskidir; krş. *el-Feth* 51, 8: “Hristiyanlaştırma (evanjelizasyon) bir sömürgecilik aracıdır”; Doğu’daki çok sayıda misyonerin varlığına işaret eder ve hükümeti “haydutluğun” (sic) bu manevî formuna karşı uyarır; sy. 56, 3: Yemen’in, misyonerler tarafından kurulan bir okulun San’a’da açılmasına izin vermeyi reddetmesi üzerine; *Mecelletü’s-Şübbâni’l-Müslimîn* 2, 169: “Kartaca’daki Efkariyya Kongresi münasebetiyle”.

¹⁸² Laiklik ile sömürgecilik arasında kurulan bu suç ortaklığı oldukça eskidir; bkz. örneğin: *el-Menâr* 5 (1902), 192 vd., Fransa ve İslâm: “Fransızların dünyadaki en az dindar, dolayısıyla en az fanatik halk olduğu söylenir. Buna rağmen, kendi ülkelerinde Hristiyanlığa karşı kendilerini savunurken gösterdikleri hırsın aynısını, sömürgelerinde İslâm’ı yok etmek için de sergileyebilirler.” (Büyük Savaş’a kadar, Fransa’nın İslâm politikasına yapılan atıflar nispeten nadirdir.)

¹⁸³ Bu tema oldukça eskidir; bkz. “Şark’ın fethinde Batı ordularının kullandığı manevî silahlar”, *el-Menâr* 1/17, 299.

¹⁸⁴ Bu yöntemler bir dönem *el-Feth* dergisi tarafından gündeme getirilmiş, ancak kısa sürede bunlardan vazgeçilmiştir (29 Ağustos 1930 tarihli sayı).

¹⁸⁵ Hindistan’daki Müslüman hayatı, Kâhire’deki İslâmcı basın tarafından her zaman yakından takip edilmiştir. *ez-Zehrâ* dergisinde yayımlanan Aligarh Üniversitesi, kurucusu, teşkilat yapısı ve işleyişi üzerine bir incelemeye daha önce değinmiştik (5/7-8 (1928), 508 vd.). Şevket Ali, Mısır’a yaptığı son seyahat sırasında Genç Müslümanlar Cemiyeti tarafından ağırlanmıştır. *Mecelletü’s-Şübbâni’l-Müslimîn* 2, 136. Ayrıca Ömer Fâhûrî, Romain Rolland’ın *Gandhi’nin Hayatı* adlı eserini Arapçaya yeni tercüme etmiştir.

¹⁸⁶ İslâm’da “propaganda” kavramı [*İntişârü’l-İslâm*] ve bunun İslâm’ın hızlı yayılışındaki rolü üzerine bkz. *el-Menâr* 21 (1918), 81 vd.; es-Seâlibî’nin “İslâm’ın yayılması için güce ve kılıca ihtiyacı yoktu” başlıklı makalesiyle krş. (*Mecelletü’s-Şübbâni’l-Müslimîn* 2, 383 vd.).

¹⁸⁷ *el-Menâr*, daha 3. ciltten itibaren İslâmî da’vetin aciliyetini bizzat İslâm’ın bekasının şartı olarak sunmuştur: “Davet, Dinlerin Can Damarıdır” yazısına bkz. 3 (1900), 457 vd.

¹⁸⁸ Muhibbüddin el-Hatib’in, Muhammed es-Said ez-Zâhirî’nin İslâm’ın kendi propagandasını örgütlemesi ve misyonerlerinin işini kolaylaştırması gerekliliği üzerine yazdığı risaleye yazdığı önsöz; aşağıya bkz.

¹⁸⁹ Projenin tarihçesi için bkz. *el-Menâr* 14 (1911), 41-67.

kurumlarının, zekice kavranmış bir taklidinden kaynaklanmıştır.¹⁹⁰ Söz konusu düşünce, uygulama aşamasında başarısızlığa uğramış olsa da, hâlâ canlılığını korumaktadır. Bunun en açık göstergesi, Ezher’de vaaz ve hutbeye yönelik ihtisaslaşmış bir bölümün kurulması ve İslâm’ın propagandasını örgütlemesinin gerekliliği üzerine kaleme alınmış iki risalenin yayımlanmış olmasıdır.¹⁹¹ Bu faaliyet, basın, cemiyetler, hac, bildirilerin çoğaltılması ve özellikle de —son dönemde *es-Siyâse* gazetesinin çekinceleri ve eleştirilerine karşı şiddetle savunulan, kıskanç taleplerin kuşattığı ve reformu tamamlanamamış olan— vaaz kürsüsü¹⁹² aracılığıyla etkili eylem imkânları bulabilmektedir.

