

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

**TEFSİR GELENEĞİNDE MODERN DÖNEMLE YÜZLEŞME: MENÂR
TEFSİRİ ÖRNEĞİ**

Yüksek Lisans Tezi

ZEYNEP KURT

İstanbul, 2020

T.C
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

**TEFSİR GELENEĞİNDE MODERN DÖNEMLE YÜZLEŞME: MENÂR
TEFSİRİ ÖRNEĞİ**

Yüksek Lisans Tezi

ZEYNEP KURT

Danışman: PROF. DR. MUSTAFA ÖZTÜRK

İstanbul, 2020

GENEL BİLGİLER

Adı ve Soyadı: Zeynep KURT

Anabilim Dalı: Temel İslâm Bilimleri

Bilim Dalı: Tefsir

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Mustafa Öztürk

Tez Türü ve Tarihi: Yüksek Lisans Tezi – 2020

Anahtar Kelimeler: Menâr Tefsiri, Muhammed Abduh, Reşid Rıza, Çağdaş İslâm Düşüncesi, Çağdaş Dönem Tefsiri

ÖZET

TEFSİR GELENEĞİNDE MODERN DÖNEMLE YÜZLEŞME: MENÂR TEFSİRİ ÖRNEĞİ

On dokuzuncu yüzyılda İslâm dünyasının farklı bölgelerinde Batı ile askerî, siyasî, sosyal, ilmî ve kültürel karşılaşmalar ve bilhassa savaş meydanlarında birbiri ardınca yaşanan mağlubiyetler, müslüman ilim ve fikir adamlarını, hem geleneksel İslâmî anlayış ve dinî ilimler müktesebatını yeniden düşünüp kritik etme hem de temel dinî metinleri anlama ve yorumlama konusunda farklı bir perspektif geliştirme yönünde motive etmiştir. Muhammed Abduh ve talebesi Reşid Rıza'nın ortak telifi olarak kabul edilen Menâr tefsiri, dinî alanda topyekûn ıslah-tecdit projesi diyebileceğimiz bu yönelimin önemli ürünlerinden biridir.

Menâr tefsirini konu edinen bu çalışmanın ilk bölümünde tefsirde Menâr ekolü, genel karakteristik özellikleri ve fikrî yapısı aktarıldıktan sonra ekolün temsilcileri ve Menâr tefsiri müellifleri olan Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'nın hayatlarından bahsedilmiştir. İkinci bölümde tefsirde temel dinî metinlere yaklaşım, tefsir, te'vîl ve tercüme kavramları bağlamında ele alınmıştır. Üçüncü bölümde, müelliflerin, İslâm'ın paradigmatik yapısına ilişkin yorumları, dinî kaynakların statüsü, Kur'ân-Sünnet ilişkisi, akıl-nakil ilişkisi, ve din-bilim ilişkisi başlıklarıyla incelenmiştir. Dördüncü ve son bölümde ise müelliflerin toplumsal konulara yaklaşımları, hilafet ve devlet, şûra, emanet ve adalet, cihad ve dâru'l-İslâm-dâru'l-harp kavramları çerçevesinde ele alınmıştır.

GENERAL INFORMATION

Name and Surname: Zeynep KURT

Department: Basic Islamic Sciences

Field: Tafseer

Thesis Supervisor: Prof. Mustafa OZTURK

Thesis Type and the Date: Master Thesis – 2020

Keywords: Tafseer al-Manaar, Mohammad Abduh, Rashid Rida, Contemporary Islamic Thought, Contemporary Period in Tafseer Tradition

ABSTRACT

ENCOUNTERING WITH MODERNITY:

MANAR IN THE TAFSEER TRADITION

In the nineteenth century, in different regions of the Islamic world, encounters with the West on military, political, social, scientific and cultural areas, and especially defeats in the battlefields, motivated Muslim scholars both to rethink and to criticize the traditional Islamic understanding and religious sciences and to develop a different perspective on understanding and interpreting texts. *Tafseer al-Manar* resulted as one of the important works in this orientation.

In the first chapter the characteristics and general intellectual structure of the Manar school were investigated and followed by the lives of the authors of *Tafseer al-Manar*, namely Mohammed Abduh and Rashid Rida. In the second chapter, the approach to basic religious texts in *tafseer* is discussed in the context of the concepts of *tafseer*, *ta'veel* and *translation*. In the third chapter, the interpretations of the authors regarding the paradigmatic structure of Islam, the status of religious resources, the relationship between Qur'an and Sunnah, between reason and transmission, and between religion and science are examined. In the last chapter, the approaches of the authors to social issues are discussed within the framework of concepts of caliphate and state, *shura*, *amanah* and justice, *jihad*, and distinction between *daru'l-Islam* and *daru'l-harb*.

İÇİNDEKİLER

ÖZET	i
ABSTRACT	ii
İÇİNDEKİLER	iii
ÖNSÖZ	iv
KISALTMALAR	v
GİRİŞ	1
A. TEZİN KONUSU	1
B. TEZİN AMACI	3
C. TEZİN ÖNEMİ	4
1. BÖLÜM: TEFSİRDE MENÂR EKOLÜ VE TEMSİLCİLERİ	7
A. EKOLÜN KARAKTERİSTİK ÖZELLİKLERİ	8
B. EKOLÜN GENEL FİKRÎ YAPISI	16
C. EKOLÜN TEMSİLCİLERİ	20
C. 1. Muhammed Abdüh'un Hayatı	20
C. 2. Reşid Rıza'nın Hayatı	26
2. BÖLÜM: NASSLARIN (TEMEL DİNÎ METİNLERİN) ANLAŞILMASI VE YORUMLANMASI	31
A. TEFSİRİN AMACI VE İŞLEVİ	32
B. TE'VİL PROBLEMİ	41
C. KUR'ÂN VE TERCÜME SORUNU	48
3. BÖLÜM: İSLÂM'IN GENEL PARADİGMATİK YAPISINA İLİŞKİN YAKLAŞIM	58
A. DİNÎ KAYNAKLARIN STATÜSÜ	59
B. KUR'ÂN-SÜNNET İLİŞKİSİ ve NÜBÜVVET	67
C. AKIL-NAKİL İLİŞKİSİ ve AKLIN DİNDEKİ YERİ	74
D. DİN-BİLİM İLİŞKİSİ	81
4. BÖLÜM: TEFSİRDE İSLÂM'IN TOPLUMSAL KONULARINA İLİŞKİN YAKLAŞIM	89
A. HİLAFET ve DEVLET	90
B. ŞÛRA	101
C. EMANET ve ADALET	105
D. HARP SİSTEMİNİN İSLAHI ve CİHAD	109
E. DÂRU'L-İSLÂM ve DÂRU'L-HARP	113
SONUÇ	117
KAYNAKÇA	120

ÖNSÖZ

Asıl adı Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm olan Menâr tefsiri modern dönemde Batı ile yüzleşmenin dinî ilimler alanındaki yansımalarının takip edilebileceği önemli bir eserdir. Tefsirin ortaya çıktığı dönem İslâm dünyası için oldukça hareketli bir zaman dilimine denk gelmektedir. Bilindiği gibi asırlardır İslâm dünyasının liderliği konumunda bulunmuş olan Osmanlı, on dokuzuncu yüzyıl itibariyle Batı karşısında birçok alanda ciddi çarpışmalar ve yenilgilerle yüzleşmekteydi. Bu durumun sebebini anlamaya çalışan Müslüman ilim ve fikir adamları da kötü gidişattan kurtulmanın yolları üzerine kafa yormaktaydılar. Bu çalışma Menar tefsiri müellifleri olan Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'nın bahsedilen döneme nasıl bir çözüm teklifi sunduklarını ortaya koymayı hedeflemektedir.

Bu çalışma boyunca birçok kişinin desteğini ve yardımını gördüm. Öncelikle zihnimdeki kavramları bir çerçeveye oturtmam ve meramımı ifade etmem konusundaki kıymetli tavsiye ve değerlendirmeleri için danışman hocam Prof. Dr. Mustafa Öztürk'e çok teşekkür ederim. Ayrıca konuya merak duymamda etkili olan derslerinden ve eserlerinden çokça istifade ettiğim Prof. Dr. İsmail Kara ve düşünce hayatım üzerinde büyük emeği olan İzzet Semra Bilici hocalarıma ve başta tashih olmak üzere çeşitli konularda zamanını ve desteğini esirgemeyen dostum Zahide Kutlay'a teşekkürü borç bilirim.

Son olarak dua ve desteklerini hep yanımda hissettiğim annem ve rahmetli babama, çalışmam boyunca hem akademik olarak destek olan hem de her türlü sabrı ve fedakârlığı esirgmeden gösteren eşim Veysel'e ve çocuklarım Ahmet Selim ile Nurullah'a müteşekkirim.

Zeynep KURT

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı Geçen Eser
Akt.	: Aktaran
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
b.	: Bin, İbn
bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
CÜİFD	: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Çev.	: Çeviren
ÇÜİFD	: Çanakkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
GÜİFD	: Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
İSAM	: İslâm Araştırmaları Merkezi
MÜİFD	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
MÜİFV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
Nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm tarihi
s.	: Sayfa
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
Thk.	: Tahkik Eden

GİRİŞ

A. TEZİN KONUSU

Bu çalışma, modern dönemde Batı dünyasıyla karşılaşmanın dinî ilimler sahasındaki yansımalarının görülebileceği ilk ve önemli eserlerden biri olması sebebiyle Menâr tefsirini konu edinmektedir. Özellikle on dokuzuncu yüzyılda İslâm dünyasının farklı bölgelerinde Batı ile askerî, siyasî, sosyal, ilmî ve kültürel karşılaşmalar ve bilhassa savaş meydanlarında birbiri ardınca yaşanan mağlubiyetler, müslüman ilim ve fikir adamlarını, hem geleneksel İslâmî anlayış ve dinî ilimler müktesebatını yeniden düşünüp kritik etme hem de temel dinî metinleri anlama ve yorumlama konusunda farklı bir perspektif geliştirme yönünde motive etmiştir. Dinî alanda topyekûn ıslah-tecdit projesi diyebileceğimiz bu yönelim çerçevesinde fikir üreten en etkili isimlerden biri Muhammed Abduh'tur.

Son dönem İslâm dünyasında hem büyük bir teveccühe mazhar olan ve hem de birçok tenkide maruz kalan Muhammed Abduh (ö. 1905) çağdaş İslâm düşüncesinin önde gelen isimlerinden biri olup sadece Arap-İslâm dünyasının değil, aynı zamanda Batılı ilim-fikir adamlarının da ilgiyle takip ettikleri bir ilim-fikir adamıdır. İslâm toplumlarının içinde bulundukları kötü duruma Kur'ân ve aklın rehberliğinde çözümler üretmeye çalışan Abduh, tefsir alanında da önemli çalışmalar gerçekleştirmiştir. En meşhur talebesi ve takipçisi Reşid Rıza'nın (ö. 1935) ısrarları üzerine 1899-1905 yılları arasında Câmiu'l-Ezher'de verdiği tefsir dersleri Menâr dergisinde (Mecelletü'l-Menâr) notlandırılarak tefrika edilmiştir.

Abduh anılan yıllar arasında Fâtiha sûresinden başlayıp Nisâ sûresinin 4/126. ayetine kadar olan kısmı tefsir etmiştir. Abduh'un 1905 yılında vefat etmesi üzerine Reşid Rıza çalışmayı sürdürmüş ve 1935'te ölümünden kısa bir zaman öncesine kadar Yûsuf sûresi 12/35. ayetin sonuna gelmiştir. Eserin ilk bölümleri Abduh'un ders notlarından oluştuğu için tefsirin kime nispet edileceği konusunda farklı görüşler serdedilmiştir. Eserin tamamı Reşid Rıza'nın kaleminden çıkmakla birlikte kendisi Abduh'un görüşlerini aktarmakla kalmamış, hocasının derslerinde tuttuğu notlara dayanarak eseri

genişletmiş, özellikle l gat ve rivayet açısından ilavelerde bulunmuştur. Bu arada kendi görüşlerini de belirtmiş, hatta bazı konularda hocasını eleştirmiştir.¹

Bu çalışmada, asıl adı ‘‘Tefsîru’l-Kur’âni’l-Hakîm’’ olan Menâr tefsirinden bazı konular ve kavramlar belirlenip bunlarla ilişkili ayetlerin söz konusu tefsirde nasıl ele alındığı ortaya konulacaktır. Bu kapsamda tefsirin geleneksel tefsir anlayışıyla ayrıldığı hususlar üzerinde durulacaktır. Öte yandan, Menâr tefsirinin ortaya çıktığı dönemin genel sosyolojik ve siyasî ortamı göz önünde bulundurularak eserin klasik tefsir literatüründeki hâkim anlayıştan ayrılma nedenleri tespit edilmeye çalışılacaktır.

Birinci bölümde tefsirde Menâr ekolü, genel karakteristik özellikleri ve fikrî yapısı aktarıldıktan sonra ekolün temsilcileri ve Menâr tefsiri müellifleri olan Muhammed Abduh ve Reşid Rıza’nın hayatlarından bahsedilecektir.

 kinci bölümde nassların anlaşılması ve yorumlanması ile ilgili meselelerin Menâr tefsirinde ele alınış şekli incelenecek, bu bağlamda müelliflerin tefsir, te’vil ve tercüme konularını nasıl açıkladıkları ve klasik dönemlerdeki görüşlere nasıl yaklaştıkları ortaya konulmaya çalışılacaktır.

  nc  bölümde,  sl m’ın genel paradigmatic yapısına ilişkin bazı konular ele alınacaktır. Bu kapsamda temel dinî metinler ve kaynakların statüsü, Kur’ n-Sünnet ilişkisi, nübüvvet, akıl-nakil ilişkisi, aklın dindeki yeri, din-bilim ilişkisi ve mucize gibi tartışmalı konulara yer verilecek ve Menâr tefsiri özelinde bu konulara nasıl yaklaşıldığı incelenecektir.

Dördüncü ve son bölümde ise  sl m’ın toplumsal düzen ile ilgili  ğretilerinin Menâr tefsirinde nasıl ele alındığı meselesi üzerinde durulacaktır. Bu erevede Abduh ve Reşid Rıza’nın hilafet ve imamet, şûra, ul ’l-emr ve itaat, emanet ve adalet, cihad ve kıtal, dâru’l- sl m-dâru’l-harp gibi konular ve kavramların izahında nasıl bir yol izledikleri ve geleneksel anlayıştan hangi yönleriyle farklılaştıkları aktarılacaktır.

¹ M. Suat Mertoğlu, ‘‘Tefsîru’l-Menâr’’, *TDV  sl m Ansiklopedisi*, İstanbul 2011, XL. s. 297-298.

B. TEZİN AMACI

Bu tezin amacı, modern dönemle birlikte tefsir geleneğinde yaşanan kırılmayı Menâr tefsiri örneği ile ortaya koymaktır. Bu bağlamda çağdaş dönemde ortaya çıkan Kur'ân yorumları Menâr tefsiri çerçevesinde incelenecek, bu yorumların söz konusu dönemdeki hâkim dünya algısı ile bağlantısı araştırılacak ve aynı zamanda Menâr ekolünün kendisinden sonraki tefsir çalışmaları üzerindeki etkisine dair tespit ve değerlendirmelerde bulunulacaktır.

Çağdaş İslâm düşüncesi ıslah, tecdit, ana kaynaklara dönüş ve gerçek İslâm gibi söylemlerin öne çıktığı, Müslümanların son dönemde birçok alanda yaşamış oldukları geri kalmışlık sorunuyla ilgili olarak büyük ölçüde dinî geleneğin suçlandığı ve dolayısıyla mazideki ihtişamlı zamanlara benzer bir dönemi yaşamamanın ancak bu geleneği devre dışı bırakmakla mümkün olduğunun varsayıldığı modern bir dinî düşünce ve anlayıştır. Bu anlayışın öncüleri konumundaki Muhammed Abduh ve Reşid Rıza esasında geleneksel İslâmî ilimlere hem tahsil hem tedris yönünden vukufı konusunda herhangi bir şüphe olmayan isimlerdir. Bu vasıflarına mukabil dinî düşünce ve söylemlerinde gelenek mirasını büyük ölçüde askıya alan görüşler serdetmeleri muhtemelen Müslümanların aynı anlayışla yola devam edemeyecekleri fikrine sahip olmalarıyla ilgilidir.²

Bu konu bir tarafa, İslâm dünyasında çağdaş dönemle yüzleşmenin Menâr tefsiri örneği üzerinden inceleneceği bu çalışmada, tefsirin telif edildiği dönemde İslâm dünyasının içinde bulunduğu sosyal, siyasî, ekonomik, kültürel ortam ile birlikte oryantalizm gibi dış etkenlerin de yorum anlayışına nasıl tesir ettikleri meselesi de irdelenecektir. Bu çerçevede temel başvuru kaynağımız asıl adı Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm olan Menâr tefsiri³ ve müelliflerin diğer eserleri olmakla birlikte çağdaş İslâm düşüncesi alanında telif edilen ilmî ve akademik çalışmalardan da istifade edilecektir.

² İsmail Kara, *Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak*, Dergâh, İstanbul 2017, s. 16-21.

³ Eser, uzun yıllar süren bir çalışmanın sonunda Mehmet Erdoğan başkanlığında Ali Rıza Temel, Rahmi Yaran, Niyazi Beki, Nusrettin Bolelli ve İbrahim Tüfekçi'den oluşan bir heyet tarafından Türkçeye

C. TEZİN ÖNEMİ

Tefsir, Kur'ân vahyiyle ilgili nüzul sürecinin sona ermesinin ardından Müslümanların Kur'ân-ı Kerim'i anlama ve açıklama çabalarıyla vücut bulmuş bir ilimdir. Müslümanlar, tefsir ilmine İslâm tarihinin her döneminde ilgi göstermiş, âlimler bu alanda eserler vermiş ve böylece büyük bir tefsir külliyyatı oluşmuştur. Yüzyıllar süren klasik dönemlerde müfessirler Kur'ân ayetlerini gerek rivayetlere dayanarak, gerekse akli çıkarımlarla yorumlamışlardır. Modern dönemde ise Kur'ân'ın anlam ve yorumuna yüklenen işlev farklı boyutlar kazanmış, klasik dönemlerde Müslüman âlimlerin ilmî bir faaliyet olarak algıladıkları tefsir, bu yeni dönemde geniş halk kesimleri tarafından da ilgi görmeye başlamış, bu durum "ictimâî/sosyolojik tefsir" diye adlandırılan yönelimi ortaya çıkarmıştır. Çalışmamızda ictimâî tefsir yöneliminin öncüsü sayılabilecek Menâr tefsiri özelinde, modern dönemde Kur'ân tefsiriyle ilgili alandaki anlam ve yorum temelli değişim ve dönüşümün izleri sürülmeye çalışılacaktır.

İslâm dünyası ortaçağlar boyunca Batı ile karşılaşmada çeşitli zorluklar yaşamış ve fakat bunları gerek siyasî ve iktisadî, gerekse ilmî ve içtimai gücü ile aşmayı başarmıştır. Ancak on sekizinci yüzyılda Avrupa'da ortaya çıkan ve Aydınlanma çağı diye adlandırılan dönem, sonrasında sanayi devrimini doğurmuş, teknolojik gelişmeler ve sömürge faaliyetleri ile birlikte Batı artık birçok alanda hâkimiyetini ilan etmiştir. Bilindiği gibi modernizm bu sürecin bir sonucu olarak insanlık tarihinin en önemli sosyolojik olgularından biridir. Zira bu olgu sadece kendisine ev sahipliği yapan Avrupa'yı değil, hem felsefî, hem teknik ve hem de sömürge faaliyetleri dolayısıyla bütün dünyayı derinden etkilemiştir.

On dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde İslâm dünyası sadece siyasî ve askerî yenilgiler ile değil aynı zamanda sosyal, kültürel ve ilmî olarak da Batı dünyasından gelen ciddi meydan okumalarla karşı karşıya kalmıştır. Zira modern döneme kadar bilgi,

kazandırılmıştır: Şeyh Muhammed Abduh-Muhammed Reşid Rıza, *Menâr Tefsiri* (Çev. Heyet), Ekin, İstanbul 2011.

kutsal metinler temelinde ve geleneksel yöntemler esas alınarak üretilmekteydi. Ancak bu dönemde seküler dünya görüşünün hâkimiyeti ile birlikte bilgi üretimi kutsal kaynaklardan rasyonel kaynaklara yönelmiş ve dinî ilimler bu gelişmelerden önemli ölçüde etkilenmiştir. Nitekim modern dönem İslâm dünyasında fıkıh, kelam, hadis ve tefsir gibi ilimler merkezî konumda değil, büyük ölçüde hâkim dünya algısıyla uyum sağladığı konularda ve uyum sağlayabilecek şekilde kullanılabilir olmuşlardır.⁴

Yine modern dönemde İslâm dünyasının Batı'ya nazaran geri kalmış olmasını özellikle İslâm dininin doğasına bağlayan ve bu dinin gelişmeye engel olduğu yönünde oryantalistik iddialar ortaya atılmış, Müslüman ilim ve fikir adamları da bu iddialara reddiye tarzında mukabelelerde bulunmuşlardır. Bu bağlamda Menâr ekolü, geri kalmışlığın İslâm'dan değil, İslâm'ın yanlış anlaşılıp yorumlanmasından kaynakladığı fikrini savunmuştur. Ekolün bu yaklaşımı Kur'ân ve tefsir alanında geleneksel yorum ve yöntemlerden ayrışmaya da bir bakıma temel oluşturmuştur.

Muhammed Abduh ve Reşid Rıza hakkındaki çalışmaların bütününe bakıldığında, ilmî ve objektif değerlendirmeler olduğu gibi aynı zamanda yargılayıcı ve dışlayıcı değerlendirmelerin de olduğu görülmektedir. Bilindiği gibi çağdaş dönem dinî düşüncenin önde gelen bu isimleri, görüşlerini ortaya koyarken geleneksel fikirlerden yer yer uzaklaşmış, Kur'ân ve kısmen Sünnet dışında bağlayıcı bir unsur tanımamışlardır. Bu yaklaşımlarından dolayı da küfür ve ilhada düşmek gibi eleştirilere muhatap olmuşlardır. Öte yandan, özellikle Abduh ıslah ve tecdit eksenli görüşleri etrafında gitgide artan takipçi kitlesi tarafından “asrın müceddidi” ve “büyük reformcu” olarak da görülmüştür. Bu çalışmada bu tür nitelermeler ve değerlendirmelerden uzak kalınarak objektif bir araştırma/inceleme yöntemi benimsenecektir.

Menâr tefsiri Türkiye'de farklı yönleriyle birçok yüksek lisans ve doktora çalışmasına konu olmuştur. Bunlardan bazıları şöyledir:

Ahmet Özdemir, Tefsiru'l-Menâr'ın Had Cezalarına Yaklaşımı (DR, 2012, NEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü)

⁴ Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'ân'a ve Tefsire Ne Oldu?*, Klasik, İstanbul 2008, s. VI.

Mehmet Salmazzem, Modern Dönem Tefsirlerde Kur'ân İ'câzı (Menâr örneği) (DR, 2015, YYU Sosyal Bilimler Enstitüsü)

İmran Çelik, Çağdaş Dönem Sünnî-Şîî Tefsir Mukayesesi (Menâr ve Mîzân Tefsir Örneği) (DR, 2020, RTEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü)

Emel Yavuzoğlu, Tefsîrü'l-Menâr I. ve II. Ciltlerin Fihristi (YL, 2005, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü),

Niyazi Arıcı, Menâr Tefsiri'nde Mûcizelerle İlgili Farklı Yorumlar (YL, 2006, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü),

Melek Altıntaş Yılmaz, Menâr Tefsiri'nde Fert-Devlet İlişkisi (YL, 2007, UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü)

Ahmet Bayer, Reşîd Rızâ'nın el-Menâr Adlı Tefsirinde Hristiyanlığa Yaklaşımı (YL, 2007, SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü)

Hanefi Şola, Tefsîru'l-Menâr Örneğinde Kur'an Kıssalarına Yeni Yaklaşımlar (YL, 2015, ÇÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü)

Nefise Kuloğlu, Tefsîru'l Menâr'da Ulûmu'l Kur'ân Konularına Yaklaşım (YL, 2015, KÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü)

Cihangir Ecer, Menar Tefsirinde Mucizeye Bakış (YL, 2019, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü)

Şenol Kutluay, Reşîd Rızâ'nın Tefsîru'l-Menâr Adlı Eserinde Yahudiliğe Yaklaşımı (YL, 2019, ÇÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü)

Maadh Shareef Awla, 'El-Menar' ve 'El-Mizan' Tefsirlerinde Muhkem ve Müteşabihat -Karşılaştırmalı Bir İnceleme- (YL, 2019, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü)

1. BÖLÜM: TEFSİRDE MENÂR EKOLÜ VE TEMSİLCİLERİ

Menâr ekolü, İslâm dünyasının on dokuzuncu yüzyılda yaşadığı genel krizden kurtulmanın “gerçek İslâm’a dönüş” ve “fıkrî, siyasî, ictimâî ve ilmî ıslah” ile mümkün olduğu fikrini savunan ve İslâm’ın ilk dönemlerindeki saf İslâm anlayışı ile modern medeniyetin müspet değerlerini uzlaştırmayı hedefleyen bir düşünce hareketi olarak nitelendirilebilir. İlk olarak Cemâleddin Afgânî (ö.1897) ve Muhammed Abduh (ö.1905) tarafından temsil edilen ekol bilahere Reşid Rıza’nın (ö.1935) çalışmalarıyla sürdürülmüştür. Daha sonraki süreçte ise Ahmed Mustafa Merâgî (ö.1952), Mahmud Şeltût (ö.1966) gibi isimler aynı çizgide muhtelif eserler ortaya koymuş ve nihayet İslâm dünyasının farklı bölgelerindeki birçok ilim-fikir adamı bu ekolün tesirinde kalmıştır.⁵

Bu bölümün ilk kısmında Menâr ekolünün genel karakteristik özellikleri ve temayülleri, geleneksel tefsir anlayışına yönelik eleştirileri ve tefsir tarihi kaynaklarında hangi kategorilerde zikredildiği aktarılacaktır. Daha sonra, ideolojik vurguların yoğun olduğu selefi eğilimli hareketlerin tarihî seyrinden ve ekol üzerindeki etkilerinden bahsedilecektir. Son olarak ekolün İslâm dünyasında, özellikle Türkiye’de nasıl bir etki uyandırdığı ele alınacaktır.

İkinci kısımda ekolün fıkrî yapısı ve özellikle ıslah fikrinin serencamı, tarihsel bir seyir ile aktarılacaktır. Bu bağlamda Cemaleddin Afgânî, Muhammed Abduh ve Reşid Rıza’nın buluştukları ve ayrıştıkları noktalar ortaya konacaktır.

Üçüncü ve son kısımda ise her insanın, kendi yaşadığı tarihsel dönemin çocuğu olduğu gerçeğinden hareketle ekolün temsilcileri ve Menâr tefsiri müellifleri olan Muhammed Abduh ve Reşid Rıza’nın hayatlarından bahsedilecektir.

⁵ Mertoğlu, “Tefsîru’l-Menâr”, s. 298-299.

A. EKOLÜN KARAKTERİSTİK ÖZELLİKLERİ

Menâr ekolündeki genel temayüller Kur'ân'ın hidayet yönüne vurgu, ayetlerin sahih nakil ve selim akılla yorumlanması, öze dönüş çağrısı, inananları taklitten, bidatten, hurafeden uzak tutmak, Kur'ân tefsirinde İsrâiliyâttan kaçınmak, i'rab, meânî, beyan gibi dille alakalı detaylarla ilgilenmemek ve nassların yorumlanmasında lafzın/anlamın umûmîliği prensibini benimsemek şeklinde özetlenebilir.⁶

Ekol, bazı yazarlar tarafından “Menâr Grubu” (Menar Party)⁷ ve “Menarcılar” (Menarists)⁸ gibi isimlerle de anılmıştır. Mahmoud O. Haddad bir makalesinde “Menarcılar” isimlendirmesinin “Selefiler” anlamında kullanıldığına dikkat çekmiştir. Ona göre günümüzde “selefi” nitelemesiyle radikal dinî grupların kastedilmesi gibi yirminci yüzyılın başında da bu niteleme geleneğin karşısında konumlanması nedeniyle “modernist eğilim”i ima eden bir sıfat olarak kullanılmaktaydı.⁹

Çalışmamızın konusu tefsir olduğu için burada Menâr ekolünün geleneksel tefsir tarzına yaklaşımını kısaca aktarmanın yararlı olacağı kanaatindeyiz. Abduh'a göre, Allah Kur'ân vahyini dinî ve şer'î ahkâmı açıklaması; insanları doğru yola iletmesi ve dünya-ahiret saadetine ulaştırması amacıyla inzal etmiştir. Diğer bütün konular bu amaca ulaştıran vesilelerdir. Bu amacın gerçekleşebilmesinin tek yolu da Kur'ân'ın insanlar tarafından doğru bir şekilde anlaşılmasıdır.¹⁰ Ancak bugün tefsir denilen şey geçmiş asırlardaki âlimlerin ne söylediklerine muttali olmakla eşdeğer bir anlam kazanmış,

⁶ Şeyh Muhammed Abduh-Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Kur'âni'l Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, Dâru'l-Menâr, Kâhire, 1947, c. I, s. 6-7.

⁷ Charles Adams, eserinin dördüncü bölümüne başlık olarak bu ifadeyi seçmiştir. Ona göre *Menar Party* Muhammed Abduh öğretisini takip edenler için kullanılan bir tabirdir. Charles C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, New York, 1933, s. 205.

⁸ Mahmoud O. Haddad, “The Menârists and Modernism: an attempt to fuse society and religion” (*Intellectuals in the Modern Islamic World*, Routledge, London 2006 içinde) s. 55.

⁹ Mahmoud O. Haddad, “Muhammad Rashid Rida”, (*Islamic Legal Thought A Compendium of Muslim Jurists*, Brill, Leiden, Boston 2013 içinde) s. 469.

¹⁰ *Tefsîru'l-Menâr*, c. I, s. 17.

insanlar geçmiş asırlardaki yorum birikimini bilmekle övünür olmuşlardır. Abduh “gaflet” olarak tanımladığı bu durumdan kurtulmak için Müslümanların, Kur’ân’ın manaları üzerinde düşünmeleri, Kur’ân’da kendilerini bulmaları ve yollarını belirlemeleri gerektiğini vurgulamaktadır.¹¹

Menâr ekolünün geleneksel tefsir anlayışına en büyük itirazı, geniş gramer izahları, ayetlerin derin kelimeler tartışmaları etrafında yorumlanması, fıkıh âlimlerinin ayetler üzerinden birbirlerine cevap yetiştirmeye çalışması gibi hususlarda kendini göstermektedir. Çünkü bütün bu hususlar insanları hidayet kaynağı olan Kur’ân’a yaklaştırmak yerine ondan uzaklaştırmaktadır.¹²

Ekol tarafından klasik tefsir geleneğinin eleştirildiği bir başka konu rivayetlerdir. Kur’ân tefsirini rivayetlere boğmak çağdaş muhatabın ayetle doğrudan irtibat kurmasına mani olmaktadır. Bundan kurtulmak için, rivayetlerin senet yönünden tenkide tabi olması gibi metin tenkidi de son derece gereklidir. Bu yapılmadığı takdirde müfessirin, ayetlerin yorumlanması konusunda özgün davranabilmesi mümkün değildir. Kaldı ki tefsir kaynaklarında zikredilen rivayetlerin çoğunun da sahih bir mesnedi yoktur.¹³

Tefsir geleneğinde İsrâiliyât meselesi çeşitli dönemlerde birçok tartışmanın konusu olmuştur. Tefsir geleneğindeki rivayet malzemesiyle ilgili olarak Menâr ekolünün de sık sık eleştirdiği konulardan biri İsrâiliyât’tır. Bu ekole göre İsrâiliyât diye anılan rivayetlerin çoğu asılsızdır. Hatta bu rivayetlerin pek çoğu İslâm’a komplo kurmak için ve insanları İslâm’dan uzaklaştırmak için Yahudi zındıklar tarafından uydurulmuştur.¹⁴ Bu sebeple de tefsir geleneğinin en büyük problemlerinden biridir. Ekolün İsrâiliyât

¹¹ *Tefsîru’l-Menâr*, c. I, s. 25-28.

¹² *Tefsîru’l-Menâr*, c. I, s. 26; Mustafa Öztürk, “Neo-Selefilik ve Kur’ân -Reşid Rıza’nın Kur’ân ve Yorum Anlayışı Üzerine”, *ÇÜİFD*, 2014, s. 95.

¹³ Öztürk, “Neo-Selefilik ve Kur’ân”, s. 96-97.

¹⁴ Örneğin Menâr tefsirinde A’raf sûresi 7/19-25. ayetlerin tefsirinde, Hz. Âdem kıssası için zikredilen isrâiliyâtтан bahsedilirken, özellikle Ehl-i Kitâb’ın zındıklarından çokça rivayet aktarıldığından ve Kur’ân ve sünneti hakkıyla anlayan âlimlerin azalması sebebiyle de bu tür haberlerin sahih rivayetlerle karıştırılıp tefsirleri doldurduğundan şikâyet edilmektedir. *Tefsîru’l-Menâr*, c. 8, s. 355-356.

konusundaki hassasiyetinin, kıyamet, deccal, nüzûl-i İsâ gibi bazı konulardaki sahih rivayetleri de reddetmelerine sebep olduğu vurgulanmış ve bu noktada eleştirilerin hedefi olmuşlardır.¹⁵

Menâr ekolü tefsir tarihi kitaplarında çeşitli kategorilerde zikredilmiştir. İlk olarak Macar asıllı bir Yahudi oryantalist Ignaz Goldizher'in (ö.1921) 1920'de *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung* adıyla yayınladığı *İslâm Tefsir Ekolleri* eserinde, bu tarihte henüz Menâr tefsir dersleri devam etmesine, yani tefsir bütün olarak yayınlanmamış olmasına rağmen modernist tefsir ekolleri başlığı altında zikredilmiş ve ekolün tefsir yöntemi ve yönelimi hakkında bilgiler verilmiştir.¹⁶

Muhammed Hüseyin ez-Zehebî'nin (ö.1977) *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn* isimli eserinde Menâr ekolü edebî-ictimâî tefsir grubunda anılmış, ekolün olumlu-olumsuz özellikleri değerlendirilmiş, tefsirdeki yöntemleri belirtilmiştir. Ardından, melekler, şeytan, mucizeler, cinler, sihir gibi bazı tartışmalı meselelere yaklaşımları incelenmiştir.¹⁷

İsmail Cerrahoğlu, 1988'de yayınladığı *Tefsir Tarihi* isimli çalışmasında, büyük ölçüde Zehebî'nin yöntemini benimsemiş ve Menâr ekolünü ictimâî-edebî kategorisinde zikretmiştir. Bu nevi ile tefsirin kurulum ve durgunluktan kurtarılmaya çalışıldığı ifade edilmiş, ekolün tasvip edilen ve edilmeyen yönleri açıklanmış ve son olarak tefsirdeki yöntemleri örnek metinler üzerinden tahlil edilmeye çalışılmıştır.¹⁸

Son dönemde bu alanda ders kitabı olarak okutulan eserlerden biri de Muhsin Demirci'ye ait *Tefsir Tarihi* isimli çalışmadır. Demirci'nin çalışmasında da Menâr ekolü ictimâî tefsir başlığı altında incelenmiş, bu tefsir tarzının ilk olarak Abduh tarafından

¹⁵ Abdülhamit Birişik, "İsrâiliyat (Tefsir)", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2001, c. 23, s. 201.

¹⁶ Ignaz Goldziher, *İslâm Tefsir Ekolleri* (Çev. Mustafa İslâmoğlu), Denge, İstanbul 1997, s. 348-386.

¹⁷ Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, c. 2, Dâru'l-Hadis, Kâhire 2005, s. 478-535.

¹⁸ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 1988, s. 467-496.

uygulandığı, kendisi ve takipçilerinin bu yöntemle geleneksel tefsir mirasını fazla önemsemeyip akla çok geniş bir alan tanıdıkları ifade edilmiştir.¹⁹

Ekol, Abdulbâki Güneş tarafından akla/rasyonele ayırdığı alanın büyüklüğünü göstermek bakımından aklî tefsir olarak nitelendirilmiş ve bu bağlamda Mutezile ekolü ile bağdaştırılmıştır. Bu isimlendirmede, ekolün hissî mucizeler gibi meselelerde ayetleri, Ehl-i Sünnet'in kabul ettiği gibi zahiri üzere değil, Mutezile ekolü gibi aklî olarak te'vil etmelerinin etkisi görülmektedir.²⁰

Bu örneklerle mukabil, Diyanet İşleri reislerinden Ömer Nasuhi Bilmen'e (ö.1971) ait *Büyük Tefsir Tarihi/Tabakâtu'l-Müfessirîn* isimli eserde buna benzer herhangi bir kategorik ayırım yapılmadığı görülmektedir.²¹ Menâr müellifi olarak Reşid Rıza zikredilmekte ve aynı dönemde yaşamış müfessirlerle birlikte tarihsel sıralamayla Reşid Rıza ve tefsiri hakkında bilgi verilmektedir.²²

Yukarıda örneklerini zikrettiğimiz kategorik ayrımlardaki 'edebî tefsir' isimlendirmesinin doğru olmadığı fikrini taşıyoruz.²³ Zira bize göre Menâr tefsiri edebî tefsirden ziyade, hidayet vurgusunu ön planda tutan, siyasi ve ideolojik boyutlara da sahip olan bir eserdir.

¹⁹ Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, MÜİFV, İstanbul 2016, s. 238-244.

²⁰ Abdalbaki Güneş, *Aklî Tefsir Hareketi: Mutezile ve Menâr Ekolü*, Ahenk, Van 2003, s. 54.

²¹ Burada bahsedilen farkın tefsir tarihi tasavvurundan kaynaklandığı söylenebilir. Zira klasik tefsir tarihi tasavvurunda, tefsir eserleri herhangi bir kategorik ayırma tabi tutulmamıştır. Ancak çağdaş tasavvurda, ilk örneği Goldziher'in *İslâm Tefsir Ekolleri* kitabında görülen bir ayrıştırma/sınıflandırma göze çarpmaktadır. Ömer Nasuhi Bilmen, klasik tasavvurun son temsilcisi olarak bu ayrıştırma ameliyesinden titizlikle uzak durmuştur. Düccane Cündioğlu, "Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvuru'nun Kayıp Halkası: Osmanlı Tefsir Mirası", *İslâmiyât*, c. 2, sayı 4, Ekim-Aralık 1999.

²² Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakâtu'l-Müfessirîn*, Bilmen, İstanbul 1974, s. 778.

²³ Burada, edebî tefsirin, Emin el-Hülî (ö.1966) tarafından tefsirde yeni bir metod olarak önerilen bir ekol olduğu zikredilebilir. Yöntemin detayları için bkz. Emin el-Hülî, *Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metot* (Çev. Mevlüt Güngör), İstanbul 1995.

İslâm tarihi incelendiğinde, ideolojik vurguların olduğu, selefi eğilimli hareketlerin Müslümanların yoğun çalkantılar ve buhranlar yaşadığı dönemlerde ortaya çıktığı söylenebilir.²⁴ Bunlardan ilki, on üçüncü yüzyılda yaşanan Haçlı seferleri ve Moğol istilaları sonrası Abbasi Devleti'nin çökmesiyle birlikte ortaya çıkan siyasî otorite boşluğunun sebep olduğu kriz ortamında kendini gösteren, İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve öğrencisi İbn Kayyım el-Cevzî'nin (ö. 751/1350) öncülüğünü yaptığı selefilik hareketidir.²⁵

İbn Teymiyye'ye göre bu buhranların sebebi Müslümanların İslâm'ın özünden uzaklaşmalarıdır ve kurtulmak için yapılacak olan şey, dinin asıllarına dönmek, yani Yunan mantığını, tasavvuf, felsefe ve kelamı bırakarak sahabe ve tabînin yolunu izlemektir. O, burada Müslümanların inanç ve birliğini güçlendirmeyi hedeflemiş, Kur'ân ve Sünnet sınırlarında “dinî bir akılcılığa” alan açmış ve reddiyeci/edilgen değil, kurucu/aktif bir tavır geliştirmiştir.²⁶

Çöküş/kriz dönemi mütefekkirlerinde görülen en belirgin özellik, mensubu oldukları dünyanın sorunlarına karşı geliştirdikleri dil ve bu sorunlarla mücadele etmek için takındıkları keskin tavrılardır. İbn Teymiyye de İslâm dünyasının kriz ve çöküşte olduğu bir dünyaya doğmuş ve böyle bir dönemde yetişmiş bir âlim olarak, Müslümanların içine düştükleri bu sapmanın teolojisini geliştirmiş; İslâm'ın mükemmel olması sebebiyle asla zillate düşmeyeceği gerçeğinden hareketle, insanların İslâm'ı

²⁴ Çöküş dönemlerinde ortaya çıkan inanç problemlerinin analizi ve 19-20. yüzyıllarda ortaya çıkan fikirlerin Batı'da ortaya çıkan sekülerizm ve protestanlık gibi hareketlerle mukayesesi için bkz. Ramazan Altıntaş, “Teolojik Sekülerleşmenin Neden Olduğu Kriz: İnanç Problemleri”, *Günümüz İnanç Problemleri Sempozyumu*, Erzurum 2001, s. 217-255.

²⁵ M. Sait Özervarlı, “Selefiyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2009, c. 36, s. 400.

²⁶ Ferhat Koca, “İslâm Düşünce Tarihinde Selefilik: Tarihsel Serüveni ve Genel Karakteristiği”, *İlahiyat Akademi (GÜİFD)*, c. 1, sayı 1-2, Gaziantep 2015, s. 19.

anlayışlarında sorun olduğunu iddia etmiş ve onu fazlalıklardan arındırarak, selef inancına dönüşü sistemleştirmiştir.²⁷

İkinci olarak, Menâr ekolü de selefi eğilimlere sahip bir ekol olarak İslâm dünyasının en çalkantılı dönemlerinden birinde ortaya çıkmıştır. On sekizinci yüzyılın Batı merkezli aydınlanma felsefesi, sanayi devrimini beraberinde getirmiş, modernleşme dönemi ile birlikte kadim dünyanın din ve Tanrı merkezli toplumsal yapısı yerini akli ve eleştirel düşünme biçimini merkeze alan bir anlayışa bırakmaya başlamıştır. Bunun yanında sömürge faaliyetleri ve teknolojik gelişmelerin ardından, İslâm dünyasının siyâsî merkezi sayılan Osmanlı Devleti toprak kaybetmeye ve Birinci Dünya Savaşı sonunda artık parçalanmaya başlamış, Müslümanlar da bu çöküşün nedenleri üzerine kafa yormaya ve çözüm teklifleri sunmaya çalışmışlardır. Menâr ekolü de bu ortamda, ilk selefilik hareketi gibi çöküşün İslâm'ın kendisi sebebiyle değil, Müslümanların onu yanlış anlamalarından ve yorumlamalarından kaynaklandığını ileri sürmüşlerdir.

Menâr ekolü temsilcileri, Müslümanların dinî ilimlerde gereksiz mezhep tartışmalarıyla ayrı düştüğünü eserlerinde birçok kez zikretmişler ve İslâm birliğini tesis edecek olan şeyin, dinin özünde olmayan bu tür tartışmalı meseleleri terk etmek olduğunu vurgulamışlardır. Zaten, Menâr tefsirinde karşılaşılan İbn Teymiyye referansları, ilk selefilik hareketinin Menâr ekolü üzerindeki etkilerini gösteren önemli bir göstergedir.

Menâr ekolü kendisinden sonraki düşünce hareketlerini de esaslı bir şekilde etkilemiştir. Özellikle Birinci Dünya Savaşı'nın yıkıcı sonuçlarıyla birlikte Reşid Rıza hocalarından farklı olarak Batılı modernizme karşı sertleşmiş/radikalleşmiş ve bu çizgi de Mısır'da İhvân-ı Müslimîn hareketinin doğuşuna zemin hazırlamıştır.²⁸ Hatta

²⁷ Mehmet Evkuran, "Bir Kriz Teolojisi ve Toplumsal Hareketlilik olarak Selefilik", *İlahiyat Akademisi (GÜİFD)*, c. 1, sayı 1-2, Gaziantep 2015, s. 73.

²⁸ M. Sait Özervarlı, "Muhammed Abduh", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2005, c. 30, s. 485.

hareketin lideri Hasan el-Bennâ (ö.1949), Reşid Rıza'nın vefatından sonra yayını duran Menâr dergisini bir süre daha yayınlamaya devam etmiştir.²⁹

Menâr ekolünün diğer bölgelere etkisini gözlemlemek için Abduh'un ziyaretler gerçekleştirdiği Cezayir ve Tunus gibi Kuzey Afrika ülkelerinde yaşayan ve eserler veren ulemanın faaliyetlerini ve ayrıca Irak'ta Mahmûd Şükrî el-Âlûsî'nin (ö.1924), Suriye'de ise Cemâleddin el-Kâsımî'nin (ö.1924) öncülük ettiği selefî ıslahat hareketlerini de incelemek gerekir.³⁰

Çağdaş Türk düşüncesinde Menâr etkisi meselesi müstakil bir çalışmayı hak etse de burada kısaca değinmekte fayda görüyoruz. Dönemin ıslah çabaları Osmanlı Türkiye'sinde de büyük heyecan yaratmış olup, Mehmet Âkif'in (ö.1936) başyazarı olduğu Sırât-ı Müstakîm (183. sayıdan itibaren Sebilürreşâd olacak) dergisi başta olmak üzere, Abdullah Cevdet (ö.1932), Ziya Gökalp (ö.1924), Ahmet Hamdi Akseki (ö.1951) ve İctihad dergisi gibi çevreleri de etkilediği görülmektedir.³¹ Mesela, Sırât-ı Müstakîm idaresinden Menâr mecmuasına yazılan ve derginin her sayısının düzenli olarak gönderilmesini talep eden mektuptaki şu ifadeler ekolün Türk düşüncesinde nasıl bir karşılık bulduğunun göstergelerinden biridir: “Bizler miskin Türk kardeşlerimizin de sizin ilim sofranızdan bir pay almalarını arzu ediyoruz.”³²

Öte yandan Mehmet Âkif'in Menâr ekolünden etkilenmesini sadece tercüme ve düz yazılarında değil, şiirlerinde de görmek mümkündür. Mesela, Menâr ekolünün temel

²⁹ Kamile Ünlüsoy, “Mısır Selefilîği ve İhvân-ı Müslimîn'le İlişkisi”, *Mezhep Araştırmaları*, IX/1, 2016, s. 39-75.

³⁰ Özervarlı, “Muhammed Abduh”, s. 486.

³¹ Abdullah Cevdet, Muhamed Abduh hakkında şunları söylemektedir: “Yalnız şarkı değil garbı da şark kadar hatta birçok garp ulemasından fazla olarak tetkik ve mütalaa etmiş ve derdimizin nereden geldiğini, ne olduğunu, ne ile kâbil-i tedavi bulunduğunu pekiyi anlamıştı.” Akt. İsmail Kara, *Amel Defteri*, Gözden Geçirilmiş 2. Baskı, Dergâh, İstanbul 2015, s. 132.

