

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI**

REŞİD RIZÂ'NIN DÜŞÜNCESİNDE SELEFİLİĞİN İNŞASI

Doktora Tezi

Münire Gözde AYGİN

Ankara 2026

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI

REŞİD RIZÂ'NIN DÜŞÜNCESİNDE SELEFİLİĞİN İNŞASI

Doktora Tezi

Münire Gözde AYGİN

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Rabiye ÇETİN

Ankara 2026

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI

REŞİD RIZÂ'NIN DÜŞÜNCESİNDE SELEFİLİĞİN İNŞASI

Doktora Tezi

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Rabiye ÇETİN

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

1. Prof. Dr. Rabiye ÇETİN (Danışman)
2. Prof. Dr. Sönmez KUTLU
3. Prof. Dr. Mehmet KALAYCI
4. Prof. Dr. Osman DEMİR
5. Dr. Öğr. Üyesi Ebru KOÇAK

Tez Savunması Tarihi

16.04.2026

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE,

Prof. Dr. Rabiye ÇETİN danışmanlığında hazırladığım “**REŞİD RIZÂ’NIN DÜŞÜNCESİNDE SELEFİLİĞİN İNŞASI (Ankara 2026)**” adlı doktora tezindeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

18.05.2026

Münire Gözde AYGİN

ÖN SÖZ

İslâm düşünce geleneğinde kavramların tarihsel süreç içerisindeki dönüşümlerini takip etmek, çağdaş dinî söylemlerin ve zihniyet yapılarının tahlil edilmesi bakımından hayati bir ehemmiyet taşımaktadır. Modern İslâm düşüncesinin en kritik uğrak noktalarından biri olan Selefilik tasavvuru da bu yönüyle akademik bir titizlikle incelenmesi gereken aktüel bir mesele olarak karşımızda durmaktadır. Bu çalışma, söz konusu tasavvurun modern dönemdeki inşasında merkezî bir rol oynayan Reşîd Rızâ'nın düşünce dünyasını *Mecelletü'l-Menâr* üzerinden analiz etmeyi hedeflemektedir. Araştırmada Selefilik, tarihsel bir referans olmanın ötesinde, Müslüman öznenin kendini tanımlama biçimine dönüşmüş bir aidiyet sıfatı ve dinamik bir toplumsal olgu olarak ele alınmıştır. Bu doğrultuda çalışma, selefî tabirinin bir kimlik ifadesi ve sosyal bir gerçeklik olarak geçirdiği dönüşümü tahlil etme gayesi taşımaktadır.

Bu çalışma, doktora ders döneminde sayın Hocam Prof. Dr. Sönmez Kutlu tarafından yürütülen “Selefilik” dersi kapsamında ilk nüveleri teşekkül eden bir araştırmanın, kapsamlı bir tez projesine evrilmesiyle vücut bulmuştur. Çalışmanın danışmanlığını üstlenme lütfunda bulunan pek kıymetli ve muhterem Hocam Prof. Dr. Rabiye Çetin'in konunun bir doktora tezi hüviyetiyle genişletilmesinde ve çalışmanın yöntemsel çerçevesinin inşasındaki katkıları yadsınamaz. Bu meşakkatli serüven boyunca akademik ve manevi desteğini bir an olsun esirgemeyen kıymetli hocama minnetim bakidir. Hiçbir teşekkür, kendilerinin sunduğu emek ve sabır karşısında kâfi gelmeyecektir. Kendisi, bu süreçte yalnızca akademik bir rehber değil, aynı zamanda şefkati ve kadim desteğiyle hayatımın her alanında yolumu aydınlatan müstesna bir yol gösterici olmuştur. Çıkmaza sürüklendiğim her aşamada sunduğu ilmî ve manevi güç, bu çalışmanın tamamlanmasındaki en büyük motivasyon kaynağımdır. Kendilerine, şahsıma kattığı tüm değerler ve sergilediği emsalsiz rehberlik için en kalbi şükranlarımı sunarım.

Akademik serüvenimde ilkeli duruşu ve akademik ahlakını, araştırma ve üretme azmini örnek aldığım saygıdeğer Hocam Prof. Dr. Sönmez Kutlu'ya rehberliği için minnettarım. Çalışmanın nihai halini alma sürecinde, metni büyük bir dikkat ve titizlikle inceleyerek yaptığı son okuma için kendilerine müteşekkirim. Bize bırakmış olduğu yöntem mirasıyla her an şükranla andığım merhum Hocamız Prof. Dr. Hasan Onat'ı rahmetle yâd ediyorum. Pek çok satırı yazarken kendisinin soracağı muhtemel soruları tahayyül etmek çalışmanın derinleşmesine büyük katkı sağladı.

Araştırma sürecimin en zorlu anlarında rehberliğini esirgemeyen ve ufuk açıcı yorumlarıyla yolumu aydınlatan, bu çalışmanın olgunlaşması için zamanını cömertçe hasreden muhterem Prof. Dr. Mehmet Kalaycı Hocam'a en içten şükranlarımı sunarım. Kendilerinin nezaketle sunduğu yapıcı eleştiriler ve çalışmamı daha ileri bir seviyeye taşıma hususundaki desteği, bu tezin derinlik kazanmasında büyük pay sahibidir. Metnimi titizlikle okuyarak sadece tezime değil, eş zamanlı yürüttüğüm diğer akademik çalışmalarına da katkı sağlayan Prof. Dr. Osman Demir Hocam'a teşekkür ederim. Gülhan Cansızoglu Hanımefendi, Ahmet Kaplan ve Hamza Serdar Kömürcü Bey başta olmak üzere, doktora eğitimim başladığı andan itibaren yanımda olan yol arkadaşlarıma sürece katkılarından dolayı çok teşekkür ederim. Eğitim serüvenimin en mühim aşamalarından birini onlarla paylaşmak çok kıymetliydi. Çalışmam esnasında *Reşîd Rızâ'nın Dinî ve Siyasi Görüşleri* başlığıyla doktora çalışmasını yürüten Dr. Öğr. Üyesi Fatma Demir, çalışmasında ele aldığı konuları şeffaflıkla paylaştı. Yaklaşım tarzlarımızın farklılığını teyit etmemiz ve olası bir tekrara düşme ihtimaline karşı bana tedbir almama imkân sunan görüşmemiz ile akademik nezaketi için kendisine teşekkür ederim.

Kendimi hâlâ bir çocuğun acemiliği içinde bulduğum pek çok anda, hayata bakış açımı yeniden yapılandıran ve bunu gelecekte de yapacaklarından emin olduğum sevgili anne ve babama, hayatın zorluklarıyla yüzleştiğimde yükümün önemli bir kısmını omuzlayan sevgili kardeşime şükranlarımı sunarım. Bulduğum verileri bilgiye

dönüştürme sürecimde yaşadığım mutluluğa benimle eşlik eden, kalem oynatamadığım dönemlerde düştüğüm sıkıntıda beni teselli eden ve bu süreçte sayamayacağım fedakârlıklarla her an yanımda olan sevgili eşim Aykut Aygın'a sonsuz minnettarım. Tüm zamanlı bu çalışmanın bazen anneden yoksun kalmakla sonuçlandığı durumlar için oğlum Furkan Aygın'dan özür dilerim. Bu geçici yoksunluğu telafi edeceğime dair kendisine söz vermek isterim.

En büyük şükür şüphesiz bu çalışmayı yapabilecek kudreti bana bahşeden Allah'adır. O'ndan, yeryüzündeki mazlumları refaha erdirecek sağduyuyu insanlığa bahşetmesini dilerim. Gayret bizden Tevfik O'ndandır.

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ.....	i
İÇİNDEKİLER.....	iv
KISALTMALAR	vii
GİRİŞ.....	1
1. Araştırmanın Sorunu, Gayesi ve Önemi.....	1
2. Kavramsal ve Kuramsal Çerçeve	5
2.1. Bir Entelektüelin Anatomisi: Reşîd Rızâ'nın Portresi	6
2.2. Bir Metodoloji Olarak Selef ve Selefîler.....	15
2.3. Bir Mücadele Unsuru: Bid'at	18
2.4. Taklit ve İçtihad: Zihinsel Durağanlık ve Dinamik Metodoloji.....	21
2.5. Gelenek, Geleneksel ve Gelenekselci	23
2.6. Nihai Hedef ve Taraftarları: Islah ve Islahatçılar	25
2.7. Muhtelif İttifaklar Zemininde Vehhâbîlik.....	28
3. Çalışmanın Kaynakları ve Literatür Üzerine Bir İnceleme	30
3.1. Selefî Söylemin Sahnesi: <i>Mecelletü'l-Menâr</i>	30
3.2. Biyografi Tarzı Eserler ve Reşîd Rızâ'nın Günlüğü	42
3.3. Dönemin Tanığı Olan Eserler	45
3.4. Literatür Değerlendirmesi	48
4. Yöntem	54
I. BÖLÜM	
REŞÎD RIZÂ DÖNEMİNDE ARAP BÖLGELERİNDE SOSYO-KÜLTÜREL	
GÜNDEM.....	68
1. Problemin Tespiti: Toplumsal Yozlaşma ve Çöküşün Nedenleri	68

2. Islahatçı Kanatta Mütedeyyin Duruşun Bir İfadesi Olarak Seleflik.....	84
3. Arap Milliyetçiliğinin İçtimaî Zemini	101
4. Selefiliğin Sosyo-Politik Paralel Evreni: Püritanizm	114

II. BÖLÜM

REŞİD RIZÂ DÖNEMİNDE DİNÎ-POLİTİK PORTRE	125
1. Teoloji ve Bürokrasinin Buluşma Noktası: Arap Dili Vurgusu ve Ulemaya Yöneltilen Eleştiriler.....	125
2. Osmanlı Yönetimine Sadakat: Araplar Hazır Oluncaya Kadar.....	141
3. Jön Türkler Dönemi: Merkez Osmanlı'dan Kopuş	156
4. Arap Bölgelerinde Siyasi Arayışlar	171
5. Tarihin Tekerrürü: İbn Su'ûd, Vehhâbîlik ve Yeni Bir Dönemin Arifesinde Arap Meselesi	184

III. BÖLÜM

REŞİD RIZÂ VE SELEFİLİK	199
1. Toplumsal Aidiyetin Göstergesi Olarak Referans Merkezleri	199
1.1. Ailevî Kökenleri Üzerine Bir İnceleme	200
1.2. Islahatçı-Sûfî Düşüncede Bir Denge unsuru: Gazzâlî.....	206
1.3. Islahatçı-Selefîlerin Entelektüel Buluşma Merkezi: İbn Teymiyye.....	215
2. Bir Bilinmeyenin Denklemdaki Yeri: Reşîd Rızâ'nın Gazetecilik Tutkusunun Son Durağı Olarak Mısır Yolculuğu	226
3. Selefî Düşünce Bağlamında Reşîd Rızâ ve Abduh İlişkisini Yeniden Okuma Gereksinimi.....	235
3.1. Reşîd Rızâ'nın Selefî Düşüncesinde Abduh'u Yeniden Konumlandırmak	235
3.2. Reşîd Rızâ'nın Radikal Tutumunun Zuhuru	245
4. <i>Mecelletü'l-Menâr</i> 'da Selefiliğin Tezahürü	252
4.1. Selef Terkiplerinin Temsili	258

4.2. Sıfat Terkipleri: Geleneğin Muasır Bağlamda İfade Biçimi	271
4.2.1. Stratejik Suskunluk Evresi.....	276
4.2.2. Değişen Paradigmalar	280
5. Gerilimin Yükselişinde Kavramlar.....	292
6. Vehhâbîlerin Reşîd Rızâ'ya Karşı Tutumu ve Farklılaştıkları Noktalar	305
SONUÇ.....	319
KAYNAKÇA	326
ÖZET	379
ABSTRACT	380

KISALTMALAR

bkz.	: bakınız
BOA	: T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi
b.y.	: basım yeri yok
çev.	: çeviren
DARAH	: Kral Abdülazîz Araştırma ve Arşiv Vakfı
der.	: derleyen
ed.	: editör
Erişim	: erişim tarihi
incel.	: inceleyen
krş.	: karşılaştırınız
ö.	: ölüm tarihi
thk.	: tahkik
t.y.	: tarih yok
y.y.	: yayıncı yok

GİRİŞ

1. Araştırmanın Sorunu, Gayesi ve Önemi

Selefilik kavramı, Müslüman düşüncesi hakkında yoğunlaşan modern dönemdeki literatürün tartışmalı ve muğlak terimlerinden biridir. Kavramın tanımlanması zor doğası, 2019'da *XX. Yüzyılda Amerika Birleşik Devletleri'nde Selefilik* başlıklı yüksek lisans tezimin savunması esnasında Prof. Dr. Hasan Onat'ın yönelttiği şu yalın soruda somut tezahürünü bulmuştum: “Selefilik nedir?”. Selefiligi hangi bağlamda tanımlamam gerektiği konusundaki kişisel tereddüdüm, yalnızca bireysel bir güçlük olmanın ötesinde, Selefilik üzerine yürütülen araştırmaların meydana getirdiği literatürdeki yerleşik bir zorlukla¹ yüzleşmek anlamına geliyordu. Bu muğlaklığın en temel sebeplerinden birisi, Selefilğin bir zihniyet olarak birçok mezhep bünyesinde tezahür ediyor olabilmesiydi. Bu husus, kavramın hem tarihsel hem anlamsal yönünde bir farklılaşmaya yol açarken, literatüre katkıda bulunan araştırmacıların izlediği metodolojik yaklaşımların neden olduğu bir belirsizliği de beraberinde taşıyordu.²

Literatürdeki bu tanım zorluğu, Selefilğin modern dünyadaki yolculuğundan ayrı düşünülemez. Modern dönemden itibaren kavramlar, küresel çapta etkin hale gelen kitle iletişim araçları sayesinde insanların zihinlerine daha hızlı ulaşma imkânı bulmuştur. Bu suretle, kavramların farklı kültürler, dinler ve düşünce biçimleri arasında dolaşımı da

¹ Bkz. Mine Demirebilek, Hakan Atalay, “Türkiye’de Selefilik Araştırmalarında Rastlanan Bazı Sorunlar”, *Journal of Islamic Research*, 29/2 (2018), 448; Mehmet Zeki İşcan, “Tarih Boyunca Selefî Söylem”, *İlahiyat Akademi Dergisi*, 1/1-2 (2015), 1.

² Sönmez Kutlu, “Çağdaş Araştırmalarda Mezhepleri ve Selefiligi Anlamaya Dair Sorunlar”, *İslam'ın Hakikati ve Mezhep Sorunu (27-28 Kasım 2015 Kelam Çalıştayı)*, ed. Mehmet Evkuran (Ankara: Anadolu İlahiyat Akademisi, 2016), 144. Bu farklılık kimi zaman oldukça sınırlı çalışma alanlarında dahî ortaya çıkabilmiştir. Örneğin İsmail Akkoyunlu'nun kaleme aldığı bir çalışma, Türkiye’de disiplinler arasında Selefilige farklı yaklaşımların varlığına dair önemli saptamalar ihtiva etmektedir. Bkz. İsmail Akkoyunlu, “Din ve Hayat Dergisi ‘Selefilik’ Özel Sayısı Bağlamında Bir Selefilik Analizi”, *Din ve Hayat Dergisi*, 67 (2024), 431-468.

ivedilik kazanmıştır. Yaşanan bu süreç kavramlar için, anlam ve yorum bakımından bir zenginlik kaynağı olmakla birlikte, bir belirsizliği de beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla Selefilğin farklı bağlamlarda farklı anlamlara bürünmesi de kavramın tek tip bir tanımını sunmayı güçleştirmektedir. Belirli bağlamlar üzerinde yürütülen çalışmalar ise kavramın analizi esnasında Selefilğin tanımını belirli bir zamana ve mekâna sıkıştırma çabası gütmüş; ancak vakıanın yalnızca bir parçasını ortaya koyabilmiştir.

Selefi düşüncüyü benimseyen grupların toplumsal tecrübeleri sonucunda ortaya koydukları ilkeleri, bunları şekillendiren bağlamdan kopararak listelemek ve bazen bu ilkeleri Selefilğin geneline teşmil etmek, kavramı tarihsel ve dinamik bir olgu olmaktan çıkarıp statik bir ideolojiye dönüştürme riski de taşımaktadır. Bu durum, modern dönemden itibaren Selefilğin kurucu isimlerinin içerisinde bulundukları havzaları, beslendikleri zihinsel ve toplumsal kaynakların mercek altına alınmasını zorunlu kılmıştır. Selefilik üzerine yaptığı çalışmalarda Selefilğin pek çok menbadan beslendiği kanısında olan Henri Lauzière'e göre, Selefilik geçtiğimiz yüzyılda bir yönüyle modernist hareketlerle özdeşleşmiş; diğer taraftan da Suudi Arabistan'ın Vehhâbîlik adı altında benimsediği akide ve dinî metodolojiyi ifade eden karma bir kavram halini almıştır. Reşîd Rızâ (ö. 1935) bu sürecin kurucu figürü olarak ön plana çıkmıştır.³ Bu süreçte Rızâ'nın yaklaşım tarzının, dönemin tüm selefleri tarafından benimsendiğini söylenemez. Dolayısıyla bu durum, birbirinden farklı niteliklere sahip selefi grupların varlığına rağmen neden tek bir Selefilik tanımı ortaya koyma veya evrensel bir ilkeler listesi sunma çabalarının birer yanılgı olduğunu açıkça göstermektedir.

Reşîd Rızâ figürü, modern Selefilğin karmaşık yapısını ve literatürdeki tanım zorluklarını anlamak için kilit bir rol oynamakla birlikte başlı başına bir sorun da doğurmaktadır. Rızâ'nın yaşadığı dönemde, İslâm'ın saf dönemine, yani selef-i sâlihîn metoduna dönme söylemi popülerliğini sürdürmektedir. Kendilerini selefi olarak

³ Henri Lauzière, "The Construction of Salafîyya: Reconsidering Salafism from the Perspective of Conceptual History", *International Journal of Middle East Studies*, 42/3 (2010), 369.

isimlendiren bir kesim ıslahatçıların, matbaayı aktif kullanarak bu söylemi yayması, onların *Selefiyye* olarak anılmasına zemin hazırlamıştır.⁴ Bu safhada Rızâ bazen kurucu bir figür bazen de kavramı *el-Menâr*'da görünür kılan bir editör olarak sunulmaktadır. Onun kurucu yönüne ağırlık veren yaklaşım, Rızâ'nın selefi düşüncesini Cemaleddîn el-Efgânî (ö. 1897) ve Muhammed Abduh'un (ö. 1905) beslediğini savunmaktadır. Bu minvalde bir okuma, Efgânî ve Abduh'u selefileştirirken; Rızâ'nın da onların halefi konumuna itilmesine neden olmuştur. Modernist yönü ağır basmasından ötürü kimi zaman Aydınlanmacı Selefilik (*Enlightened Salafism*) şeklinde anılan bu silsile, İbn Teymiyye'nin Allah'ın mahiyeti ve tevhid ilkesini yorumlarken akıl karşıtı ve metne mutlak bağlılık gösteren metodunu benimseyen geçmiş dönem Seleflerinin⁵ dışında sınıflandırılmaktadır.⁶ Aynı gerekçe bu akımın Neo-Selefilik olarak tanımlanmasına da dayanak teşkil etmektedir.

Diğer yandan Reşîd Rızâ'nın Vehhâbîlik ile yakınlaşması sonucu selefi düşüncüyü Vehhâbîleştirdiği yahut Vehhâbîliği selefi düşünce üzerinden rehabilite ettiği şeklinde bir yaklaşım da söz konusudur.⁷ Bu zaviyeden Rızâ, bu modernist çizginin son bulduğu halka olarak yorumlanmıştır. Ancak onun Selefilik kavramına yaklaşımında en karakteristik yönü, Selefililiği farklı düşünme biçimleri ve toplumsal süreçlerle buluşturması ve bunlarla harmanlayabilmesidir. Bu yönüyle o, karmaşık ilişkileri Selefilik çatısı altında işlevsel bir bütün haline getiren tipik bir örneği temsil etmektedir.

⁴ Rotraud Wielandt, "XIX. Yüzyılın Sonlarından Günümüze İslâm Kelâm Düşüncesinin Ana Akımları", *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, ed. Sabine Schmidtke, çev. Orhan Şenel Koloğlu, Ulvi Murat Kılavuz, Salih Çift (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 910, 911.

⁵ Sönmez Kutlu, *Selefililiğin Fikrî Arkapları: İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler* (Ankara: Otto, 3. Baskı, 2016), 217-219. Ayrıca bkz. Mustafa Öztürk, "Selefilik ve Te'vîl Üzerine", *Marife*, 3 (2009), 85-110.

⁶ Bernard Haykel, "On the Nature of Salafi Thought and Action", *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, ed. Roel Meijer (New York: Oxford University Press, 2009), 44.

⁷ Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939* (New York: Cambridge University Press, 22. Baskı, 2013), 225-295; Nabil Mouline, *The Clerics of Islam: Religious Authority and Political Power in Saudi Arabia*, Fransızca'dan çev. Ethan S. Rundell (New Haven&Londra: Yale University Press, 2014), 109, 110; Henri Lauzière, *The Making of Salafism: Islamic Reform in the Twentieth Century* (New York: Columbia University Press, 2016), 60-94.

Tüm bu verilerden yola çıkarak tezin temel hareket noktası, Selefilik'in modern dönemde kazandığı esnek ve çok katmanlı yapının kendiliğinden ortaya çıkmış bir olgu değil; belirli tarihsel-entelektüel inşa süreçlerinin ürünü olduğu varsayımdır. Bu tez, çoklu zeminlerde farklı veçhelerle tezahür eden Selefilik'in tanımında, söz konusu güçlüğün aşılmasına bir çözüm üretmek iddiasında değildir. Selefî grupların yahut selefî şahısların incelenmesi ile tikellerden tümel bir tanıma varmak suretiyle genel geçer bir tanım sunmayı da hedeflemez. Bu tez, Şam dolaylarında baş gösteren siyasi, entelektüel hareketlenme, modernist düşünce ve Vehhâbîlik arasındaki etkileşimi *selefî olmak* üzerinden yansıtan Reşîd Rızâ'nın düşüncesini besleyen kaynakları tespit etmek maksadındadır.

Tezin temel gayesini destekleyen ek hipotezler de bu amaca hizmet etmektedir. Bu çalışma Selefilik'i soyut bir kavram olarak ele almak yerine, öncü/popüler bir failin perspektifinden toplumsal bir olgu olarak incelemeyi önermektedir. Zira toplumun tecrübe ettiği hadiseler, entelektüel bir birey ile onun zihninde oluşturduğu çağrışımlar vasıtasıyla konuşur. Bu itibarla çalışma, birbirinden dağınık görünen olgusal parçaların, Reşîd Rızâ tarafından Selefî düşüncesi ekseninde tutarlı bir bütüne dönüştürülme sürecini izlemeyi hedeflemektedir. Bu bakımdan Rızâ'nın düşüncesinde bir kimlik ifadesi olan Selefilik'in kullanımını şekillendiren vakıalar zincirini, kavramla etkileşimi bağlamında saptamak çalışmanın nihai amacına hizmet etmektedir.

Sürece katkıda bulunacak bir diğer hipotez, Reşîd Rızâ'nın selefî düşüncesini inşa eden tarihsel köklerin kaynağının Abduh'tan öteye uzandığıdır. Bu varsayım, beraberinde başka ihtimallerin incelenmesini gerekli kılan yan araştırma alanlarına ihtiyaç duymaktadır. Rızâ'nın selefî düşüncesinin kaynakları Abduh öncesi döneme atfedildiğinde, Rızâ'yı besleyecek fikrî zeminlerin tespitini yapmak gereklidir. Bu noktada net olan kısım, Rızâ'nın tek bir etkileşim kanalından beslenmeyecek kadar sosyal

ve girişken bir yapıya sahip olduğudur. Bu sebeple, doğrudan selefi zihniyeti üreten çerçevenin dışında etkiye sahip diğer unsurların tartışılması elzemdir.

Reşîd Rızâ'nın, Selefilikle özdeşleşen Vehhâbîlikle kurduğu ortak zemin, araştırmanın bir başka yan sorusunu oluşturmaktadır. İki düşünce arasındaki bağlantının incelenmesinde kesişim alanlarından ziyade farklılaşan yönler, Rızâ'nın özgün tarafını ortaya koyması bakımından büyük önem taşımaktadır. Söz konusu iki düşüncenin söylemsel benzerliklerinden ziyade aralarındaki iş birliklerine ve farklılaşan noktalara odaklanmak, Rızâ'nın selefi düşüncesindeki özgün yönlerin ve Rızâ'nın duruşunu belirleyen motivasyon kaynaklarının ortaya konulmasına imkân tanımıştır.

Bu tez, Reşîd Rızâ'nın selefi düşüncesini besleyen ilişkiler ağının bir parçası olarak Abduh'un konumunu yeniden gözden geçirmeyi önermektedir. Bu önerinin varsayımı, Abduh'un Selefilğin içinde yahut dışında kategorize edilmesi ikileminde bir tartışmaya girmeden, Rızâ'nın düşünce serüvenindeki yeri bakımından yorumlanması gerektiğidir. Zira selefi olmadığı iddiasıyla Abduh'un, Rızâ'nın selefi düşüncesindeki merkezi etkisinin sorgulanmasına ve düşünsel geçmişine farklı bir cihetten bakmaya olanak sağlamaktadır. Bu minvalde yürütülecek bir araştırma, Rızâ'nın Selefilğe evrilen düşüncesinin entelektüel kökenlerine ışık tutması bakımından mühimdir. Ne var ki bu ilişkide sarsılmaz bir teslimiyetin yahut mutlak bir farklılaşmanın varlığından bahsedilemeyeceğini de hatırd tutmak gerekir. Buna ek olarak çalışma, Rızâ'nın dönemindeki siyasi, içtimai ve dinî gelişmelerin ışığında Selefilik ibaresini hangi amaçlarla işlevsel kıldığını; ibarenin süreçteki rolünü ve sınırlarını görme imkânı sağlayacaktır.

2. Kavramsal ve Kuramsal Çerçeve

Geç dönem Osmanlı'nın çalkantılı siyasi gündemi, Arap toplumlarının hem iç hem dış paradigmlar karşısında refleks vermesine neden olmuştur. Buna ek olarak 19.

yüzyılın sonlarında Müslüman dünyasının, Batı medeniyetinin bilimsel, teknolojik ve ekonomik yükselişi karşısında hissettiği çöküş, Müslüman mütefekkirleri derin bir özeleştiri ve yeniden yapılanma arayışına sevk etmiştir. Bu arayışta, selefî önderler arasında geleneği bütünüyle reddeden radikal bir Batılılaşmadan ziyade, geleneğin kendi iç dinamikleriyle uyumlu, dinî hassasiyetler barındıran ve Arap milletinin kültürel dokusunu muhafaza ederek Arapların siyasi pozisyonunu gözetten bir yaklaşım tezahür etmiştir. Dolayısıyla Batı'nın İslâm'a yönelik meydan okumasına bir yanıt olmasının yanı sıra Arap-Müslüman toplumun içsel yüzleşmelerinin de bir neticesi olarak doğan selefî düşünce, hem bir ıslah projesini hem de klasik dönem doktrinlerini modern döneme uyarlanabilir hale getirme gayesini taşımaktadır.⁸ Geline bu noktada selefî hareketin amacı genel hatlarıyla tespit edilebilmiş olsa da bu amaçlar, Selefilğin genel geçer bir tanımını sunmak için halen yetersizdir. Zira Selefilğin birden fazla tutarlı tanımını sunmak mümkün olduğundan “Selefilik Nedir?” sorusu, problemin temeline inmek isteyen birisi için yanıltıcıdır.⁹ Bu sebeple, tez kapsamında Selefilik ile kastedilen anlam, Reşîd Rızâ ekseninde kurgulanmıştır. Bu kurgudan hareketle, Selefilik ve ilintili kavramların irdelenmesinden önce Rızâ'nın kendini tanımla biçimi, toplumsal rolü ve konumunun çözümlenmesi gerekmektedir.

2.1. Bir Entelektüelin Anatomisi: Reşîd Rızâ'nın Portresi

Reşîd Rızâ'nın portresini ele almadan önce kavramların din, takvâ, ilim, salâh, ıslah ve verâ ehli, Hz. Peygamber soyundan gelen Âl-i Rızâ'nın¹⁰ bir üyesi olarak 23 Eylül 1865 yılında Osmanlı'ya bağlı Trablusşam kentinin Kalemûn köyünde dünyaya gözlerini açmıştır. Ailesinin seyyid kökenini ve saygın manevi soyluluğunu otobiyografisi olan *el-*

⁸ Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashîd Ridâ* (Berkeley&Los Angeles: University of California Press, 1966), 2, 3. Kerr'den alıntılanan bu kısımda yer alan ve hareketin Mısır merkezli olduğuna yönelik iddia, çalışmanın ilerleyen kısımlarında tartışılmıştır.

⁹ Lauzière, *The Making of Salafism*, 2, 3.

¹⁰ Muhammed b. Ahmed eş-Şukayrî, *es-Sünen ve'l-mübtada 'ât el-müte'allika bi'l-ezkâr ve's-salavât*, thk. Muhammed Halîl Herrâs (Beyrut: Dârü'l-Fikr, t.y.), 7.

Menâr ve'l-Ezher adlı eserinde vurgulayan Rızâ, köklü bir ulema ailesine mensup olmamasını telafi etmeyi amaçlamaktadır. Bu sebeple otobiyografisinin bir kısmını şahsî başarılarıyla dolduran Rızâ, hocaları, eserleri, ilmî gayretleri ve şahsiyetini öne çıkaran anekdotlara hatırı sayılır bir yer ayırmaktadır.¹¹ Burada aldığı eğitime ve bu eğitimi aşan kişisel eğilimlerine de değinen Rızâ, klasik İslâm modelleriyle uyumlu bir örnek şahsiyet olarak kendisini sunmaktadır. Küçük yaşlarından itibaren ilme yatkınlığı olduğunu, sorgulamadan, anlamını kavramadan bir fikri kabul etmediğini ve ifade biçiminden emin olmadan hiçbir cümle yahut satır kaleme almadığını belirtmektedir.¹²

Reşîd Rızâ'nın öz algısı, kendisine yönelik bir hayranlıkla doludur. Bu öz algının bir yansıması olarak onun görüşlerini ortaya koyarken bir hakikat savunucusu misyonuyla hareket ettiği de sezinlenmektedir. Bu misyonunu matbaa üzerinden gerçekleştiren Rızâ, kendisini Arap halkının uğradığı zulme karşı yazmaya adanmış olduğunu iddia etmektedir. Ona göre, gazeteci olmak halkın sesi de olmaktır. Üstlendiği bu kimlikle Rızâ gazete yazarlarının birer öğretmen ve rehber olduğunu ifade ederek¹³ bulunduğu konumu, toplumsal aklın öncüsü bir pozisyona yüceltmektedir. Bu durum aynı zamanda onun karakteri itibarı ile farklı görüşlere kapalı, sabit fikirli biri olarak algılanmasına neden olmuştur. Nitekim Muhammed Kürd Ali (ö. 1953), Rızâ'nın yalnızca doğru olduğuna inandığı şeyleri dinlediğini ve bu hususların yayılmasına çabaladığını ileri sürmektedir.¹⁴

Düşüncelerini yaymak konusunda aktif bir tutum sergileyen Rızâ'nın gazetecilik yapmada en belirgin dürtüsü Arap milletinin haklarını savunmaktır.¹⁵ Arap milli bilincinin uyanmasına, sosyo-kültürel ve siyasi sahada hak ettiği önemi kazanmasına

¹¹ Elizabeth Sirriyeh, "Rashîd Ridâ's Autobiography of the Syrian Years, 1865-1897", *Arabic and Middle Eastern Literatures*, 3/2 (2000), 185, 186.

¹² Emîr Şekîb Arslân, *es-Seyyid Reşîd Rîdâ ve ihâü erba'îne sene* (Dimeşk: Matba'atü İbn Zeydûn, 1937), 126.

¹³ Muhammed Reşîd Rızâ, "Fâtihatü's-seneti's-sâniye 'aşera", *Mecelletü'l-Menâr*, 12/1 (1909), 14.

¹⁴ Muhammed Kürd Ali, *Mu'âsirûn* (Dimeşk: Dârü'l-Beyyine, 2. Baskı, 2011), 295.

¹⁵ Eliezer Tauber, Reşîd Rızâ'nın siyasi kariyerini incelerken onun başlangıçta Osmanlı ve Pan-İslamist bir çizgide olduğunu, ancak İttihat ve Terakki'nin Turancı politikaları ve I. Dünya Savaşı sonrası yaşanan gelişmelerle birlikte Arap milliyetçiliğine kaydığını savunmaktadır. Bkz. Eliezer Tauber, *The Emergence of the Arab Movements* (Londra: Frank Cass, 1993), 120-124.

verdiği bu ehemmiyet, onun düşünce dünyasındaki diğer tüm olgulara tahakküm eden bir unsurdur. Rızâ'nın Arap milletinin haklarını tesis etme yolunda attığı adımlar ve değişen koşullara göre şekillenen siyasi tavrı, kimi zaman bir istikrarsızlık olarak da değerlendirilmiştir.¹⁶ Ancak onun yaşadığı dalgalanmalar, şahsi çıkarlarından ziyade, temel meselesine giden tüm yolları tecrübe etmek üzere hissettiği zorunluluktan kaynaklanmaktadır. Bu süreçte, çalışmanın konusu olan Selefilik kavramı ise Rızâ'nın fikirlerini ifade eden başat kavram olmuştur.

Çağdaş Müslüman düşünce dünyasında derin ve geniş yankı uyandıran Reşîd Rızâ, çok yönlü yapısıyla dönemin merkezî olmakla birlikte tartışmalı isimlerinden birisidir. O; muasır olan birçok âlim, entelektüel ve siyasetçi tarafından hem desteklenmiş hem de eleştiriye maruz kalmıştır. Özellikle Arap dünyasındaki taraftarları ve rakipleri, onun fikirlerine, kişiliğine ve projelerine dair yorumlarda bulunmuşlardır. Bu yorumlar, dönemin fikrî ve siyasi atmosferinde Rızâ'nın kim olarak algılandığını kavramak için kritik öneme sahiptir. Günümüzde bazen müfessir¹⁷ bazen de muhaddis¹⁸ yönüyle akademik çalışmaların konusu olsa da Rızâ'nın fikir dünyası çok daha geniş sınırlara uzanmaktadır. Bu yelpaze içerisinde *el-Menâr* ile ün kazanan Rızâ'nın, yaşadığı dönemde en belirgin vasfı gazeteci kimliğidir.

El-Menâr, Müslümanların sosyal, siyasi, iktisadi ve dinî meselelerine uzanan pek çok içeriği seslendirmektedir. Keskin üslubuna rağmen kurduğu ilişkilerde denge politikası gözeten Rızâ, aynı zamanda yapıcı ilişkiler kurmak konusunda mahirdir. 1901'de Kürd Ali'nin Kahire seyahatinde ona Mısırlı seçkinlerle tanışma fırsatı sunmuştur. Nitekim

¹⁶ İsmail Gümüş, *Şerif Hüseyin İsyanı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 31.

¹⁷ J. J. G. Jansen, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt* (Leiden: E.J. Brill, 1974); Mustafa Öztürk, "Neo-Selefilik ve Kur'an -Reşîd Rızâ'nın Kur'an ve Yorum Anlayışı Üzerine-", *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/2 (2004), 77-106.

¹⁸ G. H. A. Juynboll, *The Authenticity of the Tradition Literature: Discussions in Modern Egypt* (Leiden: E. J. Brill, 1969); 'Abdülmetîn b. Selmân, Yûsuf Beyhakî, Kusnadi, "Redefining Khabar Al-Ahad Based on Rashid Rida's Rational Approach in Al-Manar", *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an dan Hadis*, 23/2 (2022), 219-236; Mustafa Aydın, *Reşîd Rızâ ve Hadis (Neo-Selefilik Ekolü)* (İstanbul: Kitap Dünyası, 2023).

Kürd Ali, Reşîd Rızâ ve Refîk el-‘Azm (ö. 1925) sayesinde bu olanağa sahip olduğunu ifade etmektedir. Mısır’a intikalinin üzerinden henüz birkaç sene geçmiş iken Mısırlı seçkin zümre arasında yer edinen Rızâ’nın ve seçkin isimlerin toplantı merkezi ise İsplendîbâr Kahvesidir. Buradaki toplantılar hükümet yetkililerinden edebiyatçılara; Mısır entelektüellerinden Suriyeli göçmen aydınlara kadar pek çok ismi ağırlamaktadır.¹⁹ Rızâ da bu toplantılarda Mısır’a taşınmadan önceki ve sonraki tecrübesini harmanlayabileceği bir zemin yakalamıştır.

Bu tecrübesini *el-Menâr* üzerinden somut bir veriye dönüştüren Rızâ, sürece katkı sağlayabilecek unsurları yakalamak ve dengeyi kurmak konusunda da başarılıdır. Ezher uleması ile derin fikir ayrılıklarından doğan çekişmeye rağmen Rızâ, bazı durumlarda ortak nokta yakalayabilmeyi başarmıştır. Mısır’ın en etkili dinî otoritelerinden olan Mâlikî âlim ve Ezher Şeyhi Selîm el-Bişrî’ye (ö. 1916), Abduh’un *el-İslâm ve’n-Nasrâniyye el-‘ilm ve’l-medeniyye* başlıklı kitabını takdim ederek Bişrî’nin takdirini kazanmıştır.²⁰

Bağlantılarından faydalanmakla birlikte Kürd Ali, Reşîd Rızâ’nın sunduğu zengin içeriği eleştirel bir yaklaşımla betimlemektedir. Rızâ ile aralarındaki yakınlığa binaen Kürd Ali, *el-Menâr*’ın siyasi konulardan arındırılması ve tefsîr, sahih sünnetin yayımlanması, fetvalar ve Müslüman okuyucunun düşünce dünyasını aydınlatacak diğer konularla sınırlandırılması yönünde Rızâ’ya tavsiyede bulunmuştur. Bu tavsiyesinin ardında Rızâ’nın, güçlü olduğu alanlara odaklanmasını ve kendisi için daha zayıf bir zemin olan siyasi çekişmelerden uzak durmasını istediğini de belirtmektedir. Çünkü Kürd Ali’ye göre, Rızâ dinî ilimler kapsamında yetkin ve hakikati savunan ender isimlerdendir.²¹ Buna rağmen Rızâ’nın siyaset bilimine dair herhangi bir formasyonunun

¹⁹ Kürd Ali, bu toplantılara katılanların isimlerini sıralamaktadır. Bkz. Muhammed Kürd Ali, *el-Müzekkirât* (Dimeşk: Matba‘atü’t-Terakkî, 1948), 1/251-255.

²⁰ Muhammed Reşîd Rızâ, “el-İslâm ve’n-Nasrâniyye el-‘ilm ve’l-medeniyye”, *Mecelletü’l-Menâr*, 5/19 (1903), 783.

²¹ Kürd Ali, *el-Müzekkirât*, 1/ 353.

bulunmayışı, *el-Menâr*'daki siyasi yaklaşımın bilimsel olmaktan ziyade kişisel duygu ve düşünceleri yansıtan cedelci bir tavra kaymasına neden olmuştur.²² Nitekim bu yaklaşım, Abdülhamîd ez-Zehrâvî gibi Reşîd Rızâ'nın da üslubunda imalara yol açmış ve *el-Menâr*'ı anlaşılması zor bir platform haline getirmiştir.²³

Muhammed Kürd Ali tarafından Reşîd Rızâ'nın âlim vasfına yapılan pozitif vurgunun siyaset bağlamında eleştiriye dönüşen yüzü, dönemin içerisinde eleştiriye maruz kalmıştır. *El-Muktebes*'te Rızâ, döneminin düşünsel arenasında bir hakem ve otorite figürü olarak konumlandırılırken Kürd Ali'nin Rızâ hakkındaki kanaatleri tenkit edilmektedir. Anonim olarak yayımlanan bu makale, Kürd Ali'nin Rızâ'nın siyasi analizlerinin cüzî bir faydaya sahip olduğuna dair argümanını ele almaktadır. Yazar, Kürd Ali'nin eleştirisine kendisinin de siyaset bilimine dair bir birikime sahip olmadığı yanıtını vermiştir. Karşılıklı ithamın aktarıldığı bu yazı, Rızâ'nın âlim vasfının ötesinde, dönemin entelektüel polemiklerinin merkezindeki kilit bir aktör olarak öne çıktığını göstermektedir.²⁴ Nitekim Rızâ'nın bu kötü ünü, oldukça geniş sınırlara yayılmış ve Rızâ 1914'te Bağdat'ta Azamiye Medresesi Dârü'l-'Ulûm Müdürlüğü'ne tayin edildiğinde, göreve atanması vilayet tarafından engellenmiştir.²⁵ Gerekçe olarak Rızâ'nın muhtemelen siyasi görüşlerini yansıtan zararlı faaliyetleri ve münasebetsiz tavırları gösterilmiştir.²⁶

Emîn Takiyyüddîn (ö. 1937), Kahire'de yayımladığı edebiyat ve sanat temasını işlediği dergisi *Mecelletü'z-Zuhûr*'da Reşîd Rızâ'yı, 20. yüzyıl başındaki Arap milli bilincinin uyanışına eşlik ve bazen de öncülük eden edebî uyanışın entelektüel haritası içinde konumlandırmaktadır. Takiyyüddîn, modern Arap düşüncesini şekillendiren bu öncü isimlerin bir kısmının Mısır dışında doğmasına rağmen Mısır'ın sağladığı

²² Kürd Ali, *Mu'âsirûn*, 293-295; "İntikâdât 'alâ Muhammed Kürd 'Alî", *Mecelletü'l-Muktebes*, 1 (1906), 25.

²³ Kürd Ali, *el-Müzekkirât*, 1/ 117.

²⁴ "İntikâdât 'alâ Muhammed Kürd 'Alî", *Mecelletü'l-Muktebes*, 1 (1906), 25.

²⁵ T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Dahiliye Nezareti İdari (DH.İD)*, 26/79.

²⁶ T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Dahiliye Nezareti Siyasi (DH.SYS)*, 55/14.

olanakların onlara entelektüel bir varoluş zemini sunduğunu ifade etmektedir. Mısır'ın kucakladığı bu muhacir aydınlar arasında bir tasnife başvuran yazar, Rızâ'yı bu tasnifte kalem erbabı arasında sınıflandırmaktadır. Rızâ'nın konumlandırıldığı alanda kendisine Edîb İshâk (ö. 1885), Ya'kûb Sarrûf (ö. 1927), Farah Antoun (ö. 1922), Fâris Nimr (ö. 1951) gibi pek çok gayrimüslim isim eşlik etmektedir. Büyük çoğunluğu Bilâdüşşam'dan gelerek Mısır'ın entelektüel ortamına sığınan ve kariyerlerini burada inşa eden muhacir aydınlar kuşağının bir diğer parçası ise siyaset sahnesinde daha aktif rol alan 'Abdurrahmân el-Kevâkibî (ö. 1902), Abdülhâmid ez-Zehrâvî (ö. 1916), Refîk el-'Azm'dir. Siyasi olarak aktif isimlerden bir miktar tecrit edilmiş görünen Rızâ, gazeteci kimliğiyle Arap edebî ve entelektüel hayatının doğal bir üyesi ve kendi döneminin aktif kamusal figürlerinden biridir.²⁷

Mecelletü 'z-Zuhûr'da imzasız yayımlanan bir makalede Rızâ'nın gazetecilik ilkeleri ve medya stratejileri konularına yaklaşımı eleştirilmektedir. Makalenin yazarı, *el-Menâr*'ın görünürdeki tarafsızlığı ile kendi mezhebine olan örtük bağlılığı arasındaki çelişkiyi ispatlamak için Reşîd Rızâ'nın seçkilerini referans almaktadır. Bu iddiaya göre, Rızâ *el-Menâr*'da farklı görüşlere yer verdiğini savunurken aslında alıntılarla kısımlarda kendi fanatik görüşünü gizleyen bir tutum içindedir.²⁸ Bu iddiadan hareketle, Rızâ'nın bir görüşünün, başka bir yayın organını analiz etmek için bir ölçüt olarak kullanılması, onun sadece dinî bir ıslahatçı olarak değil, aynı zamanda modern basının örtük mekanizmalarını çözmüş usta bir medya analisti olarak da yorumlanabilmesine kapı aralamaktadır.

Arap bölgelerine çokça seyahat etme imkânına sahip olan Fransız asker ve İslamolojist Alfred Le Chatelier (ö. 1929) ise dönemin Mısır'ında en çok okunan gazetelerden birine sahip olan Reşîd Rızâ'nın Arap milli unsuruna yaptığı katkının hakikatte bir karşılığı olmadığını düşünmektedir. Ona göre, Rızâ ve meslektaşlarının

²⁷ Emîn Takiyyüddîn, "Mısrü'l-edebyye", *Mecelletü 'z-Zuhûr el-Mısrıyye*, 11 (1911), 538, 539.

²⁸ "Ceridetü'l-Ahbâr", *Mecelletü 'z-Zuhûr el-Mısrıyye*, 24 (1912), 164.

çabaları yalnızca slogan atmaktan ibarettir. Rızâ'nın da benimsediği bu zihniyet, sorunun dinî vatanseverlik propagandası ile çözülemeyeceğini idrakten uzaktır. Eylem bazında ise geleneğin gölgesinden sıyrılamayan ve Rızâ'nın bir proje olarak gördüğü Da'vet ve İrşâd Okulu da işlevsizdir. Da'vet ve İrşâd Okulu'nu Mısır Kralı Fu'âd'ın modern üniversite modeli ile kıyaslayan Chatelier, Rızâ'nın projesini ilerleme ve başarı yollarını takipten yoksun, anakronik bir girişim olarak nitelendirmektedir.²⁹

Ezher'de eğitim gören ve Reşîd Rızâ'nın yakın takipçilerinden olan Muhammed Hâmid el-Fıkî (ö. 1959), Rızâ'yı, İslâm düşünce tarihinin en büyük otoriteleriyle aynı silsilenin modern halkası olarak sunmaktadır. İctihâdın gerekliliğini ve taklidin tehlikelerini savunan tutumuyla Reşîd Rızâ, İbn Teymiyye, İbn Kayyim ve Abduh gibi otoritelerin muasır temsilcisidir. Bu bağlamda Rızâ, Fıkî tarafından Seleflerin lideri (زعيم السلفيين) vasfıyla yüceltilmekte; Mısır'da ıslah hareketinin öncüsü kabul edilen Abduh'un düşüncesini ileriye taşıyan bir isim olarak görülmektedir.³⁰

Çağdaş literatüre bazı farklılıklarla yansıyan bu yoruma³¹ oldukça zıt bir tanım Reşîd Rızâ'nın Davet ve İrşâd Okulu'nda (دار الدعوة والإرشاد) bir dönem öğrenim görmüş olan Emir Şekip Arslan (ö. 1946) tarafından ileri sürülmüştür. Rızâ'yı selefi kimliğiyle öne çıkarmamakta ısrarlı görünen Şekip Arslan; modern dönemde Hindistan'dan başlayarak İran'a, ardından Mısır ve Mısır üzerinden Osmanlı coğrafyasına yayılan, Abduh çizgisinde ilerleyen ve Rızâ tarafından sürdürülen bu Mısırlı modernist hareketi, Yeni Mu'tezile (المعتزلة الجديدة) olarak adlandırmaktadır.³² Ancak Şekip Arslan'ın Rızâ'yla pek de örtüşmeyen bu yorumu, günümüz literatüründe yer bulamamıştır.

²⁹ Alfred Le Chatelier, *el-Gâra 'ale'l-âlemi'l-İslâmî*, çev. Müsâid el-Yâfi, Muhibbüddîn el-Hatîb (b.y.: Menşûrâtü'l-'Asri'l-Hadîs, 2. Baskı, h. 1387), 277.

³⁰ Muhammed Hâmid el-Fıkî, *Eserü'd-da'veti'l-Vehhâbiyye fi'l-islâhi'd-dîni ve'l-'umrânî fi Cezîreti'l-'Arab ve gayrihâ* (b.y.: y.y., h. 1354), 45.

³¹ Henri Lauzière, Rızâ'nın Selefiligini, Vehhâbilik gibi geleneksel hareketlerden ayıran entelektüel bir proje olarak sunmaktadır. Bkz. Lauzière, *The Making of Salafism*, 45-52.

³² Emîr Şekîb Arslân, "Mâ yukâl 'ani'l-İslâm fi Avrûba", *Mecelletü'l-Menâr*, 30/1 (1929), 33, 34.

Abduh ve Rızâ ikilisi üzerine araştırmalar yürüten Malcolm H. Kerr (ö. 1984), Rızâ'nın bir gazeteci olarak başarılı bir profil olmasına rağmen bir ıslahatçı olarak aynı başarıyı gösteremediğini iddia etmektedir.³³ O, Rızâ'nın dinî ıslah projesini, Abduh'un liberal ve akılcı yöneliminden ziyade, şeriatın toplumsal hayata yeniden hâkim kılınmasını amaçlayan daha sistematik bir programa dönüştürdüğünü savunmaktadır.³⁴ Benzer görüşleri dile getiren Hourani, Rızâ'yı Abduh'un düşüncelerini devralan ancak zamanla bu düşünceyi Şam'da baskın olan katı Hanbelî eğilimlerle daha muhafazakâr biçimde yeniden yorumlayan bir ıslahatçı olarak tanımlamaktadır.³⁵ Siyaset felsefesi üzerine çalışan Fehmî Ced'ân ise Rızâ'yı, Abduh'un akılcılığı ile geleneksel hadis taraftarları arasında bir köprü kurarak Selefi-İslahatçılık (السلفية الإصلاحية) akımını şekillendiren bir mütefekkir olarak konumlandırmaktadır.³⁶

Burada üzerinde durulması gereken bir diğer nokta, Reşîd Rızâ'nın kendine yönelik öz tanımlamasıdır. Rızâ'nın *el-Menâr*'da bu meseleleri ele alırken benimsediği en belirgin tavır, ıslahatçı bakış açısıdır. Rızâ, ıslah düşüncesinde kendisini Muhammed Abduh'un varisi olarak arz etmiş; ancak üstlendiği bu kimliği kendi entelektüel ve siyasi güzergâhında dönüştürmüştür. Cezayir'de ıslah hareketinin önde gelen isimlerinden olan Abdülhamîd İbn Bâdîs (ö. 1940) de Rızâ'nın bu iddiasını desteklemektedir. İbn Bâdîs, Rızâ'yı İslâm düşünce tarihindeki en üst mertebelerden birine yerleştirerek *Hüccetü'l-İslâm* unvanıyla anmaktadır. İbn Bâdîs'e göre Rızâ, Kur'ân ve Sünnet'e derin vukûfiyeti, fıkıh alanındaki kavrayışı ve zamanın koşullarında sahip olduğu tecrübe bakımından sahip olduğu yetkinlikle eşsiz bir konuma sahiptir. Bu özellikler sayesinde Rızâ, başkalarının uzun zamanda ulaşamayacağı istisnai bir konuma yükselmiştir.³⁷ Bu

³³ Malcolm Kerr, "Rashîd Ridâ and Legal Reform: An Ideological Analysis", *The Muslim World*, 50/2 (1960), 101.

³⁴ Kerr, *Islamic Reform*, 153-155.

³⁵ Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, 228-231.

³⁶ Fehmî Ced'ân, *Ususü't-tekaddüm 'inde müfekkiri'l-İslâm fi'l-'âlemi'l-'arabiyyi'l-hadîs* (Amman: Dârü's-Şurûk, 2007), 345-350.

³⁷ Abdülhamîd İbn Bâdîs, *Âsâru İbn Bâdîs*, thk. Ammâr Tâlibî (Cezayir: Dâru ve Mektebetü's-Şeriketi'l-Cezâiriyye, 1388/1968), 4/201.

nitelemeler, Rızâ'nın sadece bir ıslahatçı olarak değil, aynı zamanda dinin temelini savunan ve doğruluğunu ispatlayan, yeri doldurulamaz bir otorite olarak görüldüğünü ortaya koymaktadır.

Abdülhamîd İbn Bâdîs'in yaklaşımına karşın Abdurrahmân el-Berkûkî (ö. 1944) tarafından çıkarılan *Mecelletü'l-Beyân*'da Reşîd Rızâ, Muhammed Abduh'un mirasını gasp etmekle itham edilmiştir. Dergide anonim olarak yayımlanan makale, Rızâ'yı tanımlarken çocukların ve talebelerin zihniyetinden farkı olmayan (بذهنية لا تفرق عن أذهان) ve histeri belirtileri taşıyan hastalıklı bir üslup (بأسلوب متهدم مريض يحمل جميع) (الأطفال والتلاميذ) kullanmakla suçlamaktadır. Yazarın temel iddiası, Rızâ'nın Abduh ile ilişkisinin gerçek bir hoca-talebe bağı olmadığı, aksine onun bir talebelik iddiacısı (المدعي) olduğudur. Rızâ'nın dinî ıslahatın yegâne lideri olduğu yönündeki savını reddeden yazara göre Rızâ, dinî ıslahatı bir kazanç ve zenginleşme aracı (ضرباً من ضروب) haline getirmiş ve Abduh'un mirasını saçmalık ve laf kalabalığı (السخف) (الريج والإثراء) ile dolduran biridir.³⁸

Mecelletü'l-Beyân'da Reşîd Rızâ'ya yöneltelen ithamların yoğunlaştığı bir diğer husus ise Rızâ'nın tefsîr metodolojisine yöneliktir. Yazar, ayrıntı detay vermese de Rızâ'nın tefsîr metodunu hastalıklı (الطريقة الجريبة) bulmaktadır. Böylece metin, Rızâ'yı, Abduh'un mirasını tahrif eden ve içinde bulundukları çağ için en büyük rezaletlerden birini (أكبر الفضيحة) işleyen gayrimeşru bir figür olarak resmetmektedir. Rızâ'yı Ezher uleması ile de kıyaslayan yazar, Ezher'in hakikî âlimleri ve saygın ıslahatçıları karşısında onun cahillerin en ön safında (في الصف الأول من الأميين) yer aldığını iddia etmektedir.³⁹

Fransız oryantalist Louis Massignon'un (ö. 1962), Reşîd Rızâ hakkındaki tespiti de oldukça mühimdir. Massignon, Rızâ'yı, dönemin siyasi ve kültürel meydan okumalarına karşı bilinçli ve stratejik duruş sergileyen, siyasi bir deha olarak tasvir etmektedir.⁴⁰

³⁸ “Fî Şü’ûnine'l-Mısriyye: el-ekzûbetü'l-kübrâ”, *Mecelletü'l-Beyân li'l-Berkûkî*, 35 (1917), 39, 40.

³⁹ “Fî Şü’ûnine'l-Mısriyye: el-ekzûbetü'l-kübrâ”, *Mecelletü'l-Beyân li'l-Berkûkî*, 35 (1917), 39, 40.

⁴⁰ Louis Massignon, “Les programmes des parties musulmans actuels concernant la souveraineté interislamique et le califat”, *Revue du monde musulman*, 59 (1925), 312.

Massignon'un vurguladığı bu stratejik zekâ, özellikle Vehhâbîlerin gelecekteki siyasi başarısını önceden sezebilmesinde ve *el-Menâr* dergisindeki yayın politikasını bu öngörü doğrultusunda şekillendirmesinde açıkça görülmektedir. Massignon ve onun Bilâdüşşam'da bulunduğu yıllara dair araştırmalar yayımlayan Gérard D. Khoury, Massignon'un Rızâ hakkındaki olumlu kanaatinin aksine, Rızâ'nın karakter bütünlüğüne dair tartışmaları ön plana çıkarmaktadır.⁴¹

Reşîd Rızâ'yı çevreleyen ve kimi zaman birbiriyle çelişen bu tanımlamalar, onun çok yönlü ve karmaşık tarihsel kişiliğinin bir yansımasıdır. Tez kapsamında Rızâ'yı tek bir kimliğe indirgemek, hem entelektüel derinliğini hem de faaliyet gösterdiği dönemin dinamiklerini göz ardı etmek anlamına gelmektedir. Nitekim onun şahsında somutlaşan övgü ve yergi sarmalı, gelenek ile modernitenin, dinî otantizm ile siyasi pragmatizmin ve ümmet kimliğinde üst sınıfa yerleşmek isteyen Arap milliyetçiliğine yönelik söylemin mücadelesinin bir yansımasıdır. Rızâ'nın taşıdığı bu farklı kimlikleri, pasif bir şekilde sürüklendiği alanlar olarak değil, bilinçli bir şekilde kullandığı stratejik araçlar olarak görmek daha isabetli bir yaklaşımdır. Dolayısıyla bu tez, Rızâ'yı belirli kimliklerden birine indirgemek yerine, bu farklı rolleri dönemin şartlarına göre stratejik bir akılla bütünleştiren entelektüel bir aktör olarak kabul eder. Bu duruş, Rızâ'yı Edward Said'in entelektüel tanımı⁴² içerisine yerleştirirken, dönemin çalkantılı atmosferinde onun selefi düşüncesini şekillendiren yönünü belirginleştirmektedir.

2.2. Bir Metodoloji Olarak Selef ve Selefiler

Doğuşu ve anlam delaleti bakımından selefi düşünceye müntesip isimler arasında dahi uzlaşa alanı oluşmayan Seleflik kavramı, bu metinde kavramsal bir tezahürün

⁴¹ Gérard D. Khoury, *Louis Massignon au Levant: Écrits politiques (1907-1955)* (Paris: Éditions Albin Michel, 2019), 180.

⁴² Edward Said'in entelektüeli, belirli fikirleri kamusal alanda temsil etme görevini üstlenen, bu süreçte risk alan ve konumunu stratejik olarak kullanan bir figürdür. Bkz. Edward Said, *Entelektüel: Sürgün, Marjinal, Yabancı*, çev. Tuncay Birkan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 23.

sonucundan ziyade sıfat formunda kullanımı ağırlıklı olan *selefî olmak* anlamında bir nitelemeyi ifade etmektedir. Dolayısıyla selefî olmak, yalnızca kelâmî bir yaklaşımı benimseyen gruba işaret etmenin ötesinde; sosyo-politik bir tutumu benimseyen bu nedenle fikhî sahada bir yenilenmeyi hedefleyen çok yönlü işlenmiş bir grup aidiyetine karşılık gelmektedir. Başka bir ifadeyle bu niteleme, Müslüman dünyasının içinde bulunduğu açmazdan çıkışı için dinî ıslahın bir zorunluluk olduğunu savunan ve bu ıslah talebini Arap milletin uyanışı gayesiyle teo-politik söylemlerle besleyen toplumsal bir yapıya⁴³ işaret etmektedir.

Bu sürecin doğal bir sonucu olarak *selef*, *ıslah*, *bid'at*, *taklit* ve *icthâd* gibi klasik dinî kavramlar, dönemin tarihsel koşulları içinde bir kez daha yorumlanarak yeni anlamlar ve işlevler kazanmıştır. Kavramlar arasındaki geçiş farkları her ne kadar belirsiz olsa da bu devinin yerleşik paradigma üzerinde derin ve yıkıcı bir etkisi olmuştur. Selefî hareketin temel vizyonu, selef neslinin örnekliğinde İslâm'ı bozulmamış saflığına kavuşturma ve onu sonradan dine giren bid'atlerden temizleme üzerine kurulmuştur.⁴⁴ Reşîd Rızâ'nın düşünce sistemi, selefî yenilenmeye ve ilerlemeye açık oluşundan yola çıkmaktadır. Bu nedenle o toplumsal, kültürel, iktisadi ve siyasi hareketlenmeyi teşvik eden yönlerini öne çıkararak selefî yeniden anlamlandırma çabasıdadır. Onun entelektüel projesi; nihai hedefi ıslah olan, metodolojisini selef menhecinden alan, zihinsel aracını icthâdın canlandırılmasında bulan ve somut düşmanını taklit ile bid'at olarak tanımlayan bütüncül bir yapı arz etmektedir.

Abduh'un dinî ve siyasi düşünce dünyası üzerine yaptığı çalışmasında İşcan, Abduh'un selefe dönüş çağrısında kutsallaştırılmış bir nesil vurgusunun bulunmadığına

⁴³ Cemâleddîn el-Kâsımî, *Kitâbü'l-ıslâhi'l-mesâcid mine'l-bid'a ve'l-'avâid* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 4. Baskı, h. 1399), 5, 6.

⁴⁴ Meir Litvak, ““More Harmful Than The Jews” Anti-Shi'i Polemics in Modern Radical Sunni Discourse”, *Le shî'isme imâmîte Quarante ans après: Hommage à Etan Kohlberg* içinde, ed. Mohammad A. Amir-Moezzi, Meir M. Bar-Asher and Simon Hopkins (Turnhout: Brepols Publishers, 2009), 295.

dikkat çekmektedir.⁴⁵ Buna karşın Orta Doğu tarihçisi Albert Hourani (ö. 1933), Abduh'un selef ile Hz. Peygamber'den Ebû Hâmid Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) kadar uzanan Müslüman düşünce geleneğini kastettiğini savunmaktadır.⁴⁶ Reşîd Rızâ ise daha dar bir çerçevede sunduğu *selef* ile sahabe neslini kastettiğini belirtmektedir. Ancak o, Mâlik b. Enes (ö. 179/795), Ebû Hanife (ö. 150/767), Muhammed b. İdrîs eş-Şâfi'î (ö. 204/820), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) olmak üzere tâbiîn neslinden olan dört müçtehit imamı da selef kavramının içerisine yerleştirmektedir.⁴⁷ Selefiler tarafından ulemaya yöneltilen eleştiriler ve onların fıkıhta içtihâda gösterdikleri rağbet, Selefilerin klasik mezhepleri reddettiği şeklinde bir yoruma kapı aralasa da⁴⁸ bir selefi olarak Rızâ'nın tutumu, dört mezhep imamını yöntem bakımından kuşatıcı bir yöne sahiptir.

Söz konusu kapsayıcı yapı içerisinde selefeye dair asıl belirleyici sınır, tarihsel bir kronolojiden ziyade metodolojik bir tercih ekseninde belirginleşmektedir. Reşîd Rızâ, selefi itikâdî konularda nas merkezli ve rivayet temelli dindarlığın temsilcileri olan Ehl-i Hadîs olarak tanımlarken selef olmayanlar ise bu meseleleri akılla temellendirmeye çalışan, özellikle Mu'tezile gibi kelâm ekolleridir.⁴⁹ Onun bu tanımı, Selefilerin Ehl-i Hadîs zihniyetinin varisliğini üstlenen ve bu zihniyeti sürdürmeye çalışan kimseler olarak tanımlamasına⁵⁰ elverişlidir. Ancak onun düşüncesinde bu sınırlandırma ve yöntemin dışına çıkan ifadelere rastlamak da mümkündür. Bu noktada onun selefi, fıkıhta lafzın

⁴⁵ Mehmet Zeki İçsan, *Abduh'un Dinî ve Siyasi Görüşleri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997), 174.

⁴⁶ Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, 230.

⁴⁷ Muhammed Reşîd Rızâ, "Emâliyyün dîniyyetün: ed-dersü sâbi'a 'aşera fi'l-'akâid", *Mecelletü'l-Menâr*, 3/32 (1901), 840-845.

⁴⁸ Daniel Brown, *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, çev. Sabri Kızılkaya, Salih Özer (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 170. Selefi yöntemi Kur'an ve Sünnet üzerinden lafziliği öne çıkarması, rey ve kıyas karşıtlığı, mezhepleşmeye itirazı ile tanımlayan başka çalışmalar da mevcuttur. Bkz. Ahmet Ayhan Çitil, "Selefilik Çözümlemesi İçin Bir Anahtar: Modern Bilimlerin Gelişiminde Kuram-Gözlem Bağlantısının Dönüşümü", *Modernleşme, Protestanlaşma ve Selefileşme: Modern İslam Düşüncesinde Nassın Araçsallaştırılması* içinde, ed. Mürteza Bedir, Necmettin Kızılkaya, Merve Özaykal (İstanbul: İsar Yayınları, 2019), 63.

⁴⁹ Muhammed Reşîd Rızâ, "Emâliyyün dîniyyetün: ed-dersü sâbi'a 'aşera fi'l-'akâid", *Mecelletü'l-Menâr*, 3/32 (1901), 840-845.

⁵⁰ Yunus Apaydın, "Selefilik: İç Kapanmanın ve Yerelliğin İdeolojisi", *Modernleşme, Protestanlaşma ve Selefileşme: Modern İslam Düşüncesinde Nassın Araçsallaştırılması* içinde, ed. Mürteza Bedir, Necmettin Kızılkaya, Merve Özaykal (İstanbul: İsar Yayınları, 2019), 84.

kastına göre hüküm çıkarmayı hedefleyen,⁵¹ zamanın gelişmeleri ışığında toplumun ihtiyaçlarını göz önünde bulunduran⁵² yaklaşım sahiplerini anmak için kullanması da mühimdir. Nitekim o, selefın takibini pratiğe dönük yüzüyle anlamlı ve faydalı bulması nedeniyle tercih etmektedir. Bu noktada ister selef, ister mütekellim olsun ilmin ne olduğunu tartışan ve bu konuda teknik tanımlar üreten âlimlerin metodunu amacından saptığı ve işlevsiz kaldığı gerekçesiyle tasvip etmediğini dile getirmektedir.⁵³ Böylece ona göre, tâbiîn neslinden onun selef ile kastettiği yaklaşımları benimsemeyenler selef ibaresinin dışında kalmaktadır.⁵⁴ Bu çalışmada selef kavramının çerçevesi, doğrudan Reşid Rızâ'nın selef atfettiği anlama tâbidir.

2.3. Bir Mücadele Unsuru: Bid'at

Reşid Rızâ ile benzer fikirleri paylaşan Suriyeli Islahatçı-selefi Cemâleddîn el-Kâsımî (ö. 1913), bid'at kavramına dair dönemin ilk sistematik eserini kaleme almıştır.⁵⁵ *Kitâbü'l-islâhi'l-mesâcid mine'l-bida' ve'l-'avâid* isimli bu eser, dönemin selefi isimleriyle yakınlığı bulunan Muhibbüddîn el-Hatîb'e (ö. 1916) göre, o dönemde bu mevzuda kaleme alındığı bilinen tek Arapça kaynaktır.⁵⁶ Kâsımî eserinde dinde hoş

⁵¹ Muhammed Reşid Rızâ, “el-Kadâ'ü fi'l-İslâm”, *Mecelletü'l-Menâr*, 4/24 (1902), 937-940.

⁵² Muhammed Reşid Rızâ, “et-Takrîz”, *Mecelletü'l-Menâr*, 7/14 (1904), 559, 560.

Reşid Rızâ, soru işareti, ünlem gibi noktalama işaretlerinin İngilizce'den alındığını dile getirerek Arap dilinde bulunmayan noktalama işaretlerinin kullanımı dolayısıyla *el-Menâr*'dan açıklama bekleyen bir okuyucusuna, selef ulemasının bu uygulamaya ihtiyacı olmadığını; bu sebeple de noktalama işaretlerini kullanmadıklarını belirterek yanıt vermektedir. Ancak bir selefi olarak kendisi, bu kullanımın kavrayışı güçlendirmek için gerekli olduğunu savunarak noktalama işaretlerini kullanmayı sürdürmüştür. Bkz. Muhammed Reşid Rızâ, “es-Suâl ve'l-fetâvâ”, *Mecelletü'l-Menâr*, 7/7 (1904), 264-266.

Rızâ'nın toplumsal maslahatı gözetken yaklaşımına bir diğer örnek kâfirlerin cenazesini defnetmek ve kabirlerini ziyaret etmekle alakalıdır. Reşid Rızâ, pek çok gayrimüslimin yaşadığı Arap topraklarının sosyal gerçekliğinden hareketle, “Onların arasından ölen kimsenin namazını kılma!” (et-Tevbe, 9/84) ayetini yorumlarken katı hüküm vermekten kaçınmaktadır. Rızâ'ya göre ayetteki yasak, gayrimüslimlerin ibadetlerine iştiraki men etmekle birlikte, toplumsal nezaket ve yapıcı ilişkiler çerçevesinde onlarla iletişim kurmayı ise engellememektedir. Rızâ, selef ulemasının pek çoğunun da ayeti bu doğrultuda anladığını iddia etmektedir. Bkz. Muhammed Reşid Rızâ, “Fetâvâ el-Menâr”, *Mecelletü'l-Menâr*, 8/4 (1905), 150, 151.

⁵³ Muhammed Reşid Rızâ, “Dersün 'âmmün fi't-ta'lîmî'l-İslâmî”, *Mecelletü'l-Menâr*, 6/15 (1903), 599.

⁵⁴ Muhammed Reşid Rızâ, “Rabbenâ innâ eta'nâ sâdetenâ ve küberâenâ fe edallüne's-sebîlâ”, *Mecelletü'l-Menâr*, 1/36 (1898), 697.

⁵⁵ Cemâleddîn el-Kâsımî, *Va'du'l-madlûb min kuvveti'l-kulûb*, thk. Muhammed b. Nâsır el-'Acemî (Beyrut: Dârü'l-Beşeri'l-İslâmiyye, 2. Baskı, 2003), 12.

⁵⁶ Kâsımî, *Kitâbü'l-islâhi'l-mesâcid mine'l-bid'a ve'l-'avâid*, 6; 'Adnân Sıddık ed-Debsî, “Cemâleddîn el-Kâsımî 'allâmetü's-Şâm”, *Mecelletü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye*, 43 (1415), 302.

karşılanmayan ve sonradan çıkan (محدث) durumları kınama anlamında bid‘at kavramını⁵⁷ iki kategoride ele almaktadır. Böylece bid‘at-ı hasene ve bid‘at-ı seyyie şeklinde bir taksim belirleyen Kāsımî’ye göre, bid‘at-ı hasene, Hz. Peygamber devrinde sabit olmadığı halde şer‘î kuralların müsaade ettiği ve kimsenin karşı çıkmadığı yeniliklere denir. Bu şartları taşımayan ve sahabenin üzerinde ihtilaf ettiği yenilikler ise bu kapsamın dışında kalır ve bid‘at-ı seyyie olarak nitelenir.⁵⁸ Kāsımî, Müslümanları hayra yönlendirecek bid‘atlerin kabul edilebileceğini savunurken, Kur‘ân’da yer almadığı halde dinde vuku bulmuş her yeniliğin reddedilmesi gerektiğini ve bu bid‘at sahiplerine buğz edilmesinin lüzumunu dile getirmektedir.⁵⁹

Bid‘atler karşısında Kāsımî’den daha sert bir üslup takınan ve gelenekselci bakış açısını benimseyen Ezher ulemasından Muhammed Bahît el-Mutî‘î (ö. 1935) de bu konuda bir risale kaleme almıştır. Mutî‘î, *Ahsenü’l-kelâm fî mâ yete‘allaku bi’s-sünne ve’l-bid‘a min ahkâm* başlıklı eserinde, Hz. Peygamber sonrası dönemde ortaya çıkan her yeniliğin kategorik olarak reddedilmesi gerektiği fikrine karşı çıkmaktadır. Onun için bir uygulamanın bid‘at-ı seyyie sayılmasının temel ölçütü, o yeniliğin Kur‘ân ve Sünnet tarafından belirlenmiş dinin temel prensipleriyle açıkça çelişmesi ve şer‘î bir delile dayanmamasıdır. Bu çerçevede Mutî‘î, dinin aslına aykırı bid‘atlere meşruiyet alanı tanırken, dinin ruhuna aykırı uygulamaları ise cihad edilmesi gereken zararlı bid‘atler olarak tanımlamaktadır.⁶⁰

Muhammed Bahît el-Mutî‘î’nin görüşüne şerh düşen Reşîd Rızâ, Mutî‘î’nin esnek bid‘at yorumuna karşı bir argüman ortaya koymaktadır. Rızâ’ya göre, teşrî dönemi tamamlandıktan sonra ortaya çıkan ve meşru bir kıyas yahut içtihâda dayanmayan herhangi bir uygulama, eğer doğrudan inanç ve ibadet alanına dâhil edilmişse, bu

⁵⁷ Kāsımî, *Kitâbü’l-islâhi’l-mesâcid mine’l-bida‘ ve’l-‘avâid*, 13, 14.

⁵⁸ H. Mehmet Günay, *Cemâluddîn el-Kāsımî ve Fıkhi Görüşleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1991), 33.

⁵⁹ Kāsımî, *Kitâbü’l-islâhi’l-mesâcid mine’l-bid‘a ve’l-‘avâid*, 15-18.

⁶⁰ Muhammed Bahît el-Mutî‘î, *Ahsenü’l-kelâm fî mâ yete‘allaku bi’s-sünne ve’l-bid‘a min ahkâm* (Kahire: Matba‘atü Kürdistân el-‘İlmiyye, h. 1329), 15, 16.

kategorik olarak bid'at ve dalalettir. Rızâ bu katı duruşunu, Mutî'î'nin yaklaşımının, Cuma günlerinde camilerde Kehf suresinin okunması, miraç ve kutlu doğum hakkında kıssalar okunması, Şaban ayının ortasındaki gecelerin yüceltilmesi, cenazede yüksek sesle ağıt yakılması gibi dine sonradan sayısız ritüelin eklenmesine kapı aralayabileceği tehlikesine karşı dinin özünü korumaya yönelik zorunlu bir önlem olarak gerekçelendirmektedir.⁶¹

Reşîd Rızâ kavramların birbiri ardına sıralandığı pek çok örnekte bid'ati selefin metoduna muhalif bir yaklaşım tarzı olarak nitelemektedir. Bu doğrultuda bid'ati dönemin ihtiyaçlarını ve toplumun uygulamalarını dikkate alarak yorumlayan Reşîd Rızâ, dine sonradan dâhil olan, Kur'ân ve sahabenin Hz. Peygamber'in sözlerinden anladığı mana⁶² olarak tanımladığı Sünnet'te bir aslı bulunmayan ve dinin saf yapısını tahrif eden her türlü inanç, ibadet ve uygulamayı bu kapsamda ele almaktadır. Onun bu konuda başlıca hedef kitlesi, tasavvufi uygulamalar, dine sonradan dâhil edilmiş törenler/kutlamalar, kabir-türbe inşası ve ziyareti⁶³ gibi geleneksel pratiklerdir.⁶⁴ Bu konuda oldukça sert bir üslup kullanan Rızâ, 1898'de en büyük camilerin birer pazar, eğlence mahalli, lokanta ve umumhaneye dönüştüğünü, mevlid gibi etkinliklerin dinî bir merasimden çok panayıra benzediğini ve neticede hakikat algısını bozduğunu dile getirmektedir.⁶⁵ O, bu tavrının mevlidin kendisinden ziyade onun hurafelerle kuşatılmış kutlama tarzına olduğuna da açıklama getirmektedir.⁶⁶

Muhammed Bahî el-Mutî'î ile Reşîd Rızâ'nın bid'at anlayışındaki temel farklılaşma, Mutî'î'nin, dinin genel ilkeleriyle çelişmediği sürece sonradan ortaya çıkan bazı

⁶¹ Muhammed Reşîd Rızâ, "et-Takrîz", *Mecelletü'l-Menâr*, 5/23 (1903), 951, 952.

⁶² Muhammed Reşîd Rızâ, "el-Mü'temerü'l-İslâmî", *Mecelletü'l-Menâr*, 11/3 (1908), 182.

⁶³ Reşîd Rızâ, salihlerin kabirlerinin ziyaret edilmesinin bir hikmeti ve faydası olduğunu kabul etmektedir. Zira ölümü hatırlamak ve ahireti anmak suretiyle ibret almak için salihlerin kabirlerinin ziyaret edilmesi müstehaptır. Ancak ona göre bu ziyaretlerde aşırı yüceltme ve istigâseye yer verilmemelidir. Bkz. Muhammed Reşîd Rızâ, "es-Suâl ve'l-fetâvâ", *Mecelletü'l-Menâr*, 7/2 (1904), 59, 60.

⁶⁴ Muhammed Reşîd Rızâ, "el-Bid'a ve'l-hurâfât ve't-taklîd ve'l-'âdât", *Mecelletü'l-Menâr*, 3/29 (1900), 741-744.

⁶⁵ Muhammed Reşîd Rızâ, "el-Mevâlid evi'l-mu'ârid", *Mecelletü'l-Menâr*, 1/5 (1898), 79, 80.

⁶⁶ Muhammed Reşîd Rızâ, "Münkirâtü'l-mevâlid", *Mecelletü'l-Menâr*, 1/6 (1898), 98.

uygulamaları meşru görebilen Ehl-i Sünnet'in geleneksel yaklaşımını benimsemesinden kaynaklanmaktadır. Buna karşın bid'atler hususunda kategorik bir yaklaşım sergileyen Reşîd Rızâ'ya göre, ancak lügavi veya dünyevî bid'atler için bid'at-ı hasene ve bid'at-ı seyyie ayrımının tetkik edilmesi gerekmektedir.⁶⁷ Bu metinde bid'at ifadesi, ibadet ve inanç sahasında Hz. Peygamber sonrası ortaya çıkan her türlü yeniliği, niyeti ne olursa olsun, kategorik olarak mücadele edilmesi elzem bid'atler şeklinde tasnif eden Rızâ'nın görüşünü ifade etmektedir.

2.4. Taklit ve İctihâd: Zihinsel Durağanlık ve Dinamik Metodoloji

Reşîd Rızâ'ya göre, selef menhecine dönüşün hayata geçirilebilmesi, bid'atlerin terkinin yanı sıra belirli zihinsel araçların yeniden aktive edilmesine de bağlıdır. Müslüman zihnin taklidi terk etmesini zorunlu gören Rızâ'ya göre taklit, körü körüne bağlanmak, teslim olmak⁶⁸ ve bir içtihadı delilsiz benimsemektir.⁶⁹ Kâsımî'nin ifadesiyle taklit, bir kavlin delilsiz kabulü olup Müslümanları hızla yok oluşa götüren bir hastalıktır.⁷⁰ Rızâ'nın taklit olarak nitelediği durumlar, Müslümanların fikhî meselelerde önceki kuşaklardan aktarılan hükümleri birebir uygulaması ve bu alanın dışına hiç çıkmamasıdır.

Taklit ve içtihad arasındaki gerilim, Reşîd Rızâ'nın düşüncesinin merkezinde yer almaktadır. Ona göre, Müslüman dünyanın geri kalmışlığının temel nedeni, hicrî 4. asırdan itibaren içtihad kapılarının kapandığı iddiasıyla meşrulaştırılan taklit zihniyetidir. Kâsımî bu tarihten itibaren Müslümanların takva algılarını yitirerek tembelliğe süründüklerini; ulemanın kavlinin hüccet mesabesinde kabul edilmesi nedeniyle mezhep taassubunun baş gösterdiğini belirtmektedir.⁷¹ Sorunun merkezine ulema sınıfını çeken

⁶⁷ Muhammed Reşîd Rızâ, "es-Suâl ve'l-fetâvâ", *Mecelletü'l-Menâr*, 7/2 (1904), 59.

⁶⁸ Muhammed Reşîd Rızâ, "Beyânü'l-Kur'ân ve belâgatühü", *Mecelletü'l-Menâr*, 6/12 (1903), 463, 464.

⁶⁹ Muhammed Reşîd Rızâ, "Muhâverât beyne'l-muslih ve'l-mukallid", *Mecelletü'l-Menâr*, 4/5 (1901), 164.

⁷⁰ Günay, *Cemâluddîn el-Kâsımî ve Fikhî Görüşleri*, 79, 80.

⁷¹ Günay, *Cemâluddîn el-Kâsımî ve Fikhî Görüşleri*, 83, 84.

bu tavrı, Rızâ da benimsemiştir. Ancak onun içtihad ve taklit meselesinde muhatabı avam değil; içtihad yapabilecek yeti ve bilgi birikimine sahip kimselerdir. Bir ağaç metaforu üzerinden konuyu ele alan Rızâ, bir fidan dikildiğinde yeterli süre geçmesine rağmen bir büyüme görülmezse, gelişmeyi engelleyen durumun tetkik edilmesi gerektiğini anlatmaktadır. Dolayısıyla seçkin Müslümanların selevin miras bıraktığı birikimi içtihad yoluyla ileriye taşıması bir zorunluluktur.⁷² İctihadı, şer'î hükümlerin her konuda çıkarılmasına imkân verecek bir yetkinliğe sahip olmayı gerektiren bir faaliyet⁷³ olarak tanımlayan Rızâ, bu duruşuyla taklidin terk edilerek yerine içtihadın ikame edilmesi sorumluluğunu âlim sınıfına yüklemektedir. Nitekim Kâsımî de bu hususta ulemaya bir esneklik tanımazken, taklidin şer'î ilimlere vakıf olmayan avam için bir ruhsat olabileceğini ifade etmektedir.⁷⁴

Bu bakış açısından âlim ve müctehit arasında hassas bir fark ortaya çıkmaktadır. Müctehit, bir hususta görüş bildirirken meselenin teorik prensiplerini ve amaçlarını gözden geçiren kimsedir. İctihad yaparken hata yapma ihtimali bulunduğundan, içtihad kat'î yahut burhanî bir delil kabul edilemez. Bağlayıcı olan yalnızca Kur'ân ve Sünnet'tir. Ancak buna rağmen içtihad yapmanın bir günah/fisk veya dalalet olduğu söylenemez.⁷⁵ Âlim ise nassa karşı olmadığı ve muhalif kesin bir delil bulunmadığı sürece müctehidin

⁷² Muhammed Reşid Rızâ, "Muhâverât beyne'l-muslih ve'l-mukallid", *Mecelletü'l-Menâr*, 4/5 (1901), 163.

⁷³ Muhammed Reşid Rızâ, "el-Es'iletü'd-dîniyye ve ecvibetihâ", *Mecelletü'l-Menâr*, 4/6 (1901), 221, 222. Cemâleddîn el-Kâsımî'ye göre ise, Müslüman bir âlimin içtihad yetkinliğine ulaşması, çok yönlü bir bilgi birikimini ve metodolojik hâkimiyeti gerektirmektedir. Bu yetkinliğin temelinde, Kur'ân ve Sünnet'te yer alan helal ve harama dair ahkâm içeren naslara tam bir vukûfiyet yer almalıdır. Bu iki ana kaynağı doğru bir şekilde anlayıp yorumlayabilmek için ise Arap dilinin inceliklerine hâkim olmak; hakikat, mecaz, âmm, hass, mücmel, mufassal, mutlak ve mukayyed gibi metin anlama usullerini bilmek elzemdir. Ayrıca, naslar arasındaki zamansal ilişkiyi ve hüküm değişimlerini kavramak adına nâsih ve mensûh bilgisi şarttır. Selevin icma ve ihtilaf ettiği meselelere, kıyas ve ta'lîl gibi hüküm çıkarma yöntemlerine, bu yöntemlerin geçerlilik şartlarına ve illet tespit etme yollarına da vakıf olmak gerekmektedir. Ayrıca kişinin içtihad yapabilmesi için farklı deliller arasında bir çatışma olduğunda delilleri sıralama, sunma ve aralarında tercih yapma metodlarına hâkim olması beklenmektedir. Son olarak, içtihad yapan kişinin sika ve güvenilir olması gerekmektedir. Bkz. Günay, *Cemâleddîn el-Kâsımî ve Fıkhî Görüşleri*, 86, 87.

⁷⁴ Günay, *Cemâleddîn el-Kâsımî ve Fıkhî Görüşleri*, 81.

⁷⁵ Cemâleddîn el-Kâsımî, *el-Cerh ve't-ta'dil*, haz. Abdülvehhâb Gafûr Kerîm (Ankara: y.y., 2001), 28, 29.

görüşüne doğru olduğu iddiası ile başvuran ilim ehlidir.⁷⁶ Fakat aslolan bir âlimin, geçmiş fâkihlerin hükümlerini taklit yoluyla değil de delillendirme yoluyla takip etmesidir.⁷⁷

Söz konusu yaklaşımından yola çıkarak bu metinde taklit, içtihad eksikliğinde var olan; bir içtihadı sorgulamaksızın teslim olma halini ifade etmektedir. İchtihad ise, şer'î meselelerde Kur'an ve Sünnet'in otoritesinden yola çıkarak ortaya konulan görüş anlamına gelmektedir. İchtihad savunusunda müctehit imamların saygınlığını zedelemek gibi bir gaye gütmeyeceğini belirten Reşid Rızâ, daha sonra Müslümanların, onların sözünü ve içtihadlarını Hz. Peygamber'in sözüne öncelikle eleştirmektedir.⁷⁸ Bu yönüyle metinde kullanılan taklit, geleneğin donukluk kazanmış halini; içtihad ise, müctehit imamların metodolojisinden beslenerek güncel meseleler karşısında yeni fikir üretme çabasını ifade etmektedir.

2.5. Gelenek, Geleneksel ve Gelenekselci

Birbirinin zıttı gibi görünse de içtihad ve taklit, fıkıh sisteminin ayrılmaz parçalarını oluşturmaktadır. İchtihad, fıkıhın üretim ve gelişim yönünü, taklit ise tüketim ve uygulama yönünü temsil etmektedir. Bu dilemma içerisinde Reşid Rızâ, fıkıh tanımını bir kez daha tekrarlamaktadır. Ona göre fıkıh, “keskin zekâdan kaynaklanan ve eylemle sonuçlanan fehm-i dakiktir.”⁷⁹ Fıkıh, sadece geçmiş müctehitlerin görüşlerini tekrarlamak şeklinde sürdürülemeyen, doğrudan ana kaynaklara giderek Kur'an ve Sünnet'ten şer'î hükümler istinbat etme yetisine ihtiyaç duyan bir ilimdir. Bu fikrin devrimci niteliği, dönemin uleması tarafından büyük bir tepkiyle karşılanmıştır. Bu düşüncenin karşısında yer alarak geleneğin mevcut birikimi korumaya ve onu sonraki nesillere sorgulanamaz bir miras olarak aktarmaya odaklanan bir zihniyet ortaya çıkmıştır.

⁷⁶ Kâsımî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 11.

⁷⁷ Mahmûd Mehdî el-İstanbûlî, *Şeyhu's-Şâm Cemâleddîn el-Kâsımî* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1985), 27.

⁷⁸ Muhammed Reşid Rızâ, “Muhâverât beyne'l-muslih ve'l-mukallid”, *Mecelletü'l-Menâr*, 4/5 (1901), 161, 162.

⁷⁹ Muhammed Reşid Rızâ, “Es'ile min Maskad”, *Mecelletü'l-Menâr*, 29/7 (1928), 525.

Sosyolojik anlamda *gelenek*, nesiller arası aktarılan bir değerler bütünü olmanın ötesinde, ontolojik temelini aşkın bir kökünde bulan bütüncül ve hiyerarşik bir yapıyı ifade etmektedir. Bu kavramsallaştırmada gelenek, gücünü ve meşruiyetini salt insanî ve tarihsel bir birikimden ziyade, vahiy yoluyla ilahi bir müdahaleden almaktadır. Geleneğin karakterini tesis eden metafizik ilkeler, inanç esasları, ibadetler ve ahlak kaideleri, bilim ve sanatlara dair prensipler olmak üzere dört temel unsurdur. Ancak bu unsurların zirvesinde metafizik ilkeler yer almaktadır. Diğer tüm alanlar meşruiyetini bu merkezden alan bütünlüklü bir yapı arz etmektedir. Dolayısıyla gelenek, geçmişin donuk bir kalıntısı değil, merkezindeki ilahi hakikatler sayesinde kendini yenileyebilen, hayatın bütün alanlarını anlamlandıran canlı bir paradigma olarak tanımlanmaktadır.⁸⁰ Bu bakış açısından dinamik bir yapı arz eden gelenek, selefın kurduğu haliyle Reşîd Rızâ'nın muhalifi değildir.

Buna karşılık Reşîd Rızâ'nın ve ait olduğu ıslah hareketinin muhalifleri tarafından savunulan tutum, geleneksel olanın mutlaklaştırılmasıdır. Bu bakış açısında *geleneksel*, geleneğin zaman içinde kurumsallaşmış, belirli mezheplerin yorumları ve uygulamalarıyla somutlaşmış, yerleşik ve alışlagelmiş formuna karşılık gelmektedir. Başka bir ifadeyle geleneksel olan, modernliğin karşıtı olarak kurgulanmış bir toplumsal tipolojiye delalet etmektedir.⁸¹ Bu form, her ne kadar süreklilik gösterse de, zamanla özündeki dinamizmi kaybedip sorgulanmadan tekrar edilen bir yapıya dönüşme riskiyle karşı karşıyadır.

Bu noktada tezahür eden *gelenekselcilik*, geçmişten devraldığını mirasa bağlılığı vurgulayan,⁸² geleneksel olanı korumayı amaçlayan bir tutumdur. Çalışma bağlamında gelenekselci, belirli bir mezhebin birikimini esas alan ve bunu aşılmaz bir otorite kabul

⁸⁰ Hüseyin Yılmaz, “Gelenek, Gelenekçilik ve Geleneksellik”, *Muhafazakâr Düşünce*, 1/3 (2005), 41-48.

⁸¹ Yılmaz, “Gelenek, Gelenekçilik ve Geleneksellik”, 40, 41.

⁸² Boris Bizumic, “Traditionalism”, *Encyclopedia of Personality and Individual Differences*, ed. Virgil Zeigler-Hill, Todd K. Shackelford (Cham: Springer, 2017), 1.

eden yönüyle ideolojik⁸³ bir duruş anlamında kullanılmaktadır. Reşîd Rızâ'nın *mukallid* olarak isimlendirdiği ve ekseriyeti ulemadan müteşekkil bu geniş yapıyı, herhangi bir mezhebe indirgemek mümkün değildir. Bir yöntem olarak geleneğin doğrudan aktarılmasını savunan gelenekselci bireylere, farklı Müslüman toplumlarda rastlamak mümkündür. Çalışma boyunca gelenekselci ibaresi, Kur'ân ve Sünnet'ten hareketle hüküm çıkarmak yerine, geleneksel olanı mutlak otorite olarak benimseyen tavrı ifade etmektedir.

2.6. Nihai Hedef ve Taraftarları: Islah ve Islahatçılar

İnsanların ıslah edilme çabası, çağlar boyunca süregelen bir serüvendir.⁸⁴ İçeriği değişse de bu çabanın bir nevi için uğraşan Reşîd Rızâ'nın ıslah çabası, Müslüman toplumları entelektüel bir atalete sevk ettiğine kanaat getirdiği gelenekselci yaklaşıma karşıdır. Gelenekselci metodun aksine Rızâ, bid'atlerin tasfiyesini, taklit zihniyetinin terk edilmesini ve bunun yerine güncel meselelere çözüm üretecek dinamik bir içtihad anlayışının ikame edilmesini temel alan ıslah düşüncesinin savunucusudur. Zira Rızâ'ya göre, Müslüman medeniyeti tüm içtimai meselelerin çözümüne elverişli bir insanî ıslah temeli üzerine inşa edilmiştir. Amacı ıslah olan bu medeniyetin Allah tarafından peygamberi aracılığıyla tamamlandığını; dinin usûl ve fîrûna dair her şeyin kemale erdirildiğini belirtmektedir. Ona göre İslâm, yeryüzünde Doğu medeniyetini ihya edecek ve Batı medeniyetini de içerisine düştüğü karanlıktan kurtaracak en büyük manevî güçtür.⁸⁵ Bu kabule göre, ıslahın en temel kaynağı da Kur'ân ve Sünnet'tir.

⁸³ İdeoloji, birden fazla tanımı bulunan bir terim olarak burada söylem ve iktidar birlikteliğinden oluşmuş bir ortamı ifade etmektedir. Bkz. Terry Eagleton, *İdeoloji*, çev. Muttalip Özcan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996), 18.

⁸⁴ Friedrich Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı ya da Çekiçle Felsefe Yapmanın Yolları*, çev. Regaip Minareci (İstanbul: Can Sanat Sanatları, 8. Baskı, 2025), 49, 50.

⁸⁵ Muhammed Reşîd Rızâ, *el-Hilâfet evi 'l-imâmeti 'l-'uzmâ* (Kahire: Hindevî, 2015), 9, 10.

Geç Osmanlı'nın Arap bölgelerinde, Bilâdüşşam'ın ekonomik kalkınması; Avrupa'nın gücünün bölgeye yansıtılması ve Tanzimat reformları gibi birbiriyle ilintili etkenler,⁸⁶ işgal ve istila tecrübeleriyle⁸⁷ birleşerek ıslah çabasının dinî ve milli arayışlara yönelmesine neden olmuştur. Bu bağlamda Reşîd Rızâ ıslah kavramı ile geri kalmış Müslüman topraklardaki siyasi ve toplumsal kurumların düzenlenmesini ve yenilenmesini kastetmektedir.⁸⁸ Batı'nın teknik ilerlemesine içtihad kavramı üzerinden kapı aralamak gayretinde olan Rızâ'nın temel gayesi, ıslah düşüncesinin hayata geçirilmesi ile Müslüman toplumların içinde bulunduğu fikrî donukluk ve medeni geri kalmışlık uykusundan uyanarak muasır medeniyetler seviyesini yakalamasıdır. Böylece ıslah, sadece bir düşünce olmaktan çıkıp Müslüman toplumların medeni geri kalmışlıktan kurtulmasını hedefleyen bütüncül bir projeye dönüşmektedir.

Reşîd Rızâ'nın ıslah projesi, Batı medeniyetiyle seçici bir ilişkiyi öngördüğü için topyekûn Batılılaşmayı savunan yaklaşımdan kategorik olarak ayrılmaktadır. Bu yaklaşımın temelini, Batı medeniyetinin bilimsel, teknolojik ve ekonomik birikiminden faydalanma arzusu ile düşüncenin ancak gelenekle uyumlu olduğu ölçüde başarılı olabileceği tespiti oluşturmaktadır. Bu sebeple İslâm'ı hem manevi bir hidayet hem de siyasi ve içtimai bir medeniyet olarak tanımlayan Rızâ,⁸⁹ siyasi ve toplumsal kurumların düzenlenmesini hedeflerken, Müslüman toplumun ve kültürün temel yapı taşlarını korumayı esas almaktadır.⁹⁰ Bu korumacı yaklaşım, Müslüman medeniyetinin, özü itibarıyla tüm içtimai meselelerin ıslahına imkân tanıyan ilahi bir temel üzerine kurulduğu kabulüne sıkı sıkıya sarılmakta ve sanat, edebiyat ve hukuk gibi alanlarda İslâm'ın dışarıdan bir unsur almaya ihtiyacı olmadığını savunmaktadır.

⁸⁶ David Commins, "Religious Reformers and Arabists in Damascus", *International Journal of Middle East Studies*, 18/4 (1986), 405.

⁸⁷ İsmail Kara, "İslamcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri Üzerine Birkaç Not", *İslâmiyât*, 4/4 (2001), 41, 6. dipnot.

⁸⁸ Muhammed Reşîd Rızâ, *İttihad-ı Osmanî'den Arap İsyanına Reşid Rıza*, çev. ve incele. Özgür Kavak (İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Baskı, 2013), v.

⁸⁹ Rızâ, *el-Hilafet*, 7-9.

⁹⁰ Rızâ, *el-Hilafet*, 79.

Islah projesinin bu dinî ve kendine özgü çerçevesi, Müslüman kimliğinin muhafazasına vurgu yaparken Batı'nın fennî ilerlemesinden istifade edilmesine ise kapı aralamaktadır. Reşîd Rızâ'nın bu tutumu, Doğu toplumlarında Batı'nın tekniğini benimserken, bu tekniğin ortaya çıktığı metafizik sistemi reddeden modernist yaklaşımın tipik bir örneğini sunmaktadır.⁹¹ Bu yaklaşımla Rızâ, Müslüman toplumların ziraat, sanayi ve teknoloji alanında Batı'dan iktibas yapmasını doğal ve gerekli görmektedir. Bu seçici tavrın ardında yatan temel sebep, Müslüman toplumun dinî pratikler hususundaki tutucu yaklaşımına ek olarak teknik gelişmeler karşısında gösterdiği reaksiyondur.⁹² Tekniğin,

⁹¹ Daryush Shayegan, *Yaralı Bilinç: Geleneksel Topumlarda Kültürel Şizofreni*, çev. Haldun Bayrı (İstanbul: Metis Yayınları, 1991), 24, 25.

⁹² Geç dönem Osmanlı toplumunda modernleşme ve teknolojik gelişmelerin benimsenmesi, hem toplumsal hem de entelektüel katmanlarda çeşitli dirençlerle karşılaşan sancılı bir süreçtir. Bu direnç, bir yanda gelişen ziraat teknikleri karşısında atalarından kalan alışkanlıkları terk etmek istemeyen köylü sınıfında somutlaşırken, (Bkz. David Commins, *Son Dönem Osmanlı Suriyesi'nde Islahat Hareketleri (Sosyal ve Siyasal Değişim)*, çev. Yusuf Kılıç (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2014), 177.), diğer yanda teknolojik yeniliklerin ve modern hayatın getirdiği yeni meselelerin dinî meşruiyeti üzerinden yürütülen entelektüel tartışmalarda kendini göstermektedir.

Bu entelektüel gerilimin en çarpıcı örneklerinden biri, Mısır Müftüsü ve Ezher Şeyhlerinden Muhammed Bahî el-Mutî'î'nin, fonograf ve sigorta gibi konulara dair ıslahatçıların fetvalarını hedef alan tavrıdır. Mutî'î, 1324/1906 yılında yayımladığı *İzâhatü'l-vehm ve izâletü'l-iştibâh 'an risâleti'l-fünûgrâf ve's-sûkertâh* adlı risalesiyle, bu yeniliklerin gündeme getirdiği yanılsama ve şüpheleri gidermeyi; geleneksel fikhî pozisyonu müdafaa etmeyi amaçlamaktadır. Bkz. Muhammed Bahî el-Mutî'î, *İzâhatü'l-vehm ve izâletü'l-iştibâh 'an risâleti'l-fünûgrâf ve's-sûkertâh* (Kahire: Matba'atü'n-Nîl, 1324). Bahî el-Mutî'î'nin açtığı bu eleştirel cepheye Reşîd Rızâ, *el-Menâr* üzerinden yanıt vermekte gecikmemiştir. Rızâ, "Defâ'u's-Şeyh Muhammed Bahî 'an risâleteyh" (Bkz. Muhammed Reşîd Rızâ, "Defâ'u's-Şeyh Muhammed Bahî 'an risâleteyh", *Mecelletü'l-Menâr*, 9/5 (1906), 365-368.) ve "er-Redd 'ale's-Şeyh Bahî" (Bkz. Muhammed Reşîd Rızâ, "er-Redd 'ale's-Şeyh Bahî", *Mecelletü'l-Menâr*, 9/6 (1906), 438-444.) gibi başlıklarla kaleme aldığı makalelerde gelenekselci ulemanın iddialarını hedef alarak kendi ıslah projesini savunmuştur. Reşîd Rızâ'nın bu reddiyelerdeki yaklaşımı, rasyonalist, modernist ve sosyolojik bir zemin üzerinde şekillenmektedir. Rızâ, Bahî'nin fonografin teknik tanımındaki veya coğrafyadaki hatalarını, şer'î bir hükmün yanlışlığı üzerinden değil, modern bir âlimin sahip olması gereken entelektüel yetkinlik eksikliği üzerinden ele almaktadır. Ona göre, hakkında fetva verilen bir teknolojik aletin işleyişini bilmemek veya modern dünyanın gerçeklerinden habersiz olmak, sadece kişisel bir hata değil, aynı zamanda ulema sınıfının toplum nezdindeki inandırıcılığını sarsan bir durumdur.