Böylesi bir propaganda [tebliğ faaliyeti], ancak geniş kapsamlı bir İslâmî kenetlenme ruhuyla tasavvur edilebilir; Nitekim bu ruh, *el-Feth* ve *Genç Müslümanlar Dergisi*’nin programlarının temel unsurlarından birini oluşturmaktadır.¹⁹³ Birleştirici eylemini sonuna kadar götüren *el-Menâr*, daha 1897’de Şii İslâm ile yakınlaşmanın hayati önemini idrak etmişti.¹⁹⁴ Bu yakınlaşmanın zeminini; Suriye’de Saîda çevresindeki unsurlarla —burada Ârif ez-Zeyn, son derece zengin muhtevasıyla dikkat çeken *el-İrfân* dergisini yönetmekteydi—; Irak’ta Kâzım el-Horasânî ve Hibetüddin eş-Şehristânî ile; Hindistan’da 1910’dan itibaren ve nihayet çok yakın bir dönemde Kâhire’de hazırlamaya girişmiştir.¹⁹⁵ Böylesi bir uzlaşma iradesi, ilk dönem İslâmî’nin, sonradan ortaya çıkan doktriner ayrışmaları —İbn Sebe’nin komplosu ve ilk Yahudi mühtedilerin müminler arasına nifak tohumları ekmek amacıyla ortaya çıkan ayrımları— tanımadığı yönündeki derin bir kanaate dayanmaktaydı.¹⁹⁶ Bu irade, eylem düzeyinde meşruiyetini ise; dış tehditlerin çeşitliliğine karşı bir ortak cephe ile cevap verme konusundaki acil ihtiyaçtan alıyordu.¹⁹⁷

Bu itibarla önerilen yöntem, her iki tarafın da kendi doktrinini karşılıklı hoşgörü çerçevesinde muhafaza etmesi ve mevcut yakınlıkların tanınması esasına dayanmalıdır.¹⁹⁸ Bu yakınlıklar arasında İslâm’ın beş temel ilkesinin kabulü, benzer bir ahlâk anlayışı ve Hz. Ali ile ailesine yönelik Sünnî saygı yer almaktadır. Arap ülkelerinde ulusal ve ırk temelli yönelimlerin benzerliği, siyasal ve toplumsal eylemin genel hatlarının eşgüdüm içinde belirlenmesine imkân tanımalıydı. Savaş’tan bu yana, bu mutabakatın ortak tepkiler tecrübesiyle kendini gösterdiği inkâr edilemez. *el-Menâr*’ın, ılımlı Şii çevreler nezdinde hatırı sayılır bir itibar gördüğü anlaşılmaktadır. Saîda’daki *el-İrfân* dergisi de, son dönemdeki Avrupa karşıtı olarak nitelendirilen bazı polemiklerinde, Sünnî İslâm’ın protestolarına katılmaktan geri durmamıştır.¹⁹⁹ Çoğu zaman, yalnızca dışarıdan gelen bir saldırıya karşı ortak bir tepki biçiminde beliren bu durumlar sayesinde, büyük çaplı İslâmî uzlaşma ve kenetlenme hareketleri şekillenebilmiş; Araplar bazen Türklere duydukları nefreti untabilmiş ve İslâm’ın iki büyük yorumu arasında bir yakınlaşma girişimi başarı şansı yakalayabilmiştir.²⁰⁰

Buna rağmen uzlaştıramaz görüş ayrılıkları varlığını sürdürmektedir. Aşırı uçlardaki

¹⁹⁰ Örnek için bkz. Rızâ, *el-Hilâfe*, 87. Aynı zamanda çağdaş Müslüman apoloji literatürüne oldukça geniş bir katkı da sağlamıştır. Krş. *Şübehâtü’n-nasârâ ve hüccetü’l-İslâm*.

¹⁹¹ Bunlar arasında, Muhammed es-Saîd ez-Zâhiri’nin *el-İslâm fî hâcetîn ilâ dâ’ve ve’t-tebşîr* adlı eseri (Kâhire, 1349) zikredilebilir; ayrıca Muhammed el-Hıdır Hüseyin, *ed-Da’ve ile’l-islâh* (Kâhire: Selefiyye Matbaası, 1346) adlı esere de bkz.

¹⁹² Daha ilk yılından itibaren hutbenin/vaazın kullanılması düşünülmüştür, 1/312 vd. Bu son polemik üzerine bkz. 18 Eylül 1928 tarihli *es-Siyâse*, “Yerel Haberler” sütunu ve 22 Eylül 1927 tarihli *el-Feth* 63, 8. Genel olarak hitabet ve vaaz hakkında bkz. *ez-Zehrâ* 1/4 (1924), 280; 2/9 (1925), 584.

¹⁹³ Müslümanların birbirini daha iyi tanımasının gerekliliği üzerine *Mecelletü’s-Şübbânî’l-Müslimîn*’de yayımlanan oldukça anlamlı makale dizisi, 2. yıl, 253-345; 431 vd.

¹⁹⁴ *el-Menâr*’ın Şiilere yönelik tutumunun son derece iyi bir özeti, bizzat Reşid Rızâ tarafından verilmiştir: 31 (1930), 290 vd. Şîa karşıtı polemik niteliğindeki başlıca makaleler ise şu risalede bir araya getirilmiştir: *es-Sünne ve’s-Şîa ev el-Vehhâbiye ve’r-Râfıza* (*el-Menâr* Matbaası, 1347).

¹⁹⁵ Özellikle *el-Menâr* 31 (1930), 291’de bu hatırlatılmaktadır.

¹⁹⁶ Rızâ, *es-Sünne ve’s-Şîa*, 4-5.

¹⁹⁷ Rızâ, *es-Sünne ve’s-Şîa*, 14-15.

¹⁹⁸ *el-Menâr* 31 (1930), 294.

¹⁹⁹ Bkz. Kasım 1930 tarihli sayı; Şekîb Arslan’ın Tetuan’da çekilmiş bir fotoğrafına yer verilmiştir; ayrıca bkz. Aralık 1930 tarihli sayı. İslâm dünyasına “Berberî meselesi” hakkında sunulan bu izahat, *Vâdi’n-Nîl*, Halep’teki *el-Câmiatü’l-İslâmiye* ve *la Nation Arabe* dergilerinden esinlenmiştir. Makale “Faslı Müslüman Kardeşlerimiz” imzasını taşımaktadır ve üslup bakımından oldukça ölçülüdür.