³² Mektubun tamamına ve Sırât-ı Müstakîm'de Menâr ekolü ile alakalı yazıların detaylı bilgilerine ulaşmak için bkz. M. Suat Mertoğlu, *Sırât-ı Müstakîm Mecmuası -Açıklamalı Fihrist ve Dizin-*, Klasik, İstanbul 2009, s. 19-20.

söylemlerinden biri olan ‘kaynaklara dönüş’ meselesindeki tavrı; “*Eğer çiğnenmemek isterseler seylâb-ı eyyâma / Rücû etsinler artık Müslümanlar sadr-ı İslâm’a*” ve “*Doğrudan doğruya Kur’ân’dan alıp ilhâmı / Asrın idrakine söyletmeli İslâm’ı*” gibi mısralarında izlenebilir.³³ Yine meşhur Âsım şiirinde yer alan aşağıdaki mısralar, onun, Abduh düşüncesine verdiği değeri ve hissettiği yakınlığı göstermesi bakımından oldukça kıymetlidir:

*Kıssadan hisse çıkarsak mı, ne dersin Âsım!
Anlıyorsun ya, zarar yok daha iyi anlaşalım:
İnkılâb istiyorum ben de, fakat Abduh gibi...*³⁴

Sırât-ı Müstakîm’de el-Urvetü’l-Vüskâ ve Menâr dergilerinden yapılan çeviriler³⁵ bu bağlamda oldukça önemlidir. Âkif (ayrıca müstear ismiyle Sa’dî ve Lâ edrî), Bereketzâde İsmail Hakkı (ö.1918), Babanzâde Ahmed Naim (ö.1934) ve Tâhiru’l-Mevlevî (ö.1951) gibi yazarlar özellikle Abduh ve Ferid Vecdî’den (ö.1954) birçok yazıyı çevirip dergide yayınlamışlardır. Bu tercümelerin, yazarların kendi düşünceleriyle örtüştüğü, derginin sahibi Eşref Edip’in (ö.1971) Âkif için söylediği şu sözlerden anlaşılmaktadır: “...fikrine uymayan yazıları ne tercüme eder ne de okurdu. Bu itibarla tercümeleri de onun fikirleri demektir.”³⁶ Dergideki tercümelerin daha ziyade Abduh’a ait metinlerin çevirisi olduğu görülmektedir. Bunun yanında Reşid Rıza’dan neredeyse hiç tercüme yapılmaması, bu şahsiyetin Arap milletçiliğini benimsemesiyle ilişkili olduğu söylenebilir.

³³ M. Suat Mertoğlu, “Kaynaklara Dönüş Hareketi, Selefi Bir Talep Mi, Modern Bir Yöneliş Mi?” *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul 2013, s. 150-151.

³⁴ Mehmet Âkif Ersoy, *Safahat*, Hece, 3. Baskı, İstanbul 2010, s. 428.

³⁵ Âkif’in Arapçadan yaptığı tercümelerin içeriği ve kapsamlı değerlendirmesi için bkz. M. Suat Mertoğlu, “Akif Araştırmalarına Bibliyografik Bir Katkı: Mehmet Akif’in Arapçadan Yaptığı Tercümeler Üzerine Notlar”, *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, 1999, c. IV, sayı: 7, s. 235-249.

³⁶ Mertoğlu, *Sırât-ı Müstakim Mecmuası -Açıklamalı Fihrist ve Dizin-*, s. 19.

Sırât-ı Müstakîm dergisinde Bereketzâde İsmail Hakkı'nın hazırladığı tefsir bölümünün büyük ölçüde çalışmamızın konusu olan Menâr tefsirinden yapılan iktibaslardan oluştuğu, hatta Bereketzâde'nin daha sonra bu yazıları bir kitap olarak yayınladığı *Envâru'l-Kurân*'ının, Menâr tefsirinin bir özeti olduğu da bu bahiste zikredilmesi gereken önemli tespitlerden biridir.³⁷

Zikrettiğimiz bu yoğun tercüme faaliyeti sebebiyle Sırât-ı Müstakîm'in, "Menâr'ın Türkiye'deki nüshaları gibi" olduğunu iddia edenler de olmuştur.³⁸ Ancak biz bu iddianın derginin hakkını teslim etmekten uzak bir yorum olacağı fikrini taşımaktayız.

Tercüme bahsinde son olarak Reşid Rıza'nın 1906'da yayınladığı *Muhâveratü'l-Müslih ve'l-Mukallid* isimli eserin Diyanet İşleri reislerinden Ahmet Hamdi Akseki tarafından tercüme edildiği de zikredilmelidir.³⁹

B. EKOLÜN GENEL FİKRÎ YAPISI

Menâr ekolü fikrî yapılarının merkezine bilindiği gibi ıslah ve tecdit kavramlarını yerleştirmiştir. Bu kavramların izi sürüldüğünde konu hakkında fikir yürüten isimlerin neredeyse tamamında Cemâleddin Afgânî etkisi göze çarpmaktadır. Onun, toplumun münevverleri arasında bu denli ilgi görmesinin nedeni, İslâm dünyasının içine düşmüş olduğu kriz dönemi ile alakalı sunduğu çözüm teklifidir. Çünkü Afgânî bu kötü durumdan kurtulmanın ancak İslâm birliğinin tesis edilmesi yoluyla mümkün olduğunu savunmaktaydı.⁴⁰ Ona göre Müslümanlar İslâm'ın yanlış anlaşılması, mezhep taassubu, bidatler, içtihadın devre dışı bırakılması, tembellik gibi birçok farklı sebep yüzünden geri kalmıştı ve birlik bozulmuştu. Bu birliğin yeniden sağlanması ise ancak

³⁷ Mertoğlu, *Sırât-ı Müstakim Mecmuası -Açıklamalı Fihrist ve Dizin-*, s. 21.

³⁸ Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Yapı Kredi, 14. Baskı, İstanbul 2009, s. 543.

³⁹ Eserin tercümesi ilk olarak 1916'da İstanbul'da Amedî Matbaası tarafından yayınlanmıştır. Yaklaşık 60 yıl sonra Hayrettin Karaman tarafından sadeleştirilip, bazı notlar eklenerek 1974 senesinde tekrar basılmıştır. Muhammed Reşid Rıza el Hüseyinî, *Mezahibin Telfiki ve İslâm'ın Bir Noktaya Cem'i* (Çev. A. Hamdi Akseki), (Yayına Haz. Hayrettin Karaman), Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 1974.

⁴⁰ Mustafa Öztürk, *Çağdaş İslâm Düşüncesi ve Kur'âncılık*, Ankara Okulu, Ankara 2015, s. 35.

onları yüzyıllar süren bu derin uykudan uyandıracak köklü bir ıslah fikri ile mümkün olabilirdi.⁴¹

Afgânî'nin bu gayretleri İstanbul, Kâhire, Paris, Londra, Tahran gibi merkezlerde gerçekleştirdiği üst düzey siyasî temasların yanında Paris'te Abduh ile beraber çıkardıkları el-Urvetü'l-Vüskâ dergisinde yayınlanan makalelerde görülebilmektedir. Hourani'nin ifadesiyle, bu noktada "Artık Afgânî'nin dikkat noktası bir din olarak İslâm değil, bir medeniyet olarak İslâm'dır". İslâm bir medeniyet olarak kabul edildiğinde Müslüman birey artık sadece ibadet etmekle üzerine düşeni yapmış sayılmamaktadır. Aksine Müslüman birey bütün insanlığın gelişmesine katkı sağlamak için çalışmak durumundadır.⁴²

Afgânî'nin hayatı ve eserleri incelendiğinde, onun ıslah düşüncesinin merkezinde hemen sonuç almayı hedefleyen siyasî politik bir vurgunun öne çıktığı fark edilir. Bu bağlamda, el-Urvetü'l-Vüskâ'nın metodunun açıklandığı ilk yazıda Müslümanların içine düştükleri durumun vahametinden bahsetmiş, bununla birlikte bu durumdan kurtulmak için uzun bir yolun aşılmasına gerek olmadığını, önemli olan hususun hastalığın farkında olup çözüm için bir an önce adım atmak olduğunu vurgulamıştır.⁴³

Abduh, Afgânî'den çok etkilenmiş, Mısır'da uzun yıllar derslerine katılarak onun düşüncesini benimsemiş ve zamanla hem talebesi hem de en yakın dostu olmuştur. Hatta bir sohbetinde Afgânî, Abduh hakkında, "Ben Mısır'da Abduh'da derin bir bilgi

⁴¹ Muhsin Abdulhamid, *Cemaleddin Afgânî* (Çev. İbrahim Sarmış) 2. Baskı, Ekin, İstanbul 2017, s. 28-56.

⁴² Hourani bu fikrin klasik ifadesinin Guizot (ö.1874) tarafından dile getirildiğini ve on dokuzuncu yüzyıl Avrupası'nın çekirdeğini oluşturduğunu; İslâm dünyasına ise Afgânî vasıtasıyla girdiğini vurgulamaktadır. Albert Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi* (Çev. Latif Boyacı-Hüseyin Yılmaz), İnsan, İstanbul 1994, s. 136-137.

⁴³ Cemaleddin Afgânî-Muhammed Abduh, *Urvetu'l-Vuska* (Çev. İbrahim Aydın), Bir, İstanbul 1987, s. 77.

dağı, hikmet, edep ve yüksek himmetten müteşekkil bir ordu bıraktım.” diyerek onun bir anlamda kendisinin vârisi olduğunu ima etmiştir.⁴⁴

Abduh, Afgânî ile birlikte çıktıkları bu yolda kendi ıslah çabalarının ilk evresi denilebilecek el-Urvetü'l-Vüskâ döneminde, siyasî-politik bir çıkış yolu aramış; âlem-i İslâm'ın birliği, batılı ülkelerin işgalleri ile mücadele, ayetlerin güncel problemlere ilişkin yorumlanması ile Müslüman yöneticilere yol gösterme gibi meseleler onun zihnî yolculuğunun temel konularını teşkil etmiştir.⁴⁵ Ancak sekiz ay süren el-Urvetü'l-Vüskâ yolculuğunun, İngilizlerin yoğun baskıları sonucu sona ermesiyle ve derginin kapanmasıyla birlikte artık siyasî-politik çabaların bir netice vermeyeceğini anlamış ve önce Beyrut'ta sonra Mısır'da kendini toplumsal ve fikrî ıslaha adanmıştır. İşte, Menâr müellifi Abduh'un, Mısır'da talebesi olarak, el-Urvetü'l-Vüskâ'da ise fikirlerini yazıya aktaran kişi olarak yavaş yavaş Afgânî'den uzaklaşması, kendi ıslah fikrinin merkezinde artık siyasî değil sosyal kurumların ve eğitimin olması dolayısıyladır. Hatta Keddî'ye göre Afgânî'nin öncüsü olduğu dinî ıslah fikri daha sonra Abduh tarafından ancak siyasî söylemlerinin merkezi olan İslâm birliği idealinden vazgeçerek devam ettirilebilmiştir.⁴⁶

Abduh, Beyrut'ta geçirdiği altı yıl boyunca öğrenci yetiştirmek, ilmî çalışmalar yapmak ve tefsir dersleri vermekle meşgul olmuş ve mümkün olduğunca siyasî-politik meselelerden uzak durmuştur. Mısır'a döndüğünde de benzer işlerle uğraşmış, eğitimin ıslahı konusu en büyük önceliği olmuştu. Abduh siyasete de ancak bu yönüyle ilgi duymaktaydı. Ona göre genelde bütün Müslümanların, özelde Mısır'ın ihtiyacı özgün bir ulusal eğitimdi. Bunu engelleyen siyaset kötüydü, destek olan siyaset ise yabancı bile olsa müsamaha gösterilebilirdi.⁴⁷

⁴⁴ Muhammed Mahzumî Paşa, *Cemaleddin Afganî'nin Hatıraları* (Çev. Adem Yerinde), Klasik, İstanbul 2006, s. 198.

⁴⁵ Mehmet Zeki İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, Dergâh, İstanbul, 1997, s. 52.

⁴⁶ Nikki R. Keddie, *An Islamic Response to Imperialism*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1968, s. 44.

⁴⁷ Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 181.

Abduh'un, talebesi Reşid Rıza'nın el-Urvetü'l-Vüskâ benzeri dergi çıkarma teklifini ilk anda reddetmesi, daha sonra siyasî-politik konulardan uzak durma şartıyla kabul etmesi de bu bağlamda hatırlanmalıdır. Bu yönüyle Abduh'un modern dönemle yüzleşme konusunda hocası Afgânî'ye kıyasla daha ılımlı bir ıslah fikrini benimsediğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Menâr mecmuasının Abduh'un vefatından önceki sayılarında, Reşid Rıza'nın da hocası ile aynı yöntemi sahiplendiği ve güncel siyasî meselelerle hemhal olmaktan kaçındığı görülmektedir. İlk zamanlar tefsir bölümü, dinî-ahlâkî muhtevalı yazılar, eğitim-öğretim konulu makaleler, İslâm dünyasından haberler ve fetvalar gibi içeriklerden oluşan dergide, Abduh'un vefatının ardından siyasî içerikli yazılar yayınlanmış, bazı siyasî hareketler desteklenmiş, bazılarıyla da polemiklere girilmiştir.⁴⁸ Hocası Abduh'un vefatından sonra Reşid Rıza'nın el-Urvetü'l-Vüskâ'daki bazı makaleleri Menâr'da tekrar yayınlaması,⁴⁹ ıslah düşüncesinin siyasî yönüne yeniden ağırlık verdiğini ve bu bağlamda Afgânî'nin yöntemine yaklaştığını gösteren bir ipucu olarak değerlendirilebilir.

Reşid Rıza'nın birçok konuda hocasının izinden giderken bazı konularda da ondan ayrıldığını söylemek mümkündür. Mesela, tefsirin mahiyeti konusunda aralarında herhangi bir görüş ayrılığı bulunmazken, hilafet konusunda birbirlerinden farklı fikirler serdetmişlerdir; Abduh öğrencisinin Osmanlı siyasetine taarruzdan uzak durmasını istemiş ancak o, Meşrutiyet'in ilanından hemen sonra Osmanlı hilafetine karşı olan ve Arap milliyetçiliği davası güden cemiyetlerin çoğunda yer almıştır.⁵⁰

Öte yandan, Reşid Rıza, Sünnî düşünceye bağlılık konusunda da Abduh'tan farklı bir yerde durmaktadır. Şöyle ki Abduh için Sünnîlik, dinî düşüncesinin temelini oluşturan bir unsur değildi. Nitekim o, kendini bazen bir Mutezilî gibi, bazen de bir Eş'arî

⁴⁸ Öztürk, "Neo-Selefilik ve Kur'ân -Reşid Rıza'nın Kur'ân ve Yorum Anlayışı Üzerine", s. 84.

⁴⁹ Özgür Kavak, "M. Reşid Rıza'nın Hayatı ve Eserleri" (Resid Rıza, *İttihad-i Osmanî'den Arap İsyanına*, Klasik, İstanbul 2007 içinde), s. 27.

⁵⁰ İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, Risale, İstanbul 1986, s. XXX.

ya da Selefî gibi konumlandırmakta bir sakınca görmemekteydi. Reşid Rıza ise Hanbelî-Vehhâbî çizgisine yakın bir yerde konumlanmış gibidir. Suud ailesine verdiği destek de bu durumun bir göstergesidir. Hatta denebilir ki Reşid Rıza büyük ölçüde İbn Teymiyye-İbn Kayyım damarından beslenen bir neo-selefîdir.⁵¹

C. EKOLÜN TEMSİLCİLERİ

Fikirlerin kendine mahsus yönlerini keşfedebilmek için mütefekkirlerin hayatının, içine doğmuş oldukları siyasî, sosyal ve kültürel ortamın ve nihayet eserlerinin incelenmesi oldukça önemlidir. Her insanın, kendi yaşadığı tarihsel dönemin çocuğu olduğu gerçeğinden hareketle çalışmamızın bu kısmında Menâr ekolünün en önemli temsilcileri ve Menâr tefsiri müellifleri olan Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'nın hayatlarından kısaca bahsedilecektir.

C. 1. Muhammed Abduh'un Hayatı

Muhammed Abduh b. Hasen Hayrullah 1849 yılında Mısır'ın Nil bölgesinde bulunan bir köyde, orta halli bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Babası muhtemelen Türkmen asıllı, annesi ise soyu Hz. Ömer'e dayandığı rivayet edilen bir Arap'tı.⁵²

Çocukluğunda Kur'ân-ı Kerim'i ezberledi. 1862'de Tanta kasabasında başladığı medrese tahsili, öğretim metoduna itirazları sebebiyle birkaç yıl sonra nihayete erdi. 1865 yılında köyüne dönen Abduh aynı sene içinde evlendi. Kendisi her ne kadar köyünde tarımla uğraşmayı tercih etse de babası, tahsiline devam etmesini arzuladığı için onun Tanta'ya geri dönmesi konusunda ısrarcı oldu.⁵³

Tekrar medreseye gitmek konusunda oldukça isteksiz olan Abduh, Tanta'ya giderken akrabalarının yaşadığı, Tanta yolu üzerinde bulunan bir köye uğradı. Orada

⁵¹ Öztürk, "Neo-Selefilik ve Kur'ân -Reşid Rıza'nın Kur'ân ve Yorum Anlayışı Üzerine", s. 81.

⁵² Muhammed Reşid Rıza, *Târîhu'l-Ustâzi'l-Îmâm eş-Şeyh Muhammed Abduh*, c. I, Matbaatu'l-Menâr, Kâhire 1931/1350, s. 15-16; Muhammed Amâra, *el-A'mâlu'l-Kâmile li'l-Îmâm eş-Şeyh Muhammed Abduh*, Dâru's-Şurûk, Kâhire 1993/1414, c. I, s. 21.

⁵³ Amâra, *el-A'mâlu'l-Kâmile li'l-Îmâm eş-Şeyh Muhammed Abduh*, c. I, s. 23.

kaldığı on beş gün içinde babasının dayılarından biri olan Şeyh Derviş’le karşılaştı. Aynı zamanda bir sûfî olan şeyhle münasebeti onun tahsile olan ilgisini canlandırdı. Burada onunla tasavvuf üzerine risaleler okudu. Sonraki yıllarda, Şeyh Derviş’e olan minnetini “Eğer hayatımda herhangi bir mutluluğa erişmişsem, bu mutluluğun anahtarı O’ydu.” sözleriyle ifade etmiştir.⁵⁴

1866’da Ezher’deki öğrenim hayatına başladı. Burada geçirdiği ilk yıllarında derslerin işleniş yöntemine karşı hoşnutsuzluğu devam ettiğinden, çözüm olarak uzlete çekildi ve yoğun olarak tasavvufî metinlerle ilgilendi.⁵⁵ 1871’de Cemaleddin Afgânî Mısır’a geldiğinde onun en sadık ve en çalışkan öğrencisi oldu. Derslerine büyük bir hayranlık ve ısrarla devam etti çünkü Afgânî, onun yıllardır müşteki olduğu geleneksel eğitim sisteminin dışında bir üslupla hem tefsir, tasavvuf, fıkıh usûlü, felsefe gibi ilimlerden bahsediyor ve hem de dönemin siyasî ve ictimâî sorunları hakkında yorumlar yapıp çözümler sunuyordu. Abduh’un Afgânî ile geçirdiği dönemde yazdığı “*Risâletü’l-Vâridât*” isimli eserin mukaddimesinde ve Adûdiddin el-İcî’nin (ö. 756/1355) “*Akâidu’l-Adûdiyye*” kitabının Devvânî şerhine yapılan hâşiyede⁵⁶ bu etkiyi görmek mümkündür.⁵⁷

Afgânî’nin rahle-i tedrisinde geçen beş senenin ardından Abduh artık daha ziyade ictimâî ve siyasî konularla ilgilenmeye ve el-Ehrâm gazetesinde bu minvalde yazılar yazmaya başladı. İlk yazısı 1876’da “Takrîzu’l Ehrâm” başlığı ile yayınlandı.⁵⁸ Abduh’un bu ilk yazıları, onun fikir dünyasının temel direği olan ıslah düşüncesinin nüvelerini taşıması bakımından oldukça önemlidir.

⁵⁴ Rıza, *Târîhu’l-Ustâzi’l-İmâm eş-Şeyh Muhammed Abduh*, c. I, s. 23.

⁵⁵ İşcan, *Muhammed Abduh’un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, s. 23.

⁵⁶ Bu iki eserin Abduh’a nisbeti konusunda farklı görüşler vardır; Reşid Rıza ve Osman Emin eseri Abduh’a nisbet ederken, M. Amâra Afgânî’ye nisbet etmektedir. *Risâletü’l-Vâridât*’ın mukaddimesinin Abduh’a ait olduğu konusunda ise herhangi bir ihtilaf yoktur. İşcan, *Muhammed Abduh’un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, s. 26.

⁵⁷ Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, s. 32-41.

⁵⁸ Rıza, *Târîhu’l-Ustâzi’l-İmâm eş-Şeyh Muhammed Abduh*, c. II, s. 37-39.

1877’de Ezher Üniversitesi imtihanlarını başarıyla geçerek müderrisliğe başladı. İki yıl boyunca hem Ezher’de hem de kendi evinde çeşitli ders halkaları⁵⁹ oluşturup talebelerin yoğun teveccüh gösterdiği tedris faaliyetlerini sürdürdü.

1879’da, hidivliğe getirilmesinin ardından siyasî dengeleri gözeten Tevfik Paşa (ö.1892), reform fikrinin savunucularından Afgânî’yi sürgün etmiş, Abduh’u ise resmî vazifelerinden uzaklaştırıp köyünde zorunlu ikamete göndermişti. Ancak bu uzaklaştırma uzun sürmedi: Abduh, Riyaz Paşa’nın (ö.1911) tavassutuyla 1880 yılında Kâhire’ye geri döndü ve Vakâiyu’l-Mısırî gazetesine başmuharrir olarak atandı.⁶⁰

Abduh, Vakâiyu’l-Mısırî gazetesi için iki yıl boyunca eğitim sisteminin eleştirisinden talebelerin talim ve terbiyesine, yeni bir medeniyet tasavvurundan taaddüdi zevcât konusuna, ekonomik kalkınmadan vatan sevgisine, şûrâ mefhumundan siyasî nizama kadar birçok konuda çeşitli yazılar kaleme aldı.⁶¹ Dönemin sosyal ve siyasî ortamıyla irtibatlı olarak millî bilinci de uyandıran bu yazılar Mısır halkı üzerinde derin etkiler bıraktı. Yazıların genel karakterine bakıldığında Abduh’un felsefî meseleler için olmasa da siyasî yöntemle ilgili olarak Afgânî’den uzaklaşmaya başladığı görülmektedir; Afgânî “devrim” derken Abduh ısrarla “ıslah” demektedir.⁶²

Siyasî merkezin kötü yönetimi ve artan dış baskılar sonucunda güçlenen muhalif gruplar Urâbî Paşa (ö.1911) önderliğinde bir araya gelip direniş başlattılar. İlk zamanlarında olmasa da üyesi olduğu Bağımsız Vatan Fırkası gibi Abduh da bu mücadeleye sonradan destek verdi. 1881’de Urâbî Paşa hükümet başkanı oldu ancak bu mesele Fransa ve İngiltere’yi hayli rahatsız ettiği için baskılar arttı ve nihayet Eylül

⁵⁹ Bu halkalarda okutulan dersler, İbn Miskeveyh’in (ö. 421/1030) *Tehzîbu’l-Ahlâk*’ından Guizot’un *History of Civilization in Europe* eserine; İbn Haldun’un (ö. 808/1406) *Mukaddime*’sinden Nesefî’nin (ö. 537/1142) *Akaid Şerhi*’ne kadar geniş bir yelpazeyi kapsamaktaydı. Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 155-156.

⁶⁰ Rıza, *Târîhu’l-Ustâzi’l-İmâm eş-Şeyh Muhammed Abduh*, c. I, s. 138.

⁶¹ Bu gazete için yazdığı yazılar talebesi Reşid Rıza tarafından toplanıp “*Târîhu’l-Ustâz*” isimli çalışmasının ikinci cildinde yayınlanmıştır. Rıza, *Târîhu’l-Ustâzi’l-İmâm eş-Şeyh Muhammed Abduh*, c. II.

⁶² İşcan, *Muhammed Abduh’un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, s. 45.

1882’de Mısır’ın İngiltere tarafından işgal edilmesiyle direnişin başı Urâbî Paşa Seylan Adası’na sürgün edildi. Vakâyıu’l-Mısır’deki yazılarıyla direnişin fikri altyapısını oluşturmak ve halkı yönetime karşı kışkırtmakla suçlanan Abduh ise İngiliz kanunları gereğince yargılanıp üç ay hapis ve sonrasında üç yıl üç ay Beyrut sürgünü cezası aldı.⁶³

34 yaşında sürgün hayatı başlayan Abduh Beyrut’ta büyük bir teveccüh ile karşılandı. Çalışmamızın konusu olan Menâr tefsirini hem yazıya aktarıp yayınlamak hem de kendisinden sonra devam ettirecek olan talebesi Reşid Rıza ile ilk karşılaşmaları da bu dönemde oldu. Abduh vakit kaybetmeden burada ders halkaları oluşturup tedris faaliyetine başladı ancak bir yıl sonra hocası Afgânî’nin daveti üzerine Paris’e gitti. Birkaç ay içinde Afgânî ile birlikte Avrupa’daki ilk Arap dergisi olan el-Urvetü’l-Vüskâ’yı çıkarmaya başladılar. Abduh’un başmuharrir olduğu dergide, Müslümanların geri kalma nedenlerinden ilerleme ve kalkınmaya kadar modern dönemin türlü çıkmazları ve çözüm önerileri üzerine yazılar kaleme alınmaktaydı. Abduh’un daha sonra kendisinin de ifade ettiği üzere fikirler tamamıyla Afgânî’nin, ifadeler ise tamamıyla Abduh’undu.⁶⁴ İslâm dünyası tarafından büyük bir ilgiyle karşılanan ve ciddi tesir uyandıran dergi, sekiz ayda yayınlanan on sekiz sayının ardından 1884 Ekim’inde İngilizlerin yasakları sonucunda kapatıldı.⁶⁵

Derginin kapatılmasının ardından Abduh Mısır işgali hakkında görüşmek ve siyasî çözümler bulma ümidiyle Londra’yı ziyaret etti. Sonrasında Tunus ve Mısır’a da gitti. Ancak bu girişimlerinden herhangi bir sonuç alamayınca Beyrut’a dönüp dört yıla yakın bir zaman boyunca ilmî faaliyetlere devam etti. Burada Sultaniye Medresesi’nde, daha sonra *Risâletü’t-Tevhîd* adıyla yayınlanacak olan çalışmasına temel teşkil eden kelam derslerinin yanında mantık, tarih, fıkıh gibi dersler okuttu.⁶⁶ Aynı zamanda hocası

⁶³ Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 157; Amâra, *el-A’mâlu’l-Kâmile li’l-İmâm eş-Şeyh Muhammed Abduh*, c. I, s. 27.

⁶⁴ Rıza, *Târîhu’l-Ustâzi’l-İmâm eş-Şeyh Muhammed Abduh*, c. I, s. 289.

⁶⁵ Dergide yayınlanan yazılar 1970 yılında Dâru’l-Kütübi’l-Arabî tarafından toplanıp *el-Urvetü’l-Vüskâ* adıyla yayınlanmıştır. Eserin Türkçesi için bkz. Cemaleddin Afgânî-Muhammed Abduh, *Urvetu’l-Vuska* (çev. İbrahim Aydın), Bir, İstanbul, 1987.

⁶⁶ İşcan, *Muhammed Abduh’un Dinî ve Siyasî Görüşleri.*, s. 59.

Afgânî'nin *er-Reddu ale'd-Dehriyyîn* isimli eserini Farsçadan Arapçaya çevirdi, Bedüzzamân Hemedânî'nin (ö. 398/1008) *el-Makâmât*'na, İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) *el-İşârât*'na ve Hz. Ali'nin sözlerinin derlendiği *Nehcü'l-Belâğa* isimli esere şerh yazdı.⁶⁷ Umerî Camii'nde, haftada üç gün, aklî yöntemi kullanarak verdiği tefsir derslerini de –her ne kadar o derslerden herhangi bir kayıt elimize ulaşmış olmasa da– Menâr tefsirine giden yolda bir adım olarak değerlendirmek mümkündür.

Abduh, Beyrut'ta bulunduğu süre içinde üç semavî din arasında yakınlaşmayı ve İslâm'ın Batı gözündeki olumsuz algısını tashih ederek Doğu'ya yapılan baskıyı hafifletmeyi hedefleyen bir cemiyet kurulmasına da katkıda bulundu.⁶⁸ 1888 yılının sonuna doğru Lord Cromer'in (ö.1917) aracılığıyla Hidiv Tevfik Paşa tarafından atfedilip Mısır'a girişine izin verildi.⁶⁹

Mısır'a geldiğinde ümidi tekrar eğitim-öğretim faaliyetlerinde bulunmaktı ancak Hidiv, onun gençler üzerinde etkili olmasını istemediği için buna izin vermedi. Kâhire dışında bulunan Binha, Zekazik ve Abidin gibi bazı bölgelerde kadılık yaptı. Onun ıslah düşüncesindeki en önemli alan hiç şüphesiz eğitimdi. Bu konuda hazırladığı raporu Lord Cromer'e sundu. Abduh, bu gibi konularda direkt hükümet ile irtibat kurmak yerine, Hidiv Tevfik'in ölümüne dek, sonraları kendisinden “Avrupalı reformcular için doğal müttefik” diye bahsedecek olan Cromer'in nüfûzundan faydalanmayı tercih etti.⁷⁰

Bu dönemde Abduh ilmî ve kültürel ıslahı öncelediğinden, hocası Afgânî ile irtibatı zayıflamış hatta kopma noktasına gelmişti. Afgânî onu siyasî çözüm arayışından

⁶⁷ Hayrettin Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, İz, İstanbul 2003, s. 79; Amâra, *el-A'mâlu'l-Kâmile li'l-İmâm eş-Şeyh Muhammed Abduh*, c. I, s. 31.

⁶⁸ Rıza, *Târîhu'l-Ustâzi'l-İmâm eş-Şeyh Muhammed Abduh*, c. I, s. 820.

⁶⁹ Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, s. 66.

⁷⁰ Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 182. Edward Said'in aktarımıyla aynı Cromer, Doğulu'yu “...sadakatile yaltaklanmaya hazır, ... Avrupa zekâsının yakınına dahi erişemez, kaldırımaların yürünsün diye yapıldığını dahi anlayamaz.” şeklinde tanımlamaktadır. Evelyn Baring-Lord Cromer, *Modern Egypt*, New York, Macmillan Co, 1908, 2, s. 146. Akt. Edward Said, *Şarkiyatçılık*, Metis, 9. Baskı, İstanbul 2016, s. 48.

vazgeçmesi ve İngilizlerle ilişki kurması dolayısıyla korkaklıkla itham ediyordu. O ise ıslah için ilk yolun eğitimden geçtiğini düşünüyor ve bunu sağlamaya yardımcı olduğu sürece yabancı idareyle işbirliğinde herhangi bir sakınca görmüyordu. Afgânî 1897’de vefat ettiğinde Abduh herhangi bir mecrada onunla ilgili yazı yazmadı, ancak dost meclislerinde kendisi üzerindeki emeğinden bahsederken “O bana peygamberler, evliyalar ve sıddıklar ile paylaştığım bir dünya bahşetti. Ben şair ya da edip değilim ki onun hakkında mersiye yazayım.” dedi.⁷¹

1895’te Ezher İdare Meclisi’nin hükümet temsilcisi olarak tayin edildiğinde bir dizi yeniliğe imza attı. Hatta bu girişimlerinden dolayı birçok kesim tarafından yöneltilen eleştirilerin odağı oldu. Islah çalışmalarından bazıları, eğitim müfredatına matematik, coğrafya, edebiyat gibi dersleri eklemek, talebelik için belli bir süre tayin etmek, sadece bitirme sürecinde değil, öğretimin her aşaması için imtihan sistemini yürürlüğe koymak ve şerh, haşiye gibi detaylı kitapları kaldırıp yerine daha sade ve anlaşılır eserler koymaktı. Reşid Rıza’ya göre hocasının bu çabasının amacı, Doğu ve Batı’nın birbirini tanınması ve böylece siyasetin sertliğine karşın ilmin ve karşılıklı hoşgörünün imkânlarından faydalanıp düşmanlığın ortadan kaldırılmasıydı.⁷²

1899’da Mısır genel müftüsü olarak atandı. Bu görevi ıslah çalışmaları için bir fırsat olarak değerlendirdi. Ancak verdiği bazı fetvalar sebebiyle bazı gazete ve dergilerin saldırısına uğradı.⁷³ Müftülükle birlikte Kanunlar Dayanışma Meclisi üyeliği gibi kamusal görevler de icra etti. Aynı seneden itibaren vefatına kadar sürecek ve sonrasında talebesi Reşid Rıza tarafından yazıya aktarılıp yayınlanacak olan tefsir derslerine Ezher Camii’nde başladı.⁷⁴

1900 yılında dönemin Fransız devlet adamı ve tarihçi Gabriel Hanotaux (ö.1944) *Le Journal de Paris* gazetesinde yayınlanan makalesinde, Ârî ırkın Sâmî ırktan üstün

⁷¹ İşcan, *Muhammed Abduh’un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, s. 65.

⁷² Rıza, *Târîhu’l-Ustâzi’l-Îmâm eş-Şeyh Muhammed Abduh*, c. I, s. 543.

⁷³ Osman Keskiöğlu, “Muhammed Abduh”, *AÜİFD*, 18/1, Ankara 1970, s.116.

⁷⁴ Amâra, *el-A’ mâlu’l-Kâmile li’l-Îmâm eş-Şeyh Muhammed Abduh*, c. I, s. 35.

olduğunu savunarak Müslüman ve Hristiyan karşılaştırması yapmış ve Müslümanların inançları sebebiyle medeniyet geliştiremeyeceğini iddia etmişti. Abduh da bu iddiaya *el-Müeyyed* gazetesinde, sonraları Mehmet Âkif'in Türkçeye tercüme edip "Hanoto'nun Hücûmuna Karşı Şeyh Muhammed Abduh'un İslâm'ı Müdafaası" başlığıyla Sırât-ı Müstakîm'de yayınladığı bir dizi reddiye ile karşılık vermiştir.⁷⁵ İki yıl sonra ise Lübnanlı Hristiyan gazeteci Farah Antun'un (ö.1922) İslâm ve Müslümanlıkla ilgili iddialarına Menâr dergisi üzerinden reddiye yayınlamıştır.⁷⁶

Abduh 1905 yılında Hidiv Abbas'ın (ö.1944) onun ıslah düşüncesi etrafında yapmış olduğu tasarruflar ile ilgili menfi açıklamalarına dayanamayıp Ezher İdare Meclisi'nden istifa etti. Aynı senenin Temmuz ayında yakalandığı hastalıktan kurtulamayıp İskenderiye'de vefat etti.⁷⁷

C. 2. Reşid Rıza'nın Hayatı

Muhammed Reşid Rıza, 1865 yılında dönemin Osmanlı idaresine tâbi Trablusşâm bölgesinin Kalemûn kasabasında dünyaya geldi. Aslen Bağdatlı olup soyu Hz. Hüseyin'e dayanan ve çevresi tarafından saygı duyulan dindar bir aileye mensuptu. İlk eğitimini babasından ve mahalle mektebinden aldıktan sonra Türkçe eğitim veren Osmanlı Rüşdiye Mektebi'ne kaydoldu. Bilindiği gibi o dönemde Rüştîyeler daha ziyade devlet memuru yetiştiren kurumlar olarak kabul edilmekteydi. Reşid Rıza bir yıl burada okuduktan sonra memur olmak istemediğini belirterek okulu bıraktı ve Hüseyin el-Cisr'in (ö.1909) kurup hem müderris hem müdür olarak görev yaptığı eğitim dili Arapça olan Medresetü'l-Vataniyyetü'l-İslâmiyye'de hem dinî ilimleri hem de mantık, matematik, felsefe gibi dersleri aldı.⁷⁸

⁷⁵ Özervarlı, "Muhammed Abduh", s. 486.

⁷⁶ Halil Taşpınar, "Muhammed Abduh Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme", *CÜİFD*, VII/2, Sivas 2003, s. 272.

⁷⁷ Amâra, *el-A`mâlu'l-Kâmile li'l-İmâm eş-Şeyh Muhammed Abduh*, c. I, s. 36.

⁷⁸ Muhammed Reşid Rıza, *el-Menâr ve'l-Ezher*, Matbaatü'l-Menâr, Kâhire 135; el-Emir Şekib Arslan, *es-Seyyid Reşid Ridâ ev İhâ'ü Erbâ'ine Sene*, Daru't-Tekaddümiyye, Beyrut 2010, s. 45-48; Kavak, "M. Reşid

1897’de Mısır’a yerleşme kararı alana değin Kalemûn’dan ayrılmadı. Burada çeşitli hocalardan okuduğu fıkıh, hadis, usûl ve mantık gibi ilimlerin yanında G. Le Bonn (ö. 1931) gibi Avrupalı yazarların kitaplarını da okudu. Camilerde vaazlar verip halkı irşad etti. Aynı dönemde Gazzâlî’nin (ö. 505/1111) *İhyâu Ulûmi’ d-Dîn* eseri onun başucu eserlerinden biriydi. Tasavvufa meyyal meşrebi onu bir Nakşibendî tarikatına intisaba kadar götürmüş ve bu durum, onun, sonraki dönemde tasavvuf etrafındaki fikirleri için bilgi ve tecrübe kaynağı olmuştur.⁷⁹ Aynı şekilde yaşadığı bu tecrübe, tasavvuf kurumu çerçevesindeki gözlemleri ve nihayet şüpheleri onu İbn Teymiyye düşüncesi ve Vehhâbiliğe yaklaştıran etkenler oldu.⁸⁰

1882’de Abduh Beyrut’a sürgün edildiğinde onunla tanıştı ancak kendisinin en yakın talebesi olması el-Urvetü’l-Vüskâ (1884) sonrasına denk gelir. Tesadüfen karşılaştığı dergi onu, kendi ifadesi ile “elektrik çarpması” gibi etkileyerek ıslah fikrine iyice yaklaştırdı.⁸¹ Kendisi ile tanışma ve müzakere etme arzusuyla o sırada İstanbul’da bulunan Afgânî’ye bir mektup yazdı fakat bir türlü yüz yüze görüşme fırsatı bulamadı. Sonrasında derginin kapanmasıyla tekrar Beyrut’a dönen ve hemen ders halkaları oluşturan Abduh’un en gözde öğrencisi oldu. Ve nihayet hocasının ardından o da 1897’de Mısır’a gitmeye karar verdi.⁸²

Rıza’nın Hayatı ve Eserleri”, s. 1; Karaman, *Gerçek İslâm’da Birlik*, s. 147; Hasib es-Semarrâî, Reşid Rıza el-Müfessir (Çev. Ali Nar), (*Dinî Modernizmin Üç Şövalyesi*, DYG, İstanbul 2003 içinde), s. 149; Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, s. 177; Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 251; Öztürk, “Neo-Selefilik ve Kur’ân -M. Reşid Rıza’nın Kur’ân ve Yorum Anlayışı Üzerine”, s.78; Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1966, s. 154; M. Sait Özervarlı, “Reşid Rıza”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2008, c. 35, s. 14.

⁷⁹ Karaman *Gerçek İslâm’da Birlik*, s. 150.

⁸⁰ Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 253.

⁸¹ Özervarlı, “Reşid Rıza”, s. 14.

⁸² Bu kararı almasında hocası ile yapmayı planladığı bazı işlerin yanında, istibdat olarak gördüğü Osmanlı idaresinden uzaklaşıp -fiilen işgal altında olan- Mısır’da daha özgür yaşayabileceği fikri ağır basmaktaydı. Kavak, “M. Reşid Rıza’nın Hayatı ve Eserleri”, s. 5.

Trablus'tayken zihninde el-Urvetü'l-Vüskâ benzeri bir dergi çıkarmak fikri hep vardı ancak siyasî ortam sebebiyle buna muvaffak olamadı. Dönemin ilmî ortamının belirleyicisi sayılabilecek Kâhire'de, hocası Abduh'la birlikte bu düşüncesini gerçekleştirmeyi arzuladı. Abduh ise Afgânî ile yaşadığı el-Urvetü'l-Vüskâ tecrübesinden sonra siyasî konulardan uzak kalmayı tercih ettiğinden ilk anda bu fikre sıcak bakmasa da, talebesinin, dergide dînî, ilmî ve ictimâî konulara ağırlık vereceklerini taahhüt etmesi ve sonsuz ısrarına bigâne kalamayışı sonucunda onay verdi. Böylece Abduh'un hem maddi hem manevî desteğiyle Menâr mecmuasının ilk sayısı 15 Mart 1898'de çıktı.⁸³

Bilindiği gibi Muhammed Abduh ile Reşid Rıza birçok meselenin ıslahı üzerine fikir teatisinde bulunmuşlardır. Bunların en önemlilerinden biri de Ezher'in ıslahı meselesidir. Abduh'un, kurumun İdare Meclisi üyesi olduğu dönemde Menâr dergisi bu konuda onun en büyük destekçisi olmuş ve görüşleri lehine yayınlar yapmıştır.⁸⁴

Aynı dönemde Rıza hocasını bir tefsir yazması konusunda ikna etmek için uğraştı ancak o, baştan sona yapılacak bir tefsire ihtiyaç olmadığını, böyle bir çalışmaya ömrünün de vefa etmeyeceğini söyleyerek bu teklifi kabul etmedi. Reşid Rıza bu fikrini, hocası hayattayken, Ezher'de verdiği tefsir derslerini yazıya aktarıp onayını aldıktan sonra (Nisâ sûresi 4/125'e kadar), vefatından sonra ise onun yöntemini kullanarak kendi çalışmasıyla (Yûsuf sûresi 12/101'e kadar) Menâr mecmuasında yayınlarak hayata geçirdi.⁸⁵ Çalışmamızın konusu olan ve iki müellifin de hitamına muvaffak olamadığı bu tefsir dersleri daha sonra toplanıp "Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Hakîm" (Tefsîrü'l-Menâr) adı altında yayınlandı.

Abduh'un 1905 senesinde vefatının ardından Reşid Rıza siyasî meselelerle daha yakından ilgilenmeye başladı. 1907'de Davet ve İrşad Cemiyeti'ni kurdu. Bu cemiyetin

⁸³ Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, s. 151.

⁸⁴ Belayet Hossen, "Critical Approach of Mohammad Rashid Rida in Interpretation of the Quran", *International Journal of Muslim World Studies*, 15/1, Malezya 2017, s. 77; Arslan, *es-Seyyid Reşid Ridâ ev ihâ erbâ'ine sene*, s. 117.

⁸⁵ Öztürk, "Neo-Selefilik ve Kur'ân -Reşid Rıza'nın Kur'ân ve Yorum Anlayışı Üzerine", s. 79, 82.

amacı açmayı planladığı okul için bir altyapı oluşturmaktı. Kâhire'ye yerleştikten sonra Mısır dışına çıkmayan Rıza, 1908'de Meşrutiyet'in ilanını takiben bir kısmı uzun süreli olmak üzere birçok seyahat gerçekleştirdi.⁸⁶ İlk seyahati Suriye'ye oldu: İstibdat rejimi olarak nitelediği Abdulhamid'e karşı İttihat ve Terakki Fırkası'na ve meşrutiyete destek vermeye davet etmek üzere Beyrut, Trablusşam ve yetiştiği Kalemûn kasabasını ziyaret etti.

Sonraki yıl bir sene kalacağı İstanbul'a geldi. Bu ziyaretin siyasî temaslar yanında en önemli sebebi daha önce cemiyetini kurduğu okulun faaliyete geçebilmesi için İstanbul hükümetinin maddi desteğini alabilmektir fakat Rıza burada umduğunu bulamadı. 1912 yılında Hindistan'a Nedvetü'l-Ulemâ lideri Şibli Nu'mânî'nin (ö.1914) daveti üzerine gitti. Burada çeşitli siyasî görüşmeler ve konferansların yanında kurulacak olan okul için İstanbul'da bulamadığı maddi desteği Bombay'lı bir tacirden buldu.⁸⁷ Kâhire'ye dönüşte Umman, Kuveyt, Irak ve Suriye'ye uğrayarak buralarda siyasî ve ilmî temaslarda bulunup camilerde halkı irşad için vaazlar verdi.⁸⁸

1912'de nihayet uzun süredir uğraş verdiği Dâru'd-Da've ve'l-İrşâd okulunu kurdu. Ancak bu okul Birinci Dünya Savaşı'nın başlaması ve İngiliz işgali sebebiyle iki yıl sonra kapatıldı.⁸⁹ Rıza, 1916'da savaş devam ederken hac farzasını ifa etmek, Şerif Hüseyin (ö.1931) ile siyasî konularda müzakerelerde bulunmak ve bazı âlimlerle bir araya gelip Müslümanların içinde bulundukları kriz dönemi üzerine istişareler yapmak üzere Hicaz'ı ziyaret etti. İlişkilerini geliştirdiği Şerif Hüseyin'in oğlu Emir Faysal (ö.1933), 1919'da Suriye devlet başkanlığına İngilizler tarafından getirildiğinde, Reşid Rıza, oluşturulacak olan hükümetin nasıl işleyeceği gibi konuların görüşülmesi üzere toplanan

⁸⁶ Reşid Rıza'nın bu seyahatlerde tuttuğu notlar, Özgür Kavak tarafından Suriye, İstanbul, Hindistan ve Hicaz seyahatleri olmak üzere dört bölüm olarak kurgulanıp Türkçeye kazandırılmış, girişe müellifin hayatı ve eserleri üzerine yapılan çalışma da eklenerek okuyucuyla buluşturulmuştur. Muhammed Reşid Rıza, *İttihad-ı Osmanî'den Arap İsyanına* (tercüme ve inceleme Özgür Kavak), Klasik, İstanbul 2007.

⁸⁷ Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, s. 156.

⁸⁸ Kavak, "M. Reşid Rıza'nın Hayatı ve Eserleri", s. 8.

⁸⁹ Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 254.

Suriye Genel Kongresi'nin başkanı olarak buraya geldi. Suriye'de geçirdiği bir senenin ardından Fransızların işgali sebebiyle ayrılarak tekrar Mısır'a döndü.⁹⁰

1921'de Suriye'nin işgali meselesi üzerine çeşitli temaslarda bulunmak üzere el-İttihâdu's-Sûrî fırkasının temsilcisi olarak Cenevre'ye gitti. 1922'de Filistin'in İngilizler tarafından işgal edilmesi üzerine yine Cenevre'de toplanan Suriye-Filistin Kongresi'ne başkan vekili sıfatıyla katıldı.