Reşîd Rızâ'nın bu yaklaşımı, dönemin tartışma zeminine göre farklılaşma göstermiştir. *El-Menâr* okuyucusu olan Ebû Edîb Hâfız Hilmî'nin, Kur'ân'ın fonografa kaydedilmesinin ve eğitim amacıyla dinlenmesinin caiz olup olmadığı yönündeki sorusuna verdiği cevapta Rızâ, tartışmayı teknolojinin kendisinden çıkarıp niyet ve maslahat zeminine taşımaktadır. Fonografin eğlence aleti olduğu gerekçesiyle getirilen yasağın, hükmün illetiyle bağlantılı olduğunu; dolayısıyla eğitim gibi meşru bir amaçla kullanıldığında bu illetin ortadan kalktığını savunmaktadır. Hatta "zaruretler yasakları mübah kılar." kaidesine atıfla, Kur'ân okumayı doğru öğrenme ihtiyacının bu aletin kullanımını mubah, hatta Fatiha'yı düzgün okumak için tek çare ise vacip kılabileceğini belirtmektedir. Bkz. Muhammed Reşîd Rızâ, "el-Kur'ân fi'l-fünûgrâf", *Mecelletü'l-Menâr*, 13/12 (1911), 906-908.

Teknolojik gelişmeler karşısındaki bu tereddütlü tavır oldukça yaygındır. Bu tereddüdü gidermek amacıyla Cemâleddîn el-Kâsımî de telgrafın cevazına dair detaylı bir risale kaleme alma ihtiyacı hissetmiştir. Bkz. Cemâleddîn el-Kâsımî, *İrşâdü'l-halk ile'l-'ameli bi-haberi'l-berk ve hüve kitâbü'n fi cevâzi'l-i'timâd 'ale't-telgrâf* (Dimeşk: Matba'atü'l-Muktebes, 1329/1911). Ziraat, iletişim veya gündelik hayata dair bu yenilikler karşısındaki yaklaşım farkı, teknik birer mesele olmanın ötesinde geleneksel düşünce ile ıslahatçılar arasındaki dinî meşruiyet mücadelesinin ana sahnelerinden birini oluşturmaktadır.

öteki olarak görülen Batı medeniyetinden geliyor olması, ondan istifade etme sürecini başlı başına bir mesele haline getirmiş ve bu konuda özel bir meşrulaştırma çabasını zorunlu kılmıştır.

Çalışma bağlamında ıslah kavramı, topyekûn Batılılaşma tekliflerinin aksine, Müslüman toplumun kültürel temellerini muhafaza etme kaygısı taşıyan; ancak teknik gelişmeler karşısında maslahatı gözetmek üzere selefin dinamik menhecini benimseyen bir yaklaşımı ifade etmektedir. Geç Osmanlı döneminde bu hareketin müntesipleri, ıslah fikrine yaptıkları vurgu nedeniyle bu hareketin mensupları, ıslahatçılar olarak anılmaktadırlar. Islah düşüncesinin ve selefî düşüncenin harmanlandığı bu çerçevede selefî kimse, sadece selefin örnekliğine bağlı kalıp sonraki uygulamaları İslâm'dan uzaklaşma olarak gören⁹³ katı ve hatta taklitçi bir tutuma karşılık gelmemektedir. Bilakis Reşid Rızâ'ya göre selefî kimse, çağın gelişmelerine selefin dinamik metodolojisiyle din ekseninde çözümler üretmeyi hedefleyen, herhangi bir mezhebi taklit etmeksizin Kur'ân ve Sünnet'i merkeze alan yaklaşım sahibidir.⁹⁴ Nitekim *el-Menâr* okuyucusu da bu iki yaklaşımı Islahatçı-Selefîlik (الإصلاحية السلفية) olarak anmak suretiyle kaynaştırmaktadır.⁹⁵

2.7. Muhtelif İttifaklar Zemininde Vehhâbîlik

Vehhâbîlik, 18. yüzyılda Necid bölgesinde dinde ıslahat talebiyle Muhammed b. Abdülvehhâb (ö. 1792) tarafından temelleri atılmış ve Su'ûd ailesinin siyasi desteğiyle birleşerek kendine özgü sosyolojik ve teo-politik hüviyet kazanmış bir harekettir. Muhammed b. Abdülvehhâb ile İbn Su'ûd arasında tesis edilen bu ittifak, 1744'te teolojik doktrinin gerekirse askerî güç kullanılarak tahkim edilmesi esasına dayanmaktadır. Osmanlı merkezî otoritesinin tedrici bir güç kaybına uğradığı, İran ve Irak havzasında ise

⁹³ David Commins, *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia* (Londra & New York: I.B. Tauris, 2005), 213.

⁹⁴ Muhammed Reşid Rızâ, "Hutbetü ed-Duktûr Ziyâüddîn Ahmed", *Mecelletü'l-Menâr*, 9/12 (1907), 941.

⁹⁵ Muhammed Reşid Rızâ, "el-İstihfâf bi-âyâtillâhi ve mâ 'azemallâhu emruhû", *Mecelletü'l-Menâr*, 26/10 (1926), 733.

Şi‘îliğin nüfuz kazandığı bu dönemde Vehhâbî hareket, Arap merkezli duruşu temsil etmektedir.⁹⁶ Dolayısıyla bu yapılanmanın arka planında, teolojik saikler stratejik siyasi hedeflerin gerçekleşmesinde araçsallaştırılmaktadır.

Vehhâbî düşüncenin siyasi hedeflere hizmet eden nazariyesi, muhtevasının önemli bir kısmını İbn Teymiyye ve öğrencilerinden aldığını iddia etmektedir. Bu nazariyenin 19. yüzyıldan itibaren Irak ve Şam bölgesine sızdığını ifade eden Laoust, Âlûsîler ve Şam’ın ıslahatçı fakihlerinin doğrudan Vehhâbîliğe intisap etmeden selefin gölgesine sığınarak Vehhâbî düşüncenin savunucuları olduklarını dile getirmektedir.⁹⁷

Selefî isimlendirmesinin literatüre girdiği bir dönemde Üçüncü Su‘ûd Devleti’ni inşa eden Abdülazîz b. Su‘ûd, Vehhâbî doktrinini şahsi inancının ötesinde, siyasi hedefleri doğrultusunda işlevselleştirmiştir. Bu stratejinin en somut adımı, devlet için dağınık bir potansiyel güç olan Bedevîlerin, *Hicre* adı verilen tarım kolonilerinde iskân edilerek disipline edilmesi ve İhvân Teşkilatı çatısı altında örgütlenmesidir. Abdülazîz, geleneksel kabile asabiyetinin yerine Arap-İslâm hâkimiyetini esas alan dinî bir asabiyet ikame etmiştir. Kurulacak Arap devletinin ideolojisi için elzem olan bu asabiyetin inşasında, Abdülazîz’in en stratejik müttefiki ise bir kısmı Muhammed b. Abdülvehhâb’ın torunlarından Âl-i Şeyh’in de bünyesinde yer aldığı ulema sınıfı olmuştur. İnşa ettiği bu sadakat bağı sayesinde Abdülazîz b. Su‘ûd, İhvân’ın askerî gücünü, devletin sınırlarını genişletmek adına etkili bir araca dönüştürmüştür.⁹⁸

Bu süreçte Şam ve Bağdat coğrafyasındaki Selefîlerle dirsek teması kuran ve matbaa gücüyle yükselişe geçen Reşîd Rızâ için Abdülazîz b. Su‘ûd, dinî ve siyasi söylemini güçlendiren en stratejik müttefiklerden biridir. Rızâ’nın Abdülazîz b. Su‘ûd’a sağlamış olduğu destek ilerleyen bölümlerin konusudur. Fakat bu noktadan geriye bakıldığında

⁹⁶ Henri Laoust, *İslâm’da Ayrılıkçı Görüşler*, çev. Ethem Ruhi Fırlı, Sabri Hizmetli (İstanbul: Pınar Yayınları, 2. Baskı, 2017), 439, 440.

⁹⁷ Laoust, *İslâm’da Ayrılıkçı Görüşler*, 448, 449.

⁹⁸ Laoust, *İslâm’da Ayrılıkçı Görüşler*, 445, 446; Kerim Polat, *İbn Teymiyye ve Vehhabilik: İtidal ve Radikalizm Arasında Tevhid Düşüncesi* (İstanbul: Timaş Akademi, 2025), 268.

Rızâ'ya göre Vehhâbîlik, Abdülazîz b. Su'ûd'un şahsında somutlaşan çok yönlü bir idealdir. Bu ideal, bir veçhesiyle asırlardır süren Türk hâkimiyeti karşısında Müslüman-Arap kimliğinin yeniden ihyasını simgelerken; diğer veçhesiyle de İslâm dünyasını kuşatan Batı tahakkümünü reddeden, siyasi izzet ve istikrar arayışının somut bir tezahürüdür. Ayrıca Rızâ'ya göre Abdülazîz, yalnızca siyasi pragmatizm gözetken lider değildir. O aynı zamanda bid'atlerden ve taklitten arındırılmış selefi-İslâm anlayışının savunucusudur. Netice itibarıyla Vehhâbîlik, Rızâ'nın hayal ettiği dinî-siyasi ıslahatların, Abdülazîz b. Su'ûd eliyle fikir düzeyinden çıkarılıp somut bir pratiğine dönüştürüldüğü sistemi ifade etmektedir. Bu çalışmanın akışında da kastedilen anlam budur.

3. Çalışmanın Kaynakları ve Literatür Üzerine Bir İnceleme

3.1. Selefi Söylemin Sahnesi: *Mecelletü'l-Menâr*

Bir tarih çalışmasının temel hareket noktası, incelenen düşünce sistemini benimseyen şahıslar tarafından üretilmiş belgelerdir.⁹⁹ Bu nedenle araştırmanın temelini Reşîd Rızâ tarafından kaleme alınan eserler oluşturmaktadır. Reşîd Rızâ Trablusşam yıllarından itibaren çeşitli gazetelerde yazılar kaleme almış; Mısır'da matbaasını kurduktan sonra da bir yandan yazma eserleri yayına hazırlamak suretiyle neşir faaliyetleri sürdürmüş ve pek çok müstakil çalışma yayımlamıştır. Reşîd Rızâ'nın *Muhaverâtü'l-Muslih ve'l-Mukallid* (h. 1324), *el-Hilâfet evi'l-İmâmetü'l-Uzmâ* (h. 1341), *el-Vehhâbiyyûn ve'l-Hicâz* (h. 1344), *es-Sünne ve's-Şi'a evi'l-Vehhâbiyye ve'r-Râfıza* (1348), *el-Vahyü'l-Muhammedî* (h. 1352), *Yüsre'l-İslâm*, *Nida ile'l-Cinsel-Latif* (h. 1351) gibi eserleri müstakil olarak yayımlanmış eserlerinden bazılarıdır. Bunlara ek olarak Nîsâ Suresi 126. ayete kadar Abduh'un derslerinden derlediği, Abduh'un vefatından sonra da Yûsuf Suresi 52. ayete

⁹⁹ Hasan Onat, Sönmez Kutlu, "İslam Mezhepleri Tarihi'ne Giriş", *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı* içinde, ed. Hasan Onat, Sönmez Kutlu (Ankara. Grafiker Yayınları, 2012), 27.

kadar sürdürdüğü *Tefsîrû 'l-Kur'âni 'l-Hakîm*¹⁰⁰ de Rızâ'ya ait eserler arasındadır. Ayrıca Abduh'un tefsîr dersleri Rızâ tarafından *Mecelletü 'l-Menâr*'da da yayınlanmıştır. *El-Menâr* okuyucusu ise neşredilen bu makalelerin Abduh'un kaleminden yazıldığını düşünmüş ve metni doğrudan Abduh'a nispet etmiştir.¹⁰¹

Mezkûr eserler her ne kadar müstakil olarak yayımlanmış olsa da *Mecelletü 'l-Menâr* haricinde matbu hale gelen bu eserler, Reşîd Rızâ'nın *el-Menâr*'da kaleme aldığı yazılardan derlenerek oluşturulmuştur.¹⁰² Onun kaleme aldığı tüm bu çalışmalar arasında selefî söylemini sahneye çıkardığı yegâne platform *el-Menâr*'dır. Bu sebeple, çalışmanın temel kaynağı da *el-Menâr*'dır.

Mecelletü 'l-Menâr, Reşîd Rızâ'nın 1897'de Mısır'a taşınmasının ardından yayımlamaya başladığı ve 1935'te vefatına kadar sürdürdüğü periyodik bir dergidir.¹⁰³ *El-Menâr* doğuşundan dokuzuncu cilde kadar takriben iki haftada bir yayımlanmıştır. Dergi, 1907 senesine tekabül eden dokuzuncu senesinde aylık olarak, on sekizinci cildinden itibaren ise yılda on-on iki sayı olacak şekilde yayımlanmıştır. Dergi, periyodik cetvelinde bir düzenlemeye gitse de bu süreçte hacminden yana belirgin bir kayıp yaşamamıştır.

El-Menâr ismi, Reşîd Rızâ'nın sunduğu seçenekler arasından Abduh'un tercihi ile belirlenmiştir.¹⁰⁴ Rızâ'nın kurucusu olduğu dergiye bu ismi vermesi, yalnızca bir adlandırma eylemi değil, aynı zamanda derginin entelektüel misyonunu özetleyen bir beyandır. Rızâ, bu tercihin temelini “Şüphesiz İslâm'ın, yol gösteren işaretleri (صَوَى) ve fenerleri (منار) vardır.”¹⁰⁵ anlamındaki hadîse dayandırmaktadır. Lügat itibarıyla *menâr*;

¹⁰⁰ Bu eser *Mecelletü 'l-Menâr*'da yayımlanması hasebiyle *Tefsîrû 'l-Menâr* olarak anılmaktadır. Bkz. M. Suat Mertoğlu, “Tefsîrû 'l-Menâr”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 40 (2011), 297-299.

¹⁰¹ ‘Abbas Muhammed el-‘Akkād, *‘Abdurrahmân el-Kevâkibî* (Kahire: Hindevî, 2012), 77.

¹⁰² Kerr, “Rashîd Ridâ and Legal Reform”, 101.

¹⁰³ “Preface”, *Intellectuals in the Modern Islamic World: Transmission, Transformation, Communication* içinde, ed. Stéphane A. Dudoignon, Komatsu Hisao ve Kosugi Yasushi (Londra&New York: Routledge, 2017), viii.

¹⁰⁴ Umar Ryad, “A Printed Muslim ‘Lighthouse’ in Cairo al-Manâr’s Early Years, Religious Aspiration and Reception (1898-1903), *Arabica*, 56/1 (2009), 40, 41.

¹⁰⁵ Bahsi geçen hadisin Arapça metni “إِنَّ لِلْإِسْلَامِ صَوَى وَمَنَارًا كَمَنَارِ الطَّرِيقِ” şeklindedir. Bkz. Celâleddîn es-Süyûtî, *Câmi 'u 'l-ehâdîs* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1994), 3/ 144.

özellikle karanlık ve belirsizlik anlarında rehberlik eden, yolu aydınlatan bir deniz feneri ve bir işaret kulesidir. Rızâ, bu başlığı benimseyerek dergisini metaforik olarak, modernitenin getirdiği güçlükler karşısında Müslümanlara bir rehber olarak konumlandırmıştır. Böylece Rızâ, dergisinin İslâm'ın yol gösteren işaretlerini açıklamasını, bunları görünür kılmasını ve hem dinî hem de toplumsal hayatta ihtiyaç duyulan hakikatin ışığına bir kaynak olmasını ummaktadır.¹⁰⁶ Bu yönüyle *el-Menâr* ismi, Müslüman toplumların içinde bulundukları karanlıklardan sıyrılmasına kılavuzluk etme hedefini sembolize eden bir misyon bildirgesidir.

Vizyon ve misyonu Reşîd Rızâ tarafından kurgulanan *el-Menâr*'ı doğrudan Abduh ekolünün bir buluşma noktası olarak kabul eden,¹⁰⁷ Abduh'un ölümünden sonra öğrencileri tarafından onun yazılarının ve fikirlerinin temsil edildiği bir kürsü olarak yorumlayan¹⁰⁸ yahut Rızâ ve Abduh'un paylaştığı bir platform olarak gören¹⁰⁹ yorumlar mevcut ise de ilerleyen bölümlerde tartışılacağı üzere, Rızâ *el-Menâr*'ın tamamen kendi kontrolü altında olduğunu savunmaktadır. Onun *el-Menâr* üzerinde iddia ettiği hâkimiyet, *el-Menâr*'ı yayımlayan ve onu talep edilir bir forma kavuşturmayı amaçlayan Rızâ'nın Abduh'un prestijinden faydalandığı¹¹⁰ hakikatiyle çelişmemektedir. Aksine, *el-Menâr*'da yayımlanan diğer tüm yazıların Rızâ'nın onayından geçmesi gerektiği gibi, Abduh'un düşüncelerini okuyucusuna sunmak da bizzat onun tercihidir.

¹⁰⁶ Muhammed Reşîd Rızâ, "Fetâvâ el-Menâr", *Mecelletü'l-Menâr*, 10/8 (1907), 626-635.

¹⁰⁷ Kavak, Goldziher'in *el-Menâr*'ı Abduh'a nispet ettiğini aktarmaktadır. Bkz. Özgür Kavak, *Reşîd Rızâ'nın Fıkıh Düşüncesi Çerçevesindeki Görüşleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 16, 46. dipnot. Ancak Goldziher eserinde *Mecelletü'l-Menâr*'ı doğrudan Abduh'a nispet etmektense Abduh'un çevresinde yer alan isimlerin bir araya geldiği bir mecra olarak sunmaktadır. Buna karşın Goldziher, *el-Menâr*'da yayımlanmış tefsir bölümlerinin tamamen Abduh'a ait olduğu kanaatindedir. Bkz. Ignác Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung* (Leiden: Brill, 1920), 324, 325.

¹⁰⁸ H. A. R. Gibb, "Introduction", *Whither Islam?* içinde, ed. H. A. R. Gibb (Londra: The Camelot Press, 1932), 69.

¹⁰⁹ Mehmet Ali Büyükkara, "Tecdid, Islah, Reform: Çağdaş İslam Düşüncesinde Yenilenme Fikrinin Farklı Yansımaları", *Islah: Çağdaş İslam Düşüncesinde Yenilenme ve Değişim* içinde, ed. Lütfi Sunar, Büşra Bulut (İstanbul: İlem Yayınları, 2020), 60.

¹¹⁰ Assad Nimer Busool, "Shaykh Muhammad Rashîd Ridâ's Relations with Jamâl-Dâl-Afghânî and Muhammad Abduh", *The Muslim World*, 66/4 (1976), 286.

El-Menâr'ın finansal altyapısı ve yayım stratejisi, Reşîd Rızâ'nın idealizmi ile dönemin pragmatik gerçeklerinin birleşimini yansıtmaktadır. Rızâ, dergi projesini Muhammed Abduh'a sunduğunda, iki yıllık bir bütçeye sahip olduğunu ve herhangi bir kâr amacı gütmmediğini belirtse¹¹¹ de derginin finansal sürdürülebilirliği daha karmaşık bir yapıya dayanmaktadır. Nitekim Rızâ'nın 1897'de *el-Menâr*'ın ilk kuruluş aşamasında Abdülhalîm Murâd ile kurduğu ortaklık¹¹² onun mali açıdan müşkil durumunu yansıtmaktadır. Yayın hayatının ilk yıllarında ağır zorluklarla karşılaşan *el-Menâr*, Rızâ'nın bilinçli ve stratejik yazıları tercih etmesiyle desteklenmiştir. Bu tercihler arasında köşe taşı Abduh'tur. Rızâ'nın, Abduh'un yazılarını yayımlamak üzere gösterdiği alakanın ardında Abduh'un düşüncesine duyduğu yakınlığın yanı sıra, *el-Menâr*'ın hayatta kalabilmesi için tirajının artırılarak gerekli bütçenin tesis edilmesine yönelik kaygı da belirleyicidir. Çünkü *el-Menâr*'ın 1902'ye kadar oldukça düşük seyreden tirajı, 1903'te Abduh'un İslâm'ın Hıristiyanlık karşısındaki bilgi ve medeniyet üstünlüğünü savunduğu yazı dizisiyle bir patlama yaşamış, bu sayılar normal fiyatının birkaç katına satılmıştır. Ayrıca Abduh'un *el-Menâr*'ı sürekli övmesi, Suriyeli bir aydın olan Rızâ'nın Mısır'ın seçkin sosyal çevresinde kabul görmesine de önemli bir zemin hazırlamıştır.¹¹³ Böylelikle Abduh'un yazılarını yayımlamak pek çok avantajının yanı sıra *el-Menâr*'ın bütçesini de beslemiştir. Keza bu dönemde *el-Menâr*'ın en çok ihtiyaç duyduğu bir diğer şey teknik altyapıdır. Başlangıçta Müeyyed Matbaası'nda basılan *el-Menâr*, Rızâ'nın kendi baskı makinesini almasının ardından Menâr Matbaası'nda yayımlanmaya devam etmiştir.¹¹⁴

El-Menâr'ın bir diğer finansman kaynağı, savunduğu düşünciyi benimseyen destekçiler ağına dayanmaktadır. Bu destekçiler arasında, bilginin yayılması amacıyla *el-*

¹¹¹ Ryad, "A Printed Muslim 'Lighthouse' in Cairo", 40.

¹¹² Sözleşmenin orijinal metni için bkz. Ryad, "A Printed Muslim 'Lighthouse' in Cairo", 52.

¹¹³ Ryad, "A Printed Muslim 'Lighthouse' in Cairo", 43, 44.

¹¹⁴ Muhammed Reşîd Rızâ, "Meşrû' müfid", *Mecelletü'l-Menâr*, 1/1 (1898), 19.

Menâr'ın basım maliyetlerine katkıda bulunan Cezayirli tüccar Hacı Muhammed el-Mânesâlî gibi isimler bulunmaktadır.¹¹⁵ Bir diğer önemli destekçi ise, her bir cildinden yüzlerce adet satın alarak bunları Arap ülkelerindeki camilere bağışlayan Hint gazetesi *Vatan*'ın sahibi Mevlevî Muhammed'dir.¹¹⁶ Bu durum, *el-Menâr*'ın toptan satın alımlar yoluyla da desteklendiğini göstermektedir. Mısır'ın ileri gelenlerinden Mustafa Rızâ Paşa bu emsallerden biridir. Kendisi *el-Menâr*'dan ilk olarak on nüsha ardından on beş nüsha için abonelik satın almıştır.¹¹⁷ Mısır'ın Maarif nâzırlarından Mustafa Riyâz Paşa (ö. 1911) da aynı şekilde on beş nüshalık aboneliğiyle *el-Menâr*'ın yayım sürecine katkıda bulunmuştur.¹¹⁸ Ayrıca Rızâ, matbaacılık üzerinden bağlantılar kurduğu Abdülazîz b. Su'ûd gibi siyasi figürlerden de doğrudan mali destek almıştır.¹¹⁹

El-Menâr'ın oldukça karmaşık seyreden finansal ilişkiler ağı, dış bütçeden de desteklenmesi ihtimalini taşımaktadır. Nitekim Şekip Arslan, 1913'te Batılı devletlerin Rızâ'nın da bir dönem savunucusu olduğu adem-i merkezîyetçilik fikrini yaymak için gazeteci ve muhabirlere ciddi meblağlar aktardığını iddia etmiştir. Arslan'a göre bu grup, Meşrutiyet sonrası kendilerine verilen sözleri tutmayan İttihatçılardan intikam alma arayışındadır.¹²⁰ Bu karmaşık ilişkiler yumağı içinde fayda odaklı bir yaklaşım benimseyen Rızâ'nın da Arap milletinin siyasi bağımsızlığına tehdit arz etmedikçe Batılı devletlerin ödeneklerinden faydalanmış olması muhtemeldir.

Buna rağmen *el-Menâr* üzerinde herhangi bir dış tahakkümü reddeden, yayımladığı yazıları kendi zaviyesinden bir değerlendirmeye tabi tutan ve görüşlerini yaymak için bu yazılara işlevsellik kazandıran Reşîd Rızâ'ya göre özgür bir gazete, uygar bir milletin ilerlemesinde milletin fikirlerini uyanan, ilmi, erdemi yayan ve bunlarla harekete geçmeyi

¹¹⁵ Muhammed Reşîd Rızâ, "el-Matbû'âtü'l-cedîde", *Mecelletü'l-Menâr*, 29/6 (1928), 478.

¹¹⁶ Muhammed Reşîd Rızâ, "el-İslâm fî İnkilere", *Mecelletü'l-Menâr*, 18/1 (1915), 79.

¹¹⁷ Muhammed Reşîd Rızâ, "Fâtihatü'l-mücelledi'l-hâmis 'aşer", *Mecelletü'l-Menâr*, 15/1 (1912), 1.

¹¹⁸ Muhammed Reşîd Rızâ, "et-Teberru' bi-nüsühin mine'l-Menâr", *Mecelletü'l-Menâr*, 25/6 (1924), 471.

¹¹⁹ Süleymân b. Sehmân, *el-Esinnetü'l-hedâd fî reddi şübühâtü 'uluvvi'l-haddâd*, thk. Abdüsselâm b. Bercis el-'Abdülkerîm (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005), 9.

¹²⁰ Emir Şekip Arslan, *Osmanlı'da Ayrılık Yanlısı Araplara Sesleniş*, çev. Meryem Solmaz (İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2016), 30.

teşvik eden bir araçtır. Bu bakımdan ona göre, benimsediği tutumu gazetesi üzerinden yansıtabilmek bir özgürlük ifade etmekten; fonksiyonu bakımından gazete kitleleri yöneten ve yönlendiren bir araçtır. Rızâ'ya göre, gazeteler, dürüst oldukları sürece, ıslahın gerçekleşmesine katkıda bulunabilecek bir kudrete sahiptir. Bu bakımdan bir gazetenin en faziletli işi, ümmetin âkillerinin fikirlerini halka yaymak ve birliği sağlamaktır.¹²¹

Gazeteciliğin kutsal ve erdemli misyonunu benimsemiş görünen Reşîd Rızâ, *el-Menâr*'ın kapağında derginin din felsefesi, toplumsal ve dinî meseleleri ele aldığını duyurmaktadır. Sunduğu bu çerçevede, dinî ilimler okumuş ve hitabet yeteneği gelişmiş olan Rızâ, *el-Menâr*'ı mesajlarını iletebileceği bir kürsü olarak kullanmıştır.¹²² O, insanların fikirlerden ziyade şahıslara odaklandığı ve bağımsız düşünce yerine geleneğe sarıldığı bir dönemde *el-Menâr*'ı kutsal bir sorumlulukla yayımladığına kanidir. Ona göre derginin misyonu, bu zihinsel ataletle karşı hakikatin sözcülüğünü yapmak ve hem toplumsal hem de dinî bir ıslaha öncülük etmektir. Bu vizyon çerçevesinde *el-Menâr*, toplumu aydınlatan bir kaynak olurken, aydınlanan toplum da derginin gelişimine katkı sağlamaktadır. Rızâ, bu ideal döngünün gerçekleşmesi için düşüncenin tam bağımsızlığa ulaşmasını mutlak bir ön koşul olarak görmektedir.¹²³

El-Menâr, kapağında zikredilmeyen bir muhtevayı da kapsamaktadır. Reşîd Rızâ'nın gençlik döneminde Arap dünyasının geniş bir kesiminde halifeye yöneltilen tenkitler, siyasi görüşlerin tartışıldığı havzalar meydana getirmiştir. Sayısını tahmin etmek zor olmakla birlikte Mısır, Suriye ve Hicaz halkının bir kısmı da Arap aydınlarının II. Abdülhamid karşıtı duruşuna destek vermektedir. Nitekim bu aydınların öncülüğüyle kurulan ve Arap halkında kamusal bir uyanışı arzulayan gizli cemiyetler, gece karanlığında halkın görebileceği noktalara broşürler dağıtmakta, afişler asmaktadır.

¹²¹ Muhammed Reşîd Rızâ, "Muhâvere fi sa'âdeti'l-ümme", *Mecelletü'l-Menâr*, 1/2 (1898), 45, 46.

¹²² Ryad, "A Printed Muslim 'Lighthouse' in Cairo", 47.

¹²³ Muhammed Reşîd Rızâ, "Fâtihatü's-seneti's-sâniye 'aşera", *Mecelletü'l-Menâr*, 12/1 (1909), 14, 15.

Ancak bunların pek çoğu Osmanlı tarafından ivedilikle toplatıldığından, bir halk ayaklanmasına rastlanmamaktadır.¹²⁴ Öte yandan Britanya ve Arap milliyetçileri tarafından kurulan işbirliği ise Arap bir halife fikrini işlemektedir.¹²⁵ Hakeza Rızâ'nın da bir parçası olacağı Mısır basını da bu süre zarfında Osmanlı hükümetinin eylemlerini oldukça yakından takip etmektedir.¹²⁶ Bu siyasi gündem, *el-Menâr*'ın satırlarında da ilk dönemden itibaren Türk yönetimini hedef alan ifadelerle örtük biçimde olsa da yerini almıştır. *El-Menâr*'ın dil yapısı incelendiğinde, Türkler ve Arapların genel olarak *biz* olamadığı saptanmaktadır.¹²⁷ Dolayısıyla Rızâ, *el-Menâr*'da siyasi duruşa sahip bir taraf olarak kalem oynatmaktadır.

Reşîd Rızâ'nın tutumunun henüz *el-Menâr*'ın ilk yılında yönetimin tepkisini çekmesi ve derginin Sultan II. Abdülhamid tarafından sansür listesine alınması,¹²⁸ Macar şarkiyatçı Ignác Goldziher'in (ö. 1921) Rızâ'nın siyasi meselelere sonradan yöneldiği savını¹²⁹ açıkça çürütmektedir. On birinci cildin girişinde *el-Menâr*'ın hikâyesine yer veren Rızâ, derginin yasaklılık durumunu vurgulamak için Suriye halkının *el-Menâr*'ı *en-Nâr*¹³⁰ ismiyle andığını aktarmaktadır.¹³¹ *El-Menâr*'ın maruz kaldığı siyasi baskı, yedinci ve sekizinci yıllarında zirve noktasını deneyimlemiştir. Trablusşam'da Hüsnî Bey'in, Beyrut'ta Halil Paşa'nın baskıları insanları *el-Menâr*'ı ve Menâr Matbaası'nda basılan eserleri gömmeye yahut yakmaya kadar sürüklemiştir.¹³²

¹²⁴ Zeine N. Zeine, *The Emergence of Arab Nationalism With a Background Study of Arab-Turkish Relations in the Near East* (New York: Caravan Books, 3. Baskı, 1973), 55-60; İlanlarla ilgili detaylı analiz için bkz. Ş. Tufan Buzpınar, "Osmanlı Türkiye'sinde Türk Aleyhtarı İlanlar ve Bunlara Karşı Tepkiler, 1878-1881", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2 (1998), 82 vd. İlanların arşiv dökümanları için bkz. Zeine, *The Emergence of Arab Nationalism*, 152-154.

¹²⁵ Ş. Tufan Bozupınar, "Opposition to the Ottoman Caliphate in the Early Years of Abdülhamid II: 1877-1882", *Die Welt des Islams*, 36/1 (1996), 88, 89.

¹²⁶ L.M., L. Bouvat, "La Presse Musulmane", *Revue du monde musulman*, 9/10 (1909), 325-327.

¹²⁷ Cemal Paşa, daha ileri bir tarihte Rızâ'nın İttihat ve Terakki yönetimi başta olmak üzere Türk unsuruna karşı şiddetle muhalif bir üslup benimsediğini teyit etmektedir. Bkz. Cemal Paşa, *Hatıralar*, haz. Alpay Kabacalı (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2. Baskı, 2006), 71.

¹²⁸ İnâyetullah Ahmedî, "el-Ahbâr ve'l-ârâ", *Mecelletü'l-Menâr*, 15/10 (1912), 793, 794.

¹²⁹ Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, 325.

¹³⁰ Yakıcı ateş.

¹³¹ Muhammed Reşîd Rızâ, "Hâtimetü's-seneti'l-hâdiye 'aşera", *Mecelletü'l-Menâr*, 11/12 (1909), 954.

¹³² Muhammed Reşîd Rızâ, "Fâtihatü's-seneti's-sâniye 'aşera", *Mecelletü'l-Menâr*, 12/1 (1909), 10.

Suriye’de *el-Menâr*’a yönelik öfke yükselirken dergi, Mısır’da da farklı gerekçelerle hedef haline gelmiştir. Hıdiv Abbâs Hilmi Paşa (ö. 1944), *el-Menâr*’ın Urâbî Devrimi’ni destekleyen Abduh’a yönelik aşırı övgülerinden rahatsız olmuştur.¹³³ Rızâ’nın iddiasına göre bu gerekçeyle Hıdiv kendisine derin bir husumet beslemiş; vakıa 1902 dolaylarında Hıdiv’in Rızâ’yı Mısır’dan sürmek istemesine kadar uzanmıştır. Hıdiv’in bu girişiminden haberdar olan Mustafa Kâmil Paşa (ö. 1908), durumu Abduh’a bildirmiştir. Ardından ona, Mısır’ı fiilen yöneten Lord Cromer’in (ö. 1917) duruma müdahale etmesi için devreye girmesini salık vermiştir.¹³⁴ Bu hadise, *el-Menâr*’ın yasaklı konulardaki sınır tanımaz tavrına rağmen Abduh’un dergiye hâmilik yaptığını ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, Abduh’un bu himayesinin ardındaki gerçek sebepler sorgulanmaya açıktır.

Bununla birlikte Reşîd Rızâ’nın *el-Menâr*’ı, *el-‘Urvetü’l-Vüskâ*’nın ihtişamından da ilham almaktadır. Cemâleddîn el-Efgânî ve Muhammed Abduh’un yayımladıkları bu dergiden hararetle söz eden Rızâ, Müslümanlardan bir kısmının Kur’ân’dan bir kıvılcım olarak nitelediği bu dergiye ezberleyecek kadar ihtimam gösterdiklerini dile getirmektedir. Onun sunuşuna göre, *el-Menâr*, bu kıvılcımı yeniden körüklemek gayretiyle doğmuş; *el-‘Urvetü’l-Vüskâ* ile toplumsal öğreti ve İttihâd-ı İslâm konularında prensipler bakımından uyumlu bir yapıyı benimsemiştir.¹³⁵

El-Menâr’ın halka rehberliğinin kıymetini belirten Rızâ, gazetenin kendi emsalleri arasında benzersiz olduğuna en başından itibaren itimat etmektedir. Nitekim *el-Menâr* ortaya koyduğu çabayla halifenin tepkisine rağmen hem merkez Osmanlı’da¹³⁶ hem de Şam bölgesinde âkil kimseler arasında rağbet görmüştür.¹³⁷ *El-Menâr*’ın etkisi kısa sürede Osmanlı sınırlarını aşmış ve zamanla dergi, dönemin Müslüman dünyasının en

¹³³ Hıdiv Abbâs Hilmi Paşa’nın bu husumeti Abduh’un hayatının sonlarına doğru Abduh’a yönelen bir tepki olarak seyretmiştir. Bkz. Muhammed Reşîd Rızâ, “Fâtihatü’s-seneti’s-sâniye ‘aşera”, *Mecelletü’l-Menâr*, 12/1 (1909), 1-16.

¹³⁴ Bkz. Muhammed Reşîd Rızâ, “Fâtihatü’s-seneti’s-sâniye ‘aşera”, *Mecelletü’l-Menâr*, 12/1 (1909), 8, 9.

¹³⁵ Muhammed Reşîd Rızâ, “el-Câmi’atü’l-İslâmiyye ve ârâü küttâbi’l-cerâidi fihâ”, *Mecelletü’l-Menâr*, 2/22 (1899), 339-341.

¹³⁶ Muhammed Reşîd Rızâ, “Dâr es-sa‘âdet”, *Mecelletü’l-Menâr*, 1/12 (1898), 213-216.

¹³⁷ Muhammed Reşîd Rızâ, “el-Menâr fi bilâdi’ş-Şâm”, *Mecelletü’l-Menâr*, 1/5 (1898), 88, 90.

çok okunan gazetelerinden olmuş,¹³⁸ Hindistan’a¹³⁹ Java Adaları’na,¹⁴⁰ Rusya’ya,¹⁴¹ ve Kuzey Afrika’ya¹⁴² kadar uzanan bir okuyucu kitlesi yakalamıştır.

Reşîd Rızâ’nın *el-Menâr*’la yakaladığı başarı bir tesadüf değildir. Dönemin gelişmelerini yakından takip eden Fransız oryantalist Henri Laoust (ö. 1983), her ne kadar liberal ve kültürlü bir azınlık tarafından okunsa da¹⁴³ *el-Menâr*’ın teknik üstünlüğü, belgelerinin güvenilirliği ve uluslararası İslâmî karakteri bakımından rakiplerine nazaran üstün olduğunu dile getirmektedir. İçeriği bakımından Abduh’un şerhleri, Kevâkibî ve Kâsımî’nin makaleleri, Tevfik Sıdkî’nin (ö. 1918) bilimsel meselelere dair görüşleri ve Şekip Arslan’ın desteği ile yayın hayatında yerini alan *el-Menâr*, işbirlikçi ruhu ve becerisiyle Islahatçı-selefi söylemin taleplerini sosyal ve teknik açıdan dile getirebilmenin imkânını ve özgünlüğünü de yansıtmaktadır.¹⁴⁴

El-Menâr’ın temsil ettiği bu işbirliği ruhu ve farklı coğrafyalardaki ıslahatçıları aydınları bir araya getirme becerisi, en belirgin şekilde 1908 yılında düzenlenen *el-Menâr*’ın onuncu yıldönümü toplantısında görülmektedir. Bu vesileyle Mısır’ın saygın isimlerinden İsmail Asım Bey’in¹⁴⁵ Aziziye’deki evinde düzenlediği ve yaklaşık yirmi civarında katılımcının iştirak ettiği toplantı, o dönemde Arap dili ve edebiyatı üzerine

¹³⁸ Sylvia G. Haim, “Arabic Antisemitic Literature: Some Preliminary Notes”, *Jewish Social Studies*, 17/4 (1955), 309.

¹³⁹ Muhammed Reşîd Rızâ, “el-Ahbârü’t-târîhiyye”, *Mecelletü’l-Menâr*, 3/26 (1900), 616.

¹⁴⁰ C. C. Berg, “Indonesia”, *Whither Islam?* içinde, ed. H. A. R. Gibb (Londra: The Camelot Press, 1932), 268, 269; Azyumardi Azra, “The Transmission of al-Manâr’s Reformism to the Malay-Indonesian World: The Case of al-İmâm and al-Munîr”, *Intellectuals in the Modern Islamic World: Transmission, Transformation and Communication* içinde, ed. Stéphane A. Dudoignon, Komatsu Hisao ve Kosugi Yasushi (Londra&New York: Routledge, 2017), 143-158.

¹⁴¹ Stéphane A. Dudoignon, “Echoes to al-Manâr among the Muslims of the Russian Empire: a Preliminary Research Note on Riza al-Din Şūrâ (1908-1918)”, *Intellectuals in the Modern Islamic World: Transmission, Transformation and Communication* içinde, ed. Stéphane A. Dudoignon, Komatsu Hisao ve Kosugi Yasushi (Londra&New York: Routledge, 2017), 85-116.

¹⁴² Muhammed Reşîd Rızâ, “Hâtimetü’s-seneti’s-sâmine”, *Mecelletü’l-Menâr*, 8/24 (1906), 958.

¹⁴³ Nitekim Rızâ da *el-Menâr*’ın bilhassa seçkinler tarafından rağbet gördüğünü dile getirmektedir. Bkz. Muhammed Reşîd Rızâ, “el-İhtilâf bi’l-‘akdi’l-evvel min ‘umri’l-Menâr”, *Mecelletü’l-Menâr*, 10/9 (1907), 715, 716.

¹⁴⁴ Henri Laoust, “Le Réformisme Orthodoxe des “Salafiya” et les Caractères Généraux de son Orientation Actuelle”, *Revue des études islamiques*, 6 (1932), 177-180.

¹⁴⁵ İsmail Bey Asım ve Reşîd Rızâ arasında bu yakınlığın en muhtemel sebebi aralarındaki şiir alışverişinden yola çıkarak Arap edebiyatına yönelik ilgileri gibi görünmektedir. Bkz. Muhammed Reşîd Rızâ, “İdû’d-destûr bi-Mısır”, *Mecelletü’l-Menâr*, 12/7 (1909), 551-556.

yayın yapan Arap gazetecilerin yanı sıra, farklı pek çok coğrafyadan kalem erbabına ev sahipliği yapmaktadır. Katılımcıların yarısı Şam bölgesinden isimlerdir. Davette *el-Muktetaf*, *el-Hilâl*, *el-Miftâh*, *el-Muktebes*, *Mecelletü Serkîs*, *el-Hüdâ*, *el-Hikmet*, *el-İçtihad*¹⁴⁶ ve *Mir'âtü'l-'Ulûm*¹⁴⁷ gibi tanınmış gazetelerin sahipleri¹⁴⁸ ve Emir Şekip Arslan gibi önemli siyasi isimler bir araya gelmiştir.¹⁴⁹ Farklı görüş sahiplerini *el-Menâr* onuruna bir araya getiren bu toplantıyı, bir açıdan *el-Menâr*'ın gazete sahipleri arasında haiz olduğu itibarın bir göstergesi olarak yorumlamak mümkündür.

Benimsediği görüşler ekseninde farklılıkları yeniden işleyerek bir araya getirme başarısını gösteren *el-Menâr*, Lübnanlı Hristiyan bir ailede dünyaya gelen ve dönemin aydın gazeteci ve edipleri arasında yer alan Yûsuf Sarrûf'a (ö. 1927) göre, Müslümanlara özgü olmaktan öte kamusal bir hizmet sunmaktadır.¹⁵⁰ Reşid Rızâ bu yoruma temel teşkil eden muhtevayı *el-Menâr* bünyesinde serdetmekte; bazı yazılarında Müslüman, Hristiyan ve Yahûdî okuyucularını aydınlatmış olmayı amaçlamaktadır.¹⁵¹ Derginin bu artan nüfuzu ve kamusal hizmet karakteri, Osmanlı yönetimini kendi propaganda aracını oluşturmaya yöneltmiştir. Beyrut valisi devlet desteği ve Rızâ'nın önerisi üzerine, Müslüman kimliğiyle öne çıkan *el-Menâr*'a karşı, Hristiyanları temsilen *el-Menârû'n-Nasrânî* isimli bir gazetenin çıkarılmasına öncülük etmiştir.¹⁵²

¹⁴⁶ *El-Hikmet*'in sahibi, İranlı Muhammed Mehdi Han, *el-İçtihad*'ın sahibi ise merkez Osmanlı'da faaliyet gösteren ve batılı materyalist ideolojileri derleyen düşüncesiyle tanınmış Dr. Abdullah Cevdet'tir. Bkz. Muhammed Reşid Rızâ, "el-İhtilâf bi'l-'akdi'l-evvel min 'umri'l-Menâr", *Mecelletü'l-Menâr*, 10/9 (1907), 716.

¹⁴⁷ Yönetimi Refik el-'Azm'e tevdi edilen, bilim, sanat ve toplumsal meseleler üzerine yazılar yayımlayan bu derginin dili Türkçe'dir. Derginin amacının Rusya Müslümanlarını ıslah düşüncesiyle buluşturmak olduğunu ifade eden Reşid Rızâ, dergiye ihtimam göstermiş ve Türkçe okuyan kitlenin ilgisini talep etmiştir. Bkz. Muhammed Reşid Rızâ, "Takrîzü'l-matbû'ât", *Mecelletü'l-Menâr*, 10/1 (1907), 61-71.

¹⁴⁸ Muhammed Reşid Rızâ, "Ekvâlü'l-cerâidi'l-yevmiyye fi'l-ihfâlî bi'l-menâr", *Mecelletü'l-Menâr*, 10/10 (1907), 795-796.

¹⁴⁹ Muhammed Reşid Rızâ, "el-İhtifâlü's-sûriyyin bi-Hâfız Efendi İbrâhîm", *Mecelletü'l-Menâr*, 11/2 (1908), 112-114.

¹⁵⁰ Muhammed Reşid Rızâ, "el-İhtilâf bi'l-'akdi'l-evvel min 'umri'l-Menâr", *Mecelletü'l-Menâr*, 10/9 (1907), 715-720.

¹⁵¹ Muhammed Reşid Rızâ, "ed-Dîn ve'l-medeniyyet", *Mecelletü'l-Menâr*, 1/14 (1898), 243.

¹⁵² *Kânûn-i Esâsî*'de 28 Muharrem 1317 tarihli 2. Sene, 40. Sayı, 5 ve 6. sayfalarında yer alan "el-Menârû'l-İslâmî ve'l-Menârû'l-nusrânî" başlıklı yazıya Mustafa Mercan'ın transkripsiyonundan ulaşılmıştır. Bkz. Mustafa Mercan, *Jön Türklerin Mısır'daki Faaliyetleri ve Kanun-i Esasî* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Tarih Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003), 643.

Tüm başarılı yönlerine rağmen *el-Menâr*, halkın zihniyetine etki etme bakımından oldukça zayıf kalmıştır. *El-Menâr* ekolünün Şam bölgesindeki ilk yirmi yılında halkın dinî algısını dönüştürmedeki sınırlı başarının, II. Abdülhamid dönemi basın yasaklarından kaynaklandığı düşünülse de 1909 sonrası nispeten özgürlük ortamında dahî bu durum değişmemiştir. Bu da meselenin farklı bir cihetine pencere açmaktadır. Suriye’de ıslahat hareketi üzerine çalışan David Commins, bu durumun nedenlerinin mesajın iletildiği sosyo-kültürel çevrede saklı olduğu kanaatindedir. Ona göre, *el-Menâr*’ın halk nezdinde algısını belirleyen asıl faktör, muhafazakâr dinî söylemin savunucuları ile bu söylemin popüler şehir kültürüyle kurduğu güçlü bağlarda yatmaktadır. Reşîd Rızâ’nın mesajının kitlelerde karşılık bulamayışının ve bu durumda sansürün ancak ikincil bir etken olabileceğinin temel izahı, ziyadesiyle irdelenmeyi gerektiren bu kültürel uyumda yatmaktadır.¹⁵³

Tüm yönleriyle Reşîd Rızâ’nın entelektüel mirasını temsil eden *el-Menâr*, dönemin dinî ve sosyal meselelerini ele alan bir ıslah projesi olarak ortaya çıkmıştır.¹⁵⁴ Rızâ’nın yayımladığı diğer eserlerinin önemli bir kısmını da bünyesinde barındıran¹⁵⁵ *el-Menâr*, ıslahatçı düşüncüyü klasik İslâmî mirasla uyumlu bir şekilde sunarak uluslararası alanda yaymayı amaçlamış¹⁵⁶ ve modern dönemin sorunları ile Müslüman toplumlar arasında bir bağ kurarak ruhunda uyanışı arzu edenlere rehberlik etme rolünü üstlenmiştir.¹⁵⁷ Bu süre zarfında *el-Menâr*, Akılcı-ıslahatçı (عقلانية إصلاحية) düşüncenin bir ürünü olarak yorumlanırken¹⁵⁸ Rızâ’nın Cezayir’den bir okuyucusu olan Abdullah ez-Zevâvî (ö.

¹⁵³ David Commins, “Al-Manâr and Popular Religion in Syria, 1898-1920”, *Intellectuals in the Modern Islamic World: Transmission, Transformation and Communication* içinde, ed. Stéphane A. Dudoignon, Komatsu Hisao ve Kosugi Yasushi (Londra&New York: Routledge, 2017), 50.

¹⁵⁴ Muhammed Reşîd Rızâ, “Fâtihatü’s-seneti’s-sâniye ‘aşera”, *Mecelletü’l-Menâr*, 12/1 (1909), 2.

¹⁵⁵ Muhammed Harb, “el-Menâr”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 29 (2004), 116-118.

¹⁵⁶ Ahmed el-Shamsy, *İslâm Klasiklerini Yeniden Keşfetmek*, çev. Ayşe Mutlu Özgür (İstanbul: Ketebe, 2023), 226, 227.

¹⁵⁷ Muhammed Reşîd Rızâ, “Fâtihatü seneti’l-ülâ li’l-Menâr”, *Mecelletü’l-Menâr*, 1/1 (1898), 11.

¹⁵⁸ el-Masdar: Kaf-Ra-Sad *Mecelletü’l-Menâr*, “et-Ta‘rif bi-menheci’l-Menâr”, *Mecelletü’l-Menâr*, 1 t.y..

1927), *el-Menâr*'dan Islahatçı-selefilik (الإصلاحية السلفية) ilke ve prensipleri hususunda okuyucusunu aydınlatmasını talep etmektedir.¹⁵⁹

Reşîd Rızâ'nın nezdinde hakikatin mümessili ve önderi olan *el-Menâr*'ın metodunun *es-Selefiyye* olarak nitelendirilmesi,¹⁶⁰ dergide birbirine karşıt görüşlere sahip yazarlara da yer verilmesi sebebiyle bu yöntemin kapsamı konusunda bir muğlaklık yaratmaktadır. Bu durum, iki muhtemel sonucu beraberinde getirmektedir: Eğer *es-Selefiyye* nitelemesi doğrudan *el-Menâr*'ın genel yöntemini ifade ediyorsa, yazarlar arasında tam bir metot birliği olmadığından bu isimlendirme ya hatalı bir genellemedir ya da Selefiyye olarak tanımlanan metodun kendisi, bu tür farklılıkları barındırabilecek kadar geniş bir çerçeveye sahiptir. Diğer yandan eğer bu isimlendirme doğrudan Rızâ'nın kişisel duruşuna işaret ediyorsa farklı sorunlar ortaya çıkmaktadır. Zira bu nitelemeye eşlik eden Rızâ'nın Selefilikini, İbn Teymiyye, İbn Kayyim ve Muhammed b. Abdülvehhâb üzerine yazdığı eserlere dayandırarak betimleme ve kanıtlama çabası, onun düşünce sisteminin diğer yönlerini göz ardı ettiği için eksik bir yaklaşımdır. Benzer şekilde, Rızâ'nın selefi düşüncesinin yalnızca hayatının son dönemindeki eserlerinde belirginleştiği yönündeki iddia¹⁶¹ da, bu düşüncenin kökenlerini ve gelişim sürecini basite indirgediği için yüzeysel kalmaktadır.

Çalışma kapsamında diğer eserlerinden farklı olarak doğuşundan itibaren *el-Menâr*, Rızâ'nın Selefilik kavramının çerçevesini çizdiği ve bu öğretiyi işlediği sürecin şeffaf biçimde izlenebileceği tek fikir haritasıdır. Bu sebeple *el-Menâr*, Rızâ'nın Selefilik bağlamında fikrî gelişim ve yaklaşımının takip edilebileceği en önemli kaynaktır.

¹⁵⁹ Muhammed Reşîd Rızâ, “el-İstihfâf bi-âyatillâhi ve mâ ‘azemallâhu emruhû”, *Mecelletü'l-Menâr*, 26/10 (1926), 733, 734.

¹⁶⁰ el-Masdar: Kaf-Ra-Sad *Mecelletü'l-Menâr*, “et-Ta‘rif bi-menheci'l-Menâr”, *Mecelletü'l-Menâr*, 1 t.y.; Muhammed ‘Abdülazîz el-Havli, “Târîhu fûnûnu'l-hadîs”, *Mecelletü'l-Menâr*, 22/5 (1921), 353.

¹⁶¹ el-Masdar: Kaf-Ra-Sad *Mecelletü'l-Menâr*, “et-Ta‘rif bi-menheci'l-Menâr”, *Mecelletü'l-Menâr*, 1 t.y..

Nitekim Rızâ da, selefî görüşünü delilleri ile *el-Menâr*'da ortaya koyduğunu, bu görüşleri savunduğunu ve Müslümanları da bu yola davet ettiğini ifade etmektedir.¹⁶²

3.2. Biyografi Tarzı Eserler ve Reşîd Rızâ'nın Günlüğü

Reşîd Rızâ'nın serüveninde *el-Menâr*'da sahneye çıkan selefî düşüncenin ve bu düşünceyi besleyen kaynakların tespiti, onun kişiliğinin, eylemlerinin, sosyo-kültürel ve siyasi etkileşim ağlarının da irdelenmesini zorunlu kılmaktadır. Bu tetkiklerin yapılmasına rehberlik eden en mühim ve erken kaynaklardan biri, Rızâ tarafından Abdüh'un vefatının ardından ilk baskısı 1906-7'de yayımlanan *Târîhu'l-üstâzi'l-imâm eş-Şeyh Muhammed 'Abduh*'tur. Abdüh'un biyografisi şeklinde tasarlanan eser, Rızâ'nın Abdüh'la birlikte kendi biyografisinden de kesitler sunma imkânı yakaladığı¹⁶³ biyografik çalışmasıdır. Üç ciltten müteşekkil bu eserin ilk olarak 1907'de Abdüh hakkında yazılanların ve söylenenlerin derlendiği üçüncü cildi, ardından 1925'te Abdüh'un eserlerini tanıtan ikinci cildi ve son olarak 1931'de Abdüh'un hayatını ve fikirlerini anlatan birinci cildi yayımlanmıştır.¹⁶⁴ Eserin bibliyografik anlatıların konu edinildiği ilk cildinde Rızâ'nın kendisini anlattığı kısımların çokluğu, onun anlatıda Abdüh'u gölgede bırakacak kadar şahsına odaklanması nedeniyle tenkit edilmiştir.¹⁶⁵ Rızâ'nın *selefî olmak* kastıyla herhangi bir nitelemeye yer vermediği bu cilt, kendisini Abdüh'un ıslahatçı düşüncesinin meşru temsilcisi olarak konumlandırma gayreti bakımından dikkat çekmektedir.¹⁶⁶

¹⁶² Muhammed Reşîd Rızâ, "Fâtihatü's-seneti'l-ısrîn li'l-Menâr", *Mecelletü'l-Menâr*, 20/1 (1917), 2-5; Muhammed Beşîr b. Bedrüddîn es-Sehsevânî el-Hindî, *Siyânetü'l-insân 'an vesveseti Şeyhü'd-Dahlân* (b.y.: Matba'atü's-Selefiyye, t.y.), 4.

¹⁶³ Ryad, "A Printed Muslim 'Lighthouse'in Cairo", 32, 33.

¹⁶⁴ Tâhir et-Tanâhî, *Müzekkirâtü'l-Îmâm Muhammed 'Abduh* (Kahire: Dârü'l-Hilâl, 1961), 10-12; Mustafa Aydın, "Muhammed Reşîd Rızâ Hayatı, Eserleri, Kişiliği, Tecdîd ve Islâh Anlayışı", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 11/58 (2018), 848.

¹⁶⁵ Tanâhî, *Müzekkirâtü'l-Îmâm Muhammed 'Abduh*, 10-12.

¹⁶⁶ Teena U. Purohit, *Sunni Chauvinism and the Roots of Muslim Modernism* (Princeton&Oxford: Princeton University Press, 2023), 63.

1931’de Abduh’un biyografisi üzerinden kendine ifade alanı açan Reşîd Rızâ, 1934’te müstakil olarak *el-Menâr ve’l-Ezher* başlıklı otobiyografisini kaleme almıştır. Ölümünden hemen evvel yayımladığı bu eser, Rızâ’nın bilimsel uğraşlarını ve seyahatlerini, idealize ettiği kişilik özelliklerini sergilediği anekdotlar aracılığıyla aktaran bir kaynaktır. Öte yandan Rızâ’nın selefi düşüncesine muhalefet gösteren Ezher âlimi Yûsuf ed-Dicvî’yle (ö. 1946) arasında gerilimin arttığı bir dönemde kaleme alınan eser,¹⁶⁷ Rızâ’nın ilmî yolculuğu ve fikrî mücadelesinin akışını da yansıtmaktadır. Başka bir cihetten onun bu eseri kaleme alma amacı, Abduh’un gölgesinden sıyrılarak ıslahat olgusunu ele alış sürecini okuyucuya sunmaktır.¹⁶⁸ Her iki eser, *el-Menâr*’da yer almayan bazı hatırat tarzı içerikleri ihtiva ettiğinden çalışmanın temel kaynakları arasındadır.

Reşîd Rızâ’nın hayatına dair temel kaynaklardan bir diğeri onun kişisel günlükleridir. Rızâ’nın en filtresiz düşüncelerini barındıran yegâne kaynak olan bu günlükler, bir süre Kahire’deki torunu Fuâd Rızâ tarafından muhafaza edilmiştir. Bu günlüklerden ilk olarak faydalanan kişi ise Mısırlı âlim Ahmed eş-Şerebâsî’dir (ö. 1980). O, *Reşîd Rızâ Sâhibü’l-Menâr, ‘asruhû ve hayatühû ve mesâdirü sekâfetihi*¹⁶⁹ başlıklı eseriyle Rızâ’nın entelektüel biyografisine ışık tutmuştur. Şerebâsî’nin ardından Fehd Berekât eş-Şevâbike (ö. 2017), *Muhammed Reşîd Rızâ ve devruhû fî hayati’l-fikriyyeti ve’s-siyâsiyyeti*¹⁷⁰ başlıklı eserinde Rızâ’nın fikrî ve siyasi rolünü incelerken onun günlüklerinden faydalanmıştır. Bu günlüklere başvuran bir diğer isim ise modern Orta Doğu tarihçisi olan Eliezer Tauber’dır.¹⁷¹ Umar Ryad ise Rızâ’nın günlüklerine en son ulaşan ve akademik metinlerinde kullanan araştırmacıdır. Ryad, Kahire’de bulunduğu esnada Fuâd Rızâ’nın

¹⁶⁷ Ryad, “A Printed Muslim ‘Lighthouse’ in Cairo”, 32.

¹⁶⁸ Sirriyeh, “Rashîd Ridâ’s Autobiography of the Syrian Years, 1865-1897”, 184, 185.

¹⁶⁹ Ahmet eş-Şerebâsî, *Reşîd Rızâ Sâhibü’l-Menâr, ‘asruhû ve hayatühû ve mesâdirü sekâfetihi* (Kahire: el-Meclisü’l-A’la li’ş-Şü’ûni’l-İslâmiyye, 1970).

¹⁷⁰ Fehd Berekât eş-Şevâbike, *Muhammed Reşîd Rızâ ve devruhû fî hayati’l-fikriyyeti ve’s-siyâsiyyeti* (Amman: Dâru ‘Ammâr, 1989).

¹⁷¹ Eliezer Tauber, “Rashid Rida and Faysal’s Kingdom in Syria”, *The Muslim World*, 85/3-4 (1995), 235-245.

muhafaza ettiği özel aile arşivinde bu günlüklere erişim sağladığını aktarmaktadır.¹⁷² Bu çalışmada söz konusu günlüklerden faydalanmak için Kahire ile bağlantıya geçilmesine rağmen sonuç elde edilememiştir. Ryad ile kurulan özel iletişim sonucunda ise günlüklerin Kral Abdülazîz Araştırma ve Arşiv Vakfı (DARAH)'na aktarıldığı bilgisine ulaşılmıştır.¹⁷³

Umar Ryad'ın yönlendirmesi ve Fuâd Rızâ'nın dedesi Reşîd Rızâ'nın belgelerinin bir kısmını DARAH'a vakfettiği bilgisinden¹⁷⁴ hareketle bu kurumla iletişime geçilmiştir. Kurumun katalog tarama sistemi kullanıcıya açık olmadığından *müzekkirât* ve *Reşîd Rızâ* başta olmak üzere çeşitli arama kelimeleri ile kurumdan katalog taraması talep edilmiştir. Katalog taraması kurum tarafından talep eden araştırmacıya pdf formatında temin edilmektedir. Telefon görüşmeleri ve elektronik postalar vasıtasıyla yönlendirilen mükerrer katalog taramalarının neticesinde, DARAH bünyesinde Reşîd Rızâ'ya ait bir günlüğün varlığı tespit edilememiştir. Bu durum Rızâ'nın kaleme aldığı günlüklerin halen Fuâd Rızâ'nın elinde olduğunu düşündürmektedir.

Günlüklerin içeriğine dair Umar Ryad ile ayrıca bir görüşme gerçekleşmiştir. Günlüklerin Fuâd Rızâ'nın vakfettiği aile arşivinin bir parçası olduğunu vurgulayan Ryad, bu günlüklerin Rızâ'nın Mısır'a gelişinden kısa bir süre sonra Aralık 1897'de başladığını ve 1929 yılına kadar uzanacak şekilde kaleme alındığını belirtmiştir. Ryad, yıllık ajandalara kaydedilmiş bu notlarda Rızâ'nın bazı günleri boş bıraktığını, bazı yılları diğerlerinden daha ayrıntılı işlediğini ve bazen de birkaç yılı tamamen atladığını aktarmıştır. Ayrıca Ryad günlüklerin muhtevasına dair, Rızâ'nın ilmî notlarını,

¹⁷² Umar Ryad, "A Prelude to Fiqh al-Aqalliyyât: Rashîd Ridâ's Fatwâs to Muslims under non-Muslim Rule", *In-Between Spaces Christian And Muslim Minorities In Transition In Europe And The Middle East* içinde, ed. Christiane Timmerman, Johan Leman, Hannelore Roos, Barbara Segart (Brüksel: BE: Peter Lang, 2009), 240, 4. dipnot.

¹⁷³ Umar Ryad, Özel Görüşme, 28 Eylül 2025.

¹⁷⁴ "‘‘Âmm / Emîrû muntikatü Riyâd yestekbelü Fuâd Sa‘îd Muhammed Reşîd Rıdâ’', *Saudi Press Agency (SPA)* (10 Mayıs 2010), <https://www.spa.gov.sa/779112>, Erişim 28 Eylül 2025.

toplantılarını, şahit olduğu olayları ve aile hayatına dair haberleri kapsadığını da belirtmektedir.¹⁷⁵ O, günlüklerden örnek bir nüshayı ise akademik literatüre sunmuştur.¹⁷⁶

Reşîd Rızâ'nın günlükleri, hali hazırda devam eden ve ileride de yürütülecek araştırmalar için keşfedilmeyi beklemektedir. Bununla birlikte, günlüklere erişim fırsatı yakalayan mezkûr çalışmalar, bilhassa Rızâ'nın gençlik dönemine ait varsayımları temellendirmede ve Rızâ'nın selefî nitelemesinin tezahür ettiği *el-Menâr*'ın kuruluş sürecinin irdelenmesinde çalışmanın başvuru kaynaklarıdır.

3.3. Dönemin Tanığı Olan Eserler

Reşîd Rızâ'nın vefatından sonra onun yakın çevresinde yer alan Emir Şekip Arslan, 1937'de *es-Seyyid Reşîd Rıdâ ve ihâü erba'îne seneten*¹⁷⁷ başlığıyla bir biyografi kaleme almıştır. Eser, bir methiye üslubuyla ele alınmıştır. Rızâ ile farklı siyasi yaklaşıma sahip olan Şekip Arslan'ın bu eseri, Rızâ ile paylaşılan tecrübeler bakımından kıymetli ise de ideolojik kaygılarla hazırlanmış bir anlatı formundadır. Burada Şekip Arslan, Rızâ'yı selefî olarak nitelemekten kasten kaçınmış görünmektedir. Bu durum, Şekip Arslan'ın sübjektif ve şeffaf bir anlatıdan ziyade seçici bir yaklaşımla eseri kaleme aldığı izlenimi uyandırmaktadır. Yine de bu eser, Rızâ'nın şahsi özelliklerine ve ilişkiler ağına değinmesi bakımından teze katkı sunmuştur.

Reşîd Rızâ'nın selefî düşünce ekseninde işbirliği kurduğu Cemâleddîn el-Kâsımî ve Mahmûd Şükrî el-Âlûsî (ö. 1924) arasındaki mektuplaşmalar¹⁷⁸ bu çalışmanın sıkça başvurduğu kaynaklar arasındadır. Bu belgeler, hem Rızâ'nın selefî çevrelerce algılanma

¹⁷⁵ Umar Ryad, Özel Görüşme, 30 Ekim 2025.

¹⁷⁶ Umar Ryad, *Islamic Reformism and Christianity: A Critical Reading of the Works of Muhammad Rashid Rida and His Associates (1898-1935)* (Leiden&Boston: Brill, 2009), 370.

¹⁷⁷ Emir Şekib Arslan, *es-Seyyid Reşîd Rıdâ ve ihâü erba'îne seneten* (Dimeşk: Matba'atü İbn Zeydün, 1937).

¹⁷⁸ Cemâleddîn el-Kâsımî, Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, *er-Resâilü'l-mütebâdele beyne Cemâleddîn el-Kâsımî ve Mahmûd Şükrî el-Âlûsî*, cem. ve thk. Muhammed b. Nâsır el-'Acemî (Beyrut: Dârü'l-Beşerî'l-İslâmî, 2001).

biçimine ışık tutmakta hem de bu çevrelerle söylem ve tutum açısından benzeşen ve ayrışan yönlerini incelemeye olanak sağlamaktadır. Cemâleddîn el-Kâsımî'nin oğlu Zâfir el-Kâsımî'nin kaleme aldığı biyografi tarzı eseri *Cemâleddîn el-Kâsımî ve 'asruhû*,¹⁷⁹ Rızâ'nın dünyaya geldiği Şam bölgesine verdiği önemi anlamak ve onun selefi çevrelerle paylaştığı ortak deneyimler ile aralarındaki paralelliklere ışık tutacak bilgiler sunması bakımından önemlidir. Geniş bir iletişim ağına sahip olan Reşîd Rızâ'nın Bağdat'la irtibatını anlamada önemli bir kaynak ise Mahmûd Şükrî'nin öğrencisi Muhammed Behcet el-Eserî'nin (ö. 1996) yazdığı *Mahmûd Şükrî el-Âlûsî ve ârâuhü'l-lügaviyye*¹⁸⁰ adlı eserdir. Bu çalışma da söz konusu ilişkinin boyutunu ve niteliğini ortaya koyması bakımından teze çeşitli imkânlar sunmuştur.

Reşîd Rızâ'nın gazeteci kimliği, dönemin gazeteleri arasında da Rızâ hakkında yazılar telif edilmesine elverişli bir zemin hazırlamaktadır. *El-Muktebes*, *Mecelletü'r-Risâle*, *Mecelletü Lügati'l-'Arabi'l-'Irâkiyye* gibi dergi ve gazetelerde yayımlanmış bazı yazılar, Rızâ'nın söylemi, kişiliği, siyasi duruşu ve ilişkiler ağına dair bilgiler içermesi hasebiyle fayda sağlamaktadır.

Bu eserlerin yanı sıra dönemin atmosferini yansıtan eserler de çalışmanın kurduğu ana temaya destek vermiştir. Sözgelimi, Suriyeli yazar Muhammed Kürd Ali'nin *Mu'âsırûn*¹⁸¹ ve *el-Müzekkirât*¹⁸² adlı eserleri, dönemin entelektüel ağlarını konu edinen bazı pasajlar sunmaktadır. Bu pasajlarda, Reşîd Rızâ'nın Mısır'a taşınmadan önce Suriye'nin önde gelen ıslahatçılarıyla kurduğu bağlantılar ile hem Mısır hem de Mısır'daki Suriyeli göçmen ıslahatçı çevrelerin sosyal dokusuna dair nadide bilgiler mevcuttur.

Bu toplantıların katılımcıları, bir yönüyle ıslahat fikrini benimserken diğer yandan Arap milletinin çok boyutlu uyanışı için yoğun bir çaba harcamaktadırlar. Bu uyanışın

¹⁷⁹ Zâfir el-Kâsımî, *Cemâleddîn el-Kâsımî ve 'asruhû* (Dimeşk: y.y., 1965).

¹⁸⁰ Muhammed Behcet el-Eserî, *Mahmûd Şükrî el-Âlûsî ve ârâuhü'l-lügaviyye* (Kahire: y.y., 1958).

¹⁸¹ Muhammed Kürd Ali, *Mu'âsırûn* (Dimeşk: Dârü'l-Beyyine, 2. Baskı, 2011).

¹⁸² Muhammed Kürd Ali, *el-Müzekkirât* (Dimeşk: Matba'atü't-Terakkî, 1948).

tarihsel arka planı, sebepleri ve gelişim seyrini anlamak bakımından işlevsel bir başvuru kaynağı ise Lübnanlı Hristiyan düşünür George Antonius'un (ö. 1942) eseridir. *The Arab Awakening*¹⁸³ adlı bu çalışma, Arap milliyetçiliğinin kökenlerini ve dönüşümünü çok yönlü bir analizle ele alan dönemin seçkin kaynaklarından biri olarak öne çıkmaktadır. Bu eser, Reşîd Rızâ'nın da içinde yer aldığı Arap milliyetçi düşüncesinin doğduğu siyasi ve entelektüel zemine dair geniş bir panoramik çerçeve sunmaktadır.

Dönemin Arap bölgelerindeki fikrî ve siyasi hareketlenmelerine dışarıdan bir bakış ise Fransız şarkiyatçılığının öncü isimlerinden Louis Massignon'un 1925 tarihli *Opinions des Réformistes Modérés, salafiya; Cheikh Réchid Ridâ* başlıklı makalesinde görünmektedir. Massignon'un makalesi, Reşîd Rızâ'nın Selefiler arasındaki rolünü özgün bir şekilde yansıtmaktadır. Ayrıca bu makale, Rızâ hayattayken Batı'da nasıl algılandığını gösteren en erken ve en önemli metinlerden birisidir. Massignon, bu kısa fakat yoğun metinde Selefilîği, İslâm dünyasındaki mutedil ıslahatçılar (*réformistes modérés*) olarak tanımlamaktadır. Ona göre hareketin kurucusu Muhammed Abduh olsa da makalenin yazıldığı dönemde hareketin tartışmasız lideri Reşîd Rızâ'dır. Massignon, Rızâ'nın *el-Menâr* aracılığıyla yürüttüğü faaliyetlerin, özellikle bid'at ve hurafelere karşı mücadelesinin, içtihadı yaptığı vurgunun ve Vehhâbilik ile kurduğu mesafeli yakınlığın altını çizmektedir. Bir durum tespiti ve gözlem niteliği taşıyan Massignon'un makalesi, Selefilîği henüz oluşum halindeyken tanımlama çabası ve Rızâ'yı akımın merkezine yerleştirmesi bakımından bu tez için değerli bir tartışma alanı açmaktadır.

Louis Massignon'dan birkaç yıl sonra 1932 dolaylarında Fransız oryantalist Henri Laoust konuyu daha sistematik biçimde ele almıştır. Laoust'un *Le Réformisme Orthodoxe des "Salafiya" et les Caractères Généraux de son Orientation Actuelle*¹⁸⁴ başlıklı yazısı, modern dönemde Selefilîği akademik dünyada tanımlama ve tasnif etme çabasını da

¹⁸³ George Antonius, *The Arab Awakening: The Story of the Arab National Movement* (Philadelphia: J. B. Lippincott Company, 2015).

¹⁸⁴ Laoust, "Le Réformisme Orthodoxe des "Salafiya"", 175-224.

yansıtan ilk yazılardan biridir. Selefilîği, Ortodoks İslahatçı yapı içinde sınıflandıran Laoust, hareketi, gelenekselci ulema ve garpçı tutumun arasında mutedil bir yaklaşım olarak konumlandırmaktadır. Ona göre Selefilîğin bu karakteri, dinin saf kaynakları olan Kur'ân ve Sünnet'e, selefin anladığı şekilde geri dönme çağrısından gelmektedir. Hareketin ıslahatçı yönü ise, çağın sorunlarına çözüm bulmak için içtihad kapısını yeniden açma ve mezhep taassubunu reddetme ısrarından kaynaklanmaktadır. Makale, bu hareketin entelektüel soy kütüğünü Cemaleddin el-Efgânî ve Muhammed Abduh üzerinden takip ederken, eserin yazıldığı dönemdeki lideri ve bayraktarı olarak da Reşîd Rızâ'ya işaret etmektedir. Selefilîği özgün bir *üçüncü yol* olarak tanımlayan Laoust'un çalışması, bir selefi olarak Rızâ'nın bulunduğu coğrafya ve kültür dışında algılanma biçimine yönelik bir bakış açısını da yansıtmaktadır. Buna karşın Laoust'un bu yazısı, Rızâ'nın beslendiği kaynakları ve selefi düşüncenin ilişkisel ağını tespit bakımından oldukça yüzeysel görünmektedir.

3.4. Literatür Değerlendirmesi

Henri Laoust'un, Selefilîğin entelektüel soy kütüğünü Efgânî ve Abduh'tan başlatarak Reşîd Rızâ'ya bağlayan anlatısı, kendisinden sonraki akademik literatür üzerinde uzun soluklu bir etki bırakmıştır. 20. yüzyılın ikinci yarısında Rızâ'nın Selefilîğini müstakil olarak ele alan bir çalışma bulunmasa da, bu zaman diliminde konuyu ıslahatçı hareketler veya Arap düşüncesi tarihi bağlamında dolaylı olarak işleyen ve zamanla klasikleşen eserler Laoust'un bu anlatısını sürdürmüştür. Bu eserlerden biri, çağdaş Arap düşüncesi üzerine çalışmalar yürüten Albert Hourani'nin, ilk baskısını 1962'de yaptığı ve modern dönem Arap düşüncesi bakımından bir klasik önemi kazanan *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939* adlı eseridir. Hourani bu eserinde, 19. yüzyılın son çeyreğinde yayılmaya başlayan ve farklı coğrafyalarda zuhur eden benzer ıslahat düşüncelerini, yalnızca Efgânî ve Abduh etkisine indirgemenin yüzeysel kalacağı kanaatindedir.

Hourani, durumun izahında farklı bir ifade kullanmayı tercih ederek *el-'Urvetü'l-Vüskâ*'nın hali hazırda ıslah yanlıları tarafından benimsendiğini ve bu vesileyle derginin tanınır hale geldiğini belirtmektedir. Buna karşılık Hourani, Arap bölgelerindeki ilk ıslahatçılardan farklı olarak Abdülkâdir el-Mağribî (ö. 1956), Muhammed Kürd Ali, Şekip Arslan ve Reşîd Rızâ'yı, Efgânî ve Abduh'un tüm düşüncelerini kabul etmeye hazır bir kuşak olarak betimlemektedir. Ona göre, bu nesil arasında Abduh'un izlerini en belirgin taşıyan isim Rızâ olmuştur. Bu bakış açısıyla Rızâ'nın faaliyetlerini, yalnızca Abduh'un mirasını korumaya yönelik girişimler olarak gören Hourani, Rızâ'nın söylemlerini de Abduh'la benzeştigi ve ayrıştığı yönlerine vurgu yaparak okumaktadır. Bu yaklaşım, hem Rızâ'yı besleyen diğer havzaları gölgede bırakmakta hem de Rızâ'nın özgün yaklaşımlarını değersizleştirmektedir.

Orta Doğu ve Arap Dünyası üzerine araştırmalar yürüten bir diğer araştırmacı olan Malcolm H. Kerr'in (ö. 1984) modern İslâm düşüncesi alanında bir klasik kabul edilen *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashîd Ridâ* başlıklı eseri de Laoust'un yaklaşımının izlerini taşımaktadır. Kerr, Selefiliğin fikrî dönüşümüne öncülük ettiğini savunduğu Reşîd Rızâ'nın entelektüel portresini, onun Abduh'un mirasıyla olan karmaşık ilişkisi üzerinden tahlil etmektedir. Söz konusu yaklaşımında Kerr, Rızâ'yı Abduh'un esnek, akılcı ve Batı düşüncesiyle diyaloga açık modernist projesinin basitçe halefi olarak yorumlamanın aksine, bu mirası devralıp onu daha sistematik, nas merkezli ve muhafazakâr bir selefî doktrinine dönüştüren kilit bir figür olarak konumlandırmaktadır. Ona göre Rızâ, 20. yüzyılın başlarında artan siyasi buhranlar ve sömürgecilik baskısı altında, Abduh'un entelektüel dinamizmini, İslâm hukukunu ve akidesini her türlü modern bid'atten arındırmayı hedefleyen daha katı ve literalist bir çerçeveye oturtmuştur. Dolayısıyla eser, Rızâ'nın dönüştürdüğü selefî düşüncesini, bir yandan Abduh'un etkisi, diğer yandan Batı'nın yükselişi karşısında Müslüman toplumların entelektüel tıkanmasından hareketle doğan

bir çaba olarak irdelemektedir. Kerr'in çalışması, Rızâ'yı büyük ölçüde Abduh'un fikirleriyle diyalektik bir ilişki içinde ele aldığından, onu Abduh'un mirasını Selefilige eviren bir figür olarak resmetmektedir. Eserin bu karşılaştırmalı yapısı, Rızâ'nın düşünsel gelişiminde, Abduh'tan bağımsız içsel faktörlerin ve özgün entelektüel kaynakların geri planda bırakılmasına neden olmuştur.

21. yüzyılın başlarına kadar Selefilik tarih yazımında hâkim olan Selefiligi Mısır merkezli ele alan anlatının aksine, 20. yüzyılın sonlarına doğru Bilâdüşşam'daki entelektüel hareketliliği inceleyen çalışmalar da kaleme alınmıştır. Bu çalışmalar, akımın kökenleri ve gelişimine dair yerleşik kabulleri sarsan problem alanlarının üretilmesine olanak sağlamaktadır. Bu eserlerden biri, Vehhâbîlik üzerine çalışmalarıyla tanınan Amerikalı tarihçi David Commins'e aittir. Onun *Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria*¹⁸⁵ başlıklı eseri, Selefilğin kökenlerine dair tarih yazımında Mısır merkezli anlatıyı temelden sarsan kurucu bir çalışmadır. Commins, 19. yüzyılın sonlarında Şam'da ortaya çıkan ıslahatçı hareketin, Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ'nın etkisinden bağımsız, kendine özgü yerel köklere sahip olduğunu öne sürmektedir. Analizinin merkezine, Cemâleddîn el-Kâsımî gibi figürler etrafında toplanan ve mevcut dinî-sosyal yapıya karşı eleştirel bir tutum sergileyen ulema ağlarını yerleştiren Commins, Selefiligi salt bir entelektüel doktrin olarak değil, aynı zamanda ailevî bağlar, medrese rekabetleri ve kamusal alandaki polemikler üzerinden şekillenen bir sosyal hareket olarak incelemektedir. Bu perspektifle Commins'in, Selefilğin coğrafi ve entelektüel merkezini Kahire'den Şam'a kaydırması, Reşîd Rızâ gibi Bilâdüşşamlıların Mısır'a gitmeden önce zaten mevcut olan canlı bir Islahatçı-selefi damardan beslenmiş olması ihtimalini tartışmaya açmaktadır. Dahası eser, Selefilğin yalnızca metinler ve doktrinler üzerinden anlaşılabilcek bir söylem olmadığını bir

¹⁸⁵ Eser, *Son Dönem Osmanlı Suriyesi'nde Islahat Hareketleri (Sosyal ve Siyasi Değişim)* başlığıyla Türkçe'ye çevrilmiştir. Bkz. David Commins, *Son Dönem Osmanlı Suriyesi'nde Islahat Hareketleri (Sosyal ve Siyasi Değişim)*, çev. Yusuf Kılıç (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2014).

entelektüel akım olarak aynı zamanda siyasi rekabetler, iktisadi ilişkiler ve toplumsal ağlar tarafından şekillendirilen somut-sosyal olgularla okunması gerektiğini de göstermektedir.

Bir başka açıdan eser, Şam'daki Selefilik'in kökenleri ve karakteristiği üzerine yapılan tartışmalara da kapı aralamaktadır. Itzhak Weismann'ın çalışmaları bu ekseninde ilerlemektedir. Weismann, *A Taste of Modernity: Sufism, Salafiyah, and Arabism in Late Ottoman Damascus* adlı eserinde ve konuya ilişkin diğer makalelerinde, Şam Selefilik'inin Kahire merkezli modernist akımın bir uzantısı olduğu yönündeki yaygın tezi sorgulamaktadır. Weismann hareketin Kahire'den ithal edilmediğini, aksine Şam'daki yerel ve özellikle tasavvuf kökenli ıslahçı damardan beslendiğini iddia etmektedir. Bu noktada Weismann, Selefilik'i tetikleyen dış etkilere odaklanan akademik yaklaşımın yerine iç dinamiklerin etkisini vurgulayan bir paradigma oluşturmuştur.

Thomas Eich ise makalelerinde, bu alandaki yerleşik paradigmaları daha derin bir eleştiriye tabi tutarak tartışmayı ileri bir noktaya taşımaktadır. Eich, Commins'in ileri sürdüğü Şam Selefilik'inin bir orta sınıf ulema hareketi olduğu savını reddederek, hareketin öncülerinin aslında hem entelektüel hem de sosyo-ekonomik açıdan şehrin seçkinleri olduğunu ortaya koymaktadır. Eich'in bir diğer katkısı, toplumun katmanları arasına gri alanlar yerleştirmesidir. Böylece toplumda keskin çizgilerle ayrılan gruplar yerine, duruma göre geçişkenlik sağlayan bir ilişkiler ağının da olduğuna dikkat çekmektedir. Bu yaklaşımıyla Eich, modern literatürde yaygın olan yüzeysel, indirgemeci ve genellemeci metodolojiyi de sorgulamakta, söylemi inşa eden ağın ve işbirliklerinin kompleks yönlerini de dikkate alarak çözümlemek gerektiğini vurgulamaktadır.

Günümüzde Selefilik çalışmalarında bir tür paradigma kaymasına öncülük eden, kurucu ve revizyonist bir diğer yapıt Henri Lauzière'nin *The Making of Salafism in the Twentieth Century* adlı eseridir. Lauzière, metodolojik olarak kavram tarihine odaklanarak Selefilik teriminin kendisini sorunsallaştırmaktadır. Lauzière, eserde Selefilik'i tarih

boyunca aynı çizgide ilerleyen yekpare bir gelenek olarak değil, 19. ve 20. yüzyıllarda oluşan, kavramsal olarak modern bir inşa sürecinin ürünü olarak konumlandırmaktadır. Lauzière, yaygın akademik kanaatin aksine Selefilik'in Cemâleddîn el-Efgânî veya Muhammed Abduh'un liderliğini üstlendiği modernist bir ıslahat hareketi olmadığını; aksine bu nitelemenin 1919'da Louis Massignon gibi oryantalistlerce üretilen ve sonradan Müslüman çevrelerce içselleştirilen bir kurgu olduğunu savunmaktadır. Selefi tabirinin özünde Hanbelîliğe ve ardından İbn Teymiyye'nin düşünce mirasına bağlı Müslümanları ifade ettiğini dile getiren Lauzière, Arap basınında nüfuz sahibi Müslümanların terimi kullanırken takındıkları esnek tavrın anlamsal bir muğlaklık oluşturduğunu belirtmektedir. Nitekim ona göre Rızâ da bu kavramın anlamını genişletmiş ve onu geleneksel teolojik sınırlarının dışına taşımıştır. Bu yönüyle anlamsal dönüşümün baş mimarı Reşîd Rızâ'dır. Lauzière, Rızâ'nın fikrî dünyasını Modernist Selefilik gibi anakronik nitelemelerden arındırarak, onun Selefilik'i sistematik bir çerçevede incelemektedir. Bir kavram ve söylem araştırmasına olan eser, Bernard Haykel'in işaret ettiği Reşîd Rızâ'nın selefi düşüncesinin etiyojisine dair boşluğu¹⁸⁶ başka bir çalışma alanı olarak ardında bırakmaktadır.

Bu boşluk, günümüz akademisinde halen varlığını korumaktadır. 21. yüzyılın başlarından itibaren İngilizce, Fransızca ve Almanca olmak üzere Batı dillerinde yürütülen çalışmalar, ekseriyetle Reşîd Rızâ'nın tefsîr, hukuk, sosyal ıslahatlar ve siyasi alanlara dair düşüncelerini konu edinmektedir. Türkiye Akademisi'nde Reşîd Rızâ hakkında yapılan araştırmalar da Rızâ'yı farklı zaviyelerden ele almaktadır. Bu çalışmalar arasında Rızâ'nın duruşunu selefi düşüncesiyle irtibatlandıran bir eseri, Mustafa Aydın kaleme almıştır. Selefilik kavramını modern döneme hasreden Lauzière'nin aksine bunu Neo-Selefilik olarak yorumlayan Mustafa Aydın'a göre, hadîse yaklaşım biçimi Rızâ'nın düşüncesinde Selefilik'in tezahür ettiği alanlardan biridir. Aydın'ın temel tezi, Rızâ'nın

¹⁸⁶ Haykel, "On the Nature of Salafi Thought", 47.

hadis anlayışının geleneksel Ehl-i Hadîs çizgisinden ayrılarak, selefe bağlılık ilkesini modern dönemin ihtiyaçları ile sentezleyen özgün bir Neo-Selefi karakter taşıdığıdır. Aydın'ın tespitine göre Rızâ, bir yandan Sünnet'in otoritesini savunurken, diğer yandan metin tenkidinde aklı, Kur'ân'a arzı ve modern bilimsel verileri birer ölçüt olarak kullanarak rivayetlere seçici ve eleştirel bir tavırla yaklaşmıştır. Bu durumda Aydın, Rızâ'nın âhad haberler konusundaki rasyonalist yaklaşımında, akla veya yerleşik bilimsel gerçeklere aykırı görünen bazı rivayetleri te'vîl etme ya da reddetme eğiliminde olduğunu ortaya koymaktadır. Bu yönüyle hadîslere yaklaşımı bakımından Rızâ'nın Selefiliklerinin dogmatik bir gelenekçilikten ziyade, modern dünyanın sorunlarına cevap üretme kaygısıyla şekillenen pragmatik bir yaklaşım olduğunu temellendirmektedir.¹⁸⁷

İslâm Modernizmi ve Selefilik Arasında Reşîd Rızâ başlığıyla yayımladığı çalışmada Fatma Demir, Rızâ'nın selefi düşüncesinin ürettiği söylemi dinî, sosyal ve siyasi yönleriyle ele almaktadır. Bu açıdan çalışma, Rızâ'nın çoklu coğrafyalarla irtibatını ve modern dönemin getirdiği ihtiyaçları gözeterek kazandığı fikrî yapıyı irdelemektedir. Fakat doğası gereği çalışma, Rızâ'nın beslendiği kaynakların tespitine yer vermemektedir.

Bu çalışma, mevcut literatürde işaret edilen temel bir açığı; Reşîd Rızâ'nın selefi düşüncesinin altında yatan sebepleri, süreçleri ve değişkenleri aydınlatmayı hedeflemektedir. Bu nedenle, Commins'in Selefilik sosyal ve entelektüel ağlar içinde okuyan yöntemini, Eich'in farklı düşünsel çevreler arasındaki geçişken ilişkilere yaptığı metodolojik vurguyla birleştiren bir yol izlemektedir. Bu eklektik yöntemin bir diğer ayağında ise çalışma, bağlamın yorumlanmasında Rızâ'nın mizacını ve kişiliğini merkeze alan karakter çözümlemeci bir yöntem benimsemiştir. Böylelikle Rızâ'nın selefi düşüncesini besleyen kaynaklar ve işbirlikleri, onu tek bir ekole indirgmeden, kendi karmaşık ve çok katmanlı bağlamı içerisinde analiz edilmiştir.

¹⁸⁷ Bkz. Mustafa Aydın, *Reşîd Rızâ ve Hadis (Neo-Selefilik Ekolü)* (İstanbul: Kitap Dünyası, 2023).

4. Yöntem

Selefilik kavramı modern dönemde bireyin/bireylerin katkısı ile şekillenen bir bağlamın öyküsünü taşır. Bu öykünün içerisindeki müktesebatı yansıtan Selefilik kavramı, onu ortaya koyan ve biçimlendiren bireyden ve bireyin içerisinde bulunduğu bağlamdan ayrı düşünülemez. Zira simgesel bir nitelik kazanarak bir zihniyete dönüşen Selefilik; kendisini kullanan şahıslara, tecrübe ettikleri tarihsel koşulların da etkisiyle yeni bir anlam yaratma fırsatı tanır. Buna rağmen Selefilik kavramı söz konusu olduğunda belirli sosyal, siyasi ve zihinsel süreçlerle inşa edilen güncel algıların, tarihsel gerçekliğe baskın bir hüviyet kazandığına; “İsmin müsemmanın kendisi değil, gölgesi haline gelmesine”¹⁸⁸ şahit olunur. Dolayısıyla güncel ön kabullerden sıyrılarak, Selefilik kavramını; onu inşa eden bireyin zihin dünyasına ve dönemin şartlarına iade etmek gerekir. Buradan hareketle tezin yöntemi, kavram, bağlam ve birey olmak üzere üç unsur üzerine kurulmuştur. Bu unsurların her birine dair izlenen metodolojiyi açıklamak tezin yöntemini ortaya koymak adına gereklidir.

Selefilik kavramının tanımı, bir zihnin var olan ile ilişkisi, var olanı anlamlandırma biçimini yansıtan bir hüküm yumağı olarak ele alındığında;¹⁸⁹ Reşîd Rızâ, Selefilik kavramının zuhur ettiği zihinsel zemini temsil etmektedir. Bu zeminde kavram, hem Rızâ’nın yetiştiği toplumun dokunuşlarıyla hem de onun çevresinde olup biteni anlamlandırma ve yansıtma biçimi ile yoğrulmuş bir tarihsel zemine sahiptir. Bu tarihsel zemin, Rızâ’nın dönemin karmaşık sosyo-politik denklemlerini barındırır. Zira onun Selefilik ibaresine başvurmasını ve kavramın içeriğine yön veren bakış açısını ihdas eden koşullar, din ile siyasetin ve gelenek ile modernitenin iç içe geçtiği bir kriz çağının

¹⁸⁸ Mehmet Kalaycı, “Birgivi Mirasının Toplumsal ve Metinsel Taşıyıcıları: Kadızâdeliler ve Etrafındaki Ulema”, *Sahn-ı Semân’dan Dârülfünûn’a Osmanlı’da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler) - XVII. Yüzyıl*, ed. Hidayet Ayder, Ali Fikri Yavuz (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 431.

¹⁸⁹ Necati Öner, *Bilginin Serüveni* (Ankara: Divan Kitap, 3. Baskı, 2015), 45. Benzer şekilde Hasan Ayık da kelimelerle ifade edilen varlıkların niteliklerinin zihinde düzenlenmiş biçimi olarak kavram için tanım sunmaktadır. Bkz. Hasan Ayık, “Düşüncenin Karanlık Noktaları”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 6/4 (2006), 176-180.

tezahürlerini yansıtır. Bu dönem, Batı'nın hızlı teknik ve ekonomik yükselişi karşısında Müslüman düşünürlerin çözüm arayışlarına girdiği, dinî düşüncede yenilik söyleminin zirveye ulaştığı bir merhaleye denk gelmektedir. Pozitivist akımların da etkinlik kazandığı bu süreçte, Yeni İlmi Kelâm hareketlerine de rengini veren bir tartışma zemini doğmuştur. Ancak din yahut dinî olan, kendi başına toplumsal ya da ekonomik bir olguyu veya kalıcı bir siyasi tutumu açıklamaya yeterli bir nedensellik ilkesi değildir.¹⁹⁰ Geç Osmanlı döneminde yaşayıp hilafetin ilgasına da şahit olan Rızâ, bu süreçte siyasi faaliyetlerde de aktif rol almıştır. Bu nedenle ifade tersine tatbik edildiğinde, siyaset yahut siyasi olan da dinî olanı açıklamaya yetebilecek yegâne kıstas değildir.

Bu ifadenin bir yansıması, Selefilik kavramının muhtevasını belirlemekte önemli figürlerden biri olan Reşîd Rızâ'nın serüveninde gözlemlenebilir. Kavramın içeriğini doldurduğu süre zarfında, Batı kültür ve medeniyetinin Müslümanlara yansımasından duyduğu dinî kaygılarının yanı sıra onun siyasi, içtimai ve kültürel kaygılarını dikkate almadan kavramın sınırlarını kavramak güçtür. Öte taraftan bu çok yönlü kaygılarına rağmen Rızâ, söz konusu faktörlerin bileşenlerini ihtiva eden Selefilik kavramını din diliyle inşa etmiştir. Onun bu tutumu, Selefilik kavramını salt teolojik bir pencereden ele almaya elverişlidir. Bu doğrultuda bir okuma biçimi, Rızâ'nın Selefilik ile kastının ne olduğunu açıklayabilir. Bunun mevcut birikime bir katkı sağlayacağı muhakkaktır. Ancak bu minvalde bir açıklama, muhtemelen bazı boşlukları beraberinde getirir. Çünkü bu doğrultuda ortaya konmuş bir tanım, kavrama yön veren diğer saikler gölgeleyeceğinden ötürü kavramın doğasına tam vukûfiyeti engelleyecektir.

Selefilik konu edinmesi bakımından bir kavram araştırması olan bu tez, kavramı Rızâ'nın zihninde üreten ve şekillendiren süreci takip etmesinden ötürü de tarihsel bir araştırmadır. Tarihin çok yönlü gerçekliği, Hasan Onat'ın *palamut metaforu* ile ifade ettiği yöntemin tatbikini gerektirir. Bu metafora göre, bir düşüncenin tohumu toprakla

¹⁹⁰ Thierry Bianquis, "Pour un réexamen de l'apport de Claude Cahen sur la fiscalité", *Arabica*, 43/1 (1996), 136.

buluştuğunda, ısı, nem, ışık gibi pek çok faktörden etkilenecek gelişimini sürdürür. Dolayısıyla bir palamudun içerisinde gizli olan devasa bir meşe ağacı bu etkileşimin ürünüdür.¹⁹¹ Düşüncenin salt kendilik olarak değil, etrafında başka faktörlerin kümelenmesi ile yeşerebileceğini ifade eden bu metaforun bir örneği Rızâ'nın fikrî serüveninde somutlaşmıştır. Zira onun ıslahatçı potansiyeli, Bilâdüşşam ve Mısır'ın entelektüel çevresi, moderniteyle yüzleşmesi ve Osmanlı'nın son dönem siyasi krizleriyle etkileşim halindedir. Bu çerçevede Selefîlik, söz konusu tarihsel iklimde Rızâ'nın içine doğduğu sosyal doku ve maruz kaldığı siyasi kırılmalarla filizlenen özgün bir duruş olarak okunmuştur.

Bu duruşun komplike yapısı, Reşîd Rızâ'nın Selefîlik tasavvurunda tezahür eder. Bu da, Selefîliği salt dinî bir söylem olarak açıklamayı imkânsız kılar. Rızâ'nın kullandığı dil ve üslup bakımından Selefîlik ifadesinde dinî çağrışımlar baskın olmakla birlikte Rızâ, siyaseti dinin kapsadığı bir alan olarak yorumlar. Din-siyaset ayrımının buharlaştığı bu yapıda, Rızâ'nın söylem ve eylemlerinde dinî ve siyasi faktörler iç içe geçmiştir. O, söz konusu unsurların etkisini Selefîliğe de yansıtır. Rızâ, Selefîlik kavramı ile sahabe neslinin esma ve sıfatlar hakkındaki bilâ keyf itikâdî yapısına işaret ederken, kavramın çatısı altında, toplumsal değişime destek vermesi bakımından sahabenin yenilikler karşısındaki yöntemine de öykünür. Bu öykünme onun kelâmî meselelerde, döneminde yükselen akılcı teamüle de kapı aralamasına neden olur. Bir başka yönüyle Rızâ kavrama, toplumsal uyanışın ve birliğin bir aracı olma işlevselliği kazandırır. Zira ona göre, Müslümanların içine düştüğü siyasi atalet ve sömürgeleşme süreci, teolojik bir sapmanın doğal sonucudur.¹⁹² Dolayısıyla Rızâ'nın düşünce dünyasında Selefîlik, teolojik bir öze dönüş arayışı ile siyasi bir Arap uyanışı ideali arasında bölünmüş bir yapı değildir. Bu sebeple kavram, farklı kutupların birbirini beslediği organik bir süreklilikle ele alınmıştır.

¹⁹¹ Fatmanur Alibekiroğlu Eren, “Prof. Dr. Hasan Onat'ın Düşünce Dünyasında Doğadan Esinlendiği Metaforlar”, *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 14/1 (2021), 221, 222.

¹⁹² Muhammed Reşîd Rızâ, “Fed‘ullahe muhlisîne lehü'd-dîn”, *Mecelletü'l-Menâr*, 1/25 (1898), 471.

Reşîd Rızâ'nın düşüncesinde Selefilğin konumunu belirleyecek olan tasavvufi uygulamalara yönelttiği eleştiriler yahut Vehhâbî düşünceyi okuma biçimi de bu çoklu faktörlerin etkisi altında farklı bir boyut kazanır. Bu perspektiften Selefilik, Arap milli bilincinin uyanışını engelleyen geleneksel/taklitçi yapıyı yıkmak için kullanılan yöntemsel bir araca ve inşa edilmek istenen Müslüman-Arap Birliği için ise kurucu bir kimliğe dönüştür. Böylelikle teolojik olan, siyasi olanın meşruiyetini sağlarken siyasi olan da teolojik olanın eylem sahası haline gelir. Bu seyir, Rızâ'nın düşüncesinde Selefilği tek bir metin üzerinden geçerliliğini bilfiil koruyan ve tutarlı bir bütün olarak ortaya koymanın ne denli güç olduğunu gösterir.

Anlam, “oluşan bir özelliktir ve hiçbir zaman sabit ya da belirlenmiş değildir.”¹⁹³ Bu noktada *ne zaman* sorusuna yanıt veren ve betimleyici bir yöntem olan kronolojik okuma, kavramın anlamsal farklılaşma gösterdiği merhaleleri ortaya koymak adına son derece kullanışlıdır. Bununla birlikte kronolojik okuma, metnin akışını zorunlu bir akışa hapsedmesi¹⁹⁴ ve aradığı yanıtlar bakımından da kısıtlayıcıdır. Bu sebeple, Rızâ'nın düşünce dünyasındaki kırılmaları, toplumsal ve siyasi faktörlerle girdiği etkileşimleri merkeze alan süreç merkezli bir yaklaşım, bu kısıtlılığın üstesinden gelinmesine katkı sağlayabilir. Akışta olan birey¹⁹⁵ ve kavramı üreten sebepler ağının süreklilik içinde inşa edilmesi, araştırmada kavramın anlamsal çözümlemesindeki temel dayanağını teşkil eder. Böylelikle kronolojik bir okumayla harmanlanan süreç merkezli yaklaşım, kavramın hikâyesine eşlik eden siyasi, içtimai ve dinî arka planın detaylıca izlenmesine olanak tanır.