²⁰⁰ *R.M.M.* 18 (1912), 214’de, İtalya’nın Trablusgarp’ta Türkiye’ye yönelik saldırısı vesilesiyle bu zaten açıkça gösteriliyordu. İslâm’ın iki formu [Sünnî-Şii] arasındaki bu yakınlaşma girişimi hakkında ayrıca bkz. 26 Kasım 1911 tarihli *el-Müeyyed* gazetesi.

gruplar kendi konumlarında ısrarcıdır. Yakın zamanda Abdülhüseyin Şerefeddin tarafından önerilen; ilahiyatçılar ile hukuk âlimleri [kelâmcılar ile fakihler] arasında nesnel ve nezih bir tartışmaya ve temel ihtilaf konularında —Hilafet meselesi ile Hz. Ali'nin ve diğer sahâbilerin faziletlerinin karşılaştırılması— bir uzlaşya bağlanması yönünde ileri sürülen öneri, karşılıklı tavizlerin önünü açmaktan ziyade, her biri kendi üstünlüğüne kesin biçimde iki bakış açısını daha da keskinleştirme riski taşımaktadır.²⁰¹ Muhsin el-Emîn el-Âmilî'nin İbn Teymiyye ve Vehhâbîlere yönelik eleştirileri ile Faysal'ın hareketi sırasındaki tutumu, *el-Menâr* tarafından daha önce de hayli sert tepkilerle karşılanmıştı. *Genç Müslümanlar Dergisi*'nde (R.J.M.) yayımlanan ve Ahmed ed-Derdîri'nin Hz. Ömer'i sahâbenin en âlimi olarak övdüğü bir methiye,²⁰² *el-İrfân*'da Abdülhüseyin Şerefeddin tarafından ele alınmış ve bu durum, R.J.M.'nin tam bir tarafsızlıkla yetinmesine rağmen, polemğin yeniden alevlenmesine yol açmıştır. Tüm bu gelişmeler, samimi uzlaşma iradelerine rağmen, *Maşrık* çevrelerinin de oldukça güç gördüğü bir mutabakat ihtimalini ciddi biçimde zedelemektedir. Her hâlükârda bu tablo, *el-Menâr*'a, “gulât”ın uzlaşmazlığını; doktriner sapkınlıkların, hilafetin siyasal çöküşünün ve çağdaş İslâm'da düşmanlarının ilk ve tek yararlanıcısı olduğu iç bölünmüşlüğü kökensel nedenlerinden biri olarak teşhir etme imkânı vermektedir.²⁰³

1883'te Efgânî ile Muhammed Abduh, Avrupa kamuoyuna hitap etmenin sağlayabileceği maharet ve etkiyi açık biçimde sezmişlerdi. Bu düşünce, aradan geçen süre içinde olgunlaşarak yol almıştır.²⁰⁴ Nitekim *ez-Zehrâ*, *el-Feth* ve *el-Menâr* bugün her zamankinden daha güçlü bir biçimde, Avrupa'nın İslâm ve Araplar hakkında ne söylediğiyle ilgilenmenin zorunlu olduğunu vurgulamaktadır.²⁰⁵ Bu bağlamda Avrupa oryantalizmi, belirli bir rağbet görmektedir. Ancak bu ilginin, oryantalizmi fazlasıyla kolayca apolojetik ya da polemik amaçlı kullanarak, onun yöntemlerine —sonuçları değilse bile— nesnel biçimde eğilmenin sağlayacağı imkânlardan mahrum kalma riski taşıdığı da dile getirilmektedir.²⁰⁶ Bu nedenle, çeşitli vesilelerle, Avrupa'nın farklı ülkelerinde, bizdeki sosyal belgeleme merkezlerinin örgütlenmesini örnek alan bilgi bürolarının kurulması önerilmiştir.²⁰⁷ Milletler Cemiyeti'ne (S.D.N.) iletilen pek çok dilekçenin ardından yaşanan hayal kırıklığı ise, insani liberalizmiyle bilinen siyasal partiler nezdinde sempati kazanmanın —bildirilerindeki hümaniter söylemden az ya da çok etkili bir destek umulabilecek çevrelerle temas kurmanın— daha isabetli bir taktik olabileceğini düşündürmüştür.²⁰⁸ Hatta Avrupa'daki mevcut bölünmüşlüğü, geçmişte sıkça kendiliğinden ortaya çıkan rekabetleri bilinçli biçimde harekete geçirerek değerlendirilmesinin dahi mümkün olabileceği ihtimali dile getirilmektedir.

Haklı olarak kabul edildiği üzere, Fransız etkisi İslâm dünyasında iki yönlüdür. Bir yönü, Suriye'de Cizvitlerin yerleşmesine, açtıkları okullar ve kurdukları gazeteler aracılığıyla Fransız dili ve kültürü için yürüttükleri benzersiz propaganda faaliyetine kadar uzanır.²⁰⁹ Diğer yönü

²⁰¹ En son polemik, *el-Menâr* 32/1 (1931), 62 vd. bulunmaktadır.

²⁰² *Mecelletü's-Şübbâni'l-Müslimîn* 1, 10, 665; 2. yıl, s. 247 vd.; Ahmed ed-Derdîri, *el-İrfân* ile *el-Menâr* arasındaki polemğin kökenlerini hatırlatmakta ve Reşid Rızâ'nın cevabını olduğu gibi aktarmaktadır; ancak Ahmed ed-Derdîri burada oldukça uzlaşmacı bir tavır takınarak her iki bakış açısını da kaydetmekle yetinmektedir.