Reşid Rıza'nın ikinci Hicaz ziyaretine bakıldığında yirminci yüzyılın hızla değişen siyasî ortamı ve aydınların yeni şartlar karşısındaki konumlanmaları rahatça görülebilmektedir. İlk Hicaz ziyaretini kendisinin daveti üzerine yaptığı ve Menâr mecmuasında lehinde yazılar yazdığı Şerif Hüseyin, Hicaz'da Abdulaziz b. Suud (ö.1953) tarafından mağlup edilip Mekke'den kovulmuştu.⁹¹ Reşid Rıza'nın, 1926'da gerçekleşen İslâm Kongresi'ne katılmak üzere ikinci kez gittiği Hicaz'da, bir süredir desteklediği Suud ailesini tebrik etmesi dengelerin ne kadar kırılğan olduğunu kanıtlar niteliktedir.

Son olarak 1931 yılında dönemin Filistin müftüsü olan dostu Hacı Emin el-Hüseyinî (ö.1974)'nin daveti üzerine Kudüs'te bir İslâm üniversitesi kurulmasının imkânlarını ve Siyonist tehlikesi gibi konuları görüşmek üzere toplanan İslâm kongresinde üye olarak görüşmelere katılmak için Filistin'e gitti.⁹² Reşid Rıza 1935 yılında Emir Abdulaziz b. Suud'u uğurlamak üzere gittiği Süveyş'ten Kâhire'ye dönüş yolunda fenalaşıp vefat etti.⁹³

⁹⁰ Arslan, *es-Seyyid Reşid Ridâ ev ihâ erbâ'îne sene*, s. 156-163; Kavak, "M. Reşid Rıza'nın Hayatı ve Eserleri", s. 9.

⁹¹ Kavak, "M. Reşid Rıza'nın Hayatı ve Eserleri", s. 11.

⁹² Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, s. 157.

⁹³ Arslan, *es-Seyyid Reşid Ridâ ev ihâ erbâ'îne sene*, s. 252.

2. BÖLÜM: NASSLARIN (TEMEL DİNÎ METİNLERİN) ANLAŞILMASI VE YORUMLANMASI

Bu bölümde modern dönemde karşı karşıya kalınan anlam ve yorum merkezli dönüşümün temel dini metinler bağlamında izi sürülmeye çalışılacaktır. Zira çağdaş İslâm düşüncesinin temel argümanına göre on dokuzuncu yüzyılda Müslümanların içine düşmüş olduğu genel krizin sebebi, tarihî süreçte İslâm'ın özünün/aslının kaybedilmiş ve temel dinî metinlerin yanlış anlaşılmış/yorumlanmış olmasıdır. Bu kapsamda tefsir, te'vil ve tercüme bahisleri tartışmaya açılacak, bu kavramların tarihi süreçte nasıl algılandığı, Menâr tefsiri müellifleri tarafından nasıl anlaşıldığı, geleneksel anlayışa yönelik eleştirileri ve özellikle Kur'ân'ı anlama/yorumlama teklifleri ele alınacaktır.

Bu bağlamda ilk olarak tefsirin ne olduğu, geleneksel tefsir anlayışında nasıl karşılık bulduğu, amacının ne olduğu/nasıl bir işlev gördüğü gibi konular üzerinde durulacak, ardından Menâr tefsirinde tefsir faaliyetine yüklenen anlam ve geleneksel tefsire yöneltilen eleştiriler aktarılacaktır. Bu başlığın son kısmında Tefsîru'l-Menâr'da ortaya konulan tefsir anlayışının selefi düşünce ile irtibat noktaları ve bu anlayışın neo-selefi diye nitelendirilmesinin isabetli olup olmadığı gibi hususlar ele alınacaktır.

İkinci başlık altında te'vil meselesi tartışılacaktır. Bu çerçevede te'vilin ne olduğu, tarihî süreç boyunca kullanım alanları, tefsir-te'vil ayrımı ve müteşâbih ayetlerin te'vilinden ne anlaşıldığı konuları özet olarak aktarılacaktır. Daha sonra Menâr tefsirinde te'vilin nasıl ele alıp açıklandığından ve müelliflerin –özellikle Reşid Rıza'nın- söylemsel olarak selefi anlayışa yakın durduklarından bahsedilecek ve son olarak da bu söylemle çeliştiklerine dair eleştirilere yer verilecektir.

Bölümün son kısmında tercüme sorunu tartışılacaktır. Dönemsel olarak Türkiye'de cumhuriyetin ilan edildiği süreçte yoğunlaşan Kur'ân'ın Türkçeye tercüme edilmesi konusundaki tartışmalara denk gelen Menâr tefsirinin, bu tartışmaya, A'râf sûresi tefsiri aracılığıyla dahil olduğu görülmektedir. Bu sebeple ilgili başlığın girişinde tercüme sorununun tarihî zemini, metinler üzerinden aktarılarak tartışmanın Türkiye kısmı ele alınacak, ardından da Reşid Rıza'nın konu ile alakalı görüşleri, endişeleri ve itirazları incelenecektir.

A. TEFSİRİN AMACI VE İŞLEVİ

Tefsir, İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren, Kur'ân-ı Kerim'i anlama ve yorumlama faaliyeti olarak görülmüştür. Her ne kadar tefsirin sadece Hz. Peygamber ve sahabenin açıklama ve yorumlamaları olduğu ve bu sebeple sonraki dönem faaliyetlerine te'vil denmesi gerektiği yönünde görüşler ortaya konmuşsa da⁹⁴ genel kabule göre tefsirin her dönemde ilmî bir faaliyet olarak Kur'ân'ı açıklama ve yorumlama çabasına tekabül ettiğini söylemek mümkündür.

Modern dönemde ve bilhassa çalışmamızın konusu olan Menâr tefsirinde, tefsir faaliyetine yüklenen anlam, amaç ve işleve geçmeden önce bu amaç ve işlevin geleneksel tefsir anlayışında nasıl karşılık bulduğundan bahsetmek yerinde olacaktır. Klasik literatürde tefsirin farklı yönleri öne çıkartılarak tanımlamalar yapılmıştır. Bazı tanımlarda dil ilimleriyle ilişkisine dikkat çekilirken, bazılarında muhkem-müteşâbih, esbâb-ı nüzûl, nâsih-mensûh gibi Ulûmu'l-Kur'ân konularıyla, bazılarında hadis ve tarih gibi rivayet ilimleriyle, bazılarında da mantık ve fıkıh usulü gibi yöntem bilimleri ile bağlantısı kurularak tanımlanmıştır.⁹⁵ Geleneksel dönemlerin nispeten geç sayılabilecek bir evresinde *el-İtkân* isimli eserini veren, bununla birlikte klasik tefsir anlayışını derli toplu bir yaklaşımla irdeleyen Suyûtî'nin (ö. 911/1505) aktardığı farklı tanımlardan hareketle denebilir ki tefsir, Kur'ân'da Allah'ın kastettiği mana ve muradı açıklamaya yönelik bir ilmî faaliyettir. Tefsir ilmini öğrenmek farz-ı kifayedir. Bu ilmin nihai amacı

⁹⁴ Konu ile alakalı tartışma için bkz: Mustafa Öztürk, "Tefsir-Te'vil Karşıtlığının Tarihsel ve Epistemolojik Kökeni", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. 14/1, 2001, s. 79.

⁹⁵ Mesela, Ebû Hayyân el-Endelüsî'ye (ö. 745/1344) göre tefsir Kur'ân lafızlarının söyleniş keyfiyetinden, lafızların müfred ve terkip halindeki delâletlerinden ve hükümlerinden, terkip halinde iken ortaya çıkan mânalarından bahseden ilim dalıdır. Cürcânî'ye göre ise tefsir, âyetin mânasının, onunla ilgili kıssaların ve sebep-i nüzûlünün anlama çok açık biçimde delâlet eden kelimelerle açıklanmasıdır. Abdülhamit Birişik, "TEFSİR", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/tefsir#1> (05.03.2019).

ise Allah'ın mesajını her anlayıştan insana tanıtmak, onların yollarını aydınlatmak, Allah'ın emirlerine sımsıkı sarılmak ve ebedi mutluluğa ulaşmaktır.⁹⁶

Geleneksel tefsir literatürü incelendiğinde tarihî süreçte ortaya çıkan kelâmî tartışmaların, fikhî mülâhazaların, felsefî meselelerin de bir şekilde Kur'ân ayetleri ile bağlantıları kurulup tefsir eserlerine alındığı görülmektedir. Böylelikle tefsir yer yer kelâmî, fikhî ve felsefî ekollerin savunulması ve meşrulaştırılması amacına hizmet eder hale gelmiştir. Bu durum Kur'ân tefsiriyle ilgili eserlere sadet dışı birçok konunun girmesine sebebiyet vermiş, haliyle bazı âlimler söz konusu durumu eleştirmiştir. Mesela, Fahreddin Râzî'nin (ö. 606/1210) *Mefâtihu'l-Ğayb* isimli eserine dair, “Onda her şey var, sadece tefsir yok!”⁹⁷ şeklinde çok çarpıcı bir eleştiri yöneltmiştir.

Klasik dönem tefsir eserlerinde müfessirlerin sık sık tefsir usûlünün temel konulardan biri olan esbâb-ı nüzul rivayetlerine müracaat ettikleri de görülmektedir.⁹⁸ Onlar bunu yaparak ayetin metin haline gelirken yazıya aktarılmayan unsurları ile ilişki kurmayı hedeflemektedirler. Yani bir anlamda Kur'ân lafızlarının tarihsel bağlamları ile alakalarını ortaya koymayı amaçlamaktadırlar. Onlara göre bu çaba tefsirin amacı gereği ortaya konulmalıdır. Sonuçta geleneksel tefsir anlayışında eserlerin telif edildikleri dönemin tarihsel şartlarına hitap etmek gibi bir kaygılarının olmadığı söylenebilir. Bundan dolayı eserlerin birbirini tekrar ettiği yönündeki eleştiriye bu yöntemin bir sonucu olarak değerlendirmek mümkündür. Zira dönemin ilmî geleneğine göre o dönemdeki

⁹⁶ Ebu'l-Fazl Celâleddin es-Suyûtî, *el-İtkân fi-Ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ, Dâru İbn Kesîr, Dimeşk 2002, c. 2, s. 1189-1196.

⁹⁷ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, nşr. Âdil Aḥmed 'Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavviz, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2001, c. 1, s. 511.

⁹⁸ Mesela, Ahzâb sûresi 33/37. ayetin tefsirinde birçok müfessir bu ayetin nüzul sebebi olarak Hz. Peygamber'in Zeyneb bint Caḥş ile evliliğini zikretmektedir. Bkz. Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*. thk. 'Abdulmuhsîn et-Turkî, Dâru Hecr, Kâhire 2001, c. 19, s. 115; Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Mustafâ es-Seyyid Muhammed, Muessesetu Kurtuba, Mektebetu'l-Evlâdi'ş-Şeyh li't-Turâs, Kâhire 2000, c. 11, s. 171.

şartları göz önünde bulundurup Kur'ân ayetlerinden hükümler istinbat etmek, tefsirden değil, fıkıh ve kelam gibi normatif ilimlerden beklenmelidir.⁹⁹

Menâr tefsirinde, geleneksel tefsir anlayışında geniş yer bulan esbâb-ı nüzûl meselesine eleştirel bir yaklaşım söz konusudur. Reşid Rıza'ya göre her ayet için esbâb-ı nüzûl rivayetlerinin aktarılması Kur'ân'ın bütünlüğünün parçalanmasına hizmet etmektedir. Zira Kur'ân tarih üstü ve evrenseldir; Kur'ân ayetlerinin nüzul sebepleri ortadan kalkmıştır; ancak Kur'ân mesajı ilelebet bâkîdir. Nüzûl sebeplerini aktarmak ilâhî mesajı tarihin belli bir dönemine hasretmek anlamına geleceğinden Kur'ân'ın tüm zamanlara hitap eden yönünü gölgelemiş olacaktır.¹⁰⁰

Burada İslâm usûl geleneğinde önemli yeri olan “el-ibratu bi-umûmi'l-lafzi lâ bi husûsi's-sebeb” kaidesinin merkezde olduğu bir tefsir anlayışından bahsedilmektedir. Bu yaklaşıma göre Kur'ân lafızlarını sadece nâzil oldukları dönemin şartlarıyla sınırlı tutmak kabul edilebilir değildir. Çünkü Kur'ân tüm zamanları kapsayan evrensel bir mesajdır.¹⁰¹ Bununla birlikte esbâb-ı nüzûlün sadece bir tarihî koşulluluk olarak tanımlanması da doğru değildir. Çünkü böyle bir anlayışa göre sebebin ortadan kalkması ayetin de ortadan kalkmasını gerektirmektedir.¹⁰²

Modern dönemde telif edilen tefsir eserlerine bakıldığında pratik endişeler ile siyasî, sosyal ve ideolojik içeriklerin önceki döneme nazaran oldukça yoğun olarak aktarıldığı görülmektedir. Bu dönemde İslâm'ın hem inanca hem de toplumsal kurallara dair düzenlemelerine yönelik özellikle Batı'dan gelen eleştiriler üzerine savunmacı bir üslupla birlikte benimsenen siyasî, sosyal ve ideolojik yaklaşımın Kur'ân tefsiri aracılığıyla meşrulaştırılma çabası göze çarpmaktadır. Geleneksel dönem ile bu dönem kıyaslandığında ortaya çıkan bu farklılık, muhatap kitle ile de alakalıdır. Geçmiş yüzyıllarda tefsir eserleri ilmî üslup ve içerikle telif edilirken yeni dönemde daha geniş

⁹⁹ Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'ân'a ve Tefsire Ne Oldu?*, s. 117-122.

¹⁰⁰ *Tefsîru'l-Menâr*, c. I, s. 133.

¹⁰¹ Yusuf el-Kardavî, “Kur'ân Tefsirinde İdeal Yöntem” (Çev. Muhittin Akgül), *Diyanet İlmi Dergi*, 2002, c. 38, sayı 3, s. 80-81.

¹⁰² Ahmed Nedim Serinsu, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbab-ı Nüzul'ün Rolü*, Şule, İstanbul 1994, s. 19-21.

kitlelere ulaşmak önemsenmiş ve dolayısıyla içerik nispeten popüler seviyeye hitap edecek şekilde düzenlenmiştir.¹⁰³

Bu mesele bir tarafa, Menâr tefsiri müellifleri, Kur'ân tefsirinde sistematik selefi düşüncenin öncüsü İbn Teymiyye ile aynı çizgide olduklarını belirtmektedir. Şöyle ki İbn Teymiyye'ye göre tefsirin en güzel yolu Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsir edilmesidir.¹⁰⁴ Menâr'da da aynı yöntem en güzel yol olarak vurgulandıktan sonra bu yöntemin aynı kelimenin farklı ayetlerdeki kullanılış şekillerinin ve ayete kattıkları anlamın karşılaştırılması sûretiyle uygulanabileceği ifade edilmektedir. Buna göre ayeti tefsir edecek kişi, ilgili kelimenin anlamlarının, cümlenin siyak-sibak bütünlüğü ile uyumlu olup olmadığını tahkik etmeli ve hangi anlamın o ayetin tefsiri için uygun olduğunu belirlemelidir.¹⁰⁵

Öte yandan, tefsir faaliyetine girişen kişinin bu alanda en üst mertebeye ulaşmak için, Kur'ân'ın tarzına ve üslûbuna hâkim olması -ki bu ancak uzun süre belâgat ilmi ile uğraşıp meleke kazanmakla olur-, ilm-i ahvâl-i beşer (insanlık tarihi/sosyal tarih) konusunda vukufunun bulunması, Kur'ân'ın insanlığı hidayete ulaştırma biçimini (asr-ı saadette Arapların ve diğer kavimlerin durumlarını) kavramış olması ve son olarak Hz. Peygamber ve arkadaşlarının davranış biçimlerini (sünnet ve siyer) çok iyi bir şekilde bilmesi gerekmektedir.¹⁰⁶

Abduh ve Reşid Rıza'nın İbn Teymiyye ve İbn Kesîr (ö. 774/1373) gibi âlimlerden aktardıklarına göre tefsirde nakle dayanan ve nakil dışı konularda olmak üzere iki tür ihtilaf vardır. Nakil yoluyla bize ulaşan çokça sahih rivayetle ilgili herhangi bir sorun bulunmamaktadır. Ancak bazı rivayetler de vardır ki bunların sahih olup olmadığını belirlemek bazen mümkün değildir. Bu tür rivayetler genelde lüzumsuz şeylere ilişkindir: Ashab-ı Kehf'in köpeğinin rengi ve ismi, Bakara sûresinde bahsi geçen ineğin özellikleri,

¹⁰³ M. Suat Mertoğlu, "TEFSİR", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/tefsir#2-literatur> (05.03.2019)

¹⁰⁴ Takiyyuddin İbn Teymiyye, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*, el-Matbaatü's-Selefiyye, Kâhire 1370, s. 42.

¹⁰⁵ *Tefsîru'l-Menâr*, c. 1, s. 8-9, 21-22.

¹⁰⁶ *Tefsîru'l-Menâr*, c. 1, s. 21-24.

Nuh gemisinin ölçüleri gibi konular bunlardan bazılarıdır. Bu tür konularda Hz. Peygamber'den gelen sahih bir rivayet olduğunda kabul edilir. Şayet rivayet Ka'b el-Ahbâr veya Vehb b. Münehhîb gibi râvîlerden geldiyse kabul edilmez.¹⁰⁷ Nakil dışı (istidlâl yoluyla ulaşılan) konulardaki hataların da iki sebebi vardır. İlki Kur'ân lafızlarına kendi inancını temellendirmek maksadıyla alakasız anlamlar yüklemek, ikincisi ise ayetlerin bağlamı dikkate alınmadan dil kuralları çerçevesinde tefsir etmeye çalışmaktır.¹⁰⁸

Menâr müelliflerine göre rivayet yoğunluklu tefsir eserlerinde yer alan haberlerin büyük çoğunluğu ayetlerin anlaşılmasının önünde perde gibi durduğu için Kur'ân'ın yüce maksatlarına ulaşılmasında engel teşkil etmektedir. Kur'ân hitabına muhatap olan insanın bu tür tefsirler ile meşgul olması onu senet ve içerik olarak değersiz rivayetlerle uğraştıracak ve nihayet Kur'ân'ın insanlığa iletmek istediği asıl amaçtan uzaklaştıracaktır.¹⁰⁹

Menâr tefsirinin mukaddimesinde, Kur'ân'ın anlaşılması için, Arap dili ile ilgili bilimlere, usûle dair ıstılahlara, nahiv ve meânî kurallarına müracaat etmek gerektiği vurgulanmaktadır. Aynı şekilde Hz. Peygamber'den, sahabeden ve tâbiünden günümüze sahih bir râvî zinciriyle gelen tefsir rivayetlerini de bilmek zorunludur. Bununla birlikte sahih rivayetler oldukça azdır ve tefsir eserlerinde yer alan rivayetlerin büyük çoğunluğu Yahudi ve İranlı zındıklar tarafından Kur'ân tefsirine aktarılmıştır. Müelliflere göre bazı mühtedilerce nakledilen bu tür rivayetlerin çoğu, aslı esası olmayan hurafeler ve yalanlardan ibarettir.¹¹⁰

Menâr tefsirinde geleneksel tefsir anlayışına yöneltilecek eleştirilerin başında İsrâiliyât meselesi gelmektedir. Buna göre klasik dönemlerdeki müfessirlerin bazıları, kıssalar konusunda buldukları her türlü rivayeti herhangi bir tahkik yoluna gitmeksizin

¹⁰⁷ Hz. Peygamber bu konuda "Ehl-i Kitâb'tan bazı kimseler size bir şeyler anlattıkları zaman onları ne tasdik edin ne yalanlayın." buyurmuştur. Buhârî, "İ'tisâm", 25.

¹⁰⁸ *Tefsîru'l-Menâr*, c. 8, s. 355-356.

¹⁰⁹ *Tefsîru'l-Menâr*, c. 1, s. 6.

¹¹⁰ *Tefsîru'l-Menâr*, c. 1, s. 4-5.

alıp eserlerini bu İsrâilî haberlerle doldurmuşlardır. Bunu yaparken İslâm şeriatına ve akla uyup uymadığına bakmamışlar, böylece Kur'ân'ın gerçek maksadından uzaklaşmışlardır.¹¹¹ Zaten bu tür haberleri Müslüman olmuş ya da olmamış Yahudiler İslâm'a komplo kurmak için uydurmuşlar, zaman içerisinde sahih rivayetleri sahih olmayandan ayırmak zorlaşınca da birçok müfessir bu rivayetlere kayıtsız kalamamıştır.¹¹²

Reşid Rıza, A'raf sûresi 7/107. ayeti yorumlarken Hz. Musa'nın asasının ejderhaya dönüşmesiyle ilgili olarak, rivayet tefsirlerinde Vehb b. Münebbih'ten nakledilen haberlerden söz ederek, cumhur tarafından sika kabul edilse de ondan gelen rivayetlerin kabul edilemeyeceğini belirtir. Bu tavrına gerekçe olarak da Vehb b. Münebbih'in etnik köken olarak Farslara temayülü olduğundan ve Farsların da rivayet kanalıyla ve Şiilik yoluyla tarih boyunca Araplara çeşitli tuzaklar kurduğundan söz eder. Daha sonra Yahudi kökenli Ka'b el-Ahbâr'ın da onun gibi olduğunu söyleyen Reşid Rıza bu ikisinin akla ve nakle uymayacak birçok garip İsrâilî rivayeti tefsire kattığına dikkat çekmiştir.¹¹³ Reşid Rıza'nın burada İsrâiliyât karşıtlığı çerçevesinde geliştirdiği Arap milleti savunusunu, etnisite vurgusunu ve İsrâiloğulları ve İranlılar özelindeki eleştirilerini, yaşadığı dönemde oldukça etkili olan milliyetçilik akımının bir yansıması olarak değerlendirmek mümkündür.¹¹⁴

Modern dönem tefsirlerinde sıkça rastlanan İsrâiliyât merkezli eleştirilerin arka planında, özellikle Batı dünyasıyla entelektüel alandaki etkileşimlerin ve aynı zamanda bilimcilik, çağdaş akılcılık ve tarihsel eleştiri gibi yönelimlerin bulunduğu söylenebilir. Zira geleneksel tefsir anlayışında İsrâiliyâta yer verilmesi –on dokuzuncu yüzyılda modernist anlayış ivme kazanana değin- ciddi bir endişe sebebi olmamıştır. Klasik dönem tefsir literatüründe önemli bir yer tutan İsrâiliyât malzemesini dönemin tarih

¹¹¹ *Tefsîru'l-Menâr*, c. 1, s. 18.

¹¹² *Tefsîru'l-Menâr*, c. 8, s. 355-357.

¹¹³ *Tefsîru'l-Menâr*, c. 9, s. 44, 45.

¹¹⁴ Mustafa Öztürk, "Selefilik ve Tefsir", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik-Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, Ensar, İstanbul 2014, s. 219-220.

anlayışı ve tarihsel bakış açısı ile anlamlandırmak, hatta bu rivayetleri Sâmi dinî kültürün İslâmî metinler üzerinden bir aktarımı olarak anlamak mümkündür.¹¹⁵

Menâr ekolünün klasik dönemlerdeki müfessirler ve eserlerine yönelik eleştirilerinden biri de tefsirin amacına yöneliktir. Buna göre eski müfessirler, tefsire, Allah kelamının ruhunu anlayıp akılların ve ruhların sükûn bulacağı bir manayı ortaya koymak ve insanları bu vesileyle hidayete ulaştırmak amacından ziyade, ahir ömürlerinde bilgi birikimlerini ve hünerlerini sergiledikleri, hem övünebilecekleri bir sanat ve hem de rakipleriyle mücadele edilebilecek bir alan nazarıyla bakmışlardır. Böylece Kur'ân'ın asıl gayesinden uzaklaşmış, yeni te'vil yolları uydurmuş ve gereksiz yere sözü uzatmışlardır.¹¹⁶

Geleneksel tefsir anlayışına yöneltilecek eleştiri ve itirazların ardından Abduh ve Reşid Rıza yeni bir tefsire şiddetle ihtiyaç duyulduğuna dikkat çekmekte ve Menâr'ın bu ihtiyacı karşılamak üzere ortaya çıktığını belirtmektedir. Buna göre tefsir faaliyetinde Kur'ân'a bir hidayet kitabı olarak yaklaşmak ve onun uyarıcı-müjdeleyici, ıslah edici ve yol gösterici yanını esas almak gerekir. Yine tefsir faaliyetinde toplumun her kesiminden muhatapın anlayacağı kolay bir üslupla, içinde yaşanan çağın sorunlarına çözüm aramak, tabiat bilimleri ve felsefeyle uğraşanların şüphelerini gidermek gibi hedefler de gözetilmelidir.¹¹⁷

Abduh'a göre yaşadıkları dönemde Arapların Arapçayla olan ilişkisi Arap olmayan milletlerin Arapçayla ilişkisi kadar uzak bir hale gelmiştir. Dolayısıyla bu insanların mükemmel bir Arapçayla nazil olan Kur'ân vahyini anlamaları için mutlaka tefsire ihtiyaçları vardır. Arapların kendi dillerine yönelik bu umursamazlıkları devam ettiği takdirde durum daha da kötüleşecektir. Bu yüzden, Menâr tefsiri dinin ve dilin ihyası için önemli bir adım olarak değerlendirilebilir.¹¹⁸

¹¹⁵ Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'ân'a ve Tefsire Ne Oldu?*, s. 124-125.

¹¹⁶ *Tefsîru'l-Menâr*, c. I, s. 7.

¹¹⁷ *Tefsîru'l-Menâr*, c. 1, s. 8-9.

¹¹⁸ *Tefsîru'l-Menâr*, c. 1, s. 25-26.

Kur’ân’ın inzal edilmesindeki temel maksat insanları dünya ve ahiret saadetine ulaştırmaktır. Kur’ân tefsiri de bu maksada hizmet için yapılmalıdır. Bunun dışında her türlü konu ya aynı maksada tâbidir ya da buna götüren vesileler olmalıdır.¹¹⁹ Kur’ân öyle tefsir edilmelidir ki ortaya konulan izahlar insanların hem dünyada işlerine yaramalı hem de ahirette ebedî saadete ulaştırmalıdır. Bunu yaparken de müfessir gramer terimlerine boğulmamalı, muhatabın direkt olarak Kur’ân’ı anlaması, onda hidayeti bulması ve ibret alması temel hedef olmalıdır.¹²⁰

Bir değerlendirmeye göre Menar ekolünün önerdiği tefsir anlayışı yöntem ve tarz olarak selefi karakterlidir. Selefiyye ve selefilik denildiğinde, ilki hicrî üçüncü asırda Ahmed b. Hanbel’in (ö. 241/855) öncülük ettiği Ehl-i Hadis; ikincisi hicrî yedinci asırda İbn Teymiyye ve meşhur talebesi İbn Kayyım el-Cevziyye tarafından temsil edilen sistematik selefilik ve son olarak on dokuzuncu yüzyılda Afgânî, Abduh ve Reşid Rıza’nın ıslah ve tecdit çabaları ve öze/asıl İslâm’a dönüş söylemleri ile ön plana çıkan ve yeni-selefilik olarak da adlandırılan ekol ile birlikte üç kategoriden bahsedilir.¹²¹

Ahmed b. Hanbel ismi etrafında geliştirilen “selefiyye” nitelemesinin daha ziyade nas ve haber eksenli geçmişi/geleneği korumak ve bid’at denilen yeniliklere karşı olmak anlamında kullanıldığını, bu bağlamda kurumsal bir selefilik olmadığını söylemek mümkündür. Onun Mihne olaylarındaki duruşu ve Mutezile ile mücadelesi bu ekolün sembol ismi olarak hafızlarda yer etmesine zemin hazırlamıştır.¹²²

İbn Teymiyye’nin sistematize ettiği selefilik anlayışının temel ilkelerini, aklın esas alındığı yorumlama yöntemlerini reddederek Kur’ân’a ve Sünnet’e dönmek, felsefî ve kelâmî tartışmaları bir kenara bırakarak selefin yani sahabe ve tâbiînin yolunu tutmak ve rey ile konuşmaktan kaçınarak selef âlimleri tarafından aktarılan bilgilere tâbi olmak

¹¹⁹ *Tefsîru’l-Menâr*, c. 1, s. 17.

¹²⁰ *Tefsîru’l-Menâr*, c. 1, s. 18-19.

¹²¹ Mustafa Öztürk, “Tefsir Geleneğinde Selefilik Ekolü”, *İlahiyat Akademi Dergisi*, Gaziantep 2015, s. 195-197.

¹²² Adem Apak, “Selef ve Selefilik Kavramlarının Anlam Serüveni”, *Tarihte ve Günümüzde Selefilik-Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*, Ensar, İstanbul 2014, s. 42.

şeklinde özetlemek mümkündür.¹²³ Keza sistematik selefilikteki tefsir anlayışının da aynı minvalde şekillendiğini söylemek mümkündür. Nitekim İbn Teymiyye'ye göre tefsirde takip edilecek en güzel yol/yöntem, Kur'ân ayetlerinin ilk olarak yine Kur'ân ayetleriyle, daha sonra Hz. Peygamber'in açıklamalarıyla ve son olarak sahabeden gelen sahih rivayetlerle açıklanmasıdır. Burada kendini gösteren temel kabul Allah'ın, Hz. Peygamber'in ve sahabenin kıyamete kadar ihtiyaç duyulacak tüm konularda söz söylemiş ve her konuyu açıklığa kavuşturmuş olduklarıdır. Bu noktada özellikle ilk başvuru olan yöntem olarak 'Kur'ân'ın Kur'ân'la açıklanması' meselesinde amaç reyden/dirayetten uzak durmak ve ayetteki kapalı anlamı başka bir ayetle vuzuha kavuşturmak gibi görünmektedir. Ancak burada ayeti ayetle ilişkilendirme işini yapan kişinin kendi dirayetinin devreye girdiğini ve bu süreçte az çok öznelliğin zuhur ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Başka bir ifadeyle, hangi ayetin hangi ayetle açıklandığı/açıklanacağı meselesi müfessirin dirayetiyle, dolayısıyla da mezhebî ve kelâmî kabulleriyle alakalıdır.¹²⁴

Bu noktada çağdaş dönemde ortaya çıkan ve fikir çerçevesi 'dinin gelenekten bağımsız olarak sadece Kur'ân metninden/tercümesinden öğrenilmesi, anlaşılması ve yaşanması' şeklinde özetlenebilecek olan mealcilik akımının, ironik bir biçimde İbn Teymiyye'nin, tefsirdeki en güzel yol olarak teklif ettiği Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsir edilmesi" yönteminden beslendiğini ifade etmek gerekmektedir. İronik olmasının sebebi hiç kuşkusuz İbn Teymiyye'nin teklifindeki amacın, seleften bağımsız olarak akıl/re'y ile yapılacak tefsirin caiz olmadığına vurgulanması iken modern dönemde bu anlayışın gelenekten bağımsız olarak, Kur'ân kendisine indirilmiş gibi anlaşılıp yorumlanmasına evrilmesidir.¹²⁵

¹²³ Takiyyuddin İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâva*, Dâru'l-Âlemi'l-Kutub, Riyad 1991, c. 12, s. 350.

¹²⁴ Mustafa Öztürk, "Çağdaşlık ve Çağdaş Dönem Kur'ân Yorumlarına Bir Bakış", *İslâmiyât* 7, sayı 4, 2004, s. 84; Öztürk, "Selefilik ve Tefsir", s. 202.

¹²⁵ Öztürk, "Selefilik ve Tefsir", s. 203-204.

İbn Teymiyye'nin yukarıda özet olarak aktardığımız temel söylemiyle birçok noktada örtüşen,¹²⁶ Muhammed Abduh ve özellikle Reşid Rıza'nın temsil ettiği neo-selefi hareket ise tefsir geleneği özelinde klasik dönemde ortaya çıkan yorum anlayışlarını eleştirmiş, yaşadıkları dönemde içine düşülen genel krizi bu anlayışlara bağlamış ve krizden kurtuluşun çaresinin İslâm'ın özüne dönmekle mümkün olduğunu vurgulamıştır. Bu mesele bir tarafa, Menâr tefsirinde sık sık atıf yapılan İbn Teymiyye, İbn Kayyım ve Şevkânî (ö. 1250/1834) gibi âlimlere yapılan referanslar, selefi tefsir anlayışının bir anlamda güncellendiği fikrini destekler tarzdadır.¹²⁷ Bununla birlikte Menâr ekolünün, asr-ı saadet ve selef vurgusuna rağmen genel içeriğinin modernist eğilimli olmasından dolayı selefilik ile bağlantılı olamayacağını ifade eden değerlendirmeler de vardır.¹²⁸ Yine bu hareketin selefilik ile ilişkilendirilmesinin, köksüzlük ve türedilik eleştirilerine karşı kendini bir 'geleneğe' yaslama ve böylece bir meşruiyet zemini kazanma amacına hizmet ettiği de ileri sürülür. Zira bu harekette her ne kadar temel referans ilk dönem Müslümanlarının anlayış ve uygulamaları gibi görünse de mevzu bugün ve gelecek ile ilgili fikirler/hedefler olduğunda modern dönemin paradigmaları doğrultusunda hareket edilmektedir.¹²⁹

B. TE'VİL PROBLEMİ

Te'vil lügatte "bir şeyin aslına dönmek, dönüp varmak" anlamlarına gelen e-v-l sülâsî kökünden türetilmiş tef'îl babında bir kelime olup anlamı "döndürmek, bir şeyi nihaî sonucuna ulaştırmak" olarak ifade edilmektedir.¹³⁰ Kur'ân'da toplam yedi sûrede

¹²⁶ Burada özellikle İslâm'ın aslına dönüş ve önceki dönemde/tarihi süreçte dinin özünün kaybedildiği gibi vurgular dikkate alınarak bir benzerlik kurulmaktadır. Yoksa akla/re'ye tanınan alan konusunda farklı tartışmalar mümkündür.

¹²⁷ Öztürk, "Selefilik ve Tefsir", s. 193.

¹²⁸ Mehmet Ali Büyükkara, "Günümüzde Selefilik ve İslâmî Hareketlere Olan Etkisi", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik-Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*, Ensar, İstanbul 2014, s. 485.

¹²⁹ Öztürk, "Selefilik ve Tefsir", s. 204-205.

¹³⁰ İbn Fâris, *Mu'cemu'l-Mekâyisi'l-Luğa*, c. 1, s. 162; Zemahşerî, *Esâsu l-Belâğa*, c. 1, s. 39.

olmak üzere on beş ayette¹³¹ zikredilen te'vil kelimesi çoğunlukla bu anlamlara uygun olarak “akıbet, sonuç, vadedilen şeyin gerçekleşmesi” manalarında kullanılmaktadır. Bununla birlikte müfessirler kelimenin bu anlamlarına ilaveten yorum, beyan, tefsir gibi anlamları da katmışlardır. Bu durumu, İslâm düşüncesinin kaynağı olan Kur'ân-ı Kerim'de anlaşılamayan bazı konuların yorumlanması amacıyla geliştirilen yöntemler için anahtar bir kavram ihtiyacının gün yüzüne çıkması, bu ihtiyacın da te'vil kelimesi ile karşılanması şeklinde değerlendirmek mümkündür. Bunun yanı sıra mezhebî/kelâmî kabullerin, nassların yorumlanması üzerinden te'vile ihtiyaç duyması da söz konusudur.¹³²

Erken dönemlerde te'vil ile tefsirin neredeyse aynı anlamda, birbirinin yerine kullanıldığı görülse de İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) ile birlikte tefsir ve te'vil kavramları arasında ayırma gidildiği bilinmektedir. Mâtürîdî'ye göre tefsir, Kur'ân'ın yorumlanması değil Allah'ın kelamının açıklanmasıdır. Bu sebeple Kur'ân sadece bu kelama/vahye muhatap olan sahabe tarafından tefsir edilebilir. Sonraki dönemlerde ayetlerin yaşanan dönem ile alakalı ne söylediğini anlama ve yorumlama faaliyeti tefsir değil te'vildir. Mâtürîdî'nin aktardığı tanımdaki “Tefsir sahabeye te'vil fukahaya aittir.”¹³³ ifadesi bu gerçeği ifade etmektedir. Öte yandan, bazı kaynaklarda tefsir sadece öncekilerden gelen haberleri aktarmakla yani rivayetle özdeşleştirilmiş, te'vil ise içtihat etmek, Kur'ân ve Sünnet'ten hüküm istinbat etmekle, yani dirayetle ifade edilmiştir.¹³⁴

Tefsir-te'vil ayrımının temeline inildiğinde iki epistemik yaklaşımın, yani beyânî ve irfânî epistemoloji arasında ortaya çıkan gerginlik alanının bu ayrımında etkili olduğu vurgulanmaktadır. Buna göre ayete muhatap olan ve onu yorumlayacak/te'vil edecek olan öznenin bilgi telakkisi oldukça önemlidir. Zira özne, bilginin kaynağı olarak

¹³¹ Âl-i İmrân 3/7; Nisâ 4/59; A'râf 7/53; Yunus 10/39; Yusuf 12/6, 21, 36, 37, 44, 45, 100, 101; İsrâ 17/35; Kehf 18/78, 82.

¹³² Kılıç Aslan Mavil, *Mâtürîdî Kelâmında Te'vil*, İSAM, Ankara 2017, s. 59.

¹³³ Ebû Mansur Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, (nşr. Mecdi Basellum), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2005, c. 1, s. 349.

¹³⁴ Bedruddin ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1994, s. 285-286.

sahih haberi, akli ve duyuyu kabul ettiğinde beyanı esas almakta; keşf, marifet ve ilham gibi bâtinî unsurları kabul ettiğinde ise irfânî esas almaktadır.¹³⁵ Suyûtî'nin Sâ'lebî'den (ö. 427/1035) aktardığına göre tefsir, ayetteki kelimenin hakikî manasıyla açıklanması iken, te'vil ayetteki bâtinî anlamın gün yüzüne çıkartılmasıdır.¹³⁶

Te'vil dendiğinde akla ilk gelen çoğunlukla müteşâbih ayetlerin te'vilidir. Âlimlerin bu konudaki görüşlerini üç maddede özetlemek mümkündür. Mâlik b. Enes (ö. 179/795) ve İmam Şâfiî (ö. 204/820) gibi isimlerin yanında selefiyyenin çoğunluğunu oluşturan ilk gruptaki âlimler, te'vilin asla caiz olmadığını savunmaktadır. Çünkü bu tür ayetler insanların yorumlaması için değil, iman etmesi için nâzil olmuştur. Bir diğer görüşe göre bu türden ayetlerin anlamı ancak Allah tarafından bilinebilecekse (kıyametin vukûu, ümmetin eceli gibi) o zaman yorumlamak caiz değildir ve fakat ilimde derinleşmiş olanların, anlayabilecekleri ayetleri te'vil etmeleri caizdir. Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Kādî Abdülcebbar (ö. 415/1025), Mâturîdî, Gazzâlî, Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115), Fahreddin Râzî ve Elmalılı Muhammed Hamdi (ö. 1942) gibi âlimler bu görüştedir. Ve son görüş de Hz. Peygamber ve ehl-i beyt âlimlerinin her ayeti te'vil etmesinin caiz olduğu yönündeki görüştür ki Şîî âlimler bu görüştedir.¹³⁷

Abduh'a göre Ehl-i Sünnet'e nispet edilen "Müteşâbih ayetlerin te'vilini ancak Allah bilir, başka kimse bilmez." yönündeki görüş, bid'atçı grupların ve Mutezile, Kaderiyye ya da Cehmiyye gibi ekollerin bâtil yorumlarının ortaya çıkması sebebiyledir. Zira bu gruplar kendi yanlış görüşlerini yayma maksadıyla Kur'ân'ı te'vil ederek naslara fikirlerini söyletmişlerdir. Selef âlimlerinin bu konudaki tepkileri işte bu bozuk te'villere yönelik olarak değerlendirilmelidir.¹³⁸ Âl-i İmrân sûresi 3/7. ayette geçen "müteşâbihlerin

¹³⁵ Öztürk, "Tefsir-Te'vil Karşıtlığının Tarihsel ve Epistemolojik Kökeni", s. 81-82.

¹³⁶ Celâleddin es-Suyûtî, *el-İtkân*, c. II, s. 220.

¹³⁷ Y. Şevki Yavuz, "Te'vil", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/tevil#1> (09.03.2019).

¹³⁸ *Tefsîru'l-Menâr*, c. 3, s. 187.

te'vilini Allah'tan başka kimse bilmez" ifadesinde, insanları teşbihe karşı uyarma mesajının bulunduğu dikkat çeken çalışmalar da vardır.¹³⁹

Tefsir ve te'vil arasında, bir lafzın zihinde oluşan anlamı ile o anlamın dış dünyadaki somut nesnel karşılığı arasındaki gibi bir fark olduğunu belirten Abduh bu minvalde şunları söylemektedir:

*"Bir lafzın tefsirinin ve manasının bilinmesi, bu mananın kalpte tasavvur edilip canlandırılması o kavramın dış dünyadaki hakikatinin bilgisinden (te'vilinden) başkadır. ...Örneğin, Ehl-i Kitap Hz. Peygamber'in sıfatlarına, haberlerine ve niteliklerine dair kitaplarında yer alan ifadeleri biliyor. Bu bir ifade, ifadenin manası ve tefsirinin bilgisidir. Bunun te'vili ise Rasûl olarak gönderilmiş olan Hz. Peygamber'in bizzat kendi şahsıdır. Şu halde Hz. Peygamber'in bizzat şahsını bilmek, o kitapta geçen ifadenin te'vili demektir."*¹⁴⁰

Menâr tefsirinde te'vil meselesinin klasik usûl geleneğindeki "bir lafzın dildeki aslî manasından bir takım karineler ve deliller sebebiyle ikincil/üçüncül manasına hamledilmesi"¹⁴¹ şeklindeki anlayışın aksine selefi çizgide ele alındığını söylemek mümkündür. Nitekim te'vil kelimesinin Kur'ân-ı Kerim'deki anlam ve kullanımına dair izahlarda görülen İbn Teymiyye referansları¹⁴² da bu fikri desteklemektedir.

¹³⁹ Yusuf Işıcık, *Kur'ân'ı Anlamada Temel İlkeler*, Esra, Konya 1997, s. 117.

¹⁴⁰ *Tefsîru'l-Menâr*, c. 3, s. 195.

¹⁴¹ Mesela Gazzâlî'ye göre te'vil, kelimeyi bir delil ya da karine sebebiyle zahirdeki anlamından daha baskın olan ve zanna daha yakın olan bir manaya hamletmektir. Bkz. Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İlcâmu'l-Avâm*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996, s. 306-307.

¹⁴² Mesela, Âl-i İmrân 3/7. ayetin tefsirinde Reşid Rıza şunları söylemektedir: "Bizim az önce yukarıda zikrettiğimiz bilgiler (muhkem ve müteşâbih hakkındaki görüşler) içinde en doğru gözükeni bize göre, üstadımız Muhammed Abduh'un görüşüdür. Biz üstadın görüşünü yazdıktan sonra müteşâbih ve te'vil hakkında Şeyhülİslâm Ahmed b. Teymiyye'nin ifadelerine başvurmayı uygun gördük. ... İbn Teymiyye'nin görüşlerine müracaat edip söylediklerini dikkatlice okuduk. Bir de ne görelim! Onun söyledikleri irfanın ve tahkikin zirvesi değil mi? İbn Teymiyye bu konuda öyle bir beyanda bulunmuş ki onun üzerinde başka bir beyana gerek yoktur." *Tefsîru'l-Menâr*, c. 3, s. 172.

Menâr müelliflerine göre önceki müfessirler te'vilin ne manaya geldiği konusunda yanlış düşmüşlerdir. Zira onlar te'vili ıstılâhî olarak ele almışlardır. Kur'ân-ı Kerim'de yer alan kelimelerin ıstılâhî karşılıkları ile tefsir edilmesi, sayılamayacak derecede fazla hataya yol açmaktadır.¹⁴³ Reşid Rıza, Hûd sûresi tefsirinin girişinde Seyyid Şerif Cürcânî'nin (ö. 816/1413) "Te'vil, zahir manayı muhtemel bir manaya çevirmektir." şeklindeki görüşünü ve Tâcüddîn es-Sübki'nin (ö. 771/1370) "Te'vil, zahiri muhtemel olan zayıf görüşe hamletmektir." şeklindeki tanımını aktararak bu görüşlerin hatalı olduğunu, herhangi bir Arap'ın aklına gelmeyecek dedikodu ve tartışmalardan ibaret olduğunu vurgulamaktadır.¹⁴⁴ Yine te'vilcilerin, öldükten sonra diriltirme ve cennet-cehennem gibi konuları asıl anlamından koparıp, insanların bu dünyadaki halleri, davranışları ve karşılıklarıymış gibi yorumladıkları belirtilmektedir. Müellife göre bu büyük bir yanlgı ve yanlışır. Bu şekilde te'vilin peşine düşenler, insanları dinden soğutmak ve böylece onları dinden uzaklaştırmak istemektedirler. Kur'ân ise onların bu görüşlerini reddeden hükümlerle doludur.¹⁴⁵ Muhkem ayetleri bırakıp müteşâbih ayetlerin te'vilinin peşine düşenler kötü maksatlı kimselerdir. Bunlar Kur'ân ayetleri vesilesiyle hidayet bulmayı ya da anlaşılmaz gördüklerini araştırmayı değil, ayetin maksadını sorarken, duyanlarda kuşku uyandırmak ve bu yolla fitne çıkarmayı amaçlamaktadırlar.¹⁴⁶

Menâr tefsirinde, te'vil lafzının geçtiği ayetler tek tek ele alınmakta ve siyak-sibaka göre ayetteki kullanımın hangi anlama tekabül ettiği açıklanmaktadır. İlk olarak Âl-i İmran 3/7. ayetteki kullanımında¹⁴⁷ muhkem-müteşâbih meselesinde Kur'ân'daki

¹⁴³ *Tefsîru'l-Menâr*, c. 3, s. 171.

¹⁴⁴ *Tefsîru'l-Menâr*, c. 12, s. 5.

¹⁴⁵ *Tefsîru'l-Menâr*, c. 3, s. 166.

¹⁴⁶ *Tefsîru'l-Menâr*, c. 3, s. 177-178.