Reşîd Rızâ'nın düşünsel seyrinde Selefilik kavramının maruz kaldığı akış net biçimde izlenebilir. Onun tecrübeleri arttıkça, olgu ve olayları yorumlama biçimleri ve çeşitliliği

¹⁹³ John P. Hewitt, David Shulman, *Benlik ve Toplum: Sembolik Etkileşimci Sosyal Psikoloji*, ed. Büşra Aktaş, çev. Büşra Aktaş vd. (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2019), 203.

¹⁹⁴ Abdulhamit Kırmızı, “Oto/Biyografik Vebal: Tutarlılık ve Kronoloji Sorunları”, *Otur Baştan Yaz Beni*, haz. Abdulhamit Kırmızı (İstanbul: Küre Yayınları, 2. Baskı, 2013), 22.

¹⁹⁵ José Ortega y Gasset, *Sistem Olarak Tarih*, çev. Neyyire Gül Işık (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 3. Baskı, 2019), 37.

de buna paralel olarak baş göstermiş ve süreç içinde bazı unsurlar yitip giderken bazıları süreklilik göstermeye devam etmiştir. Bu noktada kronolojik bir okuma Selefilik kavramının bir dizin halinde incelenmesine katkı sağlamıştır. Ortaya çıkan tabloda, süreç boyunca kavramın muhtevasını oluşturan unsurlardaki vurguların dönemin koşullarına göre farklılaştığı gözlemlenebilir. Ancak kronolojik bir okuma bu farklılaşmanın nedenlerine ve sonuçlarına dair yanıt sunmaz. Bu sebeple, başlangıçta mezheplerin telfiki üzerine bina edilen bu kavramın zamanla geçirdiği muhteva değişimini ve bu değişimin gerekçelerini saptamak ancak süreç merkezli bir yaklaşımla mümkün olmuştur. Böylelikle ulaştığı nihai konumda Selefilik, Vehhâbî söyleme hapsedilen sınırların dışında da okunabilmiştir.

Süreç merkezli kronolojik bir okumanın yanı sıra kavramın yer aldığı metinlerin analizine de ihtiyaç duyulabilmektedir. Reşîd Rızâ, Selefilik ibaresine yalnızca *Mecelletü 'l-Menâr*'da yer verir. Fakat burada da kavrama sistematik biçimde başvurmaz. Selefilik ibaresinin *el-Menâr*'da geçtiği metinler, zaman ve bağlam bakımından farklılık gösterir. Bu metinlerde Rızâ, kavrama referansını daima bilinçli bir tercihle yapar. Böylelikle o, Selefilik kavramını dönemin koşullarında benimsediği pozisyonunu meşrulaştıracak biçimde donatır. Her bir metin farklı bir bağlamın ürünü olduğundan süreç içerisindeki her bir unsurun kavramla ilişkilendirilme biçimi dikkate alınmıştır. Böylelikle, Rızâ'nın toplumsal bir lider sıfatıyla üstlendiği sorumluluk ve bu sorumluluk bilinciyle siyasi, toplumsal ve kültürel meselelerde sergilediği aktif tutum, kavramın içeriğini şekillendiren bir arka plan olarak değerlendirilebilmiştir.

Reşîd Rızâ'nın aktivist yapısıyla eş zamanlı bir seyir izleyen Selefilik kavramını kavrama çabası, Rızâ'nın aksiyoner tutumunun ardındaki yapı taşlarının çözülmesini şart koşar. Rızâ'yı anlamak ise bağlam üzerinde bir derinleşmeyi öngörür. Zira “Yeni bir mezhep, eski mezheplerin yamalı bohçası gibidir. Her parçasının nereden ve ne suretle

eklendiğini bulmadıkça hakikate nüfuz mümkün değildir.”¹⁹⁶ diyen Yusuf Ziya Yörükân, bir düşüncenin anlaşılmasının, onu var eden unsurların ve bağlamın titizlikle incelenmesine bağlı olduğunu belirtmektedir. Buradan yola çıkarak bu çalışma, Rızâ özelinde bir Selefilik tanımı ortaya koymanın ötesinde onun Arap milli bilincinin uyanışına verdiği desteği, siyasi Arap Birliği’nin hayat bulması için gösterdiği çabayı, Batı’nın gelişimine eşlik ederken Müslümanların itikâdî yapısındaki çözülmeyi engelleme gayretini ele almak suretiyle kavramı biçimlendiren hikâyeye odaklanmıştır. Bu bir zorunluluktur. Çünkü söz, bağlamına yerleştirilmediği sürece doğru anlaşılamayacaktır.¹⁹⁷ Dolayısıyla Rızâ’nın kavrama alan açtığı bağlam, kavramın detaylarına dair ipuçları taşıdığından son derece mühimdir.

Bu bağlamın içerisinde kavram, bireyi inşa eden dış gerçeklik ve bu gerçekliği anlamlandıran birey olmak üzere iki temel varlık zemininden beslenir. Bağlam ve birey birbirini karşılıklı olarak mütemadiyen var eder. Perspektivizm ekolünün yazarlarından olan İspanyol filozof José Ortega y Gasset (ö. 1955), bu durumu çarpıcı bir betimleme ile ifade eder. Ona göre insan, kendisini içerisinde bulunduğu ortam koşuluna göre yaratan “durumsal bir tanrıdır”¹⁹⁸ ve insanın kendisini yaratma biçimi, toplumsal tecrübesinden ilhamla gerçekleşir. Tecrübelerin katlanması, bunlara hangi açıdan baktığına bağlı olmak kaydıyla, insanın aidiyetlerini genişletir ve katmanlı bir kimlik yapısı ortaya koyar. Bu katmanlı yapı içerisinde bireyi yalnızca tek bir kimlik üzerinden okumak yanıltıcı olabilir.

Tecrübeler üzerinden inşa edilen kimlik, bir yığın aidiyetlerden meydana gelmektedir. Aldığı sosyoloji eğitiminin etkisiyle kimlik meselesini çok katmanlı yapısıyla ele alan Amin Maalouf’a göre kimliğin inşası, tek bir ana aidiyet temelinde yükselmez yahut

¹⁹⁶ Yusuf Ziya Yörükân, *Ebû'l-Feth Şehristânî: “Milel ve Nihal” Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme ve Mezheplerin Tetkikinde Usûl*, Kültür Bakanlığı, Ankara, 2022, 220; Mehmet Ali Büyükkara, “Bir Bilim Dalı Olarak İslam Mezhepleri Tarihi İle İlgili Metodolojik Problemler”, *İslami İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes'elesi 1: Tartışmalı İhtisas Toplantıları*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005, 458.

¹⁹⁷ Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Baskı, 2017), 47.

¹⁹⁸ Gasset, *Sistem Olarak Tarih*, 31-34.

hayatın belirli bir kesitinde nihayete ermez. Kimliği oluşturan bu aidiyetler, yaşanan diğer tecrübeler karşısında bir yönelim, sivrılme yahut gerileme gösterebilir. Diğer bir deyişle, bir olgu karşısında bir aidiyet öne çıkarken diğeri sönük bir hal alabilir.¹⁹⁹ Bireyi, sahip olduğu kimliklerden birine hapseden indirgemeci ve ayrıştırıcı yaklaşım, Müslüman mütefekkirler üzerine yürütülen çalışmalarda dikkat çeken yöntemsel hatalardan biridir.²⁰⁰ Bu yaklaşım, geniş kapsamlı bir muhtevayı dar bir kalıba sığdırma ve/veya çok boyutlu bir düşünürü belirli etiketlere sıkıştırma riskini taşır. Bağlam ve birey arasındaki ilişkinin okunmasında yaşanan temel güçlüklerden biri bu merhalede belirir. Zira tarihsel akışta birey, her bir aidiyetini aynı hassasiyetle yansıtarak düşünce sahnesine çıkmaz.

Reşîd Rızâ tarih sahnesinde çoklu aidiyetleri üzerinden kimliğini sergileyen toplumsal liderlerden birisidir. O, milli benlik bilincini, dil ve kültürünü yitirme tehlikesiyle karşı karşıya kaldığına inandığı Arap toplumları karşısında bir Arap milliyetçisidir. Dolayısıyla bu zeminde, gayrimüslim bir Arap ile Arapçılık paydasında buluşabilmiştir. Bununla birlikte, Arap hâkimiyetinin Müslümanların egemenliğinde tesis edilmesi gerektiği inancı onun dinî aidiyetini ön plana almıştır. Böylelikle bir Müslüman olarak gayrimüslim Araplarla yer yer çıkar çatışması da yaşamıştır. Bu iki gerçekliğin birleşiminde, Müslüman-Arap birliğini tesis etmek adına aktif bir siyasetçi rolü kuşanmıştır. Aynı zamanda atalete düşmüş Müslümanları, inandığı hakikate uyandırma çabasında o, bir din âlimi ve toplumsal akıl önderi sıfatıyla hareket etmiştir. Dönemin sorunlarını pek çok açıdan irdelediği *el-Menâr* vasıtasıyla bu pozisyonunu desteklerken mesleki aidiyetine işaret eden gazetecilik vasfını da vurgulamıştır. Rızâ'nın bu çok katmanlı aidiyetleri, bazen tekil bazen de birleşik bir biçimde Seleflik kavramını şekillendirmiştir. Rızâ'yı tek bir aidiyete indirgemeyen bu yaklaşım, Seleflik kavramın hangi dinamiklerle inşa edildiğine dair kapsamlı bir bakış açısı kurmayı sağlamıştır.

¹⁹⁹ Amin Maalouf, *Ölümcül Kimlikler*, çev. Aysel Bora (İstanbul: YKY, 4. Baskı, 2000), 16-27.

²⁰⁰ Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*, 48.

Sürece dâhil edilen her bir aidiyet, Seleflilik söylemine farklı bir boyut ve anlam derinliği kazandırır. Aynı zamanda bu aidiyetlerin her biri bir anlam ifade eder. Görünüm sosyolojisinin temel teorilerini ortaya koyan ve her yeni etkileşimde kimliğin yeniden inşa edildiğini savunan Gregory Stone’a (ö. 1981) göre kimlik, bir kesişim noktasında benimsenmiş konumdur. Bu yorumdan yola çıkıldığında kimliğe sahip bir kişi, sosyal ilişkilere katılımı ve bu ilişkiler ağında onay görmesi durumunda sosyal bir nesneye dönüşür. Dolayısıyla kimlik, durumsal bir bildirim niteliği taşıyarak bireye dair pek çok göstergeyi bünyesinde barındırır.²⁰¹

İnsanoğlunun sosyal yapıyla etkileşiminden kaynaklanan değişim ve dönüşümü, dönemin gelişmeleriyle farklı yönlerini sergileyen Reşid Rızâ örneğinde de görülür. Bu farklılaşma nedeniyle Rızâ, sürece uyum sağlayan ve süreçte aksiyon alan bir figür olmanın ötesinde, tutarsızlık ve istikrarsızlıkla itham edilebilmiştir. Bu minvalde yorumlar, tutarlı bir benlik arayışının neticesidir.²⁰² Bu beklentinin aksine bu çalışmada Rızâ, dönemin siyasi ve sosyal dengeleri arasında yer bulma gayretiyle ele alınmıştır. Bu sebeple en az bağlam kadar mühim ancak bağlamın değişkenliğinden soyutlanamayacak bir odak noktası olarak Rızâ’yı ön planda tutmak bir zorunluluktur. Bu gereksinimin altında onun bağlamı anlamlandıran düşünme biçimini kavramak ihtiyacı yatar.

Sosyal gerçeklik kesintisiz bir anlam üretme süreciyle ilerlediğinden²⁰³ bağlam bir yönüyle bireyin algısına bağlıdır. Bu da bireyi, sosyal bütünün zorunlu bir parçası olarak gören yaklaşıma bir miktar esneklik kazandırmayı gerektirir. Eş zamanlı var olabilen aidiyetleri taşıyan kimliğin girift yapısı, bağlam ve birey arasında bir mesafeye ihtiyaç duyar. Avusturya iktisat okuluna mensup olan Ludwig von Mises (ö. 1973), bireyin devlet, sınıf veya din gibi birden fazla kolektif yapıya ait olmasından doğan çıkar çatışmalarını ele alır. O, bu karmaşıklığın, söz konusu yapılardan ziyade birey üzerinden

²⁰¹ Gregory P. Stone, “Appearance and the Self”, *Social Psychology through Symbolic Interaction*, ed. Gregory P. Stone, Harvey A. Farberman (Toronto: Xeros College Publishing, 1970), 399.

²⁰² Kırmızı, “Oto/Biyografik Vebal: Tutarlılık ve Kronoloji Sorunları”, 13.

²⁰³ Hewitt, Shulman, *Benlik ve Toplum*, 40, 41.

tutarlı bir şekilde açıklanabileceğini savunur. Mises'e göre, her toplumsal olayın temelinde bireylerin kararları, eylemleri ve bu eylemlere yükledikleri anlamlar olduğunu savunan düşünce yöntemini ifade eden metodolojik bireysellik, bu açmazda bir çıkış sunar.²⁰⁴ Bu bakış açısıyla Selefilik kavramının değişim ve dönüşümü, Rızâ gibi aktörlerin toplumsal olgularla şekillenen bireysel amaçları, kaygıları ve kararlarının bir sonucu olarak ele alınmıştır.

Metodolojik bireysellik, Reşîd Rızâ'nın çok katmanlı yapısına erişim sağlasa da onun dışındaki varoluşu göz ardı etmemek gerekir. Çünkü toplumla bağı olmayan ve insanlığın geri kalanından kopmuş bir insanın varlığını hayal etmek ne kadar imkânsız ise bağlamı, bireyin üretiminden soyutlamak da eşit biçimde olanaksızdır. Bu nedenle Mises'in bireyi yalın biçimde temele alan tutumu ile kişi ve bulunduğu bağlam arasında sürekli etkileşimi merkeze alan Erving Goffman'ın (ö. 1982) yaklaşımı²⁰⁵ harmanlanmıştır. Böylelikle Rızâ, dış koşullara anlam katan ve onları dönüştüren aktif bir fail olarak konumlandırılmıştır.

Bu sentez, Selefiligi yalnızca bir statik doktrin değil; Rızâ'nın hem öznel kararlarıyla şekillendirdiği hem de toplumsal muhataplarına sunduğu bir inşa süreci olarak görmeyi sağlar. Böylelikle Selefilik kavramı, Rızâ'nın zihninde kadim metinlerle girdiği bir diyalogun sonucu olmasının yanı sıra dönemin sosyo-politik arenasında sergilenen stratejik bir duruşun ifadesi olarak analiz edilmiştir.

Bireyin doğası (*nature*) ve çevresel faktörler (*nurture*) arasındaki ilişkiselliği konu edinen Matt Ridley'in teorisinde de insanın doğuştan sahip olduğu ve deneyimlediği çevre arasında bir ayırmadan ziyade ilişkisellik söz konusudur. Bu ilişkisellikten ötürü o, insanın doğası ve çevresi arasında bir seçim yapılması gerektiğine karşı çıkar. Bunun yerine o, insanın doğasının hem kendi çevresini seçmesinde belirleyici olduğunu hem de

²⁰⁴ Ludwig von Mises, *Human Action: A Treatise on Economics* (Londra: William Hodge and Company Limited, 1949), 41-44.

²⁰⁵ Erving Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life* (New York: Doubleday Anchor Books, 1959), 25.

bu doğanın, çevresel etkiler ve yetiştirilme tarzı aracılığıyla şekillendiğini savunur. Bu sayede doğuştan getirilen özellikler, dış faktörlerle etkileşime girerken bu etkileşim alanında kendi varlıklarını sergileme fırsatı bulurlar.²⁰⁶

Ridley'in teorisini destekler biçimde, ıslahat düşüncesine doğası itibarıyla yatkın olduğunu belirten Rızâ, aldığı eğitim vasıtasıyla bu yönünün desteklendiğini dile getirir.²⁰⁷ Kezâ o, Trablusşam'da ikamet ettiği yıllardan itibaren sosyal çevresini de bu bakış açısına sahip bireyler etrafında genişletmiştir. Geleneksel İslâmî ilimler ve modern bilimleri harmanlayarak bir müfredat sunan Hüseyin el-Cisr'in (ö. 1909) Medresetü'l-Vataniyye'sinde Rızâ'nın kurduğu arkadaşlıklar, hayatı boyunca peyderpey genişlettiği Islahatçı-selefi çevresinin ilk aşamalarını oluşturmuştur. Böylece, Trablusşam'dan Mısır'a uzanan süreçte Rızâ'daki ıslahatçı potansiyelin, uygun bir sosyal çevreyle aktif hale getirilmesi ve bunun bir kimliğe dönüşümü ortaya konulmuştur.

Bireyin sosyal çevresini belirleme gücü, hem doğuştan gelen yatkınlıklarından hem de özgür iradesinden beslenir. Bu tutum, bireyin içinde bulunduğu bağlamı algılama biçimine de doğrudan yansır. Zira bağlam bireyin doğasını/mizacını tetikleyip harekete geçirirken, mizaç da dışarıdan gelen bu bağlamı bir süzgeçten geçirerek filtreler. Geline bu noktada, sembolik etkileşimcilerin saptaması da önemlidir. Bu yaklaşıma göre, bireyin dış dünyası ile bireyin düşündüğü şey arasında fark vardır. Bireyin eylemlerini şekillendiren ise olgunun objektif gerçekliğinden ziyade bireyin olguyu algılama biçimidir.²⁰⁸

Bu yaklaşım, Rızâ'nın bağlam içerisindeki seçici iradesini görünür kılmak adına esas alınmıştır. Nitekim *el-Menâr*'ın yayın stratejisi, onun hem mevcut bağlamı nasıl algıladığını hem de bu bağlamın kitleler tarafından nasıl algılanmasını istediğini açıkça

²⁰⁶ Matt Ridley, *Nature via Nurture: Genes, Experience & What Makes Us Human* (Toronto: Harper Collins, 2003), 278-280.

²⁰⁷ Muhammed Reşid Rızâ, *el-Menâr ve'l-Ezher* (Kahire: el-Matba'atü'l-Menâr, 1934), 193.

²⁰⁸ Hewitt, Shulman, *Benlik ve Toplum*, 42.

yansıtır. Sosyal psikolojinin dış dünyayı da eşit şekilde merkeze alan yaklaşımıyla²⁰⁹ konuyu ele almak mümkünse de bu, Rızâ'nın kavramı şekillendiren bakış açısını sönümleyebilme tehlikesini doğurur. Hâlbuki onun bağlamı anlamlandırma biçimine odaklanmak, kavramın kurucu gerekçelerini kavrayabilmek için daha elverişlidir.

Bağlamın her bireyin kendi dünyasında farklı bir anlama büründüğü, yöntemsel olarak üzerinde durulması gereken bir husustur. İnsanın sabit bir doğası olmadığını savunan Gasset'in aksine Jerome Kagan, insanın değişmeyen doğasına, yani mizacına dikkat çekmektedir. Bu ayrım, aynı sosyo-politik çevrede yetişmiş bireylerin dahi neden farklı kırılmalar yaşadığını açıklayan ana faktörün mizaç olduğunu vurgular.²¹⁰ Bu nedenle çalışmamızda bağlamı ve süreci takip etmek kadar, Rızâ'nın mizacını ve bu mizaç üzerine inşa ettiği fikri şahsiyetini de dikkate almak bir gereklilik arz etmektedir. Rızâ'nın yaşadığı dönemdeki çevresel faktörler oldukça dinamik bir yapıya sahiptir. Değişimin ivme kazandığı bu süreçte o, olayları tavizsiz bir Arap milliyetçiliği ekseninden takip etmiştir. Bu sebeple Batı'nın yükselişi kadar, başta Bilâdüşşam olmak üzere Arap dünyasındaki yerel gelişmeler de onun düşünce dünyasında belirleyici olmuştur. Rızâ, bu süreçte bilhassa Osmanlı'nın merkezîyetçi politikalarını, kendi milliyetçi ve ıslahatçı yaklaşımını temellendirecek bir biçimde yorumlamıştır. Rızâ'nın bağlamı bu milliyetçi perspektifle anlamlandırma biçimine değinmeden, onun zihnindeki Selefilik tasavvurunun geçirdiği dönüşümü ve kazandığı yeni anlam katmanlarını kavramak mümkün değildir.

Reşîd Rızâ bağlam üzerinden algı üretimi yapabilen bir cihete sahiptir. Viktor Frankl, bir psikoloji klasiğine dönüşen eseri *İnsanın Anlam Arayışı*'na toplama kampındaki anıları ve gözlemlerine yer vererek başlar. Frankl'e göre insan, ancak insani değer ve uygulamaların yitirildiği böyle bir ortamda bireysel aklını, iç özgürlüğünü ve kişisel

²⁰⁹ Hewitt, Shulman, *Benlik ve Toplum*, 43.

²¹⁰ Bkz. Jerome Kagan, *Galen's Prophecy: Temperament in Human Nature* (New York: Westview Press, 1994).

değerlerini yitirebilir. Böylelikle ona göre kişi, kendisini devasa insan kitlesinin ancak bir parçası olarak görür ve bir nevi bireysel yok oluşu yaşar.²¹¹ Ancak Rızâ, betimlenen bu tablodan oldukça uzaktır. Onun baskın karakterini göz ardı ederek vesayetini doğrudan bağlamın boyunduruğunda okumak, Selefilik kavramına yön veren süreci anlama noktasında nakıs kalır. Bu nedenle çalışma boyunca Rızâ, karakteri bağlamla inşa edilirken bağlamı da mizacı ile büken ve Selefilik kavramını bu etkileşim içinde peyderpey inşa eden aktif bir aktör olarak benimsenmiştir. Bu sebeple bağlamın kendisinden ziyade, bu bağlamın Rızâ'nın zihnindeki yansımasına ve bu yansımanın Selefilik kavramını nasıl dönüştürdüğüne odaklanılmıştır.

Reşîd Rızâ'nın mizaç yapısını çözümlemek tek yönlü bir biyografik taramanın ötesinde, verilerin üç farklı düzlemde doğrulandığı bir çapraz okuma yöntemi ile yürütülmüştür. Bu çerçevede Rızâ'nın otobiyografik anlatılarında sergilediği öz-algı, dönemin tanıklarının ve muarızlarının kayıt altına aldığı dış-algı ve bu anlatıların tarihsel kırılma anlarındaki somut eylemlerle tutarlılığı izlenmiştir. Bu metodolojik yaklaşım sayesinde mizaç, öznel bir kanaat olmaktan çıkarılarak Rızâ'nın metinlerindeki retorik tonda, fikrî tartışmalarda geliştirdiği reflekslerde ve kriz anlarında benimsediği stratejik tavırlarda somutlaştırılmıştır. Dolayısıyla Rızâ'nın karakteri olaylar karşısında takındığı tavır ile bu tavrın beslediği seçmeci yaklaşım üzerinden, tarihsel verilerin birbirini test ettiği bir analiz süzgecinden geçirilerek yöntemsel bir zemine oturtulmuştur.

Reşîd Rızâ'nın özgün mizacı ile bağlamın şekillendirdiği kişiliği arasındaki denge son derece hassastır. Bu dengeyi gözetmek adına başvurulmuş karakter çözümlemeci metod, şahıslar üzerinde derinleşmeyi esas alan yöntemden temel bir paradigmayla ayrılır. Şahıslar üzerinde derinleşme, bir fırkayı anlamak için o yapının kurucu veya taşıyıcı aklını merkeze alarak; şahsın hayatını, hocalarını, eserlerini ve yaşadığı dönemin sosyo-

²¹¹ Viktor Emil Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, çev. Selçuk Budak (İstanbul: Okuyan Us, 22. Baskı, 2015), 64, 65.

politik şartlarını bütüncül bir yaklaşımla analiz etmeyi amaçlar.²¹² Bu yaklaşım, temel olarak toplumdan şahsa doğru bir yol izleyerek bireyi tarihsel zaman ve mekân içerisinde konumlandırır. Buna mukabil karakter çözümlemeci metot, bireyi kendi anlam dünyasını inşa eden etkin bir özne olarak kabul ederek olayları nasıl algıladığına ve bu algılama biçiminin nedenlerine yoğunlaşır. Bireyden olguya doğru uzanan bu yaklaşım, Reşîd Rızâ'nın kararlarını ve fikirlerini yalnızca dışsal sosyo-politik verilere veya metinsel mirasa indirgemek yerine, onun mizaç özelliklerini, zihniyet yapısını ve öznel yorum kabiliyetini analizin merkezine yerleştirir. Bu minvalde bir yaklaşım, Rızâ'yı benzer süreçlere tabi olan entelektüel çevrede özgün kılan temel faktörlerin saptanmasının yanı sıra onun sosyal ve entelektüel ilişkilerine yansıttığı çehresini görmeyi mümkün kılmıştır. Ayrıca kimi zaman sabit fikirli kimi zaman vefakâr ve muakkip olarak betimlenen Rızâ'nın, selefleri ve muhatapları ile ilişkisinin yeniden gözden geçirilmesinde alternatif bir bakış açısı üreten fonksiyonelliğe de sahiptir. Rızâ'nın olayları ve ilişkilerini kendi karakter yapısına göre yorumlayan ve yeniden üreten aktif bir kurucu özne olarak konumlandırılması, onun düşünsel yapısını Abduh'a endeksli okuyan tutumun getirdiği durağanlığı aşmaya katkı sağlamıştır.

Mevcut literatürde Selefi düşüncesi bakımından Rızâ'nın Efgânî ve Abduh çizgisine dâhil edilmesine yönelik gayret, Rızâ'nın bireysel yaklaşımını gölgelediği gibi onun düşünsel akışını da sınırlar. Bu noktada, literatürdeki Abduh'un mutlak otoritesi imgesini bir miktar seyreltmek, Rızâ'nın Abduh öncesinden gelen ve Selefilik tasavvurunu besleyen fikir kanallarını açığa çıkarmayı mümkün kılmıştır. Böylelikle Rızâ, yalnızca modern bir ıslahatçının ardılı değil, aynı zamanda kökleri çok daha geriye uzanan bir akışın halkası olarak ele alınabilmıştır. Bu yaklaşıma karşı bir diğer görüş ise, Efgânî ve Abduh'un kavramsal düzeyde Selefi olmadıkları gerekçesiyle Rızâ'nın Selefi kimliğinin teşekkülünde bu isimlerin herhangi bir kurucu etkisinin bulunmadığını savunmaktadır.

²¹² Ebru Koçak, *Vehhâbîliğe Yazılan Reddiyeler ve Analizi: Osmanlılar Dönemi (1732-1818)* (Ankara: Fecr Yayınları, 2024), 50; Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*, 47.

Rızâ'nın karakteri ne onlara hapsolmaya ne de onlardan mutlak suretle ayrılmaya elverişlidir. O, seleflerinin düşünce mirasından kendi zihinsel kurgusuna uygun olan unsurları seçmeci bir titizlikle çekip almış ve bunları kendi bağlamında yeniden üretmiştir. Dolayısıyla bu karmaşık arka planın içine katmanlı bir biçimde yayılmış olup onun Selefilik anlayışını şekillendiren unsurlar, ancak onun bu seçmeci yaklaşımıyla bir bütünlük arz etmiştir.

Reşîd Rızâ'nın bu seçmeci tavrı, onun diğer fikrî münasebetlerini de mutlak ve keskin kategorilerle tasnif etmeye engel teşkil etmiştir. Bu durum, Rızâ'yı belirli dinî veya siyasi kalıplara hapsedmek yerine, maslahat ekseninde esnek hareket edebilen yönünü ön plana çıkarmıştır. Bunun bir örneği, Su'ûd lideri Abdülazîz b. Su'ûd'un talebiyle Süleymân b. Sehmân'ın Şerif Hüseyin'e yönelik reddiyelerinin Rızâ tarafından basımı esnasında gerçekleşmiştir. Rızâ eserin basımı esnasında, orijinal metinde yer alan bazı ifadelerle gerilimin yükselmesini engellemek amacıyla müdahale etmiştir.²¹³ Bu müdahalenin gerekçesi, Arap bölgelerindeki siyasi çekişmelerin tırmanmasını önlemektir. Bu durum, bir dönem Şerif Hüseyin'in danışmanlığını yürütmesine rağmen siyasi görüşlerindeki anlaşmazlık nedeniyle Şerif Hüseyin ile yollarını ayıran Rızâ'nın mezhepsel ve siyasi çekişmelerde maslahatın gerektirdiği ölçüde hareket etme biçimini yansıtmaya adına önemlidir. Zira her iki siyasi figür mezhebi bir kimliği temsil etmektedir. Bu ve benzeri örnekler, dinî yahut siyasi herhangi bir yapıyı topyekûn reddetme ya da bütünüyle kabullenme tutumunun, Rızâ'nın stratejik öncelikleri merkeze alan yaklaşımında yer bulmadığını ortaya koymuştur. Bu durum, Rızâ'nın dinî ve siyasi sahadaki geçişken tavrını ve Selefilik tasavvurunu dinamik bir zeminde inşa ettiğini göstermektedir.

²¹³ Süleymân b. Sâlih el-Harâşî, *Ta'akkubâtü's-Şeyhi'l-'Allâme Süleymân b. Sehmân 'alâ ba'di ta'likâti Şeyh Reşîd Rıdâ* (Riyad: Dârü's-Semî', 2009), 117-121.

I. BÖLÜM

REŞİD RIZÂ DÖNEMİNDE ARAP BÖLGELERİNDE SOSYO-KÜLTÜREL GÜNDEM

1. Problemin Tespiti: Toplumsal Yozlaşma ve Çöküşün Nedenleri

Aydınlanma ve Sanayi Devrimi sonrasında Avrupa'nın hızlı yükselişi 18. yüzyılın ilk yarısından itibaren Müslümanların yaşadığı coğrafyalarda bir gerilemenin hissedilmesine neden olmuştur. Batı'nın yükselen iktisadi gücünün yansıması olarak, Orta Doğu'da askerî ve sömürgeci faaliyetler ivme kazanmıştır. Hindistan'dan başlayan sömürge faaliyetleri, dönemin en fazla Müslüman nüfusuna sahip olan Osmanlı Devleti'nin toprak bütünlüğünü 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren tehdit eden en önemli unsurlardan biri olmuş ve Osmanlı Devleti, sömürge ve işgal karşısında topraklarını korumakta güçlük çekmiştir. Hindistan'ın ardından Osmanlı'da Arap Bölgeleri başta olmak üzere ilerleyen işgal güçleri, Osmanlı'nın ve bölgenin ekonomik gücünü zayıflatmıştır. Bu tecrübeleri gözlemleyen pek çok Müslüman entelektüelin odak noktası, bu çöküşün ardında yatan problemleri tespit etmek ve bu problemler karşısında çözüm arayışına düşmek olmuştur. Müslümanlar, kendi pozisyonlarını Batı'nın konumunu merkeze alarak değerlendirme girişiminde bulunmuşlardır. Bu sebeple 19. yüzyılın henüz başlarında teknik bilginin, Batı'dan Osmanlı coğrafyasına taşınması için mühendislik, tıp ve askeriye gibi alanlarda öğrenciler yurtdışında eğitim almaları için desteklenmişlerdir.

Mısır'da gerileme karşısında askerî ve teknik gelişme sahasında önemli yatırımlarda bulunan Kavalalı Mehmed Ali Paşa (ö. 1849) ve haleflerinden İsmail Paşa'nın (ö. 1895)

hedefi, Mısır'ı Avrupa ile muvazî bir düzeye taşımaktır.²¹⁴ Ancak fikir bakımından Cemâleddîn el-Efgânî'ye (ö. 1897) ve ifade bakımından Muhammed Abduh'a (ö. 1906) nispet edilen *el-'Urvetü'l-Vüskâ*,²¹⁵ Müslümanların geri kalma sebeplerini askerî ve teknik sahadan farklı alanlarda aramaktadır. Ümmetin yükselişinin sebebini din olarak gördüğünden yine düşüşünün sebebini de ümmetin dinin esaslarından kopmasına bağlayan Efgânî'ye göre Müslümanlar, dinin ana unsurları yerine bid'atleri ikame etmiştir.²¹⁶ Efgânî Müslümanların ekseriyetinin itikatlarının doğru olduğunu ancak bazı işlerinde şeriata uygun davranmadıklarını ifade etmiştir.²¹⁷ Öte yandan toplumun gerileyişinde suçluluk hissinin, toplumun fertlerini her duruma razı olan bir psikolojiye ittiğini belirten Efgânî,²¹⁸ bu durumun Müslümanlar arasında cebrî görüşün yayılmasına neden olduğunu savunmaktadır. Dahası toplumda ortaya çıkan bu tinsel yatkınlık, uydurma hadisler vasıtasıyla desteklenmiş ve toplumun gayret duygusu dinî deliller sunmak suretiyle yok edilmiştir.²¹⁹ Efgânî, ümmeti ölmüş bir beden gibi tasvir ederken onu yeniden diriltecek devayî bid'atlerden arınmaktan ummaktadır.²²⁰

Efgânî'nin bu ifadeleri, Müslümanların sosyal tecrübelerinin doğurduğu itikâdîleşmiş problemlerine ek olarak şer'î kaidelerin uygulanmasındaki aksaklıkları ifade etmektedir.²²¹ Müslümanların gerilemesinin ve çöküşünün nedeni Efgânî'ye göre, kaza ve kader inancı değildir. Ona göre problemin temelinde Müslümanların zafer sarhoşluğunun ardından gelen Müslümanlar arasındaki güç kavgaları ve tefrika yer

²¹⁴ Özge Özkoç, *Mısır'ın Uzun 19. Yüzyılı: Modernleşme, Merkezileşme ve Özerklik* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015), 140.

²¹⁵ Busool, "Shaykh Muhammad Rashîd Ridâ's Relations with Jamâl-Dâl-Afghânî and Muhammad Abduh", 274.

²¹⁶ Cemâleddîn el-Efgânî, Muhammed Abduh, "Mâdi'l-ümmet ve hâdiruhâ ve 'ilâcü 'ilelihâ", *el-'Urvetü'l-Vüskâ* (Mısır: Mektebetü'l-Ehliyye, 1927), 58.

²¹⁷ Cemâleddîn el-Efgânî, Muhammed Abduh, "el-Kadâ ve'l-Kader", *el-'Urvetü'l-Vüskâ* (Mısır: Mektebetü'l-Ehliyye, 1927), 127, 128.

²¹⁸ Efgânî, Abduh, "Mâdi'l-ümmet ve hâdiruhâ ve 'ilâcü 'ilelihâ", 46.

²¹⁹ Cemâleddîn el-Efgânî, Muhammed Abduh, "en-Nasrâniyye ve'l-İslâm ve ehlühâ", *el-'Urvetü'l-Vüskâ* (Mısır: Mektebetü'l-Ehliyye, 1927), 70; Cemâleddîn el-Efgânî, Muhammed Abduh, "İnhitâtü'l-müslimîn ve sükûnuhum ve sebebü zâlik", *el-'Urvetü'l-Vüskâ* (Mısır: Mektebetü'l-Ehliyye, 1927), 76.

²²⁰ Efgânî, Abduh, "Mâdi'l-ümmet ve hâdiruhâ ve 'ilâcü 'ilelihâ", 59.

²²¹ Cemâleddîn el-Efgânî, Muhammed Abduh, "el-Fedâil ve'r-rezâil ve eserühümâ", *el-'Urvetü'l-Vüskâ* (Mısır: Mektebetü'l-Ehliyye, 1927), 127, 128.

almaktadır.²²² Bu yönüyle Efgānî, Müslümanlar arasında birlik ve beraberlik sarsılmasına bağlı olarak toplumun dağılmaya başladığına dair sosyolojik bir öz eleştiri ortaya koymaktadır.

Reşîd Rızâ'ya göre, Müslümanların fırkalara ayrılması dinin hidayetini gölgelemektedir.²²³ O, 10. yüzyılda Bağdat'ta Şi'îler ve Ehl-i Sünnet arasında olduğu gibi namazda bismelenin açık ve yüksek sesle okunmasına yönelik tartışmanın Şafi'îler ve Hanbelîler arasında da kanlı bir mücadeleye dönüştüğünü dile getirmektedir. Dini yorumlama biçiminde meydana gelen bu farklılıkların sosyal bozulmaya yol açtığı gibi dini ifsat ettiği kanaati de Reşîd Rızâ'da hâsıl olmuştur.²²⁴

Cemâleddîn el-Efgānî ise, ümmetin varlığını tehdit edecek düzeyde Müslüman toplulukların dağılması ve çözülmesini ilim ve hilafet makamının birbirinden ayrılmasıyla ilişkilendirmektedir. Sünnî, Şi'î, İsmailî, Vehhâbî, Hâricî tüm mezhep mensupları, kendilerinde bulunan cüzî irade nedeniyle ümmetin birliğini tesis etmekten sorumludur.²²⁵ Efgānî'ye göre hilafet makamının ilimden yoksun hale geliş süreci ise Abbâsî halifelerinin hilafet makamını yalnızca bir unvan olarak kullanmasıyla başlamıştır. Ona göre, birlik ve beraberlik sağlanarak içtimai sorunlar çözüldüğünde iktisadi sorunlar da çözüme kavuşacaktır. Efgānî bu çözümün ulema ve halife ekseninde gerçekleşeceğini savunmaktadır. Çözüm sürecinde ilk olarak halifenin hilafetin gayesini idrak etmesi gerekmektedir. Ulema ise cami ve medreseleri halkın birliğinin tesis edilebileceği, bid'atlerden arınmış merkezler haline getirmelidir.²²⁶ Efgānî'nin hilafet makamına yönelttiği bu eleştiri, örtük biçimde Osmanlı yönetimine de uzanmaktadır.

²²² Efgānî, Abduh, "el-Fedâil ve'r-rezâil ve eserühümâ", 114, 115.

²²³ Muhammed Reşîd Rızâ, "Fâtihatü seneti'l-ülâ li'l-Menâr", *Mecelletü'l-Menâr*, 1/1 (1898), 12.

²²⁴ Muhammed Abduh, Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm: Tefsîru'l-Menâr*, çev. Harun Ünal vd. (İstanbul: Ekin Yayınları, 2011), 3/47.

²²⁵ Efgānî, Abduh, "el-Kadâ ve'l-Kader", 105, 106.

²²⁶ Efgānî, Abduh, "İnhitâtü'l-müslimîn ve sükûnühüm ve sebebü zâlik", 78-80.

Efgānî'nin aksine Reşîd Rızâ, toplumsal bozulmayı, akıl ve vahiyle donatılan insanın bu nimetler karşısında şükrünü ifade edemeyerek yozlaşmasıyla açıklamaktadır. Dolayısıyla ümmetin kurtuluşu hükümdarlardan ziyade, âlimlerin çabasına matuftur.²²⁷ Ayrıca Rızâ, ümmetin bu iki nimeti terk etmesini bid'atlerle değil, milletin küfre düşmesiyle irtibatlandırmaktadır. Rızâ'nın hayatı boyunca hedefi olan tasavvufi oluşumlardan Kâdiriyye'ye sunduğu eleştiriler bu iddianın *el-Menâr*'da görülebileceği erken dönem örneklerinden biridir. Rızâ, Kâdirîler tarafından keramet olarak nitelenen asanın yılanı çevrilmesi vb. gösterileri sihir olarak kabul eden ve bunların küfür olduğunu ifade eden kaynaklara *el-Menâr*'ın henüz ilk cildinde yer vermektedir. Şekip Arslan'ın ham softa olarak isimlendirdiği ve toplumu miskinliğe iterek toplumun çöküşünde büyük bir etken olarak gördüğü tasavvufi oluşumları küfürle itham etmese dahî, Rızâ'nın bu uygulamaların küfür olduğunu ifade eden görüşlere yer vermesi bilinçli bir tercihtir. Onun yer verdiği görüşlerden biri, *Lübâbü'l-Meânî*'nin yazarı Kâdirî şeyhi Muhammed Mahmûd el-Habbâl'a (ö. 1920) aittir. Rızâ'ya göre, Kâdirîlerin canlı yılan yemek ve ateşe girmek gibi sihir olan eylemleri, kerametle bir tutulduğundan sihir ve keramet birbirine karıştırılmasına yol açmıştır. Böylelikle sihir ve keramet ehli arasındaki fark da erimiştir. Dönemin ve coğrafyanın bir diğer yaygın tarikatı Rıfâ'îliğin ise Şeyh Ahmed'le yayıldığını dile getirerek tarikatın tarihsel başlangıç noktasını işaret eden Rızâ, bu dönemde Şeyh Ahmed'in de ilgili uygulamaları katiyyetle men ettiğini dile getirmektedir. Bu gibi uygulamaların Zehebî (ö. 748/1348), İbn Teymiyye (ö. 728/1328) gibi âlimler tarafından da bid'at olarak görüldüğünü dile getirmektedir. Rızâ'nın II. Abdülhamid'in müsteşarlarından olup halkın itibar gösterdiği Rıfâ'î üstatlarından Ebü'l-Hüdâ es-Sayyâdî'nin (ö. 1909) görüşlerine de yer vermesi ayrıca önem arz etmektedir. Bu noktada Reşîd Rızâ, kendi hakikatini halkın itibar gösterdiği isimlerin ağzından söyleterek, Sayyâdî'nin Rıfâ'îliğe dair kaleme aldığı hacimli eseri *Kılâdetü'l-Cevâhir*'de Kâdirîliğin

²²⁷ Muhammed Reşîd Rızâ, "Fâtihatü's-seneti's-sâlis", *Mecelletü'l-Menâr*, 3/1 (1900), 1-4.

söz konusu uygulamalarını bid‘at olarak gördüğünü aktarmaktadır. Öte yandan *el-Fethu’l-Mübîn*’in yazarı Zeynî Dehlân (ö. 1886) ise Kâdirî şeyhinin içinde bulunduğu cehaletin dalalet ve küfürden müsebbep olduğu ifadesini Hz. Peygamber döneminde örnekleri bulunduğu iddiasıyla desteklemektedir. Rızâ’nın tasavvufi oluşumlara yöneltilen küfre düşüklerine dair ithamlar karşısında aksi bir görüş belirtmemesi onun da başvurduğu bu kaynaklar ile aynı görüşe sahip olduğunu düşündürmektedir.²²⁸

Reşîd Rızâ, ümmetin arasındaki tefrikaya işaret ederek hakikatin, hakikat ehlinin tembelliğinden ötürü gizlendiğini; bâtılın ise bâtıl ehlinin birliğinden ötürü yükseldiğini iddia etmektedir. Hak, tüm bâtıllara galip gelmesine rağmen Müslümanlar hakkın safında yer alamadığından tefrikaya düşmüş ve hizipleşmişlerdir. Müslümanların bu durumu, din ve dünya işlerinde zillet içerisinde olanların kendilerine üstün gelmelerine neden olmuştur.²²⁹ Bu nedenle Rızâ, ilk olarak ümmetin taklit prangalarından ve dinî anlaşmazlıklardan kaynaklanan tefrikadan kurtulması gerektiğini savunmaktadır.²³⁰

Efgânî’nin siyasi yönelimlerini geri plana iterek salt teo-sosyolojik bir yorum sunma gayretinde olan Abduh, Müslüman toplumların durumunu tanımlarken, Şevkânî’nin (ö. 1250/1834) de kullandığı ortak bir kavrama başvurmakta²³¹ ve bu durumu donukluk (جمود) olarak nitelemektedir. Bu donukluktaki temel sebep, İslâm dininin özü itibarıyla ilerlemeye müsait doğasının karartılarak Müslümanların mezhep taassubu ve taklide itilmesidir. Bu durumu doğuran en temel etken, cahil kimselerin elinde tuttukları siyasi gücü kullanarak, Müslüman zihinleri bu köhne noktada tutsak etme girişimleridir.²³² O, Müslümanların genel durumunu İslâm’dan yüz çevirmelerine, metâya düşkünlük

²²⁸ Muhammed Reşîd Rızâ, “el-Hikmetü’ş-şer‘iyye fî muhâkemeti’l-Kâdiriyye ve’r-Rifâ‘iyye”, *Mecelletü’l-Menâr*, 1/31 (1898), 598-601.

²²⁹ Muhammed Reşîd Rızâ, *Şübühâtü’n-Nasâra ve Hüccetü’l-İslâm* (Kahire: el-Matba‘atü’l-Menâr, h. 1322), be.

²³⁰ Muhammed Reşîd Rızâ, *Târîhu’l-üstâz el-imâm eş-Şeyh Muhammed ‘Abduh* (Kahire: Dârü’l-Fazîlet, 2. Baskı, 2006), 1/11.

²³¹ ‘Abdullah eş-Şevkânî el-Yemenî, *el-Fethü’r-rabbânî min fetâvâ el-İmâm eş-Şevkânî*, haz. Ebû Mu‘ab Hasan b. Hallâk (Yemen: Mektebetü’l-Ceyli’l-Cedîd, h. 1432), 1/18.

²³² Muhammed ‘Abduh, “el-İslâm ve’n-Nasrâniyye ma‘a’l-‘ilm ve’l-medeniyye”, *Mecelletü’l-Menâr*, 5/14 (1902), 522-525.

göstermelerine bağlamakta ve bu durumu, Müslümanlara Allah tarafından verilmiş bir ceza olarak yorumlamaktadır.²³³ Müslümanlara isabet eden zayıflığın bir diğer sebebi ise Müslümanların bulundukları hale kayıtsızlıklarıdır.²³⁴ Efgânî ve Abduh'un önerisi, Batı karşısında istikrarlı ve yegâne vücut olmuş bir ümmet bilinci oluşturmaktır.²³⁵ Dinin neşet ettiği noktaya döndüğünde Müslümanlar, diğer toplumların askerî bilgi ve tekniklerinden öteye geçecek ve yok oluştan kendilerini kurtarmayı başarabileceklerdir.²³⁶

Efgânî ve Abduh örneğinde olduğu gibi Reşîd Rızâ'nın, kalkınmanın ve siyasi özgürlüğün yalnızca siyasilerin desteğini alan bir dinî ıslah hareketiyle sağlanabileceği düşüncesiyle yetindiğine²³⁷ kanaat etmek oldukça güçtür. Bu konuda Rızâ bilhassa Kevâkibî'nin siyasi fikirlerine ihtimam göstermektedir. Kevâkibî'ye göre Müslüman toplumların içerisinde bulunduğu durumu uyuşukluk (فتور) kavramı ifade etmektedir. O, Müslümanların miskinliğine sebep olan nedenleri Ümmü'l-Kurâ konferansında katılımcıların²³⁸ Müslüman toplumların durumuna yönelik tespitlerini derleyerek kaleme almıştır.²³⁹ Her ne kadar bu toplantıda ortaya koyulan görüşlerin Kevâkibî tarafından tasdik edilip edilmediğini tayin etmek güç de olsa²⁴⁰ onun en azından bu misyonu üstlenmesi, dile getirilen görüşleri kısmen de olsa benimsediği izlenimini uyandırmaktadır. Kevâkibî, toplantıda irdelenen sebepleri dinî, siyasi ve ahlaki olmak üzere üç ana başlık altında sınıflandırmaktadır. Dinî gerekçeler altında ilk olarak cibrî itikat biçiminin Müslümanlar üzerindeki olumsuz etkilerini dile getiren Kevâkibî, bu

²³³ Muhammed Abduh, *Tevhid Risalesi*, çev. Sabri Hizmetli (Ankara: Fecr Yayınları, 1986), 65.

²³⁴ İşcan, *Abduh'un Dinî ve Siyasi Görüşleri*, 237.

²³⁵ Abduh, *Tevhid Risalesi*, 46, 47.

²³⁶ Efgânî, Abduh, "en-Nasrâniyye ve'l-İslâm ve ehlühâ", 71.

²³⁷ Caesar F. Farah, *Arabs and Ottomans: A Checkered Relationship* (İstanbul: The Isis Press, 2010), 322, 323.

²³⁸ Katılımcıların listesi için bkz. 'Abdurrahmân el-Kevâkibî, *Ümmü'l-kurâ* (Beyrut: Dâru'r-Râidi'l-'Arabî, 2. Baskı, 1982), 7, 8.

²³⁹ Muhammed Cemâl Dahhân, *A'mâli'l-kâmile li'l-Kevâkibî* (b.y.: Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 7. Baskı, 2006), 60, 61.

²⁴⁰ Abdurrahman el-Kevâkibî, *Despotizmin Doğası: Köleliğin İflası İsti'bâtan İstibdâta*, çev. Adem Yerinde (İstanbul: Mana Yayınları, 2018), 34.

algının Müslümanlarda zühd adı altında emek ve çaba gösterme yetilerinin kaybolmasına neden olduğunu vurgulamaktadır. Müslümanların gelişmiş toplumlara yetişme umudunu yitirmesiyle miskinlikte mutluluğu aramaları ahlaki bozulmaya zemin hazırlamıştır.²⁴¹ Ayrıca Kevâkibî'ye göre, selefın aksine sonraki dönem fakihlerin katı tutumları ve gulât-ı sûfiyyenin dini tahkir etmesi ve böylelikle halkın inançlarına şirkin bulaşması da dinî sebepler arasında yer almaktadır. Kevâkibî'ye göre, ilmiyle amil ulemanın tevhide zarar geldiği hususlarla sessiz bir tutum serdetmesi yahut geleneğe sıkı bağlılıkları sebebiyle içtihadı terk etmeleri dinde bozulmalara neden olmaktadır.²⁴²

Müslüman toplumların siyasi uyuşukluk halinin sebeplerini derleyen Kevâkibî, hilafete yönelik örtük eleştirilerle Osmanlı yönetimini muhatap alan Efgâni'nin aksine, Osmanlı hilafetine karşı çıkarak hilafetin Araplara tevdisi meselesini açıkça dile getiren ilk Arap yazardır.²⁴³ Ona göre Osmanlı idaresi, ne tecdidde ne taklitte başarılı olmuştur.²⁴⁴ Müslümanların uyuşukluğuna neden olan siyasi sebeplerin ilki ise bu başarısızlıklar karşısında yönetimin denetimden ve dolayısıyla sorumluluklardan sıyrılmış mutlakiyetçi bir siyasal yapıya dönüşmesidir. Bununla bağlantılı olarak ümmetin ifade özgürlüğü kısıtlanmış,²⁴⁵ toplumsal sınıflara yönelik eşitsizlikler ve adaletsiz uygulamalar baş göstermiştir. Siyasi ıstılahta “bir bireyin ya da grubun haklarını sonuçlarını dikkate almaksızın arzusuna göre tasarruf etme eylemi”²⁴⁶ anlamına gelen istibdâd Müslüman

²⁴¹ Kevâkibî, *Despotizmin Doğası*, 27-29.

²⁴² Kevâkibî, *Despotizmin Doğası*, 25, 26.

²⁴³ Azra Levent, *19. Yüzyılda Osmanlı Hilafet Kurumuna Karşı Muhalif Düşünceler (Abdurrahman b. Ahmed Kevâkibî Örneği)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 37.

²⁴⁴ Kevâkibî, Osmanlı idaresine yönelttiği eleştirileri 21 başlık altında analiz etmektedir. Onun siyasi eleştirileri salt politik olmaktan öte, siyasette yaşanan bozulmanın yol açtığı toplumsal huzursuzluklara işaret etmektedir. Bkz. Kevâkibî, *Despotizmin Doğası*, 30-33.

²⁴⁵ Kevâkibî, bu baskının Mısır'da nispeten daha hür bir ortama sahip olduğunu düşünmektedir. Bu nedenle hayatının son yıllarını Mısır'da geçiren Kevâkibî, *el-Menâr*'da *Seyyid el-Furâtî* ve *er-Rihâl K* (الرحال ك) takma isimleriyle yazılarını yayımlama fırsatı bulmuştur. Her halükarda ismini açık kullanamıyor oluşu, Mısır'da da basının kontrol altında olduğunu teyit etmektedir. Mısır'da basının üzerindeki hegemonya Rızâ tarafından resmedilmiştir. Basın yasaklarının muhataplarından biri olan Rızâ'nın betimlemesi oldukça mühimdir. Bkz. Muhammed Reşid Rızâ, “Fâtihatü's-seneti's-sâniye ‘aşera”, *Mecelletü'l-Menâr*, 12/1 (1909), 1-16.

²⁴⁶ Abdurrahman el-Kevâkibî, *Dabâyi' el-istibdâd ve mesâri'u'l-isti'bâd* (b.y.: Müessesetü'l-Hindâvî, 2010), 15.

toplumlarda görülen tüm kötülüklerin kaynağıdır.²⁴⁷ Kevâkibî'ye göre, Arap İslâm'ı modern bozulmalardan etkilenmemiştir. Bedevîler de ahlaki gerileme ve siyasi despotizmin pasifliğinden uzaktır. Bedevî halkların hakları ihlale uğradığında bağımsız yetiştirme tarzlarının etkisiyle istibdâd yönetimine boyun eğmeyen bir fitrata sahip olduklarını dile getiren Kevâkibî, her bireyin meşietin talebi konusunda Bedevîler gibi olması gerektiğini şiddetle vurgulamaktadır.²⁴⁸ Hourani'ye göre o, bu ifadeleriyle ilerleyen dönemde pek çok önde gelen Arap ismin de etkileneceği bir düşüncenin tohumlarını atarak siyasi ağırlık merkezini Arabistan'a taşımak niyetindedir.²⁴⁹

Kevâkibî, Reşîd Rızâ'nın sıklıkla yakındığı bir hususu da dile getirmektedir. Yöneticilerin sözde âlim ve cahil Sûfilere meyletmesi Müslümanların içerisinde bulundukları siyasi durumu daha ziyade açmaza sürüklemektedir.²⁵⁰ Dönemin tasavvuf eleştirisini zihinsel bir dönüşümün parçası yahut modernite karşısında tasavvufi bakış açısını savunmanın güçlüğüyle açıklamak mümkündür.²⁵¹ Ancak Kevâkibî'nin tasavvuf karşısındaki eleştirel yaklaşımı ziyadesiyle siyasidir. Bu duruşu nedeniyle o, yalnızca hükümete değil bizzat Osmanlı'nın varlığına karşıt bir duruşla suçlanmıştır. Bu süreçte, Osmanlı'ya muhalefetini *istibdat* ibaresiyle dile getirmesi onun en çok yankı uyandıran ifadesidir. Kevâkibî'nin bu tutumu, ilerleyen dönemde onun Suriye kökenli Arap milliyetçiliğinin öncüsü olarak görülmesine neden olacaktır. Rızâ'nın tavrı ise Kevâkibî'nin bu söylemi ile eşleştirilecek ve bu görüş Rızâ'nın Arap milliyetçiliğinin sözcüsü olarak nitelenmesine kadar uzanacaktır.²⁵²

Kevâkibî'nin ardından Arap milliyetçiliğinin sözcüsü olarak görülecek olan Reşîd Rızâ ise, keskin ve sert üslubuna rağmen Osmanlı yönetimini açık biçimde eleştirmek

²⁴⁷ Dahhân, *A'mâli'l-kâmile li'l-Kevâkibî*, 391.

²⁴⁸ Kevâkibî, *Dabâyi' el-istibdâd ve mesâri'u'l-isti'bâd*, 17; Dahhân, *A'mâli'l-kâmile li'l-Kevâkibî*, 122.

²⁴⁹ Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, 271.

²⁵⁰ Kevâkibî, *Despotizmin Doğası*, 27-30.

²⁵¹ Kara, "İslamcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri Üzerine Birkaç Not", 43.

²⁵² Hamid İnayet, *Çağdaş İslâmî Siyasi Düşünce*, çev. Yusuf Ziya Cömert (Ankara: Hece Yayınları, 2008), 113.

için uzun bir süre beklemiştir. Kevâkibî, hilafetin ihyası ve Araplara iadesi gerektiği kanaatiyle bu görüşü savunurken²⁵³ Rızâ, bu ihyanın Osmanlı yönetimi altında gerçekleşmesi için çaba göstermektedir. Ona göre, Müslüman toplumun ıslahından hükümdar tek başına sorumlu olmasa dahî, onun yardımı sayesinde ıslah daha hızlı ve başarılı gerçekleştirilebilir.²⁵⁴ Bu ifadesine rağmen Rızâ, pek çok yerde hükümdarı Müslümanların durumundan sorumlu tutmaktadır. O bu süreçte, Kevâkibî'nin görüşlerini göz ardı etmemiş, *Ümmü'l-Kurâ'*²⁵⁵ Osmanlı sultanına yönelik eleştirilerini keserek ve rötuşlayarak yayımlamıştır.²⁵⁶ Kevâkibî'nin vefatından sonra ise Rızâ, Kevâkibî'nin *Dabâyi' el-İstibdâd* adlı eserindeki görüşlerinden ödün vermeden *Mâzâ esâbenâ ve keyfe's-selâmet?* adlı bir eser kaleme aldığını ve eserin sosyo-politik açıdan pek çok fayda barındırdığını dile getirmektedir.²⁵⁷ *Müeyyed Gazetesi*'nin o dönemde özgürlüğün beşiği (أول مهد) olarak bilinmesine rağmen *Dabâyi' el-İstibdâd*'ını yayımlamadığını belirten Rızâ,²⁵⁸ muhtemelen *el-Menâr*'da bu cesareti gösterdiği için gururludur.

Reşîd Rızâ'nın gururu yersiz görünmemektedir. *El-Menâr*'ın sınır ötesi takipçilerinden Malezyalı Muhammed Bisyyûnî İmrân (ö. 1921),²⁵⁹ Rızâ'ya gönderdiği bir mektubunda Müslümanların gerileyişine dair kaygılarını dile getirmiştir. Bisyyûnî, Rızâ'dan Şekip Arslan'ın bu hususta önerilerini talep ettiği bir mektup kaleme almıştır.

²⁵³ Muhammed 'Ammâra, *'Abdurrahmân el-Kevâkibî: el-e'mâlû'l-kâmile* (Mısır: Dârü's-Şurûk, 2007), 32.

²⁵⁴ Muhammed Reşîd Rızâ, "Muhâvere fî sa'âdeti'l-ümme", *Mecelletü'l-Menâr*, 1/2 (1898), 43.

²⁵⁵ 'Abdurrahmân el-Kevâkibî, *Ümmü'l-kurâ'* (Beyrut: Dârü'r-Râidi'l-'Arabî, 1982).

²⁵⁶ Dahhân, *A'mâlî'l-kâmile li'l-Kevâkibî*, 38; 'Akkâd, *'Abdurrahmân el-Kevâkibî*, 77. Parçalar halinde yayımlanan bu yazının ilki için bkz. Muhammed Reşîd Rızâ, "el-Kitâbü'l-mev'ûd bi neşrihi", *Mecelletü'l-Menâr*, 5/1 (1902), 26-33.

²⁵⁷ 'Abdurrahmân el-Kevâkibî, "Ticâretü'r-rakîk", *Mecelletü'l-Menâr*, 8/22 (1905), 861. Ayrıca bkz. 'Ammâra, *'Abdurrahmân el-Kevâkibî: el-e'mâlû'l-kâmile*, 53; Dahhân, *A'mâlî'l-kâmile li'l-Kevâkibî*, 38.

²⁵⁸ Muhammed Reşîd Rızâ, "el-Hedâyan ve't-takrîz", *Mecelletü'l-Menâr*, 4/3 (1901), 105-108.

²⁵⁹ Malezya'daki *el-İttihâd Gazetesi*'nin editörlüğünü yürüten İmrân, *el-Menâr*'ın son sayılarına kadar Reşîd Rızâ ile irtibatını sürdürmüş isimlerden biridir. Ancak onun ifadelerinden yola çıkarak, beldelerinde Rızâ'nın başka sıkı takipçileri de mevcuttur. Su'âd 'Alî ile birlikte ilim tahsil etmek için Kahire'ye gittiklerini belirten İmrân, burada 13 Zilhicce 1328/16 Aralık 1910 tarihinden itibaren, Rızâ'yı birkaç günlüğüne ziyaret ettiklerini dile getirmektedir. Bu görüşmede Rızâ'nın Malezya Müslümanlarının dinî ve dünyevî durumlarıyla yakından ve samimi bir biçimde ilgilenmesi, İmrân'da hayranlık uyandırmıştır. İmrân'ın yazıları hem Arapça hem de Malayca basılmaktadır. Bkz. Muhammed Reşîd Rızâ, "Tercümetü fakîdi 'ilm ve'l-ıslâh", *Mecelletü'l-Menâr*, 22/8 (1921), 631-635.

Bisyûnî'nin mektubuna binaen Şekip Arslan, Rızâ'nın da önerilerini alarak²⁶⁰ daha sonra *el-Menâr*'da bir makale şeklinde yayımlanacak risalesini kaleme almıştır. Şekip Arslan, mezkûr konuda kaygı taşıyanların aslında Batı'da yaşanan bilimsel ilerlemeleri takip etmek doğrultusunda bir cevap beklediklerini dile getirmektedir. Batı'nın askerî ve ekonomik üstünlüğünün Müslümanlara etkisi apaçık bir gerçeklik olmasına rağmen Şekip Arslan'a göre, teknik meseleler kalkınmada asıl konuları değil teferruatı teşkil etmektedir. Ona göre asıl olan tüm ilimlerin kapısını açacak olan fedakârlık erdemidir. Diğer tüm ilimler bu erdemi takip eder. Nitekim bir ümmi olan Kavalalı Mehmed Ali Paşa, bu erdemi sayesinde Mısır'ı yokluktan varlığa çıkarmıştır. O halde, kalkınmak için bir Müslümanın tüm varlığıyla çalışıp çabalaması ve kitabın emrettiklerini yerine getirmesi gerekmektedir.²⁶¹

Müslümanların içerisinde bulunduğu açmazı batılılaşma yahut Batı ile mukayeseden daha içsel bir noktada yorumlayan Şekip Arslan'a göre, Arap ve Müslüman toplumların ilerlemesi Arap Yarımadası'nda doğup tüm Araplarca kabul edilen İslâm dininin özündedir. Fakat bu ilerlemeye ket vuran ve İslâm Devleti'nin tüm cihanın fethini engelleyen husus, Muaviye'nin Hz. Ali'ye karşı açtığı savaşlar ve Hz. Osman döneminde tekrar uyanan eski Arap ruhudur. İslâm ile hakiki istiklallerine kavuşan Arapların hürriyeti yine İslâm prensiplerinin tatbiki ile mümkündür.²⁶²

Şekip Arslan'ın Muaviye'ye dair düşüncelerini Singapurlu ıslahatçılardan Muhammed b. 'Akîl de paylaşmaktadır. 'Akîl'in Muaviye hakkında kaleme aldığı *en-Nesâihu'l-Kâfiye limen yetevellâ Muâviye* başlıklı eserinin yayımlanmasının ardından Singapur'da gelenekselciler ve ıslahatçılar arasında bir tartışma doğmuştur. Rızâ,

²⁶⁰ Reşid Rızâ, bu mektuba yazılacak cevapta Şekip Arslan'a tavsiyelerde bulunduğunu dile getirmektedir. Onun bu tutumunu, takipçi kitlesi üzerindeki otoritesini korumak ve otoritesini farklı isimlerle paylaşmamak adına bir müdahale olarak görmek mümkündür. Bkz. Emîr Şekîb Arslan, *Li mâzâ teahhara 'l-müslimûn ve li mâzâ tekaddeme ğayrihüm* (Mısır: Matba'atü 'Îsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şurakâhü, 3. Baskı, 1939), 4, 5.

²⁶¹ Arslan, *Li mâzâ teahhara 'l-müslimûn*, 133, 134.

²⁶² Arslan, *Li mâzâ teahhara 'l-müslimûn*, 11.

Muaviye'nin saltanat sistemine geçişini ve siyasi mirasını ilkesel olarak reddetmektedir. Buna rağmen 'Akıl'ın eleştiri sınırlarını aşması ve bu radikal tutumuyla Müslüman toplumlar arasındaki sosyal bütünlüğü zedeleyen bir tefrikaya sebebiyet vermesi nedeniyle onu tenkit etmektedir.²⁶³ Rızâ'nın eleştirilerini, 'Akıl'le benzer görüşleri paylaşan Şekip Arslan'a değil de fikirleri toplumda huzursuzluk çıkardığı için 'Akıl'e yöneltmesi, bu eleştiriye dile getirdiği zamanlama dikkat çekicidir. Zira bu, Rızâ'nın neyi, ne zaman söyleyeceğine dair karar mekanizmasını kavramak adına elzemdir.

'Akıl'ın yazısının ardından Cemâleddîn el-Kâsımî, Uzak Doğu seyahatleri sebebiyle bölgeyle irtibatı bulunan Mekke müftüsü Abdullah ez-Zevâvî'den,²⁶⁴ 'Akıl hakkında bilgi istemiştir. 'Akıl'ın Muaviye hakkındaki görüşlerinin Reşîd Rızâ ile uyuşmadığı bilgisini edinen Kâsımî, Amerikalı tarihçi Commins'in tahminine göre, 'Akıl'ın nüshasına cevap niteliğinde bir mektup kaleme almıştır. Binaenaleyh 'Akıl bulunduğu bölgede kitap sayısının azlığı ve kendisinin aslen ticaretle meşgul olduğunu belirterek iddiasının affını dilemiştir.²⁶⁵ Onun cevabı, Şam bölgesindeki Islahatçı-seleflerin Uzak Doğu üzerinde kurdukları entelektüel otoriteyi göstermesi bakımından mühimdir.

Toplumsal geri kalmışlığı belirli bir bölgenin sorunu olarak görmeyip, tüm Müslümanların bu durumdan kademeli olarak etkilendiğini saptayan Şekip Arslan,²⁶⁶ ahlak ve yüksek milli bilinç²⁶⁷ eksikliğini Müslüman toplumların geri kalışında en mühim unsurlardan biri olarak kabul etmektedir. O, bu iki erdemin Batı medeniyetinin ilerlemesinde yüksek etkiye sahip olduğuna vurgu yapmaktadır. Avrupalı vatandaşları milliyet bilinçlerinden dolayı takdir eden Şekip Arslan, bu bilinçten yoksun olan

²⁶³ Muhammed Reşîd Rızâ, "et-Teferrük ve'l-hilâf beyne'l-müslimîn fi Singafûr", *Mecelletü'l-Menâr*, 12/12 (1910), 953- 956.

²⁶⁴ 'Umar 'Abdülcebbâr, *Sîra ve terâcim* (Cidde: el-Kitâbü'l-'Arabî es-Su'ûdî, 3. Baskı, 1982), 140-142.

²⁶⁵ David D. Commins, "Al-Manâr and the Popular Religion in Syria, 1898-1920", *Intellectuals in the Modern Islamic World Transmission, Transformation, Communication* içinde, ed. Stéphane A. Dudoignon, Komatsu Hisao, Kosugi Yasushi (Londra&New York: Routledge, 2006), 53, 71. dipnot.

²⁶⁶ Arslan, *Li mâzâ teahhera'l-müslimîn*, 8, 9.

²⁶⁷ Şekip Arslan'ın *milli bilinçten* kastı, etnik merkezli bir aidiyet duygusunun ötesinde bir vatana ait olma üzerine kurulmuş bilinçtir.

Arapların, Avrupa'ya geçiş için fırsat kollamalarından yakınmaktadır. Hâlbuki Araplar, küçük menfaatler elde etmek için Müslümanlara karşı İngiliz ve Fransızlarla işbirliği yapmışlar ve kalpleriyle dahî kendi milletlerine yardım dilemekten uzak bir hale gelmişlerdir.²⁶⁸

Şekip Arslan, medeniyetin dinî kimlikten sıyrılmak olmadığını üzerinde de durmaktadır. O, Avrupa devletlerinin bütçelerinin önemli bir kısmını misyoner faaliyetler için ayırarak dinî ve milli kimliklerini muhafaza ve yayma çabalarına rağmen medenileşmenin Batı tarafından Müslümanlara dinî ötelemek şeklinde sunulduğuna dikkat çekmektedir.²⁶⁹ Müslümanların gerileme sebeplerinden bir diğeri Kur'ân'ın öngördüğü faziletlerden yoksun kalmaktır. Çünkü İslâm, getirdiği ilke ve prensiplerle sahabenin yarım asırlık bir zaman diliminde hayranlık uyandıran terakkisine vesile olmuştur. Bu noktada Şekip Arslan Kur'ân'da çalışma ve gayreti vurgulayan ayetlerin özellikle ham softalar tarafından tembelliğe alt yapı sunacak biçimde yorumlanmasını şiddetle eleştirmektedir. Kur'ân'da kişinin gayretine vurgu yapan ayetleri derleyen Şekip Arslan, en büyük gerileme sebebinin cehalet olduğunu ifade etmektedir. Nitekim cebrî düşüncenin ateşli savunucularından olan ham softa kesimi ve Sûfileri Müslümanların *felçli azası* olarak görmektedir.²⁷⁰ Ona göre, cehaletin en büyük nedeni ise ilmin bir geçim kaynağı haline gelmesidir.²⁷¹ Şekip Arslan'ın bu ifadesi, dönemin ıslahatçıları arasında Osmanlı ulemasına yöneltilmiş tenkidin muğlak bir tezahürüdür.

Reşîd Rızâ, Şekip Arslan'ın ham softalar ve tasavvuf erbabının Müslümanları miskinliğe iten tutumlarını inkâr olarak görmektedir. Rızâ'ya göre, onlar salih amellerin terkinin tevekkül olarak isimlendirirken ilim ve bilimle uğraşmanın küfür ve ateizm olduğunu iddia etmektedirler. O, akılsızlığın sadakat, zilletin tevazu, zillete boyun

²⁶⁸ Arslan, *Li mâzâ teahhara 'l-müslimûn*, 20 vd.

²⁶⁹ Arslan, *Li mâzâ teahhara 'l-müslimûn*, 57 vd.

²⁷⁰ Arslan, *Li mâzâ teahhara 'l-müslimûn*, 98.

²⁷¹ Arslan, *Li mâzâ teahhara 'l-müslimûn*, 57 vd.

eğmeninse teslimiyet olduğunu savunan bu zihniyetten Müslümanlar için herhangi bir fayda neşet etmeyeceği kanaatindedir.²⁷²

Pek çok ıslahatçı gibi Şam'da Osmanlı uleması ile oldukça şiddetli çekişmeler yaşayan Kāsımî de eserlerinde çaba ve çalışkanlığa vurgu yapmıştır.²⁷³ Osmanlı uleması ile çatışmasına rağmen eleştirilerini ilmî düzeyde tutan ve eserlerinde siyasi konulara mesafeli yaklaşan Kāsımî'nin, Müslümanların dini anlamada yöntem hatası yaptıklarını vurgulaması dikkat çekmektedir. O, bilhassa dinde içtihadın gerekliliğini temellendirme gayreti göstermiştir. Önde gelen hadîs ravilerinin eserlerini toplarken onların aynı zamanda müçtehit olduklarına dikkat çeken Kāsımî, içtihadın Müslüman toplumda taassupla karşılandığı kanaatindedir. Bu nedenle, şer'î meselelere getirilen delillerin değeri iyi ölçülmeli ve kat'î delil yahut burhan olmadıkça içtihad etmenin önünü açmak gerekmektedir. Selefin bu yöntemini unutmak, Müslümanlar arasında tekfir geleneğini başlatmış, ümmet tefrikaya düşmüştür. İslâm medeniyet tarihinin en temel yapı taşı olan uyum ve birlik içerisinde yaşamak unutulmuştur. Hukema ve fuzeladan ders alanlar ayırmıştır. Daha vahimi ise, kardeşliği emreden bir dinin müntesipleri birbirlerine sırt dönmüşler ve bunu dinî bir eylem olarak isimlendirmişlerdir. Hâlbuki Allah'ın alanı olan dinde bir tartışma olmasa da şeriatte münakaşa mümkündür.²⁷⁴ Doğruluk, ihlas ve ahlak, selefin benimsediği en sarih hususlardır.²⁷⁵ Fikirlerini ifade ederken ölçülü ve sakin bir üslup kullanan Kāsımî'ye göre ahlak, bir yazar ve düşünürün fikirlerini nezaketle belirtmesidir.²⁷⁶ Böylece o, yaşadığı dönemde Müslüman âlim ve düşünürlerin birbirini ötekileştiren üslubuna muhalefetini de dile getirmiştir.

²⁷² Muhammed Reşid Rızâ, "Fâtihatü's-seneti'l-ülâ", *Mecelletü'l-Menâr*, 1/1 (1898), 11, 12; Muhammed Reşid Rızâ, "el-Cem'u beyne mes'ele'ti'z-zikrân ve'l-inâs fi'l-medâris", *Mecelletü'l-Menâr*, 30/2 (1929), 118, 119.

²⁷³ Cemâleddîn el-Kāsımî, *Delâilü't-tevhîd*, thk. Şeyh Abdurrahman el-'Ak (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1991), 27.

²⁷⁴ Kāsımî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 14, 15.

²⁷⁵ Kāsımî, *Delâilü't-tevhîd*, 20.

²⁷⁶ Kāsımî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 44.

Kevâkibî'nin keskin üslubu ve dönemin şartlarında radikal sayılabilecek siyasi fikirleri kabul görürken Reşîd Rızâ ile aralarında içtihad üzerine karşılıklı yazışmalar yürüten ve ıslahatçı halkanın bir parçası olan Suriyeli gazeteci Abdülhamîd ez-Zehrâvî (ö. 1916) aynı tutumla karşılanmamıştır. Onun fakihlere ve mutasavvıflara eleştirilerini detaylı biçimde ele aldığı eseri *el-Fıkıh ve't-Tasavvuf*,²⁷⁷ üslup bakımından ıslahatçılar tarafından tenkit edilmiştir.²⁷⁸

El-Menâr'ın Hintli yazarı Sâlih b. 'Alî el-Ya'fi'î, Müslüman toplumların çöküşünü toplumun dini terk etmesiyle ilişkilendirmektedir. Ona göre toplumun dini ihmal etmesi ise iki ana nedene bağlamaktadır. Bunlardan ilki, Müslümanların kişisel meselelerinden diğeri ise sosyal ve siyasi hayattan kaynaklanmaktadır. Politik açıdan hilafetin gasp edildiğini iddia eden Ya'fi'î, halifenin halkın arasında olmayışını, halkın sorunlarına duyarsızlığı ve yönetimin istikrarsız hale gelmesiyle ilişkilendirmektedir.²⁷⁹

Müslümanların geri kalma nedenleri, Reşîd Rızâ'nın da hayatı boyunca irdelediği bir husustur. O, geri kalmışlığı, Batı toplumları karşısında bilhassa Müslümanları etkileyen bir durum olarak tespit etmiştir. Zira Rızâ'ya göre, Müslümanlar İslâm'ı zayıflatarak güçlerini kaybetmişlerdir.²⁸⁰ Onun *el-Menâr*'da konuyla ilgili yazılarında sık sık tekrara düştüğüne rastlamak mümkün olmakla birlikte o, bozulmayı dinî, siyasi, iktisadi, ahlaki, hukuki ve pedagojik olmak üzere pek çok alanda ele almaktadır. Ona göre tüm bu sorunların devası Kur'ân'da reçete edilmiştir.²⁸¹ Ancak Rızâ'ya göre, Müslümanlar kendi

²⁷⁷ Zehrâvî ilgili eserini bir arkadaşına cevap olarak kaleme aldığı üç risaleyi derleyerek 1901'de yayımlamıştır. Bkz. Abdülhamîd ez-Zehrâvî, *el-Fıkıh ve't-tasavvuf* (Mısır: Matba'atü'l-'Umûmiyye, 1901).

²⁷⁸ Tam künyesi, Abdülhamîd b. Şâkir b. İbrâhîm ez-Zehrâvî el-Hamsî'dir. Zehrâvî, te'vile meyletmeyen, nassın zahirine itimad eden birisidir. Bkz. 'Abdürrezzâk el-Baytâr, *Hilyetü'l-beşer fî târihi'l-karni's-sâliase 'aşer* (Beyrut: Dâru's-Sâdır, 1991), 791. Dramatik biçimde Zehrâvî'nin ölümü de yazılarıyla yakından alakalıdır. 1916'da Cemal Paşa Şam ve Beyrut'taki Fransız konsolosluklarında bulunan yazıları delil göstererek Arap siyasi aktivistlerine yönelik yargı sürecinin ardından Zehrâvî dâhil 16 Arap gazeteciyi idama mahkûm etmiştir. Reşîd Rızâ'nın da yer aldığı bazı gazeteciler ise gıyaben idamla yargılanmış ve uzun süreli hapis cezasına çarptırılmıştır. Bkz. Ami Ayalon, *The Press in the Arab Middle East: A History* (New York: Oxford University Press, 1995), 70, 71.

²⁷⁹ Sâlih b. 'Alî el-Ya'fi'î, "Esbâbü da'fi'l-müslimîn ve 'ilâcühü", *Mecelletü'l-Menâr*, 7/14 (1904), 542.

²⁸⁰ Rızâ, *Şübühâtü'n-Nasâra ve Hücecü'l-İslâm*, cim.

²⁸¹ Muhammed Reşîd Rızâ, "Mesîru'l-enâm ve masîru'l-İslâm", *Mecelletü'l-Menâr*, 5/18 (1902), 691.

dönemlerinde dini, dinden olmayan şeylerin içine sürüklemişlerdir. Bu dönemde hakikî şiar bozulmuş, bid'atler ortaya çıkmış, bozulmuş itikat yapısı sahih inanç ilkelerine baskın gelmiş, insanlar bid'atlere sarılıp farz ve vacipleri terk etmişlerdir. Yaşadığı dönemin aşırılığını vurgulamak için çarpıcı tasvirlerle yer veren Rızâ, Kur'ân'ın çalgıyla okunduğunu, namazın ise meyhanelerde kılındığını ifade etmektedir.²⁸² Dahası ona göre, bu sorun 19. yüzyılın sorunu da değildir. Müslümanların arasında birlik ve huzurun bozulması, çöküşün ilk tohumları henüz İslâm'ın ilk yüzyılında atılmıştır. 19. yüzyıla gelindiğinde ise yine aynı sebepten Müslümanların sancısı zuhur etmiş ve din birliği bozulmuştur. Bu ise, dine bid'atlerin girmesi, sünnetin terkedilmesi ve ahlakın bozulması gibi neden ve sonuçlara yol açmıştır.²⁸³

Bu tablonun içerisinde Reşîd Rızâ'ya göre bir medeniyetin ifsadı ve gerilemesinin nedeni Allah değildir. O, Batı medeniyetinin teknik ilerlemesi karşısında Müslüman toplumların durumunu Allah'a izafe eden, bunu Allah'ın takdiri olarak gören zihniyeti eleştirmektedir. Ehl-i Sünnet olarak adlandırılan bu grubun cembrî görüşle hareket ettiğini beyan etmektedir. Hâlbuki diğer milletleri örnek alacak kabiliyete sahip bir milletin kadere sığınması, milletin içindeki kıvılcımın sönmesine sebeptir. Nitekim Rızâ'ya göre, ümmetin ruhunda ilerleme ve gelişmeye dair bir umutsuzluğun meydana gelmesi toplumu felce uğratmaktadır.²⁸⁴

Bu durumun kendi dönemindeki toplumlara has olduğunu düşünen Reşîd Rızâ'ya göre, her devrin Müslümanlarının kendi zamanlarına özgü sebeplerden yola çıkarak bir din algısı geliştirdiklerini dikkate almak elzemdir. Bu bakımdan zamanın bir diliminde Müslümanlar için kader inancı, cesaretin membası olabilirken başka bir zaman ve mekânda kader inancının toplumda miskinliği tetikleyebilmesi muhtemeldir. Reşîd

²⁸² Muhammed Reşîd Rızâ, "Fâtihatü's-seneti'l-ülâ", *Mecelletü'l-Menâr*, 1/1 (1898), 11, 12; Muhammed Reşîd Rızâ, "el-Cem'u beyne mes'ele'ti'z-zikrân ve'l-inâs fi'l-medâris", *Mecelletü'l-Menâr*, 30/2 (1929), 118, 119.

²⁸³ Muhammed Reşîd Rızâ, "Müstekbelü'l-İslâm", *Mecelletü'l-Menâr*, 1/31 (1899), 809-812.

²⁸⁴ Muhammed Reşîd Rızâ, "Muhâveretü fi sa'âdeti'l-ümme", *Mecelletü'l-Menâr*, 1/2 (1898), 32-37.

Rızâ'ya göre bu sebep, muasır pek çok yazarın iddia ettiği gibi cebrî itikat değil, bizzatihî cebrin kendisidir. Bu cebir, dinin özünden değil, kurgulanan hayat felsefesinden beslenmektedir. Bunun üstesinden gelebilmek içinse Müslümanların geçmişleriyle yüzleşmeleri bir zorunluluktur.²⁸⁵

Reşîd Rızâ, hiçbir bela ve musibetin sebepsiz gerçekleşmediği kanaatindedir. Müslümanlara musibetler verilmesinin en temel sebebi ilahi şeriaten yüz çevirmeleridir. Müslümanların kurtuluşu ise günahlardan tevbe edip şeriatle amel etmeye dönmektir.²⁸⁶ Müslümanların Kur'ân ve Sünnet'in hidayetinden koparak dinlerinde ve dünyalarında helak oluşlarına neden olacak şekilde farklı kaynaklara aşırı bağlılık göstermişlerdir. Bu kopuşun sebebi esasen basit bir cehalettir. Bu cehaletin tahsilini âlimlerin, kelimcilerin, fakihlerin ve sûfîlerin kitaplarını geleneksel bir öğreti haline dönüştürerek giderme çabası elim bir yanılgıdır. Nitekim bu yaklaşımla, muhaddislerin de içinde bulunduğu Müslümanlar selefin yolunu da terk etmişlerdir.²⁸⁷ Geleneğin sarsılmaz yapısını sorguya açarak Kur'ân ve Sünnet'in fiilî ve hakiki kaynaklık değerini arttırmayı amaçlayan Rızâ, konuya ilişkin *Menâr*'da yayınladığı makaleleri derlediği *Muhâverâtü'l-Muslih ve'l-Mukallid* adlı eserinde Rızâ, ulemanın geçmişle yüzleşme gereksinime dair yaklaşımına ve ulemaya yönelik eleştirilerine yer vermiştir.

Mukallit kanadın muhtemel temsilcilerinden birisi, Şam Emevî Camiisi'nde geleneksel ilimler okuyan ve Nakşibendî-Hâlidî şeyhlerinden Muhammed el-Hanî'den (ö. 1862) ders alan Abdülkâdir b. Muhammed Selîm el-Geylânî el-İskenderî'dir (ö.1946). O, Suriye'de yayınladığı *Mecelletü'l-Hakâik*'te Müslüman toplumlardaki zayıflığı, toplumdaki ahlaki unsurların zayıflamasıyla ilişkilendirmektedir. Ona göre, İslâm dininin dünyanın dört bir köşesinde hızla yayılması, Müslümanların İslâm'ın ortaya koyduğu ahlaki öğelere bağlılığındandır. Bu bağlılık, Müslümanlara Sezarların kalelerini

²⁸⁵ Muhammed Reşîd Rızâ, "el-Kadâ ve'l-kader", *Mecelletü'l-Menâr*, 12/3 (1909), 191-197.

²⁸⁶ Muhammed Reşîd Rızâ, "Fed'ullahe muhlisîne lehü'd-dîn", *Mecelletü'l-Menâr*, 1/25 (1898), 471.

²⁸⁷ Cemâleddîn el-Kâsımî, *Kavâ'idü't-tahdîs min fûnûni mustalâhi'l-hadîs* (Dimeşk: Matba'atü ibn Zeydün, 1925), 15.

yıkabilecek bir kudreti vermiştir. Nitekim ölçüleri şariat, referansı Kur’ân ve Hz. Peygamber’in sünneti olan ecdat da helal ve haramı beyan etmiş, halefleri de yüzyıllar boyunca ecdadın yolunu takip etmişlerdir. Ancak muasır Müslümanlar, Allah’ın emirlerinden yüz çevirmişler, hevalarına uymuşlar ve faziletten mahrum kalarak cehalete esir düşmüşlerdir. Müslümanların geri kalması günahlarının bir bedeli olarak Allah tarafından tahakkuk ettirilmiştir. Bu sebeple milletin saadetini dileyenlerin ilk vazifesi, milletin ahlâkını İslâm’ın öngördüğü prensipler doğrultusunda düzeltmek olmalıdır.²⁸⁸ Hâlbuki Şekip Arslan ve Kevâkibî’nin düşüncesinde ahlaki bozulmanın yalnızca millete değil, yöneticilere ve üst/elit yahut ulema sınıfına da sirayet ettiği düşüncesini oldukça net bir biçimde görmek mümkündür. Reşîd Rızâ *el-Menâr*’ı henüz yayımlamaya başladığında, Avrupa’nın ilerlemesinin yöneticilerinden değil, bilim ve tekniğe gösterilen ihtimamdan kaynaklandığı görüşünü kaleme almıştır.²⁸⁹ Nitekim İslâm ümmetinin ihyası için Osmanlı hükümetinden, halkına dâhilî ve askerî ıslahatlar gerçekleştirmek suretiyle yardım etmesini talep etmektedir.²⁹⁰ Onun ilk ifadeleri, ulusun zenginlik ve ahlaki erdemlerinin yöneticiden ziyade ulusun eğitiminden geçtiğini, dolayısıyla eğitimin kadın-erkek bir ulusun tüm bireyleri arasında dağılması gerektiği şeklindeyse de²⁹¹ Reşîd Rızâ ömrünün büyük kısmında terakki için mutlak bir şart olarak gördüğü Müslümanların etkili siyasi bir yapılanma gerçekleştirmesi için gayret harcamıştır.

2. Islahatçı Kanatta Mütedeyyin Duruşun Bir İfadesi Olarak Selefilik

Problemin tespiti esnasında Müslümanlar arasında en çok yankı uyandıran görüşlerden biri, gerilemenin nedeninin İslâm olduğu iddiasıdır. Bu iddiayı dile getiren ilk kişilerden biri, Fransız şarkiyatçı Ernest Renan’dır (ö. 1892). O, 1883’te düşüncelerini Sorbonne Üniversitesi’nde *L’İslâmisme et la science* başlıklı bir konferansta dile

²⁸⁸ “Ahlâk”, *Mecelletü’l-Hakâik*, I, 7 Temmuz 1910, 15.

²⁸⁹ Muhammed Reşîd Rızâ, “Fâtihatü seneti’l-ülâ li’l-Menâr”, *Mecelletü’l-Menâr*, 1/1 (1898), 12.

²⁹⁰ Muhammed Reşîd Rızâ, “el-Cinsiyye ve’l-dînü’l-İslâmî”, *Mecelletü’l-Menâr*, 2/21 (1899), 326, 327.

²⁹¹ Muhammed Reşîd Rızâ, “el-İ’tibâr bimâ hüve câr”, *Mecelletü’l-Menâr*, 1/10 (1898), 165.

getirdiğinde, dünyayı fetheden İslâm'ın bunun dışında hiçbir eseri bulunmadığını iddia etmiştir. Ayrıca ona göre Doğu'da, Uzak Doğu'da ve Afrika topraklarında yaşayan Müslümanların zihni bilime mutlak surette kapalıdır. Renan'ın *radikal ahlaksızlık* olarak tanımladığı bu tutum, İslâm'ın öğretisi biçiminden kaynaklanmakta ve bilimin gelişmesini engellemektedir.²⁹² İslâm'a doğrudan yöneltilen bu suçlama, Müslüman toplumlarda başgösteren çöküşün çözümüne yönelik farklı yaklaşımların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Hem probleme yönelik farklı iddiaların ortaya atılması hem de çözüm arayışında farklı metotların benimsenmesi, bir akımın tasnifte yerleştirildiği noktayı gerekçelendirmeyi zorunlu kılmaktadır. Nitekim Büyükkara, çağdaş İslâmî akımlar söz konusu olduğunda bir yazarın karşı karşıya kalacağı ilk zorluğun söz konusu hareketlerin tasnifi ve tasnifte kullanılan sistem olduğunu vurgulamaktadır.²⁹³ Ancak araştırmacının bireysel bir tasnifinden ziyade bu başlık, İslahatçı-seleflerin çok katmanlı düşünce dünyalarında kendilerini yerleştirdikleri konumu analiz etmeyi hedeflemektedir.

Geç dönem Osmanlı entelektüel çevreleri çok yönlü bir yenilenme arayışının içerisindeydi.²⁹⁴ İngiliz tarihçi Arnold Toynbee (ö. 1975), bu dönemde Müslüman toplumları iki farklı düşünce yapısına ayırmaktadır. Bu iki tutum, kutsal olan her şeyi yıkan yahut farklı bir deyişle, savaşması gerektiğinde geleneksel taktiği unutarak düşmanın silahıyla donanan *Herodian* ile dogmatik inanış ve davranış biçimini benimseyen *Zealot*lardır. Toynbee'nin ifadeleri ile “*Zealotluk dış baskıyla diriltilen eskinin bir çeşidiyse Herodianlık aynı dış baskıyla diriltilecek bir kozmopolitlik çeşididir.*”²⁹⁵ Toynbee'ye göre, herodianlığın merkezi İstanbul ve Kahire iken

²⁹² Ernest Renan, L'islamisme et la science: conférence faite à la Sorbonne, 29 Mart 1883, 16 Aralık 2025, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k3040881w/f8.double.r=renan%20l'islamisme%20et%20la%20science>, 2-24. Renan, bu müzakeresinde yalnızca İran'ı Müslüman değil de Şi'i olması hasebiyle ilgili kategorinin dışında tutmuştur.

²⁹³ Mehmet Ali Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar* (İstanbul: Klasik Yayınları, 8. Baskı, 2016), 8.

²⁹⁴ Bu arayışların arka planı ve merkez Osmanlı coğrafyasındaki dinî söyleme etkisine dair bazı örnekler için bkz. Rabiye Çetin, “Tanzimat'tan Günümüze Kelam'ı Yenileme Çalışmaları”, *Dinî Araştırmalar*, 16/42 (2013), 10-18.

²⁹⁵ Arnold Toynbee, *Uygurlik Yargılanıyor*, çev. Mehmet Ali Yalman (İstanbul: Örgün Yayınevi, 2016), 166.

zealotluğun merkezi Necef ve gayri meskun sahralardır. Ona göre, Orta Arabistanlı Vehhâbîler ve Kuzey Afrikalı Senûsîler zealotluğun çağdaş İslâm düşüncesindeki temsilcileridir.²⁹⁶

Tonybee'nin sınıflandırmasından öteye geçerek Kahire'de hayat süren ancak Hicaz bölgesiyle bağları bulunan Reşîd Rızâ, kadim olanı diriltme gayesiyle yeni olanı donanma gayreti sarf eden bu iki akımdan vuku bulmuş bir terkinin temsilcilerinden olacaktır. Müslüman toplumlarında bu ara kategorilerin varlığını tespit eden Hilmi Ziya Ülken (ö. 1974), Tonybee'nin ikili tasnifini reddetmektedir. Ülken, bu katı ayırım yerine zealotluğun derece farkına dikkat çekmektedir. Ülken, iki farklı dünya görüşünü hem ayırmanın hem de uzlaştırmının mümkün olduğunu düşünenler ile modernleşmeyi yalnızca teknik, ekonomik gelişme ve araçsal boyutlarda değerlendiren; buna karşın, bu yaklaşımın derin bir kültür paradoksunun sonucu olduğunu kavrayamayanlar arasında yalnızca derece farkı olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca o, bu kültür paradoksunun, modern kültür seviyesine erişilmediği ve bu sürece etkin bir şekilde katılım sağlanmadığı müddetçe aşılamayacağını vurgulamaktadır. Ülken'e göre, modernleşmeyi bütünüyle reddedenler, modernleşmeyi eski ile yeninin alışılmadık bir uzlaşması olarak görenler veya bu süreçte pasif bir taklitçilikten öteye geçemeyenler, modernleşme karşısında farklı tutumlar sergilemektedirler. Bu gruplar, görünüşte ayrışsalar da, modernleşme karşısında nihai olarak aynı durumu paylaşmaktadırlar.²⁹⁷

Ülken'in öngördüğü müşterek akıbetlerine rağmen bu dönemde toplumsal çöküşün çözümü konusunda Müslümanlar arasında kabul gören kabaca üç büyük akım mevcuttur. Bunlardan ilki, Batı'yı kayıtsız şartsız alıntılamaı savunan Garpçı akımdır. Hem aydınların talebi hem siyasi bir çabanın ürünü olarak Batılılaşma gayretine yönelik uygulamalar hem Osmanlı yönetiminde hem Kavalalı döneminden itibaren Mısır'da ivme

²⁹⁶ Tonybee, *Uygarlık Yargılanıyor*, 161-166.

²⁹⁷ Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* (İstanbul: Ülken Yayınları, 4. Baskı, 1994), 21, 22.

kazanmıştır. Tonybee tarafından bir herodian olmanın bedelini ödemedi herodian kalabilenlerin ilki olan Kavalalı,²⁹⁸ yönetimde bulunduğu otuz sene boyunca Avrupa'nın bilim ve tekniğini Mısır'a taşımak için çabalamıştır. Aynı dönemde Osmanlı padişahı II. Mahmud, Batı tarzı modernleşme girişimlerini hayata geçirmiştir. Sultan II. Abdülhamid ise bir yandan Batı tipi müesseseler kurarken öte yandan bu merkezlerde yaygınlaşan biyolojik materyalizm cereyanına karşı tedbir almak istemiştir.²⁹⁹ II. Mahmud tarafından kurulan Mektebi Tıbbiyye'de II. Abdülhamid döneminde eğitim gören Abdullah Cevdet (ö. 1932), merkez Osmanlı'da Batı hayranlığını uç sınırlara taşıyarak radikal tarzda ıslah talep eden isimlerden olmuştur. Garpcıların yahut Ülken'in ifadeleri ile yeni batıcıların³⁰⁰ temel yayın organı *İctihâd* gazetesinin başyazarı Cevdet, garpcı düşüncenin modernist rotasını da çizen isimdir.³⁰¹

Garpcılar, Batılılaşma yanlısı görüşlerini sosyolojik tepkinin dozunu aşmaksızın itidalli kullanmaktadırlar. Çünkü Müslüman toplumda, ilk neslin kutsallığı neredeyse tartışmasız kabul görmüş bir olgudur. Abdullah Cevdet'in pek çok Müslüman fikir öncüsü gibi Müslümanların bu hassas noktasını söylemine uyarlaması bu ihtimalin yok sayılamayacağını anımsatmaktadır. Zira o, pozitivist fikirlerini temellendirirken İslâm'ın en güçlü çağı olarak Hz. Peygamber dönemini ön plana çıkarmakta; Batı'yı örnek almasına rağmen terakki fikrini Hz. Peygamber'in uygulamalarından çekerek dönemine taşımaktadır.³⁰² Hanioglu, Cevdet'in bu öze dönüş fikri konusunda Cenevre'de tanıştığı Abduh'tan esinlendiğini ifade etmektedir.³⁰³ Nitekim onun ifadeleri Abduh'un ifade

²⁹⁸ Tonybee, *Uygarlık Yargılanıyor*, 163, 164.

²⁹⁹ M. Şükrü Hanioglu, "Batılılaşma", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 5 (1992), 182-186.

³⁰⁰ Ülken, batılılaşma hareketini iki aşamada analiz etmektedir. Batıcı hareketin ilk dönemi Tanzimat ile birlikte başlamaktadır. Bu görüş, kuvvetli ve üstün olan her şeyin Batı'da bulunduğu dair bir kanaate dayanarak Batı hayranlığı beslemektedir. İkinci aşama ise Tanzimatçılardan farklı olarak Jön Türkler arasından neşet ederek bu hayranlığı zirveye taşıyan yeni batıcılarıdır. Bkz. Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 207.

³⁰¹ Funda Selçuk Şirin, "II. Meşrutiyet Paradigmaları Karşısında Yeni Kavramı (1908-1918)", *Osmanlı'da Siyasal Dilin İnşası: Değişen ve Dönüşen Osmanlı İmparatorluğu'nda Kavram ve Söylem*, ed. İbrahim Şirin (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2024), 98-114.

³⁰² Detaylı bilgi için bkz. Osman Demir, "Doktor Abdullah Cevdet'te Din Algısı", *İnsan ve Toplum*, 1/2 (2011), 5-28.

³⁰³ M. Şükrü Hanioglu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1981, s. 137.

kalıplarına bürünmüş olsa da ikisinin kastı birbirinden oldukça farklıdır. Abdullah Cevdet'in dinî hassasiyet noktalarına değinerek fikirlerini sunma çabası, fikirlerinin tatbiki için gerekli kamuoyunu oluşturmaya duyduğu ihtiyacın bir sonucu olmuştur.

Osmanlı'ya bağlı coğrafyalarda ikinci bir yaklaşım Batılılaşma karşısında mutlak direniş gösteren gelenekselcilerdir. Bu kesim genel olarak Batı üstünlüğünü askerî sahada kabul etme gibi yüzeysel bir bakış açısına sahiptir. Ancak aralarından bir kısmı, askerî ve teknik gelişmeyi dahî reddetmektedir. Skolastik İslâm düşüncesinin temsilcileri, ilmiyye sınıfı tarafından savunulan fikirlere itaatsizliği *kafirlik*,³⁰⁴ Batı'dan gelecek olan tüm bilim ve tekniği *gavur icadı* olarak yorumlamaktadır.³⁰⁵ Bu tavrı savunanlar her ne kadar kalkınmayı arzulasalar da, teknik teçhizatın kullanımına dirençli bir muhalefet göstermektedirler.³⁰⁶

Garpcılık ile gelenekselci tutum arasında tezahür eden üçüncü bir yaklaşım biçimi olarak ıslahatçılar ise konuya itidalli bir yorum alanı açmaktadırlar. Bu görüşe göre, Batı bir model olmakla birlikte, onların topraklarını işgal eden bir düşmandır.³⁰⁷ Islahatçıların temel gayesi, her iki gerçekliği dikkate alarak toplumu içinde bulunduğu buhrandan çıkarabilecek alternatif bir rota oluşturmaktır. Islahatçı kanatta konuşlanan Seleflerin, İslâm çerçevesinde ıslahat gerçekleştirme gayreti ise toplumsal sağduyularının neticesi olarak yorumlamaktadır.³⁰⁸ Lauzière'ye göre Selefleri, diğer ıslahatçılardan ayıran en önemli unsur da Seleflerin benimsediği bu mu'tedil tutumdur.³⁰⁹

Genel itibarıyla bu üç akımdan ilki olan gelenekselciler, kökenci;³¹⁰ garpcılar seküler yahut modernist; ıslahatçılar ise köktenci, modernist yahut Selefler şeklinde

³⁰⁴ Tarık Z. Tunaya, *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri* (İstanbul: Yedigün Matbaası, 1960), 53, 54.

³⁰⁵ Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 20, 21.

³⁰⁶ Commins, *Son Dönem Osmanlı Suriyesi'nde Islahat Hareketleri*, 177.

³⁰⁷ Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, vi.