²⁰³ Örneğin, Nisan 1926 başından itibaren, 27. cilt Giriş bölümü, 1-18. İslâm'ı içeriden tehdit eden tehlikeler arasında aşırı Şiilerin fanatizmi de sayılmaktadır, s. 11.

²⁰⁴ *el-Feth* 65 (Ekim 1927): Kâhire'den başlayarak, ardından Arapça konuşan ülkelerde ve nihayet Avrupa'da aşamalı bir şekilde bir “İslâm kamuoyu” oluşturulması gerekliliği üzerine. Ayrıca özellikle Haziran 1931 tarihli 253. sayı, öngörülen farklı mücadele araçlarını listeler ve Avrupa kamuoyunda İslâm lehine bir görüş oluşturulup kullanılmasının hayati önemine vurgu yapar.

²⁰⁵ *ez-Zehrâ* dergisi bunu programına dahi almıştır. bkz. 1/1 (1924), 44. Aynı şekilde, Türkiye'deki gelişmeleri yakından takip etmeyi hayati bir zorunluluk olarak görmekteydi. Bkz. 1/1 (1924), 1 vd.

²⁰⁶ Örneğin *el-Menâr* 27 (1925), 223 vd.: Lothrop Stoddard'ın *İslâm'ın Yeni Dünyası* adlı eserinin Arapça tercümesine dair övgü dolu bir değerlendirme; *el-Menâr* 30 (1929), 33: Sicard'ın *Le Monde Musulman dans les Possessions Françaises* [*Fransız Sömürgelerindeki Müslüman Dünya*] *Fransız Sömürgelerindeki Müslüman Dünya* adlı eserine yönelik bir eleştiri; *el-Menâr* 30 (1929), 140: İslâm ve Araplar lehine Alman âlimlerin tanıklıkları vb.

²⁰⁷ *el-Feth* 161 (Ağustos 1929), 1 vd.

²⁰⁸ Bazı durumlarda Radikal-Sosyalist veya Sosyalist partiler kastedilmektedir; krş. örneğin Tunus'taki *en-Nahda* gazetesi (15 Mayıs 1925), Rif Savaşı sırasında, Rif lideri ile onurlu bir barış yapılması konusunda tüm umudunu Radikal Parti'ye ve onun pasifist tutumuna bağlamıştı.

²⁰⁹ Kuzey Afrika'da gerçekleştirilen benzer bir çalışmayla karşılaştırılabilir: Mgr Alexandre Pons, *La Nouvelle Église d'Afrique ou le catholicisme en Algérie, en Tunisie et au Maroc depuis 1830* (Tunus: Librairie Louis Namura, 1930).

ise, XVIII. yüzyılın iyimser ve ilerlemeci rasyonalist ideolojisinin etkisidir. Bu etki; çeviriler, Mısır Seferi ve Fransız Devrimi’nin Avrupa’ya yaydığı vatan fikri ile halkların kendi kaderini tayin hakkı düşüncesinin benimsenmesi yoluyla çağdaş Arap edebiyatına nüfuz etmiştir. Bununla birlikte, kimi durumlarda Hristiyan ve ulusal misyonerliğin ölçüsüz bir gayreti, hedeflediğinin tam tersine sonuçlar doğurmakta; tetiklediği İslâmî tepkilerle kendi amacını boşa çıkarmaktadır. Nitekim Le Chatelier’nin *Conquête du Monde Musulman [İslâm Dünyasının Fethi]* adlı eserinin Arapçaya çevrilmiş olması, bu hassasiyetin yeni bir örneğini teşkil etmektedir.²¹⁰ Bir büyüme krizi olan mevcut krizden, İslâm’ın yenilenmiş bir güçle çıkması ihtimal dışı değildir. Zira bir apolojetik söylem, bir inancı kökenlerini yıkıcı biçimde sorgulamaya zorlamaktan ziyade, onu kendisine atfettiği erdemleri coşkuyla idealleştirmeye daha da kesin bir şekilde sevk edebilir.

İşte, hüküm verme işini bizden farklı nitelikte belgelere sahip olanlara bıraktığımız bir davanın genel unsurları bunlardır. Kendi payımıza ise, kişilere ilişkin mülahazalardan sıyrılarak doğrudan tartışmanın özüne yönelmenin; gazetecilik polemiklerine bazen eşlik edebilen yanılgıları ve hatta görünür kötü niyeti cesaretle bir kenara bırakmanın gerekli olduğuna inanıyoruz. Artık, tarihsel eleştirinin kaynaklarını açığa çıkarması gereken yönlendirici ima ve menfaatçi iftiralarından vazgeçmenin; Müslüman Doğu’yu bize yalnızca güvensizliğimizi, hatta düşmanlığımızı hak eden uzlaşmaz bir toplum olarak gösteren bu bakışın terk edilmesinin zamanı gelmiştir. Her şeye rağmen, yer yer yükselen bu itirazların — ne kadar aşırı görünür olurlarsa olsunlar— özünde, samimi Müslümanların itirazları olup olmadığını sormak durumundayız. Zira bu çevreler, bizim çoğu zaman nesnel ve nezih bir belgelemenin gerektirdiği dürüstlüğü ihmal eden bir kayıtsızlıkla davrandığımızı tespit etmektedir. Kendi kültürlerinin geleneksel biçimine sıkı sıkıya bağlı olan bu insanlar, onun yetersizliklerinden en çok zarar görenler değil midir? Kendi geçmişlerinden basitçe vazgeçmeyi reddetmeleri, bir “sadakatsizlik” değil; aksine, hiçbir zaman geri çevirmedikleri bir sadakatın karşılığında, dinin, hukukun ve dilin iç mantığıyla uyumlu evrimci ve ıslahatçı bir siyasetin, etkin bir iyi niyet ve gerçek bir sadakatle ele alınmasını talep etmeleri değil midir?²¹¹ Nitekim birkaç yıl önce tanınmış bir oryantalistin kaleme aldığı bir ölüm ilanında dile getirildiği gibi, bugün her zamankinden daha fazla gerçek temasın kurulması için çalışmak gerekmektedir. Aynı şekilde, herkes nezdinde güvene dayalı bir sempatiyi hak etmek ve her şeyden önce, “en değerli olan ve eksikliği günümüzün pek çok otoritesi nezdinde bu denli acı biçimde hissedilen o insanî belgelendirmeyi”²¹² edinmekle yükümlüyüz.