¹⁴⁷ "Sana kitabı indiren O'dur. Onun (Kur'ân) bir kısım âyetleri muhkemdir, ki bunlar kitabın esasırđ; diğerkleri ise müteşâbihtir. Kalplerinde eğrilik bulunanlar, fitne çıkarmak ve onu (kişisel arzularına göre) te'vil etmek için ondaki müteşâbihlerin peşine düşerler. Hâlbuki onun te'vilini ancak Allah bilir; bir de ilimde yüksek pâyeye erişenler. Derler ki: Ona inandık, hepsi rabbimiz katındandır. (Bu inceliğı) yalnız aklıselim sahipleri düşünüp anlar." Âl-i İmrân Sûresi 3/7.

ayetlerin çoğunun muhkem olduğu, yalnızca “Rahman arşın üzerine istivâ etti.”¹⁴⁸; “Allah’ın eli, onların ellerinin üzerindedir.”¹⁴⁹ ve “Meryem oğlu Îsâ Mesîh ancak Allah’ın elçisidir, Allah’ın Meryem’e ulaştırdığı kelimesidir ve O’ndan bir ruhtur.”¹⁵⁰ gibi ayetler müteşâbihlere örnek olabilir. Abduh bu konudaki tercihini şöyle ifade etmektedir:

*“Eğer biz, bir konuda, herhangi bir şeyde çıkmaza girersek, kararsız olursak, şöyle mi yoksa böyle mi diye tereddüde kapılırsak, o meseleyi muhkem olanlara götürürüz. Burada ‘meseleyi ona götürürüz’ demek, ‘onu te’vil eder, yorumlarız’ demek değildir. Aksine biz, onun Allah tarafından geldiğine ve muhkem olana asla aykırı düşmeyeceğine iman ederiz. ... Zaten Allah da bize, başka hiçbir manaya ya da yoruma ihtimali bulunmayan durumlarda onun zahiri ile amel etmemizi emir buyurmuştur. Ki o da tercih olunan görüştür.”*¹⁵¹

Yine aynı ayetteki müteşâbih ve te’vil meselesinde Abduh, Fahreddin Râzî’nin “Herkes kendi mezhebine uygun olan ayeti muhkem, muhalif olanı müteşâbih sayarak, delili zayıf olduğunda te’vile başvurmaktadır. Kur’ân müteşâbihlerden uzak olsaydı dindeki gayeyi elde etmeye daha yakın olurdu.” şeklindeki görüşünü aktararak, buna cevap olarak müteşâbihin kalplerimizi Kitab’ı tasdik konusunda imtihan etmek ve mü’minin aklını düşünceye sevk etmek gibi gayeleri olduğundan bahsetmektedir.¹⁵²

Te’vil lafzının geçtiği bir diğer ayet Nisâ sûresi 4/59.¹⁵³ ayetidir. Müellife göre ayetin sonunda geçen “ahsenu te’vîlâ” ifadesi hem dünyevî ve hem de uhrevî meselelerde anlaşmazlığa düşülen konuyu Allah’a ve Rasûlüne götürmenin âkîbetinin güzel olacağını

¹⁴⁸ Taha Sûresi, 20/5.

¹⁴⁹ Fetih Sûresi, 48/10.

¹⁵⁰ Nisa Sûresi, 4/171.

¹⁵¹ *Tefsîru’l-Menâr*, c. 3, s. 165-166.

¹⁵² *Tefsîru’l-Menâr*, c. 3, s. 168-169.

¹⁵³ “Ey iman edenler! Allah’a itaat edin, peygambere itaat edin, sizden olan ulü’l-emre de. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah’a ve âhirete gerçekten inanıyorsanız- onu, Allah’a ve peygambere götürün. Bu, elde edilecek sonuç bakımından hem hayırlıdır hem de en güzeldir (ahsenu te’vîlâ).” Nisâ Sûresi, 4/59.

ifade etmektedir. Bu sebeple buradaki te'vil lafzının tefsir anlamında ya da sözü zahirinden farklı bir manaya hamletmek manasında anlaşılması asla doğru değildir.¹⁵⁴

A'râf sûresi 7/53. ayette¹⁵⁵ geçen te'vil lafzı ise Kur'ân-ı Kerim'de ahiret hayatı hakkındaki haberlerin gerçekleşmesi anlamında te'vili yani, sonucu ve âkibetidir. Burada da tefsir anlamında kullanılmış olması mümkün değildir. Bir diğer kullanım Yunus sûresinin 10/39. ayetinde¹⁵⁶ görülmektedir. Burada yine benzer şekilde te'vil kelimesi Kur'ân'ın doğruluğunun ortaya çıkması ve vermiş olduğu haberlerin sonuçlanması, gerçekleşmesi anlamlarında kullanılmaktadır.¹⁵⁷

Yusuf sûresinde sekiz farklı ayette¹⁵⁸ geçen te'vil kelimesi Hz. Yusuf'un, ileride meydana gelecek olan bir olayı haber vermesi ve rüyaların onun yorumladığı şekilde

¹⁵⁴ *Tefsîru'l-Menâr*, c. 3, s. 173.

¹⁵⁵ "Gerçekten onlara, inanan bir toplum için yol gösterici ve rahmet olarak, ilim üzere açıkladığımız bir Kitab getirdik. (Fakat onlar) onun **te'vil**inden başka bir şey beklemiyorlar. Onun **te'vili** gelip çattığı gün önceden onu unutmuş olanlar derler ki: Doğrusu Rabbimizin elçileri gerçeği getirmişler. Şimdi bizim şefaathçilerimiz var mı ki bize şefaath etsinler ya da geri döndürülmemiz mümkün mü ki yapmış olduklarımızdan başka ameller yapalım. Onlar gerçekten kendilerine yazık ettiler ve uydurdukları şeyler de kaybolup gitti." A'râf Sûresi, 7/52,53.

¹⁵⁶ "Hayir. Onlar bilgileriyle kavrayamadıkları, te'vili de kendilerine hiç gelmemiş olan bir şeyi yalan saydılar. Bunlardan önce gelip geçenler de yine böyle inkâr etmişlerdi, amma bak zalimlerin akibeti nasıl oldu." Yûnus Sûresi, 10/39.

¹⁵⁷ *Tefsîru'l-Menâr*, c. 3, s. 173.

¹⁵⁸ "İşte Rabbin seni böylece seçecek, sana (rüyada görülen) olayların **te'vilini** öğretecek. ..." Yusuf Sûresi 12/6; "...İşte böylece biz Yûsuf'u o yere (Mısır'a) yerleştirdik ve ona olayların **te'vilini** öğretelim diye böyle yaptık..." Yusuf Sûresi, 12/21; "Onunla beraber zindana iki delikanlı daha girdi. Biri, "Ben rüyamda şaraplık üzüm sıkığımı gördüm" dedi. Diğeri, "Ben de rüyamda başımın üzerinde, kuşların yediği bir ekmek taşıdığımı gördüm. Bize bunun **te'vilini** haber ver. Şüphesiz biz seni iyilik yapanlardan görüyoruz" dedi." Yusuf Sûresi, 12/36; "Yûsuf dedi ki: "Sizin yiyeceğiniz yemek size gelmeden önce, onun **te'vilini** size bildireceğim. Bu, bana Rabbinin öğrettiklerindendir. Ben, Allah'a inanmayan ve ahireti inkâr eden bir milletin dinini bıraktım." Yusuf Sûresi, 12/37; "Dediler ki: "Bunlar karma karışık düşlerdir. Biz böyle düşlerin **te'vilini** bilmiyoruz." Yusuf Sûresi, 12/44; "Zindandaki iki kişiden kurtulmuş olanı, nice zamandan sonra (Yûsuf'u) hatırladı ve, "Ben size onun **te'vilini** haber veririm, hemen beni (zindana) gönderin" dedi." Yusuf Sûresi, 12/45; "...Yûsuf dedi ki: "Babacığım! İşte bu, daha önce gördüğüm rüyanın **te'vilidir**. Rabbin

gerçek olması manasında; İsrâ sûresinin 17/35. ayetinde¹⁵⁹ sonuç, akıbet anlamında; son olarak Kehf sûresinin 18/78 ve 82. ayetlerinde¹⁶⁰ hikâye edilen Hızır-Musa kıssasında ise, Allah'ın Hz. Musa'nın yaptıklarının iç yüzünü ve akıbetini haber vermesi anlamında kullanılmaktadır.¹⁶¹

Kısacası, Kur'ân'da geçen te'vil kelimesi kelam ve fıkıh geleneklerindeki istilâhî manaya uygun bir anlam içermemektedir. Bu açıdan bakıldığında Menar ekolünün istilâhî anlamda te'vile pek sıcak bakmadığı ve dolayısıyla Selefiyye anlayışına yakın durduğu söylenebilir. Bununla birlikte söz konusu ekolün akla büyük önem vermesi sebebiyle modern aklın kabul etmede zorlandığı hissî mucizeler ile alakalı ayetleri zahiri üzere kabul etmektense aklî yoruma yöneldiği ve bir kısmı zorlama olmak üzere te'vil konusunda selefî çizgiden uzaklaştıkları ifade edilmiştir. Mesela, Menâr tefsirinde Hz. İsa'nın babasız doğmasıyla ilgili ayetlerin modern psikolojinin verileriyle ya da ruh-madde etkileşimi ile izah edilerek ve akılcı yorumları zora sokacak rivayetlere yer verilmeyerek, bu doğumun modern aklın kabul edebileceği bir şekilde açıklandığı görülmektedir. Benzer şekilde Reşid Rıza'nın nüzûl-i İsâ, sihir, ayın yarılması, Mehdi ve Deccâl gibi kıyamet alametlerinden bahseden rivayetleri hadis tekniği bakımından değil ancak muhtevaları nedeniyle reddettiği ve bu tavrıyla da selef yaklaşımından uzaklaştığı belirtilmektedir.¹⁶²

C. KUR'ÂN VE TERCÜME SORUNU

Tarihte ve günümüzde tartışılan birçok dinî mesele her ne kadar tamamıyla dinî nitelikli görünse de aslında o tartışmanın cereyan ettiği sosyal ve siyasal konjonktürden

onu gerçekleştirdi..." Yusuf Sûresi, 12/100; "Rabbim! Gerçekten bana mülk verdin ve bana sözlerin **te'vilini** öğrettin..." Yusuf Sûresi, 12/101.

¹⁵⁹ "Ölçtüğünüzde ölçmeyi tam yapın, doğru terazi ile tartın. Bu hem daha hayırlı hem de **te'vili** (âkıbeti) bakımından daha güzeldir." İsrâ Sûresi, 17/35.

¹⁶⁰ "Şimdi sana sabredemediğin şeylerin **te'vilini** anlatacağım." Kehf Sûresi, 18/78; "İşte senin, sabredemediğin şeylerin **te'vili** budur." Kehf Sûresi, 18/82.

¹⁶¹ *Tefsîru'l-Menâr*, c. 3, s. 173-174.

¹⁶² Mertoğlu, "*Kaynaklara Dönüş Hareketi: Selefî Bir Talep Mi, Modern Bir Yöneliş Mi?*" s. 153-159.

bağımsız olmadığı şüphesizdir. Aynı durum tersi için de geçerlidir. Yani tamamen siyasî görünen birçok meseleyi de dinî değerler, imgeler, kavramlar ve anlamlardan bağımsız değerlendirmek pek isabetli olmasa gerektir. İşte bu sebeple Menâr tefsirinde Kur'ân ve tercüme konusundaki tartışmaya geçmeden, bu meselenin Türkiye özelindeki tarihî ve siyasî arka planı hakkında kısa bir bilgi vermek faydadan hâli olmayacaktır. Zira tefsirin ilgili bölümlerinde, Kur'ân'ın özellikle Türkçeye tercümesi konusunda bir tartışma yürütülmüş ve bu bağlamda fikirler serdedilmiştir.

On dokuzuncu yüzyıla değin İslâm dünyasının merkezi sayılan Osmanlı devletinin birkaç asır içinde hızla güç kaybedip sonunda Anadolu topraklarına çekilmek zorunda kalması ve bilahare Türkiye Cumhuriyeti devletinin kurulması, tıpkı Batı'da olduğu gibi İslâm dünyasında da dinî düşüncede ciddi değişimlere sebebiyet vermiştir. On dokuzuncu yüzyılda, özellikle Batı dünyasında yükselen ulusalcılık fikri Osmanlı topraklarında da etkisini göstermiş ve II. Meşrutiyet'in ilanı ile birlikte Kur'ân'ın Türkçeye tercüme edilmesi ve Türkçe yazılacak bir tefsire yönelik ihtiyaç meselesi gündeme gelmiştir. Bu mesele etrafında cereyan eden tartışmalara bakıldığında, tercüme işini, 'ahâlinin dinin hakikatini anlaması için Arapça öğrenmesinden daha kolay' bir seçenek¹⁶³ ve 'hakikatini anlamadığı ibadetten zevk alamayacağından onu anlaşılır kılmak' için bir hizmet¹⁶⁴ olarak değerlendirenler olduğu gibi, 'Padişah'a hilafet dolayısıyla verilen değer asılsız olduğunun anlaşılacağı korkusu sebebiyle, istibdat rejiminin izin vermediği' bir teşebbüs olarak yorumlayanlar¹⁶⁵ da olmuştur. Neticede

¹⁶³ "Hutbeyi anlamak için bütün Türklere Arapçayı öğretmekten ise, hutbeyi Türkçe irâd etmek kadar kolay bir şey tasavvur edilebilir mi? Zaten İmam-ı A'zâm mezhebince Kur'ân, Hadis ve Hutbe'yi tercüme caizdir. Peygamber Efendimiz yalnız kavm-i Arab'a ba's buyurulmadı. Kur'ân-ı Azimüşşân'ın umum elsineye tercümesi farzdır." Şeyh Ubeydullah Afgânî, *Kavm-i Cedîd*, Dersaadet, 1331, Akt. Dücane Cündioğlu, *Türkçe Kur'ân ve Cumhuriyet İdeolojisi*, Kitabevi, İstanbul 1998, s. 24.

¹⁶⁴ "Bir millet, dinî kitaplarını okuyup anlayamazsa, tabiidir ki dininin hakikî mahiyetini öğrenemez. Hatiplerin, vaizlerin ne söylediklerini anlayamadıkları sûrette de ibadetlerden hiçbir zevk alamaz." Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, II. Kısım: *Türkçülüğün Programı*, V. Mebhas: *Dinî Türkçülük*, Ankara 1339, s. 163-164, Akt. Cündioğlu, *Türkçe Kur'ân ve Cumhuriyet İdeolojisi*, s. 45.

¹⁶⁵ "Saltanat devrinin istibdadı, bilhassa Kur'ân'ın Türkçeye tercümesinden ürküyordu. Çünkü 'hilafet-i mukaddese meselesinin aslı anlaşılır ve padişahların kendilerine verdikleri fuzûlî kudsiyetin esassız olduğu

uluslaşma sürecinin meyveleri olan bu tercümelerin kaynağını Meşrutiyet ideallerinde aramak lazım gelmektedir. Nitekim bu idealler en belirgin ifadesini Ziya Gökalp'in ilk kez 1918'de yayımlanmış olan Vatan şiirinin aşağıdaki mısralarında bulmaktadır¹⁶⁶:

*Bir ülke ki camiinde **Türkçe ezan** okunur,
Köylü anlar manasını namazdaki duânın...
Bir ülke ki mektebinde **Türkçe Kur'an** okunur.
Küçük büyük herkes bilir buyruğunu Hüdâ'nın...
Ey Türkoğlu, işte senin orasıdır vatanın!*¹⁶⁷

Cumhuriyet'in ilanından yaklaşık iki yıl sonra, önceki yıllarda telif edilen Kur'an tercümelerinin çeşitliliği ve bunların bir kısmına dair Diyanet İşleri Riyaseti'nin eleştirileri üzerine tercüme işinin devlet eliyle yürütülmesi ve bu işte ilmî ehliyet sahibi kimselerin görevlendirilmesi gerektiği sonucuna varılmıştır. Ardından Meclis'e, Kur'an'ın Türkçeye tercüme edilmesi ile alakalı bir önerge verilmiş, Mehmet Âkif Ersoy bu vazifeyle görevlendirilmiş, kendisi yedi yıl üzerinde çalıştığı bu çalışmayı sonraki yıllarda siyasî bir proje olarak gündeme gelen Türkçe ibadet konusundaki çekincelerinden dolayı teslim etmekten vazgeçmiştir. Bundan dolayı tercüme işi Türkçe tefsir yazma görevini üstlenen Elmalılı Hamdi Yazır'a tevdi edilmiş ve o da bu görevi üstlenmiştir.¹⁶⁸ Bu noktada Elmalılı'nın, "Kur'an'ı hakkıyla tercüme etmenin mümkün olmaması tabiidir; ancak bu bir meâl olacaktır" ifadesi hatırlanmalı ve kendisinin bu konudaki tercihi, Türkiye'de meal kavramının serencamıyla birlikte anlaşılmalıdır.¹⁶⁹

tezahür eder' diye korkuluyordu." Süleyman Tevfik, *Türkçe Mushaf-ı Şerif*, İstanbul 1927, Akt. Cündioğlu, *Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi*, s. 29.

¹⁶⁶ Cündioğlu, *Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi*, s. 31.

¹⁶⁷ Ziya Gökalp Külliyyâtı I, *Şiirler ve Halk Masalları*, (Haz. Fevziye A. Tansel), Ankara 1952, s. 113. Akt. Cündioğlu, *Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi*, s. 31.

¹⁶⁸ Muhammet Abay, "Türkçedeki Kur'an Meâllerinin Tarihi ve Kronolojik Bibliyografyası", Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, 2012, c. X, sayı.19-20, s. 249.

¹⁶⁹ Mustafa Öztürk, "Meâl", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/meal> (10.04.2019).

Mustafa Kemal Atatürk (ö.1938), Cumhuriyet'in ilanıyla birlikte, dini devre dışı bırakmak fikrinden öte, 'İslâm'ı Türkleştirerek', Arap yaşamından farklı ve Türklerin yaşam formlarına daha uygun bir dînî düşünce ya da millî bir din inşa etmek gibi bir projeyi hayata geçirme düşüncesine sahipti. Bu proje için Reşit Galip (ö.1934) görevlendirildi. "Müslümanlık: Türk'ün Millî Dini" ismiyle hayata geçirilen bu proje¹⁷⁰ kapsamında 1932 Ramazan ayında Albay Cemil Said'in (ö.1942) Kur'ân'ın Fransızca tercümesini esas alarak yaptığı Türkçe çeviri,¹⁷¹ Reşit Galip tarafından, Atatürk imzasıyla, Dolmabahçe Sarayı'nda toplanan hafızlara dağıtıldı.¹⁷² Millî din projesinin uygulama safhasında ezan, kâmet, salâ ve hutbeler artık Arapça değil Türkçe okunmaya başlandı.

Cumhuriyet dönemi millî din tartışmalarının yapıldığı ve bu çerçevede çeşitli uygulamaların yürürlüğe konduğu zamana denk gelen Menâr tefsirinde de tercüme ve meal tartışmasına kayıtsız kalınmamıştır. Reşid Rıza A'râf sûresi 7/158. ayetin¹⁷³ yorumunda Kur'ân'ın Türkçeye tercümesi meselesine geniş bir yer ayırmış, ayrıca bu konuyla ilgili olarak daha önce Menâr, Sebilürreşad, Ahbâr ve Ahrâm gibi gazete/dergilerde yayınlanan tercüme karşıtı yazılar da anılan ayetin tefsiri altında sunulmuştur.

Reşid Rıza'ya göre A'râf sûresi 7/158. ayetteki "O'na tabi olun/uyun ki doğru yolu bulasınız." ifadesinde geçen "Peygamber'e tâbi olma ve O'nu örnek alma" konusuyla ilgili alakalı hususlardan biri de Kur'ân-ı Kerim'in dili olan Arapçayı

¹⁷⁰ Hidayet Aydar, "Türklerde Anadilde İbadet Meselesi -Cumhuriyet Dönemi-", İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2007, sayı. 15, s. 87.

¹⁷¹ Bu çeviri üzerine Reşid Rıza'nın da müdahil olduğu bir tartışma (*Tefsîru'l-Menâr*, c. 9, s. 353-363) ve Türkçe Kur'ân tercümelerinin serencamına genel bir bakış için bkz. Mustafa Öztürk, "Türkçe Kur'ân Tercümelerinin Dramatik Hikayesi", *Türkiye Günlüğü*, sayı 104, 2010.

¹⁷² Cündioğlu, *Türkçe Kur'ân ve Cumhuriyet İdeolojisi*, s. 83.

¹⁷³ (Ey Muhammed!) De ki: "Ey insanlar! Şüphesiz ben, yer ve göklerin hükümrânlığı kendisine ait olan Allah'ın hepinize gönderdiği peygamberiyim. O'ndan başka hiçbir ilah yoktur. O, diriltir ve öldürür. O halde, Allah'a ve O'nun sözlerine inanan Resulüne, o ümmi peygambere iman edin ve ona uyun ki doğru yolu bulasınız."

öğrenmektir. Çünkü Allah İslâm dinini kabul eden herkese Kur’ân’la ibadet etmesini ve gerek namazda gerek namaz dışında onu düşünerek okuyup, anlamları üzerinde kafa yormasını emretmiştir. Bu emir ancak Arapçayı iyi öğrenmekle yerine getirilebilir.

Bu noktada Rıza, Müslümanların belli bir zamana kadar -kendi tabiriyle “yabancılar Araplara galip gelinceye ve hükümranlığı ellerinden alıncaya kadar”- İslâm’ı kabul edenlere Kur’ân’ı, dinin ahkâmını ve Kur’ân dili olan Arapçayı öğretmesinden ve fakat daha sonra İslâm davetinin kesintiye uğramasından, Arapça bilgisinin zayıflamasından ve nihayet Türkler eliyle Arapçanın ortadan kaldırılmasından söz etmiştir.¹⁷⁴

“Arap olmayan Müslümanların ilahî kelimeler vesilesiyle hidayete erişebilmesinin iki yolu vardır” diyen Reşid Rıza şöyle devam etmiştir: “Bunların ilki, ilimle uğraşmayan, öğrenmeleri mümkün olmayan sıradan insanların yoludur. Bunlar namazda okumak üzere Fâtiha ve birkaç sûreyi ezberleyip onlarla ibadet ederler ve vaaz meclislerinde bu türden insanlar için bu sûrelerin tefsiri kendi dilleri ile açıklanır. İkincisi ise ilimle iştigal eden yüksek dereceli insanların yoludur. Bunların Arapçayı çok iyi bir şekilde öğrenip Kur’ân’ı anlamak konusunda kimseye muhtaç olmamaları gerekmektedir. Bu aşamaya gelebilmek için önceki müfessirlerin görüşlerinden faydalanmaları caizdir.”¹⁷⁵

Rıza’ya göre Kur’ân’ın başka bir dile tercümesi imkânsızdır. Zira Kur’ân insanları benzerini getirmekten aciz bırakan ve başka bir dilde Allah’ın inzal buyurduğu anlamın tam olarak verilemeyeceği bir kelimedir. Kur’ân’ın başka bir dile tercüme edilmesi, Arap dilinin kinaye konusundaki zenginliğinden dolayı da imkânsızdır. Örneğin, A’râf sûresi 7/189. ayette geçen “فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلٌ خَفِيفًا” ifadesinin veya Bakara sûresi 2/223. ayette geçen “تَسَاوُكُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ”¹⁷⁶ ifadesinin birebir tercümelerinin, Arapçada kastedilen ‘karı-koca arasındaki cinsel münasebet’ anlamını karşılaması mümkün

¹⁷⁴ *Tefsîru’l-Menâr*, c. 9, s. 310-311.

¹⁷⁵ *Tefsîru’l-Menâr*, c. 9, s. 329-330.

¹⁷⁶ “Kadınlar sizin tarlanızdır.”

olmadığı için, tercüme bu ayetlerde vurgulanan manaya ve dolayısıyla ilâhî murada mutabık olmayacaktır.¹⁷⁷

Kur’ân’ın başka dillere tercüme edilmesi, Rıza’ya göre kelimelerin köklerinin delalet ettiği anlamların çeşitliliğini hedef dile eksiksiz olarak yansıtmamanın imkânsızlığından dolayı da pek mümkün değildir. Mesela, kıyamet günü manasında kullanılan bazı kelimelerin diğer dillere tam anlamıyla tercüme edilmesi imkân dâhilinde değildir. “Yevmu’-d-dîn”, “kâria” ve “sâhha” gibi kelimeler ve tabirler bu bağlamda örnek verilebilir. Bu kelimeler ve tabirleri köklerinden bağımsız olarak sadece “kıyamet günü” olarak tercüme etmek hata yapmak ve dolayısıyla ilahî muradı anlayamamak gibi bir sonuç verir. Çünkü “kıyamet günü” diye tercüme edilen bu kelimelerin köklerine bakıldığında bir kısmının kıyametin ilk başlangıcına ve o gün meydana gelecek şeylere, bir kısmının dünya hayatında yapılanların karşılığının verilmesine, bir kısmının öğüt içerdiğine, diğer bir kısmının ise günah konusunda uyarı ve ikaza delalet ettiği görülür.¹⁷⁸

“Allah, bütün kavimlerin dilini tek bir lisanla, yani Arapça ile birleştirmelerini emrederek onların akaid, şeriat, ibadetler, âdâba ilişkin konular ve dil unsurlarıyla tek bir ümmet olmalarını hedeflemiştir” diye düşünen Reşid Rıza’ya göre Allah böylelikle Müslümanların aralarında fitne sebebi olabilecek her türlü olumsuzluğu bertaraf etmiş ve İslâm kardeşliğinin tesisi bu sayede gerçekleşmiştir. Neseb, vatan, dil ve kavim taassubu gibi olgular bu kardeşliği imkânsız kılarak tefrikalara sebep olmaktadır. Zaten Hz. Peygamber de Bizans hükümdarına, Acem kisrâsına ve Mısır mukavkısına yazdığı mektupları Arapça olarak yazmış, yani İslâm davetini Arap diliyle yaymıştır.¹⁷⁹

Kur’ân ve Sünnetin diğer dillere yapılan tercümelerinin, dinin esasları ve temel hükümleri ile alakalı konuların anlaşılmasına engel teşkil etmediği varsayılsa bile İslâm ümmetinin birliği ve Müslümanların birbirleriyle tanışıp yardımlaşmaları konusundaki vucûbiyetin ihlaline sebep olduğunda hiçbir kuşku yoktur. Çünkü bu sayılanlar ancak

¹⁷⁷ *Tefsîru’l-Menâr*, c. 9, s. 352.

¹⁷⁸ *Tefsîru’l-Menâr*, c. 9, s. 348-349.

¹⁷⁹ *Tefsîru’l-Menâr*, c. 9, s. 316-317.

ortak bir dil ile mümkündür ve bu dil de Hz. Peygamber'in konuştuğu dil olan Arapçadır. Yüce Allah Kitâb'ını Arapça olarak Hz. Peygamber'e indirmiştir. Bununla birlikte Kur'ân, tüm kavimlere hitap eden bir hidayet rehberi; dînî, ictimâî ve Arabî bir düzeni ihtiva eden Allah kelimidir.¹⁸⁰

Reşid Rıza, "Türkçe Kur'ân" fikrini ilk defa kendisinden işittiğini söylediği¹⁸¹ Osmanlı ittihatçılarından Ubeydullah Efendi'nin (ö.1937) 'Kur'ân'ın tam anlaşılması ve Hz. Peygamber'in risâletinin tamamlanabilmesi için Kur'ân'ın diğer dillere tercüme edilmesi gerektiği' yönündeki görüşü sebebiyle kendisiyle tartıştığından bahsetmektedir. Reşid Rıza'nın Ubeydullah Efendi'ye en büyük itirazı, muhatabın tercüme üzerinden Kur'ân'ı anlamaya çalışmasının, mütercim dinî anlayışına mahkûm olma tehlikesi ile ilgilidir. Çünkü bu kapı açıldığında her mütercim kendi anlayışına göre Kur'ân ayetlerini yorumlayacak ve bunu tercüme olarak sunmuş olacaktır.¹⁸²

Cumhuriyet döneminde hutbelerin Türkçe okutulması da Reşid Rıza'nın eleştirdiği bir meseledir. Bu konuda "Kulağımıza geldiğine göre Cuma namazı kılan bir grup Türk, Cuma hutbesinin Türkçe okunduğunu duyunca buna tepki göstermişler, bu uygulamadan nefret etmişler ve hatiplerini alaya almışlardır. Çünkü Arapçanın onların ruhunda kurmuş olduğu bir hâkimiyeti vardır. Duydukları ayet ve zikrin manasını anlamasalar bile Arapça aslını duyunca huşûa kapılmaktadırlar. Çünkü halk hutbeyi özel bir nağme ve eda ile duymaya alıştığı için, Türkçeyi Arapça gibi kabul etmemektedir."¹⁸³ diyen Reşid Rıza, İslâm davetine başlandığı andan itibaren Arapça öğrenmenin ilmî, teabbudî ve siyasî görüş birliği bağlamında zorunluluk arz ettiğini ve fakat Osmanlı'nın bu konuda farklı bir tutum benimsediğini vurgulamaktadır. Ona göre Osmanlı Türkleri devlet dairelerinde Arapçayı resmî dil olarak kabul etmeyerek bu konuda büyük bir ihmale sebep olmuşlar ve kusur işlemişlerdir. Hatta bu durum, Türkler hilafeti ele geçirip Hicaz'a bayraklarını diktikten sonra daha kötüye gitmiş ve Türklerin bu dil taassubu ile

¹⁸⁰ *Tefsîru'l-Menâr*, c. 9, s. 314-316.

¹⁸¹ Dücane Cündioğlu, *Cumhuriyet İdeolojisi ve Türkçe İbadet*, Kitabevi, İstanbul 1999, s. 27.

¹⁸² *Tefsîru'l-Menâr*, c. 9, s. 322.

¹⁸³ *Tefsîru'l-Menâr*, c. 9, s. 312-313.

İslâm bağı arasında düşmanlık meydana gelmiştir. Araplar ve Türkler arasındaki bu tefrika ve çatışma, Osmanlı hilafetine son verilmesi, Osmanlı devletinin yıkılması ve en nihayet Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulması ile sonuçlanmıştır.

Reşid Rıza “mutaassıp” olarak nitelendirdiği Türkiye Cumhuriyeti'nin Batılı, laik bir devlet olmasını ve böylece dinden iyice uzaklaşarak gaflete düşmesini bu taassubun bir sonucu olarak değerlendirmektedir. Bütün bunların ötesinde Rıza'ya göre Kur'ân'ın Türkçeye tercümesine yönelik girişimler Cumhuriyet idaresi tarafından Türkleri her türlü Arabî unsurdan ayırma/uzaklaştırma ve nihayet İslâm'dan tamamen çıkma hareketine ön hazırlık olarak uygulamaya konan bir projedir. Kaldı ki Türklerin sahip oldukları izzeti ve saltanatı İslâm sayesinde elde etmiş olmalarına rağmen Arap diline karşı böyle bir tavır sergilemeleri anlaşılabilir değildir.¹⁸⁴

Kur'ân'ın Türkçeye tercümesinin Müslüman Türkleri İslâm'dan uzaklaştırmaya yönelik siyasî bir proje olduğunu da vurgulayan Rıza'ya göre bu işe soyunan inkârcı Türklerin kötü niyet ve maksat gözettiklerinde hiçbir kuşku yoktur. Çünkü bu cumhuriyetçi Türkler Avrupa hukuk sistemlerini üstün tutarak (miras, evlenme ve boşanma gibi uygulamalarda) İslâm şeriatından peyderpey vazgeçmişler, din eğitimi yürürlükten kaldırmışlar, Müslüman halkın kıyafet tarzlarına ilişkin yasaklar koyup baskılar yapmışlardır. Yine bu Türkler anayasada yer alan “Devletin dini İslâm'dır.” maddesini de iptal etmiştir. Öte yandan, Türkiye'de cumhuriyet rejimine karşı çıkan insanlar İstiklal mahkemelerinde yargılanmış ve rejimi koruma gerekçesiyle idamlarına karar verilmiştir. Hatta birçok âlim fötr şapka takmadığı için idam edilmiştir. Hülâsa, bütün bu icraatlara imza atan kimselerin Kur'ân'ın tercümesi meselesinde hayırhah düşündükleri ve iyi maksatlar gözettikleri asla düşünülemez.¹⁸⁵

Reşid Rıza, tercüme meselesindeki bu sert tutumunun Türkiye cumhuriyetindeki siyasî merkezin yukarıda bahsedilen uygulamaları ile alakalı olduğunu dile getirmektedir. Kendisinden bu konuda fetva isteyen bazı Türklere sırf ayet tercümesi olarak fetva

¹⁸⁴ *Tefsîru'l-Menâr*, c. 9, s. 317, 320.

¹⁸⁵ *Tefsîru'l-Menâr*, c. 9, s. 212-213.

verdiğini, fakat o dönemde Türk devletinin bozuk niyetini öğrenmediği için böyle yaptığını belirtmektedir: “Müslümanların arasından bu fetvayı, Müslüman bir halkı İslâm’dan çıkarmaya vesile olarak kullanacak bir kişinin çıkabileceği hiç aklımıza gelmemişti.”¹⁸⁶

Rıza, Kur’ân tercümesi projesinin devamında Latin alfabesini kullanma teklifinin geleceğini ve “dinsizlerin bu şerefli Türk kavminin üzerindeki nüfuzları daha fazla devam edecek olursa, -başka teklifleri uyguladıkları gibi- kesinlikle bu teklifi de uygulayacaklarını” öngörmektedir.¹⁸⁷ Nitekim bilindiği üzere 1 Kasım 1928’de Türkiye’de harf inkılâbı ilan edilmiş ve böylece Arap harfleri esaslı Osmanlı alfabesinin resmiyeti sona ermiştir.

Reşid Rıza Kur’ân’ın Türkçeye tercüme edilmesiyle alakalı görüşlerinden dolayı birtakım eleştirilere de muhatap olmuştur. Söz konusu eleştirilere “Onlar sanıyorlar ki bizim yaptığımız, İslâm’ın koruyucusu olan bir devleti zaafa uğratmaktır. Hâlbuki biz, devleti İslâm’la ve İslâm’ı da devletle takviye etmek arzusuyla bunları söylemekteyiz. Çünkü biz onların bilmediklerini biliyor ve bu sapıklıkların ve ırk taassubunun kendinden geçmiş bu mutaassıpların hem İslâm’ı ve hem de devleti elden kaçırmaları sonucunu doğuracağını yakinen biliyoruz. Nitekim aynen de bizim dediğimiz gibi olmuştur.”¹⁸⁸ şeklinde karşılıklar veren Reşid Rıza’nın tercüme bahsinde dile getirdiği itirazlar büyük ölçüde Panislamizm fikrinin bir yansıması gibi görünmekle birlikte özellikle Arabîliğe yaptığı vurgunun Arap milliyetçiliğini çağrıştırdığı yönünde görüşler de bulunmaktadır. Bu çağrışıma rağmen hem Mehmet Âkif Ersoy’un kendisine tercüme görevi tevdi

¹⁸⁶ *Tefsîru’l-Menâr*, c. 9, s. 323-324.

¹⁸⁷ Rıza bu satırların devamında Türkçe Kur’ân teşebbüsünün Mısır ve halkı üzerinde de etkili olma tehlikesine şu sözlerle dikkat çekmektedir: “Ey okuyucu! Gördün mü bu büyük tehlikeyi! Gördün mü bu apaçık belayı! Âlemlerin Rabbine karşı bu cür’eti! Gördün mü Yüce Allah’ın bu dosdoğru dinine karşı yapılan saldırıyı! Gördün mü bu Müslüman topluluklara karşı kini ve aşağılamayı! Müslümanların on üç buçuk asırlık gelenek ve göreneklerini reddedişi! Bütün bunlardan sonra; gördün mü bunun Mısır’a, Arap sanatlarında ve İslâmî ilimlerde İslâm beldelerinin en köklü ülkesi olan Mısır’a olan etkisini!” *Tefsîru’l-Menâr*, c. 9, s. 318.

¹⁸⁸ *Tefsîru’l-Menâr*, c. 9, s. 324.

edildiğindeki çekincesi ve hem de Elmalılı Hamdi Yazır'ın bu görevi kabul ederken gösterdiği tavırdaki, Rıza'nın düşüncesinde haklı görülmesinin etkisi olduğu da ifade edilmektedir.¹⁸⁹



¹⁸⁹ Öztürk, “Neo-Selefilik ve Kur’ân -Reşid Rıza'nın Kur’ân ve Yorum Anlayışı Üzerine”, s. 91.

3. BÖLÜM: İSLÂM'IN GENEL PARADİGMATİK YAPISINA İLİŞKİN YAKLAŞIM

Bu bölümde İslâm'ın paradigmatic yapısını oluşturan, dinî kaynakların statüsü; Kur'ân-Sünnet ilişkisi ve nübüvvet; akıl-nakil ilişkisi ve aklın dindeki yeri; din-bilim ilişkisi ve mucize gibi konuların Menâr tefsiri müelliflerince nasıl tartışıldığı ele alınacaktır. Bilindiği gibi çağdaş dönem İslâm düşüncesinde bu meseleler, geleneksel dönemden farklı olarak, Batı dünyasındaki tartışmaların da etkisiyle sıklıkla sorun edilmiş ve farklı görüşler serdedilmiştir.

İlk başlık altında dini kaynakların statüsü meselesi ele alınacaktır. Burada, usûl geleneğinde dinin temel kaynakları kabul edilen Kur'ân, Sünnet, icmâ ve kıyasın Menâr müellifleri tarafından nasıl konumlandırıldığı ve bu kaynaklara ilişkin tartışmalara nasıl yaklaşıtları aktarılacaktır.

İkinci başlıkta Kur'ân-Sünnet ilişkisi ve nübüvvet meselesi incelenecektir. Dinin iki temel kaynağı sayılan Kur'ân ve Sünnet'in delil olmak bakımından aralarında nasıl bir ilişki kurulabileceği ve bununla bağlantılı olarak vahiy ve nübüvvet meselesinin müelliflerimiz tarafından nasıl yorumlandığı tartışılmaya çalışılacaktır.

Üçüncü başlık akıl-nakil ilişkisidir. Burada öncelikle akıl-nakil ilişkisi tartışmalarının İslâm düşüncesindeki tarihi seyri aktarılacak, çağdaş dönemde bu tartışmaların pozitivist görüşlerin etkisiyle arttığından bahsedilerek Menâr müelliflerinin meseleye aklın işlevi, alanı ve sınırları kapsamındaki yaklaşıtları ve akıl ile nakli uzlaştırma çabaları incelenecektir.

Dördüncü ve son başlıkta din-bilim ilişkisi ele alınacaktır. Burada da çağdaş dönemde dinî bilgiye yüklenen vazife; din-bilim tartışmalarının Batı dünyasında hangi bağlamda yürütüldüğü; Renan'ın iddiaları; Menâr ekolünün bu iddialara tepkileri ve Hristiyan dünyasındaki tecrübenin İslâm'a uyarlanamayacağı etrafındaki görüşleri aktarılacak, ardından Menâr tefsirinde bazı ayetlerin bilimsel veriler eşliğinde yorumlanması ele alınacak ve son olarak mucize bahsi tartışılacaktır.

A. DİNÎ KAYNAKLARIN STATÜSÜ

On dokuzuncu yüzyılda İslâm dünyasının içine düşmüş olduğu buhranın sebeplerini anlamaya çalışan ilim ve fikir adamları, bu durumu bir şekilde dinî düşünce ile alakalandırma eğilimi göstermişlerdir. Hâl-i hazırda kötü durumun büyük ölçüde gelenekteki dinî yorumlamalardan kaynaklandığını öngören bu anlayışa göre, sahih dinî düşüncenin tek sağlam kaynağı Kur’ân olduğu için bütün sorunların çözümü de O’nda aranmalıydı. Bu bağlamda, çağdaş İslâm düşüncesinin başat iddialarından olan ıslah ve tecdit projesinin en önemli amacı, dinî düşüncenin geleneksel anlayışla değil, Kur’ân’dan hareketle kurulması idi. Üstelik geleneksel dönemde ortaya çıkan tefsir literatüründeki yorumlar, çağdaş dönemde karşı karşıya kalınan sorunlar için bir çözüm sunmadığı gibi yeni anlayış ve yorumlamalar için de bir metodolojiye sahip değildi. Dolayısıyla çağdaş döneme uyum sağlamak için bir an önce yeni ve yeterli bir metot geliştirmek gerekiyordu. Bahsedilen uyum sorunu çoğunlukla muamelat alanında olduğu için, metodoloji meselesi fıkıh, fıkıh usulü ve dini kaynakların statüsü etrafında tartışıldı.¹⁹⁰ Biz, bu bölümde Menâr müelliflerinin, dinin kaynakları sayılan, Kur’ân, Sünnet, icmâ ve kıyas meselelerine nasıl yaklaştıklarını ele almaya çalışacağız.

Bilindiği gibi Abduh ve Reşid Rıza’nın düşünce dünyalarının merkezinde ve ıslah fikirlerinin temelinde selef akidesi vurgulanmaktadır. Çünkü onlar, İslâm’ın en sahih yapısının, onun ilk ve saf olarak yaşandığı dönemde ortaya çıktığını düşünmekteydiler. Bu dönemde henüz mezhepler oluşmadığı ve İslâm toplumu başka milletlerin etkisine girmediği için de dinin anlaşılmasında bir sıkıntı yaşanmamaktaydı. Yani, ilk dönem Müslümanları, karşılaştıkları meselelerin çözümü için kaynak olarak sadece Kur’ân ve Sünnet’e müracaat etmekteydiler. Menâr müellifleri, günümüzde de dini sahih bir biçimde anlayabilmek için bu yönteme geri dönülmesi gerektiğini savunmaktadırlar.

¹⁹⁰ Mustafa Öztürk, “Kur’ân Vahyinin Anlaşılması, Yorumlanması ve Modern Çağa Taşınması”, *Vahiy Zincirinin Son Halkası Kur’ân Vahiyi Sempozyumu (Bildiriler Kitabı)*, Ekim 2017, İstanbul, s. 298-299.

Dinin en temel kaynağı hiç şüphesiz Kur'ân-ı Kerim'dir. Reşid Rıza'ya göre Kur'ân, Allah'ın en büyük mucizesidir. O, Hayy ve Kayyûm olan Allah'ın kelimidir. Cebrail'in göklerden yeryüzüne nakletmekten öte bir yetkisi olmadığı gibi Hz. Muhammed'in de onu tebliğden öte bir dahli yoktur. Bu dünyanın bir yaratıcısı olduğuna inanan kimsenin, Kur'ân'ı Allah katından son peygamber olan Hz. Muhammed'e indirilen bir vahiy olarak kabul etmesi zorunludur.¹⁹¹ Aynı şekilde teklif çağına gelmiş her Müslümanın Kur'ân'ı rehber edinmesi vaciptir. Yüce Allah'ın Kur'ân'ı göndermedeki gayesi insanların onu okuması değildir. Aksine asıl maksat insanların Kur'ân'ı anlamaları ve onunla amel etmeleridir.¹⁹²

Kur'ân'ı bir devrim olarak niteleyen Reşid Rıza'ya göre insan aklı kilise bid'atleri ve mezhep gelenekleriyle bozulmuş ve fikrî bağımsızlık kaybolmuştu. Bu bidat ve gelenekler tevhit inancını şirke, hidayeti sapkınlığa çevirmişti. Hz. Muhammed'in gerçekleştirdiği devrim ile insan iradesi kölelikten kurtulacak, insanlar ancak Kur'ân ile onurlu ve hür bir hayat yaşayabilecek, samimi bir kul olarak yolunu tayin edebilecek, akli ve bedenî güçlerini bunun için seferber edebilecekti. Bu bağlamda, Kur'ân, kendisiyle amel edildiğinde insanların hidayete ereceği ve düzeleceği, yani ıslah olacakları ve esaretten kurtulacakları bir Kitâb'dır. Aynı şekilde Kur'ân, tesiriyle, dil ve üslup bağlamında mucize oluşuyla, beşer toplumu için bilindik ve alışıldık kanunların dışında bir belgedir.¹⁹³

Kur'ân, Abduh'a göre geçmişte öylesine muğlak ve karışık yorumlamalara zemin olmuştur ki toplum, dinin en temel kaynağı olan Kitâb'ı bir hayat tarzı olarak algılayamamış ve böylece tuhaf bir Kur'ân anlayışı gelişmiştir. Örneğin insanlar O'nu, hidayet bulacakları bir rehber olarak değil, mezarlarda ölümlere okudukları, hastalara şifa olarak tilavet ettikleri, cin çarpmasında başvurdukları bir kaynak olarak algılamaya başlamışlardır. Bunun dışında güzel ses ve nağmelerle okunması insanlar için bir coşku

¹⁹¹ *Tefsîru'l-Menâr*, c. 11, s. 195.

¹⁹² *Tefsîru'l-Menâr*, c. 1, s. 450.

¹⁹³ *Tefsîru'l-Menâr*, c. 11, s. 198-199.

sebebi olmuştur. Böylece Kur'ân'ın asıl öğretileri unutulmaya yüz tutmuş ve bu da Müslümanların gerçek İslâm'dan uzaklaşmalarına yol açmıştır.¹⁹⁴

Abduh yaşadığımız dönemde özgür düşüncüyü kullanarak, eskileri taklitten kurtulmak ve onların donmuş fikir ve hükümlerine saplanıp kalmamak gerektiğini sıklıkla vurgulamaktadır. Ona göre yeniden Kur'ân'ın rehberliğine ve öğretilerine dönülmelidir. Dolayısıyla Müslümanların artık Kur'ân'dan başka "imam"ları olmamalıdır. 'Kaynaklara dönüş' olarak nitelenen bu akıma göre ümmeti sadece ilk döneme (Asr-ı Saâdet'e) hâkim olan Kur'ân ruhu ayağa kaldıracaktır. Bu sebeple Kur'ân haricinde hiçbir şey Kur'ân'ı anlamak ve yaşamak için engel haline getirilmemelidir.¹⁹⁵

Sünnet, Kur'ân'dan sonra başvurulacak ikinci kaynaktır. Sıralamanın bu şekilde olmasının sebepleri ileride detaylandırılacağı için burada kısaca bahsetmekle yetinilecektir. Menâr tefsirinde Sünnet, Kur'ân-ı Kerim'de yer alan hükümlerin manaları bakımından bir anlamda şerhi ve tefsiri statüsünde değerlendirilmektedir. Nitekim Allah'ın 'İnsanlara indirileni, onlara açıklaman için Sana Zikir'i (Kur'ân'ı) verdik.'¹⁹⁶ ayeti de bu bağlamda yorumlanmaktadır. Mesela, hırsızın elinin kesilmesini emreden ayet,¹⁹⁷ Sünnet tarafından kesme eyleminin nasıl olacağı ve çalınan malın miktarı gibi konularla detaylandırıldığında, zaten ayette kastedilen mananın bu olduğu anlaşılmalıdır. Yani buna göre, hükümleri Kur'ân koyar, Sünnet ise Kur'ân'ın koyduğu hükümlerin açıklayıcısıdır.¹⁹⁸

Aynı şekilde âlimlerin çoğunluğuna göre Sünnet'te yer alan şer'î hükümler Hz. Peygamber'e vahiyle bildirilmiştir. Tefsirde, İmam Şâfi'ye referansla, Sünnet'in Kur'ân'dan çıkartıldığı da aktarılmaktadır. Zira Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır: "Ben, size dininizden herhangi bir şey emrettiğim zaman, onu derhal alıp kabul ediniz. Sizlere re'y nev'inden herhangi bir şey emredersem şüphesiz ben de ancak bir

¹⁹⁴ İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasî Görüşleri*, s. 263.

¹⁹⁵ İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasî Görüşleri*, s. 259.

¹⁹⁶ Nahl Sûresi, 16/44.

¹⁹⁷ Mâide Sûresi, 5/38.