³⁰⁸ İstanbûlî, *Şeyhu's-Şâm Cemâleddîn el-Kâsımî*, 33.

³⁰⁹ Lauzière, *The Making of Salafism*, 5, 4. dipnot.

³¹⁰ Kökenci kelimesi bu metinde *fundamentalist* ve köktenci ise *selefiyyûn* kelimelerine karşılık kullanılmıştır.

tanımlanmaktadır.³¹¹ Günümüzde yapılan bu tasniflerden ayrışarak 1937’de farklı ifade öbekleri üzerinden Müslüman entelektüel düşüncesini sınıflandıran William Thomson, Abduh ve çevresini, ultra-modernistler ve gelenekselci tutuma işaret eden köktenciler arasında ılımlı modernistler olarak konumlandırmaktadır.³¹² Bu durum, onların hem modernleşmeye açık hem de İslâmî otoriteyi ve seleften gelen geleneği korumaya çalışan bir orta yol arayışında olduklarını göstermektedir.

Bu tanımlar bir kenara bırakıldığında kendisini ıslahatçı grubun selefi halkasında konumlandıran Reşîd Rızâ, Müslümanları aldattıkları gerekçesi ile Garpcı akımdan;³¹³ Müslümanların terakkisine mâni oldukları gerekçesiyle de gelenekselci düşünceden ayrılmaktadır. Ona göre, bir milletin temel unsuru olan din, dil ve örf gibi özelliklerini koruyarak İslâmî bir ıslah gerçekleştirmek mümkündür. Bu ıslahatçı grup, hurafe ve taklit ehline karşı benzeri görülmemiş bir cihat yapmaktadır.³¹⁴ Bu yönüyle, Rızâ’nın *el-Menâr*’da vurguladığı başat kavram olan ıslah, selefi düşüncenin koşuludur. Ona göre, İslâm medeniyeti tüm içtimai meselelerin ıslahına vesile olacak bir insanî ıslah temeli üzerine inşa edilmiştir. Amacı ıslah olan bu medeniyetin temel ilke ve prensipleri, Allah tarafından peygamberi aracılığıyla tamamlanmıştır.³¹⁵ Bu ilkelerden hareketle ıslah kavramı geri kalmış Müslüman topraklardaki siyasi ve toplumsal kurumları düzenleme ve yenilemeye dair yapılacak tüm girişimleri kapsamaktadır.³¹⁶ Dolayısıyla yeryüzünde Doğu medeniyetini ihya edecek ve Batı medeniyetini de içerisine düştüğü karanlıktan kurtaracak ıslahın hareket noktası, en büyük manevi güç olan İslâm’dır.³¹⁷

³¹¹ Florian Zemmin, *Modernity in Islamic Tradition: The Concept of “Society” in the Journal Al-Manar (Cairo), 1898-1940* (Berlin: De Gruyter, 2018), 158, 159.

³¹² William Thomson, “The Renascence of Islam”, *The Harvard Theological Review*, 30/2 (1937), 58, 59.

³¹³ Muhammed Reşîd Rızâ, “el-Ahbâr ve’l-ârâ”, *Mecelletü’l-Menâr*, 17/2 (1914), 156.

³¹⁴ Muhammed Reşîd Rızâ, “Fâtihatü’s-seneti’t-tâsi’a ‘aşera li’l-Menâr”, *Mecelletü’l-Menâr*, 19/1 (1912), 4, 5.

³¹⁵ Rızâ, *el-Hilafet*, 9.

³¹⁶ Rızâ, *İttihad-ı Osmanî’den Arap İsyanına Reşid Rıza*, v.

³¹⁷ Rızâ, *el-Hilafet*, 10.

Reşîd Rızâ için ıslah, dinî bir vecibe yahut toplumsal bir gereksinim olmaktan öte dinin bizatihi kendisini ifade etmektedir. O, ıslah yolunda mal ve canla cihat edilmedikçe dinî ve milli refahın elde edilemeyeceği kanaatindedir. Onun kurgusundaki en dikkat çekici yön, Kur'ân'daki ayetlerin nazmını ve fonetiğini esas alan üslubudur.³¹⁸ Bunu Rızâ'nın Kur'ân'a vukûfiyetini gösterme çabası yanında okurun dinî duyarlılıklarını göz önünde bulundurarak, onlarda dolaylı bir aşinalık ve bağlılık oluşturmayı amaçlayan psikolojik bir yöntem olarak değerlendirmek mümkündür.

Reşîd Rızâ'ya göre, Türklerden bir kısmı da her halükarda ulusun ıslaha ihtiyacı olduğunu farkındadır. Ancak bu ıslah anlayışı ikiye bölünmüş ve bir kısım ıslahatçılar Avrupa'ya bir kısım ise Mısır'a sığınmıştır.³¹⁹ Mısır'da ıslahın mahiyetine dair tartışmaların merkezinde Efgânî'nin öncüsü olduğu İttihâd-ı İslâm fikri³²⁰ önemli bir yer tutmaktadır. Bu fikir etrafında gerçekleştirilen tartışmalarda Mısır'ın günlük gazetelerinden *el-Ahrâm*,³²¹ *el-Muktetaf*³²² ve *el-Mukattam*³²³ gibi mecmualar, Mısır'da İngiliz yanlısı yazıları ile dikkat çekmektedir. Batılılaşma hareketinden ziyade İngiliz

³¹⁸ Rızâ, Tevbe Suresi'nin 20. ayetini (وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ) şeklinde kullanarak ayette retorik bir değişime gitmektedir. Bkz. Rızâ, *Târîhu 'l-üstâzi 'l-imâm*, 2/159. Hakeza Rızâ, Bakara Suresi 7. ayetini de (خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً) şeklinde kullanmaktadır. Bkz. Muhammed Reşîd Rızâ, “Hayâtü ümmetin ba‘de mevthâ”, *Mecelletü 'l-Menâr*, 4/21 (1902), 802, 803. Ancak bu dönemin diğer müelliflerinde de örneği görülen bir tutumdur. Yûsuf Nebhânî de ıslahatçı fikirleri eleştirirken benzer bir yönteme başvurmuştur. Bkz. Yûsuf Nebhânî, *er-Râ'iyetü 's-sugrâ fî zemmi 'l-bid'ati ve medhi 's-sünneti 'l-gurrâ*, 5, 6, <https://ia800604.us.archive.org/31/items/raeyyathussugra/raeyyathussugra.pdf>, Erişim 21 Ağustos, 2025. Şekip Arslan da adem-i merkezîyetçiliği savunan Arap ıslahatçıları aynı yöntemle tenkit etmektedir. Bkz. Emîr Şekîb Arslan, *İle 'l-'Arab: beyânün li 'l-ümmeti 'l-'arabiyyeti 'an hizbi 'l-lâ merkeziyye*, thr. Neccâr en-Nasr (Lübnan: y.y., 2009), 137, 138.

³¹⁹ Muhammed Reşîd Rızâ, “Sayhatün hakkün”, *Mecelletü 'l-Menâr*, 1/13 (1898), 221.

³²⁰ Muhammed Reşîd Rızâ, “el-Câmi‘atü 'l-İslâmiyye ve ârâü küttâbi 'l-cerâidi fihâ”, *Mecelletü 'l-Menâr*, 2/22 (1899), 337-345; Emîr Şekîb Arslan, “Mâzâ yukâl ‘ani 'l-İslâm fî avrûba”, *Mecelletü 'l-Menâr*, 30/1 (1929), 34.

³²¹ 1875 itibarıyla Beşâre ve Sâlim Tekla kardeşler tarafından yayımlanmaya başlamıştır. Bkz. Ayalon, *The Press in the Arab Middle East*, 43.

³²² Ya‘kûb b. Nikûlâ Sarrûf, *el-Muktetaf*’ın Mârûnî nâşiridir. *El-Livâ’* gazetesi ise, bir Kıptî olan Selâme Mûsâ tarafından yayımlanmaktadır. Bkz. Ayalon, *The Press in the Arab Middle East*, 36 ve 53. Mısır’ın periyodik yayımcılığı İngilizler tarafından mali olarak desteklenen Hristiyanların elinde görülmektedir. Bunun Reşîd Rızâ’nın tavrında bir etkiye sahip olması olasıdır.

³²³ Mısır’da İngilizlerin desteğiyle önce günlük ardından haftalık olarak yayımlanan bir dergidir. Derginin İngiliz yanlısı tutumu, Arap milliyetçileri tarafından eleştiri yağmuruna tutulmasına neden olmuştur. Bkz. Ayalon, *The Press in the Arab Middle East*, 56, 57.

yanlısı olarak ön plana çıkan bu kesimin hatırı sayılır kısmı gayrimüslimlerden oluşmaktadır. Bu görüş sahipleri, Avrupa'nın adımlarını takip etmek dışında Müslüman toplumlar için ilerlemenin mümkün olmadığı görüşünü benimsemektedir. Söz konusu gazete sahiplerine göre, terakki için sıklıkla vurgulanan İttihâd-ı İslâm'a yönelik bir girişimin başarılı olması, Avrupalı devletlerin müdahalesine zemin hazırlayacağından bir çözüm olarak kabul edilemez. Ancak bu görüş sahipleri haksız da görünmemektedir. Zira Şekip Arslan, bir müzakere sebebiyle Londra'da bulunduğu bir esnada Cemal Paşa'nın öldürülmesine dair haberin müjdelenmesine (!) şahit olmuştur. Bu hadise toplumun temel kaygısını taşıyan şu sözü söylemesine neden olmuştur: "İngilizler İslâm tehlikesini, Bolşevik tehlikesinden daha ağır buluyorlardı."³²⁴

İslâm karşısında benimsenen bu tavrı, Avrupa toplumlarının yanı sıra Arap bölgelerindeki gayrimüslimlerin bir kısmında da görmek mümkündür. Reşîd Rızâ, İslâm birliği girişiminin bu dergiler tarafından yaşadıkları toplumu hedefe götürmekten ziyade, topluma zarar vereceği konusunda hemfikir olduklarını belirtmektedir. Nitekim Rızâ, İttihâd-ı İslâm gibi terkiplerin bu çevrede endişeye yol açtığını belirterek *el-Mukattam*'ın ve diğer gazete sahiplerinin hazır bulunduğu bir ortamda *el-Hilâl*³²⁵ dergisinin sahibinden başka kimseden İslâm birliği fikrine yönelik bir onay yahut destek görmediğine dair serzenişte bulunmaktadır.³²⁶

Reşîd Rızâ'ya göre Müslümanların birliği bir zorunluluk olmasına rağmen diğer taraftan uygarlık (التمدن), terakki için bir gerekliliktir. Dolayısıyla uygarlık Avrupa'nın taklidi anlamına gelmediği gibi sarayları yükseltmek yahut duvarları oyup halılar sermek de değildir. Yabancılaşma karşısında kimliğin korunmasını zaruri gören Reşîd Rızâ,

³²⁴ Emir Şekip Arslan, *Sürgünde Üç Ölüm: "Enver, Talat ve Cemal Paşa"*, çev. Aziz Akpınarlı (İstanbul: Truva Yayınları, 2020), 120.

³²⁵ Lübnanlı Hristiyan yazar Corci Zeydân tarafından yayımlanmaktadır. Zeydân esasen Arap tarihi, kültürü ve dili üzerine çalışmalar yayımlamaktadır. Ayrıca Hristiyan asıllı bir sahibi olmasına rağmen Arap ve İslâm mirasının halka arzına çabalamaktadır. Bkz. Ayalon, *The Press in the Arab Middle East*, 53.

³²⁶ Muhammed Reşîd Rızâ, "el-Câmi'atü'l-İslâmiyye ve ârâü küttâbi'l-cerâidi fihâ", *Mecelletü'l-Menâr*, 2/22 (1899), 337, 345; Ayalon, *The Press in the Arab Middle East*, 53-55; 'Ammâra, 'Abdurrahmân el-Kevâkibî: *el-e'mâlû'l-kâmile*, 29.

Avrupa'nın -en azından bazı Müslüman meclislerinde şahit olduğu haliyle-³²⁷ içki meclislerini kitap okumayla karıştıracak kadar sefil bir duruma düşmediklerini ve dini küçümsemediklerini de dile getirmektedir.³²⁸ Onun Avrupa'ya atfettiği bu örnek davranış, Avrupa'yı yücelttiği anlamına da gelmez. Çünkü Fransız ve İngiliz işgali altında kalan bölgelerle yalnızca etnik değil, dinî ve kültürel bağları aracılığıyla da ünsiyet kuran Reşîd Rızâ, Batılı devletlerin bölgedeki politikalarının neden olduğu yozlaşmadan ve bölgeye getirdiği adaletsizlikten hoşnut değildir. Zira o, Avrupalıların işgal amacının iddia ettikleri gibi medeniyeti inşa etmek olmadığına kanaatindedir. Aksine onların hedefi işgal ettikleri topraklardaki zenginlikleri kendilerine yönlendirmektir. Nihayetinde sömürgeciliğin girdiği topraklarda bundan etkilenmeyen tek bir köyün dahî kalmayışı, Rızâ'yı derinden sarsmış görünmektedir.³²⁹

Reşîd Rızâ'nın söylemi din merkezli ilerlese de o, gelişmenin bir şartı olarak gördüğü ıslahın sadece dinle sınırlı olmadığını farkındadır. Bu nedenle Rızâ, dil, din, kültür gibi manevi değer içeren unsurları korumakla birlikte, yükselişe geçen toplumların teknik açıdan ilerleyişini ve davranış biçimini gözlemlemektedir. O, açık toplumların her zaman daha iyi durumda ve daha huzurlu olduğunu dile getirmekle birlikte, bir toplumun kendisini dış etkilere açması ve kapamasının her zaman aynı sonucu vermeyeceğini ifade etmektedir. Rızâ, Çin'in bir zamanlar Avrupa'ya kapılarını kapatmasının hayatta kalma sebebi olduğunu belirtirken, geldikleri noktada aynı tutumun Çin'in yok oluşuna neden olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre eğer Çin, modern uygarlığın faziletlerine kapı aralamış olsaydı; Avrupa'nın hedef almaya cesaret edemeyeceği bir güce sahip olabilirdi. Öte yandan Rızâ'ya göre Batı, Doğu'ya karşı saldırgan biçimde ilerlemektedir. Bu

³²⁷ Reşîd Rızâ'nın Tanta'da gerçekleştirilen mevlüt kutlamalarını aktarımı kastettiği durumlar için bir örnektir. Bu örnekten yola çıkıldığında Reşîd Rızâ, anlatımında aşırıya kaçmış görünmemektedir. Zira Tanta'daki bu afakî kutlamalar, dönemin Fransız şarkiyatçı gazetelerinde de yer bulmuştur. Bkz. L.M., L. Bouvat, "La Presse Musulmane", *Revue du monde musulman*, 9/10 (1909), 328.

³²⁸ Muhammed Reşîd Rızâ, "el-Bû fihi vemâ fihi", *Mecelletü'l-Menâr*, 1/12 (1898), 212, 213.

³²⁹ Muhammed Reşîd Rızâ, "Mücmelü'l-ahvâli's-siyâsiyye", *Mecelletü'l-Menâr*, 1/2 (1898), 47, 48.

durumda eğer Doğu aynı dirençle Batı'yı karşılamazsa, Batı için bir lokma haline dönüşecektir. Pek çok ıslahatçı düşünürle ortak bir şekilde Reşîd Rızâ da, bu durumun ilk farkına varan ülkenin Japonya olduğunu vurgulamaktadır. Japonya, kendini savunmak için ivedi biçimde Batı medeniyetinden iktibaslar yapmıştır.³³⁰ Bu örnekten hareketle Rızâ, kalkınmanın tek cihetten/tek cihetle gerçekleştirilemeyeceğini temellendirmektedir. Dolayısıyla medeniyetin kaynağı olan her kurum, terakki için çaba göstermek durumundadır.³³¹

İslahtın içeriğini çok yönlü yaklaşımlarıyla bezeyen Selefler için dinî ve kültürel kimliklerin korunması öncelikli amaç olmakla birlikte, onlara göre teknolojik ve ekonomik gelişmede Batı'nın örnekliği elzemdir. Nitekim selefî nüveler henüz belirmeye başlarken Efgânî, Müslümanların dinin neşet ettiği noktaya döndüklerinde, diğer toplumların askerî bilgi ve tekniklerinin ötesine geçerek kendilerini yok oluştan kurtarmayı başarabileceklerini ifade etmektedir.³³² Geçmişe, geleceğin kurulması bakımından anlam atfeden bakış açısı, gelenekselci tutumun sesi olan *Mecelletü'l-Hakâik*'te de yer almaktadır. Buna göre, Kur'ân ve tüm semavî kitaplar, geçmişteki olayları, adetleri ve kıssaları, bunlardan ders çıkarılması ve örnek alınması amacıyla aktarmaktadır. Oysa selefin yolunu bırakarak, terakki uğruna düşmanları taklit etmek dine ve ahlâka zarar verecektir. Bu sebeple ilerleme amaç ediniliyorsa, nasların rehberliği ile geçmişin tecrübesinden hareket etmek gerekmektedir.³³³ *El-Hakâik*'te yansıtılan selef algısının aksine, Efgânî için selefe dönüş yeryüzünde gelişmeyi destekleyecek bilinç ve metodun membaıdır. En azından kendisinden sonra gelen Islahatçı-selefler onun ifadelerini bu şekilde yorumlamaktadırlar.

El-Hakâik'in selef algısını reddeden Reşîd Rızâ, dönemin tartışma konuları arasında yer alan resim ve heykel meselesinden hareketle seddü'z-zerâ'înin zamana ve zemine

³³⁰ Muhammed Reşîd Rızâ, "eş-Şarkayni'l-ednâ ve'l-aksâ", *Mecelletü'l-Menâr*, 1/5 (1898), 91-93.

³³¹ Muhammed Reşîd Rızâ, "Fâtihatü seneti'l-ülâ li'l-Menâr", *Mecelletü'l-Menâr*, 1/1 (1898), 12.

³³² Efgânî, Abduh, "en-Nasrâniyye ve'l-İslâm ve ehlühâ", 71.

³³³ "et-Temsil ve's-suver fi'l-İslâm", *Mecelletü'l-Hakâik*, 8 (1911), 13-17.

göre değişiklik gösterdiğini ifade etmektedir. Bu doğrultuda o, ibadet niteliği taşıdığı müddetçe reddedilmesi gerektiğini belirtmesine rağmen sahabe döneminde ruhu besleyen estetik amaçlı resimler yapıldığına örnekler getirmektedir. Ona göre, bu hususta selevin örnekliliği gözetilecekse, bilim ve tekniği Müslümanların özümsemesinden ziyade kabirlerin heykelleştirilmesini eleştirmek gerekmektedir. Ancak itikâdî konularda vurguların yoğunlaşması diğer hususların gözden kaçmasına neden olmaktadır. Bu doğrultuda Ezher şeyhlerinin kendilerinin fotoğraflanmasına izin vermeye başladıklarına dikkat çeken Rızâ,³³⁴ bu uygulamanın onlar için hayatta bir prestij, öldükten sonra ise bir gösteriş aracı olduğunu belirtmektedir. Rızâ, tartışmanın taraflarından olan ulemanın uygulamadaki haset, kibir ve gösterişine dikkat çekerek³³⁵ söylem-eylem arasındaki çelişkiyi gösterme gayretiyle bunu öne çıkarmaktadır.

Avrupa’da birçok yazar, İslâm hakkında çeşitli eserler kaleme almakta ve İslâm adına farklı iddialarda bulunmaktadır. Bu zaman diliminde, İslâm dünyasında bazı âlimlerin Batı’ya karşı dinin muhafazasını gerekçe göstererek içine kapanık bir tutum sergilemesi ve sessiz kalması, Reşîd Rızâ’yı derinden rahatsız etmektedir. Ona göre, Müslüman âlimler, Batılı yazarların dinleri hakkında dile getirdiğı görüşlerin övgü mü yoksa eleştiri mi olduğunu dahî değerlendirmekten aciz durumdadır. Oysaki Müslüman toplumların ilerleme kaydedebilmesi için, yalnızca geleneksel dinî bilgiyle yetinen âlimlere değil, aynı zamanda Avrupa’nın bilimsel birikiminin farkında olan, Batı dillerine hâkim ve modern teorileri anlayıp yorumlayabilen düşünörlere ihtiyacı vardır.³³⁶

³³⁴ Muhammed Reşîd Rızâ, “Fetâvâ el-Menâr”, *Mecelletü’l-Menâr*, 20/6 (1918), 270-276.

³³⁵ Muhammed Reşîd Rızâ, “Fâtihatü’l-mücelledi’r-râbi’a ‘aşer”, *Mecelletü’l-Menâr*, 14/1 (1911), 1-8. Reşîd Rızâ’nın gelenekselci ulemaya yönelik eleştirisi, aynı şekilde ıslahatçılara da yöneltiştir. *El-Hakâik*, ıslahatçıların görüşlerini halkın gözünde kabul edilebilir kılmak için din âlimlerini hor gördükleri ve ulemayı eleştirmeyi bir usul haline getirdiklerini dile getirmektedir. Ancak ıslahatçıların söylemleri, özünde nefsanî duygu ve arzularından müteşekkildir. Ayrıca ıslahatçılar, dinden uzaklaşmak olarak tanımlanan medeniyetin görüş ve kabullerini, Müslümanların zihinlerine ve kalplerine soktukları gerekçesiyle yerilmişlerdir. Dahası, tüm bu söylemlerinin karşılığında maddî menfaatleri olduğu iddia edilmektedir. Bkz. “Ahlâk”, *Mecelletü’l-Hakâik*, 1 (1910), 16.

³³⁶ Muhammed Reşîd Rızâ, “Kitâbü’l-İslâm”, *Mecelletü’l-Menâr*, 1/11 (1898), 183, 184.

Reşîd Rızâ, toplumun uykusunun konfor sınırlarını çoktan aştığını, artık uyanmak ve değişen dünyayı görüp yakalamak gerektiğini belirtmektedir. O, uyanmış halkların tabiatın güçlerini ele aldığını ve yönettiğini ifade etmektedir. Bu halkların su ve ateşi birleştirip buhar ürettiklerini, elektrik ve ışığı kullanıp dağlara, ses dalgalarını kullanarak tüm derin mekânlara ulaşip yeryüzünde ve fezada engin bir bilgiye sahip olduklarını dile getirmektedir. Doğanın bu güce boyun eğdiğini ifade eden Rızâ, içinde bulundukları çağın bir ilim ve amel çağı olduğunu, ilmin ameli, amelin ise ilmi teşvik eden bir döngüde olduğunu vurgulamaktadır. Bu noktada selefin, tabîî ilimler hakkındaki fikirleri ihtilaflı, görüşleri çelişkili ve sözleri tutarsız olduğundan Rızâ, akli ve maslahatı öne çıkarmaktadır.³³⁷

Reşîd Rızâ'ya göre, Müslümanların çıkmaza düştüğü durumlarda içtihad yoluyla ıslah, selefin izlediği metoda karşılık gelmektedir. Akli kuvvelerin bu noktada işletilmesini savunan Rızâ'ya göre rezâil ve şurûr beş mertebedir. İbn Miskeveyh'in (ö. 1030) *Tezhîbü'l-Ahlâk*'ından alıntı yaparak³³⁸ en alta akli kuvveleri kullanmaktan yoksun olan hayvanları yerleştiren Rızâ, en faziletli mertebeye sahip insanın akli atıl bırakmasından yakınmaktadır. Ona göre bu kimseler, seleflerinin erdemlerini kaybetmiş, bir yandan ümmetin imamlarının faziletlerini koruyamamış, diğer yandan Batı'nın birer taklitçisi olmuşlardır. Rızâ, bu davranışlarıyla ülkeyi yıkıma sürükleyenlerin arasında ulemasından muallimine pek çok kimseyi görmenin mümkün olduğunu savunmaktadır. *El-Menâr* ise, bunların karşısında hakikate rehberlik eden bir uyarıcıdır.³³⁹ Reşîd Rızâ'nın ifadelerinden yola çıkıldığında, Batı'ya kapılarını tümenden kapatmak kadar Batı'yı kültür ve teolojisiyle alıntılamak, akli melekelerin göz ardı edildiği bir başka düşünme biçimidir.

Reşîd Rızâ'nın eleştirilerinde öne çıkan bir diğer husus, terakkinin imkânını Batı'yı model alma zorunluluğuna değil, doğrudan Kur'ân'ın emirlerine ve selefin

³³⁷ Muhammed Reşîd Rızâ, "Fâtihatü seneti'l-ülâ li'l-Menâr", *Mecelletü'l-Menâr*, 1/1 (1898), 9, 10.

³³⁸ Alıntılanan metin için bkz. İbn Miskeveyh, *Tezhîbü'l-Ahlâk* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Mu'allime, 1975), 39-41.

³³⁹ Muhammed Reşîd Rızâ, "el-Bû fihi vemâ fihi", *Mecelletü'l-Menâr*, 1/12 (1898), 206-208.

uygulamalarına dayandırmasıdır. Nitekim ona göre Doğulu ve Avrupalı yazarlar, İslâm'ın geleceğini merakla beklerken Müslümanların sadece iki seçeneği vardır. Bunlardan ilki, dinin gayesi ve ihtişamını koruyarak evrensel bilimlerden istifade yoluyla güç ve zenginlik araçlarını edinmektir. İkinci seçenek ise tüm bu bilimsel devinime karşıt durup Avrupa'nın esaretine ve köleliğine düşmektir.³⁴⁰ Böylelikle Rızâ'nın düşüncesinde Müslüman toplumların ilerlemesi için gerekli bilimsel ve teknik iktibasların yapılması dinî zeminden hareketle inşa edilmektedir. Muhammed Kürd Ali, İslâm ruhuyla dolu bir din âlimi olduğunu belirttiği Rızâ'nın, bu açmazda gerekli hükümleri çağın ruhuna uygun biçimde çıkarmakta mahir bir tavır sergilediğini dile getirmektedir.³⁴¹

Reşîd Rızâ'nın düşüncesine farklı coğrafyalarda eşlik eden isimler de mevcuttur. Rızâ'ya benzer şekilde merkez Osmanlı'da 1908'de Eşref Edîb (ö. 1971) ve Ebül'ulâ Zeynelâbidîn (ö. 1953) tarafından yayımlanan ve adı daha sonra *Sebîlürreşâd-Sırât-ı Müstakîm* de Batı'nın sömürgeci zihniyetine rağmen İslâm'ın uyanması ve kalkınması için Batı'yı yararlanılması zorunlu bir kaynak olarak görmektedir.³⁴² Şam bölgesindeki bulunan ıslahatçılar ise Rızâ'nın ilişkiler ağının en yoğun halkasını temsil etmektedir. Abdürrezzâk el-Baytâr (ö. 1917) vasıtasıyla Cemâleddîn el-Kâsımî ile h. 1320/1902-3 dolaylarında tanışma imkânı yakalayan Şekip Arslan'a göre, o dönemde Baytâr ve Kâsımî, Şam'ın ileri görüşlü, metinleri ve nasları anlamada feraset sahibi, akıl ve nakli bir denge ile toplayan iki önemli ismidir. Onların ortaya koymuş oldukları kuvvetli argümanlar katı tutumlarıyla bilinen muhalifleri *Haşviyye*'ye karşı yitirilen selefin yolunu yüceltecek kudrete sahiptir.³⁴³ Muhammed Kürd Ali de Kâsımî'nin o dönemde selef-i

³⁴⁰ Muhammed Reşîd Rızâ, "Vezâifü 'ulemâu'd-dîn", *Mecelletü'l-Menâr*, 4/12 (1901), 446, 447.

³⁴¹ Kürd Ali, *Mu'âsirîn*, 296.

³⁴² Şirin, "II. Meşrutiyet Paradigmaları Karşısında Yeni Kavramı (1908-1918)", 115-124.

³⁴³ Kâsımî, *Delâilü't-tevhîd*, 21, 22.

salihin ayak izlerini takip eden köktenci (أصوليون) bir fakih, yenilikçi (محدثون) bir müfessir olduğunu dile getirmektedir.³⁴⁴

Suriyeli ıslahatçılar arasında kendisini selefi olarak niteleyerek ön plana çıkan Cemâleddîn el-Kâsımî'nin hedefi, selefin mirasını ihya etmektir. Kur'ân ve Sünnet'e dönüşü savunan bu duruş,³⁴⁵ Müslümanların akidelerine zarar veren bid'at ve hurafelerle mücadele etmeyi amaçlamaktadır. Kâsımî'ye göre, tevhide zarar veren, İslâm'ın özünü saptıran, Müslümanların ilerlemesini engelleyen bid'atlerden, korunmak gerekmektedir.³⁴⁶ Bununla birlikte Commins, Kâsımî'nin bilim ve teknikte yaşanan devrimin ekonomik yansımalarına dikkat çektiğini aktarmaktadır. Örneğin o, Suriye'nin ithalatında önemli bir yer tutan tarımsal üretimin arttırılması için ziraat teknolojisinin Avrupa'dan alınarak kullanılmasını zaruri görmektedir. Zirai devrimin gerçekleşmesinde tek engelin teçhizat yokluğu olmadığını ifade eden Kâsımî, köylünün atadan gelen zirai tekniklere sıkı bağlılığı ve çağdaş ziraat tekniklerini reddetmesini de ilerlemenin önünde bir engel olarak görmektedir.³⁴⁷ Kâsımî'nin ifadeleri, batılılaşma karşısındaki geleneksel tutumun ulemadan halka uzanan direnç boyutunu ve gücünü görebilmek adına yalnızca bir örnektir. Bu noktada Halk İslâm'ı, yadsınamaz bir gerçek olarak ehemmiyetini göstermektedir. Hanioglu'nun ifadelerine göre bu dönemde Halk İslâm'ını yönlendiren güç Sultan II. Abdülhamid'in tekelindedir.³⁴⁸

Cemâleddîn el-Kâsımî ile 1913'teki vefatına kadar dostane ilişkiler kuran Reşîd Rızâ da halkın dinî yönelimlerini elinde tutan gücün bilincindedir. Bu nedenle, *el-Menâr*'ın ilk yıllarından itibaren yönetimin eksikliklerine yönelik dolaylı nasihatler yayımlanmaktadır. Rızâ'ya göre ahlaki disiplin, tabîi, medeni ve siyasi varoluşun özünü teşkil etmektedir.

³⁴⁴ Kürd Ali'nin bu ifadeleri, eserin başında kitabın değerine dair belirtilen görüşler arasında yer almaktadır. Bkz. Kâsımî, *Va'du'l-madlûb min kuvveti'l-kulûb*, 18.

³⁴⁵ Kâsımî, *Âlûsî, er-Resâil*, 47, 60, 70–71, 163; Debsî, “Cemâleddîn el-Kâsımî ‘allâmetü’ş-Şâm”, 297.

³⁴⁶ Kâsımî, *Kitâbü'l-ıslâhi'l-mesâcid mine'l-bid'a ve'l-'avâid*, 13, 14; Debsî, “Cemâleddîn el-Kâsımî ‘allâmetü’ş-Şâm”, 293; İstanbûlî, *Şeyhu'ş-Şâm Cemâleddîn el-Kâsımî*, 33.

³⁴⁷ Commins, *Son Dönem Osmanlı Suriyesi'nde Islahat Hareketleri*, 176, 177.

³⁴⁸ Hanioglu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, 137.

Mükemmel ahlakın kaynağı ise dini mübindir. Müslümanların varoluşsal bunalım içerisine düştüğü o dönemde Rızâ, bireyin disiplini kadar kamu disiplininin de mühim olduğunun altını çizmektedir. Rızâ'ya göre, uluslar ancak kamu disipliniyi sağlamak kaydıyla refaha erişebilirler. Ahlakı herhangi bir düşünmeye ihtiyaç duymaksızın eylemler üretebilen nefiste yerleşik bir form olarak tanımlayan Rızâ, dinin güzel ahlak olduğu hadîsini de sıklıkla dile getirmektedir. Ona göre, iman güzel ahlakla, küfür de kötü ahlakla kuvvet bulmaktadır. Milletin her bir ferdinin ahlaki bir uyanışı gerçekleştirmek zorunda olduğunu savunan Rızâ, bu toplumsal değişimin, ancak âlimlerle iş birliği içinde gerçekleştirilebileceğine inanmaktadır.³⁴⁹ Ona göre, milletin saadeti ne topraklarının genişliği ne vatandaşlarının çokluğu ne yöneticisinin azameti ne dininin geçerliliği/sıhhati, ne de atalarının şerefi ile temin edilemez. Bunu temin edebilmenin yegâne yolu amelle taçlandırılmış ilimdir. Çünkü ilim, bütün kusurları düzeltmeye muktedirdir. Nitekim tarih, medeniyetlerin cehalet ve tembellikle çöküşüne, ilim ve çalışmakla yükselişine dair iki anahtar mefhumu bilfiil hatırlatmaktadır.³⁵⁰

El-Menâr'ın kurguladığı İslahatçı-selefi bu anlayışın, Bağdat kökenli ancak Hindistan'da ikamet eden takipçilerinden 'Abdülhak el-A'zamî el-Bağdâdî, ıslahatçıların zamanlarından, maddi varlıklarından harcayarak eğitime, edebiyat ve sanata, bilgiyi yaymaya öncülük etme gayretlerini takdirle anmaktadır. Ona göre bu ıslahat grubunun amacı ticaret ve ziraatte teknik ilerlemedir. Ancak gerçekleştirilmesi arzulanan tüm ıslahatlar, Hz. Peygamber'in sünneti ışığında gerçekleşmek durumundadır. İslahatların bir diğer amacı ise eğitimi güçlendirmek, güzel ahlakın edinimine teşvik etmek, kendi topraklarından gıda tedarikini yapmak, ulaşımı kolaylaştırarak bölgede hareketliliği sağlamak ve topluma duyarlı olmaktır. İslahatçıların gayelerine ulaşmasındaki en büyük engel, dinde ve bilimde taklittir. Taklitten sıyrılarak dinin aslına dönmeden, Kur'an'ın

³⁴⁹ Muhammed Reşîd Rızâ, "Tafsîr ve zikrâ li kavmin ya'kilûn", *Mecelletü'l-Menâr*, 1/4 (1898), 73-77.

³⁵⁰ Muhammed Reşîd Rızâ, "el-Medresetü'l-vataniyye fi'd-diyâri'l-Mısır", *Mecelletü'l-Menâr*, 1/15 (1898), 256, 257.

hidayetine kulak vermeden, Hz. Peygamber'in sünnetini ve selefi taklit etmeden Müslümanların dünyada başarıyı yakalamaları mümkün değildir. Çünkü Müslümanların taklit ettikleri unsurlar, Müslümanların ahlaki değerlerini yıktığı gibi onları tarım ve sanayi üretiminden alıkoyup iflasa sürüklemiştir. Dolayısıyla Müslümanlar yiyecek ve içecekte, ilim ve bilimde gayrimüslimlere bağımlı hale gelmişlerdir. Bunun çaresi ne garpçılarının savunduğu şekilde ateistlere kulak vermek, dine yüz çevirmek ne de ulemanın taklit ve taassupla donanmış ahvalidir.³⁵¹ Benzer şekilde Reşîd Rızâ da Müslümanlara karşı saldırılarda, Müslümanların Hristiyan olmasından ziyade, taklitçi ve taassup sahibi bir dindarlığa bürünmelerinden daha fazla kaygı duyduğunu dile getirmektedir.³⁵²

Reşîd Rızâ'nın Davet ve İrşâd Okulu'na, bağlı olduğu bir cemiyet vasıtasıyla yardım kampanyası başlatan Muhammed Şükrî el-İskenderî, *el-Müeyyed*'de³⁵³ II. Abdülhamid'in politikasının yürütücüsü olarak işlev gören ulemanın ıslah konusundaki tavrına vurgu yapmaktadır. Onun İslâm'da ıslahatın nasıl gerçekleşeceğine dair kaleme aldığı yazı, Müslümanları bulundukları durumdan kurtaracağına inandığı ilkeleri içermektedir. Bu ilkelerin tamamı, dinî bilginin yenilenmesi ve güçlenmesi; ayrıca bilgiyi taşıyan ulemanın bu önderliğin hakkını vermesi üzerine kuruludur.³⁵⁴ Ancak Islahatçı-seleflerin ulema ile işbirliği kurması, gerçekleşmesi zor bir temennidir. Çünkü gelenekselci Osmanlı uleması, Islahatçı-selefi söylemi dinde bir sapma olarak kabul etmektedir. Onlar Suriye'de Kâsımî'nin düşüncelerini dinde tahrif olarak yorumlayıp farklı bir mezhep kurma çabası olarak itham etmişlerdir. Kâsımî ise, kendisine yöneltilen bu suçlamaları reddederek,

³⁵¹ 'Abdülhak el-A'zamî el-Bağdâdî, *el-'Arab ve'l-'arabiyye* (Mısır: el-Matba'atü'l-Menâr, h. 1331), 8-14.

³⁵² Rızâ, *Şübühâtü'n-Nasâra ve Hüccetü'l-İslâm*, cım.

³⁵³ 1890 itibarı ile yayımlanmaya başlayan gazetenin sahibi Şeyh Ali Yûsuf'tur. Hilal Menküç, "Neşriyât-ı Mefsedetkârâne: II. Abdülhamid Döneminde Yasaklanan Mısır Gazeteleri," 6. *Türkiye Lisanüstü Çalışmalar Kongresi*, Muş, 2017.

³⁵⁴ Muhammed Şükrî el-İskenderî'nin kaleme aldığı yedi madde şu şekildedir: 1. Müslümanların zihinlerinden cehalet bulutlarını kaldırmak, zihinlerini bilim ve ilim ile eğitmek. 2. Uyuşukluğu, tembelliği, zihni durgunluğun ataletinden sıyrılmak. 3. Âlimlerin bu süreçte görüş ve rehberlikleriyle ümmete önderlik etmesi. 4. Toplumda zuhur eden sapkınlıklarla dönemin gereksinimlerine uygun yöntemlerle mücadele etmek. 5. Dinî emirleri ihlal edenleri konumlarına bakılmaksızın ağır şekilde cezalandırmak. 6. Şeriatı savunmak ve ona karşı yalan söyleyen, ona iftira atan her günahkâr saldırganın sözünü reddetmek. 7. Müslümanlar arasındaki yakınlığı yeniden kurma çağrısına hizmet etmek. Bkz. Muhammed Reşîd Rızâ, "Ekvâlü'l-cerâid fi'l-cem'iyye ve medresetihâ", *Mecelletü'l-Menâr*, 14/2 (1911), 130, 131.

insanların kendisinin Cemâlî adında bir mezhep kurduğunu ve sözlerini bu mezhebe isnat ettiğini düşündüklerini belirtmektedir. Oysa Kâsımî kendisinin bir selefî olduğunu, mezhebinin Kur'ân ve sahih hadislerde bulunanlardan ibaret olduğunu vurgulamaktadır. Beşerin görüşüne değil hakka uyduğunu, taklidi ise her zaman cehalet ve körlük olarak gördüğünü ifade eden Kâsımî, bu iddiaları mesnetsiz bulmaktadır. Bu durumda Kâsımî, boş tartışmalara kulak asmadığını ve herhangi bir mezhep kisvesine bürünmediğini dile getirmektedir.³⁵⁵ Onun ifadeleri, selefî olarak ıslahat yanlısı olmanın dinin temel kaynakları olan Kur'ân ve Sünnet'e bağlı olmak anlamı taşımaktadır.

Islahatçı-seleflerin ana argümanları dinin asıl kaynaklarına dönmek üzere bir din ve dünya algısı kurgulamakla birlikte, bu durum Islahatçı-seleflerin fikirlerinin birbirinden farklılaşmasına engel teşkil etmemektedir. Bu yaklaşım, Reşîd Rızâ'nın *el-Menâr*'da Kâsımî'nin eserlerini sıraladıktan sonraki ifadelerinden anlaşılmaktadır. Rızâ, insanların çoğunun Kâsımî'yi ıslahatçılardan saydığını; ancak Kâsımî'nin tasnif ve şerh ettiği kitapların müelliflerinin ıslah düşüncesiyle bağlantısız olduğunu düşündüklerini aktarmaktadır. Buna karşılık Rızâ, *el-Menâr* okuyucusuna, ıslah konusunda tanıdık yaklaşımı benimsemese de, bir kimsenin bu asırda Müslümanların seçkin ıslahçılarından olabileceğini belirtmiştir. Rızâ, ıslah mefhumunun geniş olduğunu, zamanın, mekânın, lisanın ve muhatabın durumuna göre farklılık göstereceğini ifade etmiştir.³⁵⁶ Nitekim Kâsımî'nin düşüncesinde de Müslümanların zihnini durağanlaştıran ve İslâm'ın özünden uzaklaştıran unsurlardan arınmak esastır.³⁵⁷ Bu bakış açısına göre, ıslah dinamik bir yapıya sahiptir. Islahatçı-seleflere göre ıslah, metodunu seleften aldığı için selefî metot da dinamik bir yapı arz etmektedir.

³⁵⁵ Muhammed Reşîd Rızâ, "Musâbü Mısr ve's-Şâm", *Mecelletü'l-Menâr*, 17/8 (1914), 632; Baytâr, *Hilyetü'l-beşer*, 436.

³⁵⁶ Muhammed Reşîd Rızâ, "Musâbü Mısr ve's-Şâm", *Mecelletü'l-Menâr*, 17/8 (1914), 630, 631.

³⁵⁷ İstanbûlî, *Şeyhu's-Şâm Cemâleddîn el-Kâsımî*, 33.

3. Arap Milliyetçiliğinin İçtimaî Zemini

İslah fikri her ne kadar zamanın, mekânın ve şartların yoğurmasıyla farklı formlara bürünse de Arap milliyetçiliği, Islahatçı-seleflerin üzerinde itinayla durduğu ortak paydadır. 19. yüzyılda Arap bölgelerinde yayılan Arap milliyetçiliği fikrini farklı olgulara dayandıran birçok görüş mevcuttur. Bu görüşlerin pek çoğu, Arap milliyetçiliğinin kökenini 18. yüzyıldan sonraki gelişmelerden hareketle açıklarken,³⁵⁸ bazı araştırmacılar Arap milliyetçiliğinin kökenlerini İslâmiyet öncesine götüren iddialarda bulunmaktadır.³⁵⁹ Bu başlığın amacı, Arap milliyetçiliğinin kökenini tartışmanın ötesinde, milliyetçi düşüncenin Islahatçı-selefi çevreye temas ettiği noktaları incelemektir.

Arap milliyetçiliğinin kökeni arayan tartışmalar dolaylı yahut doğrudan Napolyon'un Mısır'ı işgaline atıfta bulunmaktadır.³⁶⁰ Napolyon'un Mısır işgali sırasındaki konuşmaları,³⁶¹ konuya dair akademik araştırmalarda Napolyon unsurunun belirginleşmesine olanak tanırken, her ne kadar spekülatif olsa da bu beyanların bazı

³⁵⁸ Seda Özalkan, "Tarihsel Perspektiften Arap Milliyetçiliği", *İNSAMER*, 56 (2018), 2.

³⁵⁹ Bu iddiayı ilk dile getirenlerden biri Arap milliyetçisi entelektüeller arasında zikredilen Muhammed 'İzzet Derveze'dir (ö. 1984). Derveze'ye göre, Arap milliyetçiliği, kökenleri İslâm öncesine dayanan eski bir olgu olmasına rağmen çeşitli tarihî olaylar ve dinî duyguların ön plana çıkması nedeniyle zamanla zayıflamıştır. Araplar, Osmanlı Halifeliği döneminde dinî bağlar nedeniyle Arap olmayan otoritelerin hâkimiyetini kabul etmişlerdir. Ancak, Avrupa'da Rönesans ve Reformasyon sonrası ortaya çıkan ve dil, vatan, çıkar birliğine dayanan modern milliyetçilik fikri, Batı'dan Doğu'ya yayılarak zaten kadim dönemlerden itibaren var olan Arap ulusal bilincinin uyanışını tetiklemiştir. Bkz. Muhammed 'İzzet Derveze, *Havle'l-hareketi'l-'arabiyyeti'l-hadîse* (Sayda: el-Matba'atü'l-Mısriyye, 1950), 1/4.

Hakeza Lübnan asıllı Amerikalı Orta Doğu araştırmacısı Zeine N. Zeine de, Arap kimliğinin tek bir kökene indirgenemeyecek kadar çok katmanlı olduğunu savunmaktadır. Zeine, İslâm'ın Arap milliyetçi düşüncesinin şekillenmesinde merkezî bir rol oynadığını kabul etmekle birlikte, Arap dilinin, edebiyatının ve İslâm öncesi Arap kabile geleneklerinin de Arap kimliğinin önemli bileşenleri olduğunu belirtmektedir. Zeine'ye göre erken modern dönemden itibaren filizlenen bu milliyetçi duruşun kökenleri, İslâm öncesine uzansa da, bu süreçte dönemin kendi saikleri de en az kökenleri kadar etkili rol oynamaktadır. Bkz. Zeine N. Zeine, *The Emergence of Arab Nationalism With a Background Study of Arab-Turkish Relations in the Near East* (New York: Caravan Books, 3. Baskı, 1973).

³⁶⁰ Ayşe Hür, *Öteki Tarih-1: Abdülmecid'den İttihat ve Terakki'ye* (İstanbul, Profil Yayıncılık, 8. Baskı, 2013), 157.

³⁶¹ Napolyon'un Mısır'daki konuşmaları için bkz. *Osmanlı Belgelerinde Mısır*, haz. Nuran Koltuk, Kevser Şeker, Muzaffer Albayrak, Kemal Gurulcan, Yusuf İhsan Genç, Uğurhan Demirbaş, çev. Galip Yavuz, T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, İstanbul, 2012, 366-375; *Proclamations, Speeches and Letters of Napoleon Bonaparte During His Campaign of Egypt 1-8*, Fransızca'dan çev. Trent Dailey-Chwalibog, Brittany Gignac (DePaul University: University Libraries, 2009), 35-47; Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, 49, 50.

ıslahatçı isimlerde sempati uyandırdığı görülmektedir. Nitekim Rızâ'ya yakın isimlerden olan Şekip Arslan, Napolyon'un Mısır seferi esnasında İslâm'a sunduğu övgülerde samimi olduğundan şüphe etmediği gibi Napolyon'un Mısır'da Müslüman olmayı düşündüğünü iddia etmektedir.³⁶² Şekip Arslan'ın Napolyon'a yönelik iltifatı ve ona duyduğu hayranlık, yalnızca onun dehasına yahut İslâm'a duyduğu yakınlığa bir takdirden ibaret değildir. Bu hayranlığın temelinde ayrıca, Napolyon'un İslâm'ın ilk fetih yıllarında Arapların gösterdiği başarıları özellikle vurgulaması ve bu süreci büyük bir takdirle ele alması yatmaktadır. Ayrıca o, Napolyon'un bu tarihsel değerlendirmesini, Arapların geçmişteki ihtişamına duyulan bir saygı olarak görmüş ve Napolyon'a yönelik övgüsünü bu perspektiften şekillendirmiştir.³⁶³

Napolyon'un Mısır'ı işgalini sonrasında 1801'de Mısır'a vali olarak atanan Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın yönetim politikası, Arap milliyet bilincinin toplumun farklı katmanlarında uyanışına zemin hazırlamıştır. George Antonius, Arap dünyasında ulusçuluk ve uyanış fikrini ele aldığı *The Arab Awakening* adlı eseri, konuyla ilgili yazılan en erken kaynaklardan biridir.³⁶⁴ O, Kavalalı'nın yönetim politikasını ve faaliyetlerini Arap milliyetçiliğinin ilk adımları olarak görmekte, bu dönemi *The False Start* şeklinde adlandırmaktadır. Kavalalı'nın politikalarının dolaylı ve muhalif bir Arap bilincinin doğmasına neden olduğu düşünülebilir.³⁶⁵ Arap olmayan, Türkçe konuşan Osmanlılara

³⁶² Arslan, *Li mâzâ teahhara 'l-müslimûn*, 11, 12. Napolyon, işgal esnasında Müslüman din görevlilerine dokunulmazlık sağlamış ve halka İslâmî kavramlar kullanarak hitap etmiştir. Dahası o, halk arasında Müslüman olduğuna dair bir bilgi yaymıştır. Bkz. Zekerîya Kurşun, *Osmanlı Arapları: Hilâfet-Siyaset-Milliyet 1798-1918* (İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2022), 30, 31.

³⁶³ Arslan, *Li mâzâ teahhara 'l-müslimûn*, 114, 115.

³⁶⁴ James L. Gelvin, *Divided Loyalties: Nationalism and Mass Politics in Syria at the Close of Empire* (Berkeley: University of California Press, 1998), 6.

³⁶⁵ Burada Kavalalı dönemine dair farklı yorumlara da yer vermek gerekir. Antonius'a göre Kavalalı, Vehhâbî isyanını bastırmasının ardından Osmanlı Sultanlığı'ndan ayrı bir Arap İmparatorluğu kurma arzusundadır. Bkz. Antonius, *The Arab Awakening*, 21-34. Ancak Kavalalı'nın bu özerk yapıda Arap ulusuna yönelik bir vurgusu söz konusu değildir. Orta Doğu üzerine araştırmalar yürüten Sylvia G. Haim, Kavalalı'nın Antonius'un yorumunun aksine bir milliyetçi değil bir opportunist/fırsatçı olduğunu dile getirmektedir. Bkz. Sylvia G. Haim, *Arab Nationalism: An Anthology* (Los Angeles: University of California Press, 1974), 3, 4.

Yakın tarihte ve günümüzde Arap bölgeleri üzerine araştırmalarını yürüten Özge Özkoç da, Paşa'nın bu girişimlerinde Mısır'da milliyetçi düşüncüyü inşa etmekten ziyade kendi siyasi egemenliğini tesis ve muhafaza etmek amacı güttüğünü savunmaktadır. Ona göre, Paşa'nın ordusunda tatbik uygulamalarında en

mensup olan Kavalalı,³⁶⁶ yönetici zümreyi kendisiyle kan yahut evlilik bağı bulunanlardan yahut merkez Osmanlı ve Avrupa'dan gelip Mısır'a yerleşenlerden seçerek oluşturmaktadır.³⁶⁷

Kavalalı Mehmed Ali Paşa, Mısır'da güçlü bir ordunun tesisini gaye edinmiş ve 1822'de Mısır'da yurttaşlık için bir şart olarak zorunlu askerlik sistemini getirmiştir.³⁶⁸ Kavalalı'nın milliyetçi mahiyete sahip bir ulus-devletleşme olarak yorumlanan bu süreçte,³⁶⁹ Mısırlı çiftçileri zorunlu askerliğe alması kitlesel ve bireysel direnişleri beraberinde getirmiştir. Öyle ki orduya katılmak istemeyen köylüler kendi uzuvlarını sakatlamak yoluyla askerlik görevini yerine getiremeyeceklerine dair sağlık durumlarını gerekçe göstermiştir.³⁷⁰ Zorunlu askerlik görevinin Arapça konuşan askerlere, komutanlık görevinin ise Osmanlı-Mısır elit zümresine tahsis edilmesi³⁷¹ Arap-Mısır halkında tepkiye yol açmıştır. Bu uygulamanın bir neticesi olarak Mısır'da yönetimin bel kemiğini oluşturan orduda Arapların çoğunluğu temsil ettiği baskın bir etnik yapı hâkim olmuştur. Fakat orduda çoğunluğu oluşturmalarına rağmen Mısır yerlisi olan fellahların yüzbaşılıktan sonra terfisi mutlak bir şekilde yasaklanmıştır.³⁷²

önemli amaçlarından biri, Arapların kendi iktidarına meydan okumalarını engellemektir. Bu açıdan Paşa'nın ordusu bir Arap milliyetçiliği ideolojisi üzerine bina edilmediği gibi, Mısır milliyetçiliği ideolojisi üzerine de şekillenmemiştir. Bkz. Özkoç, *Mısır'ın Uzun 19. Yüzyılı*, 64-78.

³⁶⁶ Bernard Lewis, *The Arabs in History* (Londra: Hutchinson of London, 5. Baskı, 1977), 167.

³⁶⁷ Özkoç, *Mısır'ın Uzun 19. Yüzyılı*, 82.

³⁶⁸ Esasen Kavalalı, ordusunu çoğunluğu çiftçilik yapan Araplardan kurmak istememiştir. Çünkü o dönemde Mısır'ın en önemli mali kaynağı tarımdan elde gelirdir. Ancak süreç içerisindeki aksilikler Kavalalı'nın politikasında bir değişikliğe gitmesini zorunlu kılmıştır. 1820'de Kavalalı'nın ordusunu kurmak üzere asker sağlamak adına oğlu İsmail Paşa komutasındaki ordunun, Sudan'a düzenlediği sefer başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Ayrıca orduya asker toplamak amacıyla Sudan'a sefere giden Türk ve Arnavut askerleri iklim değişikliği nedeniyle çeşitli hastalıklara yakalanmış ve orduda hatırı sayılır bir kayıp yaşanmıştır. Bunun üzerine Kavalalı, Cerce valisi Tahir Ahmet Paşa'ya yazdığı mektubunda Türklerin yanlarında olmaları, Kuzey Mısır'da bir kısmı da ziraatle uğraşan bölge halkının askere alınması gerektiğini dile getirmiştir. Bkz. Khaled Fahmy, *Paşanın Adamları: Kavalalı Mehmed Ali Paşa, Ordu ve Modern Mısır*, çev. Deniz Zarakolu (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010), 85-88.

³⁶⁹ Özkoç, *Mısır'ın Uzun 19. Yüzyılı*, 76.

³⁷⁰ Fahmy, *Paşanın Adamları*, 97-101; Ekmeleddin İhsanoğlu, *The Turks in Egypt and Their Cultural Legacy*, çev. Humphrey Davies (Kahire: The American University in Cairo Press, 2012), 21.

³⁷¹ Mehmed Ali Paşa bu yaklaşımını şu şekilde gerekçelendirmektedir: "Türkler yönetmeye muktedir olduklarının farkındadırlar. Araplar ise, Türklerin kendilerinden daha iyi olduklarını bilirler." Bkz. Khaled Fahmy, "The Nation and Its Deserters: Conscript in Mehmed Ali's Egypt", *International Review of Social History*, 43/3 (1998), 423; Özkoç, *Mısır'ın Uzun 19. Yüzyılı*, 78.

³⁷² Özkoç, *Mısır'ın Uzun 19. Yüzyılı*, 77.

Kavalalı ordudaki bu uygulamasını, Türklerin yönetimde daha iyi olduklarının Araplar tarafından da hissedilen bir gerçek olduğu üzerine temellendirmektedir. Kavalalı her ne kadar bunun halk nezdinde normal olduğunu iddia etmişse de Suriye’de savaşan askerlerden bir kısmı, kendi hayatlarını Türklerin rütbe alması pahasına neden tehlikeye attıklarını sorgulamıştır.³⁷³ Kavalalı döneminde Osmanlı-Mısır elit zümresinin egemen olması ciddi bir sorun teşkil etmiyor iken Hıdiv İsmail Paşa yönetiminin son zamanlarında bu mesele bir tür gerilime dönüşmüştür. Yöneten ve yönetilen arasında artış gösteren ekonomik, siyasi ve statü farkı toplumsal gerilimin tırmanışına yol açmış ve Arapların haklarına dair taleplerini ısrarla dile getirdikleri bir ortam oluşturmuştur.³⁷⁴

Milliyetçi doktrinlerin oluşum sürecinde elit olmayan kesimin/halkın etkin bir rol üstlenmediğini ifade eden Orta Doğu tarihçisi Sylvia G. Haim (ö. 2016), halkın bu süreçte yalnızca milliyetçi elitin yönlendirmelerine tepki verdiğini öne sürmektedir.³⁷⁵ Oysaki Arap milliyetçiliğinin doğuşunu hazırlayan temel dinamik, yalnızca seçkinlerin ideolojik çabaları değil, halkın siyasi yapı ile ilişkisinden doğan talepleri olmuştur. Halk, kendi haklarının savunulmasını yalnızca pasif bir biçimde beklemekle kalmamıştır. Aynı zamanda Arap milliyetçiliğinin etnik temelli menfaatleri öne çıkaran söylemini benimseyerek ona güç kazandırmıştır. Bu söylemin toplumsal zeminde yankı bulması ve halkın geniş kesimlerince desteklenmesi,³⁷⁶ Arap milliyetçiliğinin yalnızca entelektüel bir tasavvur olarak kalmamasını sağlayan en önemli motivasyon kaynaklarından olmuştur.

Arap milliyetçiliğinin de temel gayelerinden biri olan Arapça’nın resmî makamlarda kullanılmasına yönelik talep, halkın ihtiyaçlarından hareketle gündeme gelmiştir.³⁷⁷ Suriye başta olmak üzere Bilâdüşşam Arapları arasında uyanan milliyet bilinci, ortaya çıkan yeni gereksinimlerin karşılanmasına yönelik çeşitli girişimleri de beraberinde

³⁷³ Fahmy, “The Nation and Its Deserts: Conscription in Mehmed Ali’s Egypt”, 422-428.

³⁷⁴ Özkoç, *Mısır’ın Uzun 19. Yüzyılı*, 25, 27.

³⁷⁵ Haim, *Arab Nationalism*, 4.

³⁷⁶ Commins, *Son Dönem Osmanlı Suriyesi’nde Islahat Hareketleri*, 285.

³⁷⁷ Nezâr Abaza, *Cemâleddîn el-Kâsımî ahadü ‘ulemâi’l-islâhi’l-hadîs fi’ş-Şâm* (Dimeşk, Dârü’l-Kalem, 1997), 22.

getirmiştir. Bu süreçte Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın başlattığı tercüme hareketi neticesinde çeviri yoluyla Arap ülkelerine giren eserlerde, Arapça terminolojinin yetersiz kalması da Arapça kelime üretimine yönelik zaruriyeti belirgin bir şekilde hissedilmiştir. Bu durum bölgenin yalnızca teknik değil, kültürel geri kalmışlığını da gündeme getirmiştir. Bu gelişme Mısır merkezli olmasına rağmen hızlı bir şekilde diğer Arap bölgelerine de yayılmıştır.³⁷⁸

1893'te İngiliz Avam Kamarası, Mısır'da eğitim diline dair görüş alışverişi yaptıkları esnada, Arapça'nın bilimsel terim ve kavramlar açısından yetersiz olması nedeniyle, Mısır Hıdivliği'nin iki ihtimal arasında kaldığını dile getirmektedir. İhtimallerden biri ya eğitimin Arapça olarak çok eksik bir şekilde sürdürülmesi iken ikincisi Arapça dışında bir dilin kabul edilmesidir. Lord Cromer döneminde Mısır'da eğitimin İngilizce verilmesi üzerine halkı temsil eden ve halkın taleplerini hükümete iletmekle sorumlu olan Şûrâyı Kavânîn, 1907'de Mısır'da eğitim dilinin Arapça'ya dönmesi arzusunu dile getirmiştir.³⁷⁹

19. yüzyılda Arap milliyetçiliğinin Hıristiyan savunucularından biri olan Antonius da Arapça'nın geniş ve esnek yapıya sahip bir dil olmasına rağmen modern bilimler karşısında kavramsal yetersizliğinin neden olduğu sorunlara değinmektedir. Antonius bu yetersizlikten kaynaklı, bilhassa Suriye'deki yabancı okullarda Arapça'nın yerine yabancı dillerde eğitim verilmeye başlanması karşısında derin bir kaygı taşımaktadır. Arap milliyetçiliği fikrinin Suriye Protestan Koleji'nde filizlendiğini ileri sürmesine rağmen Antonius'a göre, bu ve benzeri kurumlarda eğitimin yabancı dillerde verilmesi bir kuşak Hıristiyan-Arap aydınının ana dilinden uzaklaşmasına da yol açmıştır.³⁸⁰ Antonius, kendini yabancı dillerde daha rahat ifade eden bu kesimin varlığına dikkat

³⁷⁸ Eserî, *Mahmûd Şükrî el-Âlûsî ve ârâuhü'l-lügaviyye*, 138, 139.

II. Abdülhamid döneminde bu gereksinime binaen nüfuzlu Arap ailelerin çocuklarına eğitim vermek üzere eğitim kurumları açılmıştır. Ancak bu kurumlarda dahî her sene yalnızca üç yahut dört Mısırlı ailenin çocuğu eğitim görmek üzere kabul almıştır. Bkz. Özkoç, *Mısır'ın Uzun 19. Yüzyılı*, 167.

³⁷⁹ *Osmanlı Belgelerinde Mısır*, 321-331.

³⁸⁰ 1874'te Suriye vilayetine kaleme alınan bir talepte, Şam'da yabancı dillerin yayılmaya başlamıştır. Bu nedenle ivedilikle başta Dârü'l-Muallimîn açılarak her kademedeki Türkçe eğitim veren kurumların tesis edilmesi gerektiği belirtilmiştir. Bkz. *Osmanlı Belgelerinde Suriye*, 387.

çekerken, Müslümanların durumuna da ayrıca değinmektedir. Antonius, dinî kaygılarla yabancı okullardan uzak duran ve yükseköğrenim için Türk okullarını tercih eden Müslümanların akademik açıdan daha sınırlı bir eğitim aldığını kabul etmekle birlikte, Arap uyanışına yönelik taşıdıkları tutkulu inancı ve milli kimliğe duydukları derin bağlılığı hayranlıkla dile getirmektedir.³⁸¹

Diğer taraftan oryantalist araştırmacı Bernard Lewis'e (ö. 2018) göre, Arap bölgelerinde açılan yabancı okullar hakkında Antonius'un anlatısının aksine³⁸² bu kurumlar, Arapça'nın ihyasında aktif rol üstlenmiştir. Arapça yayım dilini benimseyerek bu dilde pek çok kitap yayımlamasına vesile olan bu kurumlarda, neredeyse unutulmuş Arap klasiklerine can verilmiştir. Ayrıca burada yürütülen çalışmalar sayesinde, Arapça klasiklerin açıklanması için Batı dillerinden eserler çevrilmiş ve klasik Arap kültür mirasını modern Batı düşüncesi ile harmanlayan bir düşünce doğmuştur.³⁸³

Hem eğitim programlarında hem çeviriler esnasında modern bilimlerde yer alan Batı dillerindeki kavramlara mutabık Arapça kavramlara duyulan ihtiyaç, Arapça sözlük çalışmalarının kaleme alınmasına sebep olmuştur. Suriye, Irak, Filistin, Lübnan ve Hicaz yarımadasının ortak bir özelliği halklarının tek bir dili, Arapça'yı konuşuyor olmalarıdır.³⁸⁴ Bu sebeple, ilgili bölgelerin her birinde, dinî ve mezhebî aidiyetlerin ötesinde Arap diline yönelik çalışmalar ivme kazanmıştır. Bu dönemde Lübnanlı Hristiyan yazar Butrus el-Bustânî'nin (ö. 1883) *Dâiratü'l-Ma'ârif* başlıklı sözlüğüne Reşîd Rızâ iltifat göstermiş ve sözlüğe desteğin artması hususunda *el-Menâr* okuyucusuna çağrıda bulunmuştur.³⁸⁵

³⁸¹ Antonius, *The Arab Awakening*, 93-95.

³⁸² Aslına bakılırsa Antonius, Arap milliyetçilerinin tarafsız bir tarihini betimlemekten ziyade dönemin içinden bir düşünür ve taraf olarak eserini kaleme almıştır. Bkz. Mehmet Fahri Danış, "Antonius'u Eleştirmek: Arap Milliyetçiliğinin Resmî Anlatısına Alternatif Bir Bakış Denemesi", *Şarkiyat Mecmuası*, 44 (2024), 107. Bu sebeple, bu metinde Antonius'un eseri, bir tarih anlatısı olarak değil, dönemin milliyetçi düşünürlerinin bakış açısını değerlendiren birincil bir kaynak olarak kullanılmıştır.

³⁸³ Lewis, *The Arabs in History*, 172, 173.

³⁸⁴ G. Kampffmeyer, "Egypt and Western Asia", *Whither Islam?* içinde, ed. H. A. R. Gibb (Londra: The Camelot Press, 1932), 101, 102.

³⁸⁵ Muhammed Reşîd Rızâ, "Takrîz: Dâiratü'l-Ma'ârif", *Mecelletü'l-Menâr*, 2/4 (1899), 61-63.

Butrus el-Bustânî'nin çalışmalarına benzer lengüistik çalışmalar Müslüman Araplar tarafından da rağbet görmüştür. Abduh, 1899'da Mısır'a baş müftü olarak atandığında, edebiyat dersi lüzumsuz görüldüğü için Ezher Üniversitesi'nin müfredatında yer almamaktaydı. Mısır'ın en önemli yükseköğrenim kurumlarından olan Ezher'de kuvvetli bir muhalefetle karşılaşmasına rağmen Abduh, dilin muasır gereksinimlere karşılık verecek şekilde aktif ve akıcı kullanımını hedefleyen inşâ dersini Ezher müfredatına eklemiştir.³⁸⁶ Zira Abduh edebiyatın, bireyin duygusal gelişimini desteklemesi, bireyde erdemlerin uyanması ve uygulanması gibi unsurları tetikleyeceği, ahlaki çöküşün önüne geçeceği gerekçesiyle edebiyata büyük önem atfetmektedir. Bu nedenle Abduh, Ezher'de Seyyid b. 'Alî el-Mersâfî (ö. 1931) ve Mahmûd eş-Şenkîti et-Türküzî'yi (ö. 1904) istihdam etmiştir. Ayrıca, Arap İlimlerini İhya Cemiyeti'ni (جمعية إحياء العلوم العربية) kurmuştur. Ayrıca o, Abdülkâhir el-Cürcânî'nin (ö. 471/1078-79) Arap dili belağatını ayrıntılı biçimde aldığı *Delâilü'l-İcâz*'ının nüshalarının peşine düşmüş ve yayınlamıştır.³⁸⁷

Abduh'un girişimlerine bir parantez açmak gerekirse bu dönemde edebiyat, bir medeniyetin derecesini ölçmek için en güvenilir araçlardan biri olarak kabul görmektedir.³⁸⁸ Nitekim İslâm medeniyetinin ihyasını gaye edinen Tahir el-Cezairî, Refîk el-'Azm, 'Abdurrahmân el-Kevâkibî, Davûd Berekât ve Reşîd Rızâ gibi seçkin

³⁸⁶ Bu muhalefetin gerekçesi, inşânın bir bilim dalı olmadığı üzerine şekillenmiştir. Bkz. Muhammed Reşîd Rızâ, "Mâdi'l-Ezher ve hâdiruhâ ve müstekbelühû", *Mecelletü'l-Menâr*, 25/9 (1925), 705.

³⁸⁷ Shamsy, *İslâm Klasiklerini Yeniden Keşfetmek*, 229, 230.

³⁸⁸ Louis Şeyho, *Târîhu'l-âdâbi'l-'arabiyye* (Lübnan: Mektebetü's-Şarkıyye, 3. Baskı, 1991), 1.

Suriyeliler, Hâfız³⁸⁹ etrafında toplanan bir zümreyi teşkil etmektedir.³⁹⁰ Lübnanlı Hristiyan bir ailede doğmasına rağmen Fransa’da aldığı tıp eğitimi sonrasında materyalist düşünceyi benimseyen Doktor Şiblî Şümeyl (ö. 1917) ve *Dâiratü’l-Ma’ârif*’te bazı maddeler kaleme alan Süleyman el-Bustânî (ö. 1925) gibi isimler de bu grubun arasında yer almaktadır.³⁹¹ Dinî düşünce ve görüşleri bakımından bulunduğu gruptan ayrılmasına rağmen Şiblî Şümeyl, birliğin öneminin farkındadır. Bu nedenle Müslüman yandaşlarının kutsal metinlerine yönelik övgülerini esirgememektedir.³⁹² Bu halkanın seçkin tabakadan kimselerden müteşekkil olduğunu ifade eden Kürd Ali, Hâfız sayesinde itibar sahibi kimselerle tanışma fırsatı yakaladığını dile getirmektedir.³⁹³

İslâm edebiyatına ilgisinin yanı sıra eleştirel bir yaklaşım benimseyen Cemâleddîn el-Kâsımî, kendilerine miras kalan İslâm edebiyatında³⁹⁴ zinaya varacak bir açıklığın varlığından rahatsızlık duymaktadır. Bu eserlerin nasıl yazıldığı, nasıl neşredildiği ise kendisinde hayret uyandırmaktadır. Kâsımî, edebî eserlerde yer alan unsurların okuyucu

³⁸⁹ Muhammed Reşîd Rızâ, “Bâhîsetü’l-bâdiyye”, *Mecelletü’l-Menâr*, 21/3 (1919), 168. Burada bahsi geçen Hâfız, bir Nil şairi olan Muhammed Hâfız İbrâhîm beydir (ö. 1932). Kendisi, Reşîd Rızâ tarafından da Hâfız şeklinde anılmakta ve bir toplum şairi olarak nitelendirilmektedir. Bkz. Muhammed Reşîd Rızâ, “Muhammed Hâfız Bey İbrâhîm”, *Mecelletü’l-Menâr*, 32/8 (1932), 625-627.

Hâfız o dönemde çeşitli toplantılara katılmakta ve beyitleri dinleyiciler üzerinde büyük bir etki bırakmaktadır. Doktor Şiblî Şümeyl’in ölümünün ardından gerçekleştirilen ve Hâfız’ın da katıldığı cenaze töreninde Suriye’den de bir grup katılımcı mevcuttur. Bkz. Muhammed Reşîd Rızâ, “ed-Duktûr Şiblî Şümeyl”, *Mecelletü’l-Menâr*, 19/10 (1917), 625-633. Dahası Hâfız ile Reşîd Rızâ arasında olağanüstü bir yakınlık bulunmaktadır. Rızâ, kimi zaman Hâfız ile Ahmed Hâşim Paşa’nın evinde geç saatlere kadar kaldıklarını ifade etmektedir. Bkz. Muhammed Reşîd Rızâ, “Hitâbü Hâfız li-üstâzi’l-imâm”, 630.

Reşîd Rızâ, Hâfız’ın bazı törenlerde okuduğu beyitlerini de yer yer *el-Menâr*’da yayımlamaktadır. Bkz. Muhammed Reşîd Rızâ, “Vefâtü Şeyh Selim el-Bişrî”, *Mecelletü’l-Menâr*, 20/3 (1918), 160-165; Muhammed Reşîd Rızâ, “el-İhtilâf bi zikri’l-üstâzi’l-imâm”, *Mecelletü’l-Menâr*, 23/7 (1922), 513-520. O, dönemin Arap toplumunun önde gelen mütefekkirleri arasında zikredilmektedir. Bkz. Abdulhamid Sıddıkî, “Yakın ve Orta Doğu’da Rönesans”, çev. Lamii Güngören, *İslam Düşüncesi Tarihi*, ed. M. M. Şerif (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 4/246.

³⁹⁰ Kürd Ali bu zümrede Abduh’u zikretmemesine rağmen Reşîd Rızâ, Abduh ve Hâfız arasında sıkı bir ilişki olduğuna dair bazı vakıalar aktarmaktadır. Abduh, eserlerine değer verdiği Hâfız’ı, Hâfız’ın eserlerinin basımında bağış desteğinde bulunacak bazı Arap dili ve edebiyatına meraklı dostları ile tanıştırmıştır. Bkz. Muhammed Reşîd Rızâ, “Hitâbü Hâfız li-üstâzi’l-imâm”, *Mecelletü’l-Menâr*, 32/8 (1932), 627-630; Rızâ, *Târîhu’l-üstâzi’l-imâm*, 1/893, 894.

³⁹¹ Kürd Ali, *Mu’âsirûn*, 177, 178.

³⁹² Şiblî Şümeyl, Kur’ân’ın genel toplumsal meseleleri ihtiva ettiğini; tüm mekân ve zamanlara hitap edebilecek bir esnekliğe sahip olduğunu; insanın hem dinî hem dünyevî yaşamına elverişli bir bakış açısı sunduğunu ifade etmektedir. Bkz. Muhibbuddîn el-Hafîb, *el-Hadîka* (Kahire: el-Mektebetü’s-Selefiyye, 3. Baskı, 2010), 802.

³⁹³ Kürd Ali, *Mu’âsirûn*, 177, 178.

³⁹⁴ Metnin ilerleyen kısımlarında görüleceği üzere, İslâm dili Arapça’dır. Bu nedenle Kâsımî İslâm edebiyatı dediğinde, bu ifadesini Arapça-İslâm edebiyatı olarak anlamak mümkündür.

kitlesinin algısında farklı çağrışımlara neden olabileceğine dikkat çekmektedir. Bu sebeple o, tüm bu ögelerin dine, akla ve ahlaka aykırı olanlarını atmak, faydalı olanlarını muhafaza etmekten yana bir tavır benimsemiştir. O bu tavrını bir bahçivana benzetmektedir. Nasıl ki çiti kırılmış, yabanî otlar sarmış bir bahçede faydalı otlar yetiştirmek mümkün değilse, İslâm edebiyatının faydası da bu ögelerle minimize edilmiştir.³⁹⁵

Arap dilinin ihyasına çabalayanlar arasında Arapça'ya geçirilmiş yabancı bir kelimenin yabancı bir asker gibi hüküm gördüğü bu dönemde³⁹⁶ Reşîd Rızâ, işgalin yalnızca topraklarda gerçekleşmediğini kaleme almıştır. Ona göre, modernistlerin geçmişe sırtını dönmesinden ve çağdaşlarını taklit etme çabalarından kaynaklı Arap dilinin kadim incelikleri yitirilmiş ve yabancılar Arap diline hâkim olmuştur.³⁹⁷ Doğu toplumların yalnızca siyasi değil, kültürel varoluş savaşı verdiği dönemde yaşayan Rızâ, bir milletin tehdit altında kaldığında dinini, dilini ve faydalı adetlerini korumasını hayatî görmektedir. Bu noktada İbranice'nin muhafaza biçimi onun için örnek teşkil etmektedir. Dünya'nın farklı pek çok yerinde Yahûdî çocukları, bulundukları yerin dilini konuşmalarının yanı sıra, İbranice'yi de anadilleri seviyesinde konuşmaktadırlar. Hâlbuki Arap bölgelerinde ilim erbabı dâhil olmak üzere hiç kimse, kitapları aşp dili ileriye taşıma çabası göstermemektedir.³⁹⁸

Reşîd Rızâ'nın *el-Menâr*'ın ilk sayılarından itibaren gerçekleşmesini umduğu Arap Uyanışı, Kutsal Toprakları da içine alan Arap bölgelerinde din ve dil zemininde gerçekleşecektir. Arap dilinin ve ulusunun eski şan ve görkemine ulaşması için büyük ihtiras duyan³⁹⁹ Rızâ, dil birlikteliğinin bozulmaması, dil üzerinden toplumsal ilerleme

³⁹⁵ Muhammed Sa'îd b. Kâsım el-Kâsımî, *Sefînetü'l-ferc fî mâ hebbe ve debbe ve derece* (Beyrut: Dârü'l-Beşeri'l-İslâmî, 2004), 7, 9.

³⁹⁶ Laoust, "Le Réformisme Orthodoxe des "Salafiya"", 207.

³⁹⁷ Muhammed Reşîd Rızâ, "eş-Şî'r ve's-şu'arâ", *Mecelletü'l-Menâr*, 1/12 (1898), 191-199.

³⁹⁸ Sorunun neliğini tespit eden Reşîd Rızâ, Arap dilinin yöneticilerin adaletsizliği ve zalimlerin baskısından korunamadığı gibi Arap dilini konuşanlarca da dilin bozulduğunu düşünmektedir. Bkz. Muhammed Reşîd Rızâ, "Muhâvere fî sa'âdeti'l-ümme", *Mecelletü'l-Menâr*, 1/2 (1898), 38.

³⁹⁹ Muhammed Reşîd Rızâ, "el-Edebü's-sahîh", *Mecelletü'l-Menâr*, 1/8 (1898), 137.

girişimi olarak önerilen harf inkılabına da mevcut kültürün yitirilmemesi adına karşı çıkmaktadır. Ona göre, milletin terakkisi için yabancı dillerin kullanımı yahut harf inkılabı gibi çözümlerden ziyade Arap dilinin doğru kullanımı ve bu kullanımın yaygınlık kazanmasına odaklanılmalıdır. Bu hedef doğrultusunda Ezher ve Arapça öğreten diğer merkezlerde öğretim metotlarının güncellenmesi gerekmektedir.⁴⁰⁰ Çünkü Arapça ilimlerde teorik bir yol izlenmesi, Arap dili üzerine yazılan eserlerin karmaşık bir muhtevaya sürüklenmesine neden olmuştur. Bu eserlerin karmaşıklığı ise Arap dili üzerine çalışanlar tarafından bu eserlerin anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Rızâ'ya göre bu noktada ıslahatçılar, Arapça'nın önündeki bu engeli aşmaya çalışan bilge kişilerdir. Fakat Arapça konuşanlar, gururlarından, alışkanlıklarından yahut menfaatlerinden ötürü bu ıslahata karşı çıkmaktadırlar.⁴⁰¹

Irak'ta henüz 1911 yılında yayın hayatına başlayan *Mecelletü Lügati'l-'Arabi'l-'Irâkiyye* ise, Arap bölgelerindeki yayınların ekseriyetle teknolojik gelişmeleri ele alışından yakınmaktadır. Dergiye göre, tedavülde olan yayınlar, Irak ve halkının kadim medeniyetine oldukça az değinmektedirler. Irak halkını görünür kılacak bir yayının bulunmayışı, derginin bu ihtiyaçtan doğan serüveninin ilk adımıdır. Öte yandan dergi, Irak ve Arap Yarımadası'ndaki gelişmelerin nabzını tutmayı da amaçlamaktadır.⁴⁰²

Irak'ta *Mecelletü Lügati'l-'Arabi'l-'Irâkiyye* kadim Arap kültürel mirasının matbaada yeşeren yüzü olsa da dergiden evvel Bağdat'ın ileri gelen ıslahatçı-seleflerden Mahmûd Şükrî, Muhammed Behcet el-Eserî tarafından Nahda Hareketi'nin temel direklerinden birisi olarak anılmıştır. Eserî'ye göre o, yükselişte olan Arap milliyet bilincine hizmet etmiş; din, dil, edebiyat, tarih ve medeniyet unsurlarına vurgu yapmıştır.⁴⁰³ Mahmûd Şükrî'nin çalışmaları, Arap milletine olan derin hayranlığının da ürünüdür. Onun bu

⁴⁰⁰ Muhammed Reşîd Rızâ, "Sadmetün cedîdetün 'ale'l-lügati'l-'arabiyye", *Mecelletü'l-Menâr*, 1/7 (1898), 120-126.

⁴⁰¹ Muhammed Reşîd Rızâ, "Sadmetün cedîdetün 'ale'l-lügati'l-'arabiyye", *Mecelletü'l-Menâr*, 1/6 (1898), 101, 102.

⁴⁰² *Mecelletü Lügati'l-'Arabi'l-'Irâkiyye*, 1 (1911), 2.

⁴⁰³ Eserî, *Mahmûd Şükrî el-Âlûsî ve ârâuhü'l-lügaviyye*, 1, 2.

hayranlığını ve eserlerini üreten motivasyonu görmek için Mahmûd Şükrî'nin eski öğrencilerinden birinin ziyaretinden bahsetmek mühimdir. Bu öğrenci Irak şehirlerini ziyareti esnasında, Lübnanlı Hristiyan edebiyatçı ve düşünür Emîn er-Reyhânî'ye (ö. 1940)⁴⁰⁴ atfedilen Arapların noksanlarını konu edinmiş bir nüshayı Mahmûd Şükrî'ye sunmuştur. Mahmûd Şükrî büyük bir öfke ile bu nüshayı yırtmıştır. Behcet el-Eserî, Avrupa sömürgeciliği karşısında Arap uyanışı için çabalanan o dönemde Mahmûd Şükrî'nin bu eserin yayılmasından endişe duyduğunu aktarmaktadır. Bu endişe nedeniyle Mahmûd Şükrî'nin esere reddiye yazılarak yayınlanmasını istemiştir. Böylelikle o, eser yayımlandığında, eserin reddinin de yayımlanmış olmasını arzulamıştır.⁴⁰⁵

Mahmûd Şükrî'nin öğrencilerinden 'Abdülhak el-A'zamî el-Bağdâdî, Irak'tan Hindistan'a yerleşmiş ve Aligarh İslâm Üniversitesi'nde Arap Dili Bölümü'nde Öğretim Elemanı olarak görev yapmıştır.⁴⁰⁶ Bağdat kökenli bir isim olan Bağdâdî, Islahatçı-seleflerin Arap milliyetçiliğine yaklaşımlarının mühim bir örneğini 1912-13 dolaylarında kaleme almıştır. *el- 'Arab ve 'l- 'arabiyye* isimli eserinde Bağdâdî, toplumsal çöküşün reçetesinde Arap dili ve Arap milletini birbirinden ayrılmaz iki unsur olarak ele almıştır. Bağdâdî'ye göre Arap dili, Arapların ilim ve medeniyette en kadim millet olduğunun en açık delilidir.⁴⁰⁷ Ona göre, Arap dili her Müslüman sınıfın, her mezhebin dilidir. Bu dil, din dilidir. Kur'ân'ın ve Sünnet-i Nebevî'nin dilidir. İslâmî eserlerin dilidir. Bu dil olmaksızın dini anlamak, şer'î hüküm koymak imkânsızdır. Arap dili olmaksızın İslâm dini hâkim olmaz. Allah bu şerefli dil ile akıllara ve ruhlara hükmeder. Araplar, Kur'ân ile cehalet gölgesinden kurtulmuştur. Kalpleri yumuşamış, onları eşi

⁴⁰⁴ Reyhânî 1922 yılında Arapların yaşadığı bölgeleri ziyaret ederek Şerîf Hüseyin, İmam Yahyâ b. Muhammed, Abdülazîz b. Su'ûd, Ahmed Câbir es-Sabâh ve I. Faysal gibi Arap liderleriyle görüşmüş bir isimdir. O daha sonra bu ziyaretler esnasındaki gözlemlerini kitap halinde yayımlamıştır. Bkz. Emîn er-Reyhânî, *Târîhu Necdî 'l-hadîs: melikü 'l-Hicâz ve Necd ve mülhikâtihimâ* (Beyrut: Dârü'l-Cîl, 6. Baskı, 1977).

⁴⁰⁵ Eserî, *Mahmûd Şükrî el-Âlûsî ve ârâuhü 'l-lügaviyye*, 126, 127.

⁴⁰⁶ Unvanı için bkz. Bağdâdî, *el- 'Arab ve 'l- 'arabiyye*, kapak sayfası.

⁴⁰⁷ Bağdâdî, *el- 'Arab ve 'l- 'arabiyye*, 30; Muhammed Reşîd Rızâ, "el-Hutbetü'r-reîsiyye fî nedveti'l-'ulemâ", *Mecelletü 'l-Menâr*, 15/5 (1912), 337.

benzeri bulunmayan bir mahlûkata çevirmiştir.⁴⁰⁸ Nitekim Allah, Arapları İslâm'la İslâm'ı Araplarla yüceltmıştır. Araplar İslâm ülkelerinin ruhu ve merkezidir. Ümmetin beynidir. Onların zarara uğraması, İslâm'ın alacağı bir darbedir. Ve buradan sonra yeniden dirilme umudu kalmayacaktır. Bu nedenle Arapların ve Acemlerin Arap beldelerini tüm detaylarıyla ihya etmeleri vaciptir.⁴⁰⁹

Arap Nahdasına yönelik arzu pek çok Arap bölgesinde hissedilmiş ve bu gaye doğrultusunda Arap bölgelerinde Arap dili, edebiyatı ve medeniyetini ihya etmek üzere birçok kurum açılıp cemiyetler kurulmuş ve eserler kaleme alınmıştır. Bu faaliyetlere Müslümanlar kadar Hristiyan-Arap yazarların da ehemmiyet verdiği görülmektedir. Arapça şiir ve şairler dair çalışmalar kaleme alan Louis Şeyho (ö. 1929), 1908'de *Târîhu'l-âdâbi'l-'arabiyye*'sinde⁴¹⁰ Arap edebiyatına yönelik bütünlüklü bir içerik sunmaktadır. Hakeza Reşîd Rızâ da *el-Menâr*'da *eş-Şi'r ve 'ş-Şu'arâ* başlığıyla kaleme aldığı makalelerin yanı sıra, dergisinin önemli bir kısmında Arap dili ve edebiyatına dair yazılar kaleme almıştır.

Şam'da Ermeni-Katolik bir aileden gelen Yûsuf İlyân Serkîs (ö. 1932) ise muasır dönemde basılan Arapça eserleri on altı yıllık çalışmasının bir ürünü olarak *Mu'cemü'l-matbû'âtî'l-'arabiyye ve'l-mu'arribe* başlığı altında derlemiştir. Dönemin matbaasında yayımlanan Arapça yahut Arapça'ya tercüme edilmiş eserler üzerine bir katalog çalışması yürüten İlyân Serkîs, bu dönemde Arapça'ya artan ilgiyi eserinin mukaddimesinde okuyucusuna aktarmaktadır. O, hem Doğu'da hem de Batı'da Arapça öğrenmek için şiddetli arzu duyan hacimli Arapça dil öğrenci grupları gördüğünü dile getirmektedir.⁴¹¹

⁴⁰⁸ Bağdâdî, *el-'Arab ve'l-'arabiyye*, 16, 17.

⁴⁰⁹ Bağdâdî, *el-'Arab ve'l-'arabiyye*, 26.

⁴¹⁰ Louis Şeyho, *Târîhu'l-âdâbi'l-'arabiyye* (Lübnan: Mektebetü's-Şarkîyye, 3. Baskı, 1991).

⁴¹¹ Yûsuf İlyân Serkîs, *Mu'cemü'l-matbû'âtî'l-'arabiyye ve'l-mu'arribe* (Mısır: Matba'atü Serkîs, Mısır, 1928), 1/be, mukaddime.

Ayrıca bu dönemde edebî toplantı ve davetler düzenlenmeye başlamış ve Arap dili ve edebiyatına dair yayım yapan gazete sahipleri bir araya gelme fırsatı yakalamıştır.⁴¹² Reşîd Rızâ, *el-Menâr*'ın onuncu yılı hasebiyle Abbasiye'de ikamet eden avukat İsmail Asım Bey'in ⁴¹³ bilimsel ve edebî bir davet düzenlediğini nakletmektedir. Bu davetin amacının basın camiası arasında bir yakınlaşma sağlamaktır.⁴¹⁴ İsmail Asım Bey, bu toplantının Mısır'da muhtemelen bir ilki temsil ettiğini dile getirdiği konuşmasında *el-Menâr* ile tanışmasını anlatmaktadır. *El-Menâr*'ın ikinci senesinde dostu Nikola Toma Bey, ona *el-Menâr*'ın bir nüshasını getirmiştir. *El-Menâr*'ın dönemin dinî bilgi ve yaklaşım bakımından en iyi, belâğatı en kuvvetli Arap edebiyatı dergisi olduğunu belirtmiştir.⁴¹⁵ Reşîd Rızâ bu toplantıda etnik bakımdan bölünmemiş Fars, Arap, Türk yazarların olduğunu; aynı zamanda dinî ve mezhebî aidiyetlerine rağmen tefrikaya düşmemiş Müslüman, Hıristiyan, Kıptî ve Yahûdîlerin olduğunu dile getirmektedir.⁴¹⁶

Önde gelen Arap isimlerinin etnik ve kültürel temelde bir birlik oluşturma çabalarını 1915-1916 yılları arasında Şerif Hüseyin ile McMahon arasındaki mektuplaşmalarda da görülmektedir. Şerif Hüseyin, özellikle Arap topraklarının sınırlarının belirlenmesi konusuna büyük önem atfetmiş ve bu meseleye dair düşüncelerini mektuplarında açıkça dile getirmiştir. Öyle ki, McMahon'a 5 Kasım 1915 tarihinde yazdığı mektubunda, Arap dünyasının içinde Arap-Müslüman ile Arap-Hıristiyan arasında herhangi bir ayrım gözetilmediğini vurgulamaktadır.⁴¹⁷ Bu ifadeler, yalnızca onun politik planının bir parçası olarak değil, aynı zamanda Arap halkının, entelektüellerinin ve yazarlarının uzun

⁴¹² İsmail Bey Asım, 1916'da *el-Muktetaf*'ın kırkıncı yıl kutlaması için bir başka toplantı tanzim etmiştir. Bkz. Muhammed Reşîd Rızâ, "el-Mecme'u'l-lügavi'l-me'mûl", *Mecelletü'l-Menâr*, 19/2 (1916), 110-115.

⁴¹³ Rızâ başka bir yerde de İsmail Bey'in usûlî bir hatip olduğunu dile getirmektedir. Bkz. Muhammed Reşîd Rızâ, "el-Medresetü'l-'Osmâniyye", *Mecelletü'l-Menâr*, 2/34 (1899), 542. Bu nitelemeyi bir daha kullanmayan Rızâ, İsmail Bey'den 1927'de merhum olarak bahsetmektedir. Ölüm tarihini tam olarak saptayamadığını İsmail Bey muhtemelen 1926-7 dolaylarına kadar yaşamıştır. Bkz. Muhammed Reşîd Rızâ, "Eserü'l-Muktetaf fi nahda", *Mecelletü'l-Menâr*, 27/10 (1927), 786-791.

⁴¹⁴ Muhammed Reşîd Rızâ, "Ekvâlü'l-cerâidi'l-yevmiyye fi'l-ihtifâli bi'l-menâr", *Mecelletü'l-Menâr*, 10/10 (1907), 795-796.

⁴¹⁵ Muhammed Reşîd Rızâ, "Hutbetü İsmâ'il Bey 'Âsım el-muhâmî", *Mecelletü'l-Menâr*, 10/9 (1907), 689, 690.

⁴¹⁶ Muhammed Reşîd Rızâ, "el-İhtilâf bi'l-'akdi'l-evvel min 'umri'l-menâr", *Mecelletü'l-Menâr*, 10/9 (1907), 716.

⁴¹⁷ Muhammed Es'ad Talas, *Asrû'l-inbi'âs: târihu'l-ümmeti'l-'arabiyye* (Mısır: Hindevî, 2021), 8/57, 58.

süredir benimsediği düşünce biçiminin bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Dahası, Şerif Hüseyin'in bu sözleri, Arapların ortak kimlik ve dayanışma arayışlarının, tarihin bu kesitinde nasıl bir anlam kazandığını da gözler önüne sermektedir.

4. Selefliliğin Sosyo-Politik Paralel Evreni: Püritanizm

19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılların başında Arap bölgeleri ve merkez Osmanlı coğrafyasında yaşanan siyasi gelişmeler, Osmanlı muharrirlerinin gündemine yoğun biçimde yansımaktadır. Bilhassa Mısır'ın gelişmiş matbaası ve entelektüel cazibe merkezi oluşu, konuya ilişkin fikir ve söylemlerin merkez Osmanlı'ya nispeten daha net ifade edilebildiği bir ortam oluşturmaktadır. Bu dönemde Mısır'daki teknolojik gelişmeleri ve görece özgür ortamı aktif biçimde kullanan Islahatçı-selefler, bir yandan Kur'ân ve Sünnet'e dönme vurgusu yaparken diğer yandan hilafet üzerinden siyasi bir tez ortaya koymaktaydı. Onlara göre hilafet, ümmetin birliği ve siyasal istikrarın sağlanması için bir gerekliliktir. Ancak Islahatçı-selefler arasında hilafete yönelik en dikkat çekici unsur, halifenin Arap olmasına dair ileri sürdükleri iddiadır. Hilafetin Araplığı, o dönemde hilafetin Kureyşli olması fikrinden bir nebze esinlenmiş olsa da özünde, Arap halklarının 20. yüzyılın öncesinde ilk hareketlenmelerini gösteren Arap milliyetçiliği fikrine temayülüne dayanmaktadır. Bir selefi olarak nitelenmesi tartışmalı olsa da Islahatçı-seleflerin ihtimam gösterdiği isimlerden olan 'Abdurrahmân el-Kevâkibî, 1902'de hilafetin Arapların eliyle yeniden tesis edilerek bir Arap hilafeti kurma arzusunu dile getirdiğinde, bu fikir Islahatçı-selefler tarafından cazip görülmeyle birlikte ilk aşamada desteklenmemiştir. Ancak onun fikrinin temelinde yatan Arap olmağın bizzat kendisi mühimdir. Nitekim Kürd Ali, Kevâkibî'nin Müslüman olmasına rağmen tüm semavî din mensuplarını müsavî gördüğünü ve Araplara münhasır vatan bağına tüm bağların üzerinde tuttuğunu aktarmaktadır.⁴¹⁸

⁴¹⁸ Dahhân, *A'mâli'l-kâmile li'l-Kevâkibî*, 123.

Kevâkibî'nin Arap kimliğini ön plana çıkaran yaklaşımının aksine, dinî söylemin toplumsal ve siyasi reformları tetiklediği süreçlerin farklı zaman dilimi ve coğrafyalardaki yansımaları dikkat çekicidir. Selefilîği nitelemek için kullanılan püritanist hareketin ortaya çıkışı bu bakımdan önemlidir. 16. yüzyılda İngiltere'de baş gösteren ruhban sınıfına muhalif bir hareket olan püritanizmin vurgusu, ruhban sınıfın yetkilerinin yalnızca din alanında sınırlı tutulmasıdır. Bu arzunun amacı ise siyasi otorite olan kilisenin etik dışı uygulamalarını engellemek ve toplumun yozlaşmasına bir çözüm bulmaktır.⁴¹⁹

Protestan Hristiyanlıkta dinî söylemin siyasi bir reform hareketine dönüşümünün tecrübe edildiği püritanist hareketin bir nevî, 19. yüzyılda Osmanlı aleyhtarı olmak anlamı taşıyan Arap milliyetçiliğini savunan Hristiyan Araplara atfedilmiştir. Arap ıslahatçıları ile Hristiyan Araplar arasında en belirgin kesişim noktalarından biri Arap milliyetçiliğine yönelik tutumlarıdır. Kültürün muhafazasının ana unsuru olarak önem atfedilen dil ve edebiyat ise bu kesişim noktasından filizlenen bir diğer noktadır. Bir üst hedef olarak görülen etnik aidiyet kimi zaman dinî kimliğin ötelendiği durumların tecrübe edilmesine neden olmuştur. Dolayısıyla bu dönemde farklı Arap bölgelerinde dinî aidiyetlerin ötesinde Arap diline yapılan hizmetin övgüye layık görüldüğüne şahit olmak mümkündür. *Mecelletü Lügati'l-'Arabiyye*'de Lübnanlı Hristiyan dil bilimci İbrâhîm b. Nâsif el-Yâzicî (ö. 1906) hakkında kaleme alınan satırlar bu durumun en açık örneklerinden biridir. Söz konusu satırlar, onun Arap diline hizmet etmiş olması ve bu hizmetinin liyakatine yönelik övgü, Arapça'nın sadece Müslümanlarla sınırlı olmayıp tüm Araplar arasında yaygın olduğu belirtmektedir.⁴²⁰

Bütün milliyetçilik fikirleri kendilerini gerçekleştirme arzusunun bir uzantısı olarak metafizik bir evrene sahiptir.⁴²¹ Dolayısıyla Araplığa yapılan vurgunun Müslümanlar

⁴¹⁹ Owen Chadwick, *The Reformation* (Londra: Penguin Books, 1964), 175 vd.

⁴²⁰ *Mecelletü Lügati'l-'Arabi'l-'Irâkiyye*, 5/51 (1927), 429.

⁴²¹ Terry Eagleton, Fredric Jameson, Edward W. Said, *Milliyetçilik, Sömürgecilik ve Yazın*, çev. Ş. Kaya (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1993), 12.

tarafından bir biçimde İslâm'a uzandığına şahit olunmaktadır. Fakat bu vurgu o dönemde, İslâm'ın bir dinden ziyade bir medeniyet ve kültür olarak yorumlanmış biçimine yapıldığından, bu süreçte gayrimüslim Arap milliyetçilerinin de İslâm'a iltifatlarıyla karşılaşmak mümkündür. Nitekim İslâm halifesinin otoritesini temsil eden Osmanlı'ya muhalif duruşu ve İngiliz sempatisiyle bilinen Lübnanlı Protestan yazar ve düşünür Fâris Nimr, İslâm dininin kutsal kitabı olan Kur'ân'a, taşıdığı edebî ağırlığı bakımından övgüde bulunmaktadır.⁴²² Dahası Dahhân'a göre, hangi dine mensup oldukları fark etmeksizin Arapların mantığında İslâm kültürü olmadan bir Arap Devleti fikri mevcut değildir.⁴²³ Bu düşünme biçimi, istisnai örneklerin tecrübe edilmesine neden olmuştur. Reşîd Rızâ *el-Menâr*'ı henüz yayımlamaya başladığında İttihâd-ı İslâm fikrinin hararetli bir savunucusu olarak yazılarını kaleme almaktadır. O, bu görüşün destekçilerinin pek az olduğunu ifade etmektedir. Rızâ, sahibi Müslüman olan Mısır'ın günlük gazetelerinden İslâm birliğine dair bir destek görmediğini dile getirmekle birlikte, *el-Müeyyed* gibi periyodik yayın yapan bazı dergilerin Doğu ve Batı Müslümanlarının İttihâd-ı İslâm'a dair pek çok makalesini tercüme ederek yayımladıklarını dile getirmektedir.⁴²⁴

Çoklu aidiyetler bilincinin bir tezahürü olan İttihâd-ı İslâm ve Arap milliyetçiliği fikri, Arap bölgelerindeki Hristiyan ve Müslüman Araplar arasında farklı yankı bulmuştur. Hourani, Hristiyan ve Müslümanların çatışmalarla ayrılmalarına rağmen farklı tür bağlarla birleştiğini dile getirmektedir.⁴²⁵ Onun tespiti doğrudur. Fakat bazı durumlarda bu bağların kopma noktasına gelebilecek kadar esneyebileceği gerçeğini göz ardı etmemek gerekir. Nitekim Arap bölgelerinde birleşik bir özne olan halkın arasında

⁴²²Kahire İslâmî Hayırseverlik Derneği Okulu'nun (*Medresetü'l-Cem'iyyeti'l-İslâmiyye bi'l-Kâhire*) bir toplantısı esnasında Fâris Nimr'in Kur'ân tilavetinde bulunan nizamın etkileyiciliğine dair ifadeleri için bkz. Muhammed Reşîd Rızâ, "Tercümetü'l-Kur'ân", *Mecelletü'l-Menâr*, 11/4 (1908), 272.

⁴²³ Dahhân, *A'mâli'l-kâmile li'l-Kevâkibî*, 124.