Sonuç

Esasen yalnızca kitaplara dayalı bir belgeleme, Selefiyye hareketinin yayılma alanı ve başarı ihtimalleri hakkında kesin bir hüküm vermemize imkân tanımaz. İslâm’a dair değerlendirmelerimiz, ancak topluluğun manevî misafiri olmayı hak ettiğimiz ölçüde bir güvenilirlik ve değer kazanabilir. Bununla birlikte ortodoks ıslahatçılık, mevcut yönelimi itibarıyla İslâm’ın en güçlü dinamiklerinden birini arkasına almış durumdadır: Sünnet’e bağlılık ve “Selef-i Sâlihîn”in idealleştirilmiş örneğinin etkin bir taklidi. Bu eğilim, her daim canlılığını koruyan bir güç olmakla birlikte, kriz dönemlerinde Hanbelî karakterli bir dip dalga şeklinde belirgin biçimde ortaya çıkmaktadır.²¹³ Doktriner ve millî geçmişe yönelen bu dönüş, benzer tüm hareketlerde olduğu gibi, aşırı uyarılmış bir yaşama içgüdüüne işaret eder. Üstelik bu dönüş, yerli zeminin yabancı etkilerle doyum noktasına kadar beslendiği bir anda ortaya

²¹⁰ Görünüşe göre bununla yetinilmek istenmemektedir. *el-Feth*’in Mayıs 1931 tarihli, 251. sayısında yer alan kısa bir not, söz konusu çeviriyi onaylamakta; bunun bütün İslâm dünyasına yayılmasını ve vaizler ile öğretmenlerin eline verilmesini talep etmektedir. Hatta eserin Farsça, Türkçe, Urduca ve Malaycaya çevrilmesinin de gündemde olduğu anlaşılmaktadır. Böylesi bir çeviri projesi aslında yeni değildir: *el-Menâr* 15 (1912), “el-Gârat ale’l-Âlemi’l-İslâmî” başlıklı makaleler dizisi, 229, 369, 442, 511, 605, 667, 764 (= *R.M.M.* 16 (1911)).

²¹¹ Kanaatimizce, “ruhların sömürgeleştirilmesi” olarak adlandırılan olguya karşı yürütülen tartışmanın özü burada yatmaktadır. Bkz. *el-Feth* 59, 8; ayrıca sy. 181 (Ocak 1930): “Doğu’da kültürel sömürgeleştirme”.

²¹² Sir Mark Sykes’a ait olan yazı için bkz. *R.M.M.* 36 (1918-1919), 8 vd.

²¹³ Lammens tarafından *L’Islam: Croyances et Institutions* (Beyrut: Imprimerie Catholique, 1941), s. 232’de açıkça belirtilmiştir: “Peygamber’in sünneti —ki bu, Peygamber’in uygulaması olup Selef-i Sâlihîn tarafından da takip edilmiştir— dışında kurtuluş yoktur. Sünniler adlandırılmasının ve daha modern bir terim olan Selefiyye’nin, yani Ataların taraftarları ve taklitçileri anlamındaki adlandırmanın ilan ettiği ilke budur.” Selefiyye hakkında ayrıca özellikle bkz. s. 182, 239, 260, 270, 273, 276, 279, 288.

çıkılmaktadır.²¹⁴ Bu yöneliş, merak alanlarının daralması anlamına gelmekten ziyade, son derece güncel kavramların yeni bir ritimle içselleştirilmesi sayesinde, makul bir modernizme iştirak etmektedir. Tekniklere ve bilimlere duyulan bu ilgi —ki farklı dönemlerde bizde de görülmüştür— geleneklerine en fazla sahip çıkan Müslümanların dahi, hiçbir doktrin bütününün ardışık tashihler olmaksızın yaşayamayacağını kavradıklarını göstermektedir. Bu tashihler çoğu zaman apolojetik bir biçim alır ve doktrini, çağın canlı düşüncesiyle yeniden temas ettirir.