¹⁹⁸ *Tefsîru'l-Menâr*, c. 6, s. 161.

beşerim.”¹⁹⁹ Abduh’a göre Hz. Peygamber’in bu ifadelerinden, dünya işleri ile alakalı sözlerinde kendisini sorumlu tutmamak gerektiği anlaşılmaktadır. Ona göre âlimlerin içtihatları da bu çerçevede değerlendirilmelidir.²⁰⁰

Reşid Rıza’ya göre bazı âhad hadisler, bazı ârifler için sübûtu konusunda delilleri varsa ve kalpleri mutmain oluyorsa sadece o kimseler için kaynak olarak kabul edilebilir. Ancak bu durum aynı hadisin başkası için hüccet olmasını gerektirmez. O kişiyi bu âhad haberle amel etmeye zorlamak gerekmez. Nitekim tam da bu sebeple sahabe, Hz. Peygamber’den duydukları her şeyi yazmamışlar ve buna davet etmemişlerdir. Aynı sahabe her fırsatta insanları Kur’ân’a uymaya ve onunla amel etmeye davet ettikleri gibi, kesin olarak tabi olunan pratik ve amelî birçok Sünnet’e de davet etmişlerdir.²⁰¹ Bununla birlikte rivayet ve delalet açısından güvenilir kabul edilen râviler tarafından aktarılan âhad haberlerle amel etmek vaciptir. Fakat yine de genel manada teşri olup yasa halini alamaz. Aynı şekilde ariflerin zevkleri hiçbir şekilde din olarak ya da icmâ ile şer’î bir hüccet olarak kabul edilemez. Sadece şüpheli konularda kalbe fetva vermede ya da genel manada ihtiyatı seçmede kullanılabilir.²⁰²

Allah birçok ayette kendisine ve Rasûl’üne itaati emretmektedir. Abduh’a göre Allah’a itaat Kur’ân’ın hükmüne göre amel etmek demektir. Rasûl’üne itaat ise kendisine indirileni insanlara açıklaması sebebiyledir. Nisa Sûresi 59. ayetin²⁰³ tefsirinde bu ikisinden sonra gelen ulû’l-emre itaat meselesinin de ümmetin üzerinde birleştiği görüş,

¹⁹⁹ Müslim, “Fedail”, 140.

²⁰⁰ *Tefsîru’l-Menâr*, c. 8, s. 309.

²⁰¹ “Mesela Hz. Ali’nin bazı hükümlerini içeren “Sahifesi” gibi. Ki burada diyet konusunda hüküm yer alıyordu. Esirlerin serbest bırakılması, Medine’nin de tıpkı Mekke gibi Haram olduğuna ilişkin hükümler içeriyordu. Nitekim İmam Malik de, “Muvatta” da dâhil olmak üzere yazdığı kitaplarıyla Halife Mansur ile Harun Reşid tarafından halk için bunları zorunlu hale getirme isteklerine razı olmamış ve buna izin vermemiştir.” *Tefsîru’l-Menâr*, c. 1, s. 138.

²⁰² *Tefsîru’l-Menâr*, c. 1, s. 138

²⁰³ “Ey İnananlar! Allah'a itaat edin, Peygambere ve sizden buyruk sahibi olanlara itaat edin. Eğer bir şeyde anlaşmazlığa düşerseniz, Allah'a ve ahiret gününe inanmışsanız onun halini Allah'a ve Peygambere bırakın. Bu, hayırlı ve netice itibarıyla en güzeldir.”

yani icmâ olduğu vurgulanmaktadır. Böylece dini kaynakların üçüncüsü olarak icmâ zikredilmektedir.

Bu konu üzerinde uzunca düşündüğünü belirten Abduh, ulû'l-emr'den maksadın ehlü'l-hall ve'l-akd olduğu sonucuna vardığını belirtmektedir.²⁰⁴ Bunlar âlimler idareciler, halkın ihtiyaç ve maslahatlarında kendilerine başvurdıkları liderler ve önderlerdir. Özetle, icmâ, toplumu temsil eden ulû'l-emr tarafından gerçekleştirilmektedir. Ulû'l-emr ise Müslüman bir toplumda ağırlığı olan kişilerdir. Ümmet bu kişilere, maslahatına dair başvurur ve onları takip etmekle gönül huzuru bulur. Bu kişiler Hz. Ömer döneminde olduğu gibi sadece hükümet merkezinde toplanabilecekleri gibi ülkeye dağılmış durumda da bulunabilirler. Böyle bir durumda bir araya gelmeleri şarttır. Bu kimseler bir meselede ittifak ettiklerinde buna itaat vacip olur. Fakat bu itaat bu kimselerin bizden olmaları, konu üzerinde otorite olmaları, Kur'ân'a ve Sünnet'e aykırı davranmamaları, meseleyi araştırırken serbest olmaları ve konunun kamu menfaati olması şartıyla mümkün olur. Yoksa ibadet ve itikat konularında ulû'l-emrin icmâsı söz konusu olmaz. Zira bu konularda hüküm sadece Kur'ân ve Sünnet'ten alınmaktadır; kişilerin söyledikleri kendi düşünceleridir.²⁰⁵

Abduh ve Reşid Rıza'nın icmâ meselesindeki görüşleri usûlî anlamdaki icmâdan farklıdır. Onlara göre, bütün müçtehitlerin bir konunun hükmü üzerinde ittifak etmesi manasında kullanılan usûlî anlamdaki icmâ bugün mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla onlar dinî kaynak olarak icmâyı şöyle açıklamaktadırlar: "İcma, kendilerine güvenilen yetenekli âlimlerin bir araya gelmeleri ve hakkında nass olmayan meseleler üzerinde ittifak etmeleri demektir. Üzerinde ittifak ettikleri mesele -bunlar veya daha sonra gelenler tarafından bir başka icmâ yapılarına kadar- icmâ edilmiş mesele olur."

²⁰⁴ Hocasının görüşlerini uzunca aktaran Reşid Rıza'ya göre bu söylenenler, 'ulû'l-emrden maksat yöneticiler ve sultanlardır' diyenlerin görüşlerini çürütmektedir. Rıza devamında şunları söyler: "Ulû'l-emrin ümera ve sultanlar olduğunu söyleyenler onlara dalkavukluk yapmaktadırlar. Hatta onlar her Cuma namazında bu ayeti Sultan Abdülhamid'in kulaklarına okumaktadırlar." *Tefsîru'l-Menâr*, c. 5, s. 183.

²⁰⁵ *Tefsîru'l-Menâr*, c. 5, s. 180-181.

Özetle, icmâda aslolan ümmetin icmâsıdır. Ümmetin her bir ferdinin bir araya gelerek bir meselenin hükmü üzerinde ittifak etmeleri ise mümkün değildir. O sebeple ümmetin icmâsı ümmeti temsil edenlerin icmâsıdır ki bunlar da yukarıda belirtildiği gibi ulû'l-emrdir. Müelliflere göre bunlardan sonra gelen âlimlerin öncekilerin icmâsını bozma hakları vardır. Hatta maslahat gereği kendi icmâlarını dahi bozmaları mümkündür. Zira onlara itaatin sebebi masum olmaları değil maslahat gereğidir. Bu ise selef âlimlerinin kastettiği icmâdan farklıdır, onların muhalefet etmeyi yasakladıkları icmâ, sahabe icmâsıdır.²⁰⁶

Bir hükmün icmâ ile kabul edilebilmesi ancak ihtilaf olmaması durumunda söz konusu olabilmektedir. Abduh, ihtilaf durumunda çoğunluğun görüşünün icmâ olarak kabul edilmesi ve ona uyulması gerektiğini kabul etmemektedir. Çünkü ona göre bu zamanda nice azınlığın görüşleri, çoğunluğun görüşünden daha doğru olabilmektedir. Yani çoğunluk olmak, haklı olmayı ya da verilen hükümde isabet etmeyi gerektirmemektedir. Abduh bu noktada meseleyi meclisteki çoğunluğun vereceği kararların doğru olmayabileceği ile de ilişkilendirmektedir.²⁰⁷

Nisa sûresindeki mezkûr ayette, Allah'a, Peygamber'e ve ulû'l-emre itaati emreden ifadelerin devamında gelen "Eğer bir şeyde anlaşmazlığa düşerseniz, Allah'a ve ahiret gününe inanmışsanız onu Allah'a ve Peygamber'e götürün." ibaresi, dinî kaynakların dördüncüsü kabul edilen kıyasın varlığına delil olarak gösterilmektedir. Menâr müellifleri bu bahiste Fahreddin Râzî ile aynı görüşte olduklarını vurgulamaktadırlar. Buna göre ayetteki ifade kıyasın bir hüküm kaynağı olduğunu göstermektedir. Bunun anlamı, üzerinde anlaşmazlığa düşülen ve hükmü Kitap, Sünnet veya icmâda belirtilmeyen konu ile ilgili Kur'ân'a ve Sünnet'e başvurmak ve konuyu, hakkında nass olan benzer olaylara ilhak edip benzer hüküm çıkarmaktır. Bu işlem sırasında kolaylık ve ümmetten meşakkatin kaldırılması gibi belli bazı kaideler gözetilmelidir. Zira Hz. Peygamber'in, iki konu arasında tercih durumunda kaldığında,

²⁰⁶ *Tefsîru'l-Menâr*, c. 5, s. 208-209.

²⁰⁷ *Tefsîru'l-Menâr*, c. 5, s. 190.

mutlaka kolayı seçtiği bildirilmektedir.²⁰⁸ Bunun yanında kıyasa konu olan meselenin ibadet ve itikat alanında olması kabul edilemez. Yukarıdaki ayette izin verilen kıyas, yargısal, siyasî ve idarî alanlarda muamelata ilişkin meselelerde mümkündür. Çünkü bu alanlardaki hükümlerin, zamana ve duruma göre değişme özelliği olduğu gibi bu alanlarda ihtiyaç duyulan bütün hükümlerin nasslarda bulunabilmesi de mümkün değildir.²⁰⁹

Hakkında anlaşmazlık çıkan ve hükmü Kitap ve Sünnet'te bulunamayan meselede kıyas yoluyla hüküm vermek demek, bu yeni meseleyi, Kitap ve Sünnet'in maksatlarına veya onlardan çıkartılan kaidelere ve bu iki kaynakta olan hükümlerin illetlerinden anlaşılanlara götürerek hüküm vermek demektir. Burada kıyas yapılırken bütün hadisleri bilme şartı olmaksızın kamu maslahatını gözetmek önemlidir.²¹⁰ Zira dört halife bir hüküm vereceği zaman etrafında bulunanlara Kur'ân ve Sünnet'te hükmü olup olmadığını sorar ve fakat araştırmada aşırıya gitmezlerdi. Eğer bulamazlarsa dinin maksatlarına ve ümmetin maslahatına uygun olan görüşe göre hareket ederlerdi.²¹¹

Burada müelliflerin bahsettikleri icmâ ve kıyasın, fıkıh usulündeki anlamlarından ve fıkıh âlimlerinin kullanımından farklı olduğunu tekrar belirtmek gerekmektedir. Çünkü Abduh'a göre din, Kur'ân-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in ona dair açıklamalarıyla tamama ermiştir. Dolayısıyla Kur'ân'ın ve Hz. Peygamber'in beyanı olan sahih nasslar bırakılıp başka kaynak aranmamalıdır. Kur'ân'da ve sahih Sünnet'te yer alan hükümlerin daha rahat anlaşılması için Hz. Peygamber'in Sünnet'inden sonra, onun hayatının ve uygulamalarının en yakın şahitleri olan sahabe'nin icmâsı ve onların yolundan gidenlerin ameli gibi bir rehber bulunamaz. Fakat sahabe ve tâbi'inden sonraki dönemde fıkıhçıların başvurduğu “şer'î kıyas” yöntemi ve onların helal-haram dairesini

²⁰⁸ *Tefsîru'l-Menâr*, c. 5, s. 201-203.

²⁰⁹ *Tefsîru'l-Menâr*, c. 5, s. 219.

²¹⁰ Müellif bu konuda İbn Teymiyye'nin daha katı sayılabilecek görüşlerini de aktarmaktadır. Ona göre nassları iyice araştırmadan kıyas yapmak kesinlikle caiz değildir. Bilmediği ama araştırma bulma ümidi olan nassları araştırmadan kıyas yapmak Hanefilere göre câiz olsa da cumhura göre caiz değildir. Nassın bulunmasından ümit kesilmişse kıyasla amel etmekte tereddüt edilmez. *Tefsîru'l-Menâr*, c. 5, s. 211.

²¹¹ *Tefsîru'l-Menâr*, c. 5, s. 210-211

genişleten çalışmaları, Allah'ın "Bugün dininizi ikmal ettim."²¹² buyruğunda ifadesini bulan dinin tamamlanmış olmasına aykırıdır. Abduh bu noktada bazı âlimlerin, fıkıh imamlarının ibarelerini dinin asıl nassları gibi kabul ettiklerinden ve bu şekilde hüküm istinbat ettiklerinden, bu hükümleri de başka yeni hükümler için hüccet saydıklarından bahsetmektedir. Hatta onlar bu hüküm ve ibareleri bazen Kur'ân ve Sünnet'in önüne geçirmekte ve herhangi bir hükümleri nasslardaki ibarelere ters düştüğünde, naslara göre değil imamların ibarelerine göre amel edilmesini gerekli görmektedirler. Ona göre bu yöntem Kitâb'ın ve Sünnet'in terk edilmesine sebep olmaktadır. Daha da ötesinde Allah'ın dinini tamamlamış olması ve Hz. Peygamber'in de Sünneti ile onu açıklamış olması ile bağdaşmamaktadır.²¹³

Abduh'un bu konudaki görüşlerine bakıldığında onun mezheplerle mücadele ettiği görülmektedir. Bu hususta şöyle dediği aktarılmaktadır: "Kur'ân'ın asıl, mezhep ve fikirlerin ona tabi olmasını isterim; mezheplerin asıl, Kur'ân'ın onlara tabi olmasını değil. Akide Kur'ân'dan alınır, Kur'ân akideden değil."²¹⁴ Hâlbuki ona göre çoğu müfessir bunun tersine hareket etmiş, Kur'ân'ı akidelerine bir delil saymak üzere te'vil etmişlerdir. Yani adeta mezheplerini asıl saymış ve Kur'ân'ı da kendilerini tasdik için kullanmışlardır. O, mezhep mukallitlerinin mezheplerine değil de Kur'ân'a uymaları gerektiğini ifade etmektedir. Onun aynı zamanda, bazı müfessirleri, müşkil saydıkları ayetler sebebiyle eleştirdiği görülmektedir. Çünkü ona göre müfessirler ilgili ayetleri mezheplerinin görüşlerine ters olduğu için müşkil saymaktadırlar. Bu oldukça tehlikeli bir durumdur. Nitekim müçtehitler içtihatlarında me'curdur, lakin bu içtihatlarını, temel kaynak olan Kur'ân'a öncelemeye hakları yoktur.²¹⁵

²¹² Mâide Süresi, 5/3.

²¹³ *Tefsîru'l-Menâr*, c. 6, s. 166 ve *Tefsîru'l-Menâr*, c. 11, s. 252-254.

²¹⁴ *ez-Zehbî, et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, c. 3, s. 222.

²¹⁵ Enver Arpa, "Kur'ân Tefsirinde Çağdaş Akılcı Ekol", *İslâmî İlimler Dergisi: I. Kur'ân Sempozyumu (14-15 Ekim 2006)*, 2007, s. 82. Menâr tefsirinde Reşid Rıza ise konuya yaklaşımını şu cümlelerle özetlemektedir: "Dini tam anlamıyla bilmede temel kaynak, Kur'ân ve ancak onların uygulamalarıyla bilinebilen amelî Sünnet'tir. Hiçbir Müslümanın kendi görüş ve içtihadı ile bu ikisinin dışına çıkma yetkisi yoktur. Ama uygulamada yer almamış ve Kur'ân'da da murad edilmemiş olan kavli haber-i vahidlerin ve

Menâr müelliflerinin anlayışına göre mezhepçilik ve taklitçilik yukarıda bir kısmına işaret edilen pek çok soruna sebep olmuş ve insanların içtihat ederek bir hükme varmalarının önünde engel teşkil etmiştir. Bu tür sorunları aşmanın yolu ise ilk dönem İslâm toplumunu merkez edinen bir fikhî faaliyet inşa etmektir. Ancak bu noktada müelliflerin değerlendirmelerinde bazı muğlak hatta çelişkili sayılabilecek noktalar da bulunmaktadır. Onlar bazen, muamelata dair ahkâmın anlaşılmasının muhatapların anlayışlarına bırakıldığını ifade ederken; bazen de icmâ bahsinde de aktarıldığı üzere, yaşanan zamanda icra edilecek fikhî faaliyetin, “seçkinler zümresi” sayılabilecek ehlü’l-hall ve’l-akde tevdi edildiğini savunmaktadırlar.²¹⁶

B. KUR’ÂN-SÜNNET İLİŞKİSİ ve NÜBÜVVET

Kur’ân-ı Kerim, Hz. Muhammed’e vahyolunan, bütün milletlerin bunu ittifakla doğruladığı, hem Mushaflarda yazılı olan ve hem de nâzil olmaya başladığından itibaren Müslümanlar tarafından ezberlenen, yani hem yazıyla hem de gönüllere yerleşerek korunan bir Kitap’tır. Kur’ân, geçmiş milletler ile ilgili haberler, önceki peygamberlerden kıssalar, kalpleri huzura kavuşturan bir takım hükümler ve hikmetli sözler ihtiva ettiği gibi daha sonra gerçekleşen hadiselerin doğruladığı gaybî haberleri de hâvidir. Arapların edebî eserler yönünden en muhteşem oldukları bir dönemde, bir sûresine dahi benzer sûre

sahabenin büyük çoğunluğu tarafından tatbik edilen bir sünnet halini almamış amelî haber-i vahidlerin müçtehitlerin içtihatlarına açık olmaları câizdir. Onlar bunları rivayetin sıhhati, kastedilen mananın tespiti, tearuzdan uzak olmaları, tearuz halinde aralarında tercihte bulunulması gibi noktalardan inceleyip içtihadî sonuçlara varırlar. Ama bunların hiçbirinin akide olması veya dinin küllî meselelerinden biri olması doğru olmaz. Çünkü bu, doğru kabul edilirse o zaman bu durum Allah’ın dinlerini ikmal etmek ve onlara olan nimetini tamamlamak sûretiyle mü’minlere karşı ihsanını tamamlamış olmasına aykırı düşer. Bu ikmal ve tamamlama işinin, ancak birkaç kişinin haberdar olduğu işlere bağlanmış olması makul değildir. Bu tür rivayetler, bilinmesi yararlı olan ama bilinmemesinin de kimseye zararı olmayan fûrûât ve cüz’iyyâta ait meseleler hakkında olur. Bu sebepler hiçbir âlim, müçtehit olmak ve dini anlamada imam olmak için bu tür cüz’î meselelere dair âhad hadislerin tamamının bilinmesini şart koşmamıştır.” *Tefsîru’l-Menâr*, c. 6, s. 167.

²¹⁶ Özgür Kavak, “Dünyevî Bir “Fıkıh” İnşâsına Doğru: Reşid Rıza’nın Fıkıh Usûlü Eleştirisi ve Modern Fıkıh Düşüncesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi] [MÜİFD]*, 2009/2, sayı: 37, s. 44.

getirilemeyeceği meydan okumasıyla, beşer eseri olmadığının bir ispatı olarak ümmî birinin lisanı üzerine gönderilmiştir.²¹⁷

Şer’î delillerden ikincisi kabul edilen ve Hz. Peygamber’in söz, fiil ve tasvipleri şeklinde tanımlanan Sünnet ise Menâr müelliflerine göre manası itibariyle Kur’ân’a dayanmaktadır. Allah, Kur’ân-ı Kerim’de “Ve sen şüphesiz yüce bir ahlak üzeresin.”²¹⁸ buyurmuş, Hz. Âişe de Hz. Peygamber’in ahlakının Kur’ân olduğunu beyan etmiştir. Bu beyandan da anlaşılacağı üzere Hz. Peygamber’in sözü, fiili ve takriri Kur’ân’a dayanmaktadır. Çünkü ahlakın alanı bunlardır. Ayrıca, Allah “Kitâb’da hiçbir şeyi eksik bırakmadık.”²¹⁹ ve “Bugün dininizi ikmal ettim.”²²⁰ buyurarak Kur’ân’ın her şeyin açıklayıcısı olduğunu beyan etmektedir. Sünnet ise Kur’ân’da olanların açıklamasıdır ve bu sebeple ona itaat edilir.²²¹

Menâr tefsirinde Kur’ân-Sünnet ilişkisinin nasıl ele alındığına bakıldığında, meselenin büyük ölçüde Endülüslü âlim İbrahim b. Musa eş-Şâtıbî’ye (ö. 790/1388) referansla tartışıldığı görülmektedir. Buna göre, Kur’ân-ı Kerim delil olarak dikkate alınacak ilk kaynaktır, Sünnet ise sıralamada ikinci sırada gelir. Sıralamanın böyle olmasının sebepleri şu şekilde aktarılmaktadır: Kur’ân kesindir; Sünnet ise zanna dayanmaktadır. Delil değeri sıralamasında kesin olan, zanna dayananndan önce gelmektedir. Bir diğer sebep Sünnet’in, Kur’ân’ı beyan etmesi ya da ilave hüküm getirmesidir. Nitekim sıralamada beyan edilen beyan edenden önce gelmelidir. Zira, beyan edilenin itibardan düşmesi beyan edeni de düşürür fakat tersinde durum farklıdır, beyan edenin itibardan düşmesi beyan edilenin düşmesini gerektirmez, dolayısıyla öncelik sırası beyan edilende olmalıdır. Son olarak, sıralamanın böyle olmasını gerektiren bazı rivayetler vardır. Meşhur Muaz hadisi²²² de bu kapsamda değerlendirilir. Bunlara

²¹⁷ Muhammed Abduh, *Tevhid Risalesi*, Fecr, Ankara, 1986, s. 184-187.

²¹⁸ Kalem Sûresi, 68/4.

²¹⁹ En’âm Sûresi, 6/38.

²²⁰ Mâide Sûresi, 5/3.

²²¹ İbrahim b. Musa eş-Şâtıbî, *Muvâfakat*. IV/5-9’dan aktaran *Tefsîru l-Menâr*, c. 6, s. 159-164.

²²² Hz. Peygamber Muaz b. Cebel’e “Ne ile hüküm vereceksin?” diye sorar. O “Allah’ın Kitabı ile.” diye cevap verir. “Eğer bulamazsan?” deyince “Allah’ın Rasûlü’nün Sünneti ile.” der. “Eğer bulamazsan?”

ilave olarak, Hanefî mezhebinde geçerli olan farz-vacip ayrımının sebebi, Kur'ân'ın kaynak değeri itibariyle Sünnet'ten önce gelmesi ve Sünnet'ten daha kuvvetli olmasıdır.

Kur'ân-Sünnet ilişkisi tartışmasının önemli başlıklarından biri de hiç şüphesiz vahiy ve nübüvvettir. Muhammed Abduh'un vahiy ve nübüvvet anlayışı geleneksel yaklaşımdan uzaklaştığı en önemli konulardan biridir. O, vahyin geleneksel dönemde "Allah'ın peygamberlerinden birine şer'î bir hükmü ve benzeri bir şeyi bildirmesi" olarak kabul edildiğini söyledikten sonra kendi metot ve anlayışına göre vahiy tarifini şöyle yapmaktadır: "Vahiy bir aracı yoluyla veya aracısız olarak Allah katından olduğuna kesin olarak inanmak (yakîn) sûretiyle, kişinin nefsinde bulunduğu irfandır." Konunun devamında vahyin ilhamdan farklı olduğunu özellikle vurgulayan müellif, bu minvalde kendisine yöneltilebilecek eleştirileri tahmin edip bunun önüne geçmeye çalışır görünmektedir. Ona göre ilham, insanın nefsinde hissettiği bir şüurdur ve kimden ya da nereden geldiği önemli değildir. Bu anlamda ilham, açlık-susuzluk ya da sevinç-üzüntü gibi hislere benzer. Ancak vahiy böyle değildir. Vahyin Allah'tan geldiği konusunda şüphe bulunmamaktadır.²²³

Abduh'un vahiy tanımını eleştirilere sebep olmuştur. Mesela, Abduh'un tefsir anlayışı üzerine çalışmaları bulunan Fehd b. Abderrahman'a göre Abduh'un tanımı Hz. Peygamber'in tarifine uymadığı için İslâmî değildir. Tarifteki 'Allah katından olduğuna kesin olarak inanmak' ifadesi olumlu sayılabilecek tek unsur olmakla birlikte bu bile tartışmaya açılabilir. Çünkü bazen, normal insanların da Allah katından geldiğine kesin inandıkları hisleri olabilir. Üstelik tanımda geçen 'kişinin kendi nefsinde bulunduğu irfân' ifadeleri de vahyin dâhilî bir durum olduğu imasını taşıdığı için sorunlu ve oldukça cüretkârdır. Hâlbuki vahiy, esasında hârici bir duruma tekabül etmektedir. Yani vahiy, insanın kendi nefsinden değil Allah katından gelmektedir. Abduh'un vahiy tanımındaki

deyince de "Re'yimle ictihad ederim." der. Ebû Davud, "Akdiye", 11; Tirmizî, "Ahkâm", 3; Nesâî, "Kudât", 11, İbn Mâce, "Menâsik", 38.

²²³ Abduh, *Tevhid Risalesi*, s. 154.

imalar, oryantalistlerin, vahyi Hz. Peygamber'in keşif yoluyla nefsinde oluşan bir olgu veya ilham olarak açıklamaya çalışmalarını andırmaktadır.²²⁴

Abduh'a göre insan aklı kendinden üstün aşkın bir varlığa inanmaya meyyal olsa da ve dünya hayatı sonrasında bir hayatın olduğunu hissetse de meselelerin hakikatine vâkıf olamaz. Bu sebeple Allah, kendisi hakkında bilinmesini istediği şeylerin ve ahiret hayatı ile ilgili konuların yanında, dünya ya da ahirete ne faydası olacağını aklın idrak edemeyeceği namaz, hac gibi ibadetlerin insanlara öğretilmesi için elçiler göndermiştir. Zira insan, aklın tek başına erişemediği bu bilgilere ulaşmak, hikmet ve hakikati bulmak ve dünya-ahiret saadeti elde etmek için bir yardımcıya ihtiyaç duymaktadır. İşte bu yardımcı peygamberdir.²²⁵

Peygamberler, aklı, Allah'ı bilme yoluna yönelttikleri gibi bu yolda durulması gereken sınırları da gösterirler. Aynı şekilde insanları bir olan Allah'a iman etme konusunda birleştirip O'na giden yolları açarlar, engelleri kaldırır. Yapılan her işte Allah'a dayanmaları konusunda nefisleri terbiye ederler ve belli vakitlerde yapılması gereken ibadetleri öğreterek Allah'ın ulûhiyetini ve yüceliğini insanlara anlatırlar. İşte bu, unutan için hatırlatma, korkan için teziye, zayıflayan için ise kuvvettir. Bu ibadetler ile yakîni arzulayan kişi için ise yakîn ilmini artırmasına vesiledir.²²⁶

Peygamberler, Allah tarafından bildirilen, insanların uymaları gereken kuralları ve kaçınmaları gereken yasakları onlara iletirler. Bunun yanında bu emir ve nehiylerdeki hikmeti, güzel ve çirkini de açıklarlar. Yapılan iyiliklerin, karşılığında hangi mükâfatları, işlenen kötülüklerin de ne tür cezaları gerektiği gibi konular da insan aklının tek başına

²²⁴ Fehd b. Abdurrahman, *Menhecû'l-Medreseti'l-Akliyyeti'l-Hadîse fî't-Tefsîr*, Müessesetü'r Risâle, Beyrut 1981, s. 586'dan aktaran Mehmet Zeki İşcan, "Muhammed Abduh'un Nübüvvet Görüşü ve Çağdaş İslâm Düşüncesine Etkileri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum 2006, sayı. 26, s. 43.

²²⁵ Abduh, *Tevhid Risalesi*, s. 127-129.

²²⁶ Abduh, *Tevhid Risalesi*, s. 163.

ulaşılabileceği hususlar değildir. İnsan ancak din yardımıyla ve peygamber rehberliğinde bunlara ulaşabilir.²²⁷

Allah'ın hem bu dünya hem de ahiret hayatı hakkında faydalı saydığı şeyleri insanlara öğretmek de peygamberlerin vazifelerindendir. Yine peygamberler, Allah'ın zâtı ve sıfatları konusunda insanların bilmesini zarûrî kıldığı şeyleri onlara bildirmek, onları iyiye ve güzele yönlendirmekle de görevlendirilmişlerdir. Bununla birlikte peygamberler, insanların eksiklerini tamamladıkları ve onları doğruya yönelttikleri için bütün insanlık peygamberlere muhtaçtır. Dolayısıyla “fert için aklın önemi ne ise beşeriyet için de peygamberliğin önemi odur.” Peygamberlik bu dünyada Allah'ın insan soyuna lütfudur.²²⁸

İnsan aynı zamanda yaratılışı gereği ahlâkî zaafarla malul bir varlıktır. İnsanın hal ve tavırlarındaki kısır görüşlülüğü Allah'ın inayet ve merhametine muhtaçtır. İşte peygamberler, insanların zaaflarına yenik düşmemeleri ve hal ve tavırlarında istikamet üzere olmaları için Allah'ın inayet ve lütfudur. Peygamberlerin tebliği sayesinde insanlar kendileri için hem bu dünyada hem ahirette iyi ve faydalı olanı kötü ve zararlı olandan ayırırlar ve bu sayede davranışlarını ahlâkî olgunlukla düzenleyebilirler.²²⁹

Muhammed Abduh'un, nübüvvetin imkânı meselesine, insanın 'iyi' fitrat üzerine yaratılması bağlamında yaklaştığı görülmektedir. Buna göre insan fitratı gereği iyiyi ve bunun bir göstergesi olarak yaratıcının var olduğunu bilmeye yatkındır. Yani iyilik, insanda içkin olarak vardır. Kötülük ise gaflet ve delalet ile bu fitratı gizler. İşte, insanda yaratılıştan var olan iyiliğin açığa çıkması için sadece bir öğüt verici ve hatırlatıcıya ihtiyacı vardır. Dolayısıyla nübüvvetin amacı imanı hiç yoktan inşa etmek ya da iyiyi sıfırdan meydana getirmek değil, insanın zaten fitratında olanı ona hatırlatmak ve ortaya çıkarmasını sağlamaktır.²³⁰

²²⁷ Abduh, *Tevhid Risalesi*, s. 130.

²²⁸ Abduh, *Tevhid Risalesi*, s. 153.

²²⁹ İşcan, “Muhammed Abduh'un Nübüvvet Görüşü ve Çağdaş İslâm Düşüncesine Etkileri”, s. 31.

²³⁰ İşcan, “Muhammed Abduh'un Nübüvvet Görüşü ve Çağdaş İslâm Düşüncesine Etkileri”, s. 29.

Bununla birlikte Abduh'a göre akıl, mantık yönünden müstahil bir durumla karşılaştığında bunu kabul etmek zorunda değildir. Ancak nübüvvet meselesinde, görünüşte birbirini nakzeden ya da çelişkili gibi duran şeyler olursa, akıl burada zahiri mananın kastedilen mana olmadığına inanmalıdır. Bu imandan sonra akıl dilerse derinliğini anlamaya çalışır, dilerse de gerçek manayı Allah'ın ezeli ilmine bırakarak teslim olur.²³¹

Bütün bu sayılanların yanında peygamberler toplumsal düzenden de sorumludurlar. Onlar insanların arasındaki anlaşmazlıkları düzeltirler; sevgi ve saygının gerekliliğini, toplumun ancak sevgi ve saygı ile ayakta kalacağını gösterirler. Toplumda herkesin diğerinin hakkına riayet etmesinin zorunlu olduğunu aksi takdirde başkasının hakkına tecavüzün toplumsal ahengi bozacağını öğretirler. Bunun yanında zenginin fakire, güçlünün zayıfa, hidayet ehlinin yoldan sapanlara, âlimlerin de cahillere destek olmasını öğütlerler.²³²

Muhammed Abduh'a göre dinde Sünnet'in bağlayıcılığı noktasında peygamberin vazifesi, Ramazan Altıntaş'ın tabiriyle "toplumlara topyekün resim yapmayı öğretmek değil, bu resmi yaparken hangi kural ve ilkelere bağlı kalınması gerektiği konusunda bir çerçeve çizmektir. Nübüvvet ve vahiy, birbirinden asla ayrılmayan iki önemli müessesedir. Nübüvvet vahiysiz, vahiy de nübüvretsiz düşünülemez. Çünkü vahiy, nübüvvet temeli üzerine kurulmuştur. Bu sebeple kadim ve çağdaş tarihte İslâm'a saldırılar, doğrudan Hz. Peygamberin şahsına ve risâletine yönelik olarak hep nübüvvet üzerinden yapılmıştır."²³³

Abduh insanın varlık alanında tümüyle özgür olduğunu düşünmektedir. Ona göre nübüvvetin amacı ve etkisi insan aklına ve hürriyetine sınır koymak değil, sadece insanın fitratında zaten olan iyiyi ve güzeli ona hatırlatmak, ona öğüt vermek, elinden

²³¹ Abduh, *Tevhid Risalesi*, s. 172.

²³² Abduh, *Tevhid Risalesi*, s. 164.

²³³ Ramazan Altıntaş, "Protestancı Söylem Karşısında İslâmcıların "İhtiyacı" Tepkisi/Cevabı: "Muhammed Abduh Örneği", Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi, 2007, sayı. 7, s. 51.

gelecek zulüm ve her türlü kötülük için ona engel olmak gibi ahlâkî ilkeler çerçevesindedir. Peygamberler aynı şekilde gündelik hayatın detaylarını insanlara öğretmek için de gönderilmemişlerdir. İnsanların ticarî meseleleri, sosyal hayattaki tavırları, nasıl geçinecekleri gibi meseleler kendi akıllarıyla çözebileceği konular olup nübüvvetin kapsamı dışındadır. Peygamberler insanlara sanat, siyaset, tarih öğretmek ya da yıldızlarla ilgili bilgi sunmak için de gelmemişlerdir. Bunlar beşerî bilgi alanına girmektedir.²³⁴

Bütün bu açıklamaların ardından Abduh'un genel anlamda nübüvvetin insan özgürlüğü önünde engel olduğu yönünde serdedilen görüşleri devre dışı bırakmayı hedeflediği söylenebilir. Bununla birlikte onun, hocası Afgânî'nin meşhur Renan reddiyesinde, peygamberliği fonksiyonel bir konuma yerleştirmesinden de etkilendiği görülmektedir. Zira Afgânî'ye göre nebiler insanları terbiye etmek için gönderilmişlerdir. Onlara itaat etmek Tanrı'ya itaat anlamı taşıdığı için nebiler insanlara O'nun adına nasihatte bulunmuşlardır. Afgânî, bu durumun insan için esaret anlamı taşıdığını kabul etmekle birlikte nebilerin terbiyesi sayesinde insanların barbarlıktan medeniyete kavuştuklarını savunmaktadır.²³⁵

Modern dönemde peygamber algısının sekülerize edilmesinin en büyük tehlikesi, dinin inanç ve hayat nizamı sunan yönünün görmezden gelinerek, ahlâkî ve teorik bir anlayışa hapsedilmesidir. Çağdaş İslâm düşüncesinin gerçekleştirmeye çalıştığı köklü zihniyet değişikliğinin en önemli alanlarından birinin de nübüvvet bahsi olmasını

²³⁴ İşcan, “Muhammed Abduh'un Nübüvvet Görüşü ve Çağdaş İslâm Düşüncesine Etkileri”, s. 34.

²³⁵ Afgânî'nin Renan reddiyesindeki ifadeleri şöyledir: “...Ve beşeriyet aslında, gözleri önünde cereyan eden olayların nedenlerini ve gizli taraflarını bilmediği için, mürebbilerinin nasihat ve emirlerine uygun hareket etmeye mecbur edilmişti. Bu mecburiyet, beşeriyete en yüksek varlık adına empoze edilmiş olup, mürebbiler bütün olayların bu varlıktan kaynaklandığını kabul ediyorlar ve bu hususun yarar ve sakıncalarının tartışılmasına müsaade etmiyorlar. Bunun insan için en ağır ve en küçültücü bir tahakküm, bir esirlik olduğunu kabul ediyorum. Fakat ister Müslüman, ister Hristiyan veya putperest olsun alınan bu dini terbiye sayesinde bütün milletler barbarlıktan kurtulup daha ileri bir medeniyet seviyesine doğru yürüdüklerini inkâr etmek de mümkün değildir.” Alâeddin Yalçınkaya, *Cemâleddin Efgâni ve Türk Siyâsi Hayâtı Üzerindeki Etkileri*, Osmanlı, İstanbul 1991, s. 145-146.

bu bağlamda değerlendirmek gerekmektedir. Zira İslâm'ın doğru anlaşılması ve yaşanılan zamanın idrakine sunulabilmesi ancak sağlıklı bir peygamber anlayışı ile mümkün olmaktadır. Aynı şekilde, Sünnet'in de doğru bir şekilde anlaşılması ve yorumlanması ancak sahih bir peygamber algısı ile mümkün olacaktır.²³⁶

C. AKIL-NAKİL İLİŞKİSİ ve AKLIN DİNDEKİ YERİ

Akıl-nakil ilişkisi ve aklın vahiy karşısındaki konumu İslâm düşünce tarihi boyunca Müslüman ilim-fikir adamlarının zihinlerini meşgul etmiş bir mesele olarak karşımıza çıkar. Bu mesele klasik İslâmî literatürdeki metinlerde akıl-nakil, sem'-akıl, haber-akıl gibi başlıkların yanında nas-re'y, eser/hadis-re'y beyan-burhan, nazar-irfan gibi isimlendirmelerle de tartışılır. On dokuzuncu yüzyılda Batı dünyasında yaşanan gelişmelerin de etkisiyle akıl-nakil ilişkisine dair tartışmalar yeniden alevlenmiş ve düzlem değiştirmiş durumdadır. Bilginin kaynağı meselesinde naklin yeterli olduğunu savunan muhafazakâr âlimlerin görüşleri ile bireylerin ve toplumların hidayet bulması ve değerlerin inşa edilmesi konusunda akli büyük ölçüde yeterli bir imkân olarak gören yenilikçi düşünürlerin yürüttüğü tartışmalar akıl-nakil arasında çatışma olduğu yönünde bir algı oluşturmuştur. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, vahyin yanı sıra aklın da Allah'ın bir ayeti olduğudur. Meseleye bu açıdan bakıldığında, akıl ile nakil arasında çatışma olmaması gerektiği sonucuna varılır. Aslında söz konusu çatışma insan kaynaklıdır. İslâm ilim geleneğinde tartışmanın bir tarafında re'yci kelâmî eğilim, diğer tarafında ise eserci/hadisçi eğilim bulunmaktadır. Dolayısıyla bu çatışmayı esasa taalluk eden bir çatışma olarak değil, bahsi geçen iki taraf arasındaki bir fikrî tartışma olarak değerlendirmek mümkündür.²³⁷

Akıl-nakil ilişkisi bağlamında sürdürülen tartışmaların odak noktası bilginin kaynağı meselesidir. Bu bağlamda, modern dönemde felsefi bir yaklaşım olarak ortaya

²³⁶ Hacı Musa Bağcı, "Modern Dünyada Peygamber Algısı", *Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi*, 2010, sayı. 17, s. 85.

²³⁷ Ramazan Altıntaş, "Mâtürîdî Kelam Sisteminde Akıl-nakil İlişkisi", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, 2005, c. V, sayı: 3, s. 241-242.

çıkan akılcılık/rasyonalizm, bilginin kaynağı olarak salt akı kabul etmiş, doğru bilgiye ancak akıl ve mantık ile ulaşılabilceğini iddia etmiştir. Bu durum Batı'da her türlü dinî kurum ve uygulamaların tartışmaya açılıp eleştirilmesini de beraberinde getirmiştir. Çoğu Müslüman ilim ve fikir adamı ise bilginin temel kaynağı olarak nakli kabul etmiş ve nakil yoluyla ulaşan bilginin mutlak doğru olduğunu benimsemiştir. Bununla birlikte Batı'da kök salmaya başlayan natüralizm, rasyonalizm, pozitivism gibi fikir adımlarının da etkisiyle modern dönem İslâm dünyasında akla verilen değerin yetersiz olduğu tartışmaya açılmış ve Müslümanların buhrandan kurtulmasının akla gereken önemi vermekle mümkün olacağı etrafında fikirler gelişmeye başlamıştır. İşte Menâr tefsiri böyle bir ortamda doğmuş ve bir anlamda akıl ile nakli uzlaştırma yönündeki fikrî-ilmî çabaların meyvesi olarak ortaya çıkmıştır.

Bu çerçevede Menâr ekolünün fikirlerini aktarmadan önce, konunun geleneksel dönemde nasıl ele alındığından kısaca bahsetmek faydalı olacaktır. Bilindiği üzere geleneksel kelâmî anlayışa göre akli delillerin hedefi, akidelerin belirlenmesi değil, nakli delillerle belirlenen akidelerin akli açıdan desteklenmesidir.²³⁸ Dolayısıyla aklın bu alandaki fonksiyonu, nakli desteklemek ve onun doğruluğunu ispat etmeye yöneliktir.

Genel olarak bakıldığında Eş'arîler'in akli delillere başvurmayı nakli bilgidен sonraya bıraktıkları, dolayısıyla Allah'ın sıfatları, birliği, adaleti, âlemin yaratılışı gibi konuların nassa ihtiyaç olmadan akılla bilinse dahi bunun sevap-günah bağlamında bir değerinin olmadığını ifade ettikleri görülmektedir. Buradan hareketle Eş'arî kelim ekolünün akıl-nakil ilişkisi meselesine ihtiyatla yaklaştığını söylemek mümkündür. Bununla birlikte Eş'arî ekolün güçlü temsilcilerinden Fahreddin Râzî'ye göre akıl nassa ihtiyaç duymadan Allah'ı ve peygamberin gerekli olduğunu bilebilir; ancak taabbuddi alanın ayrıntılı meselelerine vakıf olmak için nassa ihtiyacı vardır.²³⁹

²³⁸ Ramazan Altıntaş, "Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri", *Kelamda Bilgi Problemi: Bildiriler*, Bursa, 2003, s. 90.

²³⁹ Altıntaş, "Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri", s. 97.

Geç dönemlerde Eş'arîler akıl-nakil ilişkisiyle ilgili olarak ilk dönemlerde tutturdıkları dengeyi kaybederek selefî-cebrî bir anlayışa yönelmişlerdir. Bu durumu siyasî meselelerden ve siyasete eklenilen âlimlerden bağımsız düşünmek yanlış olacaktır. On dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde ise İslâm dünyasının içine düşmüş olduğu krizden bu anlayışla çıkılamayacağını, akla yeniden Kur'an'ın verdiği değerin kazandırılıp, Müslümanlar tarafından ciddi bir öz eleştirinin yapılması gerektiği yönünde görüşler ortaya çıkmıştır. Menâr ekolü bu minvaldeki görüşleri savunanların başında gelmektedir.²⁴⁰

Öte yandan İbn Teymiyye sistematik selefilikğin kurucusu olarak kelimcilerin "Naklî deliller zan, aklî deliller kesinlik ifade eder" şeklinde özetlenebilecek fikirlerine şiddetle karşı çıkmaktadır. Kelamcıların naslara uyguladıkları aklî te'vil yöntemini önce kural koyup sonra ayetlere bu kuralları uygulayan Hristiyanların yöntemine benzeten İbn Teymiyye aklî delilleri ancak Kur'an'ın ışığında kabul etmiş ve bu bağlamda sahih nakil ile sarîh aklın çatışmayacağını savunmuş; ancak sonuçta aklı ön plana çıkarmaktan ısrarla kaçınmıştır.²⁴¹

Gerek Menâr tefsirinde ve gerekse bu eseri telif edenlerin diğer eserlerinde öne çıkarılan konular ve tartışılan meselelere bakıldığında, bunların pozitivist görüşlerin etkisiyle gündeme gelen konular olduğuna hükmedilebilir. Nitekim Abduh'un genel fikir dünyasında pozitivist düşüncenin önde gelen isimlerinden Comte'un ilerlemeci tarih anlayışının etkisi olduğundan söz edilir.²⁴² Buna göre insanlığın çocukluk çağından

²⁴⁰ Altıntaş, "Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri", s. 98.

²⁴¹ Altıntaş, "Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri", s. 94.

²⁴² "İnsanlık hakkında cari olan ilahî kanun, insan türünün de çocukluktan temyiz ve rüşd çağına tedricen ilerleyen insan fertleri gibi zamanla ilerlemesini gerektiği için Yüce Yaratıcı (...) bir devirde onlara hisleriyle idrak kabiliyetlerine uygun şeylerle hitap etti; onları ibadet ve itaate zorla sevk etti, sonra ikna ile misaller vererek çekti. İnsanlık bu şekilde tekâmül seyrinde devam ederek o dereceye geldi ki zamanın geçmesiyle akılları gelişti, iç ve dış duygularıyla idraklerinde aklı hakem kılmaya istidat gösterdi. Bunun üzerine beşeriyete, dininin temeli düşünce ve istidlal üzerine kurulmuş olan Peygamberlerin sonuncusu gönderildi. İşte bu şanlı Peygamber (...) nefsi arzu ve heveslerine uymaktan, taklitten meneden bir kitapla geldi. Aklın şanını yüceltti, nakli anlamak için yalnız onu muhatap kıldı (...) delil dini oldu." İsmail Kara,

reşitlik çağına tekâmülü gibi dinler de benzer bir tekâmül sürecinden geçmiştir. İslâm akılcılığı bu tekâmülün son aşamasıdır.²⁴³ Bununla birlikte ilerlemeci toplumun temelini oluşturacak yeni ulema tipi Comte'un düşüncesinde yer alan geleneksel ve devrimci unsurlar arasındaki orta sınıfla benzer özellikler arz etmektedir.²⁴⁴ Ortaya çıktığı zaman dilimi dikkate alındığında Menâr ekolünün akıl-nakil, din-bilim, vahiy, risalet ve nübüvvet gibi konular üzerinde yoğunlaşması, dönemin bilgi fenomenine yaklaşımı ile açıklanabilir.²⁴⁵

Menâr ekolünün temsilcileri akılla çelişir gibi görünen bazı dinî meselelerin gerek künhüne vakıf olunamaması gerekse hikmetinin anlaşılmması sebebiyle müşkil kabul edildiğini ileri sürmektedir. Şayet akıl ile nakil bir meselede çelişiklik arz ediyorsa, bu durum ya meselenin tam anlaşılmmasından ya aklın kötü kullanımından ya da meseleye eski ulemanın açıklamaları muvacehesinden bakılmasından neşet etmiş olabilir. Bu sebeple eski âlimlerin görüşleri eğer akla ve ilmî verilere uygunsa yararlanılmalı, değilse terk edilmelidir. Akıl ile naklin çeliştiğini düşünen kişi şu iki yöntemden birini tercih etmelidir: Ya meselenin keyfiyetini Allah'a havale etmek ya da ilgili meseleyi akla uygun çerçevede te'vil etmek.²⁴⁶

Abduh'un akıl-nakil ilişkisi meselesindeki görüşlerini Mu'tezile referanslı İslâm akılcılığını yeniden canlandırma çabaları kapsamında değerlendirenler de vardır. Fakat

Reşid Rıza'dan alıntıladiğı bu metinde ifadesini bulan ve ilerlemeci tarih anlayışına götüren düşünme biçimine itiraz etmekte ve bu anlayış sahiplerini "içimizde dolaşan yabancılar" olarak tarif etmektedir. İsmail Kara, *Şeyh Efendinin Rüyasındaki Türkiye*, 3. Baskı, Dergâh, İstanbul 2002, s. 165-166.