⁴²⁴ Muhammed Reşîd Rızâ, "el-Câmi'atü'l-İslâmiyye ve ârâü küttâbi'l-cerâidi fi hâ", *Mecelletü'l-Menâr*, 2/22 (1899), 341, 342. Reşîd Rızâ, ilgili siteminin ardından muhtemelen eleştiriye maruz kalmış olmalı ki birkaç sayı sonra sözlerinin saptırıldığını dair bir tekzip yayınlamıştır. Rızâ, bu yazısında İslâm birliği düşüncesi karşısında Hristiyanlar ile ayrıldıkları noktaları, uzlaşının imkânsızlığına dair sunduğu gerekçelerle *el-Menâr* okuyucusuna sunmuştur. Bkz. Muhammed Reşîd Rızâ, "Tahrîfü'l-kelim 'an mevâdi'ih", *Mecelletü'l-Menâr*, 2/25 (1899), 385-391.

⁴²⁵ Albert Hourani, *Batı Düşüncesinde İslam*, çev. Celal A. Kanat (İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2010), 20.

farklı aidiyetlere vurguların yoğunlaşmasıyla benzer hedeflere giden yaklaşımsal bir farklılaşma ortaya çıkmıştır. Daha somut ifadelerle izah etmek gerekirse bu dönemde, Batılı anlamda, etnik merkezli milliyetçilik fikri Hristiyan Araplar arasında daha yaygınken Müslüman Araplar arasında milliyetçilik, fikrî gerilemenin bir çözümü olarak vurgulanmıştır. Müslümanlar tarafından dile getirilen bu vurgunun esas amacı, ayrılıkçı bir ideolojinin beslenmesinden ziyade Arap bölgelerinde Arap dil ve kültürüne verilen ehemmiyetin devlet kurumlarında artırılmasına yönelik bir taleptir. Ancak Arap coğrafyasının genelinden farklı olarak İngiliz mandası altında bulunan Mısır'da durum bir nebze farklı seyretmiştir. Mısırlı Arapların, Arap milliyetçiliği ve birliği vurgusu Mısır vatanperverliğine doğru evrilmiştir.⁴²⁶

Mısır'da bilhassa Mısırlı olma vurgusu farklı kesimlerde etki yaratmış görünmektedir. İngilizlerin 1882'de Mısır'ı işgalinin hemen evvelinde pek çok Hristiyan yazar, Efgānî'den toplumun birliği konusunda etkilenmiş bulunmaktadır. Beyrut'ta doğan ve Şam'da Fransız Lazaristler⁴²⁷ ve Beyrut'ta Cizvitler'den⁴²⁸ tarafından yetiştirilen Edîb İshâk, bu isimlerin en önemlilerinden biridir. 1876 yılında İskenderiye'ye taşınan İshâk, henüz genç yaşlarında Arapçılığı yücelten romanlar kaleme almış ve eserleri, kitleler üzerinde dikkate değer bir etki bırakmıştır. Onun asabiyet üzerine bu vurgusu, Fransız İhtilali ile ilişkilendirilse de⁴²⁹ İshâk'ın İskenderiye'de bulunduğu esnada Efgānî'yle irtibatı alternatif bir etkiyi gündeme taşımaktadır. Öyle ki İshâk, Kahire'de Efgānî etrafında kümelenen fikrî hareketliliği duyarak Kahire'ye

⁴²⁶ H. Bayram Soy, "Arap Milliyetçiliği: Ortaya Çıkışından 1918'e Kadar", *Bilgi*, 30 (2004), 173.

⁴²⁷ Lazaristler, 17. yüzyılda Aziz Vincent de Paul tarafından kurulan ve Katolik Kilisesi'ne bağlı bir tarikatın üyeleridir. Bu tarikat, halk misyonları, ruhban okullarının işletilmesi ve yoksullara yönelik hayırseverlik faaliyetleri gibi alanlarda etkin olmuştur. Bkz. John W. Carven, *Napoleon and the Lazarists* (Hollanda: The Hague: Martinus Nijhoff, 1974), 73-83.

⁴²⁸ Cizvitler, 1540 yılında Aziz Ignatius Loyola tarafından kurulan ve Katolik Kilisesi'ne doğrudan bağlı, İsa Cemiyeti anlamına gelen dinî bir tarikattir. Cizvitler özellikle üst düzey eğitim kurumları açarak, bilim ve felsefe alanındaki derinleşimleriyle ve dünya çapındaki misyonerlik faaliyetleriyle Katolik Kilisesi'nin reform karşıtı hareketinde kilit rol oynamışlardır. Bkz. Edmond Paris, *The Secret History of the Jesuits* (b.y.: y.y., 1975), 15-30.

⁴²⁹ Davud Dursun, "TURQUIE La Croisee des Chemins", *The Journal of Ottoman Studies*, 12/12 (1992), 484.

taşınmıştır. Kendisi aynı zamanda Abduh'la birlikte Fransa sürgün yıllarında Efgānî'ye eşlik etmiştir.⁴³⁰

Bu esnada Reşîd Rızâ'ya göre Efgānî'nin duruşunun, fikirlerinin ve sözlerinin bir tezahürü olan *Cerîdetü Mısır*⁴³¹ yayımlanmaya başlamıştır. Paris'te Efgānî tarafından kurulan ve öğrencileri tarafından yayımı sürdürülen bu gazete, biri Edîb İshâk diğeri Selîm Nakkâş (ö.1884) olmak üzere iki Süryânî edip tarafından neşredilmektedir.⁴³² *Cerîdetü Mısır*'ın editörlüğünü de üstlenen İshâk, aynı zamanda Arap basınının önde gelen isimlerindendir.⁴³³ Gazete, Osmanlı-Rus Harbi'ne dair gelişmeleri sunmak üzere siyasi bir temaya sahiptir. Edîb İshâk, gazetede anlatımını Türkleri destekleyecek biçimde kaleme almasına rağmen⁴³⁴ Osmanlı ile araları gerilince, özgür hareket edebilmek için Paris'te faaliyetlerini sürdürmüştür. 1881'de tekrar Kahire'ye dönen İshâk, bu kez artık Mısır halkının özgür şekilde, komşusuyla eşit, ekini sömürülmeden geleceğini kurmasını arzuladığını ifade eden yazılar kaleme almıştır.⁴³⁵ Bu söyleme paralel biçimde Reşîd Rızâ *el-Menâr*'ın ilk sayfalarını meselenin yalnızca Mısır değil; Arap ve Arap toprakları olduğunu örtük biçimde anımsatmak amacıyla James Monroe'nin *Amerika Amerikalılarıdır* sözünü hatırlatarak açmaktadır.⁴³⁶ Bu, Arap milliyetçiliğinin önderi kabul edilen Rızâ'nın, aslında zamanın yerel hareketlenmelerini bölgesel çıkarlara doğru yönlendirme gayretidir.

Edîb İshâk'ın siyasi üslubunun rahatsız edici detayları bir kenara konulduğunda o, Katolik ve Marunî Hristiyanlığa yönelttiği eleştirilerle dinî konularda da radikal bir görünüm sergilemektedir. Katolik tarikatlar tarafından yönetilen okullarda eğitim almasına rağmen İshâk'ın en dikkat çekici yönü kilise karşıtlığıdır. Bu sebeple o

⁴³⁰ Farah, *Arabs and Ottomans*, 31.

⁴³¹ Muhammed Reşîd Rızâ, “eş-Şeyh Muhammed ‘Abduh”, *Mecelletü'l-Menâr*, 9/4 (1906), 282.

⁴³² Muhammed Reşîd Rızâ, “el-Hedâyan ve't-takrîz”, *Mecelletü'l-Menâr*, 4/2 (1901), 70, 71. Cemâleddîn el-Efgānî, “el-‘İlletü'l-hakîkiyye li sa‘âdeti'l-insân”, *Mecelletü'l-Menâr*, 23/1 (1922), 37, 38, 1. dipnot.

⁴³³ K. T. Khairallah, “La Syrie”, *Revue du monde musulman*, 19 (1912), 73.

⁴³⁴ İbrahim Abduh, *A'lâm es-sehâfetü'l-'arabiyye* (Kahire: Dârü'l-Kitâb el-Mısriyye, 2018), 144, 145.

⁴³⁵ Abduh, *A'lâm es-sehâfetü'l-'arabiyye*, 146-150.

⁴³⁶ Muhammed Reşîd Rızâ, “Muhâvere fi sa‘âdeti'l-ümme”, 1/2 (1898), 42.

öldüğünde cenazesi Beyrut'a götürülmüş ancak eleştirilerinden ötürü naaşı kilise tarafından kabul edilmemiştir.⁴³⁷ Fakat İshâk belirli bir dine bağlı kalmaksızın yazılarının temasını, herkesin korumayı arzu ettiği ve yine herkese ait olan *vatan* üzerine kurmuştur. O, erdemsiz özgürlüğün ve özgür olmaksızın bir vatanın mümkün olmadığını dile getirmektedir. İshâk'ın yazılarında vurgusu, asabiyete dayalı bir birliktelik üzerine inşa edilmiştir. Mısır'ın geri kalması üzerine etraflıca düşünen İshâk, bunun sebebini Mısır toplumunun Avrupa'nın kaynaklarına sahip olmamasına dayandırmaktadır. Bu nedenle o, Avrupa'nın ilerlemesine fırsat tanıyan din ve dil birliği, dış dünya karşısında birlik, parlamenter yönetim biçimi, ekonomik girişimcilik, ifade özgürlüğü ve evrensel eğitim modelinin benimsenmesi gibi Batı değerlerinin Mısır toplumuna tatbik etmesi gerektiği kanaatindedir. Genç yaşında hayatını kaybeden İshâk bu yönüyle, kısa süren yayın hayatında siyasi-içtimai sahadaki pek çok modern kavramı Arap kamuoyuna taşıyarak toplumun gerilemesine bir çözüm bulma arayışını sürdürmüştür.⁴³⁸ Ayrıca o, bir Müslüman olmamasına rağmen Islahatçı-seleflerin cibrî görüşün gölgesinde kalan Müslümanları uyandırmaya çabasına benzer biçimde, yaşadığı toplumdaki bireylerin sorumluluk algısına vurgu yapmaktadır.⁴³⁹

Dinî aidiyetlerin ötesinde Araplık ortak paydasında buluşarak bir birlik kurulması fikrinin tezahür ettiği bir diğer isim ise Louis Şeyho lakabıyla bilinen Louis Sabuncu'dur (ö. 1908).⁴⁴⁰ Sabuncu bir Katolik olmasına rağmen İngiliz siyasetçi Blunt (ö. 1922), onun İslâm'a kendi dininden daha yakın olduğu iddia etmektedir.⁴⁴¹ Ancak Sabuncu'nun İslâm'a duyduğu yakınlığı, İslâm hilafetini elinde tutan Osmanlı yönetimine karşı

⁴³⁷ Edîb İshâk'ın defni ancak babasının onun Katolik olduğunu ifade eden bir bildiri okumasının ardından kilise tarafından gerçekleştirilmiştir. Bkz. Elie Kedoure, *Afghani and 'Abduh: An Essay on Religious Unbelief And Political Activism in Modern Islam* (Londra: Frank Cass and Co. Ltd., 1966), 18.

⁴³⁸ Ayalon, *The Press in the Arab Middle East*, 44.

⁴³⁹ Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, 195, 196.

⁴⁴⁰ Muhammed Reşîd Rızâ, "et-Takrîz", *Mecelletü'l-Menâr*, 15/9 (1912), 703.

⁴⁴¹ W. S. Blunt, *Secret History of the British Occupation of Egypt* (b.y.: y.y., 1907), 86, 87.

tavırlarında görmek mümkün değildir.⁴⁴² Onun İslâm’a yakınlığı daha ziyade sosyo-kültürel bir alaka olarak yorumlanabilir. Nitekim Sabuncu, Reşîd Rızâ da dâhil olmak üzere dönemin uleması tarafından Araplığın ve İslâm’ın iç içe geçmiş unsurlar olduğuna; İslâm’ın yalnızca bir din değil, bir medeniyet olduğuna⁴⁴³ dair görüşlerini benimsemiş görünmektedir. Bu ifadeleri söyleyenin kastında gayrimüslimlerle yakınlık kurmayı amaçlaması tartışmaya açıktır. Fakat diğer taraftan bu ifadelerin muhatabı tarafından çıkarları doğrultusunda yorumlanması ve İslâm’ın yalnızca kültür ve medeniyete indirgenmiş olması muhtemeldir. Nitekim Yûsuf Sarrûf, Müslümanlar ilerlemedikçe Yakın Doğu’nun ilerlemesinin mümkün olmadığını farkında olduklarını dile getirmektedir.⁴⁴⁴ Milliyetçi fikirleri benimseyen Fâris Nimr ise, Arap milletinde 19. yüzyılın sonlarında bir milliyet fikrinden bahsetmenin mümkün olmadığını, dinî duyguların halkı daha ziyade harekete geçirdiğini saptamaktadır.⁴⁴⁵ Bu farkındalık, muhtemelen Nimr de dâhil olmak üzere diğer milliyetçi gayrimüslim Arapların, Arap-Müslüman toplum nezdindeki itibarını biçimlendirme çabasını tetikleyen mühim bir etkiye sahiptir.

Bu zeminde Louis Sabuncu, Arap edebiyatının Batı’nın kültürel tehdidi karşısında kimliği muhafaza edici en güçlü unsur olduğunu savunan Reşîd Rızâ’dan istifade etmektedir. *El-Menâr*’ın takipçileri arasında yer alan Sabuncu, 1912’de Beyrut’ta yayımladığı *en-Nasrâniyye ve âdâbühâ beyne ‘arabi’l-câhiliyye* adlı eserinde *el-Menâr*’dan bazı kesitler alıntılanmıştır. Sabuncu’nun *el-Menâr*’dan ilk referansı örgü

⁴⁴² Kasım Hızlı, *Louis Sabuncu ve Sultan II. Abdülhamid’e Sunduğu Layihalar* (İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 15-20.

⁴⁴³ Reşîd Rızâ’ya göre bir medeniyet olarak İslâm’ın sunduğu siyasi, medeni, hukuki ve askerî ilkelerin temelleri, Batı’nın tecrübe ettiklerini sunmakla kalmamakta, çok daha fazlasını barındırmaktadır. Bu ifadeyle Rızâ, İslâm’ı Batı’nın söz konusu değerleriyle çatışmayan daha üst bir medeni algı olarak sunmaktadır. Bkz. Muhammed Reşîd Rızâ, “Mesîru’l-enâm ve masîru’l-İslâm”, *Mecelletü’l-Menâr*, 5/18 (1902), 690, 691.

⁴⁴⁴ Muhammed Reşîd Rızâ, “el-İhtilâf bi’l-‘akdi’l-evvel min ‘umri’l-menâr”, *Mecelletü’l-Menâr*, 10/9 (1907), 718.

⁴⁴⁵ Zeine, *The Emergence of Arab Nationalism*, 55; Buzpınar, “Osmanlı Türkiyesi’nde Türk Aleyhtarı İlanlar ve Bunlara Karşı Tepkiler, 1878-1881”, 74, 2. dipnot.

kumaşların deseni hakkında Hz. Peygamber'den gelen riyayetler, ikincisi ise Müslümanların teşbihi Hristiyanlardan aldığına dair bir tarihî süreç bilgisidir.⁴⁴⁶ Bunlara ek olarak modernizme kapılarını aralayan bir dinî reform arzu eden Sabuncu, İttihâd-ı İslâm politikasını çağrıştıran ve Islahatçı-seleflerde mezheplerin telfiki şeklinde seyreden düşünceyi destekler minvaldeki yazılarını, gazetesi *en-Nahle*'de kaleme almıştır.⁴⁴⁷

Benzer şekilde Hristiyan orijinli Suriyeli gazeteci Corci Zeydan (ö. 1914) tarafından 1892'de kurulan *el-Hilâl* gazetesi de Arap-İslâm kültürünü yaymak üzere bir misyon edinmiştir. Zeydan'ın savunununun merkezinde Arapçılık fikri yer almaktadır. Ancak ona göre, Arapçılık ne İslâm mirasından ne de modernitenin zaruri kıldığı unsurlardan soyutlanabilir bir olgudur.⁴⁴⁸ Efgânî'nin öğrencileri arasında zikredilen James Sanua (ö. 1912), Yahûdî olmasına rağmen söz konusu Arap birliğinin kurulmasını arzu eden isimlerden bir diğeridir. Sanua'nın yazılarındaki vurgu da dinden yahut Mısırlı olmaktan ziyade Efgânî'nin diğer öğrencilerinde de gözlemlenen daha kapsamlı bir birliktelik fikrinin izlerini taşımaktadır.⁴⁴⁹

1882'de İngiltere'nin Mısır'ı işgali, Hristiyan Araplar arasında bir dilemmanın oluşmasına yol açmıştır. Yunan Katolik göçmeni Beyrutlu kardeşler Selim Bey Taklâ (ö. 1892)⁴⁵⁰ ve Bişâra Paşa Taklâ (ö. 1902)⁴⁵¹ tarafından yayımlanan *el-Ahrâm*,⁴⁵² İngiliz yanlısı tutumuyla tanınmasına rağmen kimi zaman Mısır milliyetçiliğinin tipik bir savunucu olarak yazılar yayımlamaktadır. Hatta Reşîd Rızâ'nın intibâ *el-Ahrâm*'ın

⁴⁴⁶ Louis Şeyho, *en-Nasrâniyye ve âdâbühâ beyne 'arabi'l-câhiliyye* (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 2. Baskı, 1989), 164 ve 183.

⁴⁴⁷ *En-Nahle*, Sabuncu tarafından ısrarla yayım hayatı sürdürülmeye çalışılmasına rağmen yayımı birçok kez kesintiye uğramıştır. Bkz. Hızlı, *Louis Sabuncu ve Sultan II. Abdülhamid'e Sunduğu Layihalar*, 12-19.

⁴⁴⁸ Ayalon, *The Press in the Arab Middle East*, 53, 54.

⁴⁴⁹ Kedoure'a göre tüm bu öğreti, Yakın Doğu'ya Fransızlar vasıtasıyla giren ve o dönemde Ortodoks düşüncenin reddini ifade eden masonik düşüncenin bir ürünüdür. Bkz. Kedoure, *Afghani and 'Abduh*, 18-20.

⁴⁵⁰ *El-Ahrâm*'ın münşii ve müellifidir.

⁴⁵¹ *El-Ahrâm*'ın sahibidir.

⁴⁵² Muhammed Reşîd Rızâ, "Musâbü's-sahâfe", *Mecelletü'l-Menâr*, 4/8 (1901), 317, 318.

Müslümanlara meyil gösterdiği ve toplumun çıkarlarını gözetir biçimde ılımlı Osmanlı yanlısı bir tutum sergilediği şeklindedir.⁴⁵³ Ayrıca Reşîd Rızâ, pek çok yerde dindaşlarından destek görmezken *el-Ahrâm*'ın sahibinden destek gördüğünü de kaleme almaktadır.⁴⁵⁴ Bu minvalde vurguların daha yoğun görülmesi muhtemel olabilirdi. Ancak İngilizlerin, sahibi Hristiyan olan dönemin Mısır gazeteleri üzerinde finansal bir tahakkümü söz konusudur. Nitekim *el-Muktetaf* ve *el-Mukattam* gibi dergiler, baskın bir milliyetçi vurgunun yansıtılması bir yana İngiliz yanlısı söylemlerinde mesafe sezinlendiğinde dahî finansal fonlarında kesintiye maruz bırakılmaktadırlar.⁴⁵⁵

Arap-Hristiyan gazetecilerin bir biçimde ekonomik abluka altında olmaları onlarda rahatsızlık uyandırmaktadır. Bu süreçte bir yanda II. Abdülhamid'in basın yasakları, diğer yanda İngilizlerin matbaayı mali kısıtlamalarla yönetme girişimi, toplumun farklı kesiminden gazetecileri ortak zemine doğru sürüklemiştir. Bu durum, görünüşe bakılırsa, özgürlüğün temini anlamına gelen vatan bilincini kuvvetlendiren bir unsur olarak işlev görmüştür. Dil ise, paydaşlığın bir diğer bağlayıcı noktasıdır. Bu gayeden hareketle *el-Muktetaf*'ta yazılar kaleme alan Yûsuf İlyân Serkîs (ö. 1932) ve Reşîd Rızâ arasındaki bilgi alışverişi dikkat çekicidir. Kendisi Ermeni bir Katolik aileye mensup olan Serkîs, Arapça yazılmış ve Arapça'ya tercüme edilmiş eserlerin bir kataloğu olan *Mu'cemü'l-matbû'âtî'l-'arabiyye ve'l-mu'arribe* adlı eserini kaleme alırken *el-Menâr* kendisi için tereddütsüz bir başvuru kaynağı olmuştur.⁴⁵⁶

Irak'ta Mahmûd Şükrî'nin ahlaki öğretileri, Müslümanlar nezdinde karşılık bulduğu gibi gayrimüslimler tarafından da dikkate alınmaktadır. Behcet el-Eserî, onun önde gelen öğrencileri arasında şair Anastas Mârî el-Kermelî adlı bir Arap-Hristiyan bir de Fransız-Hristiyan'ın varlığından bahsetmektedir. Fransız uyruklu bu kişinin kim olduğuna dair

⁴⁵³ Muhammed Reşîd Rızâ, "Fitnetü Beyrût", *Mecelletü'l-Menâr*, 6/13 (1903), 527-530.

⁴⁵⁴ Muhammed Reşîd Rızâ, "Nahdatü müslimi'l-Hind", *Mecelletü'l-Menâr*, 1/20 (1898), 369-371.

⁴⁵⁵ Ayalon, *The Press in the Arab Middle East*, 56.

⁴⁵⁶ Yûsuf İlyân Serkîs, *Mu'cemü'l-matbû'âtî'l-'arabiyye ve'l-mu'arribe*, 1/213 ve 1091; Yûsuf İlyân Serkîs, *Mu'cemü'l-matbû'âtî'l-'arabiyye ve'l-mu'arribe*, 2/1772.

bir ipucu bulunmamaktadır. Ancak Mahmûd Şükrî'nin diğer öğrencilerinden Anastas'ın Mahmûd Şükrî ile oldukça yakın irtibatla bulunduğu sonucuna varmak mümkündür. Zira Anastas, Şam Arap Bilim Akademisi'nde düzenlenen bir törende, Mahmûd Şükrî'nin şahsi özelliklerini derlediği bir yazıyı katılımcılara dağıtmıştır.⁴⁵⁷

İlgili veriyi bir kenarda tutarak konunun başlangıç noktasına yeniden referansta bulunmak gerekirse, Islahatçı-selefler ve Hristiyan-Araplar arasında ortak bağlantı noktası Arap milliyetçiliğidir. Reşîd Rızâ, Arap milliyet bilince sahip ve sadık olduğu müddetçe gayrimüslimlerle ilişki kurmaktan çekinmemiştir. Taraflar arasındaki bu bağlantı noktası, ortak sosyal ve iktisadi arzularla kuvvetlenmektedir. Bu arzuların edinilmesine dair pek çok görüş sunulmaktadır. Bu görüşler arasında nasıl bir yönetim olması gerektiğine dair uzlaşa bulunmasa da mevcut siyasi yönetime müşterek bir hoşnutsuzluktan bahsetmek mümkündür. Muhtemelen bu tutum, ilerleyen dönemde eyleme dökülen bu muhalefetin Avrupa tecrübesinde siyasi otoriteye muhalif duruşuyla aşına hale gelen püritanizmle⁴⁵⁸ tanımlanmasına yol açmıştır.

Arap-Hristiyanlar kadar Islahatçı-seleflerin de siyasi açıdan püriten çizgiye benzer davranış ve söylemler ortaya koyması Selefilğin, püriten hareketin siyasi reform talebine benzetilmesine ve bilhassa Avrupalı yazarlar tarafından püriten bir hareket olarak tarif edilmesine neden olmuştur. Louis Massignon (ö. 1962) Selefilği püriten bir hareket olarak nitelendirmektedir. Massignon'a göre Selefilik püriten bir mahiyete sahip olmakla birlikte yarı Vehhâbî temayüle sahiptir.⁴⁵⁹ Esasen bir botanikçi olan C. C. Berg (ö. 2012) ise Mısır'da selefi hareketin, püriten ve modern bir hareket olarak tanındığını iddia etmektedir. Berg'e göre *el-Menâr* bu düşüncenin ışıklarını saçan ilk dergidir.⁴⁶⁰

⁴⁵⁷ Eserî, *Mahmûd Şükrî el-Âlûsî ve ârâuhü'l-lügaviyye*, 102.

⁴⁵⁸ Püritanizmin siyasi tavrı için bkz. Michael P. Winship, *Hot Protestants: A History of Puritanism in England and America* (New Haven: Yale University Press, 2019), 37-50.

⁴⁵⁹ Louis Massignon, "Africa", *Whither Islam?* içinde, ed. H. A. R. Gibb (Londra: The Camelot Press, 1932), 88.

⁴⁶⁰ Berg, "Indonesia", 267, 268. Berg, aynı zamanda Selefilği Abduh'un şekillendirdiği bir akım olarak görmektedir.

H. A. R. Gibb (ö. 1972), Selefilğin yalnızca politik olarak değil teolojik yaklaşımı bakımından da püriten bir hareket olduğunu savunmaktadır. Gibb'e göre siyasi kisvesini Efgānî'den alan Selefilik, doktriner açıdan tedricen püriten bir harekete dönüşmüştür.⁴⁶¹ Selefilğin büründüğü yeni kisvesine tatbik edilebilecek şekilde, sosyal antropolog Gellner (ö. 1995) ise metinci/scriptualist-püritanlık ve milliyetçilik fikri arasında mutlak olmamakla birlikte bir paralellik olduğu üzerine vurgu yapmaktadır.⁴⁶² Reşîd Rızâ'nın Kur'ân'ın tüm zamanların dinî ve sosyal refahını temin edecek ilkeleri sunduğu; din ve medeniyet saadetine rehberi olduğuna dair görüşü,⁴⁶³ Gibb'in ve Gellner'in savlarına zemin sunabilir. Ancak İslâm dünyasında yaşanan düşünsel hareketlilik göz önünde bulundurulduğunda selefî düşünceyle daha yakından etkileşim kurulabilecek farklı kanalların tespiti mümkün olacaktır. Bu nedenle Gibb'in Selefilğin teolojik açıdan püriten olduğu iddiası, benzer oldukları kabul edilmekle birlikte tartışmaya açıktır.

⁴⁶¹ H. A. R. Gibb, *Modern Trends in Islam* (Londra: The University of Chicago Press, 1947), 35.

⁴⁶² Ernest Gellner, "Introduction", *Islamic Dilemmas: Reformers, Nationalists and Industrialization* içinde, ed. Ernest Gellner (Berlin: De Gruyter, 1985), 4, 5.

⁴⁶³ Muhammed Reşîd Rızâ, "el-Yahûd ve'l-mâsûniyye ve hadesü'l-vataniyye", *Mecelletü'l-Menâr*, 6/5 (1903), 198; Muhammed Reşîd Rızâ, "Muhlasu sîretü üstâzi'l-imâm", *Mecelletü'l-Menâr*, 8/23 (1906), 899.

II. BÖLÜM

REŞİD RIZÂ DÖNEMİNDE DİNÎ-POLİTİK PORTRE

1. Teoloji ve Bürokrasinin Buluşma Noktası: Arap Dili Vurgusu ve Ulemaya Yöneltilen Eleştiriler

Son dönem Osmanlı Arap coğrafyalarında Arap diline yapılan vurgu, Müslüman ve gayrimüslim seçkin isimler arasında belirli bir toplumsal ve etnik aidiyeti ifade etmektedir. Bu nedenle, işgal altındaki Arap dünyasında varoluşsal bir mücadele alanı olarak Arap dilinin ihyasına yönelik yoğun bir çaba söz konusudur. Dilin ihyasına yönelik girişimlerde Batılı görüşe göre, Arap dilinin ihyasını, artık klasik Arapça'ya dahî karşılık gelmeyen Kur'ân dilinde gerçekleştirmeye çalışmak anlamsızdır. Çünkü fasih Arapça, halka değil ancak eğitim almış üst sınıfa hitap ettiğinden, fasih Arapça üzerinden dilin ihyasına yönelik tüm çabaların halkın eğitim düzeyinin artırılması bakımından sonuçsuz kalacaktır. Latin harfleri ile Mısır lehçesine özgü bir alfabe, lehçenin sözdizimi ve dil bilgisi kurallarının inşası, dilin ihyası konusunda daha etkili sonuçlar üretecektir. Bu girişim, Kur'ân dilinin unutulması konusunda Müslümanlarda bir tedirginlik oluştursa da dua ve ibadet dilinin Kur'ân dilinde sürdürülmesi mümkündür.⁴⁶⁴

Arap milliyetçisi Islahatçı-selefler için Arapça yalnızca beşeri bir dil değil, aynı zamanda İslâm dininin kurucu metni Kur'ân'ın dilidir. Dolayısıyla ulemanın dile vukûfiyeti, dilin ihyasında çaba göstermesi bir zorunluluktur. Bu gereksinime rağmen ulemanın yetersizliği ise, ulemanın eleştirilerin odak noktasında yer almasına neden olmuştur. Onlara göre Kur'ân dili Arapça, yeryüzündeki diğer tüm dillerden ve

⁴⁶⁴ Bu fikrin öncüsü Wilhelm Spitta (ö. 1883) ve Reşid Rızâ'nın görüşlerini detaylı biçimde ele aldığı Daniel Willard Fiske (ö. 1904)'nin görüşleri için bkz. Daniel Willard Fiske, *An Egyptian Alphabet for the Egyptian People* (Florence: The Landi Press, 2. Baskı, 1904), 1-9.

lehçelerden üstün biçimde zengin bir muhtevaya sahiptir. Arapça, bu zengin muhtevasıyla İslâm bilinci ve medeniyetinin temel taşıdır. Abduh, Arapça bilgisine dair vurgusunda Kitap'ın anlaşılmasını hedeflemektedir⁴⁶⁵ Reşîd Rızâ'nın bir parçası olduğu Islahatçı-selefi düşünme tarzının Arap diline yönelik vurgusu dil ve edebiyatın ihyası ile Arap kimliğinin yeniden inşasını arzulayan bir hak talebidir. Bu talebin yanı sıra Arapça dil bilgisi, İslâm'ın temel kaynaklarına erişim sorununa teması bakımından dinî bir eleştiri hüviyetindedir.

Arap bölgelerinde Islahatçı-seleflerin bu dönemde dile yönelik vurgularının en baskın yönü, din dili olarak kabul ettikleri Arapça'nın hem özgün ve kadim geçmişi hem de dini anlamak için ana araç olmasıdır. Arap düşünce dünyasının öncülerinden olup *el-Menâr*'ın yazar kadrosunda yer alan Arap dil bilimcisi Ahmed el-İskenderî'nin (ö. 1938)⁴⁶⁶ görüşleri konuyla ilgili yaklaşımı özetler niteliktedir. Rızâ'nın aktardığına göre İskenderî, Arapça'nın haddi zatındaki yücelikten dolayı Kur'ân dili olduğu kanaatindedir. İskenderî, kökleri kadim zamanlara uzanan Arap dilinin önünde tarihin sönük kaldığını ifade etmektedir. Onun görüşüne göre zaman, Arap dilini yıpratmadığı gibi Arap dilinin bilgi ve hikmete ev sahipliği yapmasını sağlayan unsurların tedarikçisi olmuştur. Öyle ki Arapça şiir ve edebiyat dili olmasının yanı sıra Kur'ân-ı Kerim dili olması bakımından şariat ve din dili olarak kabul görmüştür.⁴⁶⁷ Mahmûd Şükrî el-Âlûsî'nin öğrencilerinden Behcet el-Eserî, Arap dili ve din için Arapların yoğun çaba sarf ettiğini aktarmaktadır. Arap dili üzerine yapılan bu çalışmaları ise İslâm'ın benimsendiği tüm topraklara yayma

⁴⁶⁵ Muhammed 'Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye el-'ilm ve'l-medeniyye* (Mısır: Matba'atü Nahdati Mısır bi'l-Ficâle, 6. Baskı, h. 1375), 61-63.

⁴⁶⁶ Ahmed 'Alî 'Umar el-İskenderî, *Mecmu'u'l-lügati'l-'arabiyye bi'l-Kâhire* (Kahire Arap Dil Akademisi)'nin ilk kurucuları arasında yer almaktadır. Bkz. "A'dâ", *Mecmu'u'l-lügati'l-'arabiyye bi'l-Kâhire*, Erişim 26 Ekim 2024, https://www.arabicacademy.gov.eg/ar/members/%D8%B9%D8%B6%D9%88/%D8%A7%D8%AD%D9%85%D8%AF_%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%B3%D9%80%D9%83%D9%86%D8%AF%D8%B1%D9%8A.

⁴⁶⁷ Muhammed Reşîd Rızâ, "Hitâbü's-Şeyh Ahmed el-İskenderî fi'l-lügati'l-'arabiyye", *Mecelletü'l-Menâr*, 10/12 (1908), 888.

gayreti göstermişlerdir.⁴⁶⁸ Bu bakış açısına göre, Arap diline yönelik her katkı aynı zamanda İslâm ve Müslümanlara bir katkı olarak yorumlanmaktadır.

Islahatçı-selefler de dâhil olmak üzere Arap düşünce dünyasının öncüleri tarafından benimsenen bu söylem, İslâm'ın Arap ruhunun bir anlatım biçimi olarak yorumlanmasıyla sonuçlanmıştır.⁴⁶⁹ Arapça'nın vahiy dili olarak din bilimlerindeki önemine vurgunun artmasıyla birlikte, Arap dilinin hak ettiği üstünlüğü kazanabilmesi ve muhafaza edilebilmesi için siyasi gücün edinilmesine yönelik bir arzuyu hissetmek mümkündür. Nitekim Ahmed el-İskenderî, Arapça'nın süreç içerisinde üstün vasıflarından ve avantajlarından pek bir şey kaybetmediğini belirtmesine rağmen dilin yaygın unsur olarak bekasını, Arap milletinin ilerlemesi yahut gerilemesiyle ilintilemektedir. Dolayısıyla ona göre, Arapların saltanat ve ilimde hâkimiyet kurları durumunda, Arap dili de bütün ilimleri ve sanatları kucaklayacak fırsatı elde edecektir.⁴⁷⁰ Eserî'nin Arap lisanının Osmanlı hükümdarlarından gerektiği kadar destek bulamadığına dönük serzenişi⁴⁷¹ de Islahatçı-seleflerin diğer Arap milliyetçisi düşünürlere benzer yakınlığının bir yansıması olarak yorumlanabilir.

Arap diline atfedilen bu kutsiyet ve ehemmiyet, dilin mutlak biçimde korunmasını zorunlu kılmaktadır. Bu noktada dilin yalnızca bir iletişim aracı olmadığını, aynı zamanda toplumsal hafızanın ve medeniyetin taşıyıcısı olduğunu savunan Reşîd Rızâ, eleştirilerinde Arap dilindeki eşsiz maharetine yaslanmaktadır.⁴⁷² O, kıvançla sahiplendiği yeteneğinden aldığı cesaretle, Osmanlı'nın son dönemlerinden itibaren

⁴⁶⁸ Eserî, *Mahmûd Şükrî el-Âlûsî ve ârâuhü'l-lügaviyye*, 131, 132.

⁴⁶⁹ Hourani, *Batı Düşüncesinde İslam*, 41. Bölge halkının bu kabulü, Avrupa'da sürdürülen oryantalist çalışmalarda İslamoloji ve Arap bilimleri çalışmalarının iç içe geçmesine neden olmuştur.

⁴⁷⁰ Muhammed Reşîd Rızâ, "Hitâbü's-Şeyh Ahmed el-İskenderî fi'l-lügati'l-'arabiyye", *Mecelletü'l-Menâr*, 10/12 (1908), 888.

⁴⁷¹ Eserî, *Mahmûd Şükrî el-Âlûsî ve ârâuhü'l-lügaviyye*, 17.

⁴⁷² Reşîd Rızâ henüz genç yaşta Hüseyin el-Cisr'in kurduğu Medresetü'l-Vataniyye'de eğitim görürken onun Arap dilindeki mahareti takdir görmüştür. Bkz. Rızâ, *el-Menâr ve'l-Ezher*, 141; Rainer Brunner, "Lâdinî Latin Alfabeti Milliyetçilik Çağında Reşîd Rızâ'nın Arapça ve Türkçe Üzerine Düşünceleri", çev. Hilal Livaoglu Mengüç, *İslamî İlimler Dergisi*, 15/1 (2020), 177. Rızâ, herhangi bir eğitim almadan kendisinde zuhur eden bu yeteneğinin, Allah'ın gücüyle -ilhamıyla- kendisini kullandığı şeklinde yorumlanmasından hoşnuttur. Bkz. Rızâ, *el-Menâr ve'l-Ezher*, 190. Hatta o, hocası Hüseyin el-Cisr'in kendisine bahşedilen bu yeteneği kıskanarak bu konuda Cisr'in, yeteneğini karalamaya çalıştığını iddia etmektedir. Bkz. Rızâ, *el-Menâr ve'l-Ezher*, 181.

Arapça'nın ihmal edilmesini, yöneticilerden ulemaya ve meslektaşlarına kadar geniş bir kesimi kapsayan sert eleştirileriyle gündeme taşımaktadır. O, bir milletin tehdit altında kaldığında dini, dili ve faydalı adetlerinin korunmasını hayatî görmektedir. Rızâ'nın muhafazasını arzu ettiği din ve dil ikilisi, birbiriyle bağlantılı olduğundan değer bakımından eşittir. Bu konuda Yahûdilerin tecrübesi, Rızâ için etkileyici bir örnektir. O, Yahûdî kimliğinin korunmasını dünyanın farklı pek çok yerinde Yahûdî çocuklarının bulundukları bölgenin dilini konuşmalarının yanı sıra, İbranice'yi de anadilleri seviyesinde konuşmalarıyla ilişkilendirmektedir. Rızâ, Arapların kendi dillerine aynı ihtimamı göstermeyişinden yakınmaktadır.⁴⁷³ Ona göre, Arapça ilimlerde teorik bir yol izlenmesi ve Arap dili üzerine yazılan eserlerin karmaşıklığı, bu eserleri Arap dili üzerine çalışanlar için bile anlaşılması zor hale getirmektedir. Arapça'nın önündeki bu engeli aşmaya çalışan bilge kişiler ıslahatçılardır.⁴⁷⁴ O, kendi dilleri Arapça olmasına rağmen bir kesimin⁴⁷⁵ çıkarlarını koruma arzusuyla yerleşik düzeni bırakamamasından ötürü ıslahata karşı çıktıkları kanaatindedir.⁴⁷⁶

Reşîd Rızâ'nın ulemanın yaklaşımına yönelik tespitleri, Abduh tarafından da dile getirilmektedir. Abduh, ıslahatçıların ortaya koyduğu hakikat arayışına karşı ulemanın tavrının, dine sadakatten değil, hasetten kaynaklandığını savunmaktadır. Ona göre bu arayışta siyaset, dinî taassubun kullanılması vasıtasıyla ıslahatçı görüşlerin yayılmasını engellemek çabasıdır. Siyasetin bu çabası çıkar temelli bir yaklaşımken, Abduh ulemanın da bu çıkardan payına düşeni aldığını ima etmektedir.⁴⁷⁷

⁴⁷³ Muhammed Reşîd Rızâ, "Muhâvere fi sa'âdeti'l-ümme", *Mecelletü'l-Menâr*, 1/2 (1898), 38.

⁴⁷⁴ Rızâ'nın ıslahatçıları ifadesinden garpçı tarzda bir ıslah anlayışı ve batılılaşma yanlısı ıslahatçıları anlaşılmamalıdır. O, her ne kadar ıslah anlayışının zaman, mekân ve toplum bağlamında farklılaşabileceğini ifade etse de, (Bkz. Muhammed Reşîd Rızâ, "Musâbü Mısır ve's-Şâm", *Mecelletü'l-Menâr*, 17/7 (1914), 558-560.) ona göre olması gereken selefî rehberliğinde şekillenmiş bir ıslahat çizgisidir.

⁴⁷⁵ Reşîd Rızâ bu ifadeyle, muhtemelen Arap ulemayı ve padişaha yakın Sayyâdî gibi Arap asıllı kişilere işaret etmektedir.

⁴⁷⁶ Muhammed Reşîd Rızâ, "Sadmetün cedîdetün 'ale'l-lügati'l-'arabiyye", *Mecelletü'l-Menâr*, 1/6 (1898), 101, 102.

⁴⁷⁷ Muhammed 'Abduh, "el-İslâm ve'n-Nasrâniyye ma'a'l-'ilm ve'l-medeniyye", *Mecelletü'l-Menâr*, 5/14 (1902), 521, 522.

Şam'ın Islahatçı-selefi simalarından Cemâleddîn el-Kâsımî de Reşîd Rızâ'nın ulemanın yetersizliğine dair kanılarını paylaşmaktadır. O, bu kifayetsizliğin bir uzantısı olarak ulemanın Kur'ân'la direkt bağının zayıflamasını eleştirmektedir. O, güncel gelişmeler karşısında Arapça dil bilgisini, vahyi anlamada, nassın yorumlanması ve içtihad yapılmasında bir zorunluluk olarak görmektedir.⁴⁷⁸ Gelenekselci yaklaşımın çıkmaza sürüklendiği bu noktada, Kur'ân'a rağmen bir ulemanın otoritesi kabul edilemeyeceğini savunan Kâsımî'ye göre, yöneticilerin dinin ana kaynaklarına vakıf olabilecek hakikî âlimlere rağbet etmesi zaruridir.⁴⁷⁹

Kâsımî'nin örtük biçimde işaret ettiği dini temel kaynağından koparak yorumlayan ve Reşîd Rızâ tarafından mukallidler olarak anılan grubun Suriye'de önde gelen temsilcisi, II. Abdülhamid yönetiminin yoğun biçimde desteklediği ve devletin seküler yapılanmasıyla birlikte İslâm hukuk sistemi ile zorunlu bir karşılaşmayla yüz yüze kalan Ebü'l-Hüdâ es-Sayyâdî olmuştur.⁴⁸⁰ Gelenekselci yaklaşımın Suriyeli temsilcisi Sayyâdî ile Suriye'de Islahatçı-selefi düşüncenin mümessili olan Kâsımî arasındaki çekişme hayatlarının sonuna dek sürmüştür.⁴⁸¹

Reşîd Rızâ'nın da bir parçası olduğu bu çekişmenin entelektüel zemini Islahatçı-selefler tarafından dinin ana kaynaklarına dönerek tüm ihtiyaçlara yanıt verecek yeni bir hukuk sisteminin inşasına dayalıdır. Çünkü Islahatçı-seleflerin iddiasına göre, Ebüssuûd'dan (ö. 982/1574) itibaren Osmanlı devlet mahkemelerinde kullanılan Hanefî hükümleri üzerine inşa edilmiş hukuk kitapları güncel meseleler karşısında cevapsız kalmaktadır. Kâsımî, mevcut durum karşısında baştan aşağı yapılanmayı arzulayan görüşünü açıkça beyan etmek yerine, Osmanlı mahkemelerinde Hanefî hukukun yanı sıra

⁴⁷⁸ Kâsımî, *İrşâdü'l-halk ile'l- 'amel bi-haberi'l-berk*, 4, 5.

⁴⁷⁹ Commins'in Kâsımî hakkındaki tespiti, Kâsımî'nin şahsi kütüphanesini ziyaret edip, onun basılmamış eserlerinden faydalanarak bilgi aktarması bakımından değerlidir. Ulaştığı geniş eser yelpazesi, Kâsımî'nin yayımlanan eserlerinde kimi zaman törpülenen unsurların netlik kazanmasına yardımcı olmaktadır. Böylelikle, kolay ulaşılabilir bilgi kaynaklarının ötesinde bir kaynakça ile Kâsımî'yi okuruna sunmaktadır. Bkz. Commins, *Son Dönem Osmanlı Suriyesi'nde Islahat Hareketleri*, 158.

⁴⁸⁰ Gibb, "Introduction", 72.

⁴⁸¹ Kâsımî, *Âlûsî, er-Resâil*, 102.

diğer mezheplere göre de hüküm vermenin gerekli olduğunu vurgulayarak sınırları genişletme çabasındadır.⁴⁸² Rızâ'ya göre ise Kur'ân ve Sünnet'i anlayıp yorumlamak yerine fukahânın eserlerine takılı kalan bu yaklaşım tarzı, ulemanın hem bilgi eksikliğinden hem bilişsel yetersizliğinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla ulemanın şeriate bağlılığı, ne dinin temel kaynaklarına vukûfiyeti tam olan Şafi'î ne de Ebû Hanife gibi selefîn büyüklerine eş değer görülemez.⁴⁸³ Abduh ise, ulemanın sorumluluk alanını genişleterek ümerânın tahakkümünden kurtulması ve dinî düşüncüyü bağımsız biçimde tesis etmesi gerektiğini savunmuştur.⁴⁸⁴

Bu hususa bir parantez açmak gerekirse, 19. yüzyılın sonlarına doğru Arap toplumunda üst sınıf değişiklik göstermeye başlamıştır. Eğitim ve hukukun temsilcisi olan ulema sınıfının yerini yabancı okullar ve Osmanlı medeni kanununu almıştır. Bu durum, ulemanın statüsünde bir sönüklüğe neden olmuştur. Islahatçı-selefîler tarafından ulemanın liyakatsizliğine yöneltlen eleştiriler de ulemanın bu konudaki sancısını tetiklemektedir.⁴⁸⁵ Bu çekişmenin Şam ayağı, Islahatçı-selefîlerin de yer aldığı Şam seçkinlerinin resmî makamlara yönelik talebi şeklinde yorumlamasına rağmen⁴⁸⁶ Reşîd Rızâ'nın çabası bürokratik eleştirilerin yanı sıra toplumun ulema karşısında farkındalığını uyandırmaya yönelik görünmektedir. Rızâ'nın Port Said-Basra demiryolu üzerine yazısı Sayyâdî'nin bir yolsuzluğuna dikkat çekmek için yazılmış görünmektedir. Basra'dan başlayan bu demiryolu, Halep ve İskenderiye'ye, Halep'ten de Şam, Hicaz ve Yemen bölgesine çekilecektir. Rızâ, bu demiryolunun halifenin gözetiminde inşa edileceğini özellikle vurgulamaktadır. O, tüm Müslümanların dikkatini bu yöne çekmekte ve toplumu demiryolu projesinin bir parçası olmaya davet etmektedir.⁴⁸⁷ Demiryolunun yapımı

⁴⁸² Kâsımî, Âlûsî, *er-Resâil*, 126.

⁴⁸³ Muhammed Reşîd Rızâ, "Fâtihatü's-seneti's-sâniye 'aşera", *Mecelletü'l-Menâr*, 12/1 (1909), 4, 5.

⁴⁸⁴ Abduh, *Tevhid Risalesi*, 48 vd.; İşcan, *Abduh'un Dinî ve Siyasi Görüşleri*, 35.

⁴⁸⁵ Commings, *Son Dönem Osmanlı Suriyesi'nde Islahat Hareketleri*, 16-20.

⁴⁸⁶ C. Ernest Dawn, *From Ottomanism to Arabism: Essays on the Origins of Arab Nationalism* (Urbana&Chicago&Londra: University of Illinois Press, 1973), 148-179; Commings, *Son Dönem Osmanlı Suriyesi'nde Islahat Hareketleri*, 277, 278.

⁴⁸⁷ Muhammed Reşîd Rızâ, "Meşrû' müfid", *Mecelletü'l-Menâr*, 1/1 (1898), 19, 20.

esnasında planlanan rotada bir değişiklik yaşanmıştır. Sayyâdî, Hama-Halep demiryolu geçişini kardeşinin köyünden geçecek şekilde yeniden revize etmiştir.⁴⁸⁸ Rızâ'nın yazısı ilk bakışta devletin yatırımına bir destek çağrısı gibi görünse de muhtemelen o, Sayyâdî'nin yetkisini kötüye kullanımını açığa vurmaya amaçlamıştır.

Reşîd Rızâ'nın eleştirilerine Mısır'da en fazla muhatap olan kesim ise Ezher ulemasıdır. Ağır eleştirilerine rağmen Rızâ, amacının kadırlara yahut kanunlara karşı gelmek, sultanları yahut ümerayı küçük düşürmek olmadığını ifade etmektedir.⁴⁸⁹ Ancak ona göre ilim ve din sahibi olmak hususunda kati olan şey, Arapça'yı bilmektir. Hem Osmanlı merkezinden atanan ulemanın hem de Ezher ulemasının dinin en temel unsurunu anlamakta kifayetsiz kaldığını belirten Rızâ'ya göre, yaşadıkları dönemde en tehlikeli girişim, İstanbul ve Mısır'da artan garpçların savundukları Kur'ân'ın muhtelif dillere çevrilmesidir.⁴⁹⁰ O, Kur'ân tercümesine yönelik talebin son dönem Osmanlı ulemasının dilsel yetersizliğinden kaynaklandığını vurgularken Ezher ulemasının Kur'ân'ı anlamada ve kitaplardan alıntılama da farklılık göstererek halkın zihninde karışıklığa neden olduğunu dile getirmektedir.⁴⁹¹

İslahatçı-seleflilerin görüşüne göre, eğitimin dejenerasyona uğraması dillerin en fasihi Kur'ân dili olan Arapça'nın öğrenimini sekteye uğratmaktadır. Reşîd Rızâ her ne kadar yabancı okullardan çekincesini dile getirip ulusal okulların kalkındırılmasına istek duysa da Arapça dil eğitimini başarılı bir şekilde sürdürmelerinden ötürü yabancı okulları takdir etmektedir. Rızâ, bu okullardan mezun olanların yabancı dilleri akıcı biçimde konuşmasına rağmen Ezher mezunlarında aynı başarı seviyesinin yakalanamayışından sitemle bahsetmektedir. Ulemanın görevinin makasid ve vesaileri korumak olduğunu belirten Rızâ, bu ilimlerin edinilmesi ve yayılmasında en büyük unsur dil olmasına

⁴⁸⁸ Commins, "Al-Manâr and the Popular Religion in Syria, 1898-1920", 41.

⁴⁸⁹ Muhammed Reşîd Rızâ, "Fâtihatü seneti'l-ülâ li'l- Menâr", *Mecelletü'l-Menâr*, 1/1 (1898), 11.

⁴⁹⁰ Muhammed Reşîd Rızâ, "Muhâverâtü'l-Menâr li't-taklîd ve mezhebihî", *Mecelletü'l-Menâr*, 13/8 (1910), 571.

⁴⁹¹ Muhammed Reşîd Rızâ, "Tercümetü'l-Kur'ân ve kevnü'l-'arabiyye lügate'l-İslâm", *Mecelletü'l-Menâr*, 32/3 (1932), 184, 185.

rağmen dünyanın en büyük dinî okulu olan Ezher'in binlerce öğretmeni ve öğrencisi arasında Arap diline hem sözlü hem de yazılı olarak vakıf çok nadir insan bulunduğunu iddia etmektedir. Hâlbuki çoğunluğu Şâfi'î olan Ezher ulemasının mezhep imamının görüşüne göre, her Müslümanın Arapça bilmesi farzdır. Ezher ulemasının bunu göz ardı etmesi bir yana, Ezher uleması bu donanımına sahip kimselere ehemmiyet göstermemektedir. Dönemin Arap dili ve edebiyatında üstün meziyetlerinden ötürü Ezher kadrosuna dâhil edilen Şenkîti gibi kimselerin Mısır müftüsü Abduh'tan başkası tarafından ilgi görmediğini ifade etmektedir. Dinin ancak dilinin hayatta kalmasıyla yaşayacağına inanan Rızâ'ya göre Ezher şeyhlerinin bu konuda eylemi eksik kalmıştır. Çünkü eğer din dilinin bekası amaçlanıyorsa, ulemanın ve Ezher'deki parlak öğrencilerin kaleme alınmış faydalı Arapça eserleri okumalarının şart koşulması gerekmektedir.⁴⁹²

Arapça hem Müslümanlara erdem kapılarını açacak tek anahtardır hem de Arapça konuşan halkları dilleri vasıtasıyla diğer toplumlardan üstün vasıflarla donatmaktadır. Mekke'de gerçekleştirilen Ümmü'l-Kurâ toplantısını derleyen Kevâkibî, ilk içtimâ kaleme aldığı bölüme, toplantının tamamı Arapça bilen yirmi iki faziletli katılımcı ile gerçekleştirildiğini dile getirerek başlamaktadır.⁴⁹³ Kevâkibî için katılımcıların Arapça bilen insanlardan oluşması yüksek bir övgü kaynağıdır. Hem Kevâkibî hem Reşîd Rızâ tarafından Ümmü'l-Kurâ toplantısı sonrasında Sâhibü'l-Hindî olarak zikredilen bir Hint temsilci ile ismi belirtilmeyen siyasi itibar sahibi bir emirin diyalogu aktarılmaktadır. Emir, bu diyalogda Arapların erdemlerine övgü ile yaklaşırken *diğerlerini* değersizleştirmek ve hatta karalamak üzere ifadeler serdetmektedir. Emir, Arap ülkelerinin Kur'ân'ı anladıklarını ve inandıklarını; dolayısıyla din ve dünya işlerinde onu rehber edindiklerini dile getirmektedir. Yalnızca Kur'ân'ı anlamanın vermiş olduğu kudretle, Arapların siyasette harikulade feraset sahibi olduklarını savunmaktadır.⁴⁹⁴

⁴⁹² Muhammed Reşîd Rızâ, "Vezâifü 'ulemâu'd-dîn", *Mecelletü'l-Menâr*, 4/12 (1901), 444, 445.

⁴⁹³ Kevâkibî, *Ümmü'l-kurâ*, 7.

⁴⁹⁴ Kevâkibî, *Ümmü'l-kurâ*, 223; Muhammed Reşîd Rızâ, "Lâhikatü sicil cem'iyeti Ümmi'l-Kurâ", *Mecelletü'l-Menâr*, 5/22 (1903), 907 vd.

Din dili olarak sunulan ve tehdit altında olduğu düşünölen Arap dilinin korunması söz konusu olduğuunda ilerleyen birkaç yıl içerisinde gündemde yer alan teolojik gerilim noktası, Kur'ân'ın çevirisi ve çevirilerin Arapça aslı karşısındaki değeri'dir. Kur'ân tercümesine yaklaşımı bakımından Reşîd Rızâ ile oldukça benzer görüşleri benimseyen 'Abdülhak el-A'zamî Bağdâdî'ye göre, Kur'ân'ı tercüme etmek caiz olmasına rağmen işlenebilecek en büyük suçtur. Tercümelere Müslümanlar arasındaki bölünmüşlüğün en büyük sebebi olarak gören Bağdâdî, Müslümanların tercümelere sarılmak yerine Arap dilini öğrenerek bu dine sarılmaları gerektiğini vurgulamaktadır. Arap dili öğrenimini yaymak yerine bu dilin zor olduğunu iddia etmek Müslümanların sahih inanca ulaşmalarına, Kur'ân'da saklı olan ilimleri keşfetmelerine ket vurmaktır. Çünkü ayette Kur'ân'ın anlaşılabilmesi için Arapça vahyedildiği beyan edilmektedir.⁴⁹⁵ İslâm birliği, din kardeşliği, ümmeti birbirine sınıksız bağlayan kavim rabıtası, ancak Arap dili ile mümkündür. Böylece ümmetin dilde ve fikirde birliği sağlanmış olacaktır. Bu sebepten, tüm Müslümanların Arapça bilmesi zorunluluktur. Bu zorunluluktan hareketle Bağdâdî'ye göre, Kur'ân'ın dili Arapça'yı bilmeyen dindarların dindarlığı sorgulamaya açıktır. Onların hali tıpkı sarhoşken namaz kılana benzer. Nasıl ki sarhoş kişi ne zikrettiğini bilmezse, Kur'ân dili Arapça'yı bilmeyen kişinin de sarhoştan farkı yoktur.⁴⁹⁶

Reşîd Rızâ'ya göre, Kur'ân'ın tercümelere aslını yansıtmaya muktedir değildir. Rızâ, hangi sebeple olursa olsun Müslüman toplumlarda Kur'ân'ın tercümesini katiyetle reddetmektedir. Ufa'da⁴⁹⁷ Cem'iyetü's-Şer'iyeye'nin azalarından Rızâuddîn Efendi'nin kendisine Kur'ân'ın tercüme edilmesine yönelik sorusuna,⁴⁹⁸ Kur'ân'dan delil

⁴⁹⁵ "İyice anlayasınız diye biz, onu Arapça bir Kur'ân yaptık." (Zuhrûf 43/3).

⁴⁹⁶ Bağdâdî, *el-'Arab ve'l-'arabiyye*, 19-21.

⁴⁹⁷ Rusya'nın büyük kentlerinden biri.

⁴⁹⁸ Rızâuddîn Efendi, bu mektubunda Hindistan'da yürütölen tercüme faaliyetlerinden bahsetmektedir. Reşîd Rızâ, bu minvalde bir bilgiye sahip olmadığını belirterek Hint coğrafyasından bu konuda kendisine bilgi verilmesini talep eden ifadelerine yazısında yer vermektedir. Bkz. Muhammed Reşîd Rızâ, "Mesîru'l-enâm ve masîru'l-İslâm", *Mecelletü'l-Menâr*, 5/18 (1902), 681-699. Hindistan'da tercüme faaliyetleri ilk olarak Şah Cihan Begüm (ö. 1901) tarafından yürütölmektedir. O, Bhopal kraliçesi Cihangir Han'ın kızı olarak h. 1254'te dünyaya gelmiştir. Şah Cihan Begüm'ün, kaleme aldığı dinî risaleler, Kur'ân tercümesi

getirerek⁴⁹⁹ belirttiği olumsuz görüş, Rızâ'nın konuya yaklaşımındaki katıyyeti göstermektedir.⁵⁰⁰

Java adalarından Bisyyûnî ise Kur'ân'ın tercümesi konusunda Reşîd Rızâ'ya ısrarkar sorular yönelten bir diğer isimdir. Bisyyûnî, Rızâ'nın tercümeyle müsaade etmeyen görüşü karşısında Arap olmayan Müslümanlara nasıl Kur'ân'ın aktarılacağı hususunda görüş talep etmektedir. Rızâ bunun üzerine, Müslümanların dinlerini tesis etmeye yetecek kadar Fatiha ve namazdaki zikirler gibi bilgileri öğrenmek zorunda olduklarını belirtmektedir. Rızâ'ya göre, bu bilgileri öğrenmeyen Müslümanlar günah işlemektedirler. Çünkü İslâm'ın hedefi insanlığı tek dinde ve dilde toplayarak insanların birliğini sağlamaktır. Kur'ân'ın hikmetine vakıf olmak ancak Arapça'nın muhafazası ile mümkündür. Bir Müslümanın tercüme işine kalkışması, ona göre dine karşı işleyebileceği en büyük suçtur. Bazı âlimler, Arapça bilmeyenin kendi dilinde Kur'ân okumasını caiz görmüşlerse de Rızâ'ya göre bu görüş, İslâm'ın ruhuna aykırıdır.⁵⁰¹

Tercümenin farziyetini ispat için ileri sürülen nazariyelerin cahilce ve gülünç olduğuna kanaat eden Rızâ, yalnızca İslâm'a davet konusunda bu hususun değerlendirilmesini kayda değer bulmaktadır.⁵⁰² Dolayısıyla o, İslâm'a davet amacıyla Kur'ân'ın bir kısmının tercüme edilmesinde sakınca görmemektedir. Rızâ'nın, tercümenin misyoner faaliyetler kapsamında gerekli olabileceğini kabulü Hindistan'dan Londra'ya yerleşen Hâce Kemaleddin'in⁵⁰³ Kur'ân'ı İngilizce tercüme etmesiyle gündeme gelmiştir. Rızâ, bu

ve sanat faaliyetleri ile bilindiği aktarılmaktadır. Bkz. Lütfullah el-Hüseynî el-Buhârî el-Kınnevcî, *el-Belâga ilâ 'usûli'l-lügat* (Tikrit: Tikrit Üniversitesi, Bitirme Tezi, 2011), 13-15.

⁴⁹⁹ “Eğer biz onu başka dilde bir Kur'ân yapsaydık onlar mutlaka, “Onun âyetleri genişçe açıklanmalı değil miydi?” derlerdi.” (Fussilet 41/44).

⁵⁰⁰ Muhammed Reşîd Rızâ, “Mesîru'l-enâm ve masîru'l-İslâm”, *Mecelletü'l-Menâr*, 5/18 (1902), 689, 690.

⁵⁰¹ Muhammed Reşîd Rızâ, “Fetâvâ el-Mecelletü'l-Menâr”, *Mecelletü'l-Menâr*, 29/9 (1928), 662, 663.

⁵⁰² Muhammed Reşîd Rızâ, “el-Fitnetü'l-istignâ ‘an kelâmillâhi'l-‘arabî”, *Mecelletü'l-Menâr*, 26/1 (1925), 12.

⁵⁰³ O, Kâdıyânî olup sonradan saf İslâm'a (الإسلام الخالص) döndüğünü yazılı ve sözlü beyan etmiştir. Bkz. Muhammed Reşîd Rızâ, “el-Fitnetü'l-istignâ ‘an kelâmillâhi'l-‘arabî”, *Mecelletü'l-Menâr*, 26/1 (1925), 13. Saf İslâm ibaresi ise *Mecelletü'l-Menâr*'da ilk kez Reşîd Rızâ'nın ismini vermediği Sudanlı bir müşteriki tarafından kullanılmaktadır. O, Kaza ve Kader konusuna dair *Mecelletü'l-Menâr*'ın prensibini netleştirmeyi talep ettiği mektubunda, bu konuda Müslümanların eleştirilerinin saf İslâm ile bir çelişki yaşamadığına dair bir ibareye yer vermektedir. Bkz. Muhammed Reşîd Rızâ, “el-Kadâ ve'l-kader”, *Mecelletü'l-Menâr*, 12/3 (1909), 189, 190. O, saf İslâm'ı bid'atlerin baş gösterdiği Osmanlı hilafeti döneminden öncesiyle

tercümenin desteklenmesi gerektiğini ifade etmesine karşın, tercümenin bireysel yapılamayacağını ifade etmektedir.⁵⁰⁴ Tercümenin Hindistan ve Mısır'ın önde gelen ulemasına sunulması gerektiğini savunan Rızâ, ancak ulemanın onayı alındıktan sonra tercümenin yayımlanabileceğini düşünmektedir.⁵⁰⁵

1925'te Kâdiyânîler tarafından İngilizce'ye tercüme edilmiş bir Kur'an'ın Mısır'da yayılmasına yönelik çaba, Rızâ'nın bu minvaldeki görüşünde bir bulanıklık meydana getirmiştir. Tercümenin Mısır'a girişiyle Gümrük İdaresi, tercümeyle Ezher ulemasına sunmuştur. Fakat Ezher uleması, tercümeyle fetva vermemiştir. Rızâ için bu çarpıcı bir gelişmedir. Kâdiyânîler tarafından Ezher şeyhliğinin fetvası, anlama ve yorumlama özgürlüğüne getirilmiş bir kısıtlama olarak yorumlanmıştır. O zamana dek Ezher ulemasının seleften nakledilenlere aykırı görüşler karşısında suskun kalmasını eleştiren Rızâ bu kez, Ezher şeyhliğinin savunusunu üstlenmiştir.⁵⁰⁶

Diğer taraftan henüz *el-Menâr*'ın birkaç cildi yayımlanmışken Reşîd Rızâ, tercümelerin art niyetle ve İslâm'ı karalama çabasıyla da kaleme alınmış olabileceği ihtimali üzerinde durmaktadır.⁵⁰⁷ Rızâ'nın bu kanaatine rağmen Şekip Arslan, ilerleyen süreçte *el-Menâr*'da farklı bir pencere aralayacak ve Fransız müsteşrik Edward Montet tarafından yapılan Fransızca çeviriyi övgüyle değerlendirdiği bir mektubu, *el-Menâr*'da

tanımlamaktadır. Bkz. Muhammed Reşîd Rızâ, “el-İktidâ fi’s-salâh”, *Mecelletü'l-Menâr*, 22/2 (1921), 118. Aynı ifade Reşîd Rızâ tarafından son olarak İbn Teymiyye'nin yazısında yer alır. Tatarlar ile saf İslâm'ın insanlarını kıyaslayan yazıda Tatarlar siyah ve karanlık, saf İslâm'ı takip eden insanlar beyaz ve aydınlık olarak tasvir edilmektedir. Bkz. Ahmed İbn Teymiyye, “Münâzaratü İbn Teymiyye el-'alenîyye li decâcileti'l-batâiyye ve'r-Rifâ'iyye”, *Mecelletü'l-Menâr*, 26/2 (1925), 107.

⁵⁰⁴ Çünkü Reşîd Rızâ, Kemaleddin'in bir tercüman olmadığını sonradan öğrenmiştir. Bkz. Muhammed Reşîd Rızâ, “el-Fitnetü'l-istignâ ‘an kelâmillâhi'l-'arabi”, *Mecelletü'l-Menâr*, 26/1 (1925), 13. Ayrıca Kâdiyânîliği İngiliz propagandası yürüten Hıristiyan bir hareket olarak yorumlayan Rızâ'nın 1920 dolaylarında Mısır'da Kâdiyânîlerin sayılarının artmasıyla, odak noktası bu oluşuma kaymış görünmektedir. Bkz. Muhammed Reşîd Rızâ, “Di‘âyetü'l-mesihîyyeti'l-kâdiyâniyye el-mülekkabeti bi'l-ahmediyye”, *Mecelletü'l-Menâr*, 28/7 (1927), 543-551. Bu süreçte o, Kâdiyânîler tarafından kaleme alınan tercümelerin hiç birine Kur'an'ı anlama ve amel noktasında itimat edilmemesi gerektiğini dile getirmiştir. Bkz. Muhammed Reşîd Rızâ, “Fetâvâ el-Menâr”, *Mecelletü'l-Menâr*, 29/4 (1928), 271.

⁵⁰⁵ Muhammed Reşîd Rızâ, “el-Merâsele ve'l-münâzara”, *Mecelletü'l-Menâr*, 17/10 (1913), 793-795; Muhammed Reşîd Rızâ, “el-İslâm fi İnkilere”, *Mecelletü'l-Menâr*, 18/1 (1915), 73-79.

⁵⁰⁶ Muhammed Reşîd Rızâ, “Tercümetü'l-Kur'an”, *Mecelletü'l-Menâr*, 25/10 (1925), 795.

⁵⁰⁷ Reşîd Rızâ Avrupalıların eserlerine referansla, onların İslâm ve Kur'an yaklaşımında, tercümeleleri bir tahrif unsuru olarak konu edinmektedir. Ona göre, Avrupa ulusları ve hükümetleri arasında fanatizmden en uzak ve hoşgörüyü en yakın olan İngiltere'dir. Bkz. Muhammed Reşîd Rızâ, “Mesîru'l-enâm ve masîru'l-İslâm”, *Mecelletü'l-Menâr*, 5/18 (1902), 688, 689.

yayımlanacaktır.⁵⁰⁸ Fakat her ne surette olursa olsun bu tercümeler, gayrimüslimlere hitapta geçerli olup bu durum bir Müslüman için söz konusu değildir.

Reşîd Rızâ, bu süreçte Kur'ân'ın tercümesine yönelik girişimler karşısında en sert tepkiyi Türklere göstermektedir. Bilhassa hilafetin ilgasıyla Türk hükümeti tarafından desteklenen Türkçe tercümeler onun eleştirilerine maruz kalmıştır. Rızâ'nın sunuşunda bu tercümeler dini çarpıtmak isteyen ateistlerin uzun yıllardan beri emelidir. Türk hükümeti ise sunduğu mali destek ile bu amaca hizmet etmektedir.⁵⁰⁹ Çünkü tercüme, tercümanın semantik müdahalesi ve tercihlerinden müteşekkildir. Bu sebeple metne değil tercümana bağlılığı ifade eder. Bu durum ise İslâm dininde kesinlikle men edilmiştir. Fakat Rızâ, bu yorumla kalmayıp tercümeyi bir başka din olarak telakki etmektedir. Böylece ona göre Kur'ân'ın tercümesini okuyan kişi, Hz. Peygamber'e vahyolunan Kur'ân'a değil; tercümanın ortaya koyduğu Kur'ân'ın dinine inanıyor olacaktır.⁵¹⁰ Dahası ona göre, Kur'ân'daki kelimeleri manasına binaen farklı Arapça kelimelerle nakletmek lafızların taşıdığı anlamına gelir ve küfürdür.⁵¹¹

Her Müslümanın Arapça bilmesini bir gereksinim olarak gören bu yaklaşım, Arap dilinin siyaseten de ihtimam görmesini talep etmektedir. Bu özen talebi Arap dilinin yöneticilerin adaletsizliği ve zalimlerin baskısından ötürü tahrip olmakla karşı karşıya olduğu kanaatinden esinlenmektedir.⁵¹² Osmanlı yönetimindeki Arap bölgelerinde Arapça'nın aktif biçimde kullanılmasına yönelik şiddetli bir arzu mevcut olmasına rağmen hem resmî yazışmaların hem de eğitimin dili Türkçe'dir. Reşîd Rızâ ilkökul eğitiminin Müslüman ailelerin çocukları için ücretsiz ve zorunlu olduğunu belirtirken dört

⁵⁰⁸ Emîr Şekîb Arslân, "Tercümetün cedîdetün li'l-Kur'ân el-Kerîm", *Mecelletü'l-Menâr*, 30/5 (1929), 377-381.

⁵⁰⁹ Muhammed Reşîd Rızâ, "Tercümetü'l-Kur'ân", *Mecelletü'l-Menâr*, 25/10 (1925), 794, 795.

⁵¹⁰ Muhammed Reşîd Rızâ, "Tercümetü'l-Kur'ân", *Mecelletü'l-Menâr*, 11/4 (1908), 269, 270. Ayrıca bkz. Muhammed Reşîd Rızâ, "Fetâvâ el-Mecelleti'l-Menâr", *Mecelletü'l-Menâr*, 12/12 (1910), 908, 909.

⁵¹¹ Muhammed Reşîd Rızâ, "el-İkrâh 'ale'l-İslâm bi's-seyf", *Mecelletü'l-Menâr*, 13/5 (1910), 321, 322.

⁵¹² Muhammed Reşîd Rızâ, "Muhâvere fî sa'âdeti'l-ümme", *Mecelletü'l-Menâr*, 1/2 (1898), 38; Eserî, *Mahmûd Şükrî el-Âlûsî ve ârâuhü'l-lügaviyye*, 17.

yıllık bu zorunlu eğitim dilinin Türkçe olmasından huzursuzluk duymaktadır.⁵¹³ Onun bu yaklaşımı, ibtidai mektep yıllarına dek uzanmaktadır. Rızâ, hicri 1299'da⁵¹⁴ devlete bağlı bir ibtibai mektepte eğitime başlamıştır. Resmî dili Türkçe ve Arapça olan ancak tüm derslerin Türkçe verildiğini ifade ettiği bu okuldan bir sene sonra, hükümete hizmet etmekten hoşlanmadığı gerekçesiyle ayrılmıştır. Yabancı diller konusunda yeterli donanıma sahip olmayan Rızâ, Türkçe, Fransızca gibi dillerdeki zayıflığını din ve bilime katkısı olmayan herhangi bir şeye karşı olan ilgisizliğinden kaynaklandığını ifade etmektedir.⁵¹⁵ Böylece, hayatının oldukça erken döneminden itibaren Rızâ, Türkçe'yi de din adına oldukça faydasız sınıflandırmış görünmektedir.

Türkçe, Mısır'ın yanı sıra Suriye'de de hem resmî dil hem de eğitim dilidir. Sürecin başlangıcına bakıldığında Arap vilayetlerinde Türkçe'nin modern sivil okullarda öğretim dili olarak belirlenmesi, Islahat Fermanı'nı (1856) müteakip kurumsal düzenlemelere dayanmaktadır. Bu fermanda gayrimüslimlere tanınan haklara göre, her cemaate kendi okulunu kurma özgürlüğü tanınmıştır. Üç kademe şeklinde planlanan eğitim modelinde, ilköğretim kademesinde (sıbyan mektebi) eğitimin dili, müfredatı ve öğretmen seçimi gibi unsurlar, Meclis-i Muhtelit-i Maârif'e⁵¹⁶ verilmiştir. Böylelikle toplumun farklı kesimlerinin taleplerine yanıt verilmesi amaçlanmıştır. Bu dönemde, rüşdiye (ortaokul) mekteplerinin temel amacının devlet memuru yetiştirmek olması nedeniyle,⁵¹⁷ bu seviyedeki öğretim dilinin Türkçe olması kararlaştırılmıştır. Meslekî okullarda eğitimin dilinin öğretilecek sanat ve bilim dalına göre belirlenmesi öngörülmüştür.⁵¹⁸

⁵¹³ Muhammed Reşid Rızâ, "Galîl mine'l-hakâiki 'an Türkiyâ", *Mecelletü'l-Menâr*, 2/31 (1899), 494-496.

⁵¹⁴ Rızâ, *el-Menâr ve'l-Ezher*, 181.

⁵¹⁵ Rızâ, *el-Menâr ve'l-Ezher*, 138, 139.

⁵¹⁶ Müslüman ve farklı etnik aidiyetleri olan gayrimüslimlerden müteşekkil altı kişiden oluşan karma bir kuruldur.

⁵¹⁷ Bu uygulamanın tek gerekçesi devlet memuru yetiştirmek değildir. Osmanlı, aynı zamanda merkezî otoriteye bağlılık ve sadakati de tesis etmeyi amaçlamaktadır. Bu uygulamanın bir diğer amacı da aşiretler ve göçebe toplulukların medenileştirilmesidir. Bkz. Selçuk Akşin Somel, *Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908)* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Baskı, 2015), 31, 32.

⁵¹⁸ Somel, *Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908)*, 68.

1861 yılında yayınlanan bir genelge ile Osmanlı, devlet genelindeki bütün okulları genel bir çerçevede birleştirmeyi hedeflemiştir. Bu tarihten itibaren Osmanlı eğitim dilinde sistematik bir Türkleştirme politikası yürütülmüştür. Ancak bu süreçte Arap bölgelerinin talepleri de göz ardı edilmemiştir. 1870 yılından itibaren, Arap bölgelerinden gelen talepler doğrultusunda bazı bölgelerde Fransızca dersler müfredata eklenmiştir.⁵¹⁹ Cidde’de ise bölge halkından gelen talep üzerine kurulan ibtidai mekteplerde dersler Arapça okutulmaktadır. Osmanlı yönetimi ancak ihtiyaç halinde Türkçe eğitim için muallim tayin edileceğini belirtmiştir.⁵²⁰ Arap bölgelerinden gelen taleplerin dikkate alınarak müfredatın içeriği belirlenmesine rağmen 1895 yılında Suriye dolaylarında, azınlık ve gayrimüslim eğitim kurumlarında Türkçe ders verilmediği takdirde okulların kapatılacağına⁵²¹ dair bir söylenti yayılmıştır.⁵²² Hâlbuki bu esnada merkez Osmanlı’daki uygulama, eyalet ve sancak merkezlerinde idadi mekteplerdeki Müslüman öğrencilere Türkçe başta olmak üzere çeşitli dillerin öğretilmesini amaçlamaktadır.⁵²³

Bununla birlikte devlet aklının ötesine geçerek taşrada ders verecek muallimlerin yeterliliğine dair imkânları da göz önünde bulundurarak bir değerlendirme yapmak gerekir. Zira Osmanlı’nın pek çok bölgesinde devlet okullarının kurulması, mezun sayısından daha fazla bir istihdamı gerekli kılmıştır. Atanan muallimlerin önemli bir kısmı ise Arapça konusunda yetersiz kalmaktadır.⁵²⁴ Nitekim 1890’da Basra’da Arapça bilmeyen bir muallimin yerine Arapça bilen bir muallim talep edilmesi bu duruma bir örnek teşkil etmektedir. Ancak bu talep, eğitimin Türkçe yapılmasına yönelik talimattan

⁵¹⁹ Somel, *Osmanlı’da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908)*, 81-83.

⁵²⁰ T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Tedrisat-ı İbtidaiyye Kalemi (MF.İBT.)*, 279/34.

⁵²¹ T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Bab-ı Ali Evrak Dosyası (BEO)*, 641/48013.

⁵²² T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Hariciye Nezâreti Tahrirât Kalemi (HR.TH.)*, 157/77.

⁵²³ T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Şura-yı Devlet (ŞD.)*, 214/6.

⁵²⁴ Somel, *Osmanlı’da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908)*, 30.

dolayı reddedilmiştir.⁵²⁵ Öte yandan Kudüs Sancağı'nda ibtidai mekteplerde eğitim vermeye muktedir muallimler bulunmadığından üçüncü senesinde eğitim Türkçe vermek durumunda kalmıştır.⁵²⁶

Eğitim dilini Türkçe'ye sabitlemekteki gayesi Osmanlı yönetimine sadakati pekiştirmek olan II. Abdülhamid, Suriye'deki Arapları, Arapça'ya duyulan saygı nedeniyle bu uygulamanın bir miktar dışında tutulmuştur.⁵²⁷ Bu tavır, Suriye'deki yabancı okulların Müslüman aileler tarafından tercih edilmesine bir tedbir olarak yorumlanabilir. Zira bu okullarda eğitim alan çocuklar, kendi dil, din ve tarihlerine yabancılaştırıldığından, bu tehdidin bertaraf edilmesi gerekmektedir.⁵²⁸ Bu nedenle söz konusu tavrın yalnızca Arapça'ya duyulan saygı ile şekillendiğini düşünmek eksik kalacaktır. Çünkü Suriye, ayaklanmak için hazır bekleyen Arap milliyetçisi isimlerin beşiği konumundadır. Reşîd Rızâ'nın da aralarında yer aldığı bu isimler, bölgedeki gelişmeleri titizlikle ve aşırı hassasiyetle takip etmektedirler. Bu doğrultuda Rızâ, Şam'ın en büyük lisesi olan Mekteb-ü Anber'de eğitim Türkçe verilmesine tepki göstermektedir. O, durumun vahametini göstermek için Arapça dil bilgisi dersinin dahî Türkçe işlendiğini kaydetmektedir.⁵²⁹

Öteden gelen Arapça dil bilgisindeki kifayetsizlik sonucu 16. ve 18. yüzyıllar arasında, edebiyat eserleri ağırlıklı olarak Farsça ve Osmanlı Türkçesi'nde kaleme alınmıştır.⁵³⁰ Süregelen bu durumdan rahatsızlık duyan, Arap bölgelerinde halkın anadili

⁵²⁵ T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Mektubî Kalemi (MF.MKT.)*, 119/77.

⁵²⁶ T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Tedrisat-ı İbtidaiyye Kalemi (MF.İBT.)*, 309/40.

⁵²⁷ Somel, *Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908)*, 31.

⁵²⁸ Rabiye Çetin, "Bir Yükseköğretim Kurumu Olarak Medreselerde Kelâm Öğretimi -İhtiyaçlar, Sorunlar, İslahatlar-", *Kelâm'ın Konumu: Kavram Haritası, Etkinliği ve Eğitimi* içinde, ed. Mustafa Yıldız (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2022), 22.

⁵²⁹ Osmanlı, bu dönemde Arap dilinin öğretilmesine ilişkin Arapça eserlerin basımına ruhsat vermiştir. Bkz. T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Yıldız Perakende Maarif Nezareti Maruzatı (Y.PRK.MF.)*, 3/39. Benzer şekilde okullarda müfredata eklenen eserlerin basımı da Türkçe ve Arapça olmak üzere planlanmıştır. Bkz. T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Şura-yı Devlet (ŞD.)*, 213/55.

⁵³⁰ Shamsy, *İslâm Klasiklerini Yeniden Keşfetmek*, 108.

olan Arapça'nın korunmasına ve Arapça'nın gündelik hayatın akışında aktif kullanımına büyük önem veren Rızâ, Arap dilinin resmî yazışmalar, gazeteler ve günlük hayatta yenilenmesi ve canlandırılması gerektiğini savunmaktadır.⁵³¹ O, Arap bölgelerinde Türkçe'nin resmî dil olarak benimsemesini, Arap kimliğini ve dinî bilinci zayıflatmakla eşdeğer görmüştür. Bu sebeple ona göre, din dilini hem iletişim hem resmî dil olarak yaymak, tercümeyle uğraşan birkaç kişinin dışında yabancı dillere ihtiyaç duyulmamasını sağlamak ulemanın vazifelerindendir.⁵³²

Bu koşulların sağlanmadığına kanaat eden Reşîd Rızâ, ulusun kalkınması için zorunlu gördüğü ulusal okullarda eğitim dilinin Arapça yerine yabancı dillerde olması, Osmanlı ve Mısır tarihinin yerini İngiliz tarihi, Arap edebiyatının yerini ise Batı edebiyatı almasından serzenişte bulunmaktadır. Bu derslerin yerli öğretmenlerin yerine yabancı öğretmenlerden alınması sebebiyle milli unsurlarda ciddi kayıplar yaşanmaktadır. Bu elbette diğer Arap milliyetçileri tarafından da tespit edilmiş ve elzem görülmüş bir husustur. Ancak Reşîd Rızâ'nın eğitimdeki bu yaklaşımında, din adamları ve rahipler tarafından eğitimin yürütüldüğü Avrupa'yı örnek bir model olarak sunması dikkat çekicidir.⁵³³ Bunu Commins'in Kâsımî özelinde Şam Selefleri için ileri sürdüğü iddiaya⁵³⁴ benzer şekilde Reşîd Rızâ'nın bir mevki arayışı olarak yorumlamak pek mümkün görünmemektedir. Rızâ, bu yaklaşımıyla daha çok tüm Müslüman toplumları kapsayacak bir akıl hocalığı görevini üstlenmiş gibidir. Çünkü onun görüşü, entelektüel bir zeminin ötesine sıçrayarak toplumda yaşanan hareketliliği ölçen bir değer yargı merciine dönüşmektedir.⁵³⁵ Bu dönemde Arapça'ya geçirilmiş yabancı her bir kelimeye,

⁵³¹ Rızâ, *Târihu'l-üstâzi'l-imâm*, 1/11.

⁵³² Muhammed Reşîd Rızâ, "Vezâifü 'ulemâu'd-dîn", *Mecelletü'l-Menâr*, 4/12 (1901), 447, 448.

⁵³³ Muhammed Reşîd Rızâ, "el-Medresetü'l-vataniyye fi'd-diyârü'l-Mısır", *Mecelletü'l-Menâr*, 1/15 (1898), 259, 260.

⁵³⁴ Commins, Kâsımî ve Şam Seleflerinin Osmanlı resmî merciileri ile sosyal bir çatışma içerisinde olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, Kâsımî ve diğerlerinin talepleri, resmî görev almak üzerine yoğunlaşmıştır. Commins, *Son Dönem Osmanlı Suriyesi'nde Islahat Hareketleri*, 158.

⁵³⁵ Tama'da Yusuf Şevki Efendi *Medresetü'n-Necâh* isimli okulun açılışında Reşîd Rızâ'nın bu tavrını sezinlemek mümkündür. Rızâ, öngördüğü minvalde kurgulanan bu okulun açılışından övgüyle

yabancı bir asker gibi hükmedilmektedir.⁵³⁶ Rızâ da, işgalin yalnızca topraklarda gerçekleşmediğini savunmaktadır.⁵³⁷ Bu ifadesiyle o, Arapça konuşulması gereken topraklarda Türkçe'yi de muhtemelen diğer yabancı diller gibi işgalci bir kategoride sınıflandırılmaktadır.

2. Osmanlı Yönetimine Sadakat: Araplar Hazır Oluncaya Kadar

Arap milli bilinci 19. yüzyılda yeniden bir uyanış göstermiş ve bu süreçte İslâm'ın desteğinden üst seviyede faydalanmıştır.⁵³⁸ Ancak bu uyanış talebi, radikal bir değişimi talep etmek konusunda oldukça tedirgin ve temkinli bir seyrinde işlemektedir. Zira Islahatçı-selefler ve Arap milliyetçileri tarafından yöneltilen tüm eleştirilere rağmen birkaç asırdır hilafeti elinde tutan ve Bilâdüşşam'a hâkim olan Osmanlı'ya karşı bağımsızlık iddiası, muhakkak yoğun olmalıdır.⁵³⁹ Nitekim bunu bir yönden Osmanlı'yı

bahsetmekte, bu ruhun tüm beldelere yayılmasını temenni etmektedir. Bkz. Muhammed Reşîd Rızâ, “el-Medresetü'l-vataniyye fi'd-diyâri'l-Mısır”, *Mecelletü'l-Menâr*, 1/15 (1898), 263.

⁵³⁶ Laoust, “Le réformisme orthodoxe des “Salafiya””, 207.

⁵³⁷ Muhammed Reşîd Rızâ, “eş-Şi'r ve's-su'arâ”, *Mecelletü'l-Menâr*, 1/12 (1898), 191 vd.

⁵³⁸ Arap milliyetçiliğinin tarihsel kökenleri ve milliyetçilik fikrinin inşasına zemin hazırlayan unsurlar hakkında farklı yorumlar mevcuttur. George Antonious'a göre, Arap milliyetçiliğinin uyanışı 19. yüzyıla tekabül etmektedir. Antonious'a göre, 19. yüzyılda baş gösteren Arap milli uyanışı, eserinin genelinde Osmanlı-Türk yönetiminin hatalarının bir sonucudur. Bkz. Antonius, *The Arab Awakening*, 13-60.

Zeine N. Zeine ise, Antonious'tan daha erken bir tarihe işaret etmektedir. Ona göre Araplardaki milli bilinç, modern dönemde ortaya çıkan bir ideoloji değil, İslâm'ın doğuşuyla birlikte şekillenmeye başlayan tarihsel bir olgudur. Zeine'ye göre Arap milliyetçiliğinin temelleri, Kur'an'ın Arapça dilinde vahyedilmesi ve Arapların vahyin taşıyıcısı olarak merkezi bir konumda yer almalarıyla atılmıştır. Buna bağlı olarak Araplar, erken dönemden itibaren kendilerini dinin kurucu unsuru olarak konumlandırmıştır. Zeine, Arapların sahip olduğu bu bilincin, Osmanlı hâkimiyeti boyunca sönümlenmediğini, aksine Arapçanın dinî ve kültürel alandaki canlılığı sayesinde varlığını koruduğunu belirtmektedir. Bu nedenle Arap milliyetçiliğini *uyanış* olarak tanımlayan yaklaşımları eleştirerek, Arap kimliğinin hiçbir zaman uykuda olmadığının altını çizmektedir. Ayrıca o, Arapların II. Meşrutiyet döneminde Osmanlı'daki Türkleştirme politikasına karşı tepki vererek bu bilinci daha da belirginleştirdiğini saptamaktadır. Bkz. Zeine, *The Emergence of Arab Nationalism*, 1-16 ve 73-100.

C. Ernest Dawn ise Arap milliyetçiliğinin ideolojik temellerinin salt Osmanlı politikası ile ilişkilendirilmesine karşı çıkmakta ve bölgedeki sosyal çekişmelerin Arap milliyetçi fikirlerinin oluşumuna etkisini incelemektedir. Bkz. C. Ernest Dawn, *From Ottomanism to Arabism: Essays on the Origins of Arab Nationalism* (Urbana&Chicago&Londra: University of Illinois Press, 1973). Konu ile detaylı bilgi için bkz. Hasan Kayalı, *Jön Türkler ve Araplar, Osmanlıcılık, Erken Arap Milliyetçiliği ve İslamcılık (1908-1918)* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, Çev: Türkan Yöney, 2. Baskı, 1998), 7-10.

⁵³⁹ Bu kaygının boyutundaki derinliği basit gibi görülen bir tecrübesi üzerinden analiz eden Eric Hoffer *Değişim Sancısı*'na şu ifadelerle başlar: “İntibam odur ki, aslında kimse yeniyi sevmez. Yeniden korkarız...1936 yılının çoğunu bezelye toplayarak geçirmiştım. İşe Ocak ayının başlarında Imperial Valley'de başlamıştım. Ben toplayarak ilerledim, bezelyeler bu arada olgunlaştı; Haziran'da mevsimin son bezelyelerini Tracy şehri civarlarında topladım. Sonra ta Lake County'e kadar çıktım, burada fasulye toplayacaktım. Hala o fasulye tarlasına ilk gittiğim günkü tereddüdümü hatırlarım.” Bkz. Eric Hoffer, *Değişim Sancısı*, çev. Bengisu Karakurt (İstanbul: Dergâh Yayınları, 4. Baskı, 2024), 7. Hoffer'ın hikâyesi,

destekleyen bir yönden de onu eleştiren Mahmûd Şükrî'nin ifadelerinden çıkarımsamak mümkündür. Ona göre beş asırdan fazla bir süre İslâm'ın koruyuculuğunu üstlenen Osmanlı, Batı karşısında Müslümanların yurdu ve kalesi olması bakımından desteklenmelidir. Ancak son dönemlerde devlete musallat olan yolsuzluklar, Mahmûd Şükrî'nin devlete yönelttiği eleştirilerin temelinde yatmaktadır. Bu dönemde yolsuzluk olarak adlandırılan şey, devletin karar mekanizmasında halkı göz ardı ederek takındığı tavidir. Bu tavır, Arap bölgelerinde halkın duygu durumunu öfke sınırına çekmiş ve nihayet II. Abdülhamid döneminde ise doruğa ulaşmıştır. Osmanlı'nın yönetimde merkezîleşme politikasını, kontrolcü otoriter yapının gücünü artıran bir hamle olarak Fransa'dan ödünç aldığı görüşü muhalifler arasında yayılmıştır.⁵⁴⁰ Bu sebeple Arap milliyetçiliğinin mümessillerinden önemli bir kesimi, arayışını adem-i merkeziyetçi yapıya gösterdiği ilgi üzerinden gerçekleştirmiştir.

Osmanlı hakimiyetinde olduğu süreç içerisinde Biladüşşam ve çevresindeki Arap bölgelerinde adem-i merkeziyetçi yapı ilk kez Mısır'da tecrübe edilmiştir. Napolyon'un işgali sonrasında Mısır yönetimine atanan Kavalalı Mehmed Ali, Mısır'a görece özerklik kazandırmış; ondan sonraki dönemde ise Mısır, adem-i merkeziyetçi fikrin beşiği olmuştur. Bu sebeple Osmanlı, Mısır'ı önceki dönemlere kıyasla merkezî yönetime sadakat göstermediği⁵⁴¹ gibi sahip olduğu teknik donanımı bakımından da farklı görüşlerin matbaada doğuşuna elverişli bir ortam sunmuştur.

İngiltere ve Fransa arasındaki Mısır rekabeti 19. yüzyılın sonlarına doğru yükselişe geçtiğinde, süreç 1882'de Mısır'ın İngiltere tarafından işgali ile sonlanmıştır. Tüm bu süreçte Mısır'ın yerli halkının büyük çoğunluğu ezilen tabakayı oluşturmuştur. Bu ise Mısırlı kesimde, psikolojik zedelenmeyi beraberinde getirmiştir. Bu durum sosyo-kültürel alanda bir ayrışmayı tetiklemiş; fakat siyasi alana henüz sirayet etmemiştir.

insanların ufak değişimler yaşamak suretiyle dahî alışlageldik alanlarının dışına çıktığında karşılaştığı derin kaygıyı yansıtmaktadır.

⁵⁴⁰ Eserî, *Mahmûd Şükrî el-Âlûsî ve ârâuhü'l-lügaviyye*, 3-6.

⁵⁴¹ Kurşun, *Osmanlı Arapları*, 32.

Nitekim *Mısır Mısırlılarıdır* sloganıyla İngiliz yanlısı Hıdiv Tevfik'e karşı muhalif duruş sergileyen ve isyanı Abduh tarafından da desteklenecek olan Urâbî Paşa, halifeye yazdığı bir mektupta, Mısır halkının Osmanlı yönetiminden ayrılmak istemediğini dile getirmiştir.⁵⁴² Ancak bu süreçte Osmanlı'ya bağlı kalma arzusu, mutlak Osmanlı sempatisi anlamına gelmemektedir. Aksine Osmanlı, Mısır'ın yetersiz askerî gücü nedeniyle İngiltere karşısında bir umudun timsali olmuştur.⁵⁴³

Arap bölgelerinde baş göstermeye başlayan Türk karşıtlığı⁵⁴⁴ kısa bir süre daha gölgelenmiş olsa da olgunun getirdiği algıyı süresiz silmeye muktedir olamamıştır. 1880'lerde siyasi sahada etkin bulunan Abduh, bir Osmanlı taraftarı iken ıslahatçı bakış açısı onu örtük bir biçimde Osmanlı yönetimini eleştirmeye itmiştir. Urâbî devriminin başarısız olmasıyla Beyrut'a sürgün edilen Abduh, bu süreçten itibaren ilmî faaliyetlere yönelmiştir.⁵⁴⁵ Bu dönemden itibaren onu aktivist bir kimlikte görmek mümkün olmamıştır.⁵⁴⁶ Reşîd Rızâ ise bir taraftan Avrupa'nın ilerlemesinin yöneticilerinden değil, bilim ve tekniğe gösterdikleri ihtimamdan kaynaklandığını dile getirmektedir.⁵⁴⁷ Diğer taraftan o, bir ulusun zenginliği ve ahlaki erdemlerinin, ulusun eğitiminden geçtiğini savunmaktadır. Fakat Rızâ, merkezî yönetimin zorunlu eğitim dili olarak Türkçe'yi dayatmasının⁵⁴⁸ yerel unsurları göz ardı ettiğini ve bu durumun eğitimin kalitesini düşürdüğünü ifade ederek,⁵⁴⁹ Arap milli unsuruna yönetimde yer açma çabasının izlerini yansıtmaktadır.

⁵⁴² *Osmanlı Belgelerinde Mısır*, 414, 419. Bu dönemde *Mısır Mısırlılarıdır* ifadesini ilk kullanan Süryânî yazar Selim Nakkâş'tır. Bu ifade, İngilizlerin Mısır'dan tahliyesini talep eden bir muhtevaya sahiptir. Bkz. K. T. Khairallah, "La Syrie", *Revue du monde musulman*, 19 (1912), 73.

⁵⁴³ Nitekim Lord Cromer, bu hususun farkındadır. O, İngiliz işgali karşısında yükselen Osmanlı taraftarlığını bir tehdit olarak görmüştür. Bu nedenle ilk dönemde İngiliz askerinin Mısır'dan tasfiyesini savunurken ilerleyen süreçte İngiliz askerlerinin Mısır'da kalıcı olması gerektiğini savunmuştur. Bkz. Afaf Lutfi Sayyid-Marsot, *Egypt and Cromer: A study in Anglo-Egyptian Relations*, çev. John Murray (Londra: Buttlar&Tanner Ltd, 1968), 55.

⁵⁴⁴ Zeine, *The Emergence of Arab Nationalism*, 47-49.

⁵⁴⁵ Hasan Hanefî, "Çağdaş İslâmî Hareketin Üç Tarihî Dönemi", *Doğu Batı Tartışmaları* içinde, ed. Muhammed 'Âbid el-Câbirî, Hasan Hanefî, çev. Muhammed Coşkun (İstanbul: İlim Yurdu, 4. Baskı, 2022), 35.

⁵⁴⁶ Dawn, *From Ottomanism to Arabism*, 134, 135.

⁵⁴⁷ Muhammed Reşîd Rızâ, "Fâtihatü seneti'l-ülâ li'l-Menâr", *Mecelletü'l-Menâr*, 1/1 (1898), 12.

⁵⁴⁸ Muhammed Reşîd Rızâ, "Galîl mine'l-hakâiki 'an Türkiyâ", *Mecelletü'l-Menâr*, 2/31 (1899), 494-496.

⁵⁴⁹ Muhammed Reşîd Rızâ, "el-İ'tibâr bimâ hüve câr", *Mecelletü'l-Menâr*, 1/10 (1898), 165.

20. yüzyılın hemen başlarında Kevâkibî'nin Sâhibü'l-Hindî olarak adlandırdığı bir Hint temsilci ile ismini vermediği siyasi itibar sahibi bir emirin Ümmü'l-Kurâ toplantısından sonraki diyalogu, dönemin Islahatçı-selefî çevrelerinde Türk hilafetine karşı yaklaşımı görmek adına mühimdir. Emir, İslâm âlimlerinden hiçbirinin Allah yolunda cihadın anlamını sadece gayrimüslimlerle savaşmakla sınırlamadığını aksine, dine ve dünyaya faydalı olan her türlü sıkı çalışmanın cihad olarak adlandırıldığını dile getirmektedir. Böylece cihadın anlamını sadece savaşlarla sınırlandırmanın, fetih arzusundan ve fetih imkânı bulunduğu fethi teşvik ihtiyacından kaynaklandığı sonucuna varmaktadır. Emir, Arapların yedi asır boyunca cihad adına savaşmadıklarını iddia etmektedir. Ona göre, Doğu'ya yapılan Türk akınları bir cihad veya din savaşı değil, Avrupa'ya yönelik kuzeyli barbarların akınlarına bir katkıdır. Nitekim Türkler, Avrupa'ya saldırdıkları gibi İslâm ülkelerine de saldırmıştır. Avrupalıların bu konuda dikkatini çekmek isteyen emir, Türklerin politikaları dikkatle incelendiğinde onların dine dayanarak siyasi manipülasyon yapmaktan, insanları kolayca kendi politikalarına çekmekten, Hilafet adına ve kamuoyu namına Avrupa'yı terörize etmekten başka bir şey amaçlamadıklarını görececeklerini savunmaktadır.⁵⁵⁰

Emirin ifadeleri açıkça Osmanlı-Türk hilafetine yönelik bir suçlama olsa da, 20. yüzyılın başlarında Islahatçı-selefîler Osmanlı yönetimine karşı bir bağımsızlıktan ziyade Arap milletin haklarını güvence altına almayı amaçlayan bir duruş sergilemiştir. Amerikan Orta Doğu tarihi üzerine çalışmalarını yürüten Amerikalı araştırmacı Gelvin'e göre, 20. yüzyılın başlarında Arap milliyetçiliğinin öncüsü olan ve Islahatçı-selefîler tarafından da benimsenen Arapçılık, beklentileri doğrultusunda güç ve etkiyi

⁵⁵⁰ Muhammed Reşid Rızâ, "Lâhikatü sicil cem'iyeti ümmi'l-kurâ", *Mecelletü'l-Menâr*, 5/22 (1903), 899-909. *El-Menâr*'da yazarı Reşid Rızâ olarak yayıma çıkan bu makale, Kevâkibî'nin *Ümmü'l-kurâ*'sından bir kesittir. Bkz. Kevâkibî, *Ümmü'l-kurâ*, 223 vd. Rızâ, Kevâkibî'nin vefatından evvel, yazının *el-Menâr*'da yayımlanması üzerine mutabık kaldıklarını dile getirmektedir. Rızâ, yazıyı yayımlamadan evvel Osmanlı Devleti hakkındaki bazı ifadelerde düzeltme yapmak niyetinde olduğunu ifade etmesine rağmen okuyucusunun talebiyle yazıyı olduğu haliyle yayımlama kararı aldığını bildirmektedir. Bkz. Muhammed Reşid Rızâ, "Lâhikatü sicil cem'iyeti ümmi'l-kurâ", *Mecelletü'l-Menâr*, 5/22 (1903), 910.

yakalayamamış gıyabi toprak sahibi ve bürokratik bir sınıfın ideolojisini temsil etmektedir. Orta sınıf bürokrat ve entelektüel grubu⁵⁵¹ arasında da taraftar sahibi olan bu fikir, Arap eyaletleri adına daha fazla özerklik talebiyle Osmanlı İmparatorluğu içinde etki ve güç elde etmeye çalışmaktadır.⁵⁵² Bu noktada Arap milliyetçisi düşünce ile Islahatçı-selefler arasındaki bir ayrımı fark etmek önemlidir. Commins'e göre, Arap milliyetçileri ile Islahatçı-selefler arasındaki fark zamansaldır. O, Arap milliyetçilerinin ıslahat yanlısı selefî âlimlerden bir sonraki kuşağa denk geldiğini ifade etmekle birlikte meslekî ayrışmalarına da dikkat çekmektedir. Arapçılık fikrini benimseyenler aldıkları eğitim bakımından daha teknik meseleler üzerine uzmanlaşmış isimler iken Selefler, ıslahatı savunan din âlimleridir. İki grup arasındaki organik bağ, Arap milliyetçilerinin Seleflerin teknik alanda ideallerini gerçekleştirecek bilgi ve donanıma sahip bir tabakayı ifade etmektedir. Böylece onlar, Seleflerin arzuladığı teknik gelişmenin metalarıdır.⁵⁵³

Bu sebeple, Islahatçı-selefî görüşlerde uyumsuzluk bulunsa da Arap milletin menfaatine olacak hususlarda ortak zeminde buluşmaya meyilli bir düşünce sistemi ortaya çıkmıştır. Söz konusu uzlaşının en güçlü ortak paydası ve kalkanı dindir. Çünkü Osmanlı'ya yöneltilmiş her eleştiriye İslâm'ı hedef alan bir saldırı gibi gören gelenekselci tavır,⁵⁵⁴ muhatabının dinî içerikle savunusunu zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla Arap bölgelerinde Osmanlı-Türk bürokrasinin güçlü hâkimiyeti karşısında Arapların yönetimde söz sahibi olmaya yönelik arzularına bu süreçte dinî ifadeler eşlik etmiştir. Bu dönemde Sultan II. Abdülhamid de bölgede Arap politikasını yönetebilmek adına, Ebü'l-Hüdâ es-Sayyâdî, Medineli Şeyh Muhammed Zâfir, Şeyh Esad, Cemâleddîn el-Efgânî gibi isimlerden müteşekkil bir *Şeyhler Grubu* kurmuştur. Bu isimlerin Yıldız

⁵⁵¹ Gelvin'in işaret ettiği bu kesim ıslahatçılardır.