Kabul etmek gerekir ki, program uygulamaya geçirildiğinde, onu teorik düzeyde şekillendiren uyumlu denge bazen kaybolabilmektedir. Bununla birlikte, her şeyden önce, hareketin Arap karakteri, hem gücünü hem de zayıflığını oluşturmaktadır. Türkiye, kanonik ıslahatçılığa hiçbir zaman belirgin bir ilgi göstermemiştir. Kâhire ise —özellikle kamu hizmetlerini yalnızca Mısır kökenli kadrolarla donatma yönünde bir eğilim benimsediğinden beri—²¹⁵ Arap olmaktan ziyade Araplaşmış bir merkez olarak; Irak, Filistin ya da Suriye'nin sahip olduğu geçirgenliğe sahip değildir. Buna karşılık, Selefiğin daha belirgin nüfuz alanlarına, Kuzey Afrika'da;²¹⁶ özellikle Konstantin²¹⁷ ve Tlemsen gibi merkezlerde daha kolay rastlanmaktadır. Daha yakın dönemde ise Fas, belki de basit bir tesadüften öte anlam taşıyan bir paralellik içinde, *Mahzen*'e yönelttiği talepler listesinde, ortodoks ıslahatçılığın hem ruhunu hem de ayrıntılarını yeniden üretmiştir.²¹⁸

İslâm ile Hristiyanlığın tarihsel gelişim çizgileri arasındaki benzerlik dikkate alındığında, Selefiyye ıslahatçılığının ciddi bir tehdit olarak görmesi gereken tehlikenin, İslâm ülkelerinde başka yerlere kıyasla daha eğitimsiz ve daha amorf olan kitlelerden gelmeyeceği kolaylıkla anlaşılır. Zira bu kitleler, dinin dışsal biçimlerine olan bağılıkları sayesinde, aksine, son derece elverişli bir tebliğ ve propaganda zemini sunabilmektedir. Zaman zaman dile getirildiği üzere, Avrupa'da laikliğin vakti gelip çatmıştır.²¹⁹ Eğer durum böyleyse, paralel bir gelişim mantığı ve doğrudan bir etkileşim yoluyla, laik fikirlerin İslâm ülkelerinde yayılımının hız kazanması da ihtimal dışı değildir. Bu fikirlerin benimsenmesi, ayrıca, düzenli biçimde örgütlenmiş bir ruhban sınıfının yokluğu, basının mevcut yönelimi, eğitimin niteliği ve —ataları kuttâblar gibi— esasen seküler bir kültürle yetişmiş, toplumsal kökenleri itibarıyla yönetici sınıfları oluşturmaya aday memurların eğitimi sayesinde daha da kolaylaşmaktadır.²²⁰ Bu tehlike, çabalarının ağırlık merkezini günümüzde pedagojik reforma yöneltmiş bulunan Selefiyye'nin gözünden kaçmış değildir.²²¹ Bu bakımdan eğitim reformu, hem okul örgütlenmesinin teknik boyutlarıyla hem de çağdaş Müslüman dünyasının siyasal sosyolojisiyle aynı anda ilgilenenler için hayati bir mesele olmayı sürdürmektedir.

Gelecekteki yönelim ne olursa olsun, biz; ideallerine olan bu sarsılmaz inancın, özünde İslâmî bir nezaketin [urbanité] ve buna eşlik eden dinamik bir enerjinin korunmasını temenni ederiz. Zira vicdanların metalaştığı bu dönemde, Kâhire Selefiyyesi'ni son derece kıymetli bir

²¹⁴ Bu tür ulusal geçmişlere dönüşlerin genelliği ve bunların ifade ettiği derin anlam hakkında bkz. Fernand Baldensperger, *La Littérature: Création, Succès, Durée* (Paris: E. Flammarion, 1913), 135.

²¹⁵ Gibb'in de gösterdiği üzere, edebiyatta da aynı yönelim söz konusudur. Artık Lübnanlı değil Mısırlı, Hristiyan değil Müslüman olan; iyi bir Arap kültürüne sahip ama her şeyden önemlisi, Batı'yı kadim kökenlerinden itibaren inceleyerek onu çok daha iyi tanıyan yeni Mısır ekolü.

²¹⁶ Neo-Hanbelilik görünümünden arındırılmış, geniş anlamıyla Selefiyye düşüncesine bağlanabilecek nitelikte olan şu beyan, Aralık 1930'da Kuzey Afrikalı Öğrenciler Genel Kurulu'nda dile getirilmiştir: “Şuna ikna olmalıyız ki, Fransızca çalışmak bizim için bir amaç değil, sadece bir araçtır; eğer onu öğreniyorsak, bu Avrupa'nın ilim ve yöntemlerini kendi çevremize tanıtmak içindir. Niyetimiz asla kendi şahsiyetimizden ve kültürümüzden vazgeçip yabancı bir kalıba asimile olmak değildir.”

²¹⁷ Konstantin'de *el-Menâr* (19 (1916), 798), Selefi mecmuaların en iyi geleneğini sürdüren *eş-Şihâb* dergisine dikkat çekmişti.

²¹⁸ Bilindiği üzere bu talepler, zamanında Müslüman gazetelerin neredeyse tamamı tarafından yeniden yayımlanmıştır. Bunların bir dökümü *el-Menâr* ve *Mecelletü's-Şübbâni'l-Müslimîn* 2 (1930), 167 vd.'de bulunabilir.

²¹⁹ Charles Guignebert'in fikridir: *Le Christianisme Médiéval et Moderne* (Paris: E. Flammarion, 1922), 312.

²²⁰ Burada, M. Massignon'un Collège de France'ta (1926–1927) verdiği “İslâm'ın laikleşmesi ve bu sürecin etkenleri” başlıklı derslerinden esinlenilmiştir.