²⁴³ Mesela, Menâr tefsirinde "Hz. Muhammed'in Nübüvvetine Dair Aklî, İlmî ve Kevni Mucizeler" başlığı altında Reşid Rıza şunları söylemektedir: "Allah, Hz. Muhammed'in peygamberliğini, konusu ve sıhhati itibariyle ilim ve akıl esasına bina etti. Zira artık insanlık olgunluk ve bağımsızlık yaşına girmeye başlamıştı. Bu yaşta ve konumda olan kişinin akli, kâinattaki alışılmış sisteme aykırı harikalar gösterenlere teslim olmuyor. Aslında insanların yükselmeleri ve kabiliyet kazanmaları bu yolla olmuyor, aksine bu harikalar yolu yükselmeye engel teşkil ediyordu." *Tefsîru'l-Menâr*, c. 11, s. 159.

²⁴⁴ Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 162-163.

²⁴⁵ Altıntaş, "Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri", s. 51.

²⁴⁶ İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, s. 160-161, 280.

şu da var ki akıl ve naklin tearuzu durumunda akla uygun te’vile başvurulması zaman zaman Ehl-i Sünnet’in de benimsediği bir yoldur. Ancak Ehl-i Sünnet geleneğinde aklı te’vile yalnızca zaruret halinde başvurmak ve te’vilde heva ve hevese tabi olmamak gibi şartların mevcudiyeti söz konusudur.²⁴⁷

Esasen Abduh’un salt akıl savunucusu olduğunu iddia etmek pek isabetli değildir. Zira Abduh gaybî meselelerde ve akaide taalluk eden konularda aklın işlevsiz kaldığını da söylemekte, gaybi ve itikadi alanlarla ilgili meselelere akılla nüfuz edilemeyeceği için, Müslümanlara iman ve teslimiyetle yetinmelerini önermektedir. Özellikle Allah’ın sıfatları konusunda aklın sınırlarından bahsederken, insan aklının ulaşabileceği son noktanın onun idrak alanındaki bazı olayların dış özelliklerini tanımakla sınırlı olduğunu vurgulayan Abduh’a göre akıl eşyanın künhüne vakıf olamaz ve hakikatine nüfuz edemez.²⁴⁸

Abduh’un akla önem vermesine rağmen aklın sınırlarını aşan konular olduğunu kabul etmesini, bir akılcı olarak onun tutarsızlığının değil, dinî ve ilmî tutarlılığının bir göstergesi olarak kabul eden değerlendirmeler de vardır. Buna göre Abduh akıl ile bilinebilecek konularda akli öne çıkarmış, gayb ve diğer akıl ötesi meselelerde olduğu kadar bazı dinî pratiklerin faydasını anlama konusunda da aklın sınırını ve yetersizliğini kabul etmiş ve bu konuda nakle dayanarak ya meselenin künhünü Allah’a havale etmiş ya da birkaç aklı te’vilden öteye geçmemiştir.²⁴⁹

Abduh aklın her şeyin çözüm kaynağı olarak kabul edilmesini doğru bulmamaktadır. Çünkü mesela duyu organları nasıl bazı durumlarda yanılmaktan kurtulamazsa, akıl da insanın heva ve hevesine uymasına sebep olarak onu helake sürükleyebilir. İnsanı bundan alıkoyacak tek şey ise hidayet kaynağı olan dindir.²⁵⁰ Bunun

²⁴⁷ İşcan, *Muhammed Abduh’un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, s. 161.

²⁴⁸ Abduh, *Tevhid Risalesi*, s. 104.

²⁴⁹ Melek Büşra Tokatlıoğlu, “Muhammed Abduh’un Akılcı Metodunda Mucize ve Gayb Yaklaşımı”, İstanbul Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu-1, 2017, İşcan, *Muhammed Abduh’un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, s. 165.

²⁵⁰ İşcan, *Muhammed Abduh’un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, s. 164.

gibi, akıl ümmetleri saadete ulaştırma konusunda da tek başına yeterli olamaz. Bu amaca ulaşmak için akla bir mürşit gereklidir. İşte din, akla görünmeyen şeyleri keşfetmek için ona yardımcı olan umumi bir histir. Bununla birlikte, insanın bu umumi hissi tanımamasını ve onun belirlediği akide ve kanunlara uymasını sağlayan şey akıldır. Aklın burada icra ettiği fonksiyon oldukça önemlidir. Zira bu akide ve kanunları inceleyerek onların Allah'tan gelip gelmediğini öğrenen akıldır.²⁵¹

Menâr ekolüne göre aklın işlevi sadece nasları delillerle desteklemek değildir. İnsanın maslahatı ile ilgili hükümlere uyum sağlaması ve her amelde istikameti koruması akıl ve basiretle mümkün olmaktadır. Yine ancak bu akıl ve basiret vesilesiyle nefisler tezkiye edilebilmekte, mümin kalpler arasında telif oluşabilmektedir. Akıl sadece dimağın ve beynin etrafında bulunan basit bir şey değildir; akıl teemmül etmektir. İşte bu teemmül insanın işine ve ameline, dinine ve dünyasına tesir ettiğinde dinin muradı gerçekleşmektedir. Halkın dinden uzaklaşması kör taklitçilikten kaynaklanmaktadır. Hâlbuki Allah'ın birçok ayetle talep ve işaret ettiği üzere, akla gereken önem verilse ve akıl yoluna başvurulsa gerçek dinin yeniden hayata geçirilmesi mümkün olabilecektir.²⁵²

Menâr ekolünün dinî anlayışının, sadece asıl İslâm'a, yani asr-ı saadet tecrübesine dönmekle eşdeğer olduğunu söylemek eksik ve yanlış olacaktır. Zira onlar, İslâm geleneğini Batılı modern ve seküler hayatın ilmî, siyasî ve ictimâî meydan okumalarına karşı cevap üretebilecek bir şekilde yeniden yorumlayan ve düzenleyen bir anlayışı teklif etmektedir. Bu çerçevede ekolün temel gayretinin akıl ile vahyi uzlaştırmak olduğu söylenebilir.²⁵³

Abduh'a göre İslâm dininin en güçlü dayanağı akıl, en kuvvetli rüknü de nakildir. Bu ikisi dışında kalan her şey, ya şeytanların ya da siyasî idarecilerin telkin ettiği şeylerdir.²⁵⁴ Yani aslında onun düşüncesinde akıldan başka hakikat kabul etmeyen ve

²⁵¹ Abduh, *Tevhid Risalesi*, s. 172.

²⁵² *Tefsîru'l-Menâr*, c. 2, s. 453-454.

²⁵³ A. N. Amir-Shuriye A. O. A. F. İsmail, "Muhammed Abduh'un Moderniteye Katkısı" (Çev. Osman Şahin), *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi*, 2013, c. III, sayı. 6, s. 238.

²⁵⁴ Abduh, *Tevhid Risalesi*, s. 88.

dinleri hayal ürünü sayan rasyonalizm de aklı alçaltan ve yok sayan katı bir imancılık da doğru ve sağlıklı bir anlayış değildir. Akıl ile nakil bir gerçeğin iki yüzü olarak birbirini tamamlayan unsurlardır.²⁵⁵

Abduh İslâm öncesi milletlerin, dinî meselelerde akla müracaat etmediklerinden, aksine dinin akılla bağlantısına karşı çıktıklarından, dolayısıyla tartışmaları duygusal düzeyde yürüttüklerinden bahsetmektedir. Ona göre önceki milletler her sıkıntılı meselede mucizeden medet umuyor, gerçekleri saptırıyor ve böylece ilahi muradı gözden kaçırıyorlardı. Kur'ân-ı Kerim işte böyle bir ortamda nazil olmuştu. Kur'ân insanların aklına hitap ettiği için hem nazil olduğu dönemde yaşayan hem de sonraki devirlerde yaşayan insanlar için kabul edilebilir bir yöntem sunmaktaydı. Bu yöntem öncekiler gibi mucize merkezli değil, muhatap olan herkesin anlayabileceği deliller sunmaktaydı. Mesela, Kur'ân Hz. Muhammed'in de diğer insanlar gibi bir insan olduğunu tekrar etmekte, kâinattaki benzersiz düzeni, bu düzeni yöneten kanunları ve bu düzendeki hikmet ve kemali insanlara göstermektedir. Böylece din ve akıl ilk kez Kur'ân sayesinde ve Hz. Peygamber döneminde kardeş olmuşlardır. Bu durum sadece İslâm'a mahsustur.²⁵⁶

Dinin mucizeler yoluyla onaylanmasını beklemek Abduh'a göre doğru değildir. Çünkü böyle bir beklenti içine girmek aklın, düşüncenin ve fikrin, olağanüstü durumların gerisine itilmesi anlamına gelmektedir. Peygamberler, getirdikleri dinle sadece olağanüstü olaylar sergileyip olağanüstü bir otorite sahibi olsalar bu takdirde insanların iman etmesi zorunlu olurdu. Böyle bir durumda ise irade hürriyetinin ve yaptıkları karşısında insana verilen ceza ve mükâfatın bir anlamı kalmayacaktı. İşte İslâm ve Kur'ân bu sebeple insana, eşyaya ve kâinata dair şeylerin izahında burhan ve delil yöntemini benimsemektedir. Böylelikle insan kendisine teklif edilen dini, akıl ve düşünce ile kabul etmekte ve iman etmektedir.²⁵⁷

²⁵⁵ İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, s. 167.

²⁵⁶ Abduh, *Tevhid Risalesi*, s. 73-76.

²⁵⁷ İşcan, "Muhammed Abduh'un Nübüvvet Görüşü ve Çağdaş İslâm Düşüncesine Etkileri", s. 49.

Sonuç olarak, Abduh'un akıl ve nakil konusundaki görüşleri onun genel dinî anlayışıyla uyumlu görünmektedir. Zira o, dinî meselelerde akla geniş bir alan tanımakta, akklı olan herkesin bu dine muhatap olduğunu ve ilahi buyruğun akıl sahibi herkesin anlayabileceği bir hidayet rehberi olduğunu savunmaktadır. Ona göre Kur'an'ı anlamak için araçlara ihtiyaç yoktur. Müslümanlar aklın imkanları sayesinde doğruya ulaşabilirler.

D. DİN-BİLİM İLİŞKİSİ

İnsanın, varlık alanlarına dair gözlem, deney veya tefekkür yoluyla bilgi üretmesi bilimi meydana getirmiştir, denilebilir. Bu bağlamda, dış dünya ile ilgili bilgi üretimi doğa bilimlerini, tarih boyunca üretilen kültürle ilgili bilgiler insan ve toplum bilimlerini, insanın yasalılık bağlamındaki seyri ile alakalı bilgi üretimi sosyal bilimleri meydana getirirken, bu alanların işleyişini belirleyen bir “üst varlık”ın diğer varlıklar ve varlık alanlarıyla ilişkisi üzerine üretilen bilgiler ise din bilimlerini oluşturur.²⁵⁸

Modern dönemde din bilimlerine yüklenen vazifenin iki ayağı vardır: İlki, zaman içinde oluşan klasik külliyyatı ve bunu meydana getiren düşünceyi sağlıklı şekilde anlamak, ikincisi ise söz konusu düşünceyi çağdaş dönemin bilgi birikimiyle yeniden yorumlamak ve anlamlandırmaktır. Buna göre din bilimleri diğer varlık alanlarıyla ilgili bilimlerde olması gereken anlama ve açıklama etkinliğine ilaveten, anlamlandırma ve yeniden kurma vazifesini de ifa etmek durumundadır. Çağdaş İslâm düşüncesinde, ıslah, tecdit, reform gibi kavramlar etrafında yürütülen ve onları tekrar işlevsel kılmaya yönelik mülahazalar ve tartışmalar işte bu vazife ile alakalı sayılmaktadır. Zira çağdaş düşüncenin en belirgin özelliği eleştirel düşünmedir. Bu durum İslâm dünyasına yansıtıldığında, çağdaş İslâm düşünürlerinin, gelenekle ilişkilerini, onu sadece anlamak üzerine değil, aynı zamanda yeniden kurmaya çalışmak üzerine kurguladıkları anlaşılmaktadır.²⁵⁹

²⁵⁸ Şaban Ali Düzgün, “Bilimler Hiyerarşisinde İslâm Bilimlerinin Yeri”, *Kelâm [Sempozyumu]: Bilimler Hiyerarşisindeki Yeri, Kelam-Manık ve Fıkah Usulü, Tarihsel Süreçte ve Günümüzde Kelam Öğretimi*, 2008, s. 7.

²⁵⁹ Düzgün, “Bilimler Hiyerarşisinde İslâm Bilimlerinin Yeri”, s. 16.

Burada çağdaş İslâm düşüncesinde din-bilim tartışmalarının, büyük ölçüde uzlaştırma çabalarının detaylarına geçmeden önce, Batı dünyasında bu iki kavramı birbirinden ayrı alanlar olarak sistemleştirme gayretlerinden kısaca bahsetmek faydalı olacaktır. Francis Bacon (ö.1626), René Descartes (ö.1650) ve Isaac Newton'a (ö.1727) kadar izleri sürülebilecek bu gayretler Immanuel Kant'ta (ö.1804) zirveye ulaşmıştır. Kant'ın sistematize ettiği yapıda din pratik aklın alanı olan ahlak ile sınırlıdır. Bilim ise teorik aklın alanında yer alır. Dolayısıyla bu iki alan arasında kapanmaz bir mesafe bulunmaktadır. Bu kategorik ayrımın bir gereği olarak, alanlardan birine ait kavramlar diğer alanın kavramları eşliğinde yorumlanamaz ya da değiştirilemez. Kant bu düşüncesinin temelini zihnin iki farklı fonksiyonuna dayandırmaktadır. Buna göre teorik akıl bilimi, pratik akıl ise dini ve ahlakı temsil etmektedir. Zihin bunlardan birine göre işlediğinde zorunlu olarak diğerinden mahrum kalmaktadır. Sonuçta bu alanlar arasında uzlaştırma çabaları da anlamsız olmaktadır.²⁶⁰

İslâm bilim ilişkisi meselesi, çağdaş düşüncenin önemli tartışma alanlarından biri olarak kabul edilmektedir. Ernest Renan'ın (ö.1892) 1883 senesinde Paris Sorbonne Üniversitesi'ndeki "İslâmiyet ve Bilim" konulu konferansta savunduğu "İslâm terakkiye mani bir dindir" iddiasının İslâm eksenli din-bilim tartışmalarında muharrik rol oynadığını söylemek mümkündür. İslâm dünyasında Namık Kemal ve Cemâleddin Afgânî gibi isimler Renan'ın bu iddiasına cevap vermiş ve daha sonraki süreçte ise tartışmalar alevlenmiştir. Muhammed Abduh, hocası Afgânî'nin reddiyesini Arapçaya çevirmekle kalmamış, kendisi de 1900 senesinde, dönemin Fransa Dışişleri Bakanı Gabriel Hanotaux (ö.1944) tarafından kaleme alınıp, Le Journal de Paris'te yayınlanan "İslâm ve İslâmiyet Meselesiyle Karşı Karşıya" başlıklı makaleye cevap vererek²⁶¹ din-bilim ilişkisi ve İslâm-bilim ilişkisi konularındaki iddialara karşı görüşlerini dile getirmiştir. Hanotoux söz konusu makalede İslâm dininin özünde kaderci bir ruh

²⁶⁰ Şaban Ali Düzgün, "Din-bilim İlişkisinde Modeller ve Ortak Kavramlar", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2006, c. IV, sayı: 1, s. 54.

²⁶¹ Abduh, Hanotoux'ya cevabını 1902'de *el-Müeyyed* gazetesinde yayınlamıştır. Daha sonra Mehmet Âkif ilgili reddiyei Türkçeye tercüme edip "*Hanoto'nun Hücûmuna Karşı Şeyh Muhammed Abduh'un İslâm'ı Müdafası*" başlığıyla *Sırât-ı Müstakîm*'de yayınlamıştır. Özervarlı, "Muhammed Abduh", s. 486.

taşıdığını ve Müslümanların bilim ve teknik alanında ilerlemelerine bu kaderci ruhun çok ciddi bir engel oluşturduğunu iddia etmiştir. Abduh Hanotoux'ya cevabında, yer yer savunmacı bir tavırla, İslâm ile Müslümanların kesin olarak birbirinden ayrılması gerektiğini, Müslümanların tarihsel süreçte yaptıkları yanlışların İslâm'a mal edilmesinin doğru olmadığını, kaderciliğin İslâm'ın özüne uymadığını, bununla birlikte İslâm'ın, irade ve kesb hürriyetini savunduğunu, dolayısıyla bilimsel etkinlikler konusunda da mesafe alabilecek özellikte olduğunu ifade etmiştir.²⁶²

Bu mesele bir tarafa, Ortaçağ Hristiyan dünyasındaki din anlayışına yönelik olumsuz tecrübe ve algılar Batı'da aydınlanma fikrini ortaya çıkarmıştır. Sonrasında gelişen Rönesans ve Reform, insanın doğa düzenindeki işleyişe müdahil olmasını öngörmüştür. Bu durum rasyonalizm ve pozitivizm gibi fikir akımları ekseninde insan aklına dayalı bir din düşüncesinin gelişmesine sebebiyet vermiştir. Buna göre sadece dil, devlet, hukuk ve ahlak gibi unsurlar değil, din de akıl tarafından oluşturulması gereken şeylerdir. Bu anlayış çerçevesinde insan kendine insanüstü özellikler atfetmiş ve aynı zamanda akıl her şeyin tek belirleyicisi haline gelmiştir. İşte böyle bir dönemde, Menâr müelliflerinin görüş ve düşüncelerini bilimsel verilere ihtiyaç duyarak açıklamaya çalışmaları ve nassları büyük ölçüde rasyonalist bir yaklaşımla yorumlamaları, onların içinde bulundukları zamanın ruhundan etkilendiklerini düşündürmektedir. Bunun en belirgin sonucu olarak Abduh sık sık din ile bilim arasındaki ilişkide herhangi bir çelişki olmadığını ispatlamaya gayret etmiştir.²⁶³

İslâm'da Hristiyanlıktaki gibi bir din-bilim çatışması olmayacağını düşünen Abduh'a göre meselenin mahiyetini anlayabilmek için bu iki dindeki temel unsurlar ve ilkelerin çok iyi anlaşılması gerekir. Hristiyanlığın temel ilkeleri, olağanüstü güçlere dayanmak, dini otoritenin kabulü ve din adamlarının aracılıkları, dünyayı terk, makul olmayana iman etmek, din ve din dışı her türlü bilginin Kitâb-ı Mukaddes'te olduğuna inanmak iken; İslâm'ın asılları ve temel ilkeleri aklî tefekkürü şart kabul etmek, akıl ile

²⁶² Harun Anay, "Çağdaş Arap Düşüncesi Üzerine", *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, 2001, c. VI, sayı: 10, s. 20.

²⁶³ Enver Arpa, "Modern Çağda Bilimsel Aklın Dini Metinleri Yorumlamasının İçerdiği Problemler", *İslâmî İlimler Dergisi*, 2006, c. I, sayı: 2, s. 97.

nakil çatışır gibi görüldüğünde akli tercih etmek, tekfirden kaçınmak, varlık hakkında Sünnetullah'a (Allah'ın kâinata hâkim kıldığı kanunlara) itibar etmek, dini otoriteyi reddetmek, din adına halkın itikat ve inancına tahakkümü engellemek ve akide farklılıklarını hoş görmek ve dünya ve ahiret maslahatını birlikte gözetmektir. Dolayısıyla İslâm bu temel ilkeler çerçevesinde bilimi reddetmediği için Batı dünyasında yaşanan din-bilim çatışmasının İslâm'da vaki olması pek mümkün değildir.²⁶⁴

Hem Menâr tefsirinde hem de Abduh'un *Tefsîru Cüz'i Amme* adlı eserinde kimi ayetler yer yer bilimsel veriler ışığında yorumlanmıştır; ancak bu yorum tarzı bazı çevrelerde eleştirilere konu olmuştur. Bu yöndeki bir eleştiriye göre nassların sadece akıl ve bilimin verilerine dayanılarak spekülatif olarak yorumlanması, aklî muhakemenin ciddi bir yanılgı içinde olduğunu göstermektedir. Bunun en belirgin örneği Abduh'un Fîl sûresi tefsirinde görülmektedir. Bilindiği gibi Fîl sûresinin geleneksel tefsirine göre Ashâb-ı Fîl'in sürüler halindeki kuşların gagalarında taşıdıkları pişirilmiş taşlarla helak edilmesi anlatılmaktadır. Kuşların attığı taşlarla insanların helak olmasının bilimsel olarak izahı zor olduğundan, Abduh bu taşların mikroplar olduğundan söz etmiştir.²⁶⁵ Bu yoruma yönelik eleştirilerden biri özetle şu şekildedir: Fîl sûresinde akıl ve bilimin idrak alanının ötesinde bir anlatım vardır ki o da Allah'ın yeryüzüne fiilî olarak müdahale

²⁶⁴ İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, s. 172-180.

²⁶⁵ “Bu kuşların bazı hastalıkların mikroplarını taşıyan sivrisinek ve sinek cinsinden olduğu bu çamurdan taşların da rüzgârın taşıdığı ve bu hayvanların ayaklarına bağlanmış kuru ve zehirli bir taş olduğu şeklinde bir yoruma inanmada sakınca yoktur. Zira bu zehirli taş vücuda değdiğinde derinin gözeneklerine girer ve vücudun bozulmasına, etlerinin parça parça dökülmesine yol açan yaraya sebebiyet verir. Bu zayıf kuşların çoğunluğu Allah'ın insanlar içinde helak olmasını istediği kişileri helak etmede vasıta olarak kullandığı en büyük askerlerinden sayılır. Bu küçük hayvanı günümüzde mikrop diye isimlendirmektedirler. Ki mikrop bu küçük hayvan cinsi dışında tutulamaz. Mikroplar grup halinde olup sayıları ancak mikroskopla belirlenebilir. Allah'ın zalimleri kahretmedeki etki gücü, ne dağ başı büyüklüğündeki bir kuşa, ne hayalî bir Anka kuşuna, ne özel renkleri olan bir kuşa, ne de taşların büyüklüğüne ve etkileme şekline dayandırılmaz. Zira her şey Allah için bir askerdir.” Muhammed Abduh, *Tefsîru Cüz'i 'Amme*, Kahire 1904, s. 157-158.

etmesi ve kâfirleri helak etmesidir. Daha açık bir ifadeyle, esasında metafizik olan bir olay tefsirde fiziksel alana çekilmeye çalışılmıştır.²⁶⁶

Benzer bir yorum Nisa sûresi 4/1. ayetin²⁶⁷ tefsirinde de görülmektedir. Bilindiği üzere bu ayette geçen “tek bir nefis” lafzı tefsir geleneğinde Hz. Âdem’e nispet edilerek yorumlanmıştır. Ancak Menâr tefsirinde Abduh bu ifadeyi Hz. Âdem’e nispet etmenin doğru olmadığından bahsetmektedir. Ona göre ayetin söz diziminde “nefs” ve ondan üreyenlerin nekre olarak zikredilmesi, burada Hz. Âdem’den söz edilmediğine işarettir. İnsanlığın soyunun Hz. Âdem’e dayandırılması, yani insanlık tarihinin Hz. Âdem ile başlatılması fikri İbrânîlerden alınmıştır. Nitekim Çinliler, insanlığın başlangıcı olarak Hz. Âdem’den çok daha uzak bir tarihi kabul etmektedirler. Ayrıca modern dönemdeki bilimsel araştırmalar İbrânîlerin kabulüne aykırı hususlar içerir. Biz Müslümanlar olarak İbrânîlerin kabul ettiği anlayışı benimsemek zorunda değiliz. Bu konunun devamında, Abduh’un din ile bilim arasında çatışma olmayacağını ispata yönelik şu ifadeleri dikkat çekicidir: *“Biz, Peygamberimizden nakledilen bir vahye dayanmadıkça duyularla ve akılla algılananların ötesinde bir şeyi hüccet kabul etmeyiz. (...) Eğer Batılı araştırmacıların dediği gibi insanlığa ait her ırk grubunun ayrı bir atası olduğu görüşü sübut bulursa, bu bizim Kitabımıza aykırı olarak sübut bulmuş bir görüş olmaz.”*²⁶⁸

Abduh’a göre büyük ilmî gelişmeler karşısında dinin (Hristiyanlığın) boyun eğmesi, bu bilimsel gelişmeler kutsanacak şeyler oldukları için değil, galip oldukları içindir. Yani dinin bu galibiyet karşısında direnmeye zaten gücü yetmeyecektir. Abduh’un bu konuya dair bir makaledeki şu ifadeleri oldukça dikkat çekicidir: *“Avrupa’da Hristiyanlık beşerî ve pozitif bilimleri (ulûm ve fûnûn) olgun bir din olduğu*

²⁶⁶ Nihat Nasır, *Akılcı Yanılgı*, Uludağ, Bursa 1998, s. 64.

²⁶⁷ “Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da[104] eşini yaratan; ikisinden birçok erkek ve kadın (meydana getirip) yayan Rabbinize karşı gelmekten sakının. Kendisi adına birbirinizden dilekte bulunduğunuz Allah’a karşı gelmekten ve akrabalık bağlarını koparmaktan sakının. Şüphesiz Allah, üzerinizde bir gözetleyicidir.” Nisa Sûresi, 4/1.

²⁶⁸ *Tefsîru’l-Menâr*, c. 4, s. 323-324

için onaylamadı. Belki ilmî toplulukların mutlak galibiyetinin baskısı altında kaldı da boyun eğmek zorunda kaldı. Zaten başka bir şey de elinden gelemezdi.”²⁶⁹

Din ile bilimi uzlaştırma çabaları Abduh’un el-Ezher Üniversitesi’nde hayata geçirmeye çalıştığı eğitim reformundan da anlaşılabilir. Abduh din eğitimi veren en önemli kurum olan el-Ezher’in modern bilimlere uygun bir seviyeye getirilmesini savunmaktaydı. Bu bağlamda, Batı’da incelemiş olduğu eğitim sistemini Mısır’a ve İslâm dünyasına uyarlamaya gayret sarf etmiş ve müfredata dahil ettiği bilim, tarih, felsefe ve edebiyat, etik ve ahlak gibi dersler ile Batı ile yarışacak düzeye gelmeyi hedeflemiştir.²⁷⁰

Din-bilim ilişkisi çerçevesinde yürütülen tartışmalarda mucize bahsi de önemli bir yere sahiptir. Bu bağlamda Abduh ve Reşid Rıza’nın mucize ile ilgili görüşlerini kısaca aktarmak gerekir. Abduh’a göre mucize, akıl yönünden imkânsız değildir; çünkü tabiat kanunlarında sapma olmasının imkânsız olduğuna dair herhangi bir delil bulunmamaktadır. Nitekim tabiat kanunlarını koyan, aynı zamanda onu yaratan olduğuna göre, olağan dışı durumlar için de yeni kanunlar yaratması imkânsız olamaz. Mucize ancak insanın peygambere inanmayıp onu yalanlaması üzerine gönderilir. Burada mucize, peygamberin risâletini her türlü inkâra rağmen, doğrulayan deliller olarak kabul edilmelidir.²⁷¹ Bununla birlikte Abduh, Comte’un ilerlemeci tarih anlayışını anımsatır bir tarzda, İslâm’ın gelişile artık mucizeler döneminin kapandığını düşünmektedir. Ona göre insanlar böylece tam olgunluk yani rüşt çağına girmişlerdir. Çocukluk çağlarında harika olaylar ile imana gelen insanlık için artık bu tür durumlar önem verilecek şeyler olmaktan çıkmıştır.²⁷²

Sebep-sonuç ilişkisiyle kurulan bir doğa anlayışında mucizelere yer olmayacağı açıktır. Bu sebeple Abduh’un, görünüşte mucizeyi kabul etse de sahip olduğu din-bilim anlayışı gereği onu işlevsiz bir şey olarak tanımladığı söylenebilir. Bunun da ötesinde,

²⁶⁹ Muhammed Abduh, “Batı, Medeniyeti Nasıl Bulmuş?” (Çev. Mehmet Akif), sadeleştiren: Ali Duman, Hikmet Yurdu, 2010, c. III, sayı: 5, s. 391.

²⁷⁰ Amir, İsmail, “Muhammed Abduh’un Moderniteye Katkısı”, s. 232.

²⁷¹ Abduh, *Tevhid Risalesi*, s.133.

²⁷² *Tefsîru’l-Menâr*, c. 1, s. 314-315.

peygamber tanımından anlaşıldığı kadarıyla Abduh'un mucizeden arındırılmış, insanları akli yöntemlerle terbiye eden bir nübüvvet anlayışı ortaya koymayı amaçladığı da ileri sürülebilir.²⁷³

Reşid Rıza da mucizeleri inkâr etmemekle birlikte modern dönemde hissî/kevnî mucize konusundaki geleneksel anlayışın dini kabulden ziyade reddetme gerekçesi olabileceğini söylemektedir. Çağdaş dönemde ilim adamlarının dinden uzaklaşmalarının en büyük sebeplerinden birinin mucizeler olduğunu düşünen Reşid Rıza'ya göre Kur'ân'da Hz. İsa ve Hz. Musa ile ilgili mucizelerden söz edilmeseydi belki de Avrupalı düşünürler İslâm'a daha fazla yönelebirlirdi. Çünkü İslâm özü itibarıyla akla ve ilme uygun bir dindir. Nitekim Hz. Peygamber risâletini mucizelere değil akıl, ilim ve burhana dayandırmıştır. Dolayısıyla onun tek mucizesi Kur'ân-ı Kerim'dir.²⁷⁴

Çağdaş dönem İslâmî düşünceye göre Batı'nın sahip olduğu modern bilim, Müslümanların hicrî ikinci yüzyıldan hicrî sekizinci yüzyıla değin geliştirmiş oldukları ve Endülüs medeniyeti kanalıyla Avrupa'ya intikal eden bilimin gelişmiş ve açılmış halidir. Modern Batı bilimi, dinî ve ahlâkî açıdan bir hasara sebep olduysa bu bilimin değil, Batı'nın ve Hristiyanlığın suçudur. Eğer Müslümanlar zaten kendi geliştirdikleri bu bilimi kendi toplumlarında yayabilselerdi, sosyal, ahlâkî ve manevî açıdan Batı'yı olumsuz etkileyen laik bilim anlayışı ve sanayi devrimi gibi sonuçlar olmadan onu genişletip daha fazla geliştirebilirdi.²⁷⁵ Çünkü nasslar gereği Müslümanlar bilim ve teknik alanlarında kâfirlerden daha bilgilidirler. Bunun sebebi de ayette²⁷⁶ zikredildiği üzere müminlerden sabırlı on kişinin kâfirlerden yüz kişiye bedel olmalarıdır. Böylelikle Müslümanlar ilk ve orta çağlarda bu dinin inayetiyle gerçekten üstün konumdaydılar. Bu

²⁷³ Fehd b. Abdurrahman, *Menhecu'l-Medreseti'l-Akliyyeti'l-Hadise fi't-Tefsir*, s. 568.

²⁷⁴ Öztürk, "Neo-Selefilik ve Kur'ân -Reşid Rıza'nın Kur'ân ve Yorum Anlayışı Üzerine", s. 101-103; *Tefsîru'l-Menâr*, c. 11, s. 159.

²⁷⁵ S. Hüseyin Nasr, "İslâm ve Modern Bilim Sorunu" (Çev. Halil Rahman Acar), *İslâmî Araştırmalar*, 1991, c. V, sayı: 2, s. 77.

²⁷⁶ "Ey Peygamber! Mü'minleri savaşa teşvik et. Eğer içinde sabırlı yirmi kişi bulunursa, iki yüz kişiye galip gelirler. Eğer içinde (sabırlı) yüz kişi bulunursa, inkâr edenlerden bin kişiye galip gelirler. Çünkü onlar anlamayan bir kavimdir." Enfal Sûresi, 8/66.

üstün konum sayesinde pek çok millet onlara boyun eğdi ve birikimlerinden istifade etti. Ancak Müslümanlar hidayeti terk edip bozuldukları için sahip oldukları şeref ve hâkimiyeti kaybettiler. Batı ise Müslümanlardan aldıkları bilimi geliştirerek diğer milletlere üstünlük sağladı.²⁷⁷

Abduh'un din-bilim ilişkisine dair görüşlerinin çağdaş dönemde sadece Müslümanlara değil, aynı zamanda Batı dünyasına yönelik olduğunu ve onlara bir orta yol sunduğunu söylemek de mümkündür. Çünkü onun yaklaşımında İslâm, herhangi bir çatışmaya mahal vermeksizin modern bilimlerle uyumlu olduğu gibi ilâhî aşkınlığı da koruyabilen tek dindir.²⁷⁸

Sonuç olarak, genelde çağdaş dönem Müslüman düşünürlerin, özelde Menâr ekolünün akıl-nakil ve din-bilim ilişkisi gibi konularda uzlaşmacı bir yaklaşım sergiledikleri söylenebilir. Ne var ki din ve bilim, yöntem ve hedef yönüyle birbirinden tamamen farklı iki alandır. Dinin varlık alanı kabul ve inanç temeli üzerineyken pozitif bilim sorgulama ve reddetme üzerine var olagelmıştır. Keza din hakikat, hidayet ve hikmet arayışı iken bilim işleyen doğa düzeninden yani fiziksel dünyadan verilerle kurallar ve ilkeler çıkarma ameliyesidir. Dolayısıyla temelde farklı olan bu iki alanın birbiriyle karşılaştırılması ve hatta yer yer yarışdırılması pek isabetli olmasa gerektir.

²⁷⁷ *Tefsîru'l-Menâr*, c. 10, s. 89.

²⁷⁸ İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, s. 184.

4. BÖLÜM: TEFSİRDE İSLÂM'IN TOPLUMSAL KONULARINA İLİŞKİN YAKLAŞIM

Bu bölümde, Menâr ekolünün gerçekleştirmeye çalıştığı ıslah projesinin önemli bir ayağını teşkil eden toplumsal meselelere ilişkin yaklaşım ele alınacaktır. Bilindiği gibi Menâr tefsirinin yazıldığı dönem, Osmanlı devletinin iyice zayıfladığı ve nihayet yıkıldığı zaman dilimine denk gelir. Bu dönemde İslâm ülkeleri birer birer düşman işgali altına girmekte ve hilafet merkezi sarsılmaktaydı. Bu bağlamda toplumsal konular, özellikle devlet yönetimi ve cihad meseleleri Müslümanların zihinlerini meşgul etmiştir. Böyle bir ortamda Menâr müelliflerinin de bu tartışmalara kayıtsız kalmadıklarını hatta birçok meselede tartışmalara öncülük ettiklerini söylemek yanlış olmayacaktır.

İlk olarak ele alınacak hilafet ve devlet meselesinde Abduh ve Reşid Rıza'nın yaklaşımları arasında bir ayrıma gidilmiştir. Zira Abduh 1905'de vefat ettiğinde henüz Osmanlı devleti yıkılmamıştır. Ayrıca Abduh'un siyasî meselelere, ne selefi Afgânî ne de halefi Reşid Rıza kadar ilgi duymadığı bilinmektedir. Buna mukabil Reşid Rıza'nın, hocası Abduh'un vefatının ardından hem kendi meşrebi gereği hem de siyasî ortamın bir sonucu olarak bu tartışmalara katıldığı görülmektedir. Dolayısıyla bu başlıkta öncelikle Abduh'un siyasete bakışı ve Osmanlı devleti hakkındaki yorumlarına işaret edildikten sonra, Reşid Rıza'nın hilafet meselesi etrafındaki görüşleri aktarılacaktır.²⁷⁹ Daha sonra İslâmî yönetimin temel ilkesi olarak görülen şûra ve ardından emanet ve adalet kavramları ele alınacaktır.

Bu bölümün diğer kısmında İslâm'da harp sisteminin ıslahı, cihad kavramı çerçevesinde incelenecektir. Son olarak dâru'l-İslâm-dâru'l-harp tartışmalarına tefsirde nasıl yaklaşıldığından bahsedilecektir.

²⁷⁹ Reşid Rıza'nın bu konuda *el-Hilâfe evi 'l-İmâmetu 'l-Uzmâ* isimli bir risalesi de bulunmaktadır. Çalışma Suat Mertoğlu tarafından, kapsamlı bir tahlil yazısı ile birlikte Türkçeye tercüme edilmiştir: Muhammed Reşid Rıza, *Hilafet Yahut İmamet-i Uzmâ*, (Çev. Suat Mertoğlu), Kahire 1923, (İsmail Kara, *İslâm Siyaset Düşüncesinde Değişme ve Süreklilik-Hilafet Risaleleri* (5. Cilt Cumhuriyet Devri), Klasik, İstanbul 2005 içinde), s. 388-389.

A. HİLAFET ve DEVLET

Menar tefsirinde İslâmî yönetimin esasları konusuna Nisa sûresi 4/58.²⁸⁰ ve 59.²⁸¹ ayetlerin tefsiri bağlamında değinilir. Abduh'a göre bu iki ayet İslâmî yönetim sisteminin omurgasını oluşturmaktadır. Kur'ân'da bu iki ayet dışında başka bir ayet nâzil olmasaydı bile konuyla ilgili temel hükümleri oluşturma hususunda söz konusu iki ayet Müslümanlara kâfi gelirdi.²⁸²

Mezkûr ayetlere göre İslâmî yönetimin dört dayanağı bulunmaktadır. Bunlar Kur'ân-ı Kerim, Hz. Peygamber'in Sünneti, ulû'l-emrin icmâsı ve anlaşmazlık olan konuların Kur'ân ve Sünnet'te yer alan genel ilkelere irca edilmesidir. Bir yönetici ülkeyi ulû'l-emrin Kur'ân ve Sünnet'ten çıkardıkları genel ilkeler çerçevesinde verdikleri kararlar doğrultusunda yönetmelidir. Bu durumda İslâm devleti üç kuruldan oluşmaktadır: Ahkâmı beyan eden kurul (yasama), bu hükümleri uygulayan yönetim (yürütme) ve uyuşmazlıkları çözmesi için başvurulacak kurul (yargı). Toplumun bu hükümlere boyun eğmesi kendi vicdanının sesine boyun eğmesi anlamına gelmektedir. Bu sistemi uygulayan toplum da en üstün ve başı dik toplumdur.²⁸³

Abduh'a göre İslâm sadece bir din değil, aynı zamanda insan hayatını düzenleyici hukuku da belirleyen bir şeriattir. Hukuku oluşturmak, uygulanmasını sağlamak, adaleti hâkim kılmak ve toplumsal düzenin devamını sağlamak için bir güce ihtiyaç duyulmaktadır. Bu gücün karmaşaya sebep olmaması için bir merkezde

²⁸⁰ “Allah, size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emrediyor. Doğrusu Allah, bununla size ne güzel öğüt veriyor! Şüphesiz ki Allah, hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir.”

²⁸¹ “Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e itaat edin ve sizden olan ulu'l-emre de. Herhangi bir hususta anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde, Allah'a ve ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allah ve Rasûlüne arz edin. Bu, daha iyidir, sonuç bakımından da daha güzeldir.”

²⁸² *Tefsîru'l-Menâr*, c. 5, s. 168.

²⁸³ *Tefsîru'l-Menâr*, c. 5, s. 187.

toplanması gerekir. İşte bu merkez halifelik merkezidir, güç sahibi de halifedir. Bununla birlikte beraberliğin bir sembolü olan halife hatadan korunmuş (masum) değildir.²⁸⁴

Abduh'un dinî ıslah projesi kapsamında kurmaya çalıştığı siyaset felsefesinin yönetici-halife ile ilgili boyutları İslâm'ı diktatörlükle suçlayan Farah Anton'a yazmış olduğu reddiyeden de takip edilebilir. Bu reddiyede Hristiyanlık ve İslâm arasında bir karşılaştırma yapılmakta ve Hristiyanlığın aksine İslâm'da otoritenin dinî değil sivil olduğu özellikle vurgulanmaktadır.²⁸⁵ Aslında İslâm'da, Allah ve Hz. Peygamber dışında herhangi bir otorite bulunmamaktadır. Hatta Hz. Peygamber'in otoritesi dahi 'öğüt verme' ve 'uyarma' ile sınırlı sayılmaktadır. Bu sebeple İslâm'da ruhban sınıfı gibi bir otorite mercii hiçbir zaman oluşmamıştır.²⁸⁶

İslâmî toplum, devlet ve yönetim modelinde Müslümanların onayıyla göreve gelecek olan halife ya da devlet başkanı, sivil bir idareciden başkası değildir. Sivil idareciler asla dinî bir yetki sahibi değildirler. Zira siyasî otoriteyi belirleyen şey din değildir. Dolayısıyla devlet başkanı şer'î değil medenî hâkim sayılmalıdır. Siyasî otoritenin kaynağı da toplum ve hukuktur. Yani yöneticinin millet üzerinde değil milletin yönetici üzerinde hâkimiyet hakkı vardır. Bu sebeple de onun yetkisi ilahî bir yetki değil beşerî bir yetkidir.²⁸⁷

1882'de İngiliz işgali ile sonuçlanan Urâbî Paşa isyanı sırasında Blunt'a yazdığı mektupta kullandığı ifadeler Abduh'un bir Osmanlı sempatizanı olmadığını göstermesi bakımından önemlidir. Bu mektupta Abduh özetle Mısırlıların kendilerine zalimce davrandıkları için Türklerden nefret ettiklerini, Türklerin ülkelerinde çok kötü izler

²⁸⁴ Ramazan Yıldırım, *20. Yüzyıl İslâm Dünyasında Hilafet Tartışmaları*, İşaret, İstanbul 2016, s. 225.

²⁸⁵ Mesela Abduh'a göre Hristiyanlıkta papanın padişahları tahtından indirmek, komutanları aforoz etmek, ilahi kanunlar vazetmek ve vergi koymak gibi yetkileri olduğu halde İslâmî yönetimde sultanın böyle bir otoritesi bulunmamaktadır. Sultan memleketi idare eder, ulema ise dinî konularda insanları uyarıp ikaz eder. İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, s. 322.

²⁸⁶ Muhammed Ahmet Abdulatî, *el-Fikru's-Siyâsî li'l-İmam Muhammed Abduh*, Kahire 1978, s. 140'dan akt, Yıldırım, *a.g.e.*, s.224; İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, s. 307.

²⁸⁷ İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, s. 315.

biraktıklarını, Türklerin geri dönmelerini istemediklerini, bağımsızlıklarını tanımlarının yeterli olacağını ve eğer Türkler tekrar gelirse Mısırlıların bağımsızlık savaşı vereceklerini anlatmaktadır.²⁸⁸ Ancak Abduh'un bu fikirlerinin zaman içerisinde değiştiği de görülmektedir. Zira bir taraftan Osmanlı hilafetinin son iki yüzyıl boyunca dine gereken önemi vermediğini düşünen Abduh diğer taraftan da o dönemde Müslüman halklara hizmet konusunda en güçlü devletin Osmanlı devleti olduğunu teslim etmektedir. Hatta Reşid Rıza'nın konu ile ilgili sorusuna şöyle cevap vermektedir: "İnsaf sahibi her Müslüman, Allah ve Rasûlüne imandan sonra Osmanlı devletini savunmanın üçüncü bir iman esası olduğunu görecektir. Dinin otoritesini koruyan ve Müslümanları himaye eden tek güç bu devlettir. Dinin bundan başka bir otoritesi yoktur. Ben de hamdolsun bu itikat üzereyim."²⁸⁹

Abduh'un geldiği son aşamada halife isminin sembolik olduğunu düşündüğü ve manevi hilafet anlayışını benimsediği söylenmektedir. Buna göre halife dayanışmanın ve Müslümanların birliğinin manevî bir sembolüdür. Bu durum Abduh'un savunduğu ıslah anlayışıyla da uygun görünmektedir. Zira Abduh bu vesileyle yavaş yavaş parlamenter demokrasiye geçişin de mümkün olacağına inanmaktaydı. Bununla birlikte onun bu tutumunun, yukarıda bahsedilen 'dinî/manevî otoritenin reddi' anlayışı ile tezat teşkil ettiği de vurgulanmalıdır. Ancak bir değerlendirmeye göre bu tezat dönemin şartları ile birlikte değerlendirildiğinde, Abduh'un o dönemde halifeliği sömürgeciliğe karşı Müslümanların birliğinin ve gücünün sembolü olarak algıladığı görülebilecektir.²⁹⁰

Esasında Abduh'un fikrî dünyasının omurgasını siyasetin değil, eğitimin teşkil ettiği söylenebilir. Çünkü o bütün İslâm dünyasının içine düşmüş olduğu buhrandan kurtulması için en büyük ihtiyacın eğitimin ıslahı olduğunu düşünmekteydi. Onun siyasete ilgisi, sosyal ve eğitim alanlarındaki ıslah düşüncesinin gerektirdiği kadardı. Bunun yanında, hocası Afgânî ile ayrı düştüğü temel meselenin de siyaset olduğu bilinmektedir. Zira hocasından farklı olarak Abduh siyasetin kemale giden tek ve ideal

²⁸⁸ İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, s. 329-330.

²⁸⁹ Rıza, *Târîhu'l-Ustâzi'l-İmâm eş-Şeyh Muhammed Abduh*, c. I, s. 909'dan akt, Yıldırım, *a.g.e.*, s.227.