⁵⁵² James L. Gelvin, "The Social Origins of Popular Nationalism in Syria: Evidence for a New Framework", *International Journal of Middle East Studies*, 26/4 (1994), 657, 658.

⁵⁵³ Commins, *Son Dönem Osmanlı Suriyesi'nde Islahat Hareketleri*, 285.

⁵⁵⁴ Michel Chodkiewicz, "La 'Somme des miracles des saints' de Yûsuf Nabhânî," *Miracles et karâma, Hagiographies médiévales comparées* içinde, ed. Denise Aigle (Brepols: Turnhout, 2000), 609.

Sarayı'ndaki görevleri hem Arap hem İslâm siyaseti hakkında padişaha danışmanlık sağlamaktır. Bu dönemde Arap milliyetçisi ve Islahatçı-selefî isimlerin en özgül talebi, Arap kültürünün ihyası ve vahiy dili olması bakımından kutsal saydıkları Arapça'nın resmî dil olmasıdır.⁵⁵⁵ Fakat bu süreçte Sayyâdî'nin Efgânî'yi hilafete zarar veren ifadeler kaleme almakla suçlaması, Arap politikasını yönetmek üzere kurulan bu grubun dağılmasına neden olmasıyla Abdülhamid'in Arap bölgelerine yönelik politikası sekteye uğramıştır.⁵⁵⁶

1898'de Reşîd Rızâ, Kâdirî ve Rıfâ'î tarikatları arasındaki bir tartışmayı *el-Menâr*'da bir yazısında gündeme getirmiştir. Yazının ana temasını, bir Kâdirî tarikatı şeyhinin Rıfâ'îlerin sihir ve keramet arasında bir fark olmadığına yönelik iddialarına yönelik tenkidi oluşturmaktadır. Bu Kâdirî şeyhinin Rıfâ'îlerin keramet olarak sundukları yılan yemek, ateşe girmek gibi gösterilerini sihir olarak adlandırdığını dile getiren Rızâ, Şihâbeddîn el-Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*'sini referans göstererek söz konusu doğaüstü olaylar sergilemenin, sapkınlıktan ve küfürden kaynaklanan bir bidat olduğunu dile getirmektedir.⁵⁵⁷ II. Abdülhamid'in Arap bölgelerine yönelik politikasında danışmanlığının bir Rıfâ'î şeyhi olan Sayyâdî tarafından yürütüldüğü göz önünde bulundurulduğunda, Rızâ'nın konu seçimi basit bir tercih, salt dinî bir kaygı gibi nedenlerin ötesinde bir uzantıya sahiptir. Dinî mahiyete sahip bu tartışma, esasen Rızâ'nın Sayyâdî üzerinden, Osmanlı halifesinin seçimlerine yönelik muhalefetine ilk tezahürlerindendir. Hakeza, Kâsımî'nin ulemayı işaret eden taassup ehlinin tarih boyunca otoriter zümreler tarafından desteklendiğini dile getirmesi bir hadîs usulü kitabında yer almaktadır. O, otoritenin kendi görüşüne yönelik hizmet almak için her yola başvurmasını

⁵⁵⁵ Hür, *Öteki Tarih*, 160.

⁵⁵⁶ Nikki R. Keddie, *Sayyid Jamal ad-Din "al-Afghani" A Political Biography* (Londra&Berkeley&Los Angeles: University of California Press, 1972), 370; Commens, "Al-Manâr and the Popular Religion in Syria, 1898-1920", 42.

⁵⁵⁷ Muhammed Reşîd Rızâ, "el-Hikmetü's-şer'iyye fî muhâkemeti'l-Kâdiriyye ve'r-Rifâ'iyye", *Mecelletü'l-Menâr*, 1/31 (1898), 598-601.

olası gördüğünü belirttikten sonra, bazı hadîs ravilerinin yazmaktan da okumaktan da utandıkları âlim biyografileri bulduklarını kaleme almaktadır.⁵⁵⁸ Böylece kapalı biçimde, ulema statüsünün mutlak erdemle özdeşleştirilemeyeceğini ifade etmektedir.

Reşîd Rızâ'nın başkaldırısı ise daha ziyade isimlerin ve görüşlerin birebir aktarılması yoluyla sürdürülmüştür.⁵⁵⁹ Adeta alıntıların gölgesine gizlenen Rızâ, 1901'de *el-Menâr*'da 'Abdurrahmân el-Kevâkibî'nin *Dabâyi' el-istibdâd ve mesâri'u'l-istib'dâd* isimli eserine bir takriz kaleme almıştır. Rızâ'ya göre eser, tartışma yöntemi, benimsediği siyaset biçimi ve felsefesi bakımından yeni bir duruşu ortaya koymaktadır. Eser, son bölümü ve içindekiler hariç, *el-Müeyyed*'de⁵⁶⁰ yayımlanmıştır. *El-Menâr*'da ise Kevâkibî bu eseri, *er-Rihâl K* (الرحال ك) lakabıyla yayımlamıştır. Reşîd Rızâ'nın diğer takrizlerde örneğine az rastlanır bir şekilde okuyucuyu eserin teminine ve okunmasına teşvik etme isteği göze çarpmaktadır. Ayrıca o, yazarın diğer eserleri için de talepkâr bir tavır sergilemektedir.⁵⁶¹ Eserin *el-Menâr*'da yayımlandığı zaman ile Abdülazîz b. Su'ûd'un Su'ûd Devleti'nin ilk girişimlerini gerçekleştirmek üzere⁵⁶² Riyad'ı ele geçirdiği⁵⁶³ zaman arasındaki tarihsel yakınlık ise dikkat çekicidir.

⁵⁵⁸ Kâsımî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 34, 35.

⁵⁵⁹ Esasen bu süreçte, Osmanlı karşıtı Arap milliyetçilerinin genel tavrı budur. Ümmü'l-Kurâ toplantısından bir kesit yayımlayan Rızâ cemiyete destek vermek isteyenler için yazısını, Kevâkibî'nin nüshasında yer almayan bir çağrı ile sonlandırmaktadır. Bu iddiayı teyit etmek için 'Abdurrahmân el-Kevâkibî, *Ümmü'l-kurâ* (Mısır: el-Matba'atü'l-Midîr bi'l-Ezher, 1931) ve 'Abdurrahmân el-Kevâkibî, *Ümmü'l-kurâ* (Beyrut: Dâru'r-Râidî'l-'Arabî, 2. Baskı, 1982) olmak üzere iki nüsha kontrol edilmiştir. Bu çağrıda, yardımda bulunmak isteyenlerin dilerlerse isimsiz yahut uydurma bir isimle katkı sağlayabilecekleri belirtilmektedir. Bkz. Muhammed Reşîd Rızâ, "Lâhikatü sicil cem'iyeti ümmi'l-kurâ", *Mecelletü'l-Menâr*, 5/22 (1903), 910.

⁵⁶⁰ *El-Müeyyed* gazetesinin kurucusu Şeyh Ali Yûsuf, II. Abdülhamid yönetiminin meşrutiyet yönetimine tercih edilmesinin daha makul olduğunu dile getirmektedir. Bu sebeple o, Jön Türk Devrimi'nde İttihat ve Terakki yönetiminin karşısında yer alacaktır. Bkz. Adil Baktıaya, "El Müeyyed'in İttihat Ve Terakki'ye Cevabı Mısırlı Bir Gazetecinin Kanun-i Esasi, İdare-i Örfiye ve Hilafet ile İlgili Görüşleri", *İ.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 38 (2008), 70.

⁵⁶¹ Muhammed Reşîd Rızâ, "el-Hedâyan ve't-takrîz", *Mecelletü'l-Menâr*, 4/3 (1901), 105, 106.

⁵⁶² Muhammed b. 'Abdullah es-Selmân, *Reşîd Rızâ ve da'vetü's-Şeyh Muhammed b. 'Abdülvehhâb* (Kuveyt: Mektebetü'l-Mu'allâ, 1988), 129.

⁵⁶³ Osmanlı arşivlerinde bu bilgi, 17 Mart 1902 tarihli belgede yer almaktadır. Bkz. T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Dahiliye Nezareti Mektubi Kalemi (DH.MKT)*, 453/26. Henri Laoust ise vakıayı 1901'den aktarmaktadır. Bkz. Laoust, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, 444, 445. Laoust'un tarihlendirmesini tekrarlayan başka bir kaynak için bkz. Jean-Bernard Pinatel, *Historie de l-islam radical et de ceux qui s'en servent* (Beychac-et-Caillau: Lavauzelle, 2017), 13.

Bu dönemde Islahatçı-seleflerin dil ve üslup bakımından mutedil bir yol izlemeye özen gösterdiklerini zihninin bir köşesine ilintilemek gerekmektedir. 1901’de *el-Menâr*’ın takipçilerinden Abdülhamîd ez-Zehrâvî (ö. 1916)⁵⁶⁴ ulemayı sert bir dille eleştiren *el-Fıkh ve’t-tasavvuf* eserini kaleme aldığında yakın çevresinden pek çok eleştiriye maruz kalmıştır. Şam Seleflerinin önde gelen ismi Abdürrezzâk el-Baytâr, eserin ulemaya yönelttiği sert eleştirel yaklaşımın yazara zarar getireceğine kanaat etmiştir. Nitekim Zehrâvî, risalesinin ardından soruşturmayla maruz kalmış ve aylarca mahkûm edilmiştir.⁵⁶⁵ Reşîd Rızâ da Zehrâvî’nin eserinin yalnızca havasın okuması gereken bir eser olması gerektiğini, avamın faydasına uygun olmadığını yazarak okur kitlesini kısıtlamayı amaçlamaktadır.⁵⁶⁶

Bu noktada hem Reşîd Rızâ’nın da bu grupla birlikte üslubunun evrimini görmek adına bir detayı ayrıntılamak yerinde olacaktır. Rızâ her ne kadar Sayyâdî’ye yönelik eleştiriler sunsa da ittifak noktalarını da yakalamak, arada gri bir alan açmak gayretinde görünmektedir. 1906’da, Sayyâdî’nin kaleme aldığı *el-Hakikatü’l-bâhira fî esrâri’s-şerî’ati’t-tâhira*’ya⁵⁶⁷ yayımladığı takrizde, hadislerden hareketle imanın kollarının anlatıldığı en iyi kitap olduğunu dile getiren Rızâ, eserin ılımlı üslubu bakımından, umumun faydasına bir eser olduğuna dair kanaatlerini kaleme almıştır.⁵⁶⁸

II. Abdülhamid’e muhalefetin simgesi haline gelen Suriye,⁵⁶⁹ gelenekselci dinî söylem ve tutumdan farklılaşan Islahatçı-selefi düşüncenin merkez noktalarından biri olmuştur. Suriye’de 1880 dolaylarından itibaren II. Abdülhamid muhalefetinin öncüsü

⁵⁶⁴ O, *Mecelletü’l-Hakâik*’in Suriye’de ıslahatçıları oldukça hırpaladığını, bu esnada *Mecelletü’l-Menâr*’ın aydınlığının yayıldığını ifade etmektedir. Bkz. Abdülhamîd ez-Zehrâvî, *el-Fıkh ve’t-tasavvuf* (Mısır: Matba’atü’l-‘Umûmiyye, 1901), 2, 3.

⁵⁶⁵ Baytâr, *Hilyetü’l-beşer*, 791.

⁵⁶⁶ Muhammed Reşîd Rızâ, “el-Hedâyan ve’t-takrîz”, *Mecelletü’l-Menâr*, 4/21 (1902), 836-840.

⁵⁶⁷ Muhammed Ebü’l-Hüdâ es-Sayyâdî, *el-Hakikatü’l-bâhira fî esrâri’s-şerî’ati’t-tâhira*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 2005).

⁵⁶⁸ Muhammed Reşîd Rızâ, “Takrîz: el-Hakikatü’l-bâhira fî esrâri’s-şerî’ati’t-tâhira”, *Mecelletü’l-Menâr*, 9/4 (1906), 309.

⁵⁶⁹ M. Şükrü Hanioğlu, *The Young Turks in Opposition* (New York&Oxford: Oxford University Press, 1995), 105-107.

olan Tâhir el-Cezâirî'ye (ö. 1920) içlerinde Islahatçı-seleflerin de yer aldığı bir grup destek vermiştir. Cemâleddîn el-Kâsımî, Abdürrezzâk el-Baytâr, Selîm el-Buhârî (ö. 1928), Abdülhamîd ez-Zehrâvî, Muhibbüddîn el-Hatîb ve Şükrî el-Cündî gibi kimseler bu grubun öncülerindendir.⁵⁷⁰ Onların talebi, Arapların yönetim haklarını güvence altına almak ve Arap bölgelerinde Arapça'nın resmî dil olarak kabul edilmesidir.⁵⁷¹

II. Abdülhamid'e muhalefet eden Islahatçı-selefi isimlerin tümü, Arap milliyetçileri gibi aktivist değildir. Islahatçı-selefler arasında Kâsımî, Âlûsî gibi Osmanlı yönetiminden hoşnutsuz olmasına rağmen bunu eyleme dökmeyen isimler mevcuttur.⁵⁷² Bu isimlerin aksine Reşîd Rızâ, Arap milliyetçileri ile yakın irtibatla bulunmuş ve daha aktif tutum sergilemiştir. Siyasi faaliyetleri bakımından Reşîd Rızâ'nın Suriye'de müttefik olduğu isimler arasında en dikkat çeken kişi, siyasi faaliyetleri ile ön plana çıkan fikir adamı Refik Bey el-'Azm (ö. 1925)'dir. İkiliğin birlikte ilk siyasi faaliyeti 1897'de *Cem'iyetü's-Sevri'l-'Osmânî*'yi kurmaktır. Mısır'da kurulan bu cemiyet, II. Abdülhamid'e muhalif olan Türk, Ermeni ve Çerkezleri bir araya toplamak görevini üstlenmiştir. Bu gayeyle açtıkları şubelerde, Osmanlı'nın her tarafında Arapça ve Türkçe

⁵⁷⁰ Bu isimlerden bir kısmı Cemal Paşa'nın idam ettirdiği Arap milliyetçilerindendir. Cemal Paşa'nın 7 Mayıs 1916 tarihli beyanına göre idama çarptırılanların listesinde 'Ârif bin Muhammed el-Şihâbî, Tevfik bin Ahmed el-Bassât, Seyfeddin bin Ebî el-Nasr el-Hatîb, Şeyh Ahmed bin Hüseyin Tabara, Abdülvehhâb bin Ahmed el-İngilîzî, Sa'îd bin Fâdıl 'Akl, Petropolî, Jarij bin Musa el-Haddâd, Sâlim bin Muhammed Sa'îd el-Cezâirî, 'Alî bin Muhammed Hacı Ömer, Rüşdî bin Ahmed el-Şama'a, Emîn Lütfî bin Muhammed Hâfız ve Selîm el-Buhârî, bu komplolara asıl ve fiilen katıldıkları kanıtlanan isimler yer almaktadır. Bu isimlerin suçu, Mısır ve Osmanlı topraklarında adem-i merkezîyetçilik propagandası yürütmektir. Böylelikle amaçları, Filistin, Irak ve Suriye'yi Osmanlı hâkimiyetinden almak ve bağımsız devletler kurmaya çalışmaktır. Cemal Paşa, Arap unsurunu kullanan bu kişilerin şahsi çıkarları uğruna tüm milli ve dinî değerleri göz ardı ettiklerini dile getirirken Rızâ, Cemal Paşa'nın sunduğu tüm delillerin asılsız olduğunu iddia etmektedir. Rızâ'nın idam edilenler arasında ihtimamla durduğu isim ise Zehrâvî olmuştur. Rızâ'ya göre bu insanlar, kendi dillerinin koruması gerektiğini savunan ve ülkelerinin yönetiminde söz sahibi olmaları gerektiğine inananlardır. Bu bakımdan onların yegâne suçu Arapların kıymetli evlatlarından olmalarıdır. Ayrıca bazılarının, İttihatçıların affedemediği eski günahları da vardır. Mesela Şefik Bey'in Talat Bey'i küçük düşürmesi, Avrupa'dan İttihatçılara onlarca milyon borç verilmesini engellemeye çalışması, İstanbul'daki edebî derneğin üyelerinin Arap öğrenciler arasında kardeşliği pekiştirmesi ve *İkdam* adlı Türk gazetesinin sahibiyile alay edip, o gazetede yayımlanan ve yazarı tarafından şu sözlerin yazıldığı makaleyi eleştirmeleri gibi: "Araplara en etkili zulüm yöntemi, parayla birbirlerini öldürmeye teşvik etmektir. Çünkü Araplar, para karşılığında her şeyi satar; namuslarını bile." Bkz. Muhammed Reşîd Rızâ, "Cemâl Bâşâ es-Sefâk", *Mecelletü'l-Menâr*, 19/2 (1916), 115-120.

⁵⁷¹ Abaza, *Cemâleddîn el-Kâsımî ahadü 'ulemâi'l-İslâhî'l-hadîs fi 'ş-Şâm*, 22.

⁵⁷² Günay, *Cemâluddîn el-Kâsımî ve Fıkhî Görüşleri*, 12.

beyannameler dağıtmışlardır. Bu cemiyetin faaliyetleri meşrutiyetin ilan edildiği 1908 yılına kadar devam etmiş ve daha sonra cemiyet kendi kendini feshetmiştir.⁵⁷³

Cem ‘iyyetü’s-Sevri’l-‘Osmânî, ilk bakışta muhalif kesimleri birleştirmesi bakımından Osmanlı için huzursuz edici bir görüntü vermektedir. Ancak Reşîd Rızâ ve Refik el-‘Azm’in birlikte, eş zamanlı faaliyetlerini sürdürdüğü ve Refik el-‘Azm’in başkanı olduğu *Hizbü’l-lâ Merkeziyyeti’l-İdâreti’l-‘Osmâniyye*, tam bağımsızlıktan ziyade Osmanlı yönetimi altında yerel yönetimlerin tesisini talep etmektedir. Rızâ’ya göre, *Hizbü’l-lâ Merkeziyye*’nin amacı devlete ve Arap bölgelerine hizmettir. Kuruluş sebebi, Arap toplumunu birleştirmektir. Rızâ bu çeşit bir faaliyete kendilerini iten unsurun, merkezî yönetim ve Türklerin diğer halklar üzerinde tahakküm kurmaya devam ettiği müddetçe, uzun süre var olamayacağına inanmaları olduğunu belirtmektedir. Geleceğin bir kesitinde mutlak surette Türk hükümlerinin son bulacağına inanan dernek üyeleri, bu vakıa gerçekleştiğinde kendi halklarını koruyabilmek adına adem-i merkezîyetçi yapılanmayı istemektedir. Öte yandan Refik Bey el-‘Azm’in devletin bekası konusunda arzulu olduğunu ifade eden Rızâ, onun partiye rehberliğini de bu minvalde yürüttüğünü dile getirmektedir. Çünkü en nihayetinde onlar, mevcut durumda devlete olan isyanın Araplara zararının, Türklere zararından daha fazla olacağına kanaat etmektedirler.⁵⁷⁴

Aynı kanaat dönemin gazetecilerinden ve Rızâ’nın *el-Menâr* öncesi yazılarını yayımladığı *el-Müeyyed*’in sahibi Şeyh Ali Yûsuf ve İzzet Abid Paşa gibi isimler tarafından da paylaşılmaktadır.⁵⁷⁵ Yine Rızâ’nın Arap diline yönelik çalışmalar bakımından yakınlık kurduğu Emir Şekip Arslan, Muhammed Kürd Ali ve ‘Abdülkâdir el-Mağribî, *el-Muktebes*, *el-Müfîd*, *el-‘Ummeh* ve *eş-Şark* gazetelerinde Türk-Arap

⁵⁷³ Zekerîya Kurşun, *Yol Ayrımında Türk-Arap İlişkileri* (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1992), 87; Gümüş, *Şerif Hüseyin İsyanı*, 42.

⁵⁷⁴ Muhammed Reşîd Rızâ, “Refik el-‘Azm: vefâtühû ve tercümetühû”, *Mecelletü’l-Menâr*, 26/4 (1925), 294, 295.

⁵⁷⁵ Baktıaya, “El Müeyyed’in İttihat Ve Terakki’ye Cevabı Mısırlı Bir Gazetecinin Kanun-i Esasi, İdare-i Örfiye ve Hilafet ile İlgili Görüşleri”, 79-82.

birliğini tesis etmek için yazılar kaleme almaktadır.⁵⁷⁶ Fakat Rızâ'ya göre, bu birlik Arapların bağımsızlığına görece engel teşkil etmektedir. Bu nedenle o, içinde bulundukları dönemde “en iyi yönetim şekli meşrutiyettir; meşrutiyetin en iyi şekli de adem-i merkezîyetçiliktir.”⁵⁷⁷ ifadelerinde karşılık bulan bir düşünceyi benimsemiştir.

Bu ithamlara rağmen siyasi yönü de dâhil olmak üzere Arap milliyetçiliğini dinî bir kabul olarak zorunlu gören Islahatçı-selefler ve onlara yakın isimler arasında yoğun biçimde Osmanlı'yı kabule hazır olduklarını vurgulayan bir söylem yaygındır. Mahmûd Şükrî'nin öğrencilerinden aslen Necid'li olan Süleymân b. Sâlih ed-Dahîl'e (ö. 1944)⁵⁷⁸ göre bilim ve teknikteki ilerleme, Mısır düşünürlerini sosyal ve modern bilimlerde daha aydın, siyasi konularda daha fazla bilgi sahibi hale getirmiştir. Çeşitli yönlerden donanıma sahip Mısır halkı ve aydınları, Osmanlı hükümeti onların samimiyetine şüphe ile yaklaşmasına rağmen Osmanlı'dan yana güçlü bir eğilim göstermişlerdir. O, Necid halkını da bu zincirin bir halkası olarak göstermektedir. O, Arapların hak talepleri karşısında 1876'da yürürlüğe giren ilk Osmanlı Anayasası Kânûn-i Esâsî'nin Necid halkı da dâhil olmak üzere pek çok Arap'ın Osmanlı yönetimine karşı umut aşıladığını dile getirmektedir. Dahîl'in iddiasına göre, Anayasa'nın ilanından sonra Necid halkı, Osmanlı hükümetine katılmak için büyük bir özen göstermiştir. Fakat Necid'in bu özlem ve özenine karşı Osmanlı'nın tutumu, tamamen Necid'i görmezden gelmek olmuş ve Necid

⁵⁷⁶ Su'ûd el-Mawla, “el-Emîr Şekîb Arslân ve'l-harbü'l-âlemi'l-ülâ”, *İslam et Arabisme dans la pensee et la pratique de l'emir Chakib Arslan (1869-1946)* başlıklı doktora tezinden üretilmiş bir yazıdır. Erişim 10 Mart 2023,

https://www.academia.edu/42806871/%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%85%D9%8A%D8%B1_%D8%B4%D9%83%D9%8A%D8%A8_%D8%A7%D8%B1%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%86_%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%B1%D8%A8_%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%8A%D8%A9_%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%88%D9%84%D9%89, 15.08.2023.

⁵⁷⁷ Muhammed Reşîd Rızâ, “Beyânü hizbi'l-lâ merkezîyyeti'l-idâreti'l-'Osmâniyye”, *Mecelletü'l-Menâr*, 16/3 (1913), 226, 227.

⁵⁷⁸ Süleymân ed-Dahîl, bir süre Hindistan'da dersler aldıktan sonra Bağdat'a yerleşerek Mahmûd Şükrî el-Âlûsî'den Arap dili ve edebiyatı dersleri alarak onun ders halkasında yer almıştır. O, İttihat ve Terakkî Fırkası'nın yönetime geçmesiyle gazetecilik faaliyetlerine yönelmiştir. İttihatçıların I. Dünya Savaşı'nın patlak vermesiyle Arap aktivistlere yönelik takip ve işkencelerinin ardından gazetecilik ve yazarlığı bırakmış; Irak'ta yerel yönetimin kurulmasının ardından aldığı resmî görevi hayatının sonuna dek sürdürmüştür. Bkz. Süleymân b. Sâlih ed-Dahîl, *el-Bahs 'an a'râbi Necd vemâ yete'allaku bihim*, thk. Mehdi 'Abdü'l-Hüseyn en-Necd (Beyrut: ed-Dârü'l-'Arabiyye li'l-Mevsû'ât, 2003), 16.

yetkililerinin Osmanlı hükümetine göndermiş olduğu mektuplar ve elçiler yanıtsız bırakılmıştır. Hatta bir defasında İbn Su'ûd, Osmanlı hükümetine her daim destek ve hizmete açık olduğunu ifade etmesine rağmen elçisi, Osmanlı hükümeti tarafından kabul edilmemiştir. Osmanlı'nın Necid emirliğinin yaklaşımına kayıtsızlığını, emirliğin güçlenmesinden çekincesi olarak yorumlandığını belirten ed-Dahîl, yine de Osmanlı'nın niyetini düzelttiği takdirde birlik olmaya açık olduklarını dile getirmiştir.⁵⁷⁹

Islahatçı-seleflerin Arap milliyetçiliğini dayandırdıkları temel kavram *taassup*, oldukça tarafgir şekilde tezahür etmektedir. Kâsımî, taassup dediğinde herhangi bir görüşü katı biçimde benimsemeyi ifade ederken⁵⁸⁰ Cemâleddîn el-Efgânî ve Abduh⁵⁸¹ taassubu asabiyet anlamında kullanmaktadır. Onlara göre, soy bağlılığı toplumsal ve varoluşsal bir zorunluluktur.⁵⁸² Bu bağ, bireysel olarak kişiyi güçlü kıldığı gibi milletin fertleri arasındaki bağların çözülmesini de engelleyen mühim bir etkidir. Bu bakımdan taassup bir gereksinimdir. Aynı dine mensup olanlar ifrat yahut tefrite düşmediği müddetçe taassup, dinin müntesipleri arasında çatışmaya neden olmaz. Hele din müntesipleri arasında zuhur eden dinî taassup daha mukaddes, daha temiz ve faydası daha kapsamlıdır. İslâm'ın gücü de bu dinî taassuptan doğmuştur.⁵⁸³

Efgânî ve Abduh'un düşüncesinde Müslümanların varoluş savaşında etkili bir silah olan taassup, Reşîd Rızâ'ya göre, İslâm'ın katiyetle izin vermediği bir tutumdur. Rızâ, milliyetin adını anmayı, onunla övünmeyi ve bu konuda taassup göstermeyi İslâm'ın men ettiğini ifade etmektedir.⁵⁸⁴ Buna karşın *el-Menâr*'ın ilk yıllarında bir yandan Arapların

⁵⁷⁹ Süleyman ed-Dahîl, "Necd", *Mecelletü Lügati'l-'Arabi'l-'Irâkiyye*, 1 (1911), 20-23.

⁵⁸⁰ Kâsımî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 34, 35.

⁵⁸¹ Abduh bir Arap milliyetçisinden ziyade Mısır vatanperveridir. *El-Ahrâm*'da kaleme aldığı yazılarda, Mısır'ın görkemli geçmişini parlatırken aynı topraklarda yaşasalar dahî farklı inançtaki insanların bu ortak tarihle bağlandığını düşünmektedir. Bkz. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, 156; Rızâ, *Târîhu'l-üstâzi'l-imâm*, 2/15.

⁵⁸² Cemâleddîn el-Efgânî, Muhammed Abduh, "el-Cinsiyye ve'd-diyâneti'l-İslâmiyye", *el-'Urvetü'l-Vüskâ* (Mısır: Mektebetü'l-Ehliyye, 1927), 38.

⁵⁸³ Cemâleddîn el-Efgânî, Muhammed Abduh, "et-Ta'assub", *el-'Urvetü'l-Vüskâ* (Mısır: Mektebetü'l-Ehliyye, 1927), 87-96.

⁵⁸⁴ Muhammed Reşîd Rızâ, "el-Ahbâr ve'l-ârâ", *Mecelletü'l-Menâr*, 7/2 (1904), 70-80.

üstün nitelikleri üzerine sayfalarca yazı kaleme almaktan diğer taraftan Osmanlı yönetiminde rahatsızlık uyandıran fikir ve eserleri yayımlamaktan çekinmeyen Rızâ, yine de Türklerin Batı tehdidi karşısında başarıya ulaşmalarına dair umut beslediğini ifade etmektedir.⁵⁸⁵ Ancak Şekip Arslan'ın adem-i merkezîyetçilerin laf cambazlığı yaparak kalplerindeki asıl niyeti sakladıklarına dair ithamı,⁵⁸⁶ Rızâ'nın bu satırlarının suni ifadeler olduğuna dair bir yoruma kapı aralamaktadır.

Arap bölgelerinde Islahatçı-seleflerin de desteğiyle yükselen ulus odaklı söylem, bir grup Arap'ın hilafet makamına dair tehdit oluşturduğu söylentisinin yayılmasına neden olmuştur. Rızâ'nın bu meseleye yaklaşımı aynı zaman dilimlerinde farklı durumlara göre değişiklik göstermektedir. Arapların hilafete yönelik taleplerinin olduğu iddialarının yükselişe geçtiği 20. yüzyılın başlarında o, hilafetin Osmanlı'dan alınması gerektiği fikrini aşılamaaya çalışanları İslâmî otoriteyi ortadan kaldırmak ve varlık alanından silmek için çalışmakla itham etmektedir.⁵⁸⁷ Bu düşüncenin örneklerinden birini yansıtan ve pek de haz etmediği Mustafa Kâmil Bey'in⁵⁸⁸ vatanperverlik ve İslâm'a dair çıkardığı gazetenin hilafete yönelik tutumunu eleştirmektedir. Çünkü Rızâ'ya göre halifelik bir grubun çabasıyla elde edilecek basit bir mevki değildir. Hilafet, kimsenin talep edemeyeceği kadar yüksek bir makamdır. Müslümanların hilafet makamını Osmanlı hanedanına teslim etmesi de mutlak surette önemsenmesi gereken bir vakıdır. Dolayısıyla hilafet vasıtasıyla Türkler ile Araplar arasında oluşan bağı çözmek olanaksızdır. Nitekim Rızâ bu imkânsızlığı, ünlü yazar Kemal Bey'in satırlarıyla ifade etmektedir: “Onu çözmeye muktedir olan varsa, o da yalnız Cenâb-ı Allah'tır ve bunu düşünen varsa, o da şeytandır.”⁵⁸⁹ Rızâ'nın hilafet meselesindeki bu tutum ve tavrını

⁵⁸⁵ Muhammed Reşid Rızâ, “Sayhatün hakkün”, *Mecelletü'l-Menâr*, 1/13 (1898), 222.

⁵⁸⁶ Arslan, *İle'l-Arab*, 137.

⁵⁸⁷ Muhammed Reşid Rızâ, “el-Ahbâr ve'l-ârâ”, *Mecelletü'l-Menâr*, 7/2 (1904), 72; Muhammed Reşid Rızâ, “el-Hilâfet ve'l-hulefâ”, *Mecelletü'l-Menâr*, 1/33 (1898), 628-633.

⁵⁸⁸ Reşid Rızâ, Mustafa Kâmil Bey'in yazılarının insanlarda savrulmaya yol açtığını savunmaktadır. Mustafa Kâmil Bey'e bir konu hakkında fikri sorulduğunda ise net bir cevap vermek yerine mırıldanarak geçiştirdiğini ifade etmektedir. Bkz. Muhammed Reşid Rızâ, “el-Ahbâr ve'l-ârâ”, *Mecelletü'l-Menâr*, 7/2 (1904), 74.

⁵⁸⁹ Muhammed Reşid Rızâ, “et-Takrîz ve'l-İntikâd”, *Mecelletü'l-Menâr*, 2/44 (1900), 702.

açıkça Osmanlı yönetimini sonlandırmak ve Arap egemenliğini tesis etmek isteyen Kevâkibî ve çevresine değil de Mısırlı muhalifi Mustafa Kâmil Bey'e yöneltmesi ise karışık olduğu fikrin çerçevesini belirlemek adına oldukça mühimdir. Zira Rızâ, Osmanlı'dan ayrılmaktan ziyade, bir Mısır vatanperveri olan Mustafa Kâmil Bey'in arzuladığı gibi Arap bölgelerinde ayrı devletçiklerin tesisine itiraz etmektedir.

Benzer şekilde Rızâ'nın aktardığına göre Halil Mutrân tarafından Mısır'da günlük yayımlanan *Cerîdetü'l-Cevâibi'l-Misriyye*, Arapların hilafet idealine muhalif görüşe sahip bir diğer gazetedir. Gazetenin 12 Muharrem tarihli 354. sayısında hilafetin tüm Müslümanlarca talep gördüğü, bu nedenle Müslümanlar arasında hilafet makamını elde etmek adına bir rağbet olduğu kaleme alınmıştır. Bu yazıda bilhassa Arapların, Türklerle hilafet meselesinde yarıştıkları dile getirilmiştir. Bu iddia elbette asılsız değildir. Bu dönem, açık biçimde nadir rastlansa da usulca ve el altından Arap hilafetine dair bir beklenti zemininin işlendiği bir dönemdir. Arap milletin yüceliğine büyük hayranlık duyan Reşîd Rızâ, bu iddianın aslı bulunmayan bir söylenti olduğu kaleme almıştır. Dahası o, Arap hilafetine dair bir planı kınadıklarını; hiçbir İslâmcının halifelik unvanı için Türklerle yarışmayı düşünmediğini; Hicaz, Necid, Biladüşşam, Mısır ve diğer ülkelerdeki Arapların Osmanlı Devleti'nin bekasını temenni ettiklerini yazmaktadır. Fakat diğer taraftan hilafeti elinde bulunduran Türklerin, Türk ırkıyla övünmesinin ve diğer Müslüman halkları hor görerek onlara üstünlüğünü kanıtlama çabasının Müslümanlara zarar verecek en ciddi unsur olduğunu dile getirmektedir. O, her iki millet arasındaki ayrımın, Türk taraftarlığı yapan ifadeler sebebiyle Türkler tarafından körüklendiğini iddia etmektedir. İlgili yazıda, gerekçeleriyle Türklerin Araplardan daha çok hilafet üzerinde hakları olduğunun savunulduğunu belirten Rızâ, Hicaz bölgesindeki ayaklanmanın müsebbibinin padişah olduğunu açıkça belirtmektedir. Rızâ'nın bu iddiasına esas ise, bölgeye atanan emirlerin aslında Osmanlı tarafından yetiştirilip görevlendirilen kimseler olmasıdır. Aktardığı bir beyitle "her kim kapısına kuduz köpek

bağlarsa, insanlara (isabet eden) musibetler köpeğin bağlanmasıdır.”⁵⁹⁰ ithamını sonlandırmaktadır.⁵⁹¹ Dolayısıyla Rızâ’ya göre, söz konusu Arap bölgeleri olduğunda bireylerin ilkeli davranması esas değildir. Bilakis sorumlu, atamayı gerçekleştiren merciidir. Bu yaklaşımıyla Rızâ, herhangi bir Arap’ı Arap olması bakımından savunması gerektiğinde, bunu oldukça sert ifadelerle gerçekleştirebilmektedir.

Devlet atamalarında Arap soyuna mensup olanların Arap bölgelerinde görevlendirilmesi Reşîd Rızâ için bir övgü sebebidir. Yahûdîlerin aşağılanmalarına tarihin tanık olduğunu ve aynı senaryoyla Arap milletin karşılaşmasından tedirginlik duyduğunu ifade eden Rızâ, öteden beri *bizden* ifadesiyle Arap olduğunu kastettiği bazı emirlerin Arap bölgelerinde bulunmasından Arap milleti adına umutlanmaktadır.⁵⁹² Bu doğrultudaki duygularını ifade etmekten çekinmeyen Rızâ’nın Türkler tarafından kaleme alınan bir yazı muhatabı olduğunda tavrı farklılaşır. O, Arap milletine hitap ederken bir milletin sosyo-kültürel, dinî ve siyasi varlığını sürdürebilmesi için taassubun zaruri olduğunu vurgulamaktadır. Ancak Türklerin taassup göstermesi durumunda Rızâ, bunun dinî sınırlar içerisinde yer almadığını iddia ederek ardında büyük bir çelişki bırakmıştır.

Reşîd Rızâ ve fikirdaşları, Osmanlı’ya yönelik muhalefetlerini temelde iki unsurdan kaynaklanan hoşnutsuzluğa dayandırmaktadır. İlki, Arapların olağanüstü vasıflarına yönetimde ve yaşamda var olma hakkı tanınmamasıdır. İkincisi ise II. Abdülhamid yönetiminin bu talepler karşısında baskıcı tutumudur. Bu noktada ilginç olan İslahatçı-seleflerin ve daha geniş kapsamda Arap milliyetçilerinin Türk yönetiminde ısrarkar duruşlarıdır. Onlar II. Abdülhamid’e karşı çıkarken Osmanlı’ya rağmen değil, Osmanlı bünyesinde farklı bir yönetim biçimi arzulamaktadır. Dolayısıyla Türkler varlığıyla huzursuzluk, yokluklarıyla da eksiklik hissi yaratmaktadır. Türklerin bu süreçte, Arap

⁵⁹⁰ Muhammed Reşîd Rızâ, “el-Ahbâr ve’l-ârâ”, *Mecelletü’l-Menâr*, 7/2 (1904), 72.

⁵⁹¹ Muhammed Reşîd Rızâ, “el-Ahbâr ve’l-ârâ”, *Mecelletü’l-Menâr*, 7/2 (1904), 71-73.

⁵⁹² Muhammed Reşîd Rızâ, “Hayâtü ümmetin ba’de mevthâ”, *Mecelletü’l-Menâr*, 4/21 (1902), 802, 803.

bölgeleri lehine en büyük işlevi, Arap bölgeleri hazır olana dek Avrupa karşısında bir kalkan görevi görecektir.

3. Jön Türkler Dönemi: Merkez Osmanlı'dan Kopuş

Dönemin içinden bir perspektif sunan Hüseyin Kâzım Kadri, bu dönemde Osmanlı topraklarında bütün kötülüklerin kaynağı olarak Abdülhamid'i görmek gibi bir düşünce akımının yayıldığından bahsetmektedir.⁵⁹³ En geniş ifadeyle Osmanlı'da Abdülhamid muhalefetinden zuhur eden yapıyı,⁵⁹⁴ sosyolojik zeminde avantaja çeviren Jön Türkler, aynı zamanda dinî motifli söylemlerle girişimlerini meşrulaştırma çabası göstermişlerdir. Bu gayeden hareketle Jön Türkler, Reşîd Rızâ'nın çevresinde yer alan Arap milliyetçilerinin görüşlerine koşut bir konumda yer alarak II. Abdülhamid yönetiminin yalnızca istibdadî bir yönetim olmakla kalmayıp İslâm'ın hükümlerine göre hilafet makamının gerekliliğini yerine getirecek niteliklerden de yoksun olduğunu iddia etmiştir.⁵⁹⁵

II. Abdülhamid yönetimine duyulan öfke, Jön Türkler ve Arap milliyetçileri arasında neredeyse tek ortak paydadır.⁵⁹⁶ Nitekim Arap milliyetçileri tarafından da desteklenecek olan Jön Türk İhtilali “fıkrın heyecanından ziyade hissin galeyanı sonucu”⁵⁹⁷ ortaya çıkacaktır. Bu ortak siyasi yaklaşım nedeniyle dönemin pek çok Arap milliyetçisi Jön Türklere katılmıştır. Bu esnada Reşîd Rızâ ve çevresindeki isimlerden bir kısmı, bir Jön Türk kuruluşu olan İttihat ve Terakki'ye yoğun rağbet göstermiştir. Rızâ'nın işbirlikçilerinden Refîk Bey el-'Azm, Suriye'de İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne

⁵⁹³ Hüseyin Kâzım Kadri, *Meşrutiyet Ne Getirdi, Ne Götürdü ?*, haz. Evren Levent Demir (İstanbul: Kapı Yayınları, 2023), 23.

⁵⁹⁴ Mercan, *Jön Türklerin Mısır'daki Faaliyetleri ve Kanun-i Esasî*, xii.

⁵⁹⁵ Hanioglu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, 141.

⁵⁹⁶ Antonius, *The Arab Awakening*, 101.

⁵⁹⁷ Hüseyin Kâzım Kadri, *Meşrutiyetten Cumhuriyete Hatıralarım: İstanbul/Trabzon/Selanik/Suriye*, haz. İsmail Kara (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2. Baskı, 2000), 220.

katılırken⁵⁹⁸ Abdülhamîd ez-Zehrâvî yayımladığı *el-Münîr*'de Jön Türk devrimine destek vermektedir.⁵⁹⁹

Her ne kadar bu birliğin 1908-1911 yılları arasında gerçekleştiği düşünülse de⁶⁰⁰ Arap milliyetçisi İslahatçı-selefi gruplarla Jön Türklerin teması çok daha öncesine dayanmaktadır. *El-Menâr*'ın yayım hayatına başlangıç tarihi ve 1896'da yayım hayatına başlayan Mısır'daki Jön Türklerin yayım organı *Kânûn-i Esâsî Mecmuası*⁶⁰¹ arasındaki tarihsel kesişime dikkat çeken Kurşun'a göre Reşîd Rızâ, Abdülhamid yanlısı tutumu ile kendisini Jön Türklere göstermek amacı gütmektedir. Bu dönemde Louis Sabuncu, yazar kadrosunda yer aldığı *Kânûn-i Esâsî Mecmuası*'nda Rızâ'nın II. Abdülhamid tutumunu samimiyetsiz bulduğunu kaleme almıştır. II. Abdülhamid'in basın alanında politikalarına değinen Sabuncu, Hristiyan gazetecilerin Osmanlı'dan rütbe, madalya ve para ödülleri alırken, *el-Menâr* ve benzeri İslâmî gazetelerin hem engellendiğini hem de ekonomik sıkıntıya sürüklendiğini dile getirmektedir. Bu gazetelerin sahiplerini ise gerçekliği tüm açıklığıyla tecrübe etmelerine rağmen hükümet yanlısı sahte tutumları sebebiyle eleştirmektedir. O, bu gerekçeyle kendisinin de iktibaslarda bulunduğu *el-Menâr*'ın diğer vilayetlere girişinin de engellenmesi yönünde çağrıda bulunmuştur.⁶⁰²

Mısır'da Jön Türklerin suçlamaları karşısında Reşîd Rızâ, ancak kalem tutmuş eğitilmiş kimselere peyderpey şeriat dairesinde fikir özgürlüğü verilmesi gerektiğini, cahillere verildiği takdirde özgürlüğün kargaşaya neden olacağını dile getirmiştir. Jön Türklerin söylemlerini *meçhul* ve *gayri akil* olarak niteleyen Rızâ, Jön Türkler karşısında II. Abdülhamid için Allah'tan yardım dilemektedir.⁶⁰³ Onun bu satırları, istibdad yönetimi

⁵⁹⁸ Muhammed Reşîd Rızâ, "Refik el-'Azm: vefâtühü ve tercümetühü", *Mecelletü'l-Menâr*, 26/4 (1925), 290.

⁵⁹⁹ Hanioglu'nun aktardığına göre, gazetenin ismi Osmanlı belgelerinde *el-Müşîr* olarak geçmektedir. Bkz. Hanioglu, *The Young Turks in Opposition*, 107.

⁶⁰⁰ Mawla, "el-Emîr Şekîb Arslân ve'l-harbü'l-'âlemi'l-ülâ", 17.

⁶⁰¹ Kristin Shawn Tassin, *Egyptian Nationalism, 1882-1919: Elite Competition, Transnational Networks, Empire, and Independence* (Texas: The University of Texas at Austin, 2014), 94.

⁶⁰² Devlet Arşivleri Başkanlık Osmanlı Arşivi, Y.PRK.TKM 40/49; Kurşun, *Osmanlı Arapları*, 180.

⁶⁰³ Muhammed Reşîd Rızâ, "Sayhatün hakkün", *Mecelletü'l-Menâr*, 1/13 (1898), 222.

olarak adlandırdıkları II. Abdülhamid'in yönetim politikasına boyun eğmekten ziyade Jön Türklerle yaşadığı çatışma ekseninde anlamlıdır.

El-Menâr'ın Suriye'ye girişini engelleyen sebep spekülatiftir. Bu hususta biri Arap bölgelerindeki Jön Türklerin Suriye ile iş birliği, diğeri Rızâ'nın ileri sürdüğü üzere *el-Menâr*'ın Suriye'ye girişinin Sayyâdî tarafından engellendiği⁶⁰⁴ olmak üzere iki ihtimal söz konusudur. *El-Menâr*'a yönelik kısıtlamalar baş gösterdiğinde *Kânûn-i Esâsî Mecmuası*, hem dil hem dinî yaklaşımı bakımından Mısır'ın en iyi gazeteleri arasında yer aldığını belirterek bu engellemeyi Sultan II. Abdülhamid yönetimine mal etmiştir.⁶⁰⁵ Sürecin arka planı muğlaklığını korumakla birlikte, bir Jön Türk olan Refik Bey el-'Azam ile siyasi birlikteliği düşünüldüğünde, Rızâ'nın da *el-Menâr*'ın çeşitli bölgelere girişine yönelik engel sürecini Sayyâdî'yle ilişkilendirerek konunun II. Abdülhamid üzerinden okunmasını arzu etmiş olması muhtemeldir.⁶⁰⁶

Bu dönemde Rızâ ve Jön Türkler arasında bir birliktelik kurulmaya çalışılmıştır. Jön Türklerin önde gelen isimlerinden Ahmed Rıza Bey (ö. 1930), Paris'ten Mısır'a gelerek Reşid Rızâ'nın başkanlığını üstlendiği *Cem'iyetü's-Şûrâ el-'Osmâniyye*'nin Jön Türk zihniyetinin eyleme dökülmüş hali olan İttihat ve Terakki'yi⁶⁰⁷ desteklemesi için

⁶⁰⁴ Reşid Rızâ, ilk olarak Sayyâdî'nin Beyrut ve Şam valilerini kışkırtmak yoluyla Mecelletü'l-Menâr'ın bu bölgeye girişinin kısıtlandığını ifade etmektedir. Muhammed Reşid Rızâ, "Murâkibü'l-cerâidi fî Sûriyâ", *Mecelletü'l-Menâr*, 1/20 (1898), 380-382. Ayrıca kendisinin Efgâni'ye yönelttiği övgülerin ve sûfi tarikatları eleştirmesinin Ebü'l-Hüdâ'nın öfkesini çektiğini; bu sebeple *el-Mecelletü'l-Menâr* üzerinde baskı kurduğunu ifade etmektedir. Ayrıca o, Sayyâdî'nin *el-Mecelletü'l-Menâr*'ın yayımlanmasını durdurduğu takdirde kendisine makam teklifinde bulunduğunu da iddia etmektedir. Bkz. Muhammed Reşid Rızâ, "Fâtihatü's-seneti's-sâniye 'aşera", *Mecelletü'l-Menâr*, 12/1 (1909), 1-16.

⁶⁰⁵ Kânûn-i Esâsî'de 28 Muharrem 1317 tarihli 2. sene, 40. sayı, 5. ve 6. sayfalarında yer alan "el-Mecelletü'l-Menârü'l-İslâmî ve'l-Mecelletü'l-Menârü'l-nusrânî" başlıklı yazıya Mustafa Mercan'ın transkripsiyonundan ulaşılmıştır. Bkz. Mercan, *Jön Türklerin Mısır'daki Faaliyetleri ve Kanun-i Esasî*, 642-644; Kurşun, *Osmanlı Arapları*, 181.

⁶⁰⁶ Sayyâdî, en şiddetli muhaliflerinden Kevâkibî'nin yayım faaliyetlerini de sabote etmektedir. Halep'in yüzyıllarca geçmişe sahip saygın ayan ailelerinden gelen Kevâkibî, 1878'de Hâşim *el-Harrât* ile Halep'in ilk gazetesini basma girişiminde bulunmuş fakat Osmanlı mercuiler tarafından engellenmiştir. İkinci girişimi ise 1880'de Arapça-Osmanlıca bir gazete olan *el-İtidâl* ile olmuş fakat bu girişimi de Osmanlı valisi Cemal Paşa tarafından durdurulmuştur. Kevâkibî, *Ümmü'l-kurâ'sını* ve *Tabâ'i'u'l-İstibdâd ve Mesâri'u'l-İsti'bâd*'ı ancak Kahire'de yayımlama olanağı bulmuştur. Bkz. Bruce Masters, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Arapları (1516-1918): Sosyal ve Kültürel Bir Tarih*, çev. Fray Coşkun (İstanbul: Doğan Kitap, 2017), 225, 226.

⁶⁰⁷ Mercan, *Jön Türklerin Mısır'daki Faaliyetleri ve Kanun-i Esasî*, xiv, xv.

girişimde bulunmuştur.⁶⁰⁸ Rızâ'nın, amaç ve hedef birliğinin bölünmeyi engelleyici bir faktör olduğunu dile getirerek İttihat ve Terakki'ye yaklaşımı, iki grup arasındaki temkinli ittifakın ilk adımlarıdır. II. Meşrutiyet'in ilanının hemen akabinde yayımlanan 12. cildin açılışını, *el-Menâr*'a yapılan baskıları serdetmek için ayıran Rızâ, baskıların kaynağı olarak II. Abdülhamid yönetimini işaret ederken İttihatçılara karşı mesafeli bir duruş benimsemektedir. O, bir yandan henüz anayasa hükümeti kurulamadığından Arapların haklarının halen ihlal edildiğini belirtirken diğer yandan Arap milletinin haklarını korumaya yönelik arzularını diri tutmaya çalışmaktadır. Zira tiranlık, Araplara karşı adaletsizliğinin bedelini son bulmakla ödemiştir.⁶⁰⁹

II. Abdülhamid yönetiminin sona ermesi ve II. Meşrutiyet'in ilanı ile gerçekleşen Jön Türk Devrimi, Reşîd Rızâ ve çevresinde Arapların, Arap kimliğinin korunmasına yönelik taleplerinin karşılanması ve anayasal bir düzenleme yapılması için bir umut kaynağı olmuştur. Abdülhamîd ez-Zehrâvî, Refîk Bey el-'Azm, Abdülvehhâb el-İngilîzî gibi hem Islahatçı-selefi hem Arap milliyetçisi isimler devrimi destekleyenler arasında yer almıştır. Tereddütlerine rağmen Rızâ, Jön Türk yönetiminde taleplerine cevap bulacağını ümit ederek siyasi desteğini bu kanala yönlendirmiştir. Ancak yeni yönetim, Türkleştirme politikası doğrultusunda Arap topraklarında Türkçe'yi Arapça'nın önüne geçirmeye teşebbüs etmiştir. Tüm okullarda Türkçe dersini zorunlu hale getirmiş, cadde ve sokakların isimleri Türkçe isimlerle değiştirilmiştir. Jön Türklerin yönetim kadrosunu Türkler ile sınırlandırması, İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin Türkçenin imparatorluk genelinde tek resmî dil olarak kabul edilmesine yönelik ısrarı ve yönetici unsurdan Arapların ayrıştırılması Arap liderlerde bir hayal kırıklığına neden olmuş,⁶¹⁰ pek çoğu devlete karşı sadakat duygusunu yitirmiştir.⁶¹¹

⁶⁰⁸ Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman er-Rûmî, *İtticâhâtü't-tefsîr fî'l-karnî'r-râbi'a 'aşer* (Riyad: er-Riâsetü'l-Âmme li'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'l-İftâ ve'd-Da'vet ve'l-İrşâd, h. 1407), 3/804, 805.

⁶⁰⁹ Muhammed Reşîd Rızâ, "Fâtihatü's-seneti's-sâniye 'aşera", *Mecelletü'l-Menâr*, 12/1 (1909), 12, 13.

⁶¹⁰ Zeine, *The Emergence of Arab Nationalism*, s. 86-88.

⁶¹¹ Eserî, *Mahmûd Şükrî el-Âlûsî ve ârâuhü'l-lügaviyye*, 9; Abaza, *Cemâleddîn el-Kâsımî ahadü 'ulemâi'l-islâhi'l-hadis fî's-Şâm*, 25.

Reşîd Rızâ'ya göre, bu süreçte hükümet adamları artık zararlı bir fanatizmin temsilcisidir. Türk vatandaşlığına fanatik bir şekilde bağlı olan birçok kişiden oluşan bu zihniyet, Arap ülkelerindeki mahkemelerde savunmaların dahî Türkçe yapılmasını dayatan bir yaklaşım benimsemiştir.⁶¹² Nitekim 1911 sonrasında 60 kadar Arap milletvekilinin hatırı sayılır bir kısmı Meclis'te Arap kültür ve kimliğinin yeterince temsil edilmediği kanaatini dile getirmiştir.⁶¹³ Mecliste yer alan bu mebuslardan otuz beşi aynı yıl, Basra mebusu Seyyid Tâlib aracılığıyla Şerif Hüseyin'in Araplara liderlik etmesi talebini iletmış fakat Şerif Hüseyin bu talebi yanıtsız bırakmıştır.⁶¹⁴

Jön Türkler İhtilali'nin akabinde benimsenen Türkleştirme politikasının bir uzantısı olarak Kur'ân'ın tercümesi konusu, anlaşmazlığın sosyo-teolojik cihetidir. Reşîd Rızâ, Şerif Hüseyin'in resmî gazetesi olan *Cerîdetü'l-Kible*'nin, bazı ifadelerini tashihle aktardığı yazısında İttihatçılara yönelik tenkitlerini derlemektedir. İttihatçıların birçok bilimsel ve tarihî kitabı kendi dillerine çevirme gayretlerinin Kur'ân-ı Kerim'i Türkçe'ye çevirip ibadette kullanmaya karar verene kadar olağan olduğunu ifade etmektedir. Çünkü Müslümanlar tercümeye ihtiyaç duymuş ancak kendi dillerindeki tercüme metni Arapça satırların arasına yazmakla iktifa etmişlerdir. Fakat hiçbiri Türklerin yaptığı gibi vahyedilen Arapça Kur'ân'ı, bir ibadet olarak okunması için kendi dillerine çevirmemiştir.⁶¹⁵ Tüm mezheplerden Müslüman âlimler, hatta bazı Türkler bile İttihatçıların ibadetlerin Türkçe ifa edilmesi fikrine şiddetle karşı çıkmıştır. Ona göre, İttihatçıların temsil ettiği Turancılık hareketi Müslüman kimliğini arka planda bırakarak Türkçülük ruhunu egemen kılmak gayretindedir. Hareketin hedefi İslâm'dan tam bağımsız Arapları da asimile etme teşebbüsü gösteren bir Türk milliyetçiliğini tesis

⁶¹² Muhammed Reşîd Rızâ, "Fetâvâ el-Mecelleti'l-Menâr", *Mecelletü'l-Menâr*, 12/12 (1910), 909.

⁶¹³ Boztemur, Malcolm Yapp'ın bu iddiaların asılsız olduğunu savunduğunu da aktarmaktadır. Yapp'a göre, İttihâd ve Terakkî'ye yöneltilen bu eleştiriler, bir sonraki dönemde Arap milliyetçiliğini aşikâr biçimde yürüten aydınlar tarafından ortaya konulmuş mesnetsiz iddialardır. Bkz. Recep Boztemur, "Arap İsyanı, 1916-1918", *Mülkiye*, 35/272 (2013), 65, 66.

⁶¹⁴ Dawn, *From Ottomanism to Arabism*, 10, 11; Kurşun, *Osmanlı Arapları*, 236, 237.

⁶¹⁵ Muhammed Reşîd Rızâ, "el-Fitnetü'l-istignâ 'an kelâmillâhi'l-'arabî", *Mecelletü'l-Menâr*, 26/1 (1925), 10, 11.

etmektedir. Bu girişim, eğitimden, edebiyata, sosyal hayata uzanan bir etki alanına sahiptir. Benimsedikleri Turancı politika, savundukları harf inkılabı ve çocukların Arapça isimlerinin değiştirilmesi özünde Arap milletini varlık sahasından silmek içindir.⁶¹⁶

Arap harflerinin yerine Latin harflerinin ikamesi, Jön Türklerin Turancı politikasından oldukça erken bir tarihe uzanmaktadır. Bu konuda 19. yüzyılın sonlarından itibaren Arap dili alfabesinin Latin harfleriyle yazılarak öğretilmesi konusunda Arap toplumunun içerisinde de bir gerilim yaşanmaktadır. Arap bölgelerinde Kur’ân dili olarak fasih Arapça’nın yanı sıra, halkın eğitim düzeyini ileriye taşıyacağı gerekçesiyle latinize edilmiş harflerle lehçelerin yazılı hale getirilmesi tartışılmaktadır. Reşîd Rızâ; Batılı isimler ve Fâris Nimr, Ya’kûb Sarrûf gibi gayrimüslim Arap milliyetçileri tarafından da desteklenen bu girişimi,⁶¹⁷ Arap diline karşı açılmış bir savaş olarak görmektedir. Rızâ’ya göre Latin harflerinin kullanımı, Kur’ân dili olmasının yanı sıra bilim ve tekniğin de dili olan fasih Arapça’nın yok olmasına yönelik ciddi bir saldırıdır.⁶¹⁸

Latin harfleriyle Arap dilinin öğretilmesine yönelik içeriden ve dışarıdan girişimlere şiddetle karşı koyan Reşîd Rızâ, Kur’ân’ın Arap kimliğine sağladığı kudrete sarılarak tercüme girişimlerini de Arap milletine karşı bir tehdit unsuru olarak görmektedir.⁶¹⁹ İttihat ve Terakki hükümeti döneminde ancak üye kimlik kartları ile giriş yapılabilen Türk Ocağı Cemiyetleri’nin kurulduğunu ifade eden Rızâ, bu derneklerin Kur’ân-ı Kerim’i, Cuma hutbesini, dinî duaları Türkçeye çevirmekle yetinmeyip kutsal mekânlarda Arapça isimlerin yer almasının Türk milliyetçisi düşüncüyü zayıflattığı gerekçesiyle camilerden sahabe isimlerini kaldırmaya karar verildiğini iddia etmektedir.⁶²⁰ Rızâ’ya göre, Türk

⁶¹⁶ Muhammed Reşîd Rızâ, “el-Hareketü’t-tûrâniyye el-cedîde”, *Mecelletü’l-Menâr*, 19/8 (1917), 501-507.

⁶¹⁷ Brunner, “Lâdinî Latin Alfabeti Milliyetçilik Çağında Reşîd Rıza’nın Arapça ve Türkçe Üzerine Düşünceleri”, 178-184.

⁶¹⁸ Muhammed Reşîd Rızâ, “Sadmetün cedîdetün ‘ale’l-lügati’l-‘arabiyye”, *Mecelletü’l-Menâr*, 1/7 (1898), 101-105.

⁶¹⁹ Muhammed Reşîd Rızâ, “Sadmetün cedîdetün ‘ale’l-lügati’l-‘arabiyye”, *Mecelletü’l-Menâr*, 1/7 (1898), 101, 102.

⁶²⁰ Muhammed Reşîd Rızâ, “el-Cem‘iyyâtü’l-ittihâdiyye”, *Mecelletü’l-Menâr*, 19/9 (1917), 558.

milletin bu uygulamasının temelinde ateistlerin önerileri yer almaktadır.⁶²¹ Türk hükümeti ise sunduğu mali destek ile bu amaca hizmet etmektedir.⁶²²

Hâlbuki tüm Müslümanlar, Kur'ân'ı Arapça olarak anlamak ve Arapça'yı yaymaya çaba göstermekle yükümlüdür.⁶²³ Rızâ'ya göre, Kur'ân'daki kelimeleri manasına binaen farklı Arapça kelimelerle nakletmek lafızların tağyiri anlamına gelir ve küfürdür.⁶²⁴ O, bu noktada tercüme, tercümanın müdahil olduğu bir başka din olarak telakki etmektedir.⁶²⁵ Rızâ'nın, Kur'ân'ın Türkçe tercümesini analiz edecek derece dil bilgisine sahip olmamasına rağmen⁶²⁶ bu ithamı, onun İttihat ve Terakki yönetimine yaklaşımının açık bir tezahürüdür.

Reşîd Rızâ bu yaklaşımı benimseyen istisnai bir isim değildir. 1911 dolaylarında öteden beri gündemde olan Türk-Arap çatışması, Arap basınında daha fazla yer tutmaktadır. Bu dönemde İttihat ve Terakki'ye destek veren Arap gazetelerin pek çoğu artık İttihat ve Terakki'ye sıcak bakmamaktadır.⁶²⁷ Arap kimliğinin muhafazası için 1910'da Reşîd Rızâ ve Refik el-'Azam yarı gizli faaliyet sürdüren *Cem'iyyetü'l-Câmiati'l-'Arabî* (Arap Birliği Cemiyeti)'yi kurmuştur. Örgütün amacı bağımsız Arap liderlerini bir çatı altında toplamaktır.⁶²⁸ Reşîd Rızâ'nın fikirleri ile neredeyse tam bir uyum içinde olan Bağdâdî bu zaman zarfında, Türk düşmanlığını açıkça ifade etmekten çekinmemiştir. O, genelleyici bir yaklaşımla Türklerin ve İranlıların, İslâm birliği yerine milliyetçi bir hüviyete büründüğünü iddia etmiştir. Ona göre bu halklar, Arapça ve Araplarla ilgili farkındalıklarını geliştirmek durumundadır. Aksi takdirde cahilane bu taassupla İslâm'da

⁶²¹ Muhammed Reşîd Rızâ, "Mevâdü'l-Mecelleti'l-Menâr", *Mecelletü'l-Menâr*, 26/6 (1925), 424; Muhammed Reşîd Rızâ, "Hakâiku fî 'adavâti'l-mulâhadeti't-türk li'l-İslâm", *Mecelletü'l-Menâr*, 29/6 (1928), 464, 465.

⁶²² Muhammed Reşîd Rızâ, "Tercümetü'l-Kur'ân", *Mecelletü'l-Menâr*, 25/10 (1925), 794, 795.

⁶²³ Muhammed Reşîd Rızâ, "Es'ile ve'l-ecvibe", *Mecelletü'l-Menâr*, 6/7 (1903), 266, 267.

⁶²⁴ Muhammed Reşîd Rızâ, "el-İkrâh 'ale'l-İslâm bi's-seyf", *Mecelletü'l-Menâr*, 13/5 (1910), 321, 322.

⁶²⁵ Muhammed Reşîd Rızâ, "Tercümetü'l-Kur'ân", *Mecelletü'l-Menâr*, 11/4 (1908), 269, 270. Ayrıca bkz. Muhammed Reşîd Rızâ, "Fetâvâ el-Mecelleti'l-Menâr", *Mecelletü'l-Menâr*, 12/12 (1910), 908, 909.

⁶²⁶ Muhammed Reşîd Rızâ, "Tercümetü'l-Kur'ân ve kevnü'l-'arabiyye lügate'l-İslâm", *Mecelletü'l-Menâr*, 32/7 (1932), 543.

⁶²⁷ لم, "Études Arabes", *Revue du monde musulman*, 13/2 (1911), 361-362.

⁶²⁸ Dawn, *From Ottomanism to Arabism*, 57.

bulunmaları beyhudedir. Arap milletinin Müslümanlara izzetini yeniden kazandırmak ve onları çöküşten kurtarmak için en uygun soy olduğunu dile getirirken bir gün Arapların bir gün mutlaka devletlerini kuracaklarına dair umudunu da tekrarlamaktadır.⁶²⁹

Bu süreçte matbaa ile yakından ilgili olan ve siyasetin merkezinde yer alarak Osmanlıcılık fikrini benimseyen Şekip Arslan, İttihatçıları desteklediği halde meşrutiyetin ilanından sonra muhalif bir tavır benimseyenlerin Türklere karşı duydukları öfke nedeniyle devlete zarar verdiklerini ileri sürmektedir. Halen Arap'ın ve Türk'ün birbirinden ayrılmasının felaket olacağı kanaatini koruyan Şekip Arslan, Arap aklının devletin yönetiminde kullanılmasını gerekli gördüğünü de ifade etmekten geri kalmamıştır.⁶³⁰

Reşîd Rızâ'nın aksine siyasete mesafeli kalmayı tercih ederek dinî ilimlere odaklanan Kasımî ve Mahmûd Şükrî gibi Islahatçı-seleflerin bu süreçte farklı bir tutum benimsediği görülmektedir. Kâsımî'nin yakınlık derecesi bilinmemesine rağmen Şam'daki İttihat ve Terakki vekili ile tanışıklığı vardır. Ancak onun İttihat ve Terakki ile net bir bağlantısı bulunmamaktadır.⁶³¹ İttihak ve Terakki yönetiminden sonra mektuplaşmaya başlayan Kâsımî ve Mahmûd Şükrî bu süreçte siyasi ıslahın halen mümkün olmadığı kanaatindedir. İkili bu nedenle ilmî ıslahı bir zorunluluk görerek odak noktalarını bu alana çevirmeyi tercih etmiştir.⁶³²

Arapların yönetimde aktif söz hakkı elde etmesi için hem sözlü hem fiilî teşebbüslerde bulunan ve bu konuda Islahatçı-selefi çevreden daha ihtiraslı bir yaklaşım sergileyen Reşîd Rızâ, Arap milletinin tarih boyunca uzun uyku dönemleri yaşadığını dile getirmektedir. O, Arapların en uzun durağan dönemini İslâm'dan önce yaşandığını belirtirken 19. yüzyılın sonundan itibaren Araplar için yeni bir uyku dönemi başladığını

⁶²⁹ Bağdâdî, *el- 'Arab ve 'l- 'arabiyye*, 25-29.

⁶³⁰ Arslan, *İle 'l- 'Arab*, 31-35.

⁶³¹ Abaza, *Cemâleddîn el-Kâsımî ahadü 'ulemâi 'l-islâhi 'l-hadîs fi 'ş-Şâm*, 18-21.

⁶³² Kâsımî, *Âlûsî, er-Resâil*, 12.

düşünmektedir. Ona göre, bu uyku kadim Arap milletinin ölümüdür. Bu sebeple Şekip Arslan ayrılık yanlısı Araplara, Osmanlı çatısı altında birliğin muhafazası için seslenirken⁶³³ Rızâ, *el-Menâr*'da Arapların, bir millet olarak uyanışı için yazılar kaleme almaktadır.⁶³⁴ Osmanlı'dan keskin bir ayrılığı ancak Arap birliği kurulması şartıyla arzulayan Rızâ, İttihat ve Terakki'nin Islahatçı-selefleri hayal kırıklığına uğratan politikalarına rağmen hali hazırda Türk-Arap ayrılığının ümmeti siyasi olarak düşüreceği kanaatindedir.⁶³⁵

Arap milliyetçiliği hareketindeki temel gaye, Arapların yönetim haklarını güvence altına almak ve kendi dillerini resmî olarak kullanmak üzere merkezî olmayan bir yönetim biçimini elde etmektir.⁶³⁶ Bu noktada Islahatçı-seleflere göre mühim olan Türklerle birlik değil, Arap milletinin hak ettiği öneme saygı duyan ve ümmeti savunacak güce sahip herhangi bir siyasi birliğin gerçekleşmiş olmasıdır. Muhtemelen bu gayenin henüz gerçekleştirilemeyeceğinin farkında olan Rızâ, hali hazırda elde edilmesi daha mümkün bir senaryo olan adem-i merkezîyetçi yapılanma talebine yoğunlaşmıştır.

Gibb, İttihâd-ı İslâm politikasının yerini Türkleştirme politikasının almasını, Arap bölgelerinde milliyetçi düşüncenin yayılmasının membaı olarak görüp bölgedeki bu fikrî akım için hatalı bir tarihlendirme yapsa da onun bu sürecin yabancı medeniyetlerin *kendi kaderini tayin etme* propogandasına uygun bir zemin hazırladığı tespiti yerindedir.⁶³⁷ Irak bölgesinde İttihat ve Terakki karşısında dinî bir dil kullanımı üzerinden adem-i merkezîyetçi yapının savunusu sürdürülmektedir. Mahmûd Şükrî'nin öğrencisi Eserî'ye göre yönetimde merkezileşme, yerel/bölgesel baskıcı rejimi destekleyen dış menşeli bir düşünce olması hasebiyle reddedilirken⁶³⁸ Mısır'daki adem-i merkezîyetçilerle irtibatı

⁶³³ Bkz. Emîr Şekîb Arslan, *İle'l-'Arab: beyânün li'l-ümmeti'l-'arabiyyeti 'an hizbi'l-lâ merkezîyye*, thr. Neccâr en-Nasr (Lübnan: y.y., 2009).

⁶³⁴ Muhammed Reşîd Rızâ, "el-Hutbetü'r-reîsiyye fi nedveti'l-'ulemâ", *Mecelletü'l-Menâr*, 15/5 (1912), 337.

⁶³⁵ Muhammed Reşîd Rızâ, "Fâtihatü's-seneti's-sâniye 'aşera", *Mecelletü'l-Menâr*, 12/1 (1909), 10.

⁶³⁶ Abaza, *Cemâleddîn el-Kâsımî ahadü 'ulemâi'l-islâhi'l-hadis fi 'ş-Şâm*, 22.

⁶³⁷ Gibb, "Introduction", 73.

⁶³⁸ Eserî, *Mahmûd Şükrî el-Âlûsî ve ârâuhü'l-lügaviyye*, 6.

bulunan Basra mebusu Seyyid Talip, merkezileşme yanlısı İttihat ve Terakki'yi Hilafet-i İslâmiyye'yi gasp ettiği iddiasıyla karalamaktadır.⁶³⁹

Adem-i merkeziyetçi talep Mısır ve Suriye'de daha seküler bir hüviyette ve üyelerinden bir kısmının Osmanlı'da ayrılış için amaç gördükleri bir oluşumdur. 1912'de Reşid Rızâ ve Muhibbuddîn el-Hatîb'in kurucuları arasında yer aldığı, Refik el-'Azm'in başkanı olduğu *Hizbü'l-lâ Merkeziyyeti'l-İdâreti'l-'Osmâniyye*, Osmanlı yönetimi altında yerel yönetimlerin tesisini açıkça talep etmektedir. Partinin üyeleri arasında Abdülhamid ez-Zehravî, İskender Antoun Ammoun (ö. 1920), Fuâd el-Hatîb gibi farklı kimlik aidiyetlerine sahip ancak Arap bölgelerinin otonom yönetimini arzulayan isimler yer almaktadır.⁶⁴⁰

Arap bölgelerinin çıkarlarının ve bekasının korunması adına, Türk otoritesine bağımlılığın kaçınılmaz bir durum arz ettiği bu aşamada, *Hizbu'l-lâ Merkeziyye*, Kamil Paşa Kabinesi döneminde⁶⁴¹ hükümetten taleplerine olumlu cevap alamamış ve ardından siyaset değiştirerek Arap istiklalini savunmuştur. Bu dönüşümün her ne kadar İttihat ve Terakki yönetimiyle mutabakat sağlanamayışından kaynaklandığı düşünülse de partinin bazı kurucu üyelerinin bu süreçten önce de Arap istiklaline yönelik Fransa ve İngiltere iş birliği içerisinde yürütülen faaliyetleri mevcuttur.⁶⁴²

Batı'nın Araplığa gösterdikleri ehemmiyete şüphe ile yaklaşmasına⁶⁴³ rağmen Rızâ da aynı temayülü göstermiştir. O, meşrutiyetin ilanından evvel Sultan II. Abdülhamid'in meşrutiyet yanlısı Osmanlı siyasetçilerini, resmî görev, makam ve rütbelerle taciz ettiğini dile getirmiştir.⁶⁴⁴ Bu süreçte bir yandan II. Abdülhamid tarafından kısıpaca alınan diğer

⁶³⁹ Devlet Arşivleri Başbakanlık Osmanlı Arşivi, DH.SYS 117/2.

⁶⁴⁰ Talas, *'Asrû'l-inbi'âs*, 8/51.

⁶⁴¹ Temmuz 1912-Ocak 1913.

⁶⁴² Kurşun, *Osmanlı Arapları*, 346, 347 ve 353-355.

⁶⁴³ O, bir Batılının, hiçbir zaman Doğu halklarının iyiliğini samimiyetle isteyeceğine inanmamaktadır. Bkz. Muhammed Reşid Rızâ, "Sadmetün cedidetün 'ale'l-lügati'l-'arabiyye", *Mecelletü'l-Menâr*, 1/7 (1898), 123, 124.

⁶⁴⁴ Muhammed Reşid Rızâ, "Refik el-'Azm: vefâtühü ve tercümetühü", *Mecelletü'l-Menâr*, 26/4 (1925), 289, 290.

taraftan onunla işbirliği içerisinde olan gelenekselci ulema ve Sûfiler tarafından saldırıya maruz kalan Islahatçı-selefler, nispeten daha özgür bir ortam sunması nedeniyle İngiliz himayesindeki Mısır'a sığınmıştır.⁶⁴⁵ Rızâ'ya göre Mısır, İngiltere'nin işgali altında olması nedeniyle II. Abdülhamid'in despotik tavrından bir miktar korunmuştur. O, Mısır'ın İngiltere ve Osmanlı idaresi altındaki durumunu kıyaslarken, Lord Cromer'in sağladığı görece özgürlük ortamı olmasaydı ne Abduh'un ne Efgânî'nin ne de kendisinin Hıdiv tarafından Mısır'da barındırılmayacağını ifade etmektedir. Ayrıca o, Abduh'un bir öğrencisiyle şair Hâfız İbrahim arasında geçtiğini aktardığı bir diyaloga atıfla, Türk idaresi döneminde zulmün arttığını ve maddi imkânların yetersizleştiğini, buna karşılık Cromer döneminde toprakların bereketlendiğini ancak insan unsurunun zayıf kaldığını vurgulamaktadır.⁶⁴⁶

Reşîd Rızâ'nın İngiltere ve Fransa'ya dair görüşleri, *el-Menâr* öncesi yazılarını yayımladığı *el-Müeyyed*'in sahibi Şeyh Ali Yûsuf tarafından da paylaşılmaktadır.⁶⁴⁷ Ancak bu süreçte Şeyh Ali Yûsuf, Mısır'da Osmanlı ile dinî dayanışmanın sürdürülmesini savunan ve Rızâ'nın benimsediği tarzda bir Arap milliyetçiliğini, İngiliz siyasetinin ürünü olarak değerlendirip savunulamaz bulan Mustafa Kâmil Paşa⁶⁴⁸ ve onunla benzer çizideki Muhammed Ferid Paşa ile dirsek temasını sürdürmektedir.⁶⁴⁹ Bu iki isim Mısır'da Vatancılık fikrini benimseyen adem-i merkeziyetçiliğin toprak bütünlüğünü zedeleyeceği gerekçesiyle Rızâ başta olmak üzere bu fikri benimseyen isimleri tenkit

⁶⁴⁵ Itzhak Weismann, Rokaya Adawi, "Muhammad Bahjat al-Bitar and the Decline of Modernist Salafism in Twentieth-Century Syria", *Journal of Islamic Studies*, 32/2 (2021), 237.

⁶⁴⁶ Rızâ, *Târîhu 'l-üstâzi 'l-imâm*, 1/892, 893.

⁶⁴⁷ Baktıya, "El Müeyyed'in İttihat Ve Terakki'ye Cevabı Mısırlı Bir Gazetecinin Kanun-i Esasi, İdare-i Örfiye ve Hilafet ile İlgili Görüşleri", 79-82.

⁶⁴⁸ Farah, *Arabs and Ottomans*, 105.

⁶⁴⁹ Muhammed Reşîd Rızâ, "Refik el-'Azm: vefâtühü ve tercümetühü", *Mecelletü 'l-Menâr*, 26/4 (1925), 290. Dönemin içinden bir sima olan Muhammed Ferid ise Şeyh Ali Yûsuf ve Mustafa Kâmil arasında kıyasıya bir rekabetin bulunduğunu dile getirmektedir. Bkz. Muhammed Ferid, *Mısır Mısırlılarıdır: İngiliz İşgaline Karşı Osmanlı Hilafeti*, çev. Ali Benli, Macit Karagözoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007), 7.

etmiştir.⁶⁵⁰ Dahası bu suçlamalar, Rızâ'nın bir İngiliz casusu olduğu iddialarını üretecek boyuta ulaşmıştır.⁶⁵¹

Muhalf söylemin yürüttüğü karalama stratejisi, söz konusu iddianın ortaya çıkmasında belirleyici bir rol oynamış olmakla birlikte, Reşîd Rızâ'nın söylem ve eylemlerinin de bu tür iddialara zemin hazırladığı görülmektedir. O bu süreçte, Arap bölgelerini muhafaza etme gayesiyle bir taraftan Osmanlı yönetimine sadakati tavsiye etmekte; diğer taraftan da Balkanlar'daki yenilgisinin ardından Türklerin Haremeyn'i koruyacak güç ve kudretten yoksun kalacaklarına dair görüşe destek vermektedir. Fakat Türklerin Haremeyn'in artık koruyucusu olmadıkları gibi bu göreve liyakatleri bulunmadığını ifade eden Rızâ, Arap Yarımadası'ndaki Araplar dışında bu görevi üstlenecek herhangi bir Arap toplumu olmadığını vurgulamaktadır. Ona göre Türkler Arapların haklarını çiğnedikleri gibi, kasıtlı biçimde bu bölgeyi bilim, sanat ve medeniyetten uzak hale getirmiştir. Bu tablo karşısında Rızâ bölgedeki Arap menfaatlerini koruma noktasında İngiltere ve Fransa'nın bir güvence teşkil edebileceğini düşünmektedir.⁶⁵²

Bu zaman zarfında Reşîd Rızâ, Osmanlı'ya güvensizliğin bir neticesi olduğu iddiasıyla⁶⁵³ Hindistan'da kurulan ve amacı Haremeyn'i korumak olduğu belirtilen *Cem'iyetü'l-Huddâmi'l-Ka'be*'nin⁶⁵⁴ kuruluşunu desteklemektedir. Hindistan'da faaliyetleri Bağdâdî tarafından desteklenen bu dernek,⁶⁵⁵ Şeyh Ali Yûsuf ve Rızâ tarafından Mısır'da kurulan *Cem'iyetü'l-Câmi'ati'l-'Arabî*'nin Hindistan'daki takma adı olarak kullanılmaktadır. Dernek, tüm Müslümanların kutsal beldeleri olan Mekke ve Medine'yi korumak için herhangi bir etnik ve mezhebî aidiyet fark etmeksizin

⁶⁵⁰ Tassin, *Egyptian Nationalism*, 104.

⁶⁵¹ Tassin, *Egyptian Nationalism*, 107, 155. dipnot.

⁶⁵² Muhammed Reşîd Rızâ, "Nazratü fi'l-Haremenyni Şerîfeyn", *Mecelletü'l-Menâr*, 16/7 (1913), 546, 547.

⁶⁵³ Muhammed Reşîd Rızâ, "Nazratü fi'l-Haremenyni Şerîfeyn", *Mecelletü'l-Menâr*, 16/7 (1913), 545.

⁶⁵⁴ Dernek hakkında detaylı bilgi için bkz. 'Abdülhak el-A'zâmî el-Bağdâdî, "Kânûnu Cem'iyeti Huddâmi'l-Ka'be", *Mecelletü'l-Menâr*, 16/6 (1913), 457-465.

⁶⁵⁵ 'Abdülhak el-A'zâmî el-Bağdâdî, "Cem'iyetü Huddâmi'l-Ka'be", *Mecelletü'l-Menâr*, 16/5 (1913), 384-388.

Müslümanlardan bağışlar toplamaktadır.⁶⁵⁶ Öyle ki Rızâ, devletin mukaddes beldeleri korumaya kifayeti yettiği durumlarda dahî Müslümanların bu hedefte bağış yapmaları gerektiğini *el-Menâr* sayfalarından yayımlamak suretiyle derneğin bağış faaliyetlerine destek vermektedir.⁶⁵⁷ Basına yansıyan söylentiye göre, Kâbe'ye hizmet adı altında toplanan bağışlar, Arap bağımsızlığı çalışmalarını örgütlemek için kullanılmaktadır.⁶⁵⁸

Reşîd Rızâ, mukaddes beldelerin dahî korumadan yoksun kaldığı gerekçesini de adem-i merkeziyetçi talebini temellendirmede kullanırken Osmanlı'ya makul bir teklif sunma gayretindedir. Bu teklife göre Osmanlı, bütün Arap emirliklerinin idari ve askerî işlerinde bağımsızlıklarını tanımalı fakat bu emirliklerin yabancı devletlerle yapılan antlaşmalarda yalnız olmamasını şart koşma hakkına sahip olmalıdır. Bu minvalde bir yaklaşım, mukaddes beldelerin korunması adına elzemdir. Böylelikle Haremeyn'in yabancı işgalinden korunacağını garanti eden Rızâ, Allah'ın da bu eylemden razı olacağı iddiasındadır.⁶⁵⁹

Arap milletinin haklarının korunması konusunda talepleri örtüşse de Reşîd Rızâ ile yönlemsel olarak farklılaşan Şekip Arslan, Jön Türklerle olan irtibatına rağmen İttihat ve Terakki Fırkası'na üye olmayan isimlerden biridir. O, I. Dünya Savaşı sürecinde Reşîd Rızâ'ya yazdığı bir mektubunda dönemin kritik doğasına işaret ederek, Osmanlı'ya karşı yersiz suçlama ve misillemelerin İslâm ümmeti açısından fayda getirmeyeceğini vurgulamıştır. Bu bağlamda Müslümanların ortak menfaatini önceleyen Mısırlı ve Mağribli mutedil gruplarla, Rızâ'nın çevresinde Arap haklarını savunma iddiasıyla sert bir Türk karşıtlığı sergileyenler arasında hırslı bir muhalefet doğmuştur.⁶⁶⁰

⁶⁵⁶ 'Abdülhak el-A'zâmî el-Bağdâdî, "Cem'iyetü Huddâmi'l-Ka'be", *Mecelletü'l-Menâr*, 16/5 (1913), 388. Tauber'e göre, Cem'iyetü'l-Câmi'ati'l-'Arabî'nin kurucu ortakları Refîk el-'Azm ve Reşîd Rızâ'dır. Şeyh Ali Yûsuf bu süreçte yalnızca cemiyetin destekçilerindendir. Bkz. Eliezer Tauber, "Rashîd Ridâ as Pan-Islamist Before World War I", *The Muslim World*, 79/2 (1989), 107.

⁶⁵⁷ Muhammed Reşîd Rızâ, "Nazratü fi'l-Haremenyni Şerîfeyn", *Mecelletü'l-Menâr*, 16/7 (1913), 549.

⁶⁵⁸ "Compendium", *Tanin* (İstanbul: Tanin Matbaası, 1916), 153. Bu söylenti, aynı zamanda Rızâ'nın zaten kısa süre içerisinde son bulacak olan bu dernekle anılmamak arzusunun doğurmuş olabilir.

⁶⁵⁹ Muhammed Reşîd Rızâ, "Nazratü fi'l-Haremenyni Şerîfeyn", *Mecelletü'l-Menâr*, 16/7 (1913), 549.

⁶⁶⁰ Mawla, "el-Emîr Şekîb Arslân ve'l-harbü'l-'âlemi'l-ûlâ", 17.

Reşîd Rızâ'nın bu fikrî temayülü, Şam bölgesindeki fikirdaşları ile yollarının bir süre ayrılmasında rol oynamıştır. Beyrut ve Kahire'de aktif bulunan adem-i merkeziyetçilerin, soya ve dile bağlılığının bağnazlığa dönüştüğünü⁶⁶¹ ifade eden Şekip Arslan, bu fikrin temelinde Türklere yönelik bir nefretin yattığını ve Arap birliği bahanesiyle Osmanlı'dan kopmanın amaçlandığını iddia etmektedir. Arslan, bu dönemde Arap milliyetçiliğinin hararetli savunucularından olan *el-Ahrâm*'ın Trablus'un işgali esnasında İtalya'nın en büyük destekçisi olmasına da hayretle yaklaşmaktadır. Türklere duyulan öfke karşısında Avrupa'ya boyun eğmeye hazır olan adem-i merkeziyetçilerin Arapçılık söylemine⁶⁶² “Aranızda benden daha Arap olduğunu sanmıyorum.”⁶⁶³ diyerek yanıt vermiştir.

Adem-i merkeziyetçilere ağır ithamlarda bulunan Şekip Arslan'ın yaklaşımı Kürd Ali tarafından da paylaşılmaktadır. Kürd Ali, Vehhâbiliğe duyduğu yakınlık bakımından Rızâ ile aynı fikri paylaşıırken,⁶⁶⁴ Rızâ'nın siyasi faaliyetlerini tasvip etmemektedir. Zira Kürd Ali, Rızâ ile ilgili görüşünü “Muhteşem bir yazardı, kıvrak ve keskin zekâlıydı. Kendisine iyi bir portföy ve deneme gücü bahşedilmiştir. *El-Menâr* adında yazdığı otuz beş ciltlik eseri, eğer siyasi görüşleri lekelenmemiş olsaydı, kendisine övgüyle İslâm âlimi denilebilirdi.”⁶⁶⁵ ifadeleriyle dile getirmektedir.

Reşîd Rızâ'nın aralarında yer aldığı Islahatçı-selefîler adem-i merkeziyetçi talepleri nedeniyle bir yandan önde gelen Arap isimler tarafından eleştirilirken diğer yandan İttihatçılar tarafından bölücülük ve kozmopolitlikle suçlanmaktadır.⁶⁶⁶ Bu süreçte, Arap milliyetçisi isimler ile Rızâ arasında bir sürtüşme baş göstermesine rağmen Cemal Paşa'nın Suriye yönetimine geçmesi, ilişki ağlarının yeniden şekillenmesine neden

⁶⁶¹ Arslan, *İle'l- Arab*, 55, 56.

⁶⁶² Arslan, *İle'l- Arab*, 137, 138.

⁶⁶³ Mawla, “el-Emîr Şekîb Arslân ve'l-harbü'l-âlemi'l-ûlâ”, 32, 33.

⁶⁶⁴ Bu mesele ilerleyen bölümlerde detaylı olarak ele alınacaktır.

⁶⁶⁵ Kürd Ali, *Mu'âsirûn*, 296.

⁶⁶⁶ Tahsin Yıldırım, *Türkiye'de Adem-i Merkeziyet Düşüncesinin Doğuşu ve Gelişimi* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999), 166.

olmuştur. Cemal Paşa'nın 1916'da Rızâ'nın da aralarında bulunduğu Arap liderlerinden önemli bir kısmını idamla yargılaması süreci şekillendiren temel unsurdur.

Şekip Arslan, Türk-Arap birliğinin tesisinde oldukça ısrarlı olmasına rağmen 1916'da Cemal Paşa'nın önde gelen Arap liderlerini yargılama sürecinde Rızâ'nın da içerisinde bulunduğu grubu, yargı sürecinde savunmuştur. Bu savununun gayesi, Arap milleti ve milliyetçilerinin galeyana gelmesini engellemektir. Cemal Paşa'yı durdurmak için öncü Arap milliyetçisi isimleri öldürmenin, halkın gözünde bu isimlerin şehit mertebesine yükselterek devlete ihanetlerini unutturacağını belirtmektedir.⁶⁶⁷ Rızâ ve çevresinde yayılan adem-i merkezîyetçi fikri devlete ihanet olarak gören Şekip Arslan, bu kez dönemin İttihatçıların yaptıklarının *neticesini düşünmeyen Turancılar* şeklinde niteleyerek eleştirilerini Türk hükûmetine çevirmiştir.⁶⁶⁸

Arap bölgelerinde Türkler ve Araplar arasında beliren uçurum pek de yeni değildir. Fakat Cemal Paşa'nın aralarında Reşîd Rızâ'nın ve diğer Islahatçı-selefler de yer aldığı Arap liderlerini Suriye Fransız Konsoloslugu'nda ulaştığı belgeler doğrultusunda temelde devlete kumpas kurmaya çalıştıkları suçlamasıyla idam etmesi yahut gıyaben idamla mahkûm etmesi⁶⁶⁹ Şekip Arslan'ın çekincelerini doğrulamıştır.⁶⁷⁰ Rızâ'ya göre, Suriye'den evvel de kanlı eylemleri bulunan ve *es-Seffâk* lakabıyla andığı Cemal Paşa'nın⁶⁷¹ Suriye'deki eylemleri, Arap bölgesindeki milliyetçilerde duygusal infiale neden olmuştur. Rızâ, bu olayların ardından Cemal Paşa'yı Türk liderlerin en şedidleri arasında zikretmektedir.

1916'dan itibaren Reşîd Rızâ'nın Türkler karşısında kullandığı üslup, doğrudan öfke diline dönüşmektedir. O, Türklerin askerî yetenekleri ve emre itaatlerinden başka hiçbir

⁶⁶⁷ Emir Şekip Arslan, *İttihatçı Bir Aydın Anıları*, çev. Halit Özkan (İstanbul. Klasik Yayınları, 4. Baskı, 2022), 109, 110.

⁶⁶⁸ Arslan, *Sürgünde Üç Ölüm*, 123, 124.

⁶⁶⁹ İdama mahkûm edilen her bir ismin şahsi gerekçeleri için bkz. "Les condamnés et les causes de leurs condamnations", *Tanin* (İstanbul: Tanin Matbaası, 1916), 158-168; Kurşun, *Osmanlı Arapları*, 307-316.

⁶⁷⁰ Arslan, *İttihatçı Bir Aydın Anıları*, 109-117.

⁶⁷¹ Muhammed Reşîd Rızâ, "Cemâl Paşa es-seffâk", *Mecelletü'l-Menâr*, 19/2 (1916), 115-120.

medeni vasfa sahip olmadıklarını iddia etmektedir. Türklerin sahip oldukları üstün nitelikler ise, Araplar başta olmak üzere diğer medeniyetlerden alıntılıyıp taklit ettiklerinden ibarettir. Rızâ'nın ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla İslâm, özünde Arapların dinidir. Türkleri kendilerine has bir dinleri olmadığı gerekçesiyle küçümseyen Rızâ'ya göre, Türklerin İslâm'a hizmet adına da hiçbir katkıları bulunmamaktadır. Osmanlılar ise bir milleti temsil etmeye en yetkin olmayan Türk boyları arasındadır.⁶⁷²

Arap bölgelerinde baş göstermeye başlayan Osmanlı-Türk karşıtlığı⁶⁷³ İttihat ve Terakki yönetimiyle zirveye ulaşmıştır. Bu süreçte Reşîd Rızâ bilimsel ve ilmî yaklaşımda dinamik yöntemi benimseyen Islahatçı-seleflerle iş birliğini sürdürmekle birlikte Arap milliyetçi düşüncesini destekleyen aktivist kimliğiyle bu birlikteliği örüntülemektedir. Böylelikle o, siyasi tutumunu tıpkı sosyal konulara yaklaşımında olduğu gibi dinî argümanlarla desteklemek suretiyle tavır almaktadır. Onun bu yaklaşım biçimi, dinî bir liderden ziyade dinî ibarelerle toplumun hassas noktalarına dokunma gayreti gösteren bir siyasetçiyi anımsatmaktadır.

4. Arap Bölgelerinde Siyasi Arayışlar

İttihat ve Terakki yönetiminin Türkleştirme politikası, Arap milliyetçileri için Arap muhalefetin tesisinde bir gerekçe olarak görülmesine⁶⁷⁴ rağmen Emir Şekip Arslan, İttihatçıların yönetiminde adaletsiz milliyetçi yaklaşım olmasa da Arap milliyetçilerinin bir şekilde ayaklanacaklarını iddia etmektedir. Bu sebeple Şerif Hüseyin'in isyanını yalnızca İttihatçıların politikalarıyla bağdaştırmanın, sadece Cemal Paşa'nın Suriye eylemlerinin mutlak sonu olarak yorumlamanın bir yanılsama olacağını ifade eden Şekip Arslan, Şerif Hüseyin'i Mekke emirliğine atayan gücün de İttihatçılar olduğunu not düşmektedir. Ona göre, Cemal Paşa kimseyi idam etmemiş olsaydı da aynı senaryo

⁶⁷² Muhammed Reşîd Rızâ, "el-Hareketü't-tûrânîyye el-cedîde", *Mecelletü'l-Menâr*, 19/8 (1917), 504-507.

⁶⁷³ Zeine, *The Emergence of Arab Nationalism*, 47-49.

⁶⁷⁴ Kayalı, *Jön Türkler ve Araplar*, 223.

kaçınılmazdır. Fakat Cemal Paşa'nın Türk-Arap birliğine zarar veren en büyük hatası, Arap milliyetçilerinin bir bahane üretmelerine fırsat tanımış olmasıdır.⁶⁷⁵

Bu iddiadan hareketle Arap bölgelerinde kuluçka dönemi olarak nitelendirilebilecek etnik merkezli fikrî hareketliliğin ilk nüvelerinin gözden geçirilmesi elzemdir. 1798'de Fransa Mısır'ı işgal ettiğinde, Osmanlı Devleti, Mısır'ın işgalini 1801'de ancak İngilizlerin yardımı ile sonlandırabilmiştir. Bu durum, Batı dünyasında Müslümanların başa çıkılması imkânsız görünen üstünlüğünün sona ermesi olarak yorumlansa da⁶⁷⁶ Mısır'da Kavalalı da Osmanlı'ya karşı benzer bir duygu durumunun paydaşı olmuştur. Vehhâbî isyanı ile Osmanlı'nın Mısır'ın askerî gücüne duyduğu ihtiyacın⁶⁷⁷ ardından Kavalalı'nın, Osmanlı askeri imajını zedeleyen bir dizi askerî başarısı,⁶⁷⁸ Arap milletinin hak taleplerini doğrudan karşılamasa da Hicaz'ın yanı sıra, Osmanlı dışındaki bir yönetim seçeneğini daha meşru ve kabul edilebilir bir biçimde tartışmaya açmıştır.

1839 Tanzimat Fermanı, Osmanlı yönetim biçiminde mutlak otoriteyi temsil eden padişahın, Bâbîâlî'ye doğru kayan bir güç paylaşımını tetikleyen en önemli gelişmelerden birisidir. Güç dengesindeki bu değişim, Osmanlı merkez coğrafyasında alternatif siyasi düşünce akımlarını tetikleyen unsurların en önemlisi olmamakla birlikte, bu akımlara ivme kazandıracak ortamı hazırlamada oldukça etkili olmuştur. Çok uluslu yapısıyla Osmanlı Devleti, 19. yüzyıldan itibaren kurumsal yapılarda yerelleşme söylemi ile karşılaşmaya başlamıştır.⁶⁷⁹

19. yüzyılda yoğun biçimde Fransız Cizvitler ve Amerikan Protestanların misyonerlik faaliyetlerine maruz kalan Suriye'de, Suriye Protestan Koleji mezunları milliyetçi fikirleri benimseyen ilk kuşaktır. Fâris Nimr, İbrâhîm b. Nâsif el-Yâzîcî, Ya'kûb Sarrûf

⁶⁷⁵ Arslan, *Sürgünde Üç Ölüm*, 127-133.

⁶⁷⁶ Lewis, *The Arabs in History*, 166.

⁶⁷⁷ Hicaz'ın Vehhâbîlerden tenkili için Kavalalı'nın görevlendirildiğine dair belgenin sureti için bkz. T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi (TS.MA.e)*, 670/27.

⁶⁷⁸ İbrahim Durhan, "Tanzimat Dönemini Hazırlayan Etkenler Üzerine Bir İnceleme", *AÜEHFD*, 5/1-4 (2001), 73, 74.

⁶⁷⁹ Özkoç, *Mısır'ın Uzun 19. Yüzyılı*, 41-113.

gibi pek çok Hristiyan isim, Osmanlı yönetiminin son bulmasını amaçlamaktadır. Ancak onlar, bu idealin gerçekleşmesinde Müslümanların desteğine ihtiyaçları olduğunu farkındadır.⁶⁸⁰ Çok geçmeden 1878 yılında Rus ordusunun İstanbul kapılarına dayanmasıyla birlikte, toplumun farklı grupları arasında uzlaşma çabaları hızlanmış; bu gruplar arasındaki fikrî temaslar filizlerini vermiştir. Böylece, Suriye’de hem Müslüman hem de gayrimüslim bazı gruplar merkezî yönetim karşısında otonom bir yönetim talebini dillendirmeye başlamıştır.