²²¹ Bilindiği üzere bu mesele, Abduh'un reformist düşüncesinin temel kaygısını zaten oluşturmaktaydı. *el-Menâr* da bunu yakın zamanda yeniden hatırlatmıştır. Bkz. 32 (1931), 21. Nisan 1932 tarihli *Cemiyetü's-Şübbâni'l-Müslimîn* dergisinin, “Mısır Üniversitesi'nde ve dinî öğretim kurumlarında Müslüman dinini korumak” amacıyla yürüttüğü kampanyaya ayrılmış özel sayısı, bu durumun son derece çarpıcı bir örneğidir.

azınlık hâline getiren de tam olarak budur —yeter ki, nerede bulunursa bulunsun ve hangi ideale yaslanırsa yaslansın, fikrî bağımsızlık ve eylem cesareti hâlâ takdir edilebilsin.

Henri LAOUST

Kaynakça | References

- Abdurrâzık, Ali. *el-İslâm ve usûlü'l-hukm*. Kâhire: Mısır Matbaası, 2. baskı, 1925.
- Ahmed Teymûr Paşa. *Nazaratu târihiyye fî hudûsi'l-mezâhibi'l-fikhiyyeti'l-erbaa ve intişâruhâ*. Kâhire: Selefiyye Matbaası, 1932.
- Baldensperger, Fernand. *La Littérature: Création, Succès, Durée*. Paris: E. Flammarion, 1913.
- Brunot, Louis. *Pour une Réforme des études d'arabe*. Paris: Librairie Larose, 1928.
- Cheyho, Louis. “Matbûatu şarkiyyeti cedidiyye”. *el-Meşrik* 12 (1920), 1031-1036. Erişim: <https://archive.alsharekh.org/magazineYear/108/1105>
- Desparmet, Joseph. “La Réaction Linguistique en Algérie” [“Cezayir’de Dilsel Tepki”]. *Bulletin de la Société de Géographie d'Alger et de l'Afrique du Nord [Cezayir ve Kuzey Afrika Coğrafya Cemiyeti Bülteni]*, (1931), 1-33.
- Dîvânü's-Sevra: mecmû mâ kîle min eş-şi'r fî vakâ'i es-Sevra el-istiklâliyye es-Sûriyye*. Drl. Muhammed Yâsin Arafa. b.y.: Kütübü Turâs, 1926.
- Eisenbeth, Maurice. *Le Judaïsme Nord-Africain*. Constantine, 1931.
- Elbânî, Muhammed Saîd. *Tenvîrû'l-besâir fî sîreti's-şeyh Tâhir*. Şam: Matbaatü hükûmeti'l-Arabiyyeti's-Sûriye, 1920.
- el-Eserî, Muhammed Behcet. *A'lâmu'l-İrâk*. Kâhire: Selefiyye Matbaası, 1345.
- Gaudefroy-Demombynes, Maurice. *Les Institutions Musulmanes*. Paris: E. Flammarion, 2. Baskı, 1921
- Gibb, H.A.R. “Studies on Contemporary Arabic Literature”. *Bulletin of the School of Oriental Studies, University of London*, 4/4 (1928), 745-760. Erişim: <https://www.jstor.org/stable/607254>
- Goldziher, Ignaz. *Le Dogme et la Loi de l'Islam*. çev. Félix Arin. Paris: Paul Geuthner Yayınevi, 1920.
- Guignebert, Charles. *Le Christianisme Médiéval et Moderne*. Paris: E. Flammarion, 1922.
- Hallâf, Abdülvehhâb. *es-Siyâsetü's-şer'îyye*. Nşr. Muhibbüddin el-Hatîb. Kâhire: Selefiyye Matbaası, 1350.
- Hatîb, Muhibbüddin. *el-Ezher, mâzihu ve hâzîruhu ve'l-hâcetü ilâ ıslâhih*. Kâhire: Selefiyye Matbaası, 1345.
- Hüseyin, Muhammed el-Hıdır. *ed-Da've ile'l-ıslâh*. Kâhire: Selefiyye Matbaası, 1346.
- II. Wilhelm, Kaizer. *Müzekkîrâtü Gilyûm es-Sânî*. nşr. Muhibbüddin el-Hatîb. Kâhire: Selefiyye Matbaası, 1923.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Menâkıbü'l-İmâm Ahmed. b. Hanbel*. Kâhire: Dâru Hicr, 1409/1988.
- İbn Kuteybe. *el-Meysîr ve'l-Kıdâh*. nşr. Muhibbüddin el-Hatîb. Kâhire: Selefiyye Matbaası, 1342/1923.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddin. *el-Kıyâs fî's-şer'i'l-İslâmî*. nşr. Muhibbüddin el-Hatîb. Kâhire: Selefiyye Matbaası, 1347.
- el-Kâsımî, Cemâleddîn. *Islâhu'l-mesâcid mine'l-bida' ve'l-avâid*. Kâhire: Selefiyye Matbaası, 1341.
- Kürd Ali, Muhammed. “el-Muâsirûn: eş-Şeyh Tâhir el-Cezâirî”. *Mecelletü'l-mecmai'l-ilmî'l-Arabî* (1928), 577-596.
- Kürd Ali, Muhammed. “el-Muâsirûn: eş-Şeyh Tâhir el-Cezâirî-2”. *Mecelletü'l-mecmai'l-ilmî'l-Arabî* (1928), 666-679.
- Lammens, Henri. “La Crise Intérieure de l'Islam”. *Études* 186 (1926), 129-146.
- Lammens, Henri. *L'Islam: Croyances et Institutions*. Beyrut: Imprimerie Catholique, 1941.