²⁹⁰ İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, s. 322-324.

bir yol olduğuna inanmamaktaydı. Daha açıkçası, siyasî irade, eğitimde ıslah düşüncesini desteklediği ölçüde iyi, engel olduğu ölçüde kötü idi.²⁹¹

Türkiye’de 1 Kasım 1922’de saltanatın kaldırılıp hilafetin sembolik konuma indirgenmesi ve ardından 3 Mart 1924’de ilga edilmesiyle birlikte İslâm dünyasında en fazla tartışılan konulardan biri hilafet meselesi olmuştur. Bazıları Abdülmecid Efendi’nin hilafetinin devam ettiğini savunurken, Mısır uleması bir bildiriyle, 15 Mart 1925 itibarıyla bu hilafeti geçersiz saydıklarını ilan etmişlerdir. Bu kapsamda Ezher öncülüğünde bir heyet oluşturulmuş ve bu mühim meselenin halli için bir hilafet kongresi düzenlenmesine karar verilmiştir.²⁹² Bu arada bilgi ve iletişim için “Mecelletu’l-Mu’temeri’l-İslâmiyyi’l-Âm li’l-Hilâfe bi’l-Mısır” adında bir dergi yayımlanmaya başlanmıştır. Reşid Rıza hem ilgili heyetin bir üyesi hem de derginin yazarlarından biri olarak hilafet meselesindeki fikirlerini dile getirmiştir. Bu yazılarda Rıza İslâm’ın tüm ırk mensuplarına adaletle yaklaştığını ve üstünlüğün iman, ilim, amel ve takva ile ölçüldüğünü vurgulamıştır. Ona göre Arap olmadığı halde bu dine hizmet eden Ebû Hanife (ö. 150/767), İmam Buhârî (ö. 256/870), Nureddin Zengi (ö. 569/1174) ve Selahaddin Eyyûbî (ö. 589/1193) gibi isimler nice Kureyş soyundan gelenlerden daha üstündür. O aynı zamanda, İngilizlerin desteğiyle Arap isyanını başlatan ve Kureyş soyundan olmakla halifelik iddiasında bulunan Mekke Emiri Şerif Hüseyin’i ‘Hicaz Tağutu’ olarak nitelemiştir.²⁹³

Reşid Rıza’nın hilafet etrafındaki görüşlerine bakıldığında iki farklı karakterin belirginleştiği dikkati çekmektedir. İlk zamanlar Osmanlı hilafetini yer yer eleştirmekle

²⁹¹ Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 181.

²⁹² 1925 yılında yapılması planlanan Kahire Hilafet Kongresi, hem Kral Fuâd’ın halifeliğini ilan etmek istemesine İslâm dünyasının çeşitli bölgelerinden gelen tepkiler hem de savaş durumları sebebiyle bir yıl ertelenerek 1926’da Kahire’de yapılmıştır. Kongrenin gerekçeleri, hazırlık süreci, ertelenme sebepleri gibi detaylar için bkz. Yıldırım, *a.g.e.*, s. 228-252.

²⁹³ Yıldırım, *a.g.e.*, s. 231. Aynı Reşid Rıza, daha sonraki yazılarında bu görüşlerinden vazgeçecek, Şerif Hüseyin’in hareketini isyan değil mukavemet olarak değerlendirecek ve bu hareketin İslâm’a ve Müslümanlara en büyük hizmet olduğunu iddia edecektir. Suat Mertoğlu, “Reşid Rıza’da Hilafet Düşüncesi-Bir Kronoloji ve Tahlil Denemesi”, (İsmail Kara, *İslâm Siyaset Düşüncesinde Değişme ve Süreklilik-Hilafet Risaleleri* (5. Cilt Cumhuriyet Devri), Klasik, İstanbul 2005 içinde), s. 74.

birlikte genel hatlarıyla destekleyen ve herhangi bir ırk vurgusu yapmayan Rıza'nın, zamanla halifede bulunması gereken şartlar başlığında Kureyşlilik vurgusunu öne çıkardığı görülmektedir. Ona göre Osmanlı, hilafeti Abbasîlerden galebe yoluyla almıştır. Hatta hiçbir Türk âlimi de bunu farklı yorumlamamıştır.²⁹⁴

Reşid Rıza'ya göre sahih hilafet Muaviye dönemi ile sona ermiştir. Zira Muaviye ile birlikte halifede olması gereken şartlara riayet ihmal edilmiş ve saltanat sebebiyle hilafet kurumu yozlaştırılmıştır. Menâr ekolünün asr-ı saadet ve kaynaklara dönüş etrafında 'ihya' kavramını vurgulamaları, hilafet kurumunun, modern dönemde bu yozlaşmalardan temizlenerek gerekli şartlara riayet edilmek sûretiyle aslına rücu ettirilmesi taleplerinin bir göstergesidir. Rıza, bu bağlamda hilafeti saltanata dönüştüren Ümeyyeoğullarını ve asabiye'nin devlet idaresindeki olumlu yönlerinden bahseden İbn Haldun'u da eleştirmektedir.²⁹⁵

Reşid Rıza, Menâr dergisinde vefatından önceki son yazısında (Mayıs 1934), hilafet sayesinde İslâm dünyasının sevgi ve desteğini kazanan ve saltanatlarını devam ettirebilen Türklerin, gelinen noktada, Avrupa'ya yakın olmak için hilafeti ilga ettiklerinden bahsetmektedir. Rıza'ya göre Türkler hilafeti, kendilerine yararı değil zararı olduğunu düşündükleri için kaldırmışlardır. Türklerin böyle düşüncelerinin sebebi ise Birinci Dünya Savaşı'nda İslâm dünyasının itilaf devletlerine karşı topyekûn savaşmamış olmasıdır. Rıza böyle bir temellendirmenin cehaletten kaynakladığını düşünmektedir.²⁹⁶

Ehl-i Sünnet, ümmetin başına bir halife tayin edilmesinin farz-ı kifaye olduğunda icmâ etmiştir. Rıza'ya göre bu tayinden sorumlu olan kimseler ehl'ül-hall ve'l-akd denilen kimselerdir. Bunlar, âlimler, reisler, ümmetin ileri gelenleri ve itibar

²⁹⁴ Rıza, konunun devamında "İmamlar Kureyş'tendir." hadisi dolayısıyla halifenin şartlarından birinin Kureyşlilik olmasının tartışılacak bir tarafının olmadığından ve bunu tartışan ya da gizleyen kimselerin maksatlarının Osmanlı sultanlarının hilafetini meşru göstermek olduğundan bahsetmektedir. Rıza, *Hilafet Yahut İmamet-i Uzmâ*, s. 388-389.

²⁹⁵ Rıza, *Hilafet Yahut İmamet-i Uzmâ*, s. 521-525; Mertoğlu, "Reşid Rıza'da Hilafet Düşüncesi-Bir Kronoloji ve Tahlil Denemesi", s. 51.

²⁹⁶ Mertoğlu, "Reşid Rıza'da Hilafet Düşüncesi-Bir Kronoloji ve Tahlil Denemesi", s. 93.

sahipleridir.²⁹⁷ Hilafet ancak bu kimselerin biatiyle sahih olur. Halifeyi tayin etmekle yükümlü bu kimselerde aranan şartlar adalet, ilim, hikmet ve isabetli görüş gibi özelliklerdir. Bu kimseler, ümmetin amme işlerinde kendilerine tâbi olacağı, bununla birlikte halifenin hem tayini hem de azli konusunda yetki sahibi kimselerdir.²⁹⁸ Bununla birlikte arzulanan bu gerçek halifelik hâlihazırda mevcut olmadığı ve hemen kurulması da mümkün olmadığı için ancak iki adım ile hayata geçirilebilecektir. Öncelikle Müslümanları dış tehlikeye karşı koruyacak ve mücadelelerini sağlayacak bir “zaruret halifeliği” kurulacak, zamanı gelip şartlar müsait olduğunda ise gerçek içtihat halifeliği tesis edilecektir.²⁹⁹

Halifenin vazifeleri İslâm’ı yaymak, adaleti ayakta tutmak, dini her türlü saldırı ve bidatlerden korumak ve istişare etmektir. Düşman güçleriyle mücadele etmeye yetecek kadar askerî güç hazırlamak ve gemi, denizaltı, uçak gibi gerekli askerî teçhizatı imal etmek de halifenin görevidir.³⁰⁰

Hilafetin tegallüb yoluyla elde edilmesi de üzerinde durulması gereken konulardan biridir. Reşid Rıza’ya göre böyle bir durum zaruret halinde domuz eti yemek gibidir; karışıklıktan evladır ve fakat fırsat bulunduğu ortadan kaldırılmalıdır. Nitekim içtimâî ilimlerle aydınlanan milletler, âlimleri arttıkça bu tür hâkimiyetlere karşı ayaklanmaya başlamaktadır. Rıza Türk milletinin de bunu yaptığını söyleyerek, (Mustafa Kemal idaresindeki) yeni yönetimin Osmanlı idaresinden daha hayırlı olmasını umduğunu belirtmektedir.³⁰¹

²⁹⁷ Reşid Rıza, hocası Muhammed Abduh’un da ümmet içinde siyasî, dinî ve dünyevî konularda ehlü’l-hall ve’l-akd mertebesine ulaştığını, hatta bütün İslâm ümmetinin lideri olmaya yaklaştığını düşünmektedir. Ona göre Abduh, sürüldüğü ülkesinin bütün sorunlarını çözme konusunda her şeye rağmen kendisine başvuru bir emirdi. Rıza, *Hilafet Yahut İmamet-i Uzmâ*, s. 437.

²⁹⁸ Rıza, *Hilafet Yahut İmamet-i Uzmâ*, s. 377-386.

²⁹⁹ Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 269.

³⁰⁰ Rıza, *Hilafet Yahut İmamet-i Uzmâ*, s. 401.

³⁰¹ Rıza, *Hilafet Yahut İmamet-i Uzmâ*, s. 412.

Reşid Rıza'nın -içlerinden Ömer bin Abdülaziz'i ayrı tutarak- Emevîleri hilafeti tegallüb yoluyla aldıkları ve asabiye sevdaları yüzünden bu makamı saltanata dönüştürüp fesat karıştırdıkları için; sonrakileri de bu saltanatı devam ettirdikleri için her fırsatta eleştirmesi,³⁰² Menâr ekolünün asıl İslâm dediği asr-ı saadete dönüş söylemlerinin bir parçasıdır. Zira bütün bir İslâm tarihini bu tür örneklerle genelleyerek, yanlışlarla dolu bir dönem olduğunu ima etmek, ilk döneme dönüş söylemini anlamlı kılmak için gerekli olacaktır.

Reşid Rıza'ya göre yabancı hükümranlığı altında bulunan Mısır, Kuzey Afrika, Irak ve Suriye gibi İslâm beldelerinde yaşayan Müslümanlar eğer başka beldelerdeki bir halifeye biat ve itaat etmek isteseler bunu ülkelerine hâkim olan yabancı güçlerden izin almadan gerçekleştirmeleri mümkün değildir. Nitekim ilgili sömürgeci devletler, dinî konularda Müslümanların işlerine karışmadıklarını söyleseler de buna izin vermeyeceklerdir.³⁰³

Türkler ve Araplar Reşid Rıza nazarında İslâm dünyasının merkezî blokunu oluşturmaktadırlar. Biri olmadan diğlerinin hilafet konusunda eksik kalacağı muhakkaktır. Yani Araplar ve Türkler birbirilerinin desteğine, ümmet de bu birliğe ihtiyaç duymaktadır.³⁰⁴ Onun şu sözleri bu gerçeğin bir ifadesi olarak anlaşılmaktadır:

“Araplar hilafet için büyük bir güçtür. Ne var ki onlar dağınık olup Türkler gibi kenetlenmiş değillerdir. Arap yarımadasının bağımsız hükümetlerinde ve sakinlerinde şariat Türk beldelerindekilere nazaran daha eksiksiz ve kâmil biçimde tatbik edilmektedir. Ne var ki bu hükümetler İslâm medeniyetini ortaya koymaya ve onun sahih davetini göz dolduracak tarzda yaymaya muktedir değillerdir. Türkler Araplara nazaran bunlardan ilkine daha muktedir, meşru

³⁰² Reşid Rıza, hilafetin zorbalıkla ele geçirilmesinin Emevîler ile başladığını sık sık vurgulamaktadır. Ona göre asabiyet ve zorbalık, Müslümanlara hem din hem dünyaları hakkında yapılan en büyük kötülüklerdendir ve bütün kayıplarının aslını teşkil etmektedir. Bkz. Rıza, *Hilafet Yahut İmamet-i Uzmâ*, s. 422-423.

³⁰³ Rıza, *Hilafet Yahut İmamet-i Uzmâ*, s. 434.

³⁰⁴ Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 269.

imametın sıratı müstakim üzerine ihya edilmesine ikna edilirlse ikincisine de en büyük destekçidirler.”³⁰⁵

Bunun yanında iki millet arasındaki bu birliğin, ancak rekabet duygusunun ortadan kaldırılarak her birinin üzerine düşeni hakkıyla yapmasıyla mümkün olacağı da vurgulanmaktadır. Buna göre,

*“Kureyş’in seyyid ve şerif ailelerinden bilgili ve yüce şahsiyetler, şûra ile yapılacak meşru seçime aday olacak ve Türk devleti de bu hazırlığı üzerine alarak onu idare edecektir. Türkler hilafet makamının kendi ülkelerinde olmasını isterlerse ıslah grubunun yapması gereken Arapları buna ikna etmektedir.”*³⁰⁶

Yine de hilafetin Türkiye’de ihya edilmesinin önünde iki büyük engel vardır. İlki, Türk askerî ve siyasî yetkililerin, hilafetin ihyasının kendisine bağlı olduğu Arap dilinin yaygınlaşmasından çekinmesi; diğeri ise Arapların muhalefetidir. Reşid Rıza’ya göre Türkler hilafeti kendi devletleri için bir propaganda aracı olarak kullanmaktadırlar. Hatta o, Türklerin bu sebeple bir taşra haline gelen, birçok yönden tehdit altında olan ve artık azameti kalmayan İstanbul’u yönetim merkezi olarak kullanmaya devam ettiklerini ifade etmektedir.³⁰⁷

Bu noktada Reşid Rıza’nın Tanzimat’la birlikte değişen hilafet anlayışına yönelik itirazlarından da söz etmek gerekmektedir. Bilindiği gibi önceleri hem dinî hem de siyasî riyaseti ifade eden hilafet makamı, Osmanlı’nın son döneminde halifenin otoritesinin sadece dinî alanla sınırlı kalmasının öngörüldüğü bir pozisyona evrilmişti.³⁰⁸

³⁰⁵ Rıza, *Hilafet Yahut İmamet-i Uzmâ*, s. 448.

³⁰⁶ Rıza, *Hilafet Yahut İmamet-i Uzmâ*, s. 442.

³⁰⁷ Rıza, *Hilafet Yahut İmamet-i Uzmâ*, s. 455. Reşid Rıza başka bir yerde ise “hilafet için merkezi İstanbul olan, konuyla ilgili ilim ve fikir adamlarının bütün yazdıklarını ve tekliflerini inceleyecek, karma ve bağımsız bir cemiyet teşkil edilmesini” önermektedir. Rıza, *Hilafet Yahut İmamet-i Uzmâ*, s. 530.

³⁰⁸ Azmi Özcan, “Hilafet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hilafet#2-osmanli-donemi> (22.03.2020).

Rıza ruhânî hilafet olarak adlandırdığı bu durumu sert bir şekilde eleştirmektedir. Ona göre Osmanlı bu kararları almakla, hilafet makamını şeriatın yerleştirdiği konumdan tamamen uzaklaştırmış ve İslâm dünyasına hiçbir fayda sağlamayacak bir duruma düşürmüştür.³⁰⁹

Henri Laoust ve Malcolm Kerr gibi araştırmacılar Reşid Rıza'nın klasik İslâm siyaset düşüncesi ile modern gereksinimlerin uyumlu olduğu bir siyasî sistem kurmayı hedeflediğini vurgularken Hamid İnayet ise onun düşüncesinin Osmanlı'nın son döneminde olup bitenlerden bağımsız yorumlanamayacağını ve onun, Arap milliyetçiliği ile halifeye sadakat arasında bir gerilimde olduğunu ifade etmektedir. Ancak M. Osman Haddad'a göre her üç düşünür de Rıza'nın düşüncesini sadece bir yanıyla ele almış ve hem onun kişisel hayat tecrübesinin izini sürmeyerek hem de tarihî olaylarla bağlantısını ortaya koymayarak hataya düşmüşlerdir. Rıza'nın hilafet teorisi modernize edilmiş bir şeriat altında din, devlet ve millet kurumlarının ayrımı üzerine kuruludur. Bununla birlikte onun idealize ettiği görüşlerinde İslâm, dinî ve dünyevî alan ayrımı yapılmasına izin vermemektedir. Bu teori-pratik farklılaşması onun düşüncesinde tutarsızlığın kaynağı gibi görünmektedir. Örneğin Rıza, hem İslâm'da, Hristiyanlıkta olduğu gibi bir dinî otorite olmadığını savunmakta hem de şeriatın tekrar yorumlanacağı ve ortaya konan hükümlerin tüm Müslümanlar tarafından uygulanacağı, otorite olacak bir okul projesi üzerinde ısrar etmekteydi.³¹⁰

Haddad, Reşid Rıza'nın siyaset düşüncesinin, hayatındaki dört safhayla bağlantı kurularak anlaşılabilirliğini söyler: 1- II. Abdülhamid dönemi, 2- Jön Türkler ve İttihat ve Terakki dönemi, 3- Birinci Dünya Savaşı dönemi, 4- Türkiye'de hilafetin ilgasını takip eden dönem. Buna göre Reşid Rıza ilk dönemde Osmanlı hilafetini savunmuş, ikinci dönemde Arap milliyetçiliği dalgasının etkisinde kalmış, üçüncü dönemde bir Arap

³⁰⁹ Rıza, *Hilafet Yahut İmamet-i Uzmâ*, s. 489.

³¹⁰ Mahmud Osman Haddad, "Rachid Rida and the Theory of the Caliphate: Medieval Themes and Modern Concerns", (*Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Colombia University, 1989), s. 127-129.

hilafeti kurmak için çalışmış ve son dönemde ruhî/manevî bir Arap-Türk hilafetine davet etmiştir.³¹¹

Türkiye’de cumhuriyetin ilanı ve hilafetin ilgasının ardından bazı kesimler tarafından artık diriltilmesinin mümkün olmadığı ifade edilen hilafet kurumunun yerine ‘İslâm devleti’ kavramı gündeme getirilmeye başlanmıştı. Bu kavram başlangıçta köktencilik (fundamentalizm), sadelik (puritenizm) ve ilhamını Abduh’tan alan akılcılık ve hümanizm ile asıl İslâm’a dönüşü savunan selefilik öğretilerinin buluşma zemini olarak kurgulanmış olsa da zaman içerisinde bu akımlar birbirinden uzaklaşmıştır.³¹²

Reşid Rıza’nın Müslümanların idaresi meselesinde dönemsel olarak değişen ve yer yer çelişen³¹³ görüşleri bulunduğu bahsedilmişti. Mesela, önceleri Osmanlı hilafetini ideal olmasa da meşru olarak gören, hatta Sultan Abdulhamid’i öven ve Osmanlı hilafetine karşı Arap hilafetini savunanları eleştiren ifadelerine rastlanırken,³¹⁴ siyasî ortamın değişmesiyle, yukarıda detayları açıklanan ideal bir hilafet kurguladığı ve Kureyşliliği halifenin şartları arasında zikrettiği görülür. Aslında onun temel gayreti, ümmetin vahdetini sağlayacak olan hilafet kurumunun (İslâm’ın ilk dönemlerindeki şekliyle) ihyası³¹⁵ olmakla birlikte bunu modern gidişatla uyumlu olarak kurgulaması bir çelişki olarak kabul edilmektedir. Hilafetin ihyası meselesindeki çabaları sonuçsuz kalan

³¹¹ Haddad, *a.g.e.*, s. 129.

³¹² Hamid İneyet, *Çağdaş İslâmî Düşünce, Yöneliş*, İstanbul 1988, s. 131-132.

³¹³ İneyet’e göre bu çelişki onun İslâm’ın evrenselliği ve Arap milliyetçiliği arasında fikrîsel gidiş gelişleri ile alakalıdır. İneyet, *a.g.e.*, s. 134.

³¹⁴ Reşid Rıza’nın hilafet meselesinde Menâr dergisinde yayınlamış olduğu yazıların M. Suat Mertoğlu tarafından kronolojik bir değerlendirmesi için bkz. Mertoğlu, “Reşid Rıza’da Hilafet Düşüncesi-Bir Kronoloji ve Tahlil Denemesi”, s. 58-93.

³¹⁵ Rıza’nın 1922’den itibaren Menâr dergisinde tefrika ettiği ve 1923’de kitap olarak basılan *el-Hilâfe* isimli eserinde, bu eseri kendilerine hediye ettiğini söylediği Türklere hilafetin ihyası için yönelttiği şu ifadeler dikkat çekicidir: “Ey kahraman Türk halkı! İslâm halkları içinde bu arzuyu gerçekleştirmeye en fazla muktedir olan sensin. Bu fırsatı, elde ettiğin gazilik şerefının adının bile anılmayacağı ebedî bir insanî şeref için ganimet bil. Batıcılar seni bu gayeden, Batı’yı taklide dayalı bir hayata çekmesinler. Sen onlarınkinden daha üstün bir medeniyet ile onlara önder olacak durumdasın.” Rıza, *Hilafet Yahut İmamet-i Uzmâ*, s. 374.

Rıza'nın zamanla bütün Müslümanların tek bir merkezden idaresini mümkün kılan ideal bir halifelik yerine İslâm dünyasının farklı bölgelerinde millî devlet anlayışıyla yönetilecek, İslâmî kanunlar ile adalet ve şûra ilkelerinin etkin olduğu bir hükümet ve devlet modelini öne çıkardığı görülmektedir. Böylece Reşid Rıza hilafetin ilgasının ardından "İslâm devleti" tartışmalarında merkezî bir konuma yerleşmektedir.³¹⁶ Daha açıkçası Rıza'ya göre İslâm devleti, hilafetin ihyasının mümkün olmadığına anlaşıldığının ardından tercih edilecek en yakın alternatif idi.³¹⁷

Reşid Rıza'ya göre İslâm dininde devlet kurumunun nasıl olması gerektiği ve nasıl işleyeceği ile ilgili bir sınırlandırma yoktur. Devlet meselesi muamelat alanında yer aldığı için burada İslâm sadece genel kaideler koymuştur. Bilindiği gibi muamelat alanındaki hükümler aklın düşünerek ve kıyas yaparak faydasını anlayabileceği hükümlerdir. İslâm devletinin mahiyeti ile ilgili genel kaideler, "şura prensibinin gerekliliği, icmânın hüccet oluşu -ki aslında icmâ Avrupalıların parlamentosuyla aynı manaya gelir- ve adalet, müsavat gibi ilkelerdir."³¹⁸

Son olarak, Reşid Rıza'nın İslâm devletine dair genel yaklaşımının asr-ı saadet dönemi uygulamalarına tam bir dönüş olmadığını vurgulamak gerekmektedir. Onun asr-ı saadete dönüşten kastı herhangi bir etnik ya da mezhep önyargılarının bulunmadığı ilk dönem unsurlarına dönüştür. Buna göre kurulacak devletin siyasî, ictimâî ve iktisâdî konularında genel prensipler Kur'ân, Sünnet ve dört halife dönemi deneyiminden çıkarılmalıdır. Dolayısıyla içtihat edebilme ve ehlü'l-hall ve'l-akde danışma gibi şartlar halife seçiminde ciddi bir önemi haizdir.³¹⁹

³¹⁶ Mertoğlu, "Reşid Rıza'da Hilafet Düşüncesi-Bir Kronoloji ve Tahlil Denemesi", s. 53, 58.

³¹⁷ İnayet, *a.g.e.*, s. 145.

³¹⁸ Kavak, "Dünyevî Bir "Fıkıh" İnşasına Doğru: Reşid Rıza'nın Fıkıh Usûlü Eleştirisi ve Modern Fıkıh Düşüncesi", s. 68.

³¹⁹ İnayet, *a.g.e.*, s. 153.

B. ŞÛRA

Lügat anlamı “danışma, görüş alışverişinde bulunma, danışan kimseye fikrini söyleyip onu yönlendirme” olan şûra kelimesi, her ne kadar İslâmî literatürde tam bir terimsel tanımı yapılmamış olsa da, genelde, yöneticilerin kendi görev ve yetki alanlarındaki meseleler hakkında, konuyla ilgili bilgi sahibi olanlara danışması ve onların tavsiyelerini dikkate almasını ifade etmektedir.³²⁰

İslâm geleneğinde şûraya bir müessese anlayışıyla yaklaşmadığını söylemek mümkündür. Şûra klasik literatürde daha ziyade bir nasihat süreci olarak yorumlanmıştır. Ancak Tanzimat dönemi ile birlikte Müslüman aydınların şûrayı bir sistem olarak değerlendirme eğilimde oldukları görülmektedir. Abduh da bu aydınlardan biridir. Ona göre yöneticinin kanunlara göre hareket edip etmediğini denetleyecek bir topluluk bulunması zaruridir. Nitekim “Sizden, hayra çağırان, iyiliğı emreden ve kötölükten men eden bir topluluk bulunsun. İşte kurtuluşa erenler onlardır.”³²¹ ayeti de bu zaruretin beyanı olarak anlaşılmalıdır. O, yönetimde şûranın farz olduğunu ifade etmekle beraber, bunun nasıl uygulanacağını müminlere bıraktığını vurgulamaktadır.³²²

Abduh’a göre Allah’ın, devlet kurma konusunda en mükemmel usûl ve kuralları bize bildirmiş olduğunda şüphe yoktur. Müslümanlar, devleti bu usûl ve kurallar üzerine bina edeceklerdir. Yani Allah, dünya işleri ve sosyal konularda genel ilkeleri vaz edip, uygulanması hususunda insanlara tam bir özgürlük vermiştir. Devlet söz konusu olduğunda bu genel ilke şûradır. Şûrayı gerçekleştirecek olanlar da toplumda kendilerine güvenilen ve ağırlığı olan kimselerdir. Onlar Kur’ân ve sahih Sünnetin belirlediğı esaslarla kayıtlı olmak üzere toplumun maslahatına uygun kararlar vermekle yükümlüdürler. Gözetilmesi gereken bu esaslar kolaylık, meşakkat ve sıkıntıyı kaldırmak, zararlı olanı yasaklamak, faydalı olanı mubah kılmak ve emanet ile adalete riayet etmektir. Abduh bu noktada geçmişte din adına Müslümanların kendilerini

³²⁰ Talip Türçan “Şûra”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/sura> (05.04.2020).

³²¹ Ali İmran Sûresi, 3/104.

³²² İşcan, *Muhammed Abduh’un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, s. 352-353.

kayıtladıklarından ve böylece medeniyet ve kalkınmada ileride olanlara ayak uydurmalarının zorlaştığından dem vurmaktadır. Ona göre yukarıda zikredilen esasları dikkate almayan idareciler ya modern gelişmeleri yakalamadıkları için memnun olup ölümü tercih ettiler (çünkü onlar gayri Müslimlere uyarak yaşamaktansa ölmenin daha hayırlı olacağını düşündüler ve İslâm'ı bu şekilde muhafaza edeceklerini sandılar) ya da gayri Müslimleri olduğu gibi taklit etmeyi seçtiler. Hâlbuki Kur'ân'ın belirlediği esaslar ile ileri yönetimlerin anayasaları arasında pek bir fark bulunmamaktadır ve Müslüman idareciler bu esaslara uygun hareket ettiklerinde arzu edilen ilerleme ve kalkınma beraberinde gelecektir.³²³

Menâr tefsirinde Kur'ân fıkhnın temel hedeflerinden birinin de devlet siyaseti olduğu aktarılmaktadır. Buna göre yönetimin en önemli ilkesi şûradır. Bu durum İslâm'da hâkimiyetin ümmete ait olmasıyla ilgilidir. Ümmet şûra ile halifeyi dahi tayin ve azledebilir. Zira Hz. Peygamber'in uygulamalarına bakıldığında da şûranın önemi fark edilmektedir. Nitekim O, ümmeti ilgilendiren konularda ashabıyla istişare etmekte ve kendisinden farklı düşünceler dahi çoğunluğun görüşüne göre hareket etmekteydi. Usûl âlimlerinin çoğunluğuna göre de İslâm'da otorite ümmete aittir. Bu otoriteyi ümmet adına ehlü'l-hall ve'l-akd kullanmaktadır. İşte İslâmî yönetim ile alakalı temel ilke sayılan şûra, aynı zamanda en önemli ıslah prensibi olarak kabul edilmektedir. Bu ilkenin ilk uygulayıcısı Hz. Peygamber'dir. Ardından gelen Hulefâ-i Râşidîn de O'nun izinden gitmiş ve ümmetin maslahatına dair konularda muteber kimselere danışarak karar vermişlerdir.³²⁴

Halifenin en önemli vazifesi istişareye başvurmaktır. Bu istişare, özellikle kamu maslahatına dayanan savaş ve siyaset gibi konularda gereklidir. Zira halifelik makamı mutlak bir hâkimiyet makamı değildir. Reşid Rıza'ya göre şûra İslâmî yönetimin öyle

³²³ Abduh bu noktada Osmanlı Devleti ve İran'da bulunan reformculardan 'Frenk hayranları' olarak bahsetmekte ve onları, Kur'ân'daki şûra ilkesinin varlığından ve danışmanın ulû'l emr denen kurula havale edildiğinden habersiz oldukları için, kanunları ıslah etmede Frenkleri taklit etmekle suçlamaktadır. *Tefsîru'l-Menâr*, c. 5, s. 189, 194.

³²⁴ *Tefsîru'l-Menâr*, c. 11, s. 264-266.

temel bir ilkesidir ki bu konuda sadece “Onların işleri aralarında şûra iledir.”³²⁵ ve “İş hususunda onlarla istişare et.”³²⁶ ayetleri gelmiş olsaydı dahi bunlar yeterli olurdu.³²⁷

Reşid Rıza’nın ahkâm tasnifine göre İslâm’ın vaz ettiği hükümler, dinî ve dünyevî olmak üzere iki temel ayrımla incelenmelidir. Dinî alan iman, itikat ve ibadet konularıyla ilgili olup sadece Kur’ân ve Sünnet’ten öğrenilmektedir. Zamanın değişmesiyle değişmeyeceği için de bu konularda aklın rehberliğine ihtiyaç duyulmamaktadır. Dinî alanın dışındaki dünyevî alan muamelat sahasını oluşturmaktadır.³²⁸ Bu alanın iki özelliği vardır; bunlardan ilki ilgili hükümlerin sayıca çok fazla olması, ikincisi ise zamanın, mekânın ve örflerin değişmesi ahkâmın da değişmesini gerektireceğinden, bu alanda her durumda geçerli ve genel kurallar koymanın mümkün olmamasıdır. Bu sebeple Allah, değişim dolayısıyla yeni yorumlara açık olabilecek bu alanla ilgili temel ilkeler belirlemiş ve bunun uygulamasını insanlara bırakmıştır.³²⁹

Bu çerçevede, Rıza’ya göre yönetilenler ile yönetenler arasında şûra ilkesi hayata geçirilir ve adaletsizlik karşısında direnme şartları hukukçular tarafından oluşturulursa demokrasi meselesi Müslümanlar için garanti altına alınmış olacaktır. Demokrasinin bir diğer teminatı ise halkı temsil etme konumunda olan âlimlerin üstünlüğüdür.³³⁰

Menâr ekolünün yaklaşımında, adalet, maslahat gibi temel ilkelere istinaden, içtihat yoluyla yeni hükümler çıkaracak olan kişiler, daha önce de zikredildiği üzere ulû’l-emrdir. Ulû’l-emrin modern dönemdeki karşılığı da büyük ölçüde parlamenterleri ima

³²⁵ Şûra Sûresi, 42/38.

³²⁶ Âl-i İmran Sûresi, 3/159.

³²⁷ Rıza, *Hilafet Yahut İmamet-i Uzmâ*, s. 402.

³²⁸ Reşid Rıza’nın bu ayrımı Hamid İnayed tarafından “laiklik yanlılarına şaşılacak derecede yaklaşıma” ve “laik yasamanın bir savunması” olarak değerlendirilmektedir. İnayet, *a.g.e.*, s. 150-151.

³²⁹ Kavak, “Dünyevî Bir “Fıkıh” İnşasına Doğru: Reşid Rıza’nın Fıkıh Usûlü Eleştirisi ve Modern Fıkıh Düşüncesi”, s. 67-68.

³³⁰ İnayet, *a.g.e.*, s. 147.

etmektedir. Ulû'l-emr şûra yöntemiyle yani mecliste münazara ve istişare ederek bir hükme varmalı, bu hüküm icmâ olarak kabul edilmeli ve diğer Müslümanlar tarafından taklit edilmelidir.³³¹

Bu noktada “ulû'l-emre itaat” meselesi de önem kazanmaktadır. Allah Nisa sûresi 4/58. ayetinde “Ey iman edenler! Allah’a itaat edin. Peygamber’e itaat edin” buyurmaktadır. Abduh’a göre bu ayette “itaat” kelimesinin Allah’a itaat ve Peygamber’e itaat olmak üzere iki kere zikredilmiş olması bu iki itaatın birbirinden farklı olduğunu göstermektedir. Birincisi Kur’ân hükümlerine itaat, ikincisi ise Hz. Peygamber’in içtihadına itaattir. Ayetin devamında gelen “sizden olan ulû'l-emre de” ifadesinde ise itaat kelimesinin zikredilmemesi Hz. Peygamber’e itaate atıf olması sebebiyledir. Yani yaptıkları içtihatlarda ulû'l-emre itaat, Hz. Peygamber’e itaatten bedel olup O’nun vefatının ardından O’na itaatın yerini almış olmaktadır. Bu durum ulû'l-emrin masum olması nedeniyle değil maslahatı tahakkuk ettireceği için böyledir.³³²

Reşid Rıza bu ayetteki itaatın tarih boyunca halifeye kayıtsız şartsız itaat olarak yanlış anlaşıldığını vurgulamaktadır. Buna göre âlimlerin çoğunun Emevî ve Abbâsî halifelerine karşı bu tavrı hem kendi dönemlerindeki hem de sonraki dönemlerdeki zulüm ve istibdata giden yolu hazırlamış ve hızlandırmıştır.³³³ Esasında itaat, dereceli olarak anlaşılması gereken bir mesele iken tarih boyunca siyasî itaat ile dinî itaatın aynı derecede değerlendirildiği görülmektedir. Böylece halifeye itaat Allah’a itaat ile aynı derecede değerlendirilmiş ve din-siyaset ilişkilerinin merkezî kavramlarından olan itaat kültürü ortaya çıkmıştır.³³⁴

³³¹ Özgür Kavak, “Reşid Rıza’nın Islah Anlayışı ve Davet İrşâd Okulu Projesi”, *Modernleşme Protestanlaşma ve Selefileşme: Modern İslâm Düşüncesinde Nassın Araçsallaştırılması*, İSAR, İstanbul 2019, s. 258.

³³² *Tefsîru'l-Menâr*, c. 5, s. 220-221.

³³³ Rıza, *Hilafet Yahut İmamet-i Uzmâ*, s. 422.

³³⁴ Yıldırım, *a.g.e.*, s. 247.

C. EMANET ve ADALET

Allah Müslümanlara emanete riayet etmelerini emretmiştir. Bu da maddî ya da manevî olmasına bakılmaksızın, başkasının hakkını tanımak anlamına gelmektedir. Örneğin ilim öğrenen kimse için bu ilim emanet olarak bırakılmıştır. Yani geleneklere göre, bu kimseden emaneti yerine teslim edeceği, yararlı işler yapacağı ve halkı irşat edeceği konusunda söz alınmıştır. İlim sahibi kişilerin bu emaneti eda etmenin yollarını bulması lazım gelir. Nitekim, insanlar arasında iyilik unutulup kötülük ve bidatler yaygınlaşmaya başlamışsa, âlimler emanete riayet etmiyorlar, halka öğretmeleri gerekenleri öğretmiyorlar demektir. Bununla birlikte ilim sahibi kişiler fıkıh ve akaide dair bilgilerin detaylarını halka anlatmakla bu sorumluluktan kurtulamazlar. Çünkü halkın bunları bilmesi gerekmemektedir. O halde âlimlerin halka, mutlaka bilmeleri gereken şeyleri anlatmaları zarurîdir, bu da ‘emr-i bi’l-ma’rûf nehy-i ani’l-münker’dir.³³⁵

Abduh, İbn Teymiyye’nin *es-Siyasetü’ş-Şer’iyye* isimli eserine referansla Allah’ın idarecilere verdiği emanetlerden bahsetmektedir. Bu emanetlerden en önemlisi işin ehline verilmesidir. Nitekim Hz. Peygamber “İş, ehli olmayana verildiği takdirde kıyameti bekleyin.”³³⁶ buyurmuştur. Abduh’a göre buradaki kıyamet (es-sâ’a) halkın helak olma saatidir. Zira her kavmin helak olacağı ve istiklâlinin elinden gideceği bir vakit vardır. Yani idareciler kendilerine emanet edilen bu sorumluluğu gerektiği gibi î-ifaetmez ve ehil olmayanlara önemli görevler tevdi ederlerse helak olmaları ve istiklâli kaybetmeleri yakın olacaktır.³³⁷

Menâr ekolüne göre emanetin hâkimiyeti, ittihadın ön şartıdır. Buna göre eğer emanet duygusu idarecilere hâkim olmaz ve yönetim aracılığı ile bütün halka yayılmazsa ittihat gerçekleşemez. Çünkü bir toplumun diğer toplumlara üstün olması ve ittihat ancak bu toplumun birbiriyle kaynaşması ile mümkün olur. Bu başarıldığında, her fert bir

³³⁵ *Tefsîru’l-Menâr*, c. 5, s. 170-171

³³⁶ Buhârî, *İlim*, 2.

³³⁷ *Tefsîru’l-Menâr*, c. 5, s. 173.

bedenin organları ya da bir binanın tuğlaları gibi kendi toplumunun bir parçası olur. Aynı şekilde emanet, hükümetlerin dayanağı, güvenliğin anahtarı, hükümrancılık ve izzetin temeli ve adaletin ruhudur. Bu sebeple emanete riayet edilmedikçe bunların meydana gelmesi söz konusu olmaz.³³⁸

Menâr tefsirinde, emanetin insanın kendisiyle ilgili kısmına da vurgu yapılmaktadır. Buna göre insanın her türlü hastalıktan doktorların tavsiyelerine uygun olarak korunması da emanete riayet anlamına gelmektedir. Özellikle de salgın hastalıkların yoğun olduğu dönemlerde, hastalığa yakalanmamak için her türlü tedbiri almak ve sağlık kurallarına uymak her insanın görevidir. Örneğin bu tür hastalıklar için geliştirilen aşıları olmak ve gerektiğinde tedavi olmak Allah'ın insana vermiş olduğu emanete riayet etmenin bir gereği olarak kabul edilmektedir.³³⁹

Emanet, söz meclislerinde konuşulanları da kapsamaktadır. Hadis-i şerifte Hz. Peygamber “(Söz) meclisleri emanettir.”³⁴⁰ buyurmaktadır. Bu hadis, insanlar arasındaki sırları yaymanın haram olduğunun bir delilidir. Bununla birlikte başka bir hadiste³⁴¹ mümin ve münafığı ayıran özelliklerden birinin emanete riayet olduğu da ima edilmektedir. Burada emanet sadece “taat”, “ibadet”, “güven” ve “eman” anlamlarıyla sınırlı sayılmamalıdır; aksine, muhafaza edilmesi gerekli olan her şeyin “emanet” olduğu vurgulanmaktadır. Yani kişinin, sahibine vermesi gereken maddî-manevî her türlü hak, emanet sayılmaktadır. Tefsirde, medeniyetin inşası ve muhafazasının bu özelliklere riayet etmekle gerçekleşebileceği ifade edilmektedir. Çünkü bunlar olmadan toplumların ihyası söz konusu olamayacağı gibi devletlerin de varlığını sürdürmesi mümkün olmayacaktır.³⁴²

³³⁸ *Tefsîru'l-Menâr*, c. 5, s. 178.

³³⁹ *Tefsîru'l-Menâr*, c. 5, s. 176.

³⁴⁰ Ebû Davud, *Edeb*, 36.

³⁴¹ “Münafığın alameti üçtür: Söz söylerken yalan söyler, söz verdiğinde sözünde durmaz ve kendisine bir şey emanet edildiğinde buna hıyanet eder.” Buhârî, *İman*, 24.

³⁴² *Tefsîru'l-Menâr*, c. 9, s. 643-644.

Emanet-adalet ilişkisinde, Allah emaneti adaletin öncesinde zikretmektedir. Çünkü adalet ihtiyacı, emanete hıyanet edildiği ve bununla ilgili bir hâkime başvurulduğu takdirde söz konusu olmaktadır. Zira aslolan insanların birbirlerine güvenmeleridir. Emanete hıyanet aslolanın zıddıdır ve dolayısıyla İslâm toplumunda istisnadır. Yani insanların emanete riayet ettiği toplumlarda hüküm verirken adalet ihtiyacı azalmaktadır.³⁴³

İslâm'da adalet, hükümlerin temeli, iyi ve kötüyü, hak ile bâtılı ayırmak için gerekli olan şeriatın terazisi ve onun şaşmaz ölçüsüdür. Kur'ân-ı Kerim'in birçok ayetinde adaletin gözetilmesi emredilmektedir.³⁴⁴ Şahitlikte adalet, Allah rızasına bağlanmakta olup burada kişinin kendisinin, ailesinin ve yakınlarının menfaatine aykırı bile olsa hakkı ve adaleti gözetmesi istenmektedir. Bununla birlikte zenginler için şahitlik yapılacağına onlara yakın olmak için iltimas geçilmemesi ve mutlaka adaletin gereğinin yerine getirilmesi vurgulanmaktadır. Müslümanlar aynı şekilde kin ve düşmanlık gibi duygularla adaletin tesisinden uzaklaşmamaları konularında da uyarılmaktadırlar.³⁴⁵ Zira bu tür durumlarda adalet zulüm girmekte ve böylece insanlar arasında düşmanlıklar ve kin yayılarak güven ortamı kaybolmaktadır. Bunun neticesinde de Allah adaleti ihmal eden topluluğun yerine onu ikame edecek topluluklar getirecektir. Nitekim Allah'ın hem tarihteki hem günümüzdeki toplumlar üzerindeki sünneti de budur.³⁴⁶

Adalet, hükmün şeriatı var olan hukuk normuna göre verilmesi değildir. Şeriatı sabit olan her şey adalet uygundur ancak adaletin kendisi değildir. Adalet o normun uygulanması ve haklının hakkını alacağı şekilde davaya tatbik edilmesiyle sağlanır. Allah birçok ayette şer'î ahkâmı bildirmeden önce mutlak olarak adaleti emretmektedir. Yani adalet şer'î ahkâmın bir gereğidir.³⁴⁷

³⁴³ *Tefsîru'l-Menâr*, c. 5, s. 176-177.

³⁴⁴ Nahl Sûresi, 16/90; Nisa Sûresi, 4/58, 135; Mâide Sûresi, 5/8 ayetleri bunlardan bazılarıdır.

³⁴⁵ *Tefsîru'l-Menâr*, c. 11, s. 268-269.

³⁴⁶ *Tefsîru'l-Menâr*, c. 6, s. 273-274.

³⁴⁷ *Tefsîru'l-Menâr*, c. 5, s. 174-175.

Reşid Rıza'ya göre adalet İslâmî hükümetin en temel şartlarından biridir. Allah zulmü net bir şekilde haram kılmış ve “Ey iman edenler! Allah için hakkı titizlikle ayakta tutan, adalet ile şahitlik eden kimseler olun. Bir topluma olan kininiz, sakın ha sizi adaletsizliğe itmesin. Âdil olun. Bu, Allah’a karşı gelmekten sakınmaya daha yakındır. Allah’a karşı gelmekten sakının. Şüphesiz Allah, yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır.”³⁴⁸ ayeti ile mümin-kafir, muttaki-günahkar, dost-düşman olmasına bakılmaksızın, kime karşı olursa olsun adaletin terkedilmemesini emretmiştir. İşte umumi ve mutlak olan adalet budur. Başka bir ayette de bu husus şöyle anlatılmaktadır: “Ey iman edenler! Kendiniz, ana babanız ve en yakınlarınızın aleyhine de olsa, Allah için şahitlik yaparak adaleti titizlikle ayakta tutan kimseler olun. (Şahitlik ettikleriniz) zengin veya fakir de olsalar (adaletten ayrılmayın). Çünkü Allah ikisine de daha yakındır. (Onları sizden çok kayırır.) Öyle ise adaleti yerine getirmede nefsinize uymayın. Eğer (şahitlik ederken gerçeği) çarpıtırsanız veya (şahitlikten) çekinirseniz (bilin ki) şüphesiz Allah, yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır.”³⁴⁹ Bu ayetler göstermektedir ki, adaletin ayırım gözetilmeksizin ikame edilmesi, İslâm şariatının en vazgeçilmez emirlerinden biridir.³⁵⁰

Mâide sûresi sekizinci ayetteki “Bir topluma olan kininiz, sakın sizi adaletsizliğe sevk etmesin” uyarısı adaletin tesisinde hiçbir istisna gözetilmemesi gerektiği konusunda oldukça dikkat çekicidir. Yani Müslümanlar bir kavmin kendilerine düşmanlığı ya da o kavme düşmanlıkları sebebiyle adaletten sapmaktan kesin olarak men edilmektedir. Hak, eğer düşmanlık beslenen kavminse buna şahit olmaktan çekinmemelidir. Zira Müslüman için adaletten ayrılmanın mazereti yoktur. Adalet her türlü nefsi arzuların üzerindedir.³⁵¹ Burada insanın zaaflarına yapılan vurgu dikkat çekmektedir. Nitekim Allah, yukarıda zikredilen diğer bir ayette “Hislerinize uyup adaletten sapmayın.” diyerek, insanı, herhangi birine olan meyil ya da düşmanlık gibi hislerine uymaması ve bu sebeple

³⁴⁸ Mâide Sûresi 5/8.

³⁴⁹ Nisa Sûresi 4/135.

³⁵⁰ Rıza, *Hilafet Yahut İmamet-i Uzmâ*, s. 492-493.

³⁵¹ *Tefsîru'l-Menâr*, c. 6, s. 274.

adaletten uzaklaşmaması konusunda uyarmaktadır. “Zira his ayakların kaydığı bir zemindir.”³⁵²

İslâm adalet konusunda diğer bütün idarelerden üstün konumdadır. Zira İslâm şeriatına göre gayrimüslimlerin en zayıfı dahi haklar konusunda en üst idareciyle aynı durumdadır.³⁵³ Onlar zimmet ahdi ile İslâmî yönetim altına girmiş oldukları için hukukta, yargıda ve haklarının çiğnenmesinin haram olması konusunda Müslüman halkla aynı konumdadırlar. Nitekim İslâm’ın adalet konusundaki üstünlüğü Avrupa ile kıyas edildiğinde daha net ortaya çıkmaktadır. Zira sözgelimi Yahudiler söz konusu olduğunda, onların Avrupa’da birçok düşmanı oldukları, Almanya’da ise bir vatandaş olarak görülmedikleri bilinmektedir.³⁵⁴

D. HARP SİSTEMİNİN ISLAHİ ve CİHAD

Menâr ekolünün anlayışına göre İslâmî ıslahın gerçekleşeceği önemli alanlardan biri de savaş sistemidir. Esasında savaş, insanın, mal ve mevki için ya da kavim ve cemaatler arasındaki anlaşmazlıklar sonucunda, doğası gereği başvurduğu yöntemlerden biridir. Hatta bazen terakki vesilelerinden biri olarak da sayılabilmektedir. Ancak, hak ile bâtıl, ilim ile cehalet, düzen ile kargaşa arasındaki savaşta, zafer her daim hak, ilim ve düzenin olmalıdır. Zira Allah’ın vaadi de bu yöndedir: “Bilakis biz hakkı bâtılın üzerine atarız da (hak bâtılın) beynini parçalar. Bir de bakarsın (bâtıl) yok olup gitmiş.”³⁵⁵; “İşte Allah, hak ile bâtıla böyle misal getirir. Köpük sönüp gider. İnsanlara yararlı olan ise

³⁵² *Tefsîru’l-Menâr*, c. 5, s. 458.