Bunun yanı sıra Araplık vurgusu, Türk karşıtlığı ile paralel ilerlemektedir. 1860 yılında Güney Lübnan’da Dürzîlerin, Hristiyanlara gerçekleştirdikleri saldırıları kaleme alan Antonius (ö. 1942), dönemin yakın şahitlerinden olarak “Dürzi saldırısının şiddeti ve saldırganların yanında olmasalar bile kurbanları kaderlerine bırakan Türk askerinin ihaneti sonucu, binlerce Hristiyan ezildi.”⁶⁸¹ ifadelerine yer vermektedir. Onun ifadeleri, Türk yönetiminin bölgede güvenliği sağlayamayacak kadar yetersiz kaldığına işaret etmektedir. Bu vakıadan itibaren peyderpey hilafet tartışması yalnızca Müslümanların meselesi olmakla sınırlı kalmayacak ve Arap bölgelerindeki Hristiyanlar tarafından da sahiplenilen bir konu olacaktır.

Gayrimüslimlerin hilafet konusunu gündeme getirmesi, eleştirilerin hedefi olsa da⁶⁸² Mısır’da Katolik rahip Louis Sabuncu, 1881’de yayımlamaya başladığında *el-Hilafet* gazetesi, bir Arap hilafeti düşüncesini işlemektedir. Sabuncu’nun gazetesinde yer alan bu söylemin önde gelen destekçileri arasında Hıdiv İsmail, İngilizler ve İngiliz sömürgesi altındaki Hintli ve diğer Müslüman liderler yer almaktadır.⁶⁸³ Uzun yıllarını Arap bölgelerinde geçiren İngiliz siyasetçi Wilfred S. Blunt (ö. 1922) ise 1882’de kaleme aldığı

⁶⁸⁰ Bu kurum Mârûnî bir Fransız tarafından verilmektedir. Bu kişi, derslerinde Osmanlı yönetiminin son bulması gerektiğine ve Müslümanların Hristiyanlar üzerindeki üstünlüğünün sona ermesi gerektiğine dair konulara değiniyormuş. Zeine, *The Emergence of Arab Nationalism*, 56, 57; Haim, *Arab Nationalism*, 4.

⁶⁸¹ Antonius, *The Arab Awakening*, 58.

⁶⁸² Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, 189.

⁶⁸³ Kayalı, *Jön Türkler ve Araplar*, 48.

The Future of Islam'da, geleceğin Arap liderleri mevcutsa da bunların yalnızca yerel isimler olacağını değerlendirmek suretiyle hilafet meselesine dair yorumunu sunmaktadır.⁶⁸⁴

Blunt'un eseri, Arap bölgelerinde siyasi bütünlük arayışının izlerini taşımaktadır. Mevcut otoriteler arasında Mekke'ye dönüşün en iyi seçenek olduğu gerekçesiyle Hicaz'ı işaret eden Blunt'un⁶⁸⁵ fikrîsel izdüşümlerini İslahatçı-seleflerde takip etmek mümkündür. Blunt'un eseri, Rızâ'nın erken dönemde fikirdaşlarından olan Kevâkibî'nin *Ümmü'l-Kurâ*'sının ilham kaynağıdır.⁶⁸⁶ Kevâkibî, Mekke'nin Kur'an'da geçen ismi olan *Ümmü'l-Kurâ* başlıklı eserini yayımladığında⁶⁸⁷ Osmanlı Türklerinin, İslâm'ın bozulmasına müsaade ettikleri iddiasında bulunmakta ve Blunt'u anımsatır şekilde merkezi Mekke olan, güçlü, Müslümanlar ve gayrimüslim Araplardan oluşan bir Arap hilafetinin İslâm'ı koruyabileceğini vaat etmektedir.⁶⁸⁸

Blunt'un eseri ile eş zamanlı olarak 1882'de, İngilizlerin Mısır'ı işgaliyle İngiltere ve Fransa'ya karşı şiddetlenen tepki, Mısır özelinde milliyetçiliğin rotasını belirleyen unsurlardan bir diğeridir. Mısır'ın işgali, Mısır'da milliyetçi düşüncenin Osmanlı ile uzlaşmak üzere işlev gören bir statüye doğru yönelmesine neden olmuştur.⁶⁸⁹ Reşîd Rızâ her ne kadar dönemin bu siyasi teamülünün bir parçası olsa da hem kendisinin hem de etrafında yer alan isimlerin, Arap coğrafyasında dağınık ve zayıf devletçiklerden ziyade güçlü bir Arap birliği arzusunu taşıdığı açıkça görülmektedir. *El-Menâr*'ın ilk sayısından itibaren Reşîd Rızâ'nın şüphesiz sıkı sıkıya sarıldığı birlik/ittihat fikrinin ardında bu temayülün izleri mevcuttur. İttihadın en mühim unsuru dildir. Kur'an'ın dili olan Arapça'nın Arap harfleriyle öğretilmesi hususunda ısrarlı olan Rızâ, Araplar arasında

⁶⁸⁴ Wilfred Scawen Blunt, *The Future of Islam* (Londra: University of Toronto, 1882), 112.

⁶⁸⁵ Blunt, *The Future of Islam*, 90-131.

⁶⁸⁶ Sylvia G. Haim, "Blunt and al-Kawâkibî", *Oriente Moderno*, 35/3 (1955), 132-143.

⁶⁸⁷ Masters, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Arapları*, 226.

⁶⁸⁸ Kevâkibî, *Ümmü'l-kurâ*, 244.

⁶⁸⁹ Özkoç, *Mısır'ın Uzun 19. Yüzyılı*, 27, 28.

birliğin Hicazlı, Suriyeli, Faslı ve Iraklılarla kurulması gerektiğini vurgulamaktadır. Ona göre dil, vatanperverliği de kuvvetlendirecektir.⁶⁹⁰ Çarpıcı bir şekilde Rızâ'nın ittihadında Türklerin adı geçmemektedir. Bu satırların sehven yazıldığını düşünmek yahut Rızâ'nın ifadelerinde bir nisyan söz konusu olması zayıf bir ihtimaldir.

Geniş Arap bölgelerindeki Arapların toplumsal birliğini, vatanperverlik kavramı etrafında işleyen Reşîd Rızâ'nın en temel ve samimi kaygısı, toplumsal birliğin sağlanmasıdır. Ancak onun nazarında böyle bir birlik, dinî temelden bağımsız olarak inşa edilemez. Yahûdîlerin ideolojik ve ekonomik düzlemde sergiledikleri dayanışmaya hayranlık besleyen ve onların bu tutumunu örnek olarak sunan Rızâ, fikrî yapılanmanın Tevrat ekseninde şekillendiğini de vurgulamaktadır. Ona göre, benzer bir birliktelik Müslümanlar arasında da tesis edilirse, siyasi anlamda bağımsız bir devletin kurulması, uzak bir hedef olmaktan çıkacak ve yakın bir gelecekte mümkün hale gelecektir.⁶⁹¹

İttihat ve Terakki yönetiminin iktidara gelmesiyle, Reşîd Rızâ ihtiyatlı bir üslup benimsemiştir. O, Mısır'a geldiğinde sultan hakkında olumlu kanaatler beslediğini; ıslahatçıların para ve makam için uğraşan insanlar olduğuna dair bir kanısı olduğunu dile getirmektedir. Mısır'a geldiğinde halkına yapılan haksızlıkları araştırmaya ve bu zulmün faillerine karşı savaş açmaya varan bir sürece girdiğini belirten Rızâ, bu zaman diliminde siyasete bir biçimde ilintilendiğini iddia etmektedir. Bir yandan dönemin önde gelen ıslahatçı isimlerinden Abduh'un fikirlerinden etkilenerек Mısır'a geldiğini iddia eden, diğer yandan *el-Menâr*'dan önce yazılarını kaleme aldığı *el-Müeyyed*'in sahibi Şeyh Ali Yûsuf ile siyasi faaliyetlere iştirak eden Rızâ'nın bu ifadeleri insicamsız görünmekte ve sorgulamaya açıktır. Nitekim o, aynı yazıda dergisinin kuruluş amacını ilk sayısında dinî ve içtimai ıslah olarak belirttiğini dile getirirken Abduh tarafından siyasi ıslah arayışlarına yönelik ibarelerinin silinerek kendisinin susturulduğunu ileri sürmektedir.⁶⁹² Hâlbuki

⁶⁹⁰ Muhammed Reşîd Rızâ, "Sadmetün cedîdetün 'ale'l-lügati'l-'arabiyye", *Mecelletü'l-Menâr*, 1/6 (1898), 103, 104.

⁶⁹¹ Muhammed Reşîd Rızâ, "Hayâtü ümmetin ba'de mevtihi", *Mecelletü'l-Menâr*, 4/21 (1902), 802-809.

⁶⁹² Muhammed Reşîd Rızâ, "Fâtihatü's-seneti's-sâniye 'aşera", *Mecelletü'l-Menâr*, 12/1 (1909), 2, 3.

Rızâ'nın Abduh'un önerilerine, kendi yolunda müdahale kabul etmeden ilerleyeceğini belirttiği yanıtlarına dair veriler mevcuttur. Bu bakımdan Rızâ'nın *el-Menâr* döneminin başlarındaki suskunluğu da muhtemelen bireysel tercihidir. Ancak diğer taraftan o, Abduh'un mirasını sahiplenme arzusundan hareketle Abduh'a boyun eğen bir anlatıda sakınca görmemiştir.

1908'den itibaren Jön Türkleri destekleyen Islahatçı-selefler, Jön Türklerin izlediği politika nedeniyle hak arayışlarında umdukları desteği görememişlerdir. Muhtemelen bu durum onları, hedeflerine götürecek yeni siyasi arayışlara yönlendirmiştir. İttihat ve Terakki'nin taleplerine yanıt vermesini uman pek çok Islahatçı-selefînin aksine, İttihat ve Terakki'ye destek sunmaktan imtina eden ve bir süre için siyasi pasif bir duruş sergileyen Kâsımî, 1909 yılında Abdürrezzâk el-Baytâr ile bağımsız bir Arap Devleti kurma arzusunda olan *Cem'iyetü'n-Nahdati's-Sûriyye*'yi kurmakla yargılanmıştır. Buna ek olarak ikili, Necid emiri ve Sudan'ı Türklerin ve İngilizlerin ihlalinden kurtarmayı amaçlayan Mütemehdî hareketi⁶⁹³ ile irtibatlarının yanı sıra Vehhâbî olmakla da suçlanmıştır.⁶⁹⁴

II. Abdülhamid yönetiminin son bulmasının ardından siyasi faaliyetleri peyderpey artan Islahatçı-seleflerin ifade biçimleri de netlik kazanmıştır. 1912'de Reşîd Rızâ başta olmak üzere, bazı Suriye ve Lübnanlılar Kahire'de, *Hizbü'l-lâ Merkeziyye*'yi kurarak faaliyete geçmiştir. 1912-1913 Balkan Savaşları'nın Osmanlı açısından büyük bir hezimetle sonuçlanmasının ardından, Osmanlı halklarının birçoğunda olduğu gibi Arap bölgelerinin Osmanlı yönetimine duyduğu güven sarsılmıştır. Merkezî otoritenin zayıfladığı yönündeki kanaati pekişirken, Osmanlı'nın diğer bölgelerinde olduğu gibi Arap bölgelerinde adem-i merkezîyetçi eğilimler güçlenmiştir.⁶⁹⁵ Bu çerçevede, Rızâ'nın

⁶⁹³ Sungur Doğançay, "Mehdi Ayaklanmasında Charles Gordon'un Rolü", *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum*, 9/26 (2020), 403, 404.

⁶⁹⁴ Abaza, *Cemâleddîn el-Kâsımî ahadü 'ulemâi'l-islâhi'l-hadîs fi 'ş-Şâm*, 144.

⁶⁹⁵ Dawn, *From Ottomanism to Arabism*, 15, 16; Kayalı, *Jön Türkler ve Araplar*, 247.

Osmanlı yönetimi etrafında konumlanması, salt bir meşrutiyet desteği⁶⁹⁶ değildir. Bu durum, işgale karşı geçici bir savunma stratejisi olarak değerlendirilmelidir. Türklerle Araplar arasındaki güven ilişkisinin ciddi biçimde zedelendiği bu süreçte Rızâ'nın yaklaşımı, nihai hedef olan Arap siyasi kimliği inşasında bir ara aşama olarak görülmelidir. Bu süreçte, dil meselesi yalnızca bir iletişim aracı olmanın yahut dinî aidiyetin bir göstergesi olmanın ötesine geçmiş, etki kuvveti yüksek, dinî imgelerle donatılabilen siyasi bir araca dönüşmüştür.

İttihat ve Terakki yönetimine karşı, aynı dili konuşan halkların birliğine yönelik talep, öteden beri bağımsız Arap birliği için çabalayan Reşîd Rızâ ve Refik el-'Azm'in öncülüğünde kurulan *Cem'iyetü'l-'Arabîyye*'de görülmektedir.⁶⁹⁷ Osmanlı Araplarını birleştirerek bir Arap devleti kurma fikrini benimseyen *Cem'iyetü'l-'Arabîyyeti'l-Fetât* ve onunla yakın temasta bulunan *Cem'iyetü'l-'Ahd*,⁶⁹⁸ *Cem'iyetü'l-Kahtâniyye* gibi gruplar da Arap bölgelerinde açık bir şekilde bağımsızlık çağrısı yapmaya başlamıştır.⁶⁹⁹ Irak'ta Arapları birliğe çağıran bir beyanname yayımlanmıştır. Bu beyannamede eğer devletin çöküşü gerçekleşirse Arap bölgelerinin Araplara ait olduğu vurgulanmaktadır. “Suriyeli Iraklının elemi ile ağlar, Yemenli ve Hicazlı, Iraklının ve Mısırlının çağrısı ile uyanır.”⁷⁰⁰ ifadelerine yer verilen beyanname, tüm yönleriyle istisnasız her Arap bölgesinin bir olduğunun altını çizmektedir.

Reşîd Rızâ bu süreçte, Arap birliğine yalnızca ideolojik düzlemde katkı sunmakla kalmamış, aynı zamanda askerî hareketlenmelere zemin hazırlayan ve onları teşvik eden bir söylem geliştirmiştir. Osmanlı ordusunu küçümseyerek, aşağılanan Yemen ve Necid Araplarının dahî Osmanlı askerini korkak ve güçsüz tanıdığını dile getirmektedir. Oysa Hicaz bölgesi Arapları da askerî bilgi bakımından Osmanlı kadar donanıma sahip

⁶⁹⁶ Masters, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Arapları*, 230, 231.

⁶⁹⁷ Cengiz Tomar, “Refik Bey el-Azm”, *TDV Ansiklopedisi*, 34 (2007), 527-529.

⁶⁹⁸ Hünkâr Karaca Yalçın, “Arap İsyanlarının Romanlara Yansımaları”, *Gazi Türkiyat*, 31 (2022), 144, 145.

⁶⁹⁹ Mawla, “el-Emîr Şekîb Arslân ve'l-harbü'l-'âlemi'l-ülâ”, 21.

⁷⁰⁰ Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, DH.İD 145/53.

olduğunu ifade etmektedir. Rızâ, bu değerlendirmelerinde Türklerle Araplar arasında bir üstünlük hiyerarşisi kurma niyeti taşımadığını ileri sürmekte; eleştirilerinin, esasen ülkenin içine sürüklendiği krizlerden sorumlu tuttuğu yöneticilere yönelik bir hesaplaşma ve kınama niteliği taşıdığını belirtmektedir.⁷⁰¹

Bu zaman diliminde bir yandan Arapların siyasi bir başarı elde etmek için hazır olmadığına farkında olan Reşîd Rızâ, diğer yandan halkın nabzını tutmaktadır. Osmanlı'ya hacıların emniyeti konusunda destek vermek ve Haremeyn'in hizmetlerinde kullanılmak üzere Müslümanlardan bağış toplayan Hindistan menşeli *Cem'iyetü'l-Huddâmi'l-Ka'be*, Müslümanların dinleri ve yegâne devletleri Osmanlı'ya karşı sorumluluk bilincinden hareketle hatırı sayılır meblağlar elde etmiştir. Bu dernek, kuruluşu itibarıyla Reşîd Rızâ tarafından da desteklenmiştir. Ancak derneğin topladığı bağışları Arap birliği fikrini yaymak için Arapça-Urduca bir gazete yayımladığına dair duyum, Müslümanlarda büyük bir infiale sebep olmuştur. Halktan gelen tepkinin ardından Rızâ, derneğin Osmanlı'ya desteğini önemseydiğini belirtmekle birlikte Kâbe için toplanan bağışların bu şekilde siyasi bir amaçla kullanılmasını eleştirmektedir.⁷⁰² Rızâ'nın tenkidinde yer alan Osmanlı'ya destek hassasiyeti, onun halkla zıt düşmek istemediğinin açık bir göstergesidir.

Reşîd Rızâ, bu algıyı pekiştirmek için *el-Menâr*'da birkaç sayı sonra, Bustânî'nin Mısır gazetelerinin ve önde gelen isimlerin saltanatın canlandırılmasına dair argümanlarını derlediği bir yazısını yayımlamıştır. Önde gelen Arap liderleri ve gazetecilerinin görüşlerini aktardığı bu yazıda Rızâ, yönetim erkânının yargılama sürecine tabi tutulması gerektiğine dair kanaati aktarmaktadır. Ayrıca Türkler ve diğer etnik unsurlar arasında eşitliğin gözetilmesini vurgulamasının yanı sıra devletin gelenek, görenek ve dil bakımından birbirine yakın unsurlarının eyaletlere ayrılarak yönetilmesi

⁷⁰¹ Muhammed Reşîd Rızâ, "Nazratü fi'l-Haremenyni Şerîfeyn", *Mecelletü'l-Menâr*, 16/7 (1913), 547.

⁷⁰² Muhammed Reşîd Rızâ, "el-Ahbâr ve'l-ârâ", *Mecelletü'l-Menâr*, 17/2 (1914), 155.

gerektiğini savunan görüşlere de yer vermiştir.⁷⁰³ Dile getirilen tüm görüşlerin ortak yanı, varlığını bir şekilde idame ettiren Osmanlı'yı ayakta tutabilmektir.

I. Dünya Savaşı'nın patlak vermesiyle devlet görevlerinden olabildiğince uzak duran ve siyasi meselelere temkinli yaklaşan Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, uluslararası siyasetin içerisinde kendini bulmuştur. Osmanlı yönetimi, hem Âlûsî ailesinin bölgedeki itibarlı konumunu hem de Mahmûd Şükrî'nin, Abdülazîz b. Su'ûd (ö. 1953) ile olan şahsi dostluğunu diplomatik bir avantaja dönüştürmek istemiştir. Bu doğrultuda, Irak'ta İngiliz ilerleyişine karşı Abdülazîz'i Osmanlı saflarında savaşa katılmaya ikna etme görevini Mahmûd Şükrî'ye vermiştir. Halep üzerinden Riyad'a hareket eden Âlûsî, burada Su'ûd prensi ile bir araya gelerek Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu askerî ve siyasi durumu ele almıştır. Görüşmenin temel hedefi, Abdülazîz'in Irak'ta İngilizlere karşı Osmanlı savunmasını desteklemesidir. Ancak Mahmûd Şükrî el-Âlûsî Osmanlı yönetiminin sözcülüğünü üstlendiği bu temaslar esnasında, Su'ûd prensi tarafından yalnızca İngilizlerle iş birliği yapılmayacağına dair güvence alabilmiştir.⁷⁰⁴

Arap bölgeleri ve Osmanlı yönetimi arasındaki inişli çıkışlı ilişkiye rağmen Türkler ve Arapların Kur'an bağıyla yekûn oldukları düşüncesinden hareketle Arap bölgelerine bazı kaidelere uymak şartıyla özerk yönetim hakkı tanınmasını savunanlar,⁷⁰⁵ bir şekilde Arapların, Türkleri öteleyen organik bağı göz ardı etmiş görünmektedir. Bu organik bağın nakkaşlarından olan Reşîd Rızâ, Şerif Hüseyin'in oğlu Kral Abdullah'ın, Arapların üstünlüğünü İslâm'dan öncesine dayandıran milliyetçi düşüncesinin kaynağıdır.⁷⁰⁶ Sıkı sıkıya Arap milletin niteliksel üstünlüğü fikrine sarılan Kral Abdullah'a göre, Jön

⁷⁰³ Bustânî, "Efdalü'l-vesâilî'l-inhâdî'l-saltana", *Mecelletü'l-Menâr*, 17/4 (1914), 303-313.

⁷⁰⁴ Eserî, *Mahmûd Şükrî el-Âlûsî ve ârâuhü'l-lügaviyye*, 92, 94. Âlûsî, her iki taraf nezdinde de güven telkin eden bir şahsiyet olmalıdır. Zira Osmanlı yönetimi, onu kendi adına temsilci olarak görevlendirebilmiştir. Aynı zamanda o, Su'ûd ailesiyle de kişisel dostluk ilişkileri kurmuştur. Dahası, şahsiyetinin samimiyetine duyulan güvenin derecesi, onu gelecekte Cemal Paşa'nın sert tepkisinden dahî muaf kılabilmiş görünmektedir.

⁷⁰⁵ İhsan Güneş, *Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Türkiye'de Hükümetler: Programları ve Meclisteki Yankıları (1908-1923)* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012), 271-284.

⁷⁰⁶ Dawn, *From Ottomanism to Arabism*, 69-85.

Türklerin Türkleştirme politikası⁷⁰⁷ yalnızca Arapları değil, Osmanlı'da Türk olmayan diğer unsurların da hak talebi iddialarında arayışlara neden olmuştur.⁷⁰⁸

Arap bölgelerinde Turancı politikanın zirve noktası olarak görülen Cemal Paşa'nın Suriye eylemleri ve Şerif Hüseyin İsyanı, zamansal akıştaki ardıllık bakımından iki olgunun doğrudan birbirinin itici gücü olarak yorumlanmasına yol açmıştır. Cemal Paşa'nın Suriye'deki yargı süreci, Şubat 1915'te başlamış ve Nisan 1916'da nihayete ermiştir. Yargı sürecinden yaklaşık iki ay kadar sonra 10 Haziran 1916'da başlayan ve Reşid Rızâ'nın Şerif Hüseyin'in danışmanı olması münasebetiyle iştirak ettiği isyan, 1908'de İttihatçıların ısrarı üzerine Mekke emirliğine atanan Şerif Hüseyin'in⁷⁰⁹ yine İttihat ve Terakki yönetimine karşı başkaldırısıdır.⁷¹⁰ Tüm bu süreçte, Reşid Rızâ'nın Şerif Hüseyin ve ailesi ile teması, onun isyanın mutlak destekleyicisi olduğuna dair bir yoruma kapı aralamıştır.

Reşid Rızâ için durum bir miktar derinlemesine analizi gerekli kılmaktadır. Her ne kadar Rızâ, Şerif Hüseyin'in danışmanı olması bakımından isyanın mutlak bir destekçi gibi görünse de Şerif Hüseyin ile aralarında fikirsel bir uyuşmazlık söz konusudur.⁷¹¹ Reşid Rızâ'nın Şerif Hüseyin muhalefetine müttefiklerinden biri, *el-Müeyyed*'in sahibi Şeyh Ali Yûsuf'tur. İsyanın uzunca bir süre evvel, Rızâ ve Şeyh Ali Yûsuf, Hindistan'a giden Arapları, Arap bağımsızlığı için ayaklandırmaya çaba sarf ettikleri gibi İtalyanlardan silah desteği teminini kolaylıkla sağlayabilen ve Mısır'dan dolayı destek

⁷⁰⁷ Kayalı'ya göre, İttihat ve Terakki'nin yürüttüğü politika bir Türkleştirme politikası olmaktan ziyade merkeziyetçi bir politikadır. Bkz. Kayalı, *Jön Türkler ve Araplar*, 133, 134.

⁷⁰⁸ Kral Abdullah, *Biz Osmanlı'ya Neden İsyân Ettik ?*, çev. Halit Özkan (İstanbul: Klasik Yayınları, 9. Baskı, 2013), 223.

⁷⁰⁹ Antonius, *The Arab Awakening*, 103.

⁷¹⁰ Umut Akcakaya, Erdal Aydoğan, "Hatıralar Işığında Şerif Hüseyin İsyanı ve Hicaz Cephesi", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 38/106 (2022), 371 vd.

⁷¹¹ Tauber, Rızâ ve Şerif Hüseyin arasındaki anlaşmazlığı bireysel taleplerin karşılanmamasına bağlamaktadır. Tauber'in aktardığına göre Rızâ, Şerif Hüseyin'e *Cem'iyyetü'l-Câmi'ati'l-'Arabiyye*'ye başkanlık etmek istediğini dile getirmiştir. Rızâ, bu talebi reddedildiğinden Şerif Hüseyin'e husumet beslemiştir. Bkz. Tauber, "Rashid Rida and Faysal's Kingdom in Syria", 235. Rızâ'nın talep ettiği başkanlık, her iki ismin de Arap birliği mefkûresini farklı siyasi tasavvurlarla hayata geçirme arzusunun bir çatışma alanıdır. Bu makam, söz konusu birliğin hangi fikrî ekseninde kurumsallaşacağını belirleyecek olan anahtar konumundadır. Bu sebeple Rızâ'nın talebini basit bir bireysel talep olarak görmek, meselenin arka planındaki derin siyasi ve fikrî rekabeti açıklamakta yetersiz kalmaktadır.

gören Şeyh İdrisî'yi (ö. 1983)⁷¹² Şerif Hüseyin'e saldırması için provake etmek gerektiği kanaatini paylaşmaktadır.⁷¹³ Bu girişim aslında, Şerif Hüseyin'in bir kısım Arap milliyetçileri arasında kabul görmediğine işaret etmektedir. Rızâ'ya göre Şerif Hüseyin, ideal portre değil, yalnızca bir alternatiftir.⁷¹⁴ Şerif Hüseyin'in alternatif olarak değerlendirilmesi, Araplar arasında bir değerlendirmenin sonucu değildir. Rızâ için, İbn Su'ûd tarafından da desteklenen bu isyan, Türkler karşısında oluşturulmuş Arap bir zümrenin başkaldırısını temsil etmektedir.⁷¹⁵

Müslüman ümmet bilincini öteleyerek Türkleri, Arap unsurunun dışına iterken, Osmanlı'dan ehven gördüğü Avrupa'nın siyasi varlığını da bu bünyede şiddetle reddetmektedir. Rızâ'nın bu yaklaşımı, Şerif Hüseyin ile arasındaki bir diğer gerilim noktasıdır. Şerif Hüseyin'in İngilizlerle yazışmalarda bulunduğu malumdur.⁷¹⁶ Şerif Hüseyin, McMahon'a yazdığı mektuplardan birinde, savaş esnasında İngiltere ve Fransa'nın bölgedeki çıkarlarını zedelememek adına Lübnan'dan vazgeçmesi, Reşîd Rızâ'nın yanı sıra, Arap cemiyetinin önde gelen liderlerinden pek çoğunun tepkisine neden olmuştur.⁷¹⁷

Bununla birlikte bazı selefi isimler tarafından destek görse de⁷¹⁸ en başından itibaren Şerif Hüseyin yönetimi, Rızâ'nın arzu ettiği gibi bir siyasi hareketi temsil etmemektedir. Şerif Hüseyin'in politik duruşunu yansıtan 10 Haziran 1916 ve 5 Mart 1917 tarihli bildiriler Mısır'a ulaştığında, bu metinler üzerinde Rızâ'nın katkısıyla bazı revizyonlar gerçekleştirilmiştir. Şerif'in Mısır'daki temsilcisi tarafından Rızâ'ya yaptırılan bu

⁷¹² Kurşun, *Osmanlı Arapları*, 237.

⁷¹³ “La Vérité sur la question syrienne”. *Tanin* (İstanbul: Tanin Matbaası, 1916), 103.

⁷¹⁴ Arslan, *es-Seyyid Reşîd Rızâ ve ihâü erba'îne seneten*, 361.

⁷¹⁵ Muhammed Reşîd Rızâ, “‘Âkibetü harbi'l-medeniyyeti'l-Avrûbiyye”, *Mecelletü'l-Menâr*, 21/7 (1920), 343, 344.

⁷¹⁶ Kral Abdullah, *Biz Osmanlı'ya Neden İsyân Ettik ?*, 224.

⁷¹⁷ Talas, *'Asrû'l-inbi'âs*, 8/58, 59.

⁷¹⁸ Dönemin selefi isimleri arasında farklı siyasi yönelimlerin varlığı açıktır. Şam'da Hâşimîliğe sadık kalan Muhammed Behcet el-Baytâr gibi selefi isimler, Şerif Hüseyin'e bağlılık bildirmiş ve hutbelerini onun adına okumuştur. Bkz. Weismann, Adawi, “Muhammad Bahjat al-Bitar and the Decline of Modernist Salafism in Twentieth-Century Syria”, 240.

düzeltilmeler, özellikle İslâmi uyanışın gerekli ilk adımı olarak Arap uyanışı vurgusunu belirgin şekilde içermektedir. Ancak söz konusu değişiklikler Şerif Hüseyin tarafından onaylanmamış ve onun yayımlanmasına izin verdiği nihai metinlerde Rızâ'nın işlediği Arapçılık teması yer almamıştır.⁷¹⁹ Nitekim Arap milliyetçiliği üzerine çalışan Amerikalı tarihçi C. Ernest Dawn (ö. 2016), Şerif Hüseyin ve oğullarının milliyetçi harekete katılımının, samimi bir yaklaşımdan ziyade çoğu zaman pragmatik nedenlere dayanan bir politika olduğunu ileri sürmektedir.⁷²⁰ Bu durum, Şerif Hüseyin'in siyasal yöneliminin, Rızâ'nın savunduğu Arap milliyetçiliğiyle tam olarak örtüşmediğini göstermektedir.

İslâm'ın emrettiği hilafetin ilke ve prensiplerini ihlal ettiği düşünülen Türklere karşı, ikinci bir isyan 5 Haziran 1916'da Faysal tarafından Suriye'de gerçekleştirilmiştir. Bu isyan her ne kadar başarılı olamasa da Osmanlı'nın ideolojik olarak Suriye'de son bulduğu bir dönemin eşiğidir.⁷²¹ Reşîd Rızâ, Suriye'de kurulan Faysal hükümetini, bazı aksaklıklar olmasına rağmen mevcut Arap yönetimleri arasında demokrasinin uygulandığı, idari ve bilimsel ıslah odaklı yaklaşım sergileyen en iyi devlet olarak takdim etmektedir. Ancak onun Faysal hükümeti hakkında en büyük tereddüdü 1922'de Şerif Hüseyin ve İbn Su'ûd çekişmesi sonucu ortaya çıkmaktadır. Faysal'ın babası Şerif Hüseyin ile İbn Su'ûd arasında bir anlaşmazlık yaşandığı takdirde, Faysal'ın her şartta babası Şerif Hüseyin'in yanında yer alarak İbn Su'ûd'a karşı savaşacağına dair beyanı, Reşîd Rızâ'da derin bir rahatsızlık uyandırmaktadır.⁷²²

Bir yandan Faysal'ın danışmanlığını da sürdüren Reşîd Rızâ, 1920'de Faysal önderliğinde bir ilki gerçekleştirilen Suriye Arap Kongresi'nin başkanlığını yürütmüştür.⁷²³ Faysal'ın kişisel nüfuzunun hükümet kararlarına fazlaca karışmasını

⁷¹⁹ Emîn Sa'îd, *es-Sevretü'l-'arabiyyeti'l-kübrâ* (Kahire: Matba'atü 'Îsâ el-Bâbî el-Halebî, 1934), 1/149-157; Dawn, *From Ottomanism to Arabism*, 75, 76.

⁷²⁰ Dawn, *From Ottomanism to Arabism*, 15-24.

⁷²¹ Masters, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Arapları*, 237, 238.

⁷²² Muhammed Reşîd Rızâ, "er-Rihletü's-Sûriyye es-sâliye", *Mecelletü'l-Menâr*, 23/4 (1922), 313.

⁷²³ Arthur Goldschmidt, *Biographical Dictionary of Modern Egypt* (Boulder&Londra: Lynne Rienner Publishers, 2000), 166.

eleştiren Rızâ'nın, Suriye'nin geleceğinden sorumlu bir otorite olarak konumlandığı bu kongrede, Faysal'ın aksine, güçler ayrılığı ilkesi savunulmuş ve monarşik iktidarın yasama ile denetimi sağlanmıştır. Rızâ, bu yeni Arap hükümetini akraba ve yakınları kayırma, bazı bakanların görevlerini hakkıyla yerine getirememesi gibi eksikliklerine rağmen o dönemdeki İngiliz ve Fransız mandalarına kıyasla daha adaletli, özgürlükçü ve eşitlikçi olması bakımından takdir etmektedir. Faysal hükümeti, Arapların kendi idarelerini kurmaları açısından önemli bir adımdır. Ona göre, özellikle ifade özgürlüğü, toplumsal eşitlik ve yöneten zümrenin çevresindeki gösterişli tavırların azalması, Faysal'ın Abdülazîz b. Su'ûd'a karşı asker gönderme talebine karşılık, hükümetin bu talebi geri çevirmesi dikkat çekicidir. Rızâ bu kararın doğru olduğunu, aksi halde hükümetin hem siyasi hem ekonomik olarak yıpranacağını dile getirerek kongreden çıkan kararı onaylamaktadır.⁷²⁴

I. Dünya Savaşı'ndan sonra da arzuladıkları minvalde bir Arap birliği yakalayamayan Arap milliyetçilerinden bir kısmı Osmanlı'ya sadık kalmayı yeğlemiştir.⁷²⁵ Reşîd Rızâ ise, Faysal'la siyasi birlikteliğine rağmen Osmanlı'nın bekasını düşünen imajını korumaya özen göstermiş fakat Arap birliğinin kurulması konusundaki ihtirasını da şiddetle sürdürmüştür. O zamana dek Arap hakları savunucularının talebi özünde yalnızca yönetimi Türklerden arınmış federal yapılardır.⁷²⁶ Ancak I. Dünya Savaşı'ndan mağlubiyetle çıkan Osmanlı'nın ardından merkez Osmanlı'da başlayan milli mücadelenin benzerlerini, Arap toprakları da tecrübe etmiştir. Arapların Osmanlı'dan kopuşunun bağımsız ancak küçük devletler şeklinde gerçekleşmesinden elem duyan Rızâ, 1918'de başkanlığını üstleneceği *Hizbü'l-İttihâdi's-Sûrî*'yi kurmuştur. Partinin başkan yardımcılığını Arap Devrimi'nin finansörlerinden, Şerif Hüseyin'in siyasi ve mali

⁷²⁴ Elizabeth F. Thompson, "Rashid Rida and the 1920 Syrian-Arab Constitution", *Routledge Handbook of Middle East Mandates* içinde, ed. Cyrus Schayegh, Andrew Arsan (Londra&New York: Routledge, 2015), 244.

⁷²⁵ Masters, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Arapları*, 240.

⁷²⁶ Zeine, *The Emergence of Arab Nationalism*, 60.

danışmanlarından Mişel Lütfullah el-Lübnânî (ö. 1961) üstlenmiştir.⁷²⁷ Azaları, Müslüman, Hıristiyan ve Dürzîlerden oluşan partinin amacı, artık, Arapların tam ve naçiz bağımsızlığını tesis etmektir.⁷²⁸

5. Tarihin Tekerrürü: İbn Su‘ûd, Vehhâbîlik ve Yeni Bir Dönemin Arifesinde Arap Meselesi

Reşîd Rızâ’nın siyasi yaklaşımı kimi zaman tutarsız olmakla itham edilse de esasen onun yaklaşımı tam ve naçiz Arap Birliği’nin tesisine uzanan süreçte anlamlıdır. Rızâ’nın yaklaşımı daha çok pergelin etrafında tüm açıları ziyaret eden bir halkayı anımsatmaktadır. Bu yapıda Rızâ’nın dinî ve siyasi söyleminde değişmeyen parametre Arap unsuruna yaptığı vurgudur. Arap unsuruna atfettiği değer destekleyici unsur olan din dili, bu dilin sahibi olan Arap milleti ve hilafet merkezli yönetilen Müslüman toplum onun siyasi taleplerinin dayanak noktasını oluşturmaktadır. Bu bakımdan, Rızâ’nın deneyimlediği tüm siyasi yaklaşımlar nihayetinde Arap unsuruna hak ettiği değer iadesi üzerine gerçekleşmiştir. Bir Arap isyanı olan Şerif Hüseyin İsyanı’nda, istediği Araplık tonunu yakalayamayan Rızâ’nın bir sonraki uğrak noktası, tarihin bir noktasında Muhammed b. Abdülvehhâb’a destek veren Su‘ûd ailesinin torunlarıdır. Aynı ailenin bu kez Osmanlı karşısında destekleyeceği ve yapının dinî söylemini inşa vazifesi görecektir isim, Reşîd Rızâ olmuştur.

Reşîd Rızâ’nın hayatının büyük bir bölümünü geçirdiği Mısır’ın, Su‘ûd Hanedanı ve Vehhâbî düşünceyle yakın temas kurmasının kökeni, Kavalalı dönemine dek

⁷²⁷ Mishârî Sa‘îd el-Mutrafî, *Ârâ’ Muhammad Reşîd Rızâ el-‘akâ’idiyye fî ash-râti’s-sâ’ati’l-kübrâ ve’l-âsârûhu’l-fikriyye* (Kuveyt: Mektebetü’l-İmâm ez-Zehebî li’n-Neşr ve’t-Tevzî‘, 2013), 78.

⁷²⁸ Suriye gazetelerinden birinin naçizden kastın sadece tam olduğunu sanması, dolayısıyla kelimeyi bir pekiştirme olarak yorumlaması üzerine *naçiz* kelimesini detaylı açıklama ihtiyacı duyduğunu ifade eden Rızâ’ya göre, naçizden kasıt, şu anki, yani mevcut bağımsızlıktır. Bunun karşıtı ise, bir yabancı yardımına bağlı olan, halkın destek vermesi ve bu yönde ilerlemeyi istemesi halinde gerçekleşecek olan gelecekteki bağımsızlıktır. Bu bakış açısıyla o, siyasi, ekonomik ve yargı alanlarını kapsayan ivedi ve tam bir bağımsızlık çağrısında bulunduğunu ilan etmektedir. Bkz. Muhammed Reşîd Rızâ, “el-Mes’eletü’s-Sûriyye ve’l-ahzâb”, *Mecelletü’l-Menâr*, 21/4 (1919), 202, 203.

uzanmaktadır.⁷²⁹ Kavalalı'nın oğlu İbrahim Paşa, Dir'eye kuşatmasının başarıyla sonuçlanmasının ardından kraliyet ailesinden⁷³⁰ ve Abdülvehhâb'ın ailesi Temîm kabilesinden bazı kişileri önce Mısır'a, sonra bir gemi ile İstanbul'a nakletmiştir.⁷³¹ İkinci Su'ûd Devleti'nin seçkinlerinden olup üçüncü Su'ûd Devleti'yle evlilik bağıyla yakın bir münasebet kuracak olan,⁷³² Necid'in itibarlı simalarından 'Abdurrahmân b. Hasan Âlû's-Şeyh (ö. 1876) ve oğlu 'Abdullatîf b. 'Abdurrahmân b. Hasan eş-Şeyh (ö. 1921) bu sürgün sırasında kısa müddet Mısır'da ikamet etmiştir. Mısır'ın Necid üzerinde aşınan otoritesini müteakiben 1820'lerden itibaren yurtlarına geri dönmüştür.⁷³³ Bu süre zarfında Kavalalı'nın esir aldığı bir miktar Vehhâbî ise Mısır'a yerleşmeyi tercih etmiştir. Dir'eye'den daha gelişmiş bir akademik ortam keşfeden sürgünlerin bir kısmı, sürgünden faydalanarak el-Ezher'de öğrenim görmüştür. Bu isimlerden biri, Muhammed b. Abdülvehhâb'ın halefi Şeyh Abdullah'ın oğlu 'Abdurrahmân b. 'Abdullâh b. Muhammed b. Abdülvehhâb'dır (ö. 1857). Kendisi Mısır'a nakledildiğinde henüz on dört yaşındadır. İlköğrenimini babasından alan Şeyh 'Abdurrahmân, el-Ezher'de eğitim gördükten sonra el-Ezher'in kadrosuna katılmış⁷³⁴ ve burada Hanbelîliğin revakını temsil etmiştir.⁷³⁵

Söz konusu Vehhâbî temasa rağmen Muhammed Kürd Ali'ye göre, Osmanlı Arap dünyası genelinde Vehhâbî karşıtı tutum, varlığını korumuştur.⁷³⁶ Hâlbuki Ahmed Cevdet, Vehhâbî esirler hakkında Kahire'deki ulema ve entellektüeller arasında iki belirgin tutumun varlığından bahsetmektedir. Ahmed Cevdet'in aktardığına göre

⁷²⁹ Muhammed Kürd Ali, "Aslû'l-Vehhâbiyye", *Mecelletü'l-Muktetaf* (1900), 116.

⁷³⁰ Abdülazîz b. Su'ûd bu aileye mensuptur. Bkz. Ebu't-Tayyib Muhammed Siddîk Han b. Hasan b. Ali b. Lutfullah el-Hüseynî el-Buhârî el-Kinnûcî, *et-Tâcü'l-mükellel min cevâhiri me'âsiri't-tirâzi'l-âhir ve'l-evvel* (Katar: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şü'ûnü'l-İslâmiyye, 2007), 291.

⁷³¹ T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Askeriye (C.AS)*, 421/17447.

⁷³² Alejandra Galindo Marines, *The Relationship Between the Ulama and the Government in the Contemporary Saudi Arabian Kingdom: an Interdependent Relationship* (Durham: Durham Üniversitesi, Doktora Tezi, 2001), 112, 113.

⁷³³ Stéphane Lacroix, *Le Crépuscule des Saints: histoire et politique du salafisme en Égypte* (Paris: CNRS Éditions, 2024), 52, 53.

⁷³⁴ 'Abdullâh b. 'Abdurrahmân b. Sâlih Âl Bessâm, '*Ulemâu'n-Necd hilâle semâniye kurûn* (Riyad: Dârü'l-Âsime, 2. Baskı, h. 1419), 3/ 114; Lacroix, *Le Crépuscule des Saints*, 52, 53.

⁷³⁵ Baytâr, *Hilyetü'l-beşer*, 839.

⁷³⁶ Muhammed Kürd Ali, "Aslû'l-Vehhâbiyye", *Mecelletü'l-Muktetaf* (1900), 112.

Kahire’de bir kesim Vehhâbîleri küfürle itham ederken başka bir kesim Vehhâbîlerin Müslüman olduklarını savunmuştur.⁷³⁷ Vehhâbîlerin Müslümanları tekfir ederek kanlarını helal saydıklarına dair malumat, iki görüş arasındaki fikrî gündemi oldukça meşgul eden bir mesele halini almıştır. Nitekim 1908’de Rızâ, Şam’da bu ithamla yüzleşmek durumunda kalmıştır. Rızâ, 1908’de Şam’a ziyareti sırasında Emevî Camiisi’nde halka bir konuşma yapmıştır. Bu konuşmasında Osmanlı Devleti’nin bekasını tehdit eden unsurlardan ve bu tehdit karşısında hazırlıklı olmanın gereğinden bahsetmiştir. Konuşması halk tarafından coşkuyla karşılanmış, kendisinden ikinci bir konuşma talep edilmiştir. İkinci konuşması esnasında Kur’ân ayetlerini açıklarken, “Bu adam Vehhâbîdir. Allah’ın laneti üzerine olsun.” diyerek Reşîd Rızâ’nın konuşması bölünmüştür. Bu esnada bir başka kişi “Aranızda Allah’a şirk koşan var mıdır?” diye sormuştur. Camii ashabı “Hayır” diyerek cevap vermiştir. Bunun üzerine kişi “Bu adam sizin müşrik olduğunuzu söylüyor. O, Peygamberimize buğz ve ezâ eden bir Vehhâbîdir.” propagandasıyla halkı galeyana getirmiştir.⁷³⁸ Bu dönemde Cemâleddîn el-Kâsımî, Abdürrezzâk el-Baytâr gibi isimler de Vehhâbî oldukları gerekçesiyle suçlanmıştır.⁷³⁹

Islahatçı-selefler tarafından bu algıya karşı ileri sürülen iddia, Vehhâbîliğin sapkın olduğuna dair söylentilerin mübalağalı oluşuna dayanmaktadır.⁷⁴⁰ Vehhâbî savunusu, bu süreçte iki kanaldan yürütülmüştür. İlki Vehhâbîliğin, muhalifleri tarafından uydurma ve çarpıtma söylentilerle karalandığı iddiası üzerinden yürütülmüştür. Savunuların bir diğer ciheti ise, Vehhâbîlerin Sünnî olduğuna yönelik iddiaların temellendirilmesi ile sürdürülmüştür.⁷⁴¹ Bu konuyla ilgili tarihsel zemini incelemek suretiyle hakikate dayalı

⁷³⁷ Ahmed Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, Dersaadet-Matbaa-i Osmaniyye, h. 1309, 7/ 228.

⁷³⁸ Muhammed Reşîd Rızâ, “Rihletü sâhibi’l-Menâr ilâ Sûriyâ”, *Mecelletü’l-Menâr*, 11/12 (1909), 936 vd.; Zâfir el-Kâsımî, *Cemâleddîn el-Kâsımî ve ‘asruhû*, 448 vd.; İstanbûlî, *Şeyhu’ş-Şâm Cemâleddîn el-Kâsımî*, 41; Abaza, *Cemâleddîn el-Kâsımî ahadü ‘ulemâi’l-islâhi’l-hadîs fi’ş-Şâm*, 141, 142.

⁷³⁹ Zâfir el-Kâsımî, *Cemâleddîn el-Kâsımî ve ‘asruhû*, 183 ve 209.

⁷⁴⁰ Hindî, *Siyânetü’l-insân ‘an vesveti’ş-Şeyh Dahlân*, 27.

⁷⁴¹ David Commins, “From Wahhabi to Salafî”, *Saudi Arabia in Transition: Insights on Social, Political, Economic and Religious Change* içinde, ed. Bernard Haykel, Tomas Hegghammer, Stéphane Lacroix (New York: Cambridge University Press, 2015), 153.

bir algı inşa etmek isteyen Muhammed Kürd Ali, *el-Muktetaf*'ta henüz 1900'de kaleme aldığı yazısında Muhammed b. Abdülvehhâb'ın samimi bir şekilde selef-i sâlihîn görüşlerine bağlı olduğuna kanaat etmiştir. Görüşünü Bağdâdlı şair Ahmed Sa'îd el-Bağdâdî'nin (ö. 1932) görüşleriyle⁷⁴² destekleyen Kürd Ali, Vehhâbîlerin itikatta Hanbelî olduklarını ve onlar hakkında anlatılanların çarpıtıldığını düşünmektedir. Vehhâbîliğin Su'ûd ailesi ile birleşmesi ise, Abdülvehhâb'ın Kur'ân merkezli din algısından ve etkileyici vaaz yeteneğinden kaynaklanmaktadır. Onun bu hikmetine şahit olan İbn Su'ûd, kızını evlendirmek suretiyle Abdülvehhâb ile yakınlık kurmayı başarmıştır. Kürd Ali'ye göre bu birliktelikten doğan siyasi güç ise, Osmanlı tahakkümü altında Arapların ilk bağımsızlık denemesidir. Kürd Ali, Vehhâbîlerin inançları gereği cihadı farz olarak gördüklerini ve bu sebeple çirkin işleri kınayarak halifelere karşı ayaklandıklarını iddia etmektedir. Vehhâbîlerin bu görüşlerinde, hicrî 3. ve 4. yüzyıllarda meyhaneleri yok eden Hanbelîlerden esinlendiğini⁷⁴³ ifade eden Kürd Ali, böylelikle Vehhâbîliği Sünnî düşüncenin hak mezhep olarak kabul ettiği Hanbelîlik çizgisinin devamı olarak aklamak ve meşru bir zemine yerleştirmek gayretindedir.

Muhammed Kürd Ali'ye ek olarak Selahaddîn el-Kâsimî, 1909'da Vehhâbî teriminin ıslahat yanlısı dinî liderleri kapsayacak çok geniş bir anlama yayıldığını kaleme almaktadır. Hâlbuki Vehhâbîlik, ahlaki faziletler bakımından gelişmiş, ibadette şirkten kaçınmaya özen gösteren dindar Hanbelîlerden ibarettir.⁷⁴⁴ Mahmûd Şükrî ise bu süreçte, Vehhâbî ulemeden alıntı yapmaktan çekinmemektedir. O, Kur'ân ve Sünnet'in selef-in de icmasıyla başvurulacak en temel kaynak olduğunu, taklidin faydasız olduğunu Vehhâbî âlim 'Abdüllatîf'e referansla dile getirmektedir.⁷⁴⁵

⁷⁴² Muhammed Kürd Ali, Ahmed Sa'îd el-Bağdâdî'ye ait görüşleri Bağdâdî'nin *Nedîmü'l-Edîb* adlı eserinden alıntılanmaktadır. Fakat eserin dijital yahut matbu bir nüshasına ulaşılammıştır.

⁷⁴³ Muhammed Kürd Ali, "Aslû'l-Vehhâbiyye", *Mecelletü'l-Muktetaf* (1900), 116, 120.

⁷⁴⁴ Commings, "From Wahhabi to Salafi", 154. Commings, Kâsimî'nin *el-Ahrâm* ve *el-Mukattam*'daki yazılarından alıntı yapmıştır. Ancak bu yazıların herhangi bir kopyasına ulaşılammıştır.

⁷⁴⁵ Mahmûd Şükrî yaptığı alıntıda Şeyh 'Abdüllatîf'in tam künyesini yahut eser adını vermediği için alıntının babadan mı oğuldan mı yapıldığı tespit edilememiştir. Bkz. Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, *Gâyetü'l-emânî fi'r-redd 'ale'n-Nebbâhânî* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001), 77.

Osmanlı karşısında Arapların ilk bağımsızlık denemesi olarak görülen ve Vehhâbîliğin siyasi varisi olan Su‘ûd ailesi ile Reşîd Rızâ’nın yakınlaşması, onun hayatının geç bir dönemine tekabül etmez.⁷⁴⁶ 20. yüzyılın başından itibaren Rızâ’nın Necid emiri İbn Su‘ûd’la görüşmesi, Rızâ’nın bir Arap hilafetine dair destek verdiği bilinmesinden ötürü Osmanlı yönetiminde bir huzursuzluk doğurmaktadır.⁷⁴⁷ Bu ilişkinin geçmişine dair *el-Menâr*’da ilk veri 1905 senesine aittir. Abdülazîz b. Su‘ûd ve Emîr Reşîd’in karşı karşıya gelişiyle Rızâ, Emîr Reşîd’in karşısında yer almaktadır. Bu karşılaşmada Rızâ, Emîr Reşîd’i Osmanlı ileri gelenlerine rüşvetler sunarak onların desteğini alması bakımından eleştirmektedir. Rızâ, Abdülazîz’in Osmanlı padişahına ve iradesine daha itaatkâr olduğunu savunurken, onun Osmanlı yönetiminden yeteri kadar iltifat görmeyişini tenkit etmektedir.

Reşîd Rızâ, eğer Abdülazîz diğerleriyle eşit muamele görmüş olsaydı, Osmanlı Devleti’nin kendisinden çok daha fazla sadakat ve fayda görebileceğini savunmaktadır. Rızâ’ya göre, İbn Su‘ûd’a karşı bu hoşgörüsüz bakışın sebebi, bazı menfaatçi kimselerin, Abdülazîz b. Su‘ûd’un Vehhâbî olduğu için Hicaz’a ve kutsal topraklara bir tehdit teşkil ettiği yönündeki asılsız iddialarıdır. O, İbn Su‘ûd ve Necid halkının da benimsediği Vehhâbîlik adı altında sapkınlıkla itham edilen itikâdî görüşlerin, Allah’ın zatı ve sıfatları konusunda sahih selefî inançtan ibaret olduğunu ifade etmektedir. Bu görüşün ne siyasete ne de hükümdarlığa müdahale etmek gayretinde olmadığını savunan Rızâ’ya göre, Vehhâbîliğe yaklaşım tarzının ardındaki niyet, hakikati gölgelemektedir.⁷⁴⁸

1913’te Abdülazîz b. Su‘ûd, el-Ahsâ’yı ele geçirmesi üzerine, Osmanlı idaresi, Emîr Reşîd’i Abdülazîz b. Su‘ûd’a karşı kışkırtmıştır. İbn Su‘ûd’un Osmanlı’ya karşı itaatkâr ve sadık tavrını teyit etme arzusuna rağmen Rızâ’nın Necid emiri Abdülazîz’le görüşmesi

⁷⁴⁶ Raihan İsmail, bu ilişkiyi 1924’te başlayan oldukça geç bir tarihle tarihlendirmektedir. Bkz. Raihan İsmail, *Rethinking Salafism: The Transnational Networks of Salafi ‘Ulama in Egypt, Kuwait, and Saudi Arabia* (New York: Oxford University Press, 2021), 17.

⁷⁴⁷ Commings, “From Wahhabi to Salafi”, 155; İsmail, *Rethinking Salafism*, 17.

⁷⁴⁸ Muhammed Reşîd Rızâ, “el-Ahbâr ve’l-ârâ”, *Mecelletü’l-Menâr*, 7/22 (1905), 869, 870.

ve onun bir Arap hilafetine destek verdiğinin bilinmesi Osmanlı yönetiminde bir huzursuzluk doğurmaktadır.⁷⁴⁹ Ancak Rızâ'ya göre, öteden beri maruz kaldığı kötü muameleye ve atalarından kalan bu topraklar hakkı olmasına rağmen Abdülazîz, Osmanlı'ya karşı itaatkâr tavrını muhafaza etmiştir.⁷⁵⁰

Abdülazîz b. Su'ûd'un karşı karşıya kaldığı bir diğer isim Şerif Hüseyin'dir. 1910'da Şerif Hüseyin ordusunu toplayarak Necid emiri Abdülazîz b. Su'ûd'la savaşmak üzere yola çıkmıştır. Savaşın gerekçesi, Mekke emiri Şerif'e bağlı Utaybe kabilesinin zekâtlarının Necid emiri Abdülazîz b. Su'ûd tarafından toplanmasıdır. Harekât, iki taraf aralarında kan dökülmeden sulhun sağlanmasıyla sonuçlanmıştır. Vakıanın akabinde Rızâ, sulhun sağlanmasından ötürü Şerif Hüseyin'e övgü dolu sözler sıralamaktadır.⁷⁵¹ Rızâ'nın Şerif Hüseyin'e karşı arka plandaki tutumu göz önüne alındığında, muhtemelen onun ifadeleri, Su'ûd ailesinin zarar görmemesinden kaynaklanan memnuniyeti sebebiyledir.

Bu savı destekleyecek bir diğer hadise, Faysal yönetiminde tecrübe edilmiştir. Reşîd Rızâ, Faysal'ın Osmanlı'ya nispeten olumlu gelişmeler göstermiş bir Arap yönetimi olduğunu vurgulamakla birlikte, onun babası Şerif Hüseyin'i desteklemek için Abdülazîz'e karşı asker gönderme talebine karşılık, hükümetin bu talebi geri çevirmesini takdirle karşılamaktadır. Bu kararın doğru olduğunu düşünen Rızâ, aksi halde hükümetin hem siyasi hem ekonomik olarak yıpranacağını dile getirerek Suriye Arap Kongresi'nden çıkan kararı onaylamaktadır.⁷⁵² Rızâ'nın açık bir siyasi propagandasına rastlanmamakla birlikte, 20. yüzyılın başlarından itibaren Abdülazîz b. Su'ûd'un müphem şekilde hamiliğini yürütmüştür.

Arap milletinin geleceği bakımından Rızâ, Hicaz'da Şerif Hüseyin'in bağımsızlığını ilan etmesini yalnızca siyasi bir gelişme değil, aynı zamanda Arap kimliğinin onuru ve

⁷⁴⁹ Commins, "From Wahhabi to Salafi", 155; İsmail, *Rethinking Salafism*, 17.

⁷⁵⁰ Muhammed Reşîd Rızâ, "el-Ahbâr ve'l-ârâ", *Mecelletü'l-Menâr*, 16/7 (1913), 559, 560.

⁷⁵¹ Muhammed Reşîd Rızâ, "el-Ahbâr ve'l-ârâ", *Mecelletü'l-Menâr*, 13/10 (1910), 792.

⁷⁵² Thompson, "Rashid Rida and the 1920 Syrian-Arab Constitution", 244-257.

muhafazası adına sembolik bir başarı olarak görmektedir. Ona göre bu süreç, İslâmî meşruiyet zemininde şekillenmiş bir Arap bağımsızlık arayışının, Avrupa müdahaleleriyle gölgelenmemesi için dikkatle yürütülmesi gereken tarihî bir sorumluluktur. Bununla birlikte, Suriye’de Faysal ve Ürdün’de Abdullah iktidara gelmesine rağmen Arapların halen hilafeti tesis edemediğini düşünen Reşîd Rızâ, bu konuda iki etmenin belirleyici olduğunu dile getirmektedir. İlki, teğallüb yönetimine⁷⁵³ Arapların kavmiyet bilincini bastırarak boyun eğmesidir. İkincisi ise Şerif Hüseyin’in başarısını gölgeleyen Batılı devletlerin yayılmacı politikasıdır.⁷⁵⁴

Bir yandan Türk yönetimine, diğer yandan Şerif Hüseyin’e eleştiriler yönelten Rızâ’nın Abdülazîz yanlısı tutumu, I. Dünya Savaşı’nın ardından daha belirgin bir hal almıştır. Merkez Osmanlı’da milli mücadele arayışlarının ivme kazandığı bu süreçte Reşîd Rızâ, Hicaz ve Necid arasındaki mezhebî-siyasi gerilimi azaltmaya odaklanmıştır.

⁷⁵³ Muhammed Reşîd Rızâ, “Fâtihatü’l-mücelledi’l-hâdiye ve’l-ısrîn”, *Mecelletü’l-Menâr*, 21/1 (1918), 1, 2. Reşîd Rızâ, bu ifadeyi kullanmadan evvel, hilafetin gaspına dair ilk görüşü 1900’de Abduh tarafından kaleme alınan bir yazıda yayımlamıştır. İslâm’ın Arap motifleriyle doğduğunu kabul eden Abduh’a göre, İslâm’a sonradan katılan milletlerle İslâm acemleşmiştir. Bu süreçte, Türkler ve Deylemlilerden oluşan bir ordu kuran Abbâsî halifesi, kendi tesis ettiği ordunun mağlubu olmuştur. Abduh’a göre, hilafeti ele geçiren ordu gücü (تغلب رؤساء الجند على الخلفاء) İslâm’ın öngördüğü akla ve kalbe sahip olmayanlar (Türkler) tarafından cehaletin sertliğine bürünmüş kimselerden müteşekkildir. Hilafetin gaspına yol açan bu süreç Abduh tarafından, bir halifenin siyasi hatasının neticesidir. Bkz. Muhammed ‘Abduh, “el-İslâm ve’n-Nasrâniyye ma’a’l-‘ilm ve’l-medeniyye”, *Mecelletü’l-Menâr*, 5/14 (1902), 523, 524.

Teğallüb yönetimi hakkında görüşleri *el-Mecelletü’l-Menâr*’da yer alan ikinci isim Hint yazar Şeyh Sâlih ‘Alî b. el-Yâfi’î’dir. Şeyh Sâlih, 1904’te Müslümanların zayıflamasındaki en temel meselenin hilafet makamının ehil olmayan kimselerce gasp edilerek saltanat haline dönüştürülmesi olduğunu kaleme almıştır. Ona göre hilafetin gaspı, din ve siyasetin yozlaşmasına neden olmuştur. Bkz. Sâlih b. ‘Alî el-Yâfi’î, “Esbâbü da’fi’l-müslimîn ve ‘ilâcühû”, *Mecelletü’l-Menâr*, 7/14 (1904), 540-550; Sâlih b. ‘Alî el-Yâfi’î, “Esbâbü da’fi’l-müslimîn ve ‘ilâcühû”, *Mecelletü’l-Menâr*, 7/15 (1904), 581-590.

Şeyh Sâlih’in görüşlerine karşı çıkan Rızâ’nın siyasi müttefiklerinden Refik Bey el-‘Azm, Müslümanların gerilemesinin asıl nedeninin siyasetin dinle karıştırılması olduğunu dile getirerek hilafetin monarşik devlet yapılanmasına yol açacak şekilde yapılandırılmasını eleştirmektedir. Ona göre, hilafet ve siyaset birbirinden ayrılmalıdır. Bu ayrım, İslâm’ın da ruhuna uygun olan yönetim biçimidir. Hz. Peygamber’in tebliğ görevini ifa ederken devletin kurulmasını topluma bıraktığını ileri süren Refik Bey el-‘Azm’a göre, Hz. Peygamber’in devlet işlerine bir müdahalesi yoktur. Sahabe döneminde yönetim şûrâ yoluyla yürütülmüş; sonrasında bu sistemin terkedilmesi istibdâd yönetimini de kalıcı kılmıştır. Bkz. Refik Bey el-‘Azm, “Da’ful müslimîn bi-mezci’s-siyâseti bi’d-dîn”, *Mecelletü’l-Menâr*, 7/17 (1904), 641-662.

Her iki görüş karşısında orta bir yol açmaya çalışan Rızâ’ya göre, halifenin atanması konusu dinin esaslarından değildir. Bu konu, şer’î, ilmi ve içtihadî hükümlerdendir. Ona göre, Kur’ân, şûrâ ilkesini esas almış, Peygamber de bu ilkeye göre hareket etmiştir. Böylece Hz. Peygamber, Müslümanların şûrâ ilkesini esas alarak kendi hükümet yapılarını inşa edebilmeleri için detaylara karışmamıştır. Buradan hareketle Rızâ’ya göre siyaset, bir yönüyle dinîdir ama bir yönüyle de içtihadî dayanmaktadır. Bkz. Refik Bey el-‘Azm, “Da’ful müslimîn bi-mezci’s-siyâseti bi’d-dîn”, *Mecelletü’l-Menâr*, 7/17 (1904), 667.

⁷⁵⁴ Muhammed Reşîd Rızâ, “Fâtihatü’l-mücelledi’l-hâdiye ve’l-ısrîn”, *Mecelletü’l-Menâr*, 21/1 (1918), 1-16.

Dönemin Arap Yarımadası'nda siyasi ve dinî kamplaşmalar, karşılıklı tekfir olgusunun yükselişini tetiklemiştir. Rızâ'ya göre, Hicaz'daki gelenekselci ulema ve Osmanlı idaresiyle iş birliği içinde olan dinî otoriteler, Vehhâbîliği ve onun öncüsü Muhammed b. Abdülvehhâb'ı hedef almaktadır. Bu otoriteler tarafından Necid'deki ıslahatçı hareketin sapkın bir mezhep olarak görülmesi, onların tekfir edilmesine neden olmuştur. Rızâ'ya göre onların tekfir edilmesinin arka planında, İslâm'ın temel ilkesi tevhid inancına aykırı olduğu gerekçesiyle ölü evliyalardan medet umanları, Allah'tan başkasına dua eden ve gaybî kudret atfedenleri açıkça tekfir etmeleri yer almaktadır. Zira Necidli ıslahatçılar, bu tavırları sebebiyle gelenekselci ulema ve halk tarafından tekfirci olmakla itham edilmektedir. Oysa onların, özellikle Bedevî kabileler arasında yaygın olan şirk, hurafe ve bid'atlere karşı verdikleri mücadele takdire layıktır. Rızâ, metin boyunca karşılıklı tekfirleşmenin esasen siyasi çatışmalarla ve Osmanlı merkezinin, bölgedeki hilafet otoritesini koruma refleksiyle bağlantılı olduğunu ima etmektedir. Hem Necidlilerin şiddetli tepkisini hem de Hicaz'daki gelenekselci çevrelerin ideolojik savunularını tarihsel ve itikâdî bağlamda analiz eden Rızâ nihayetinde, her iki tarafın ifrat ve tefritlerinin, sahih bir dinî anlayışa ve siyasi istikrara zarar verdiğini vurgulamaktadır.⁷⁵⁵

Reşîd Rızâ, iki bölge arasında mezhep farklılıklarının savaş sebebi yapılmasının meşru olmadığını savunmaktadır. Ayrıca Rızâ, topluca bir bölgeyi küfürle itham etmenin şer'î temelden yoksun olduğu belirtmektedir. Rızâ, sert ve hakaretamiz üslubun hakikatin anlaşılmasına engel olduğuna dikkat çekerken, bölge halklarında ilmî ve hikmetli bir diyalog zeminini teşvik etme gayretinde görünmektedir. Öte yandan iki bölge arasında çıkacak bir savaşın kaçınılmaz neticesi olarak, daha büyük düşmanlıkların doğacağını ve bölgenin yabancı müdahalelere açık hale geleceğini vurgulayan Rızâ, hem Hicaz hem de Necid liderlerine sağduyulu davranmaları ve aralarındaki ihtilafları barış yoluyla çözmeleri çağrısında bulunmaktadır.⁷⁵⁶

⁷⁵⁵ Muhammed Reşîd Rızâ, "Zât beyne'l-Hicâz ve Necd", *Mecelletü'l-Menâr*, 21/6 (1919), 281-284.

⁷⁵⁶ Muhammed Reşîd Rızâ, "Zât beyne'l-Hicâz ve Necd", *Mecelletü'l-Menâr*, 21/6 (1919), 281-284.

Hicaz ve Necid arasında yaşanan askerî gerilimlerin ve iç çatışmaların basit bir mezhep ayrılığına indirgenemeyeceğini açıklar. Çünkü Reşîd Rızâ, özellikle İngiliz müdahalesine boyun eğmesi bakımından Mekke Şerifi Hüseyin'i, Abdülazîz b. Su'ûd'un politikaları ile kıyaslamaktadır. Necid tarafının taleplerini diplomatik meşruiyetle ortaya koyuşunu karşılaştıran Rızâ, İbn Su'ûd'un makul taleplerinin⁷⁵⁷ İngilizler tarafından da desteklenmeye hazır bulunduğunu ifade etmektedir. Rızâ 1919'dan itibaren bu duruşuyla, Vehhâbîleri sadece dinî bir hareket değil, aynı zamanda siyasi bir alternatif olarak da konumlandırmaktadır.

Reşîd Rızâ, siyasi avantajlarının yanı sıra, Necid ulemasının dinî ve toplumsal kalkınma çabalarını da takdirle karşılamaktadır. Arap Yarımadası Bedevîlerinin, Senûsîler ve Necidli ulema tarafından daha mütedeyyin bir yaşam tarzına çekildiğini, bid'atleri terk ederek, yazı yazmaya, tarım yapmaya başladıklarını belirten Rızâ, bedevîlerin dönüşümünün İslâm'ın ilk dönemlerini anımsattığını dile getirmektedir. Rızâ'nın bedevîleri sahabeyle ilintili sunan bu benzetmesi, onları ihya edenlerin de Hz. Peygamber gibi kutsal bir misyon gerçekleştirdiklerine dair örtük bir mesajı barındırmaktadır.⁷⁵⁸

Reşîd Rızâ, çağdaş müttefik mütefekkirlerine nispeten, devlet destekli ulemanın ve Osmanlı propaganda aygıtının Vehhâbîliği yeni bir mezhep gibi göstermesine çok daha geç bir tarihte karşı çıkmaktadır. Rızâ, Vehhâbîliğin Ahmed b. Hanbel'in görüşlerine dayandığını ve fıkhîta yeni bir mezhep olmadığını dile getirmektedir. Ancak o, Vehhâbîlerin dinî hükümleri belirlerken kitap ve sünnetin naslarını mezhep görüşlerinin önünde tutmaları bakımından diğer mezhep mensuplarından ayrıldıklarını vurgulamaktadır. Necid hükümetinin yalnızca Vehhâbî mezhebine göre hüküm verdiğini belirten Rızâ, yöntemlerinden hareketle Vehhâbîliği, Ehl-i Sünnet olarak anılmaya en

⁷⁵⁷ Tûrbe vadisinin sınır kabul edilmesi, Mekke'de temsilci bulundurma hakkı gibi.

⁷⁵⁸ Muhammed Reşîd Rızâ, "Zât beyne'l-Hicâz ve Necd evi'l-Hurme", *Mecelletü'l-Menâr*, 21/5 (1919), 228-230.

layık zümre olarak görmektedir. Ayrıca o, Vehhâbîliği Hanefî-Afgan ulemasıyla kıyasladığında, yaklaşımları sebebiyle Vehhâbîlerin daha sahih bir görüşe ulaşabildiklerini savunmaktadır. İddiasının bir kanıtı olaraksa Necid bölgesinde alenen günah işleyen herhangi bir kimseye rastlanmadığını ileri sürmektedir.⁷⁵⁹

Şekip Arslan tarafından ıslahat gayretleri övülen Kavalalı'nın Vehhâbî isyanına yönelik müdahalesi, Muhammed Kürd Ali tarafından istila olarak tanımlanırken,⁷⁶⁰ Reşîd Rızâ tarafından İslâmî ıslah hareketinin bastırılması olarak yorumlamaktadır. Rızâ, Vehhâbîliğin savunusunu yürütürken, Osmanlı tarafından isyanın bastırılması için bölgeye gönderilen askerlere yönelik bir karalama propagandası da sürdürmektedir. Vehhâbî sempatizanı Kahireli tarihçi 'Abdurrahmân el-Cebertî'nin⁷⁶¹ isyan günlerine dair anekdotlarını⁷⁶² aktaran Rızâ, Vehhâbî ayaklanması esnasında Osmanlı askerlerinin yanlarında içki sandıkları taşıırken Vehhâbîlerin namaz vakti geldiğinde huşu içerisinde namaza durduklarını ifade etmektedir.⁷⁶³

Vehhâbî Necid yönetimi ve Islahatçı-selefler arasındaki tam ve aşikâr birleşme, I. Dünya Savaşı'nın Osmanlı'nın mağlubiyeti ile sonuçlanması neticesinde yaşanmıştır.⁷⁶⁴ Savaş sonrasında Arap milliyetçi mücadelesinin merkezi haline gelen Necid ve onun dinî referansı olan Vehhâbîlik, bu dönemde Islahatçı-selefi çevrelerden ciddi destek görmüştür. Bu süreçte Rızâ ile Suudi yönetimi arasındaki iş birliği sadece fikrî düzeyde değil, kurumsal bir düzeyde de ilerlemiştir. Abdülazîz b. Su'ûd ile Reşîd Rızâ arasındaki

⁷⁵⁹ Muhammed Reşîd Rızâ, "Zât beyne'l-Hicâz ve Necd evi'l-Hurme", *Mecelletü'l-Menâr*, 21/5 (1919), 231-234.

⁷⁶⁰ Muhammed Kürd Ali, "Aslû'l-Vehhâbiyye", *Mecelletü'l-Muktetaf* (1900), 116.

⁷⁶¹ 'Abdurrahmân b. Hasan el-Cebertî, *'Acâibü'l-âsâr fi't-terâcim ve'l-ahbâr* (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısır, 1998), 3/ 402-404; Muhammed Kürd Ali, "Aslû'l-Vehhâbiyye", *Mecelletü'l-Muktetaf* (1900), 115.

⁷⁶² Cebertî'nin eserinde Rızâ'nın alıntı yaptığı kısım için bkz. Cebertî, *'Acâibü'l-âsâr fi't-terâcim ve'l-ahbâr*, 4/ 225, 226.

⁷⁶³ Muhammed Reşîd Rızâ, "Zât beyne'l-Hicâz ve Necd evi'l-Hurme", *Mecelletü'l-Menâr*, 21/5 (1919), 231.

⁷⁶⁴ Islahatçı-selefler arasında Arap milliyetçiliğini öteleyerek ümmet milliyetçiliğini işleyen Şekip Arslan da bu süreçte tedricen pozisyon değiştirmiş, Arap Birliğini yoğun biçimde gündeme almıştır. Bkz. William L. Cleveland, *Islam Against the West* (Texas: University of Texas Press, 1985), 116; Weismann, Adawi, "Muhammad Bahjat al-Bitar and the Decline of Modernist Salafism in Twentieth-Century Syria", 239.

ilişkilerin temel eksenini matbaacılık ve yayın faaliyetleri oluşturmuştur. Arap Yarımadası'nda ilk matbaa olan Hükümet Matbaası (المطبعة الميرية), 19. yüzyılın sonlarına doğru, Mekke'de Osmanlı valisi Osman Nuri Paşa tarafından kurulmuştur.⁷⁶⁵ Matbaanın idaresi, Şerif'e yakınlığı ile bilinen Şeyh Ahmed b. Zeynî Dahlân (ö. 1886) tarafından üstlenilmiştir.⁷⁶⁶ Bu bakımdan matbaa, Necid emirinin kullanımına müsait değildir. Söz, bir kez yazıldı mı, der Jacques Ellul, işitmeyi görme ile değiştirir. Ellul, her ne kadar tanıkların yazıya değil insanlarca aktarılan sözlere itibar ettiğini söylese de⁷⁶⁷ sesin ulaşamadığı yerde, yazı bu işlevi görmüş; üstelik kalıcılığı bakımından sözden daha muktedir olmuştur. Abdülazîz b. Su'ûd, fikirsel anlamda Vehhâbîliğe oldukça yakın bulduğu Rızâ'nın matbaadaki kudretinden faydalanmayı amaçlamıştır.

Reşîd Rızâ, Abdülazîz b. Su'ûd'a ve Vehhâbîliğe desteğini *el-Menâr* üzerinden sürdürmekle kalmamış; Menâr Matbaası, Abdüazîz'in arzusuyla derlenen bazı eserlerin baskılarını üstlenmiştir.⁷⁶⁸ Rızâ'nın Vehhâbîliği Hanbelîlik ile eşleştiren iddiası ve daha

⁷⁶⁵ Muhammed Sa'îd el-Melâh, *Târîhu't-tabâ'ati'l-'arabiyye fi'l-'âlem hattâ nihâyeti'l-karni't-tâsi'a 'aşer* (b.y.: Dâr Nâşirî li'n-neşri'l-elektrûnî, 2007), Erişim 23 Kasım 2023, <https://mail.nashiri.net/index.php/articles/general-articles/3597-2010-03-03-02-56-27-v15-3597>.

⁷⁶⁶ Serkîs, *Mu'cemü'l-matbû'âti'l-'arabiyye ve'l-mu'arribiye*, 1/990. İrfan Aycan, "DAHLÂN, Ahmed b. Zeynî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 8 (1993), 416.

⁷⁶⁷ Jacques Ellul, *Sözün Düşüşü*, çev. Hüsametdin Arslan (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2015), 58.

⁷⁶⁸ Şeyh Süleymân b. Hamedân (ö. h. 1397), hocası Şeyh 'Abdullah el-Ankarî ile Muva'ffakuddîn ibn Kudâme'nin *el-Muğnî*'si ve İbn Ebî Ömer'in *Şerhu'l-Kebîr*'inin nüshalarını derlemiştir. Derlenen bu nüshalar, Abdülazîz b. Su'ûd tarafından görevlendirilmek suretiyle Reşîd Rızâ tarafından basılmıştır. Bkz. Bessâm, *'Ulemâu'n-Necd hilâle semâniyeti kurûn*, 296.

Necidli âlim Süleymân b. Sehmân'ın iki eseri Abdülazîz b. Su'ûd tarafından finanse edilerek Mecelletü'l-Menâr Matbaası'nda yayımlanmıştır. Bu eserlerden biri, Vehhâbîlerin tekfir yaklaşımına dair eleştirilere cevap verme amacı güden *İrşadü't-tâlib ilâ ehemmi'l-metâlib ve minhâcû ehli'l-hakk ve'l-ittibâ' fî muhâlefeti ehli'l-cehl ve'l-ibtidâ'* dır. Bkz. Süleymân b. Sehmân, *İrşadü't-tâlib ilâ ehemmi'l-metâlib ve minhâcû ehli'l-hakk ve'l-ittibâ' fî muhâlefeti ehli'l-cehl ve'l-ibtidâ'* (Mısır: Matba'atü Mecelleti'l-Menâri'l-İslâmî, h. 1340). Diğerisi ise onun, Abdülkâdir el-İskenderânî'nin Vehhâbîlere saldırılarına karşı bir yanıt olarak kaleme aldığı *el-Hediyyetü's-seniyye ve't-tuhfetü'l-Vehhâbiyyeti'n-Necdiyye*'sidir. Bkz. Süleymân b. Sehmân, *el-Hediyyetü's-seniyye ve't-tuhfetü'l-Vehhâbiyyeti'n-Necdiyye* (Mısır: Matba'atü Mecelleti'l-Menâri'l-İslâmî, h. 1342).

Bu eserlerin yanı sıra Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*'da Muhammed b. Abdülvehhâb'ın risalelerine yer vermiştir. Bkz. Muhammed Reşîd Rızâ, "Zât beyne'l-Hicâz ve Necd", *Mecelletü'l-Menâr*, 21/6 (1919), 281-291. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın *Kurretu 'uyûni'l-Muvahhidîn fî tahkîki da'veti'l-enbiyâi ve'l-mürselîn*'ini, (Bkz. Muhammed b. Abdülvehhâb, *Kurretu 'uyûni'l-muvahhidîn fî tahkîki da'veti'l-enbiyâi ve'l-mürselîn* (Mısır: Matba'atü Mecelleti'l-Menâri'l-İslâmî, h. 1346).) ve *Mecmû'atü't-Tevhîd en-Necdiyye*'sini (Bkz. Muhammed b. Abdülvehhâb, *Mecmû'atü't-Tevhîd en-Necdiyye* (Mısır: Matba'atü Mecelleti'l-Menâri'l-İslâmî, h. 1346).) Abdülazîz b. Su'ûd'un isteği ve desteğiyle basmıştır. Şeyh 'Abdurrahmân b. Muhammed b. Hamîd b. Dâvûd (ö. h. 1355), Muhammed b. Abdülvehhâb'ın *el-Cevâhirü'l-mudîe ve nakzu kelâmî's-Şî'a* adlı eserlerini kopyalamıştır. Bu kopyalar, Reşîd Rızâ tarafından basılmıştır. Bkz. Bessâm, *'Ulemâu'n-Necd hilâle semâniyeti kurûn*, 3/157, 158.

evvel Menâr Matbaası'nda Hanbelî isimlerin eserlerine yer vermiş olması⁷⁶⁹ dikkate alındığında, bunu Rızâ'nın zorunluluktan dolayı yürüttüğü bir eylem olarak yorumlamak mümkün değildir. Nitekim Ezher şeyhi Muhammed el-Bahît ve Suriye-Filistin hattında izlediği vatanperverlikle tanınan Mişel Lütfullah, Rızâ'nın Abdülazîz b. Su'ûd tarafından maddî olarak desteklendiğine dair söylentileri dile getirdiğinde,⁷⁷⁰ Rızâ bu yardımları aldığını reddetmemekte, ancak amacını açıklamaya çalışmaktadır. Rızâ'nın ifadesine göre, bazı çevreler, *el-Menâr*'ın sahibi olarak kendisinin binlerce cüneyh aldığı iddiasında bulunmuştur. Bu yardımların ya Rızâ'nın geçmiş hizmetlerine karşılık bir ödül ya da İslâm'a ve dinî çalışmalarına destek amacıyla verildiği öne sürülmektedir. Ancak bazıları için bu durum bir kusur olarak görülmüş ve yapılan hizmetlerin Allah rızası için değil, İbn Su'ûd'un parası karşılığında gerçekleştirildiği ileri sürülmüştür. Rızâ, bu tür ithamların sadece selefî inançlarına ve İslâm'a düşman olan kimselerle sınırlı kalmadığını; yerli ateistler, Java'daki Şi'îler ve Abdülazîz b. Su'ûd'un nezdinde Rızâ'nın konumunu kıskanan bazı kişilerin de bu iddiaları ortaya attıklarını belirtmiştir. Hatta bu

Ayrıca 1925'te Reşîd Rızâ, Abdülazîz b. Su'ûd'un emriyle *Mecmu'atü'r-resâil ve'l-mesâilî'n-Necdiyye* isimli eseri basmıştır. Bkz. Hamid b. Nâsır b. 'Osmân b. Mu'ammer el-Hanbelî, *Mecmu'atü'r-resâil ve'l-mesâilî'n-Necdiyye* (Mısır: Matba'atü Mecelleti'l-Menâri'l-İslâmî, 1344/1925).

⁷⁶⁹ Abdülazîz b. Su'ûd öncesi Menâr Matbaası'nda farklı mezheplere mensup diğer isimlerin de eserlerini görmek mümkündür. İranlı Şi'î âlim Muhammed Mehdî Hân b. Muhammed Ca'fer (ö. 1757)'in *Miftâhu bâbi'l-ebvâb*'ı, bu örneklerden biridir. Bkz. Muhammed Mehdî Hân b. Muhammed Ca'fer, *Miftâhu bâbü'l-ebvâb* (Mısır: Matba'atü Mecelleti'l-Menâri'l-İslâmî, h. 1321). Ancak Rızâ, matbaasında ağırlıklı olarak Abduh'un eserlerine ve onların yanı sıra Hanbelî düşünceye ve Vehhâbiliğin atalarından görülen isimlere yer vermiştir. Reşîd Rızâ, 1905'te Filistinli Hanbelî âlim Muhammed b. Ahmed b. es-Seffârîni (ö. 1774)'nin *Levayihü'l-envâri'l-behiyye ve savatiü'l-esrâri'l-esiriyye*'sini yayımlamıştır. Bkz. Muhammed b. Ahmed es-Seffârîni, *Levayihü'l-envâri'l-behiyye ve savatiü'l-esrâri'l-esiriyye* (Mısır: Matba'atü Mecelleti'l-Menâri'l-İslâmî, h. 1323). Yine Rızâ, 1909 dolaylarında İbnü'l-Kayyım el-Cevzî'nin *İğâsetü'l-lehfân fî hükmi talâki'l-gazbân*'ının basımını üstlenmiştir. Bkz. İbnü'l-Kayyım el-Cevzî, *İğâsetü'l-lehfân fî hükmi talâki'l-gazbân* (Mısır: Matba'atü Mecelleti'l-Menâri'l-İslâmî, h. 1327).

⁷⁷⁰ Mişel Lütfullah ile Suriye İttihat Partisi'nin faaliyetlerine iştirak eden Rızâ'nın arasının açılması, ikili arasındaki ideolojik eğilimin farklılaşması nedeniyledir. Dönemin siyasi atmosferinde Suriye Birliği (وحدة سورية) idealinin kararlı savunucularından biri olarak öne çıkan Mişel Lütfullah, liderliğini üstlendiği Suriye İttihatı Partisi'nin kurumsal ve ideolojik temellerini koruma refleksiyle hareket etmiştir. Nitekim Filistin'in bağımsızlık mücadelesi bağlamında, genel Arap Birliği talepleriyle çelişmemek adına bölgesel bağımsızlık stratejilerinin gündeme getirildiği müzakerelerde, Lütfullah bu tür önerileri partisinin varlık sebebine ve tüzüğüne aykırı bularak reddetmiştir. Şekip Arslan gibi isimlerin arabuluculuk çabalarına rağmen, Suriye ve Filistin'in ayrı ayrı bağımsızlığı yerine bütüncül bir Suriye birliğinde ısrar etmesi, uzun süreli fikir ayrılıklarına yol açmıştır. Bkz. Muhammed Reşîd Rızâ, "er-Rihletü'l-Avrûbiyye", *Mecelletü'l-Menâr*, 23/6 (1922), 446, 447. Milliyetçilik ideali doğrultusunda yönünü İbn Su'ûd'a çeviren Rızâ'nın aksine Lütfullah, Dr. Şehbender'in siyasi çizgisini desteklemeye devam etmiştir. Bkz. Muhammed Reşîd Rızâ, "el-Hükümetü's-Sûriyyeti'l-cedide", *Mecelletü'l-Menâr*, 29/3 (1929), 235.

çevreler, daha da ileri giderek, kendisini kralın parasını dolandırmak, kandırmak ve hile yoluyla elde etmekle suçlamışlardır. Rızâ'nın bu süreçte din adına hizmetlerinin samimiyetine yönelik aldığı eleştir, Araplara yönelik çalışmaları için de kendisine yöneltilmiştir. Fakat Rızâ bu suçlamaları kendisine yöneltenlerin, kendisini yargılayacak konumda olmadıkları gerekçesiyle suçlamalara yanıt vermektedir.⁷⁷¹

Matbaanın gücünü oldukça önemseyen Abdülazîz b. Su'ûd, 1924'te Mekke'de Ümmü'l-Kurâ matbaasını kurmuştur. Reşîd Rızâ, bu süreçte, Mısır'dan Suudi Arabistan'a matbuat ve kültürel faaliyetlerde katkı sunabilecek kişilerin intikaline aracı olmuştur. Su'ûd yönetiminin resmî yayın organı olan *Ümmü'l-Kurâ* gazetesinin editörlüğü, Rızâ'nın *el-Menâr* dergisinin bir dönem editörlüğünü yürüten çalışma arkadaşlarından Yûsuf Yâsîn'e tevdi edilmiştir. Bu görevlendirmede, Yâsîn'in Vehhâbî görüşleri benimsemiş olması belirleyici bir ölçüt olarak öne çıkmıştır.⁷⁷² Yâsîn, daha sonra Su'ûd Devleti'nin Dışişleri'nde görev almak üzere atanmıştır.⁷⁷³ Bu isimlerden bir diğeri, Ezher'de öğrenimi tamamladıktan sonra⁷⁷⁴ Rızâ'nın öğrencilerinden olup bir süre Suudi Arabistan'da bulunan Muhammed Hâmid el-Fıkî'dir. Fıkî'nin kendisi bir müddet boyunca Suudi Arabistan'da zaman geçirmiştir. Ancak halefleri Suudi Arabistan Fetva Komitesi'nde önemli görevler üstlenmiştir.⁷⁷⁵

Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılmasının ardından Abdülazîz'in ünü artarken, onun Reşîd Rızâ ile birlikte Selefilik'in ulus ötesi ağlarını örmeye başladığına dair yorum⁷⁷⁶ hatalıdır. Öteden beri selefi düşüncüyü Abdülazîz b. Su'ûd ve Vehhâbîlik çerçevesinde kesintili biçimde işleyen Rızâ bu aşamada, İbn Su'ûd'un Müslüman kamuoyuna ulaşım kanalıdır. Gazeteci kimliğiyle Rızâ, Müslüman toplumu ilgilendirdiğini düşündüğü tüm

⁷⁷¹ Muhammed Reşîd Rızâ, "Emvâlü İbn Su'ûd elletî üttehime bihâ sâhibü'l-Menâr", *Mecelletü'l-Menâr*, 28/6 (1927), 465-474.

⁷⁷² Joseph Kostiner, *The Making of Saudi Arabia 1916-1936* (New York: Oxford University Press, 1993), 105.

⁷⁷³ Commins, "From Wahhabi to Salafi", 159.

⁷⁷⁴ Muhammed Hamîd el-Fıkî, 1916'da Ezher'den mezun olmuştur. Bkz. Richard Gauvain, *Salafi Ritual Purity: In the Presence of God* (New York: Routledge, 2013), 286.

⁷⁷⁵ Gauvain, *Salafi Ritual Purity*, 38, 39.

⁷⁷⁶ Ismail, *Rethinking Salafism*, 3-17.

hadiseleri, dergisi *el-Menâr*'da kaleme almakta; hadiselere yönelik yorumlarıyla toplumun önde gelen isimlerine İbn Su'ûd yönetimi lehine yön verme çabasıdır. 1925 dolaylarında Hicaz ve Necid arasındaki gerginliğin tırmanması üzerine Mısır hükümeti, Şerif Ali ile Abdülazîz b. Su'ûd arasında sulhu sağlamak amacıyla Mustafa el-Merâgî başkanlığında bir heyeti Hicaz'a göndermiştir. Rızâ ise, bu heyetin gayesinin bir barış tesis etmekten ziyade, sahadaki askeri ve siyasi vaziyeti yerinde gözlemlemek ve tarafların gücünü tartmak olduğunu savunmaktadır. Rızâ'ya göre, Hâşimîler lehine bir uzlaşma arayışına girilmesi, meselenin özünü ihmal eden ve Müslümanların menfaatlerine aykırı bir barış aldatmacasından (دسياسة الصلح) ibarettir. Nitekim o, Şerif Hüseyin'in halefi ve Hicaz'ın son kralı olan Şerif Ali'nin İngilizlerle iş birliği yaparak Müslümanların maslahatını tehlikeye attığını iddia etmiş; Hicaz'ın selâmeti için Abdülazîz b. Su'ûd önderliğindeki Necid yönetiminin desteklenmesi gerektiğini vurgulamıştır. O, bu süreçte Vehhâbîler ile savaş çağrısı yapanları da fitneye yol açmakla itham etmektedir.⁷⁷⁷

Rızâ'ya göre, diğer ümeranın aksine Arap Yarımadası'nda Abdülazîz yönetimi, İngiltere karşısında, haklarını talep edebilen bir konumdadır. İngiltere'nin Abdülazîz'in taleplerine karşılık bölgede İmam Yahya yerine Şeyh İdrîsî ile ittifak kurmasını şart koştuğunu dile getiren Rızâ, bu ittifakın makul olduğunu düşünmesine rağmen İmam Yahya'nın da İngiltere'nin kışkırtmasıyla hareket etmemesini telkin etmektedir. Bu yaklaşımıyla Rızâ, bölgede İngiltere'nin tesis etmeye çalıştığı dikotomik yapının ortaya çıkmasını engellemeyi ve İbn Su'ûd'un hegemonyasında dingin bir ortam inşa edilmesini hedeflemektedir.⁷⁷⁸

Reşîd Rızâ'nın nazarında Arap birliği fikri, sadece etnik temelli bir milliyetçilik tasavvuru değil, aynı zamanda İslâm ümmetinin siyasi ve manevi bağımsızlığının sağlanmasında vazgeçilmez bir adımdır. Bu bağlamda Rızâ, Hicaz Şerifi Hüseyin b.

⁷⁷⁷ Muhammed Reşîd Rızâ, "el-Hadr 'ale'l-İslâm ve'l-Hicâz", *Mecelletü'l-Menâr*, 26/6 (1925), 468, 469.

⁷⁷⁸ Muhammed Reşîd Rızâ, "Ahvâlü'l-'alemi'l-İslâmî", *Mecelletü'l-Menâr*, 26/6 (1925), 475-478.

Ali'nin İngiltere ile kurduğu ilişkiler neticesinde Arap davasını şahsi menfaatlerine ve Batılı güçlerin çıkarlarına feda ettiğini düşünmektedir. Şerif Hüseyin'in hilafet iddiası da dâhil olmak üzere birçok girişimini, İslâm'ın evrensel ruhuna ve Arapların ortak maslahatına aykırı bulmaktadır. Buna mukabil, Necid merkezli Suudi hareket, Rızâ için umut vadeden bir gelişmedir. Zira bu hareket hem dış müdahaleye karşı koyabilmiş hem de yerel meşruiyetini halk desteğiyle tesis edebilmiştir. Rızâ, özellikle Abdülazîz b. Su'ûd'un siyasi istikrarı sağlamadaki başarısını, İslâm'ın özüne dönüşü esas alan yaklaşımını ve Arap topraklarını sömürgeci güçlerden koruma iradesini, Arap ve Müslüman dünyasının geleceği adına kayda değer bir alternatif olarak görmektedir. Su'ûd ailesinin, hilafetin yalnızca bir bölgenin veya hanedanın tasarrufunda olamayacağını, bilakis tüm Müslümanların temsil edileceği bir şûrâ aracılığıyla belirlenmesi gerektiğini savunan yaklaşımı da Rızâ'nın hilafet konusundaki fikirleriyle örtüşmektedir. Bu vasıflarıyla onun gözünde Necid, hilafet meselesine de ölçülü ve şûrâyâ dayalı yaklaşımıyla yalnızca bir bölgesel güç olmanın ötesinde İslâm ümmetinin siyasi geleceği açısından merkezî bir aktör olmaya adaydır.⁷⁷⁹

⁷⁷⁹ Muhammed Reşîd Rızâ, "el-Mes'eletü'l-'arabiyye fî tavrîn cedîdin", *Mecelletü'l-Menâr*, 25/6 (1924), 450-463.

III. BÖLÜM

REŞİD RIZÂ VE SELEFİLİK

1. Toplumsal Aidiyetin Göstergesi Olarak Referans Merkezleri

Çağdaş İslâmî hareketler ve modern dönemde Selefîlik üzerine yapılan çalışmalardan bazıları, Müslüman-Arap toplumunun önde gelen entelektüellerinin düşünceleri üzerine odaklanmaktadır. Bu doğrultuda yapılan çalışmalar, söz konusu entelektüellerin referans verdiği isimlerle kurdukları fikrî bağlar üzerinden yürütülmektedir.⁷⁸⁰ Bu çalışmaların odak noktası, modern dönemde ortaya çıkan düşünce akımlarının birbirleriyle benzeştikleri ve birbirlerinden ayrıştıkları yönleri mukayeseli bir biçimde ortaya koymalarıdır.⁷⁸¹ Herhangi bir düşünce akımının çerçevesini kavramak, özgün yönlerini tespit etmek açısından bu yaklaşım vazgeçilmezdir. Bununla birlikte, meseleyi fikrî mukayesenin yanı sıra farklı bir bakış açısıyla ele almak da mümkündür. Bu sebeple, Islahatçı-seleflerin nazarında atıfta bulundukları isimlerden edinilen düşünsel etkileşimin yanı sıra, bu referansların toplumsal aidiyeti imleyen ve kamusal alanda belirli bir tavrı görünür kılan işlevi de kayda değerdir. Dolayısıyla Islahatçı-seleflerin başvurduğu isimlerin sosyo-politik ve kültürel anlamlarını da göz önünde bulundurmak, konuya farklı bir perspektiften bakmaya imkân tanımaktadır.

Reşîd Rızâ döneminde Islahatçı-seleflerin temel referans kaynakları Gazzâlî ve İbn Teymiyye geleneği üzerine yoğunlaşmaktadır. Bu başlığın amacı, Rızâ'nın onlardan mülhem ve onlara muhalif fikirlerini saptamaktan ziyade Rızâ'nın selefî düşüncesinin etiyojisini ortaya koymak için meselenin arka planına sosyolojik bir zaviyeden

⁷⁸⁰ Örneğin Henri Laoust, doktora çalışmasında İbn Teymiyye'nin siyasi ve içtimai görüşlerinin *el-Menâr* üzerindeki etkisini incelemiştir. Bkz. Henri Laoust, *Takiyyüddîn İbn Teymiyye ve mezhebühü's-siyâsiyye ve'l-ictimâ'iyye* (Kahire: Matba'atü'l-Ma'hedi'l-Fransî li'l-Âsârî's-Şarkîyye, t.y.). Ayrıca bkz. Selâhüddîn el-Müneccid, "el-Berîdü'l-edebî", *Mecelletü'r-Risâle*, 353 (1940), 75.

⁷⁸¹ Oliver Scharbrodt, "The Salafiyya and Sufism: Muhammad 'Abduh and His Risâlat al-Wâridât (Treatise on Mystical Inspirations)", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 70/1 (2007), 114.

bakmadır. Böylelikle, Gazz l  ve İbn Teymiyye'nin eserleri ile düşünceleri etrafında toplanan halkanın benimsediği teo-politik tavrını, kültürel aidiyetini ve toplumsal delaletini tespit edilebilecektir. Bu da Re  d Rız 'nın benimsediği selefi tutumun çok yönlü yapısını görebilmek açısından, yalnızca fikirler üzerinden yürütülen bir yaklaşıma kıyasla daha kapsamlı sonuçlar sunmaktadır. Bu süreçte Rız 'nın düşüncesini inşa eden başka bir merkezden, ailesinden konuya ba lamak Rız 'yı Islahatçı-selefi düşünceye hazırlayan sürecin karanlıkta kalan kısmına ışık tutacaktır.

1.1. Ailev  Kökenleri  zerine Bir İnceleme

Fransız düşünür Gaston Bachelard ( . 1962), *Mek nın Poetikası*'nın satırları arasında önemli bir hususu vurgulamaktadır. Ona göre çocukluğun geçtiği ev, insan hayatının ilk evrenidir.⁷⁸² Bachelard'ın mek nsal kurgusu ağır basan eserinin aksine İngiliz pediatri ve psikanalitik uzmanı Donald Woods Winnicot ( . 1971), insanın düşünce biçimini şekillendiren ilk bağlama dikkat çeken fikirlerini payla ıma sunmuştur. Onun g r   , bir çocuğun ilk sosyal yaşam deneyimi alanı olarak *ev* ve *aile* kavramlarına vurgu yapmaktadır.⁷⁸³

Aile bireyleri arasından baba figürünü temele alan Sigmund Freud ( . 1939) ise, Tanrı'nın baba figüründen ilhamla yansıtılmış sembolik bir varlık olduğunu savunurken,⁷⁸⁴ bir yandan da çocukluk döneminde ebeveynlere duyulan hayranlığı ve ebeveynin  ocuk zihnindeki yüceliğini vurgulamış olmaktadır. Nitekim Freud'un baba figüründe en dikkat çekici tanımı babanın yüce bir bilge (*omniscient*) olarak algılanmasıdır.⁷⁸⁵ Freud'un düşüncesini toplumsal bağlama taşıyan Pierre Bourdieu'ya

⁷⁸² Gaston Bachelard, *Mek nın Poetikası (La Po tique de l'Espace, 1957)*,  ev. Alp Tümertekin (İstanbul: İthaki Yayınları, 2. Baskı, 2014), 34-37.

⁷⁸³ Donald Woods Winnicot, *Home is Where We Start from: Essays by a Psychoanalyst* (New York & Londra: W. W. Norton Company, 1986), 130.

⁷⁸⁴ Karen Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi: İslam, Hristiyanlık ve Yahudiliğin 4000 Yıllık Tarihi*,  ev. Oktay  zel, Hamide Koyukan, Kudret Emiroğlu (İstanbul: Pegasus Yayınları, 7. Baskı, 2019), 507.