- Makrizî, Takiyyüddîn. *Tecrîdü't-tevhîdi'l-müfîd*. Kâhire, 1343.
- Massignon, Louis. "L'Islam et les Puissances Européennes". *L'Islam et la Politique Contemporaine*. 139-163. Paris: Librairie Félix Alcan, 1927.
- Michaux-Bellaire, Edouard. "Le Wahhabisme au Maroc." *Renseignements coloniaux et Documents publiés par le Comité de l'Afrique française et le Comité du Maroc. Supplément à l'Afrique française* 7 (1928), 489-492.
- el-Müntekâ min Muhâdarâti Cem'iyeti's-Şübbâni'l-Müslimîn*. nşr. Muhibbüddin el-Hatîb. Kâhire: Selefîyye Matbaası. 2 cilt. 1348-1350.
- Müslümanlar, Kıptiler ve Ulusal Kongre*. Kâhire, 1329.
- Naîm, Abdülbâki Sürûr. *el-İslâm Mâdîhi ve Hâdîrihi*. Kâhire: Matbaatü cerîdeti's-sabâh, 1343/1924.
- Nâzım, Mahmûd Remzi. *Fidâu Sûriyye*. b.y. ts.
- Pons, Mgr Alexandre. *La Nouvelle Église d'Afrique ou le catholicisme en Algérie, en Tunisie et au Maroc depuis 1830*. Tunus: Librairie Louis Namura, 1930.
- Rızâ, Reşîd. *el-Hilâfe*. Kâhire: ez-Zehrâ li'l-a'lâmi'l-Arabî, 1354.
- Rızâ, Reşîd. *Kitâbü'l-vahdeti'l-İslâmiyye ve'l-uhuvveti'd-dîniyye*. Kâhire: el-Menâr Matbaası, 2. baskı, 1346.
- Rızâ, Reşîd. *es-Sünne ve's-Şîa ev el-Vehhâbiye ve'r-Râfıza*. Kâhire: el-Menâr Matbaası, 1347.
- Rızâ, Reşîd. *Şübehâtü'n-nasârâ ve hüceci'l-İslâm*. Kâhire: Dâru'l-Menâr, 1367.
- Rızâ, Reşîd: *Târîhu'l-üstâzi'l-imâm eş-şeyh Muhammed Abduh*. 1. cilt. Kâhire: el-Menâr Matbaası, 1931. 2. cilt Kâhire: el-Menâr Matbaası, 1926. 3. cilt. Kâhire: el-Menâr Matbaası, 1324.
- Rızâ, Reşîd. *Tercümetü'l-Kur'ân ve mâ fihâ min el-mefâsid ve münâfât'l-İslâm*. Kâhire: el-Menâr Matbaası, 1. baskı 1344-1926.
- Rızâ, Reşîd. *el-Vehhâbiyyûn ve'l-Hicâz*. Kâhire: el-Menâr Matbaası, 1344.
- Rızâ, Reşîd. *Yusru'l-İslâm ve usûli't-teşrî'i'l-âmm*. Kâhire: Dâru'n-neşr li'l-câmiât-Dâru'l-menâr, 2007.
- Sanhoury, Abd el-Razzaq. *Le Califat et son Evolution vers une Société des Nations Orientales*. Paris: Geuthner, 1926.
- Sarkis, Joseph Elian. *Dictionnaire Encyclopédique de Bibliographie Arabe*. Kâhire: Sarkis Matbaası, 1928.
- Sékaly, Achille. "L'Université d'el-Azhar et ses Transformations". *Revue des Études Islamiques* 1 (1927), 95-116.
- Simon, General H. "Le Maroc, les Soviets et nous". *La Quinzaine Coloniale* (25 Eylül 1931), 448. Erişim: <https://numba.cirad.fr/ark:/12148/bpt6k3201489h/f470.item>
- Seyyid Ahmed Han. *Ravzatü'n-nediyye*. b.y.: Müniriyye, ts.
- ez-Zâhirî, Muhammed es-Saîd. *el-İslâm fî Hâcetîn ilâ Diâye ve Tebşîr*. Kâhire, 1349.
- Zeydân, Corci. *Târîhu âdâbi'l-luğati'l-Arabiyye*. Kâhire: el-Hilal Matbaası, 1914.
- Zeydân, Corci. *Târîhu't-temeddüni'l-İslâmî*. Kâhire: el-Hilal Matbaası, 1904.

Süreli Yayınlar

- el-Belâğ* (28 Ocak 1932).
- el-Feth*.
- Hadramût*.
- el-Hilâl*
- el-İkbâl*.
- el-Livâü'l-Mısrî* (17 Haziran 1925).
- Mecelletü's-Şübbâni'l-Müslimîn*.

el-Mecelletü't-tıbbiyye (Mayıs 1920).

el-Menâr. Erişim: <https://archive.org/details/Almanar/almanar00/>

el-Mustaba 8/2 (1914).

el-Müeyyed.

en-Nahda (15 Mayıs 1925).

Revue des Études Islamiques (1927); (1930).

Revue du Monde Musulman (R.M.M.). Erişim:
<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/cb328592223/date.r=revue+du+monde+musulman.langFR>

es-Siyâse (1927).

Ümmü'l-Kurâ (10 Aralık 1926).

ez-Zamân (1929).

ez-Zehrâ. Erişim: <https://archive.alsharekh.org/magazineYear/262/2613>