³⁵³ Rıza, *Hilafet Yahut İmamet-i Uzmâ*, s. 494.

³⁵⁴ Burada, tefsirin yazıldığı dönemde henüz İsrâil devletinin kurulmamış olduğu zikredilmelidir. Zira bu bahsin devamında şu satırlar yer almaktadır: “Acaba sözü edilen meskenet, üzerlerinden kalkar ve herhangi bir günde kendilerine ait bir memleketleri ve egemenlikleri olur mu?” Anlaşıldığı kadarıyla Abduh, buna pek ihtimal vermemektedir: “Onların azınlıklarına rağmen bütün yeryüzüne dağılmış oldukları ele alınmalı, savaş taktik ve teknikleriyle olan ilgisizlikleri, ziraat alanında hiçbir varlıklarının olmamasına mukabil tefecilik gibi en kestirme, en zahmetsiz ve hızlı yollardan mal biriktirip zengin olma çabaları dikkate alınmalı ve ona göre bir sonuca varılmaya çalışılmalıdır.” *Tefsîru’l-Menâr*, c. 4, s. 69.

³⁵⁵ Enbiya Sûresi, 21/18.

yerde kalır.”³⁵⁶ Mamafih, gelişen bilim ve teknoloji ile birlikte, insanın kan dökme hırsını artıran ve düşmanlığı çoğaltan savaşların da olduğu bilinmektedir. İnsanlar üzerinde kibir ve zorbalıkla hâkimiyet kurmaya çalışmak, güçsüzleri köleleştirmek, bâtıl heveslere uymak bu savaşların sebepleridir. Bu kötülükten kurtulmanın yolu ise İslâm’a başvurmaktır. Zira hak, adalet ve barış dini olan İslâm, savaş sistemini de düzenleyerek savaşı, ancak kötülüklerin giderilmesi, ümmetin maslahatının sağlanması ve zulüm ve düşmanlıklara karşı can, mal ve din güvenliğinin sağlanması gibi şartlara bağlamıştır. Nitekim Hz. Peygamber’in bütün savaşları da müdafaa savaşıdır ve O’nun uygulamalarında düşmanlık gerekçesiyle savaş yoktur.³⁵⁷

Tefsirde, insanın gücü nispetinde zorluklara karşı mücadele etmesi olarak tanımlanan cihadın malla ve canla olmak üzere iki boyutu olduğu belirtilmektedir. Malla cihad olumlu ve olumsuz olarak iki kısımdır. Buna göre insanın yardımlaşma, hicret, dinin muhafazası ve müdafaa gibi sebeplerle malını harcaması müspet; yurdundan ayrılırken malını geride bırakması da malla yapılan menfî cihad olarak değerlendirilmektedir. Canla yapılan cihad da iki türdür. İlki savaştan önce çekilen zorluklara ve sıkıntılara tahammül göstermek, baskı ve zulümler karşısında sabretmek, hicret etmek ve bu yolda açlık ve yorgunluğa dayanmak; ikincisi de savaş farz kılındığında, düşmanla, sayısına, silahına ve gücüne aldırmandan yiğitçe savaşmaktır.³⁵⁸

Burada, malla ve canla yapılacak cihattan, mala ve rahatlığa olan düşkünlüklerinden dolayı uzak duranlar ile malını ve canını Allah yolunda feda edenlerin Allah katında aynı olmayacağı da vurgulanmalıdır. Zira Allah “Müminlerden -özür sahibi olanlar dışında- oturanlarla malları ve canlarıyla Allah yolunda cihad edenler bir olmaz. Allah, malları ve canları ile cihad edenleri, derece bakımından oturanlardan üstün kıldı. Gerçi Allah hepsine de güzellik (cennet) vadetmiştir; ama mücahitleri, oturanlardan çok büyük bir ecirle üstün kılmıştır.”³⁵⁹ buyurmaktadır. Mücahit kimseler mallarını savaş için

³⁵⁶ Râd Sûresi, 13/17.

³⁵⁷ *Tefsîru’l-Menâr*, c. 11, s. 275-278.

³⁵⁸ *Tefsîru’l-Menâr*, c. 10, s. 122.

³⁵⁹ Nisa Sûresi, 4/95.

gerekli teçhizata harcayarak, canlarını da ölümü göze alarak feda etmektedirler. Onlar bu fedakârlıkları sonucunda, oturup geride kalanlara, hem dünyada hem de ahirette ganimet, zafer ve güzel sonuçlar ile üstün kılınmışlardır.³⁶⁰

Cihadın hükmü farz-ı kifayedir. Yani Müslümanlardan bir kısmının yapmasıyla diğerlerinin üzerinden sorumluluk kalkmaktadır. Düşmanın aniden saldırması, iki ordunun karşılaşması ve başkanın genel seferberlik ilan etmesi gibi bazı durumlarda ise cihad farz-ı ayn olmaktadır. Yine, genel manada anlaşılacak olan cihad, yani kâfirlere karşı eliyle, diliyle, malıyla ya da kalbiyle mücadele etmesi de aynı şekilde her Müslüman için farz-ı ayn'dır. Bununla birlikte bazı gerekçelerle yapılan savaşlar, İslâm'da haram sayılmaktadır. Sırf düşmanlık ve kan dökme hırsından dolayı diktatörlerin yaptıkları, intikam ve din öfkesi sâikiyle haçlıların yaptıkları ve nüfuzunu genişletmek ve zenginlik elde etmek için sömürgeci emperyalistlerin yaptıkları harpler bunlardan bazılarıdır. İslâm'da bu tür savaşlara izin verilmediği gibi, din adına yapılması da Allah'ın öfkesini celbetmektedir.³⁶¹

Abduh'a göre cihad Kur'ân ve Sünnet'te harp manasından daha genel anlamda kullanılmaktadır. Buna göre eskilerin cihad-ı ekber olarak tanımladıkları nefis terbiyesi bu genel anlamı ifade etmektedir ki bu da insanın, karşılaştığı zorluklarla mücadele etme ve onlara direnme konusunda her türlü sıkıntıya tahammül etmesi manasındadır. İnsanın özellikle gençlik dönemindeki heva ve heveslerine karşı direnmesi, malıyla infakta bulunması, hakkın galip gelip bâtılın zail olması için çeşitli sınavlardan geçmesi bu manada kullanılan cihadın örnekleridir. Özetle nefse ağır gelen işlerin kolayca yapılabilmesi için cihad etmek yani gayret göstermek gerekmektedir. Abduh, böylesi cihadın, harpteki cihattan daha zor olduğunu düşünmektedir. Nitekim insan, faydalı bir fikrin yayılması ya da maslahatın canlandırılması konusunda yaptığı çağrılar karşısında pek çok eziyetle karşılaşmaktadır. İşte, toplumda yerleşmiş olan adet ve inançların ıslahı

³⁶⁰ *Tefsîru'l-Menâr*, c. 5, s. 350-352.

³⁶¹ *Tefsîru'l-Menâr*, c. 10, s. 362-363.

için katlanılan zorluklara karşı direnmek en büyük cihatlardan biridir. Zira toplumsal sapkınları ıslah etmek, ferdî ıslahtan daha zordur.³⁶²

Reşid Rıza'nın cihad algısında önemli bir ayrım göze çarpmaktadır. Buna göre İslâm'ı savunmak niyetiyle yapılan savaş ile onu yaymak niyetiyle yapılan savaş aynı değerlendirilmemelidir. İslâm'ı savunmak için yapılan savaş her zaman hukukî ve meşru olmakla birlikte ikincisi barış içinde İslâm'ı anlatmanın yasaklandığı durumlarda ya da Müslümanların kendi şeriatına göre yaşamalarına izin verilmemesi halinde hukukî ve meşru kabul edilmektedir. Bunun dışında Ehl-i Kitab'ı İslâm'ı kabul etmeye zorlamak için savaşmak, Rıza'ya göre, cihad olmadığı gibi, İslâm'ın ilkelerinden olan inanç özgürlüğünü ihmal etmek sayılacaktır.³⁶³ Burada müellifin cizyeye yaklaşımı da önem kazanmaktadır. Buna göre İslâm'da cizye, savaşın gerekçesi değil neticesidir. Yani Müslümanların galip olması durumunda Ehl-i Kitap cizye vermek zorundadır. Bu durum, galip tarafından mağluba yüklenen malî bir ceza ya da normal bir vergi olarak değerlendirilmemektedir. Aksine cizye, zimmîlerin, Müslüman hükümetin kendilerini her türlü saldırıya karşı koruma altına alması karşılığında onların orduya ufak bir katkısı olarak görülmektedir.³⁶⁴

Reşid Rıza asabiye merkezli savaşın İslâmî cihadın bir parçası olamayacağını savunmaktadır. Bu kapsamda verdiği örnek ise dikkat çekicidir. O, Halide Edib'in, *Ateşten Gömlek* isimli eserini, Yunanların yurttan çıkarılması ve bağımsızlığın kazanılması için Anadolu'da ortaya konan ruhun yansıması olarak yazdığını ancak bunun Türkün yolunda, Türk vatanı ve Türk şerefi için savaşmaya hizmet ettiğini dolayısıyla da İslâmî cihad fikrine ve dinî ruha delalet etmediğini ifade etmektedir.³⁶⁵

Müslümanlar için cihad sorumluluğunu güçlü olma şartına bağlayan Rıza'ya göre, cihad Müslümanlar için bağlayıcı bir yükümlülüktür ancak bu yükümlülüğün yerine

³⁶² *Tefsîru'l-Menâr*, c. 4, s. 155-156.

³⁶³ Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 265.

³⁶⁴ *Tefsîru'l-Menâr*, c. 11, s. 282.

³⁶⁵ Rıza, *Hilafet Yahut İmamet-i Uzmâ*, s. 441.

getirilebilmesi için birçok alanda güç sahibi olmak gerekmektedir. Müslümanlar hâlihazırda güçlü olmadıklarından bu yükümlülüğü ifa edemeyeceklerdir. Nitekim ona göre “modern dünyada Batı’nın bilim ve tekniklerini ele geçirinceye kadar da güçlü olunamaz.”³⁶⁶

Yine de İslâm’da aslolan barıştır; savaş ise ancak ve ancak zaruret durumunda ve şer olanı def ederek insanlığa fayda sağlamak üzere başvurulacak bir çare olarak görülmektedir.³⁶⁷ Bunun yanında İslâm düşman barış yapmak istediğinde barışın tercih edilmesini emretmektedir: “Eğer onlar barışa yanaşırlarsa, sen de yanaş ve Allah’a güven. Şüphesiz O, her şeyi bilir ve işitir.”³⁶⁸ Zira Müslümanlar barışa düşmanlarından daha lâyıktır.³⁶⁹

E. DÂRU’L-İSLÂM ve DÂRU’L-HARP

Hilafetle ilgili şartları taşıyan meşru bir imamın atanmasıyla yönetilen beldelere dâru’l-İslâm ya da dâru’l-adl, böyle bir idarede yaşayan Müslümanlara da cemaat denmektedir. Dâru’l-İslâm’da imama hem davranışlarda hem de vicdânî olarak itaat vaciptir. Burada imama muhalefet, sadece Allah’a isyanı emretmesi durumunda caiz görülmektedir. Müslümanların, imama karşı kıyam edenlerle ve fesat çıkaranlarla savaşması dinen zorunludur. Bunun yanında, dâru’l-harpte yaşayanlardan zulme uğrayanların ve dinini rahatça yaşayamayanların Müslümanlığın şerefini korumak adına dâru’l-İslâm’a hicret etmeleri gerekmektedir.³⁷⁰

Âlimler dâru’l-İslâm konusunda dört farklı görüş serdetmişlerdir. Birinci görüşe göre, İslâm hâkimiyeti altına giren ve dinin yaşatıldığı her yer dâru’l-İslâm’dır. Buraya bir saldırı olursa bütün Müslümanların müdafaa etmesi gereklidir, etmezlerse günahkâr olurlar. Burası bir şekilde yabancı işgali altına girdiğinde, bu işgal uzun yıllar bile sürse,

³⁶⁶ Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 263-264.

³⁶⁷ *Tefsîru’l-Menâr*, c. 11, s. 280.

³⁶⁸ Enfal Sûresi, 8/61.

³⁶⁹ *Tefsîru’l-Menâr*, c. 10, s. 80.

³⁷⁰ Rıza, *Hilafet Yahut İmamet-i Uzmâ*, s. 418.

Müslümanların burayı geri almaları farzdır. Buna bugün güçleri yetmese de, zamanı gelince harekete geçme sorumluluğu ortadan kalkmaz. Reşid Rıza'ya göre bu görüş bir İngiliz bakanının şu sözünü hatırlatmaktadır: “Salibin hilalden aldığı tekrar hilale dönmez, fakat hilalin salibden aldığı mutlaka salibe dönecektir.” İsrâil'in Filistin topraklarını almak istemesi de bu görüş kabilindendir ve zulüm, tecavüz ve bencillik barındırmaktadır. Dolayısıyla Müslümanlar başkaları için uygun görmediklerini kendileri de yapmamalıdır.

İkinci görüşe göre gerçek İslâm hilafetine giren yerler dâru'l-İslâm'dır. Bu da sadece Kureyşli bir halifenin hükmettiği yerlerdir. Rıza'ya göre bu görüş sadece Emevî ve Abbasî halifelerini kapsadığı için makul sayılmamaktadır.

Üçüncü görüşe göre gerçek bir İslâmî fetihle elde edilen ülke dâru'l-İslâm'dır. Rıza, kesin bir İslâmî fethin ancak Hz. Peygamber'in ashabı için mümkün olacağını düşünmektedir. Zira daha sonra gelenler saltanata yönelerek o ruhu kaybetmişlerdir. Müslümanlara düşen vazife bu ülkelere gerçek İslâm hâkimiyetini kazandırmak için gayret ederek sistem geliştirmektir.

Dördüncü görüşe göre ise İslâm'ın doğduğu Arap yarımadası ve Arap medeniyetine mahal ve ekonomisine kaynaklık eden ve Filistin, Irak, Mısır ve Afrika'yı içine alan geniş Suriye coğrafyası dâru'l-İslâm'dır. Buralar Arapçanın hâkim olduğu yerlerdir. Rıza'ya göre İslâm dünyasında ulusçuluk taassubu yayılmaya başladığı için dâru'l-İslâm'ın tekrar kurulması için gayret sarf eden birilerini bulmak zor görünmektedir. Rıza burada, kendilerinin organize ettiği hilafet kongresinin amacının, dâru'l-İslâm'ın ihyası olduğunu ve fakat geline aşamada artık hedefin Arapçanın, dinî ilimlerin ve İslâmî yönelişin ihya edilerek dinin yüceltilmesi olduğunu ifade etmektedir.³⁷¹

Bilindiği gibi tefsirin yazıldığı dönemde, yani yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde Müslüman ülkelerin çoğu sömürgeci güçlerin işgali altına girmişti. Dolayısıyla dâru'l-

³⁷¹ *Tefsîru'l-Menâr*, c. 10, s. 371-373.

İslâm meselesi de böyle bir ortamda ve ulusalcı arayışlarla bağlantılı olarak tartışılmaktadır. Buna göre sömürgeci güçler İslâm dünyasına saldırıp yağmalamışlar ve ardından tecavüzleri İslâm'ın kalbi olan Arap yarımadasına kadar ulaşmıştı. Aslında onların hesapları, Müslümanların, İslâm birliği ve Osmanlı'ya bağlılıkları üzerine olmakla birlikte son aşamada Müslüman halklar artık İslâm birliğini değil, ırk ve vatan birliğini savunur oldukları için sömürgecilerin işleri de kolaylaşmıştı. Rıza'ya göre bunun sebebi sömürgeci güçlerin Osmanlı hilafet kurumunu Türkler eliyle yıkması ve Türk hükümetinin garip bir biçimde İslâm'la savaşıyor bir hale gelmesiydi. Dolayısıyla diğer milletler için, Osmanlı'ya dayanmak ve çare beklemek artık boş bir hayal olduğundan, onlara güvenmeden müstakil çalışmalar yapmak gerekliydi. Rıza bu çalışmalar ile birlikte yirminci yüzyılda İslâm birliğinin sistem aşamasına geçeceğini ve “şafağın aydınlığının Mekke'deki ilk İslâm konferansında parlayacağını” öngörmekteydi.³⁷²

Dâru'l-İslâm'ın ihyası için bütün Müslümanların öncelikle yapması gereken şey Hicaz'ı yabancıların işgalinden kurtarmaktır. Tefsirde, o dönemde Hicaz demiryolunu işgal etmiş olan Fransız ve İngilizlerin, Hicaz'ın bağımsızlığını tehdit ettikleri ifade edilmektedir. Bu konuda Müslümanlardan hem ferdî hem de toplumsal olarak çaba harcaması beklenmektedir. Yani Müslümanların güçleri yettiğinde mallarıyla, canlarıyla, sözleriyle cihada girişmeleri gerekmektedir. Örneğin bu işgalci güçlerle her türlü ticarî ilişkilerin kesilmesi ve bunun için propaganda yapılması önemli bir çaba olarak görülmektedir.³⁷³

Dâru'l-harp yabancı güçlerin istilasına uğramış ve sömürge durumunda olan İslâm devletlerini kapsamaktadır. Burada Müslümanlar ne cihad yapabilirler ne de şeriatı uygulayabilirler. Aynı şekilde, Avrupalıların sultanı altına giren, ya da idarecileri

³⁷² Reşid Rıza aynı bağlamda “ırkçılık ve milliyetçilik tefrikasının köklerinin, siyasetleri Arapları aşağılamak ve haklarını çiğnemek olan Türklerde yattığını” ifade etmektedir. Menâr tefsirindeki şu ifadeler de konu açısından çok dikkat çekicidir: “Mısır'daki hâkim yabancı güçler çok azdı. Buna rağmen Mısırlıları ‘fellahlar’ olarak tanımlayıp onlara hakaret etmeleri, Arapçılık hareketinin doğmasına ve büyük ölçüde İngilizlerin Mısır'ı işgal etmelerine sebep oldu.” *Tefsîru'l-Menâr*, c. 10, s. 370-371.

³⁷³ *Tefsîru'l-Menâr*, c. 10, s. 376.

Avrupalılara boyun eğen, hatta onların İslâm'ı yıkmak için maşa olarak kullandıkları liderler tarafından yönetilen ülkeler de bu kategoride sayılmaktadır. Burada Müslümanların maslahatına kast edildiği için, zekât dahi vermenin caiz olmadığı kabul edilmektedir.³⁷⁴

Tefsirde, dâru'l-harp meselesini kendi istediği gibi yorumlayarak, orada Müslümanların mallarını kendilerine helal sayanlar eleştirilmektedir. Bu meseleye örnek olarak, Mısır'da tramvay çalışanlarının, dâru'l-harpte olduklarını iddia ederek, bir bileti birkaç defa satmayı helal saymaları, bu şekilde tramvay sahiplerine ihanet ederek onları zarara uğratmaları gösterilmektedir. Müelliflere göre bu tip insanlar, böyle yaparak hiçbir dinde helal olmayan ve bütün dinlerde büyük günahlardan sayılan yalanı, hırsızlığı, ihaneti ve ahlaksızlığı meşru göstermeye çalışmaktadırlar. Hâlbuki Allah yaptıkları şeyi kesin olarak yasaklamaktadır³⁷⁵: *“Dillerinizin uydurduğu yalana dayanarak ‘Bu helâldir, şu da haramdır’ demeyin, çünkü Allah’a karşı yalan uydurmuş oluyorsunuz. Kuşkusuz Allah’a karşı yalan uyduranlar kurtuluşa eremezler.”*³⁷⁶

³⁷⁴ Tefsîru'l-Menâr, c. 10, s. 595.

³⁷⁵ Tefsîru'l-Menâr, c. 3, s. 340.

³⁷⁶ Nahl Sûresi, 16/116.

SONUÇ

On beş asırlık İslâm tarihinin çeşitli dönemlerinde müslümanların içine düştükleri genel kriz ve buhranlarda selefi eğilimli ekoller ortaya çıkmıştır. Bu olgunun geçmişteki en çarpıcı örneklerinden biri on üçüncü yüzyılda Haçlı seferleri ve Moğol istilalarının ardından Abbasi Devleti'nin çökmesiyle sonuçlanan kriz ortamında İbn Teymiyye'nin öncülük ettiği sistematik selefiliktir. Menâr ekolü de on dokuzuncu yüzyılda İslâm dünyasının Batı karşısında çok boyutlu mağlubiyetler yaşadığı ve aynı zamanda Osmanlı Devleti'nin de çöküşüne tanık olduğu genel kriz ortamında ortaya çıkmıştır. İki hareketin de genel karakteristiği yaşanan krizin sebebini İslâm'ın ve Kur'ân'ın yanlış anlaşılıp yanlış uygulanmasında aramak ve aynı zamanda öze ya da ana kaynaklara dönüş fikrini savunmaktır.

Muhammed Abduh ve talabesi Reşid Rıza'nın ortak telifi olarak kabul edilen Menâr tefsirinde, geleneksel tefsir tarzı ve anlayışı gerek dil ve gramer izahlarına fazlaca yer verilmesi, gerek derin kelâmî tartışmaların ayet yorumlarına taşınması, gerek fikhî ihtilaflara çokça yer ayrılması ve gerekse sahih mesnedi bulunmayan rivayetlere sık başvurulması gibi zaafılar açısından eleştirilmiştir. Çünkü bütün bunlar Menâr tefsirinde ortaya konulan bakış açısına göre insanı Kur'ân'ın temel maksadından uzaklaştırıp gereksiz ayrıntılarla meşgul edici mahiyettedir. Hâlbuki Kur'ân'ın gönderilmesindeki temel maksat insanları hidayete sevk etmektir. Bu sebeple, ayetlerin anlaşılması ve açıklanmasına yönelik tefsir faaliyetinin Kur'ân'ın gönderiliş amacından uzaklaştıracak bir ameliyeye dönüştürülmemesi gerekir.

Muhammed Abduh ve Reşid Rıza arasındaki karakteristik farklılıkların tefsire yansıdığı görülmüştür. Abduh nazarî yönü daha baskın olduğu için akli esas olarak doğrudan lugavî açıklamalara gitmiştir. Bu bağlamda, özellikle rivayet konusunda geleneksel tefsir anlayışından uzak durmaya çalışmış ve Celaleyn tefsirinden başka bir esere bakma ihtiyacı duymamıştır. Reşid Rıza ise hadis ilimleriyle uğraşan ve selefi temayülü daha baskın bir isim olarak nakle daha fazla yer vermiş ve bir konuda kendisi doğrudan hüküm vermek yerine aktardığı nakillerden birini tercih etmekle yetinmiştir. Aynı şekilde lügat izahları ve rivayet ilavelerinde ve fikhî açıklamalarda da bulunmuştur.

Tefsirin genelinde tek bir metot ya da yöntem izlendiğini söylemek zordur. Yer yer farklı konulara farklı bakış açılarıyla yaklaşıldığını ve bu bağlamda eklektik bir tarzın tercih edildiği görülmüştür. Yani, müellifler tarafından bir konuda selefî bir anlayış benimsenirken başka bir konuda oldukça rasyonalist bir yaklaşım rahatça benimsenebilmektedir. Mesela, te'vil meselesinde müelliflerin genel tavır olarak te'vilin fıkıh ve kelam geleneğindeki ıstılâhî tanımına mesafeli durmak ve özellikle müteşabih kapsamında değerlendirilen ayetleri zahirî manaları üzere bırakmak şeklindeki ilkesel kabul açısından selefî bir anlayışı benimsediklerini söylemek mümkündür. Ancak aynı müelliflerin modern aklın kabul etmekte zorlandığı hissî mucizeler gibi konularda te'vile yöneldikleri ve birçok ayeti modern bilimsel veriler ışığında yorumlamaya gayret ettikleri de bir gerçektir. Bu durum, modernizm, natüralizm ve rasyonalizm gibi düşünce akımlarının baskısı altında sıkışmışlık psikolojisinin Kur'ân tefsirine yansması kapsamında değerlendirilebilir.

Öte yandan, Menâr tefsirinde geniş bir yer tutan Kur'ân'ın tercümesi meselesinde Reşid Rıza'nın Kur'ân'ın başka dillere çevrilmesine şiddetle karşı çıktığı görülmüştür. Onun bu tavrı Panislamizm düşüncesinin bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Bunun yanında, yirminci yüzyılın ilk yarısında özellikle Batı dünyasında etkili olan milliyetçilik ve ulus devlet ideolojileri ve aynı zamanda Arapların Osmanlı'ya karşı kışkırtılması da onun bu tavrında etkili olmuştur, denilebilir.

Menâr tefsirinde, Kur'ân hitabına doğrudan muhatap olan ve gerekli ilmî donanıma sahip bulunan insanın bir konuda içtihat ederek hükme varmasını engellediği düşüncesiyle mezhepçilik ve taklitçilik sık sık eleştirilmektedir. Bu problemin çözümünün ise ancak ilk dönem dinî anlayışın ihyası ile mümkün olacağı ifade edilmektedir. Ancak Menâr tefsirinin geneline bakıldığında fikhî ve ictihâdî alanda bazı muğlak sayılabilecek yaklaşımların olduğu fark edilmektedir. Zira müellifler kimi zaman muâmelat alanındaki hükümlerin muhatabın anlayışına bırakılmasını savunurken, kimi zaman da -icmâ meselesindeki tavırlarında görüleceği üzere- yapılacak fikhî faaliyetin “ehlü'l-hall ve'l-akd” diye adlandırılan bir gruba tevdi edilmesi gerektiğini savunmaktadırlar.

Vahiy ve nübüvvet meseleleri etrafında serdettiği görüşlere bakıldığında, Abduh'un geleneksel anlayıştan oldukça uzak bir noktada durduğu görülmüştür. Şöyle ki Abduh, vahyi "kişinin nefsinde bulduğu irfan" olarak tanımlamıştır. Bu tanım vahyin içsel bir tecrübe olduğu imasını taşıdığından birçok müslüman ilim ve fikir adamı tarafından sorunlu bulunmuştur. Diğer taraftan, Abduh nübüvvetin insan özgürlüğü için bir engel teşkil etmediğini vurgulamış; bu bağlamda nebilerin insanı kısıtlamak için değil, insanda zaten içkin olan "iyi"yi ve "güzel"i hatırlatmak için gönderildiklerini savunmuştur.

Bu bağlamda, aklın bütün alanlarda neredeyse tek belirleyici olduğu hâkim dünya algısının Menâr müelliflerini de etkilediği söylenebilir. Öyle ki tefsirde çoğu kez nasların rasyonalist bir yaklaşımla yorumlandığı görülmektedir. Bunun doğal bir sonucu olarak müellifler, İslâm dininde akla ve bilime aykırı bir husus olmadığını sık sık vurgulayarak akıl-nakil ve din-bilim çatışması gibi tartışmaların İslâm söz konusu olduğunda anlamsız olduğunu savunmaktadırlar. Böylece onlar akıl-nakil ve din-bilim ilişkisi konularında çatışmacı değil uzlaşmacı bir yaklaşımı benimsemişlerdir. Hâlbuki varlık alanları tamamen farklı olan bu olguların karşılaştırılması pek de isabetli olmasa gerektir.

Öte yandan, Menâr tefsirinde müelliflerin şer'î ahkâmı dinî ve dünyevî alan şeklinde temel bir ayırımla ele aldıkları tespit edilmiştir. Buna göre dinî alan iman/itikad ve ibadet olmak üzere iki temel konuyu içerir ve bu konularla ilgili hükümler sadece Kur'ân ve Sünnet'ten öğrenilebilir. Dünyevî alan ise muamelatla ilgilidir. Bu alanda, yani toplumsal düzen ve hukuk sahasında Allah genel ilkeleri vaz etmiş, insanları bu alandaki uygulamalar konusunda özgür bırakmıştır. Devlet yönetimi, adalet, savaş sistemi gibi konular da bu kapsamda değerlendirilmiştir. Abduh ve Reşid Rıza müslümanların din adına geçmişte kendilerini kayıtlamalarının medenî ve kalkınmış ülkelere uyum sağlamayı zorlaştırdığını ileri sürmüşlerdir. Onlara göre Allah'ın bu alanda koymuş olduğu tarih ve toplum yasalarına (sünnetullah) uygun hareket edildiği takdirde hedeflenen gelişme ve kalkınmaya ulaşılabilir.

KAYNAKÇA

Abay, Muhammet, “Türkçedeki Kur’ân Meâllerinin Tarihi ve Kronolojik Bibliyografyası”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, c. X, sayı: 19-20, 2012, s. 231-301.

Abdirrahman, Fehd b., *Menhecu’l-Medreseti’l-Akliyyeti’l-Hadîse fî’t-Tefsîr*, Beyrut: Müessesetü’r Risâle, 1981.

Abduh, Muhammed, “Batı, Medeniyeti Nasıl Bulmuş?”, (çev. Mehmet Âkif), sadeleştiren: Ali Duman, *Hikmet Yurdu*, cilt: III, sayı: 5, 2010.

_____, *Tevhid Risalesi*, , Ankara: Fecr Yayınları, 1986.

_____, *Tefsîru Cüz’i ‘Amme*, Kâhire 1904.

_____-Rıza, Muhammed Reşid, *Tefsîru’l-Kur’âni’l Hakîm (Tefsîru’l-Menâr)*, Kâhire: Dâru’l-Menâr, 1947.

_____-Rıza, Muhammed Reşid, *Menar Tefsiri*, (çev. Mehmet Erdoğan, Ali Rıza Temel, Rahmi Yaran, Niyazi Beki, Nusrettin Bolelli, İbrahim Tüfekçi), İstanbul: Ekin Yayınları, Nisan 2011.

Abdulatî, Muhammed Ahmet, *el-Fikru’s-Siyâsî li’l-İmam Muhammed Abduh*, Kahire, 1978.

Abdulhamid, Muhsin, *Cemaleddin Afgânî* (çev. İbrahim Sarmış), 2. Baskı, İstanbul: Ekin Yayınları, Kasım 2017.

Adams, Charles C. *Islam and Modernism in Egypt*, New York, 1933.

Afgânî, Cemaleddin ve Abduh, Muhammed, *Urvetu’l-Vuska*, (çev. İbrahim Aydın), İstanbul: Bir Yayınları, 1987.

Afgânî, Şeyh Ubeydullah, *Kavm-i Cedîd*, Dersaadet, 1331.

Altıntaş, Ramazan, “Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri”, *Kelamda Bilgi Problemi: Bildiriler*, 2003, s. 73-104.

_____, “Mâtürîdî Kelam Sisteminde Akıl-Nakil İlişkisi”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, cilt: V, sayı: 3, 2005, s. 233-245.

_____, “Protestancı Söylem Karşısında İslâmcıların ‘İhtiyacı’ Tepkisi/Cevabı: ‘Muhammed Abduh Örneği’”, *Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi*, sayı: 7, 2007, s. 49-55.

_____, “Teolojik Sekürleşmenin Neden Olduğu Kriz: İnanç Problemleri”, *Günümüz İnanç Problemleri Sempozyumu*, Erzurum, Eylül 2001, s. 217-256.

Amâra, Muhammed, *el-A`mâlu'l-Kâmile li'l-İmâm eş-Şeyh Muhammed Abduh*, Kâhire: Dâru'ş-Şurûk, 1993/1414.

Amir A.N. ve İsmail, Shuriye A. O. A. F., “Muhammed Abduh’un Moderniteye Katkısı”, (çev. Osman Şahin), *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi*, 2013, cilt: III, sayı: 6.

Anay, Harun, “Çağdaş Arap Düşüncesi Üzerine”, *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, cilt: VI, sayı: 10, 2001, s. 1-88.

Apak, Adem, “Selef ve Selefilik Kavramlarının Anlam Serüveni”, *Tarihte ve Günümüzde Selefîlik-Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014, s. 39-50.

Arpa, Enver, ”Kur’ân Tefsirinde Çağdaş Akılcı Ekol”, *İslâmî İlimler Dergisi: I. Kur’ân Sempozyumu (14-15 Ekim 2006)*, 2007, s. 68-89.

_____, ”Modern Çağda Bilimsel Aklın Dini Metinleri Yorumlamasının İçerdiği Problemler”, *İslâmî İlimler Dergisi*, cilt: I, sayı: 2, 2006, s. 93-114.

Arslan, el-Emir Şekib, *es-Seyyid Reşid Ridâ ev ihâ erbâ`îne sene*, Beyrut: Dâru't-Tekaddümiyye, 2010.

Aydar, Hidayet, “Türklerde Anadilde İbadet Meselesi -Cumhuriyet Dönemi-”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 15, 2007, s. 47-65.

Bağcı, Hacı Musa, ”Modern Dünyada Peygamber Algısı”, *Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi*, sayı: 17, 2010, s. 74-89.

Baring, Evelyn ve Cromer, Lord, *Modern Egypt*, New York: Macmillan Co, 1908.

Berkes, Niyazi, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 14. Baskı, 2009.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakâtu'l-Müfessirîn*, İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1974.

Birişik, Abdülhamit, “İsrâiliyat (Tefsir)”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. 23, İstanbul, 2001, s. 195-199.

_____, “Tefsir”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/tefsir#1> (05.03.2019).

Büyükkara, Mehmet Ali, “Günümüzde Selefilik ve İslâmî Hareketlere Olan Etkisi” *“Tarihte ve Günümüzde Selefilik-Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014, s. 485-527.

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988.

Cündioğlu, Düccane, “Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvuru’nun Kayıp Halkası: Osmanlı Tefsir Mirası”, *İslâmiyât Dergisi*, cilt 2, sayı 4, Ekim-Aralık 1999, s. 51-73.

_____, *Cumhuriyet İdeolojisi ve Türkçe İbadet*, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1999.

_____, *Türkçe Kur’ân ve Cumhuriyet İdeolojisi*, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1998.

Demirci, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2016.

Düzgün, Şaban Ali, “Bilimler Hiyerarşisinde İslâm Bilimlerinin Yeri”, *Kelâm [Sempozyumu]: Bilimler Hiyerarşisindeki Yeri, Kelam-Manik ve Fıkıh Usulü, Tarihsel Süreçte ve Günümüzde Kelam Öğretimi*, 2008, s. 7-28.

_____, “Din-Bilim İlişkisinde Modeller ve Ortak Kavramlar”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, cilt: IV, sayı: 1, 2006, s. 51-62.

Endelüsî, Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, nşr. ‘Âdil Aḥmed ‘Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvız, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 2001.

Ersoy, Mehmet Âkif, *Safahat*, 3. Baskı, İstanbul: Hece Yayınları, 2010.

Evkuran, Mehmet, “Bir Kriz Teolojisi ve Toplumsal Hareketlilik olarak Selefilik”, *İlahiyat Akademi (GÜİFD)*, Cilt 1, Sayı 1-2, Gaziantep, 2015, s. 71-90.

Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed, *İlcâmu’l-Avâm*, Beyrut: Dâru’l-Fıkr, 1996.

Goldziher, Ignaz, *İslâm Tefsir Ekolleri*, (çev. Mustafa İslâmoğlu), İstanbul: Denge Yayınları, Haziran 1997.

Gökalp, Ziya, *Türkçülüğün Esasları*, II. Kısım: *Türkçülüğün Programı*, V. Mebhas: *Dînî Türkçülük*, Ankara, 1339.

_____, Ziya Gökalp Külliyyâtı I, *Şiirler ve Halk Masalları*, (Haz. Fevziye A. Tansel), Ankara, 1952.

Güneş, Abdalbaki, *Aklî Tefsir Hareketi: Mutezile ve Menar Ekolü*, Van: Ahenk Yayınları, 2003.

Haddad, Mahmoud Osman, “Muhammad Rashid Rida”, (*Islamic Legal Thought A Compendium of Muslim Jurists*, Brill, Leiden, Boston 2013 içinde)

_____, “The Menâristis and Modernism: an attempt to fuse society and religion” (*Intellectuals in the Modern Islamic World*, Routledge, London 2006 içinde).

_____, “Rachid Rida and the Theory of the Caliphate: Medieval Themes and Modern Concerns”, *Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Colombia University, 1989.

Hossen, Belayet, “Critical Approach of Mohammad Rashid Rida in Interpretation of the Quran”, *International Journal of Muslim World Studies*, 15/1, Malezya, 2017, s. 44-81.

Hourani, Albert, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, (çev. Latif Boyacı-Hüseyin Yılmaz), İstanbul: İnsan Yayınları, 1994.

Hûlî, Emin, *Kur’ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*, (çev. Mevlüt Güngör), İstanbul, 1995.

Işıcık, Yusuf, *Kur’ân’ı Anlamada Temel İlkeler*, Konya: Esra Yayınları, 1997.

İbn Fâris, Ebu Huseyn Ahmed, *Mu’cemu’l-Mekâyisi’l-Luğa*, (Thk. Abdusselam M. Harun), Dârul Fikr, 1979.

İbn Kesîr, Ebü’l-Fidâ, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîm*, thk. Mustafâ es-Seyyid Muhammed, Muessesetu Kurtuba, Kâhire: Mektebetu’l-Evlâdi’ş-Şeyh li’t-Turâs, 2000.

İbn Manzûr, Ebu’l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mûkerrem b. Ali b. Ahmed, *Lisânu’l-Arab*, Beyrut: Dâru’l-Me‘ârif, 1955.

İbn Teymiyye, Takiyyuddin, *Mecmûu’l-Fetâva*, Riyad: Dâru’l-Âlemi’l-Kutub, 1991.

_____, *Mukaddimetu Fî Usûli’t-Tefsîr*, Kâhire: Matbaatü’s-Selefiyye, 1370.

İnayet, Hamid, *Çağdaş İslâmî Düşünce*, İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1988.

İşcan, M. Zeki, “Muhammed Abduh’un Nübüvvet Görüşü ve Çağdaş İslâm Düşüncesine Etkileri”, *Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 26, Erzurum, 2006, s. 27-65.

_____, *Muhammed Abduh’un Dini ve Siyasi Görüşleri*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1997.

Kara, İsmail, *Amel Defteri*, Gözden Geçirilmiş 2. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.

_____, *İslâm Siyaset Düşüncesinde Değişme ve Süreklilik-Hilafet Risaleleri* (5. Cilt Cumhuriyet Devri), İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.

_____, *Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.

_____, *Şeyh Efendinin Rüyasındaki Türkiye*, 3. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2002.

_____, *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi*, İstanbul: Risale Yayınları, 1986.

Karaman, Hayrettin, *Gerçek İslâm’da Birlik*, İstanbul: İz Yayınları, 2003.

Kardâvî, Yusuf, “Kur’ân Tefsirinde İdeal Yöntem”, (çev. Muhittin Akgül), *Diyanet İlmi Dergi*, 2002, c: 38, sayı: 3.

Kavak, Özgür, “Dünyevî Bir “Fıkıh” İnşâsına Doğru: Reşid Rıza’nın Fıkıh Usûlü Eleştirisi ve Modern Fıkıh Düşüncesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi] [MÜİFD]*, sayı: 37, 2009, s.35-72.

_____, “M. Reşid Rıza’nın Hayatı ve Eserleri” (Resid Rıza, *İttihad-i Osmanî’den Arap İsyanına*, Klasik, İstanbul 2007 içinde).

_____, “Reşid Rıza’nın Islah Anlayışı ve Davet İrşâd Okulu Projesi”, *Modernleşme Protestanlaşma ve Selefileşme: Modern İslâm Düşüncesinde Nassın Araçsallaştırılması*, İstanbul: İSAR Yayınları, 2019.

Keddie, Nikki R., *An Islamic Response to Imperialism*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1968.

Kerr, Malcolm H., *Islamic Reform The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1966.

Keskioğlu, Osman, “Muhammed Abduh”, *AÜİFD*, 18/1, Ankara, 1970, s. 109-136.

Koca, Ferhat, “İslâm Düşünce Tarihinde Selefilik: Tarihsel Serüveni ve Genel Karakteristiği”, *İlahiyat Akademi (GÜİFD)*, Cilt 1, Sayı 1-2, Gaziantep, 2015, s. 15-70.

Mâturîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed, *Te`vilâtu Ehli s-Sünne*, nşr. Mecdi Basellum, Beyru: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2005.

- Mavil, Kılıç Aslan, *Mâtürîdî Kelâmında Te'vil*, Ankara: İSAM Yayınları, 2017.
- Mertoğlu, M. Suat, “Akif Araştırmalarına Bibliyografik Bir Katkı: Mehmet Akif’in Arapça’dan Yaptığı Tercüme Üzerine Notlar”, *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, c. IV, sayı: 7, 1999, s.235-249.
- _____, “Reşid Rıza’da Hilafet Düşüncesi-Bir Kronoloji ve Tahlil Denemesi”, (İsmail Kara, *İslâm Siyaset Düşüncesinde Değişme ve Süreklilik-Hilafet Risaleleri* (5. Cilt Cumhuriyet Devri), Klasik, İstanbul 2005 içinde), s. 45-93.
- _____, “Kaynaklara Dönüş Hareketi, Selefî Bir Talep Mi, Modern Bir Yöneliş Mi?” *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013, s.145-161.
- _____, *Sırat-ı Müstakim Mecmuası -Açıklamalı Fihrist ve Dizin-*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2009.
- _____, “Tefsir”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/tefsir#2-literatur> (05.03.2019).
- _____, “Tefsîru’l-Menâr”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2011.
- Nasır, Nihat, *Akılî Yanılgı*, Bursa: Uludağ Yayınları, 1998.
- Nasr, S. Hüseyin, “İslâm ve Modern Bilim Sorunu”, (çev. Halil Rahman Acar), *İslâmî Araştırmalar*, cilt: V, sayı: 2, 1991, s.77-82.
- Özcan, Azmi, “Hilafet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hilafet#2-osmanli-donemi> (22.03.2020).
- Özervarlı, M.Sait, “Selefiyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul, 2009, <https://islamansiklopedisi.org.tr/selefiyye> (22.03.2020).
- _____, “Muhammed Abduh”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul, 2005, <https://islamansiklopedisi.org.tr/muhammed-abduh> (22.03.2020).
- _____, “Reşid Rıza”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul, 2008, <https://islamansiklopedisi.org.tr/resid-riza> (22.03.2020)
- Öztürk, Mustafa, *Çağdaş İslâm Düşüncesi ve Kur’âncılık*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- _____, “Çağdaşlık ve Çağdaş Dönem Kur’ân Yorumlarına Bir Bakış”, *İslâmiyât* 7, sayı 4, 2004, s. 71-94.

_____, “Kur’ân Vahyinin Anlaşılması, Yorumlanması ve Modern Çağa Taşınması”, *Vahiy Zincirinin Son Halkası Kur’ân Vahyi Sempozyumu (Bildiriler Kitabı)*, Ekim 2017, İstanbul.

_____, “Meâl”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/meal> (10.04.2019)

_____, “Neo-Selefilik ve Kur’ân -Reşid Rıza’nın Kur’ân ve Yorum Anlayışı Üzerine”, *ÇÜİFD*, sayı:4, 2014, s. 77-106.

_____, “Selefilik ve Tefsir”, *Tarihte ve Günümüzde Selefilik-Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014, s. 191-267.

_____, “Tefsir Geleneğinde Selefilik Ekolü”, *İlahiyat Akademi Dergisi*, Gaziantep, 2015, s. 195-252.

_____, “Tefsir-Te’vil Karşıtlığının Tarihsel ve Epistemolojik Kökeni”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. 14/1, 2001, s. 77-89.

_____, “Türkçe Kur’ân Tercümelerinin Dramatik Hikayesi”, *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 104, 2010, s.97-127.

Paçacı, Mehmet, *Çağdaş Dönemde Kur’ân’a ve Tefsire Ne Oldu?*, İstanbul: Klasik Yayınları, Eylül 2008.

Paşa, Muhammed Mahzumî, *Cemaleddin Afganî’nin Hatıraları* (çev. Adem Yerinde), İstanbul: Klasik Yayınları, Kasım 2006.

Rıza, M. Reşid, *Târîhu’l-Ustâzi’l-Îmâm eş-Şeyh Muhammed Abduh*, Kâhire: Matbaatu’l-Menâr, 1931/1350.

_____, *İttihad-i Osmanî’den Arap İsyanına*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.

_____, *el-Menâr ve’l-Ezher*, Kahire: Matbaatü’l-Menâr, 1353.

_____, *Hilafet Yahut İmamet-i Uzmâ*, (çev. Suat Mertoğlu), Kahire, 1923, (İsmail Kara, *İslâm Siyaset Düşüncesinde Değişme ve Süreklilik-Hilafet Risaleleri* (5. Cilt Cumhuriyet Devri), Klasik, İstanbul 2005 içinde), s.367-530.

_____, *Mezahibin Telfiki ve İslâmın Bir Noktaya Cem’i*, (çev. Ahmed Hamdi Akseki), yayına haz. Hayrettin Karaman, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1974.

Said, Edward, *Şarkiyatçılık*, (çev. Berna Yıldırım), 9. Baskı, İstanbul: Metis Yayınları, 2016.

Semarrâî, Hasib-Nar, Ali, *Dini Modernizmin Üç Şövalyesi*, İstanbul: DYG, 2003.

Serinsu, Ahmed Nedim, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbab-ı Nüzul'ün Rolü*, İstanbul: Şule Yayınları, 1994.

Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâleddin, *el-İtkân fî-Ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ, Dâru İbn Kesîr, Dimeşk 2002.

Taberî, Ebû Cafer Ibn Cerir, *Tefsiru't-Taberî Câmî'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*.Thk. 'Abdulmuhsîn et-Turkî, Kâhire: Dâru-l-Hecr, 2001.

Taşpınar, Halil, "Muhammed Abduh Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme", *CÜİFD*, VII/2, Sivas, 2003, s. 261-289.

Tevfik, Süleyman, *Türkçe Mushaf-ı Şerif*, İstanbul, 1927.

Tokatlıoğlu, Melek Büşra, "Muhammed Abduh'un Akılcı Metodunda Mucize ve Gayb Yaklaşımı", *İÜ Temel İslâm Bilimleri Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu-1*, İstanbul, 2017, s. 335-348.

Türcan, Talip "Şûra", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/sura> (05.04.2020).

Ünlüsoy, Kamile, "Mısır Selefilîği ve İhvân-ı Müslimîn'le İlişkisi", *Mezhep Araştırmaları*, IX/1, Bahar 2016, s. 39-75.

Yalçınkaya, Alâeddin, *Cemâleddin Efgâni ve Türk Siyâsî Hayâtı Üzerindeki Etkileri*, İstanbul: Osmanlı Yayınevi, 1991.

Yavuz, Y. Şevki, "Te'vîl", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/tevil#1> (09.03.2019).

Yıldırım, Ramazan, *20. Yüzyıl İslâm Dünyasında Hilafet Tartışmaları*, İstanbul: İşaret Yayınları, 2016.

Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, 3 cilt, Kahire: Dâru'l-Hadis, 2005.

Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer, *Esâsu l-Belâğa*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.

Zerkeşî, Bedruddin, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut, 1994.