⁷⁸⁵ Pierre Bourdieu, Jean-Claude Passeron, *Reproductin in Education, Society and Culture*, Fransızca'dan  ev. Richard Nice (Londra&Beverly Hills: Sage Publications, 2. Baskı, 1977), 19, 20.

göre, çocuklar ebeveynlerinden ve özellikle babalarından edindikleri *habitus* aracılığıyla dünyayı algılarlar ve bu da onların sosyal dünyada nasıl hareket edeceklerini belirleyecek güce sahiptir. Böylelikle ebeveynlerin düşünme kategorilerini aktardığı çocuk, ebeveynlerinin düşüncelerini kanıksamakta ve bunu doğal bir bakış açısı olarak yaşayıp sürdürme eğilimi göstermektedir.⁷⁸⁶

Söz konusu teorik yaklaşımlar bize çocuklukta ev, ebeveyn ve özellikle baba figürünün düşünce biçimlerinin oluşumunda oynadığı merkezi rolü göstermektedir. İngiliz tarihçi Arnold Tonybee bu etkilerin gücünü yansıtan kısa otobiyografisinde şu ifadelerle yer vermektedir: “İnsan aklının evrene açılmasını sağlayan birçok pencere var. Ben neden düşünür ya da fizikçi değil de tarihçiyim? Çayı, kahveyi neden şekersiz içiyorsam onun için. Bu iki alışkanlık da, çocuk iken annemden öyle gördüğüm için oluştu. Ben bir tarihçiyim, çünkü annem de tarihçiydi; ama bununla birlikte anneminkinden başka bir okula bağlı olduğumu da biliyorum. Neden her şeyiyle annemi izlemedim acaba? Birincisi, annemden sonra gelen bir kuşağın içinde doğmuşum. Bu nedenle, tarih benim kuşağımı 1914’teki dar boğaza doğru sürüklerken, daha düşünecek durumda değildim. İkincisi, benim gördüğüm eğitim, annemin gördüğü eğitimden daha eski bir eğitimdi. Annem, İngiltere’deki ilk üniversiteli kadınlar kuşağından olduğu için, çağdaş Batı tarihi konusunda son moda bir eğitim görmüştü. Bu eğitimin temelini İngiltere’nin kendi ulusal tarihi oluşturuyordu. Bense, erkek olduğum için eski eğitim veren bir İngiliz okuluna gittim ve hem orada hem de Oxford’da tam anlamıyla Yunan ve Lâtin klâsiklerine dayanan bir öğretim gördüm.”⁷⁸⁷

⁷⁸⁶ Bkz. Pierre Bourdieu, Jean-Claude Passeron, *Reproductin in Education, Society and Culture*, Fransıca’dan çev. Richard Nice (Londra&Beverly Hills: Sage Publications, 2. Baskı, 1977). Benzer bir görüş davranış bilimcisi George Herbert Mead tarafından daha erken bir tarihte ve farklı bir bağlamda ileri sürülmüştür. Mead, çocuğun etrafında otoritesine bağımlı bulunduğu kişilerin düşünce ve davranış kalıplarının çocuklar tarafından benimsediğini ifade etmektedir. Bkz. George Herbert Mead, *Mind, Self and Society: from the Standpoint of a Social Behaviorist* (Chicago & Londra: The University of Chicago Press, 7. Baskı, 1970), 160.

⁷⁸⁷ Tonybee, *Uygurluk Yargılanıyor*, 9, 10.

Arnold Tonybee'nin bu anlatısı, yazarların metin üzerindeki tasarruf yetkilerini ve anlatıyı diledikleri gibi kurgulama serbestisini gözlemlemek adına mühimdir. Bu açıdan bakılırsa, muhtemelen Reşîd Rızâ da otobiyografisini bu biçimde kaleme alabilirdi. Ancak otobiyografisini kaleme alma gerekçesi ve hedefi bakımından farklılaşan Rızâ, yüzeysel bilgi aktarımıyla okuyucusuna sunduğu anlatıda aile yapısını gölgede bırakmaktadır. Yine de bu anlatım biçimi, ailesindeki mevcut düşünce yapısının Rızâ'daki yansımaları bakımından irdelenmesini gerektirir. Rızâ, Mısır'a geldiğinde ıslah düşüncesine hazırlanmış olarak geldiğini; sanki bunun için yaratılmış, eğitilmiş ve yetiştirilmiş gibi hissettiğini aktarmaktadır. Mısırlı seçkinlerle yakın irtibatı bulunan,⁷⁸⁸ Irak asıllı bir Sünnî-Şâfi'î olan babası Ali Rızâ,⁷⁸⁹ Reşîd Rızâ'yı ıslahatçı düşünce ile tanıştıran bu doğrultuda eğitim almasını talep ve teşvik eden muhtemelen ilk isimdir. Reşîd Rızâ'nın anlatısında izlenebildiği kadarıyla babası Ali Rızâ, Reşîd Rızâ'nın eğitimi konusunda seçici ve titizdir. Rızâ'ya göre babası, kendisi ilköğrenim çağına geldiğinde ahlakının ve terbiyesinin bozulması endişesi ile şehirde bir okula göndermekten kaçınmıştır.⁷⁹⁰

Reşîd Rızâ'nın düşünsel alt yapısı, ilköğrenimini gördüğü Hüseyin el-Cisr önderliğinde kurulan *Medresetü'l-Vataniyye*'de atılmasına rağmen⁷⁹¹ henüz küçük yaştaki Rızâ'nın bu okulda eğitim almasını talep eden babasının rolü ve babasından Rızâ'ya tevarüs eden ilişkiler ağı muğlaklığını korumaktadır. Ayrıca Rızâ'nın aldığı eğitim bakımından gerek Abduh'tan⁷⁹² gerek diğer selefi isimlerden daha geniş bir formasyona sahip olmasına neden olacak bu eğitim süreci,⁷⁹³ Rızâ'nın düşünce serüvenini okurken sönük kalmıştır.

⁷⁸⁸ Arslan, *es-Seyyid Reşîd Rıdâ ve ihâü erba'îne seneten*, 108.

⁷⁸⁹ Muhammad b. 'Abdullah es-Selmân, *eş-Şeyh es-selefi ve'l-muslih* (Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammad ibn Su'ûd el-İslâmiyye, 1933), 1/18.

⁷⁹⁰ Arslan, *es-Seyyid Reşîd Rıdâ ve ihâü erba'îne seneten*, 107.

⁷⁹¹ Rızâ, *el-Menâr ve'l-Ezher*, 193.

⁷⁹² Kerr, *Islamic Reform*, 154.

⁷⁹³ Commings, *The Wahhabi mission and Saudi Arabia*, 140.

Reşîd Rızâ'nın ailesine dair bilgiye ancak Rızâ'nın kaleme aldığı *el-Menâr ve 'l-Ezher* ve bu eserden aktarılanlar üzerinden ulaşmak mümkün olmuştur. Fakat eserde Rızâ kendi serüvenine odaklanırken ailesine dair geçen ibarelerini detaylandırmadığından bu bilgiler oldukça sınırlıdır. Yine de elde edilen verilerle Ali Rızâ'nın düşünce yapısını ve Rızâ'yla olan ilişkisini anlamak bir miktar mümkündür. Rızâ, Efgânî ve Abduh çizgisindeki ıslahatçı düşüncelerle ilk buluşma zeminini *el- 'Urvetü 'l-Vüskâ*'nın birkaç nüshasıyla başlatmaktadır. Rızâ, bu nüshaları babasının belgeleri arasında bularak okuduğunu ifade etmekte, ardından derginin tamamını aradığını ve Hüseyin el-Cisr'in koleksiyonunda tüm sayıları bulduğunu dile getirmektedir. Bu sayıları elinde bulunduran Rızâ'nın hocası Cisr, derginin ecdadın mirasını canlandıracak bir kudrete sahip olduğu kanaatindedir.⁷⁹⁴ Rızâ, *Cem 'iyyetü 'l- 'Urvetü 'l-Vüskâ* adıyla gizli bir siyasi cemiyetin de bulunduğu bu dönemde, derginin tüm Müslüman âlimler ve liderler arasında bir iletişim aracı olduğunu; Abdülkâdir el-Cezâirî ve maiyetindeki bir grubun da bu yapı içerisinde yer aldığını belirtmektedir.⁷⁹⁵

Reşîd Rızâ'nın aktardığı bu bilgi kümesi, çoğu kez göz ardı edilen bir ilişkiler ağına dair işaretlere sahiptir. *El- 'Urvetü 'l-Vüskâ*'nın nüshaları, dönemin seçkin entelektüel çevreleri tarafından okunmakta ve böylelikle özel bir kitleye hitap etmektedir. Paris'te yayımlanan bu derginin nüshaları, Müslümanlar arasındaki seçkin isimlere ücretsiz olarak temin edilmektedir. O dönemde yeğeni Rızâ'nın ailesinin komşusu olan ve daha sonra Şam'da Selefliliğin öncüsü olarak anılacak Abdülkâdir el-Cezâirî de bu nüshaları elinde bulundurmaktadır. Ali Rızâ'nın bu nüshaları nereden ve kimden temin ettiği muğlaktır. Mısırlı seçkinlerle kurduğu irtibat, nüshaların kendisine ulaşması için bir yol olabilir. Ancak sömürge karşıtı sert üslubu nedeniyle İngiliz yönetimi, derginin Mısır ve Hindistan'a girişini yasaklamıştır. Az sayıda nüsha Mısır'a ulaşırken Şam'a 23,

⁷⁹⁴ Muhammed Reşîd Rızâ, "el-Câmi'atü'l-İslâmiyye ve ârâü küttâbi'l-cerâidi fihâ", *Mecelletü 'l-Menâr*, 2/22 (1899), 337.

⁷⁹⁵ Rızâ, *Târîhu 'l-üstâzi 'l-Îmâm*, 1/84 ve 283.

Trablusşam'a 7 nüsha ulaşmıştır.⁷⁹⁶ Dolayısıyla Ali Rızâ'nın belgeleri arasındaki nüshaların Şam yahut Trablusşam'a ulaşan nüshalardan olması muhtemeldir.

Bu nüshalardan biri doğrudan Ali Rızâ'ya ulaşmış olabilir. Daha muhtemel bir ihtimal ise Abdülkâdir el-Cezâirî'nin yeğeni Ebû Tâlib el-Hüseynî el-Cezâirî'den bu nüshaların edinilmiş olabileceğidir. Daha kuvvetli bir diğer olasılık ise dergilerin tüm sayısını kütüphanesinde bulunduran Hüseyin el-Cisr'dir. Cisr'in okulu Şam'daki ıslahatçı aileler tarafından çocuklarına da eğitim vermesi adına tercih edilmiştir. Bu sebeple her iki durumda da Ali Rızâ'nın - sıradan bir kişide rastlanmayacak biçimde - derginin birkaç sayısını temin etmiş olması, onun Suriye'deki ıslahatçı düşünce merkezleriyle doğrudan bir bağlantısı olmasa da bu çevrelere uzak olmadığını göstermektedir.⁷⁹⁷ Nitekim o dönemde modern ve dinî eğitimi bir arada olan eğitim kurumları, ıslahat taraftarları arasında rağbet görmektedir.⁷⁹⁸ Dolayısıyla Rızâ'nın Hüseyin el-Cisr'in okuluna⁷⁹⁹ gönderilmesi, Ali Rızâ'nın filizlenmekte olan ıslahatçı düşüncesinin bir uzantısıdır. Tek başına bu veri, Ali Rızâ'nın ıslahatçı fikirlere doğrudan yatkınlığını kesin biçimde göstermese de oğlunun eğitimi için seçtiği okul, Reşîd Rızâ'nın asrın bilimsel gelişmelerine vakıf olmadan İslâm'ı savunmanın imkânsız olduğu kanaatini edinmesini sağlayacaktır.⁸⁰⁰

Küçük yaşlardan itibaren ıslahatçı düşünceye doğal bir eğilimi olduğunu, ezberciliğe karşı duruşunu, bir meseleyi kavramaya verdiği ehemmiyeti ve tarihin yanı sıra tarih felsefesine merakını anlatarak desteklemeye çalışan Reşîd Rızâ'nın otobiyografisini kaleme almasındaki temel varsayım Abduh'un gölgesinden sıyrılmaya çalıştığıdır.⁸⁰¹

⁷⁹⁶ Keddie, Sayyid Jamal ad-Din "al-Afghani" A Political Biography, 214.

⁷⁹⁷ Krş. Şevâbîke, Muhammed Reşîd Rızâ ve devruhû fî hayatî'l-fikriyyeti ve's-siyâsiyyeti, 20.

⁷⁹⁸ Weismann, Adawi, "Muhammad Bahjat al-Bitar and the Decline of Modernist Salafism in Twentieth-Century Syria", 237-239.

⁷⁹⁹ Trablusşam'daki bu okul, Reşîd Rızâ'nın ıslah edilmesi yönünde sayısız telkinde bulunduğu Ezher'in aksine, gelenekselci bir eğitim biçiminden oldukça uzaktır. Bkz. Sirriyeh, "Rashîd Ridâ's Autobiography of the Syrian Years, 1865-1897", 187.

⁸⁰⁰ Rızâ, el-Menâr ve'l-Ezher, 193.

⁸⁰¹ Reşîd Rızâ'nın otobiyografisinde takındığı bu tavır bazı çalışmalarda onun öz algısına yönelik sunduğu bir kurgu olarak yorumlanmaktadır. Bkz. Sirriyeh, "Rashîd Ridâ's Autobiography of the Syrian Years, 1865-1897", 187.

Çünkü otobiyografinin asıl vurgusu, Rızâ'nın ıslah düşüncesine dair ilk edinimlerini Muhammed Abduh'la tanışmadan önce kazandığıdır. Burada bazı kimselerin düşünce serüvenini Abduh'la olan ilişkisine bağladığını belirten Rızâ, söz konusu yönelimin aslında kendi gayretiyle gerçekleştirdiği okumalar ve çalışmaların bir sonucu olduğunun altını çizmektedir. Bu bağlamda Rızâ, Abduh'tan önceki dönemde de ıslaha dair bağımsız bir perspektif geliştirdiğini ve düşünsel beslenme kaynaklarının yalnızca Abduh'la sınırlı olmadığını öne çıkarırken, aile faktörü arka planda kalmıştır.⁸⁰²

Reşîd Rızâ'nın Mısır yıllarında ailesiyle ilgili yer verdiği bir diğer malumat, Sayyâdî'nin öfkesinin yalnızca kendisine değil; Suriye'de seyyid kökenini vurguladığı ailesine de sıçradığı yönündedir. Bu öfkenin ardında da ailenin Rızâ'ya verdiği desteğin yattığını düşünmek mümkündür. Zira Rızâ, Mısır'a göç kararı verdiğinde bu girişiminin resmî kanallardan engellenebileceği endişesi ile bunu kimseyle paylaşmamış; yalnızca anne ve babasına bilgi vermiştir.⁸⁰³ Mısır'da yayımcılık hayatına başladıktan sonra Sayyâdî'nin kendisine bir suikast girişimi planladığını iddia eden Rızâ, eğitim almaları sebebiyle henüz askerlik görevini yerine getirmeyen kardeşlerinin yetkililere teslim edilmesinin emredildiğini, kardeşlerinden birinin dövülerek atının çalındığını, hatta köydeki aile camiilerine dahî el konulmaya çalışıldığını anlatmaktadır.⁸⁰⁴ Bu vakıa, Rızâ'ya verdikleri fikrî destekten dolayı ailesinin tepki gördüğünü düşündürmektedir. Bu süreçte her ne kadar selefi nitelemesi mümkün olmasa da, Rızâ'nın hayatı boyunca sürdürdüğü ve siyasi tezahürünü Abdülazîz b. Su'ûd'da neticelendirdiği düşünsel hattın başlangıç noktasının babası ve ailesi olduğu varsayımına kapı aralamaktadır.

İlerleyen senelerde bu varsayımı destekleyen hadiseler mevcuttur. Abdülazîz b. Su'ûd ve Reşîd Rızâ arasındaki matbaa faaliyetleri üzerine kurulu iş birliğinin bir uzantısı olarak Abdülazîz, Vehhâbî ulemadan Süleymân b. Sehmân tarafından yazılan bir eseri basması

⁸⁰² Rızâ, *el-Menâr ve 'l-Ezher*, 132.

⁸⁰³ Şevâbîke, *Muhammed Reşîd Rızâ ve devruhû fî hayati 'l-fikriyyeti ve 's-siyâsiyyeti*, 30.

⁸⁰⁴ Muhammed Reşîd Rızâ, "Eteküle racülen en yeküle rabbiyellâh", *Mecelletü 'l-Menâr*, 2/15 (1899), 235-237 Ryad, "A Printed Muslim 'Lighthouse' in Cairo", 46.

için Reşîd Rızâ'ya göndermiştir. Başlığı *eş-Şühübü'l-murmiyye'l-muhrika 'alâ ehli'l-bid'a min efrâhi'l-Eşâ'ira ve'l-Cehmiyye* olan eseri, Rızâ basmamıştır. Günümüzde Kral Abdülazîz Vakfı'nın 5698 numaralı belgesi olan el yazması bu nüshanın kaynağı Reşîd Rızâ'nın ailesidir.⁸⁰⁵ Bu bilgi, aslında yayımlamadığı eserler nedeniyle bir şekilde baskıya maruz kalan Rızâ'yı,⁸⁰⁶ ailesinin sonraki dönemlerde de bir şekilde desteklendiğini gösterir. Rızâ'nın ailesinden destek aldığına dair bir başka gösterge ise, yalnızca Rızâ'nın tasdik ettiği yazıların yayımlandığı *el-Menâr*'da Sâlih Muhlîs Rızâ ve Hüseyin Vasfî Rızâ'nın yazılar kaleme almasıdır.⁸⁰⁷

Reşîd Rızâ'nın otobiyografisinde ıslah düşüncesine olan yönelimini bireysel çabalarına atfederek geri plana ittiği ailevî faktörler incelendiğinde, babası Ali Rızâ'nın, sûfî eğilimlere sahip olduğu tespit edilebilir. Bir yönüyle tasavvuftan diğer yönüyle ıslahatçı düşünceden beslenen Ali Rızâ'nın oğlunun eğitime yönelik stratejik kararları ve onu tanıştırdığı entelektüel çevreler, Rızâ'nın düşünsel yörüngesini belirleyen kurucu bir aşamayı işaret etmektedir. Nitekim Rızâ'nın kariyeri boyunca devam eden bu ailevî destek, onun düşünsel hattının başlangıç noktasının ailesi olduğuna dair varsayımı desteklemektedir.

1.2. Islahatçı-Sûfî Düşüncede Bir Denge unsuru: Gazzâlî

Reşîd Rızâ'nın babasından tevarüs eden ıslahatçı karakteristik taşıyan sûfî miras,⁸⁰⁸ Selefilik ve tasavvuf arasında keskin bir sınır çizen akademik yaklaşımın aksine bu iki alan arasında bir geçişkenlik olduğunu ortaya koyan alternatif bir tarihsel okumaya olanak tanımaktadır. Bu keskin ayrımı temel alan yaklaşımın önde gelen

⁸⁰⁵ Süleymân b. Sehmân, *eş-Şühübü'l-murmiyye'l-muhrika 'alâ ehli'l-bid'a min efrâhi'l-Eşâ'ira ve'l-Cehmiyye*, thk. Muhammed b. 'Abdülazîz b. Muhammed eş-Şâyi' (b.y.: y.y., ty.), 18.

⁸⁰⁶ Muhammed Reşîd Rızâ, "Emvâlü İbn Su'ûd elletü üttehime bihâ sâhibü'l-Menâr", *Mecelletü'l-Menâr*, 28/6 (1927), 465-476.

⁸⁰⁷ Hüseyin Vasfî Rızâ, "Tahrîzü'l-matbû'âtü'l-cedîde", *Mecelletü'l-Menâr*, 13/6 (1910), 459-464; Sâlih Muhlîs Rızâ, "Tahrîzü'l-matbû'ât", *Mecelletü'l-Menâr*, 22/8 (1921), 635-640.

⁸⁰⁸ Şevâbike, *Muhammed Reşîd Rızâ ve devruhû fî hayati'l-fikriyyeti ve's-siyâsiyyeti*, 27.

temsilcilerinden biri, Modern dönem Arap tarihi üzerine çalışmalar yürüten Arap asıllı İngiliz tarihçi Butrus Abu-Manneh'tir (ö. 2018). Abu-Manneh, iki düşüncenin sisteminin farklılığı üzerinden 19. yüzyılın ilk yarısında Bağdat'ta yayılmaya başlayan selefî düşünceye karşın Hâlidîliğin alternatif bir düşünce sistemi ortaya koyduğunu iddia etmektedir.⁸⁰⁹ Hakeza Selefîler ve gelenekselci ulema arasındaki hararetli münakaşaları yakın geçmişe kadar inceleyen en genç eserlerden sayılabilecek *Salafism and Traditionalism*'in yazarı Emad Hamdeh, Efgânî, Abduh ve Rızâ'yı tasavvufu ve taklidi reddeden modernistler olarak betimlemektedir. Bununla birlikte o, bu silsilede Rızâ'nın modernist tutumdan arınarak çevresindeki diğer isimlerden etkilenmek suretiyle muhafazakâr bir akışa kapıldığını ifade etmektedir.⁸¹⁰

Emad Hamdeh'in kısaca değindiği bu husus, son yıllarda selefî hareketi inceleyen çalışmaların meseleye yaklaşım biçimiyle benzerdir. Müslüman düşünce tarihi ve Orta Doğu üzerine çalışmalar sürdüren Basheer M. Nafi, 19. yüzyılın sonundan itibaren Irak'ta Şihâbeddîn el-Âlûsî (ö. 1270/1854), Nu'mân el-Âlûsî (ö. 1317/1899) ve Mahmûd Şükrî el-Âlûsî; Mısır'da Cemâleddîn el-Efgânî, Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ; Suriye'de Abdürrezzâk el-Baytâr, Tâhir el-Cezâirî ve Cemâleddîn el-Kâsımî'nin fikir ve görüşleri etrafında güçlü İslâmcı-Islahatçı seslerin yükseldiğini ifade etmektedir. İlk nesil Islahatçı-selefîlerin aralarında bulunduğu bu çevre hakkında Nafi'nin en çarpıcı iddiası, bu isimlerin 18. yüzyıldan itibaren Müslüman toplumun yüzleştiği Vehhâbî ayaklanması, Osmanlı'nın Tanzimat'la birlikte zirveye tırmanan modernleşme çabaları ve Batı'nın İslâm'a meydan okuması gibi unsurların yanı sıra ihyacı tasavvuf algısından da beslendikleridir.⁸¹¹

⁸⁰⁹ Butrus Abu-Manneh, "Salafîyya and the Rise of Khâlidîyya in Baghdad in the Early Nineteen Century", *Die Welt des Islams*, 43/3 (2003), 349-372.

⁸¹⁰ Emad Hamdeh, *Salafism and Traditionalism: Scholarly Authority in Modern Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 2021), 10-12.

⁸¹¹ Basheer M. Nafi, *Arabism, Islamism and the Palestine Question, 1908-1941: A Political History* (Londra: Ithaca Press, 1998), 15.

Selefilik'in baskın unsuru olarak Vehhâbilik merkeze alan görüş, Selefilik'in 19. yüzyılın sonu itibarıyla Bağdat'tan yayılan Vehhâbî fikirlerle filizlendiğini iddiasını ortaya koymaktadır.⁸¹² Ancak çalışmalarını ekseriyetle tasavvufi hareketler üzerine sürdüren Tunus asıllı Fransız araştırmacı Thiery Zarcone, her iki düşünce yapısı içinde kesişim noktalarına dikkat çekerek 16. yüzyıldan itibaren merkez Osmanlı'dan başlayarak Arap bölgelerine ve Hint alt kıtasına yansıyacak düşüncenin öncüsü olan ve selefi gibi davranan Sûfilerden bahsetmektedir.⁸¹³ Zarcone'ye göre, Osmanlı âlimi Mehmet Birgivi'nin (ö. 981/1573) yaklaşımı, Abdülvehhâb'tan önce yeşeren ve günümüzde selefi tipolojisini anımsatan bir söylem ortaya koyduğundan, Selefilik'in doğrudan Vehhâbilik'ten türediği gibi yüzeysel bir iddianın otoritesini sarsmaktadır.⁸¹⁴ Birgivi ve takipçilerini selefi tipolojisine benzetmenin oluşturacağı anakronik yanılsamaya karşı ihtiyatlı yaklaşmak gerekse de, bu düşünsel mirasın bir nev'inin, modern dönemde Islahatçı-selefleri de kapsayan tasavvufun ıslahı kanalıyla ilişkilendirmek mümkündür. Ancak bu, Birgivi'nin modern aktörler üzerinde doğrudan ya da yoğun bir tesiri anlamına gelmez. Durum daha ziyade Osmanlı döneminde, tasavvufi çevrelerle bağı olan ulema arasından yükselen yerli bir eleştiri kültürünün⁸¹⁵ düşünsel paralelliği olarak okunmalıdır. Böylece Rızâ'nın temsil ettiği Islahatçı-Selefilik, geleneğin kendi iç pratiklerini ıslah çabasına dayanan köklü bir sürekliliğin tezahürlerinden biri haline gelmektedir.

⁸¹² Abu-Manneh, "Salafiyya and the Rise of Khālidiyya in Baghdad in the Early Nineteen Century", 349. Bu görüşün aksine Süleymân b. Sehmân Vehhâbilik'in o dönemde Şamlı âlimlere tanıtılmak suretiyle bölgede yayıldığını iddia etmektedir. Bkz. Sehmân, *el-Hediyyetü's-seniyye ve't-tuhfetü'l-Vehhâbiyyeti'n-Necdiyye*, 3.

⁸¹³ Thierry Zarcone, *L'Islam déchiré: le saint, le salafiste et le politique* (Paris: Les Éditions du Cerf, 2022), 87-90.

⁸¹⁴ Ali El Yousfi Alaoui, "Aux origines de l'extrémisme islamiste", *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, 145 (2020), 44, 45.

⁸¹⁵ Detaylı bilgi için bkz. Mehmet Kalaycı, *Osmanlı Sünniliği: Tarihsel-Sosyolojik Bir Tahlil Denemesi* (Ankara: Otorite, 2015), 199 vd.

Selefilik ve tasavvuf ilişkisi özelinde 19. yüzyıldan itibaren Arap toplumlarını inceleyen Itzhak Weismann, Selefilğin⁸¹⁶ ve muasır sûfî yapıların birbirlerini hem inşa hem de idare ettiklerini; böylece aralarında bir miktar söylemsel ve kurumsal süreklilik arz eden işbirliği bulunduğunu ileri sürmektedir.⁸¹⁷ Thomas Eich ise, Selefler ve Sûfiler arasında gri bir alan açılmasını savunurken, Rifâ'î şeyhi Ebü'l-Hüdâ es-Sayyâdî'yi *unutulan selefî* olarak akademiye takdim etmiştir.⁸¹⁸

19. yüzyılın ilk yarısında her ne kadar matbaa bakımından fakir olsa da dinî ilimlerde Kahire'den daha etkin bir merkez konumunda bulunan Şam, selefî düşüncenin doğuşu ve yayılmasında belirleyici bir rol üstlenmiştir. Şam'a bu dinamik niteliğini kazandıran en önemli faktörlerden biri, Kavalalı yönetimindeki Mısır ulemasının kısmi baskı altında bulunduğu dönemde, Şam ulemasının görece bağımsız bir üretim alanına sahip olmasıdır. Bu süreci pekiştiren bir diğer unsur ise, 1820'lerde Nakşibendî Şeyhi Hâlid el-Bağdâdî'nin (ö. 1827) şehre taşıdığı fikrî canlanmadır.⁸¹⁹

Bu dönemde Şam'da tasavvufun bid'atlerden arındırılarak ıslahını hedefleyen düşünce,⁸²⁰ Halvetiyye, Şâzeliyye ve Nakşibendiyye olmak üzere üç ana tarikat tarafından benimsenmiştir.⁸²¹ Islahatçılar-selefler, sûfî uygulamalara yönelttikleri ağır eleştirilerine rağmen bu geleneğin içerisinden yetişmiştir.⁸²² Bu süreçte, Şam'da Islahatçı-seleflerin ilk isimleri, bir yandan Hâlidî-Nakşibendî gelenekten, diğer yandan

⁸¹⁶ Wiesmann, metnin orijinalinde İslâmî kökencilik (*Islamic fundamentalism*) kavramına yer vermektedir. O, İslâmî kökencilik tanımını Müslüman âlimler ve Sûfiler arasında kutsal metinlere dönüşü savunan dinî-politik söylem olarak açıklamaktadır. Ulema ve dindar entelektüeller tarafından temsil edilen bu düşünce, selefler ve Ehl-i Hadîs taraftarlarında kendisini göstermektedir. Weismann, *İslâmî kökencilik* kavramı ile *Ehl-i Hadîs* ve *Selefilik* hareketini ifade ettiğini belirttiğinden, kavramda bir miktar daralmaya yol açacak olmasına rağmen konuyla alakası hasebiyle Selefilğe yaptığı vurgunun öne çıkarılmasında ve bu metinde yalnızca Selefilik ifadesine yer verilmesinde bir sakınca görülmemiştir. Ayrıca Weismann tasavvuf ile de Nakşibendiliği kastetmektedir. Bkz. Itzhak Weismann, "Modernity from within: Islamic Fundamentalism and Sufism", *Der Islam*, 86/1 (2011), 144-146.

⁸¹⁷ Weismann, "Modernity from within: Islamic Fundamentalism and Sufism", 144.

⁸¹⁸ Thomas Eich, "The Forgotten Salafî-Abû'l-Hudâ as-Sayyâdî", *Die Welt des Islams*, 43/1 (2003), 61-87.

⁸¹⁹ Itzhak Weismann, "Between Sûfî Reformism and Modernist Rationalism: A Reappraisal of the Origins of the Salafîyya from the Damascene Angle", *Die Welt des Islams*, 41/2 (2001), 208.

⁸²⁰ David Commins, "Abd al-Qadir al-Jazari and Islamic Reform", *The Muslim World*, 78/2 (1988), 130.

⁸²¹ Weismann, "Modernity from within: Islamic Fundamentalism and Sufism", 155.

⁸²² Weismann, "Modernity from within: Islamic Fundamentalism and Sufism", 161.

köklü ulema geleneğinden beslenerek yeni tarihsel koşullar karşısında değişen yönelimler geliştirme kapasitesini ortaya koymaktadır.⁸²³ Benzer bir örüntü Mısır'da Efgānî ve Abduh tecrübesinde de gözlemlenmektedir. Reşîd Rızâ, Cemâleddîn el-Efgānî'nin Hanefî olduğunu, itikatta taklitçi olmadığını, sahih sünneti takip ettiğini ve aynı zamanda tasavvuf büyüklerine meylettiğini ifade ederek⁸²⁴ tasavvufa meyletmenin itikâdî olarak bir probleme yol açmayacağı kanaatini yansıtmaktadır. Keza Muhammed Abduh da tasavvufi bir terbiye almıştır.⁸²⁵ Gençlik döneminde Şâzelî tarikatına mensup olan Abduh'un yanı sıra Cemâleddîn el-Efgānî de Abduh'un hocası Şeyh Hıdır Derviş ile irtibattadır. Rızâ'nın aktarımına göre, Şeyh Hıdır Derviş, Efgānî'den kendisine ulaşan mektupları okuma vazifesini Abduh'a tevdi etmiştir.⁸²⁶

Bu girift yapının en somut örneklerinden birini, Reşîd Rızâ'nın entelektüel serüveninde görmek mümkündür. Zira Rızâ da Mısır'a gelmeden önceki süreçte tasavvufi tecrübelerinden bahsetmektedir. Onun tecrübeleri, sırasıyla Şâzeliyye ve Nakşibendiyye'ye intisabına dayanmaktadır. Rızâ, zamanının en dindâr sūfîsi olarak nitelediği Şâzelî Şeyhi Muhammed el-Kāvukcî'den, kendisine manevi rehberlik etmesini istemiştir. Ancak Rızâ, Şâzelî tarikatına uymaktan hoşlanmamış ve ayrılmak istemiştir. Bunun üzerine Kāvukcî, Rızâ'nın talep ettiği yolun selefle yitip gittiğini ifade etmiştir. Ardından Rızâ, Şeyh Muhammed el-Hüseynî vasıtasıyla Nakşibendî tarikatından kâmil bir rehber olduğuna inandığı gizli bir sūfiyle tanışmıştır. Nakşî şeyhine intisabından sonra bir süre yol kat ettiğini belirten Rızâ, daha sonra rabitanın şirke varabilecek bir bid'at olduğunu, ayrıca yalnızca günde binlerce kez Allah'ı anmanın faydasız olacağına kanaat

⁸²³ Bkz. Itzhak Weismann, "Between Sūfî Reformism and Modernist Rationalism: A Reappraisal of the Origins of the Salafiyya from the Damascene Angle", *Die Welt des Islams*, 41/2 (2001).

⁸²⁴ Rızâ, *Târîhu 'l-üstâzi 'l-imâm*, 1/31-33.

⁸²⁵ Rızâ, *Târîhu 'l-üstâzi 'l-imâm*, 1/239, 240.

⁸²⁶ Rızâ, *Târîhu 'l-üstâzi 'l-imâm*, 1/69-71.

etmiştir.⁸²⁷ Bu kanaatteki en temel gerekçesi ise, müridin mürşide teslim olmuş bir ceset gibi davranma biçimidir.⁸²⁸

Reşîd Rızâ'nın tasavvuf karşısında eleştirel tavrının tarihlendirmesine bakıldığında o, Trablusşam yıllarını işaret etmektedir.⁸²⁹ Şam'da ıslahatçı çevrenin tasavvuf karşıtı eleştirilerini anımsatan Rızâ'nın yaklaşımı da dinin aslından uzaklaşan toplumun yozlaşmasına yönelik bir eleştiridir. Rızâ'nın eleştirel tutumu, tasavvufun bizatihi kendisinden öte, uygulamalarına yöneliktir. Rızâ'nın eleştirilerinin temelinde halkı pasif hale getiren davranış biçimlerinin Sûfiler tarafından telkin edilmesi yer almaktadır. Dahası o, dönemin siyasi, ekonomik ve ahlaki uyuşukluğunu da Sûfilerin tutumlarıyla ilişkilendirmektedir.⁸³⁰ Efgânî ve Abduh tarafından da paylaşılan bu eleştirel yaklaşımın bir diğer paydaşı Şam'ın Islahatçı-selefleridir. Bu hareketin amacı, sûfî geleneğin ıslahı ve ulemanın otoritesine başkaldırarak dinin asıl kaynaklarına dönmek yoluyla İslâm'ı arındırmaktır.⁸³¹ Islahatçı-selefi ile Islahatçı-sûfiler arasındaki ortak payda uzunca bir süre devam etmiştir. Nitekim 1902'de, Rızâ ve Şam'daki ıslahatçı çevrenin ehemmiyet gösterdiği *Ümmü'l-Kurâ* toplantısının bir katılımcısı da, muasır sûfî uygulamaları eleştirerek tasavvufta ıslahı savunan bir Nakşîbendî şeyhi olacaktır.⁸³²

Zarcone bu iki hareketin, gelenekten Gazzâlî'yi referans göstererek konumlarını pekiştirdiklerini savunmaktadır. Nitekim Gazzâlî'nin *İhyâü Ulûmi'd-dîn*'i Seleflerin öncüsü olan Sûfilerin başucu kaynaklarından biridir. Gazzâlî'den alıntılanan düşünce, yalnızca zahiri ilimle ilgilenen ulema ve şeriatı ihmal eden sûfilerin aşırılıklarına karşı bir

⁸²⁷ Rızâ, *el-Menâr ve'l-Ezher*, 147, 148. Hourani, muhtemelen Rızâ'nın bu ifadelerini kaçırmış olmalı ki kendisi Rızâ'nın söylem tarzından mensup olduğu tariki tespit etme çabasına düşmüştür. Rızâ'nın söylemsel yapısını inceleyen Hourani, onun bir Nakşî olduğu sonucuna varmıştır. Hourani'nin çalışması, örtük biçimde Rızâ'nın söz konusu çerçevede çevresiyle uyum gösterdiğini ortaya koyması bakımından kıymetlidir. Bkz. Albert Hourani, "Rashid Rida and the Sufi Orders: A Footnote to Laoust", *Bulletin d'études orientales*, 29/1 (1977), Mélanges Offerts à Henri Laoust, 236.

⁸²⁸ Rızâ, *el-Menâr ve'l-Ezher*, 148.

⁸²⁹ Hourani, "Rashid Rida and the Sufi Orders: A Footnote to Laoust", 238.

⁸³⁰ Weismann, "Modernity from within: Islamic Fundamentalism and Sufism", 148-151.

⁸³¹ Weismann, "Between Sûfi Reformism and Modernist Rationalism", 206.

⁸³² Kevâkibî, *Ümmü'l-kurâ*, 128-132; Weismann, "Modernity from within: Islamic Fundamentalism and Sufism", 150.

orta yol oluşturmıştır. Diğer bir ifadeyle Gazzâlî, ilim ve tasavvuf erbabını birleştiren ıslahatçı bir uzlaşma modelini ifade etmektedir. Bu çizgi, kişisel eğilimlere ve dönemin şartlarına göre farklı yorumlar içerse de süreklilik arz etmiştir.⁸³³

Islahatçı-sûfî çizginin bir kısmının süreç içerisinde radikalleşmesi, bu havzada bir denge mekanizmasını zorunlu kılmıştır. Bu gereksinimden hareketle Islahatçı-sûfîler içerisinde söz konusu yaklaşımı dengeleyen bir akım ortaya çıkmış ve bu denge merkezi Gazzâlî'nin düşüncesi üzerinden inşa edilmiştir.⁸³⁴ Hakeza Şam'da bir yönüyle âlim vasfına sahip ancak diğer taraftan bir tarike mensup Islahatçı-seleflerin okuma halkalarında da Gazzâlî'nin metinlerine ağırlıklı olarak yer verilmektedir.⁸³⁵

Şam'a benzer şekilde Reşîd Rızâ da tasavvufa dair tecrübelerine yer verdiği kısmın ilk satırlarını Gazzâlî'nin *İhyâ*'sına tahsis ederek başlamaktadır. Rızâ, Mısır'a gelmeden evvel bu eseri okuyarak tasavvufla tanışmış;⁸³⁶ Gazzâlî'nin dünya âlimleri ve din âlimleri şeklindeki tasnifinden oldukça etkilenmiştir.⁸³⁷ Hadîs ilmindeki yetkinliğiyle vaaz, fıkıh ve edebiyat kitaplarındaki asılsız rivayetleri tespit edip reddetmesine dair maharetini dile getiren Rızâ, Abdülkâdir el-Mağribî'nin kendisine neredeyse *Müslümanların Voltaire'i* (دولتير المسلمين)⁸³⁸ lakabını yakıştırdığını ifade etmektedir. Ayrıca sûfî tarikatlara intisabı, oruç ve halvete çekilmesi, Gazzâlî'nin *İhyâ*'sı üzerinden yaşadığı manevi tecrübelerle Rızâ, velâyet yolunda da olağanüstü bir kabiliyet elde ettiğine işaret etmektedir. Bununla birlikte Trablusşam'da *İhyâ*'yı okuduktan sonra ihtiraslı biçimde iyiliği emretmek ve kötülükten nehyetmek arzusunu içinde duyduğunu; kötülük karşısında sesini yükselttiği

⁸³³ Weismann, "Between Sûfî Reformism and Modernist Rationalism", 207.

⁸³⁴ Zarcane, *L'Islam déchiré: le saint, le salafiste et le politique*, 161-166.

⁸³⁵ Weismann, Adawi, "Muhammad Bahjat al-Bitar and the Decline of Modernist Salafism in Twentieth-Century Syria", 237-239.

⁸³⁶ Rızâ, *el-Menâr ve'l-Ezher*, 147, 148.

⁸³⁷ Rızâ, *el-Menâr ve'l-Ezher*, 193.

⁸³⁸ Rızâ, *el-Menâr ve'l-Ezher*, 142, 143; Voltaire mahlasıyla anılan François-Marie d'Arouet (ö. 1778), Aydınlanma Çağı'nda filozof kimliğini halkla buluşturan, bilimsel düşüncüyü batıl inançları karşı savunan, toplumsal aydınlanma için aklı merkeze alarak eleştirel düşünce metodunu benimseyen, aktivist kimliğiyle öne çıkmış bir Aydınlanma filozofudur. Bkz. Shank, J.B., "Voltaire", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, Uri Nodelman (2024), Erişim 7 Eylül 2025, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2024/entries/voltaire/>.

ilk hadisenin bir Mevlevî ayini olduğunu aktarmaktadır.⁸³⁹ Rızâ tasavvuf sempatisini kazandığı bu eserden mülhem, halkın olağan gördüğü sûfî uygulamalara eleştiri yöneltecek bakış açısını da edinmiştir. Popüler tasavvufun aşırılıklarının Müslüman dünyasını itibarsızlaştırması, Müslümanları modern dünyada hayatta kalmaya elverişsiz hale getirmesi ve tasavvufî öğretinin pasif tutumunun toplumun iradesini zayıflatması Rızâ'nın eleştirilerinin temel gerekçeleridir.⁸⁴⁰

Öte taraftan Rızâ ile pek çok ortak paydayı paylaşan Abdürrezzâk el-Baytâr ve Rifâ'î şeyhi Sayyâdî arasındaki ilişki Thomas Eich'in tespitine göre, 1890'ların sonuna dek müspet bir çizgide ilerlemiştir. Öyle ki Rıfâiyye tarikatının halefî olarak tayin edilen Baytâr, kendini tarikatın hizmetkârı olarak tanıtmakta; Sayyâdî ise 1890'larda kaleme aldığı eserlerinde tipik bir selefî görünümü vermektedir.⁸⁴¹ Hâkeza Sayyâdî ve Reşîd Rızâ'nın dönemin popüler konularından olan keramet meselesine yaklaşımları, gayesi bakımından ayrılrsa da iddiası bakımından ortaktır. Her iki görüş de kerameti, dervişler tarafından diledikleri şekilde tasarruf edilemeyen Allah'ın takdiri ile gerçekleşen hadiseler olarak yorumlamaktadır.⁸⁴² Fakat Şam'da Nakşîbendîliğin yön değiştirmesi, Islahatçı-selefî çizgi ile Sayyâdî'nin yollarının ayrılmasında belirleyici bir unsur olmuştur. Islahatçı-selefler ile Islahatçı-sûfler arasındaki ilişki, siyasi gerilimlerin arttığı dönemlerde kırılğan bir sürece girmiştir. 20. yüzyılın başında Şam'da Nakşî şeyhlerin Sayyâdî'nin siyasi propagandasını desteklemesinin ardından tamamı Nakşî şeyhlere bağlı olan yahut hayatının bir döneminde bu şeyhlere intisap etmiş olan Islahatçı-selefî isimler, yekûn halinde dinî ve siyasi bir ayırımın eşiğine gelmiştir.⁸⁴³

⁸³⁹ Rızâ, tavrının hocası Hüseyin el-Cisr tarafından aşırıya kaçtığı gerekçesiyle ikaz edildiğini de anlatısına eklemektedir. Ayrıca bu esnada yanında haleflerinin olduğunu dile getirmektedir. Onlardan bir kısmının ayine geri döndüğünü bir kısmının ise tepkisiz bir tavır takındığını anlatmaktadır. Bkz. Rızâ, *el-Menâr ve'l-Ezher*, 171, 172.

⁸⁴⁰ Muhammed Reşîd Rızâ, “el-Es’ile ve’l-ecvibetü’d-dîniyye”, *Mecelletü'l-Menâr*, 4/6 (1901), 259.

⁸⁴¹ Eich, “The Forgotten Salafî-Abû l-Hudâ As-Sayyâdî”, 76.

⁸⁴² Muhammed Reşîd Rızâ, “es-Suâl ve’l-fetâvâ”, *Mecelletü'l-Menâr*, 7/2 (1904), 59, 60; Eich, “The Forgotten Salafî-Abû l-Hudâ As-Sayyâdî”, 80, 81.

⁸⁴³ Weismann, “Between Sûfî Reformism and Modernist Rationalism”, 225.

Bağdat'ta ise 19. asrın başlarında Âlûsî ailesinin büyüklerinden Bağdat Hanefî müftüsü Mahmûd el-Âlûsî (ö. 1854), Nakşibendiliğin Hâlidî kolundan bir mürşit olan Şeyh Hamid Mardinî'ye (ö. 1882) bir neseb manzumesi kaleme alarak tazimde bulunmuştur.⁸⁴⁴ Wiessman'ın tespitine göre, aile geçmişinde Nakşibendiyye ile yakınlıkları bulunan Âlûsîler, 19. yüzyılın sonlarında Sayyâdî ile de müspet ilişkiler kurmuştur. Bu dönemde Mahmud Şükrî modern bilimlere açık, Arap dili ve tarihinin canlanmasına önem veren tutumuyla ön plana çıkarak Sûfilerin uygulamalarına eleştiriler yöneltse de; söz konusu dönemde Sayyâdî ile aile arasında açık bir ayrılıktan söz etmek mümkün değildir.⁸⁴⁵ Mahmûd Şükrî ve ailesinin Sayyâdî ile olan ilişkisi, teolojik söylemlerinden ziyade yerel ve merkezi siyasetin gidişatıyla doğrudan ilintilidir. 1880'lerde Âlûsîler, Bağdat'taki rakipleri Geylânîlere karşı güç kazanmak amacıyla Sayyâdî'nin Rıfâ'î ağını ve II. Abdülhamit yönetimini desteklemiş; hatta bu süreçte tarikat intisabı kurarak yönetimle bütünleşmişlerdir. Ancak 1900'lerin başında Sultan'ın yerel dengeleri gözeterek Geylânîlerle uzlaşması, Âlûsîlerin marjinal tepkiler vermesine neden olmuş ve aile, Jön Türk hareketine yakın durmuştur. Bu esnada Mahmûd Şükrî'nin 1905'te türbe ziyareti başta olmak üzere tasavvufi uygulamalara yönelttiği eleştirilerin artması nedeniyle gerilim artmış; süreç, Mahmûd Şükrî'nin Bağdat'tan sürülmesine dek uzanmıştır. Bu bağlamda 1906 yılında belirgin hale gelen kopuş,⁸⁴⁶ özünde Selefi-Sûfi çatışmasından ziyade, değişen siyasi ittifakların bir tezahürü olmuştur.

⁸⁴⁴ Detaylı bilgi için bkz. Cemal Abdullah Aydın, "Bağdat Müftüsü Mahmud Âlûsî'ye (d.1802-ö.1854) Ait Bir Neseb Manzumesi", *Şarkiyat Mecmuası*, 16 (2011), 1-16.

⁸⁴⁵ Itzhak Weismann, "Die Salafiyya im 19. Jahrhundert als Vorläufer des modernen Salafismus", *Salafismus in Deutschland Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung* içinde, ed. Thorsten Gerald Schneiders (Bielefeld: Transcript Verlag, 2014), 109-111.

⁸⁴⁶ Eich, "The Forgotten Salafi Abū'l-Hudā As-Sayyādī", 72-75.

1.3. Islahatçı-Seleflerin Entelektüel Buluşma Merkezi: İbn Teymiyye

Islahatçı-seleflerin düşünce serüvenine eşlik eden bir diğer isim İbn Teymiyye'dir. Tasavvuf erbabının birtakım uygulamalarına sert eleştiriler yöneltse de kendi inanç dünyasıyla uyumlu bir tasavvuf anlayışını benimsemekte sakınca görmeyen ve Abdülkâdir el-Geylânî'ye (ö. 1166) bağlı bir Kâdirî sûfî olan İbn Teymiyye,⁸⁴⁷ bu yönüyle George Makdisi (ö. 2002) tarafından Gazzâlî'ye benzetilmektedir.⁸⁴⁸ Islahatçı-sûfî çevrenin kısmen Islahatçı-Selefilige evrilme sürecinde İbn Teymiyye takipçilerinin kendilerini selefî olarak nitelemeye nerede ve ne zaman başladıkları henüz belirsizliğini korumaktadır.⁸⁴⁹ Bu belirsizliğe rağmen bazı akademik çalışmaların İbn Teymiyye ve modern dönem Islahatçı-selefler arasındaki tarihsel sürekliliğin ve doktriner bağların abartılması dikkat çekmektedir.⁸⁵⁰ Söz konusu tarihsel ve kavramsal tartışmalar devam

⁸⁴⁷ Elliott A. Bazzano, "İbn Taymiyya, Radical Polymath, Part I: Scholarly Perceptions", *Religion Compass*, 9/4 (2015), 117. Bir sonraki başlıkta irdeleneceği üzere İbn Teymiyye, Rızâ örneğinde de selef terkipleri üzerinden sıkça atıfta bulunulan bir isimdir.

⁸⁴⁸ George Makdisi, "İbn Taimiyya: A Sûfî of the Qâdiriyya Order", *American Journal of Arabic Studies*, 1 (1973), 119; Bazzano, "İbn Taymiyya, Radical Polymath, Part I: Scholarly Perceptions", 118.

⁸⁴⁹ Weismann, "Between Sûfî Reformism and Modernist Rationalism", 231.

⁸⁵⁰ Ovamir Anjum, "Salafis and Democracy: Doctrine and Context", *The Muslim World*, 106 (2016), 451. Bu tarihsel seyir, 16. yüzyıl Osmanlısında zaviye mensubu bir müderris olan Birgivi ve 17. yüzyıldaki Kadızâdeliler hareketiyle İslâm'ın özüne dönme ve bid'atlerden arınma söyleminin filizlendiği bir sürece dayandırılmaktadır. Bkz. Zarccone, *L'Islam déchiré: le saint, le salafiste et le politique*, 87-90; İbrahim Baz, *Kadızâdeliler Sivasiler Tarışması* (Ankara: Otto, 2019), 40. Bu perspektife göre İbn Teymiyye düşüncesinin, Birgivi ve Kadızâdeliler üzerinden Fas'a kadar sirayet ettiği ve Reşid Rızâ'nın Şerif Hüseyin'e karşı ittifak kurduğu Senûsî şeyhi Şeyh İdris'in dedesi Muhammed b. 'Ali es-Senûsî'ye (ö. 1859) kadar ulaştığı ileri sürülmektedir. Bkz. Zarccone, *L'Islam déchiré: le saint, le salafiste et le politique*, 161-163.

Buna mukabil Derin Terzioğlu, İbn Teymiyye'nin Birgivi ve Kadızâdeliler için iddia edildiği gibi doğrudan veya özel bir ilham kaynağı teşkil etmediğini saptamaktadır. Bkz. Derin Terzioğlu, "Bir Tercüme ve Bir İntihal Vakası: Ya da İbn Teymiyye'nin *Siyâsetü's-Şer'iyye*'sini Osmanlıcaya Kim(ler), Nasıl Aktardı?", *Türklük Bilgisi Araştırmaları*, 31/2 (2007), 248-275. Adem Arıkan da konuyla ilgili çalışmasında bu tezi destekleyerek, Birgivi'nin eserlerinde İbn Teymiyye'ye yahut onun takipçilerine yönelik herhangi bir doğrudan atıf bulunmadığını vurgulamaktadır. Bkz. Adem Arıkan, "Osmanlı'da İbn Teymiyyeciliği Birgivi Üzerinden İhdas Etmenin İmkânı -Eleştirel Bir Yaklaşım-", *Osmanlı'da İlmi Kelâm: Âlimler, Eserler, Meseleler*, ed. Osman Demir vd. (İstanbul: İsar Yayınları, 2. Baskı, 2022), 333-362.

Selefî söylem içerisinde İbn Teymiyye'ye merkezî bir önem atfeden Reşid Rızâ da, ıslahatçı eğitim projesi olan Dârü'd-Da'vet ve'l-İrşâd'ın müfredatına, bid'at ve hurafeler, taklit ve gelenek başlıkları altında Birgivi'nin *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*'sini dâhil etmiştir. Bkz. Muhammed Reşid Rızâ, "el-'Ulûm ve'l-fünûn", *Mecelletü'l-Menâr*, 14/11 (1911), 806; Özgür Kavak, "Reşid Rızâ'nın İslah Anlayışı ve Davet ve İrşâd Okulu Projesi", *Modernleşme, Protestanlaşma ve Selefileşme: Modern İslam Düşüncesinde Nassın Araçsallaştırılması* içinde, ed. Mürteza Bedir, Necmettin Kızılkaya, Merve Özaykal (İstanbul: İsar Yayınları, 2019), 287. Ancak bu durum, Rızâ'nın Birgivi'yi İbn Teymiyye düşüncesinin bir taşıyıcısı olarak kabul ettiği sonucunu doğurmamalıdır. Zira Rızâ, Birgivi'yi (ö. 1573), Endülüs'te Ebû İshak eş-Şâtıbî (ö. 1388); Hindistan'da Velîyyullah ed-Dehlevî (ö. 1762) ve Seyyid Muhammed Sıddık Han (ö. 1890); Necid'de Muhammed b. Abdülvehhâb (ö. 1792); Yemen'de el-Makbilî (ö. 1696), eş-Şevkânî (ö. 1834) ve İbnü'l-Vezîr (ö. 1436) gibi bölgesel tecdid hareketlerinin öncüleri arasında, Türk coğrafyasından zuhur

etse de bu başlığın asıl amacı, söz konu tarihsel tartışmaların ötesine geçerek 19. yüzyılda İbn Teymiyye taraftarlarının sergilediği duruşu ve bu çevrede İbn Teymiyye isminin kazandığı sembolik değeri saptamaktır.

İbn Teymiyye'nin kazandığı bu sembolik anlam, 19. yüzyıl Osmanlı coğrafyasında geleneksel yapı ile ıslahatçı eğilimler arasındaki gerilim hattında somut bir karşılık bulmuştur. Islahatçı-selefi hareketin Bağdat ayağını temsil eden Âlûsî ailesinden Nu'man el-Âlûsî 1881'de bir İbn Teymiyye savunusu olan *Cilâü'l-'ayneyn fî muhâkemeti'l-Ahmedeyn* adlı eserini kaleme almak suretiyle bu sürece katkı sunmaktadır. Bu eserin ilham kaynaklarına dair farklı görüşler mevcuttur. Bir görüş, Nu'mân el-Âlûsî'nin İbn Teymiyye savunusu ile Vehhâbî düşünceden beslenerek kaleme aldığını belirtse de,⁸⁵¹ Weismann, Nu'mân el-Âlûsî'nin Ehl-i Hadîs hareketinin önde gelen isimlerinden Sıddık Hasan Han'ın görüşlerinden etkilendiğini ve eserin bu teamülle yazıldığını iddia etmektedir.⁸⁵² Eserin muhtevasına bakıldığında, Nu'mân el-Âlûsî bu eserinde Ehl-i Sünnet'in görüşlerine karşı İbn Teymiyye'yi referans göstermek suretiyle, Hz. Peygamber'in kabri de dâhil olmak üzere kabir ve türbe ziyaretlerini, insan ve Allah arasına vasıta konulması gibi yaygın tasavvufi uygulamaları kınayan görüşlerini kaleme almıştır.⁸⁵³ Modern dönem Selefililiğinin kurucu metni olarak varsayılan eserde,⁸⁵⁴

etmiş bir müceddid olarak konumlandırmaktadır. Bkz. Muhammed Reşid Rızâ, "Tasdîrû't-târîh", *Mecelletü'l-Menâr*, 32/1 (1931), 3. Ayrıca Rızâ, Kürdî tarafından derlenen selefi risaleler arasında Birgivi'nin *Risâletü'z-zîyâret* adlı eserine yer verilmesini de özel bir gerekçeye dayandırmıştır. Ona göre bu eser, kabir ziyaretleri hususunda selefin görüşünü (مذهب السلف) teyit etmesi ve sonradan türeyen bid'atlere karşı durması hasebiyle söz konusu seçkiye dâhil edilmiştir. Bkz. Muhammed Reşid Rızâ, "Takrîzü'l-matbû'ât: mecmû'u tis'ati kütübün ve resâile selefiyyetin", *Mecelletü'l-Menâr*, 14/12 (1911), 945, 946.

İbn Teymiyye mirasının erken modern dönemde Muhammed b. Abdülvehhâb ve modern dönemde Abdüh gibi figürler üzerinden okunması da, İbn Teymiyye düşüncesinin alternatif akış kanallarını adeta görünmez kılmıştır. Bkz. Bazzano, "İbn Taymiyya, Radical Polymath, Part I: Scholarly Perceptions", 102; Lacroix, *Le Crépuscule des Saints*, 54.

⁸⁵¹ Alaoui, "Aux origines de l'extrémisme islamiste", 44, 45; Abu-Manneh, "Salafiyya and the Rise of Khâlidîyya in Baghdad in the Early Nineteen Century", 349.

⁸⁵² Weismann, "Between Süfi Reformism and Modernist Rationalism", 209.

⁸⁵³ Nu'man el-Âlûsî, *Cilâü'l-'ayneyn fî muhâkemeti'l-Ahmedeyn*, ed. ed-Dânî ibn Münîr Âl Zehvî (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2006), 490-513; Weismann, "Modernity from within: Islamic Fundamentalism and Sufism", 150.

⁸⁵⁴ Lauzière, *The Making of Salafism*, 31.

dönemin Bağdat Hanefî müftüsü olan Nu'mân el-Âlûsî'nin⁸⁵⁵ selefî tanımı, yalnızca itikâdî cihetten bir silsileyi işaret etmektedir. Ona göre selefî olmak, ilahi sıfatları akıl yoluyla açıklama girişimi olmadan, sıfatları teşbih ve teciime düşmeden kabul etmektir.⁸⁵⁶

Bağdat'taki bu gelişmelerin yanı sıra Şam'da Islahatçı-sûfîler tarafından Gazzâlî'ye gösterilen ihtimam, Islahatçı-selefler arasında yerini peyderpey İbn Teymiyye'ye bırakmıştır.⁸⁵⁷ Wiesmann, 19. yüzyılın son çeyreğinde Şam'da Tâhir el-Cezâîrî etrafında toplanan ve tasavvufi ritüellere karşı mesafeli duran çevrenin, düşünsel zeminini destekleyen söylemlerini önemli ölçüde İbn Teymiyye'nin eserlerinden devşirdiğini saptamaktadır.⁸⁵⁸ Fakat düşüncenin uçlarının bu isimlerden çok daha ötesine uzandığı izlenimini Tâhir el-Cezâîrî'nin eğitim hayatına yönelik bir detaydan sezinlemek mümkündür. Tâhir el-Cezâîrî'nin babası 1868'de öldüğünde, Şam'da ıslahat yanlısı bir ulema, Cezâîrî'nin eğitimini üstlenmiştir. Cezâîrî, bid'at karşıtı düşünme biçimini de bu eğitim sürecinde benimsemiştir.⁸⁵⁹ Cezâîrî ile temeyüz eden bu eğilim, tasavvufun tamamen reddi değil; bilakis İbn 'Arabî'nin yeniden yorumlanmasıyla başlayan bir çizgiden İbn Teymiyye'ye doğru bir yönelişi ifade etmektedir.⁸⁶⁰

Söz konusu yönelişin Şam'da kalıcı bir zemine oturmasını sağlayan iki mühim etken mevcuttur. Bunlardan ilki Şam'ın, Osmanlı'da İbn Teymiyye'nin kelâmî ve fikhî düşüncesiyle iç içe geçen Hanbelî mezhebinin merkezî konumda olmasıdır. İkinci bir etken ise, hayatının büyük bir kısmını Şam'da geçiren İbn Teymiyye'nin pek çok el yazmasının Şam'daki vakıf kütüphanelerinde muhafaza edilmesidir. Bu durum, Islahatçı-seleflî düşüncenin öncüleri ve müntesipleri tarafından el yazması halinde bulunan İbn

⁸⁵⁵ Âlûsî, *Cilâü'l-'Ayneyn fî muhâkemeti'l-Ahmedeyn*, 19.

⁸⁵⁶ Âlûsî, *Cilâü'l-'Ayneyn fî muhâkemeti'l-Ahmedeyn*, 61, 73, 222, 336, 400, 407; Lauzière, *The Making of Salafism*, 31, 32.

⁸⁵⁷ Gibb, *Modern Trends in Islam*, 34.

⁸⁵⁸ Wiesmann, "Between Süfî Reformism and Modernist Rationalism", 215, 220.

⁸⁵⁹ Commins, "Religious Reformers and Arabists in Damascus", 410.

⁸⁶⁰ Bkz. Itzhak Wiesmann, "Between Süfî Reformism and Modernist Rationalism: A Reappraisal of the Origins of the Salafiyya from the Damascene Angle", *Die Welt des Islams*, 41/2 (2001).

Teymiyye'nin eserlerine ulaşmasına imkân tanımıştır. Bu süreçte, İbn Teymiyye mirasından beslenenler yalnızca Islahatçı-selefler değildir. Gelenekselci ulemadan bir kısmı da devletin modernleşme çabasına ayak uydurmak maksadıyla bilhassa hukuk ve kelâm alanında yoruma kapı aralayan İbn Teymiyye düşüncesinden yararlanmaktadır.⁸⁶¹

İbn Teymiyye mirasından beslenen bu entelektüel havzanın en somut örneklerinden biri Abdürrezzâk el-Baytâr'dır. Reşîd Rızâ, Şam'ın önde gelen Hanbelî ailesinden Muhammed eş-Şattî ile 1880 dolaylarında başlayan bu sürecin ortaklarından olan Abdürrezzâk el-Baytâr'ı, Şam'da selefin görüşünü temsil eden bir müceddid olarak anmıştır.⁸⁶² Weissman'a göre ise Baytâr, İbn Teymiyye'yi referans göstermek suretiyle geleneksel fıkıh hükümlerini ve kelâmî konuları modern ihtiyaçlara uyarlamanın temeli olarak içtihadî öncelik vermiş; öte taraftan modern dünyada Müslümanların maneviyatını ve ahlakını korumanın bir yolu olarak arınmış bir tasavvuf biçimine yönelmiştir.⁸⁶³ Bu yaklaşımıyla o, İbn Teymiyye öğretisini, Gazzâlî'yi benimseyen yaklaşımlarına benzer bir vecihle sahiplenmiştir.

Şam ve Bağdat coğrafyasının Islahatçı-selefi düşüncüyü yaymak için çabalayan bağlantılarından biri, Cemâleddîn el-Kâsımî ve Mahmûd Şükrî el-Âlûsî arasında kurulmuştur. İkili arasında hicrî 1326'da başlayan yazışmalarda sık sık selefin eserlerinin (آثار السلفية) ihyasından bahsedilmektedir. Bu ifade, Kâsımî tarafından ekseriyetle İbn Teymiyye'nin eserlerine atıfla kullanılmıştır. Reşîd Rızâ hakkında tereddütlü bir yaklaşım sergileyen Mahmûd Şükrî'de⁸⁶⁴ Rızâ'nın imajını rötuşlamak isteyen Kâsımî, Menâr Matbaası'nın selefin eserleri konusundaki gayretini referans göstermektedir. Kasımî, 1909'da İbn Teymiyye'nin *Kā'idetü celîle fi't-tevessül ve'l-vesîle* başlığıyla, ölen

⁸⁶¹ Weismann, "Between Süfî Reformism and Modernist Rationalism", 209-212.

⁸⁶² Muhammed Reşîd Rızâ, Musâbü Mısır ve's-Şam", *Mecelletü'l-Menâr*, 17/7 (1914), 558.

⁸⁶³ Weismann, "Between Süfî Reformism and Modernist Rationalism", 229.

⁸⁶⁴ Mahmûd Şükrî'nin bu tavrı, muhtemelen Bağdat'ta farklı bir seyrinde olan Selefilik algısının sonucudur. Zira onun dedesi Şihâbeddîn el-Âlûsî'ye göre selefi bir kimse, sıfat ayet ve hadislerini te'vîl etmeden nassların delalet ettiği anlamı benimseyendir. Bkz. Şihâbeddîn el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, thk. Mâhir Habbûş (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2010), 29/371.

kişinin şefaatinin mümkün olmadığını savunan eserinin Necid ulemasından Abdullah er-Revvâf tarafından istinsah edilerek Rızâ tarafından basıldığını haber vermektedir.⁸⁶⁵ Bu ve benzeri haberlerin Kâsımî tarafından aktarımı, Rızâ'yı da İbn Teymiyye düşüncesi etrafında şekillenen sürece dâhil etmektedir. Bu tutum, Mahmûd Şükrî'nin Rızâ'ya karşı tutumunda pozitif bir değişimi de tetiklemiş görünmektedir.

Bununla birlikte selefin eserlerinin yayılması hususuna ihtimam gösteren Mahmûd Şükrî'nin ifadelerinde Selefiyye ve Selefilere, Hanbelî mezhebine nispet edilmekte ve Hanbelîlikle aralarında sıkı bir irtibat olduğuna dair bir izlenimi de barındırmaktadır. Mahmûd Şükrî'ye göre, Müslümanlar Hanbelî görüşleri yaymak suretiyle selefi atalarının eserlerini yaymaya teşvik edilmelidir. Bu konuda kendisi aslen Uneyzeli olan Bahreyn tüccarlarından Şeyh Mukbil ez-Zekîr'e (ö. 1923), Katar emiri Şeyh Kâsım es-Sânî'ye (ö. 1913), Ezher'de eğitim gören ve Ahmed b. İsâ en-Necdî'nin görüşlerinden etkilenen Abdülkâdir b. Mustafa et-Tilimsânî'ye, Muhammed Hüseyin Nasîf'e (ö. 1971) defaten yazdığını ifade etmektedir.⁸⁶⁶

İkilinin mektuplarında ait bulundukları düşünce sistemi ve bu sistemin temsilcileri olarak *es-Selefiyyûn* (السلفيون) şeklinde tanımlanmaktadır.⁸⁶⁷ Mahmûd Şükrî gibi Kâsımî de Selefilere, Hanbelî mezhebine bağlı kalan, Kur'ân ve Sünnet'i ana kaynak olarak kabul eden ve İbn Teymiyye'nin eserlerine riayet eden topluluklar olarak tasavvur etmiştir.⁸⁶⁸ Özellikle matbaa vasıtasıyla düşüncenin yayılmasına gayret gösteren Kâsımî, selefin eserlerini basım ve yayımı önemseydiğini dile getirmekle birlikte, bu eserler arasında bilhassa İbn Teymiyye'nin eserlerini öne çıkarmaktadır.⁸⁶⁹ Selefililiğin selefi meseleler (المسائل السلفية),⁸⁷⁰ selefi yaklaşım tarzı (المشرب السلفي),⁸⁷¹ selefi kitaplar (الكتب السلفية)⁸⁷² gibi

⁸⁶⁵ Kâsımî, Âlûsî, *er-Resâil*, 56.

⁸⁶⁶ Kâsımî, Âlûsî, *er-Resâil*, 60.

⁸⁶⁷ Kâsımî, Âlûsî, *er-Resâil*, 47, 60, 70–71, 163.

⁸⁶⁸ Kâsımî, Âlûsî, *er-Resâil*, 115, 190.

⁸⁶⁹ Zâfir el-Kâsımî, *Cemâleddîn el-Kâsımî ve 'asruhû*, 585, 586; Debsî, “Cemâleddîn el-Kâsımî ‘allâmetü’ş-Şâm”, 294.

⁸⁷⁰ Kâsımî, Âlûsî, *er-Resâil*, 102.

⁸⁷¹ Kâsımî, Âlûsî, *er-Resâil*, 127.

⁸⁷² Kâsımî, Âlûsî, *er-Resâil*, 183.

Kāsımî ve Mahmûd Şükrî arasında halen bir sıfat gibi kullanıldığı mektuplarda sıfatın delaleti, İbn Teymiyye ve öğrencileridir. İbn Teymiyye'nin eserlerini basmaya muktedir olan Menâr Matbaası sahibi Reşîd Rızâ'nın ismi de bu yazışmalarla birçok kez anılmaktadır. Söz konusu bağlamda Rızâ'nın dergisi, İbn Teymiyye'nin fikirlerinin ve eserlerinin yayılmasında bir mecra görevi yürüten yönüyle, Bağdat ve Şam'daki İslahatçı-selefler için saadet kaynağıdır.⁸⁷³ Bu durum Rızâ'nın, Şam ve Bağdat İslahatçı-selefleri ile bağlantılı ve anlaşmalı bir yayın sürecine iştirakine işaret etmektedir.

İbn Teymiyye ve öğrencilerini Hanbelî çizginin bir devamı olarak sunan Kürd Ali ise, 12. yüzyılda ortaya çıkan bu duruşu, Orta Çağ'ın Ehl-i Hadîs ve Zâhirîleri olarak görmektedir. Muhammed b. Abdülvehhâb ise bu görüşün taşıyıcısıdır.⁸⁷⁴ Kürd Ali tarafından ortaya konulan bu tarihsel akış, dönemin Necidli âlimi Süleymân b. Sehmân tarafından da aynı şekilde sunulmaktadır.⁸⁷⁵ Böylelikle Şam'ın öncü isimlerinde görülen eğilimin yanı sıra, 20. yüzyılın başlarından itibaren İbn Teymiyye mirası Arap kültür ve medeniyetinin ihyasını tesis edebilecek bir araç olarak işlevselleştirilmiştir.⁸⁷⁶

Kürd Ali'ye göre Reşîd Rızâ'nın selefin mezhebine yönelmesi, İbn Teymiyye ve İbnü'l-Cevzî'nin görüşlerine başvurması 1897'de Kahire'ye göç etmesinden sonradır.⁸⁷⁷ Ancak Şam'ın aksine, Rızâ'nın Mısır'da en çok etkilendiği iddia edilen Efgânî ve Abduh tarafından 1884'te yayımlanan, ıslahatçı fikirlerini serdettikleri ve Suriyeli bir okur kitlesine de sahip olan *el-'Urvetü'l-Vüskâ*'da, Şam ve diğer Arap bölgelerinde yaygın olan İbn Teymiyye'ye yer verilmemiştir. Efgânî, ıslah fikrini dile getirirken yükselen Batı tehdidi karşısında Müslümanların birliğini ve selefe dönmek vasıtasıyla siyasi ve askerî pozitif bir dönüşüm ve ilerlemeyi hedeflemekte; Kur'ân ve Sünnet'in bilimsel yorumunu ifade eden içtihad vurgusuna da sıklıkla değinmektedir. Efgânî'den farklı olarak Abduh,

⁸⁷³ Kāsımî, Âlûsî, *er-Resâil*, 89, 92, 125, 137, 164, 187-188, 195-197, 201, 231.

⁸⁷⁴ Muhammed Kürd Ali, "Aslû'l-Vehhâbiyye", *Mecelletü'l-Muktetaf* (1900), 116, 117.

⁸⁷⁵ Sehmân, *el-Hediyyetü's-seniyye ve't-tuhfetü'l-Vehhâbiyyeti'n-Necdiyye*, 3.

⁸⁷⁶ Weismann, "Between Süfî Reformism and Modernist Rationalism", 209-212.

⁸⁷⁷ Kürd Ali, *Mu'âsirün*, 294.

sürgün yıllarında Suriye ile daha yakından temasta bulunma tecrübesine sahiptir. O, Beyrut sürgünü esnasında Abdürrezzâk el-Baytâr ile tanışmış ve yazışmalara başlamıştır. Sürgün esnasında Efgânî'nin kalkınma politikasının aksine, eğitim eksenli bir kalkınma projesi fikrini benimseyen Abduh, bu süreçte *Risâletü't-Tevhîd*'ini kaleme almıştır. Abduh'un eserinde en belirgin özelliği Gazzâlî'nin dinî ilimleri geniş bir çerçevede birleştiren yaklaşımına Mu'tezilî metodu uygulamış olmasıdır. Wiesmann bu yönüyle Abduh'un Şam'da ortaya çıkan İbn Teymiyye'nin öğretisindeki rasyonel yönleri modern ihtiyaçlara uygun biçimde güçlendirme girişimine katkı sağladığını savunmaktadır.⁸⁷⁸ Çağdaş oryantalistlerden Bernard Haykel ise, İbn Teymiyye'nin esma ve sıfatlar konusunda akıllı, sürecin dışında bırakarak lafzi bir yöntem benimsediğini; dolayısıyla Abduh'un yöntemi bakımından İbn Teymiyye'den ayrıldığını ileri sürmektedir.⁸⁷⁹

Mısır'da Efgânî ve Abduh kanadının aksine, Şam'daki İbn Teymiyye geleneğini matbaa gücü bakımından destekleyen önemli bir isim vardır. Müeyyed Matbaası'nın sahibi Şeyh Ali Yusuf, hicrî 1317'de⁸⁸⁰ İbn Teymiyye'nin *el-Vâsîdatü beyne'l-hulk ve'l-hakk ve ref'i'l-melâm 'ani'l-eimmeti'l-a'lâm* adlı eserini, matbaasında basmıştır.⁸⁸¹ Matbaa İbn Teymiyye'nin eserlerinden; hicrî 1318'de⁸⁸² *el-Hisbe fi'l-İslâm*'ı,⁸⁸³ 1901'de *Risâletü'l-mezâlimi'l-müşterike*'yi ve *Risâletü emri bi'l-ma'rûf*u,⁸⁸⁴ hicrî 1319'da⁸⁸⁵ *er-Risâletü'l-kubrîsiyye*'yi⁸⁸⁶ neşretmiştir. Matbaada yayımlanan ve ilişkiler ağına dair izler taşıyan bir diğer dikkat çekici eser, hicrî 1331'de⁸⁸⁷ İbnü'l-Cevzî'nin, Ömer b.

⁸⁷⁸ Weismann, "Between Süfî Reformism and Modernist Rationalism", 231-235.

⁸⁷⁹ Bkz. Haykel, "On the Nature of Salafi Thought", 45, 46.

⁸⁸⁰ 1899 dolayları.

⁸⁸¹ Muhammed Reşîd Rızâ, "el-Hedâyan ve't-takrîz", *Mecelletü'l-Menâr*, 3/28 (1900), 681.

⁸⁸² Takribî 1900/1901.

⁸⁸³ Ahmed İbn Teymiyye el-Hanbelî, *el-Hisbe fi'l-İslâm evi'l-vazîfetü'd-devleti'l-İslâmî* (Mısır: Matbaatü'l-Müeyyed, h. 1318).

⁸⁸⁴ Muhammed Reşîd Rızâ, "Hedâyen ve't-takrîz", *Mecelletü'l-Menâr*, 4/7 (1901), 272, 273.

⁸⁸⁵ 1903 dolayları.

⁸⁸⁶ Ahmed İbn Teymiyye el-Hanbelî, *er-Risâletü'l-kubrîsiyye* (Mısır: Matba'atü'l-Müeyyed, h. 1319).

⁸⁸⁷ 1915 dolayları.

Abdülazîz'in hayatını kaleme aldığı eserdir.⁸⁸⁸ Şam'ın selefî isimlerinden Muhibbuddîn el-Hatîb tarafından derlenen eser, Menâr Matbaası'nda satışa sunulmuştur.⁸⁸⁹

Reşîd Rızâ'nın Mısır'a taşınmasının ardından İbn Teymiyye düşüncesini benimsediği⁸⁹⁰ yahut hayatının son on yılı civarında bunun netlik kazandığı iddia edilse⁸⁹¹ de meselenin bir miktar irdelenmesi gerekmektedir. Rızâ'nın gençlik yıllarından itibaren, o dönemde İbn Teymiyye düşüncesini merkeze çeken Şam bölgesindeki isimlerle irtibatını sağlayacak pek çok bağlantısı mevcuttur. Bunlardan muhtemelen ilki Hüsyin el-Cisr'in okulunda sıra arkadaşı olan 'Abdülkâdir el-Mağribî'dir. Mağribî ile Rızâ'nın Bağdat ve Arap Yarımadası ile ilişkilerini tesis etmelerine katkı sağlayan Kâsımî arasında mühim bir etkileşim söz konusudur. Commins'in bulgularına göre, Kâsımî'nin bağlantıları yalnızca Biladüşşam'ın doğusu ile sınırlı değildir. Onun Batı hattında Efgânî ile kurduğu irtibat, Kâsımî'nin Sayyâdî'ye muhalif bir pozisyon benimsemesini tetikleyecek derecede bir yakınlıktır.⁸⁹² Rızâ'nın henüz Mısır'a taşınmadan evvel Cezâirî ailesinin mensupları ile de yakınlığı bulunmaktadır. Abdülkâdir el-Cezâirî'nin yeğeni Ebû Tâlib el-Hüseynî el-Cezâirî, Rızâ'nın Beyrut'ta Ra'sü'n-Nebe'a mahallesinde meskûn bulunduğu zamanda komşusudur. Nitekim Rızâ bu dönemde, Şam bölgesindeki hareketliliğin merkezinde yer alan Tâhir el-Cezâirî ile de görüşmektedir.⁸⁹³

Reşîd Rızâ, Trablusşam'da bulunduğu dönemde bazı yazılarının yayımlandığı *el-Müeyyed*'in basıldığı Müeyyed Matbaası'nın İbn Teymiyye'nin eserlerinin basımına yönelik faaliyetlerine iştirak etmektedir. Mısır'a gelişinin ardından kısa bir süre sonra Rızâ, Müeyyed Matbaası tarafından neşredilen eserlerin fikrî ehemmiyetine vurgu

⁸⁸⁸ 'Abdurrahmân b. 'Alî İbnü'l-Cevzî, *Sîretü 'Umar ibn 'Abdü'l-'Azîz* (Mısır: Matba'atü'l-Müeyyed, h. 1331).

⁸⁸⁹ Muhammed Reşîd Rızâ, "Hedâyen ve't-takrîz", *Mecelletü'l-Menâr*, 4/7 (1901), 272.

⁸⁹⁰ Kürd Ali, *Mu'âsirûn*, 294.

⁸⁹¹ Haykel, "On the Nature of Salafî Thought", 46.

⁸⁹² Commins, "Al-Manâr and the Popular Religion in Syria, 1898-1920", 42, 43.

⁸⁹³ Arslan, *es-Seyyid Reşîd Rızâ ve ihâü erba'îne seneten*, 73, 74; Halîl el-Hürî, "Beyne Hâfız ve İmâmü'l-'Abd", *Mecelletü'r-Risâle*, 911 (1950), 22. Reşîd Rızâ ve Tâhir el-Cezâirî, Mısır'da da görüşmelerini İsplendibâr Kahvesi'ndeki buluşmalarda sürdürmüştür. Bkz. Kürd Ali, *el-Müzekkirât*, 1/254.

yaparken malzeme kalitesine sunduğu övgüyle de eserlerin tedarikini teşvik etmektedir.⁸⁹⁴ Ayrıca Rızâ'nın bu vakıadaki tutumu pasif ilerlememektedir. Benimsediği fikirlerin hayata geçirilmesinde aktif rol almayı seven Rızâ'ya, 20. yüzyılın başlarında Menâr Matbaası'nda İbn Teymiyye'nin eserlerini de kapsayan bir kısım ulemanın eserlerinin basımı için yerli bir tüccar tarafından ödeme yapıldığı aktarılmaktadır.⁸⁹⁵ Muhtemelen mali engelleri aşan Rızâ,⁸⁹⁶ bir süre sonra İbn Teymiyye'nin eserlerinin basımını üstlenmekte tereddüt etmemiştir.⁸⁹⁷

Reşîd Rızâ hem Gazzâlî hem İbn Teymiyye'ye *el-Menâr*'ın ilk senelerinden itibaren sıklıkla başvurmaktadır.⁸⁹⁸ Çünkü ona göre İbn Teymiyye, sünnetin en tutkulu taraftarlarından. Ayrıca İbn Teymiyye, bid'atler ve dalaletler hakkında risaleler kaleme almak suretiyle selefî görüşünün muhafızıdır.⁸⁹⁹ İbn Teymiyye takdimini onun bid'atlere yaklaşımı üzerinden gerçekleştiren Rızâ'nın *el-Menâr*'daki İbn Teymiyye'ye ilk atfı, Şam Islahatçı-selefleriyle paralel şekilde kabir ziyaretlerine;⁹⁰⁰ ikincisi ise Rifâ'îlik ve Kâdirîliğe yöneltlen eleştirilerin ardındaki şer'î hikmetlerin tahliline⁹⁰¹ ilişkindir. Derginin ilerleyen sayılarında Rızâ, Ferec Zekî el-Kürdî (ö. 1951) tarafından derlenen ve selefî düşüncüyü yansıttığını düşündüğü risalelere yer vermektedir. Bunlardan üç eser İbn Teymiyye'nin müdafaası üzerine yazılmış eserlerdir. Bu eserlerden biri, Ebû Abdullah Şemsü'd-dîn Muhammed b. Ebî Bekr tarafından telif edilen ve İbn Teymiyye'nin Şeyhü'l-İslâm olarak anılmasını eleştirenlere karşı bir reddiye niteliğinde bir risaledir. İkinci eser ise, Seyyit Safiyyü'd-dîn'in kaleme aldığı İbn Teymiyye'nin biyografisidir.

⁸⁹⁴ Muhammed Reşîd Rızâ, "el-Hedâyan ve't-takrîz", *Mecelletü'l-Menâr*, 3/28 (1900), 681.

⁸⁹⁵ Hazim Fouad, "(Neo-)Salafiyya oder (Neo-)Salafismus? Eine historische Betrachtung zur Beschreibung eines gegenwärtigen Phänomens", *Interventionen Zeitschrift für Verantwortungspädagogik*, 5 (2015), 11.

⁸⁹⁶ Rızâ Mısır'a ilk geldiğinde bütçesi oldukça sınırlıdır. *El-Menâr* dergisinin hayata geçirilmesi için Rızâ'nın erken dönemdeki mali girişimleri için bkz. Ryad, "A Printed Muslim 'Lighthouse' in Cairo", 35 vd. ve 52.

⁸⁹⁷ Kâsimî, Âlûsî, *er-Resâil*, 92.

⁸⁹⁸ Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, 340.

⁸⁹⁹ Muhammed Reşîd Rızâ, "Es'ileti'd-dîniyye ve ecvibetihâ", *Mecelletü'l-Menâr*, 4/12 (1901), 460-468.

⁹⁰⁰ Muhammed Reşîd Rızâ, "Fed'ullâhe muhlisine lehü'd-dîn", *Mecelletü'l-Menâr*, 1/24 (1898), 447-453.

⁹⁰¹ Muhammed Reşîd Rızâ, "el-Hikmetü's-şer'iyye fî muhâkemeti'l-Kâdiriyye ve'r-Rifâ'iyye", *Mecelletü'l-Menâr*, 1/31 (1898), 598-601.

Bir diğ er eser, Mer'  b. Y suf el-Kerm 'nin ulemanın İbn Teymiyye'ye övgülerini konu edindiğı yazısıdır.⁹⁰²

Re  d R z 'nın İbn Teymiyye hakkındaki g r   lerini Mısır'dan itibaren *el-Men r* ile açıkça izlemek mümkün olmuştur. Ancak izlediğı süreklilik bakımından hızlı bir adaptasyon süreci olarak yorumlanamayacak bu gelişmeler, derin bir geçmişe ihtiyaç duymaktadır. Zira *el-Men r ve'l-Ezher*'deki bazı ifadeler de R z 'nın İbn Teymiyye geleneğı ile uyumunun ve bid'atlere karşı tutumunun, gençlik yıllarına dek uzandığını göstermektedir. R z , Trablusşam yıllarında vaazları esnasında Kur'an'ı temel kaynak aldığını ve  afi'  fakih İbn H cer el-Heytem 'nin ( . 1567) *ez-Zev cir 'an iktir fi'l-keb ir* adlı eserinden faydalandığını dile getirmektedir. Bu eserden hareketle R z , kabirlerin üzerine bina yapılmasını, kabirlere tazimde bulunmayı, türbe ziyaretlerinde mum dikilmesi gibi uygulamaların bid'at olduğunu öğrendiğini ifade etmekte; köy ahalisinin bu minvaldeki eylemlerini yasakladığını belirtmektedir. R z 'nın bu referansı, onun entelektüel soyağacında dikkat çekici bir ironi barındırmaktadır. Çünkü İbn H cer el-Heytem , İbn Teymiyye geleneğinin tarihsel olarak en sert ve en tanınmış muhaliflerinden biridir. Nitekim Heytem  *el-Fet va'l-had siyye* başlıklı eserinde, İbn 'Arab  gibi büyük evliyalara   pheyle yaklaşanların k fir sayılabileceğini ifade ederek, bu eleştirel akımı o dönemde temsil eden İbn Teymiyye ve ekolünün konumunu şiddetle kınamakta; onları gururlu, cahil, sapkın ve taşkın kişiler olarak nitelendirmektedir.⁹⁰³

Bu muhalif evreden sonra İbn Teymiyye düşüncesiyle kurduğı bağı tasvir eden R z , bir yandan söz konusu öğretinin kabulüne dair bir meşruiyet zemini inşa ederken diğ er yandan bu fikr  dönüşümün ger ekle tiğı koşullara dair önemli veriler sunmaktadır. Trablusşam'da bulunduğı esnada Nu'm n el-    'nin *Cil  'l-'ayneyn*'ini görmesiyle süreci başlatan R z ; bu incelemenin ardından İbn Teymiyye'ye y nelt len eleştirilerin

⁹⁰² Muhammed Re  d R z , "Takr z 'l-matb  t: mecm 'u tis'ati k t bin ve res ile selefiyyetin", *Mecelletü'l-Men r*, 14/12 (1911), 945.

⁹⁰³ Ahmed b. Muhammed İbn H cer el-Heytem , *el-Fet va'l-had siyye*, thk. Muhammed F d l C l n  el-H sey n  ( stanbul: Merkez  C l n  li'l-Buh  si'l-  lmiyye ve't-Tab'i ve'n-Ne r, 2020), 178.

mesnetsiz olduğu kanaatine varmıştır. Ona göre, tasavvufia irtibatı bulunan ancak bu konuda aşırı tutumlara yanaşmayan İbn Teymiyye'nin İbn 'Arabî başta olmak üzere diğer vahdet-i vücüt teorisini kabul eden Sûfilerle bir tutulmasına ise karşı çıkmaktadır.⁹⁰⁴ Şam'da da benzer söylem ve yaklaşımların varlığı dikkate alındığında Rızâ'nın bu ifadeleri, onun bölgedeki fikrî havza ile olan yakınlığını teyit eden bir diğer gösterge niteliğindedir.

Bu ilişkiler ağında, Rızâ'nın doğrudan İbn Teymiyye'nin eserlerini okuyup ondan etkilendiğini ileri sürmek⁹⁰⁵ isabetli değildir. Rızâ'nın, tasavvuf karşısında duyduğu şüpheler üzerinden İbn Teymiyye ve Vehhâbîlik düşüncesine yöneldiği iddiası⁹⁰⁶ da yüzeysel kalmaktadır. Rızâ'nın Trablusşam'da bulunduğu zamandan başlamak üzere, tasavvufa yöneltilen eleştirileri benimsediği ve bulunduğu toplumda bid'at saydığı eylemleri engellemeye çalıştığı açıktır. Bunu yaparken onun bid'atlere muhalif tutum benimseyen tasavvufi söylemi desteklediği de gözden kaçırılmamalıdır. Rızâ'nın desteklediği mutasavvıflardan biri dönemin Şam dolaylarında hatırı sayılır taraftar kitlesine ulaşan Şazelî tarikatine mensup Ali el-Yaşrûti'dir (ö. 1899). Pozitif ilimlerin yanı sıra İbn 'Arabî geleneğinden etkilenerek eğitim alan Şeyh Yaşrûti, Kur'an ve Sünnet'e uymayanların tarikattan ihraç edileceği hususunda müntesiplerini uyarmaktadır. Sessiz zikre meyilli olmasının yanı sıra, öğrencilerinin katılım şevkini artırmak adına dergâhında müziğin eşlik ettiği sesli zikir halkaları kuran Şeyh Yaşrûti,⁹⁰⁷ bid'at karşıtı duruşu nedeniyle dönemin selefi anlayışına müntesip isimler arasında zikredilmiştir.⁹⁰⁸

⁹⁰⁴ Rızâ, *el-Menâr ve 'l-Ezher*, 178, 179.

⁹⁰⁵ Harâşî, *Ta'akkubâtü's-Şeyhi'l-'Allâme Süleymân b. Sehmân 'alâ ba'di'l-ta'likât'i-ş-Şeyh Reşîd Rıdâ*, 71.

⁹⁰⁶ Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, 225.

⁹⁰⁷ Itzhak Weismann, *A Taste of Modernity: Sufism, Salafiyya, and Arabism in Late Ottoman Damascus* (Leiden&Boston&Köln: Brill, 2001), 219-222.

⁹⁰⁸ Josef van Ess, "Lübnan Makaleleri", çev. Ömer Yılmaz, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 15 (2005), 424, 432.

Dahası, müzik eşliğinde sesli zikre karşı çıkan Rızâ ve Abdürrezzâk el-Baytâr (ö. 1917) gibi Selefîler, Yaşrûtiyye'nin şeriata bağlı olduğunu teyit etmiştir.⁹⁰⁹

Reşîd Rızâ'nın Gazzâlî ve İbn Teymiyye tutumu, Şam'dan başlayarak Suriye'ye yayılan ve bir biçimde ailesinin de düşünsel yatkınlık gösterdiği İslahatçı-sûfî düşüncenin ıslahat fikri ve tasavvufî temayülleri arasında denge arayışlarının bir tezahürü olarak yorumlanabilir. Bu bağlamda Abduh, ancak Rızâ'nın entelektüel yaklaşımını onayan tecrübelerle sahip bir figür olarak aktarılmaktadır. Rızâ'nın bu süreçte ağırlıklı olarak Şam ve Bağdat üzerinden beslendiğini söylemek mümkündür. Selefî söylemin öncülerine ev sahipliği yapan bu coğrafyanın, tasavvufî uygulamalar ve fıkıhta mezhebî görüşlere aşırı bağlılık gösterilmesine karşı eleştirel tutumlarında birleştiği⁹¹⁰ ihmal edilmemelidir. Dolayısıyla İslahatçı-sûfîler ile İslahatçı-selefîler arasındaki görüş ayrılıkları dikkate alındığında⁹¹¹ dahi, bu çevrede baş gösteren İbn Teymiyye geleneği, teolojik ve fikhî bir yaklaşım ve endişe olmanın yanı sıra sosyo-politik duruşu simgeleyen bir imgedir.

2. Bir Bilinmeyenin Denklemdaki Yeri: Reşîd Rızâ'nın Gazetecilik Tutkusunun Son Durağı Olarak Mısır Yolculuğu

Reşîd Rızâ'nın düşünsel serüvenini Mısır'a taşıyan temel saik, çoğunlukla Muhammed Abduh'a duyulan hayranlık ve onunla kurulan entelektüel bağ üzerinden okunmaktadır. Ancak bu yolculuğu, Rızâ'nın Trablusşam yıllarında filizlenen ve fikirlerini aksiyona dökebileceği hür bir zemin arayışının bir neticesi olarak görmek de mümkündür. Bu bağlamda, Rızâ'nın Abduh'la kurduğu temkinli ve profesyonel yakınlık, Amerikalı araştırmacı Nikki Keddie'nin Efgânî'nin Abduh ve diğer İslâmî hareketler

⁹⁰⁹ Muhammed Reşîd Rızâ, "Tarîkatü'ş-Şâziliyye ed-Derkâviyye", *Mecelletü'l-Menâr*, 13/3 (1910), 192-194; Weismann, *A Taste of Modernity*, 220.

⁹¹⁰ Tahsin Görgün, "Selefi(cilik ve Modernizm Üzerine Bazı Gözlemler", *Modernleşme, Protestanlaşma ve Selefileşme: Modern İslam Düşüncesinde Nassın Araçsallaştırılması* içinde, ed. Mürteza Bedir, Necmettin Kızılkaya, Merve Özyakal (İstanbul: İsar Yayınları, 2019), 78.

⁹¹¹ Zohurul Bari, "Impact of the Iranian Revolution on the Movement of Islamic Revival in the Arab East", *International Studies*, 23/3 (1986), 240, 241.

üzerindeki etkisinin abartıldığı yönündeki yorumunun,⁹¹² Abduh-Rızâ ilişkisi için de geçerli olabileceği ihtimalini doğurmaktadır. Bu olasılık, Rızâ'yı indirgemeci bir okumaya tabi tutmamak gerektiğini vurgularken, onun Selefiliğini selefî olmadığı gerekçesiyle Abduh'tan tecrit eden yaklaşıma da mesafelidir. Abduh ve Rızâ arasındaki farklılığın doğuş noktası, Rızâ'nın aktivist kimliğini⁹¹³ hayata geçirdiği matbaacılık kariyerinde de kendisini göstermektedir.

Trablusşam yıllarında gazeteciliğe adım atan Reşîd Rızâ'nın bu yıllardan itibaren dikkate alınması gereken kariyeri, onun ilerleyen fikrî gelişimini aydınlatan bir kaynaktır. Rızâ'nın ilköğrenimini gördüğü *Medresetü'l-Vataniyye*'nin kurucusu olan Hüseyin el-Cisr, yalnızca modern bilimleri ve geleneksel eğitim konularını harmanlayan bir eğitimci değil; aynı zamanda Trablusşam'da dergi yayımlayan bir gazetecidir.⁹¹⁴ Mısır'a göçmeden evvel gazetelerde yazılar yayımlamaya başlayan Rızâ'nın bu süreçte Hüseyin el-Cisr'in gazetesinde kayda değer bir şey yazmadığı söylene⁹¹⁵ de bu süreç Rızâ'nın, *el-Menâr*'ı hayata geçirmesine olanak sağlayan mühim bir aşamadır. Dergide Rızâ'nın aktif bir rolü tespit edilemese de erken gençlik döneminde Mısır'ın en prestijli gazetesi *el-Müeyyed*'de Mim-Ra (م ر) mahlasıyla yazan Rızâ'nın,⁹¹⁶ Hüseyin el-Cisr'in gazeteci kimliğinden de beslenmiş olması muhtemeldir. Nitekim aynı okuldan mezun oldukları ve Cemâleddîn el-Efgânî ile yakın irtibatı da bulunan Abdülkâdir el-Mağribî gibi isimler de bu dönemde kariyerlerini gazetecilik üzerinden sürdürmüşlerdir.⁹¹⁷

⁹¹² Nikki R. Keddie, *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamâl ad-Dîn "al-Afghânî"* (Kaliforniya: University of California Press, 1983), 3.

⁹¹³ Ana Belén Soage, "Rashid Rida's Legacy", *The Muslim World*, 98 (2008), 2.

⁹¹⁴ Rızâ, *el-Menâr ve'l-Ezher*, 186; Ryad, "A Printed Muslim 'Lighthouse' in Cairo", 45; Selmân, *Reşîd Rızâ ve da'vetü's-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb*, 212.

⁹¹⁵ Özgür Kavak, "Muhammed Reşîd Rıza el-Hüseyinî", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: Medeniyet Projelerinin İnşâ Sürecinde Çağdaş İslâm Düşüncesi* içinde (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 9/401.

⁹¹⁶ Rızâ, *el-Menâr ve'l-Ezher*, 131.

⁹¹⁷ Azmi Yüksel, "Abdülkâdir el-Mağribî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 1 (1988), 241.

Bu dönem Rızâ'nın yayın hayatının esasında Mısır'da başladığına dair görüşü⁹¹⁸ de tartışmaya açmaktadır. Çünkü onun yayın hayatında Mısır bir başlangıç değildir. Bilakis, Rızâ'nın inşa yeteneğinin keşfedildiği ve kariyerinin yükselişe geçmesine fırsat tanıyan bir olanaktır. Nitekim Mısır'a taşındığında *el-Ahrâm*, Rızâ'ya düzenli olarak makaleler yazmasını teklif etmiştir.⁹¹⁹ Bu teklif, Rızâ'nın Trablusşam yıllarından getirdiği tecrübe ve becerinin Mısır'ın tirajı en yüksek gazetelerinden teklif almasına yetecek düzeyde olduğuna işaret etmektedir.

Reşîd Rızâ'nın Abdülkâdir el-Mağribî'ye yazdığı mektuplardan⁹²⁰ hareketle, onun Trablusşam'da yaşadığı yıllardaki gazetecilik maharetleri hakkında bilgi edinmek mümkündür. Beyrut'ta *es-Semerât* gazetesinin muharriri olan Abdülkâdir Efendi el-Kabbânî'nin ona gazetesinde editörlük teklifi yaptığını belirten Rızâ'nın,⁹²¹ tüm bu tecrübeleri sebebiyle bu iltifata muhatap olduğu varsayılabilir. Rızâ'nın bu kısa gazetecilik geçmişi, dönemin Suriyeli entelektüelleri için pek de yabancı bir olgu olmayan Mısır'a göçü tetikleyen unsurlardan biridir. Nitekim henüz Trablusşam'dayken otoriter ve gelenekselci yaklaşımı eleştiren Rızâ ile Sayyâdî arasındaki gerilim yükselmiş; Sayyâdî'nin damadı Bedri Paşa'nın Trablusşam valiliğine atanması ile Rızâ üzerindeki baskılar da giderek artmıştır.⁹²²

Mısır'a seyahatine dair anlatılarda bu arkaplana değinmeyen Rızâ, Mısır'a göçünü yeni bir boyuta geçiş şeklinde sunmaktadır. Mısır seyahatini Abduh'un halkasına dâhil olmak arzusuyla ön plana çıkaran Rızâ,⁹²³ bu anlatıda *el-Menâr*'ı ikinci plana itmiştir.⁹²⁴

⁹¹⁸ Kavak, "Muhammed Reşid Rıza el-Hüseynî", 401.

⁹¹⁹ Emad Eldin Shahin, *Through Muslim Eyes: M. Rashid Rida and the West* (Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 2. Baskı, 1994), 8.

⁹²⁰ İkili arasındaki yazışmalar 1898-1906 yılları arasında kaleme alınmış yaklaşık 200 mektuptan meydana gelmektedir. Bkz. "Keyfe irtâdü's-Şeyh Reşid Mısır", *Mecelletü'r-Risâle*, 114 (1935), 20.

⁹²¹ "Keyfe irtâdü's-Şeyh Reşid Mısır", *Mecelletü'r-Risâle*, 114 (1935), 20, 21.

⁹²² Şevâbîke, *Muhammed Reşid Rızâ ve devruhû fî hayati'l-fikriyyeti ve's-siyâsiyyeti*, 27-29.

⁹²³ Rızâ, *Târîhu'l-üstâzi'l-imâm*, 1/1000; Busool, "Shaykh Muhammad Rashîd Ridâ's Relations with Jamâl-Dâl-Afghânî and Muhammad Abduh", 277.

⁹²⁴ Busool, "Shaykh Muhammad Rashîd Ridâ's Relations with Jamâl-Dâl-Afghânî and Muhammad Abduh", 279; Commings, *The Wahhabi mission and Saudi Arabia*, 137.

Bu kurgusal yaklaşım, ikincil literatürde metodolojik bir yanılsamaya yol açan ve kalıplaşan bir imajın temelini oluşturmuştur. Ancak genç Rızâ'nın zihin dünyasının anahtarı, bizzat kendi kaleminden dökülen ve Mısır'a ayak bastığında ziyaret ettiği ilk durakları anlatan satırlarda saklıdır.

Reşîd Rızâ'nın torunu Fu'âd Rızâ ile kurduğu bağlantı sonucu aile arşivlerini gözden geçirme fırsatı edinen Umar Ryad,⁹²⁵ bu doğrultuda Rızâ'nın günlüğünden bazı kesitlere yer vermektedir. Bu alıntılara göre Rızâ'nın Mısır serüveni, yol arkadaşı Farah Antoun⁹²⁶ ile birlikte 3 Aralık 1897'de İskenderiye limanına varmasıyla başlamıştır.⁹²⁷ Buna göre Rızâ, Mısır'a vardığında şehrin gazetecileri ile doğrudan tanışmak için oldukça sabırsızdır. İlk durağı olan İskenderiye'de, iki Hristiyan kardeş olan Necîb el-Haddâd ve Emîn el-Haddâd ile Abduh Bedrân editörlüğünde çıkarılan *Lisânü'l-'Arab* gazetesinin basıldığı matbaayı ziyaret etmiştir. Ardından *el-Müeyyed*'e geçmiş, sonrasında da Mısır'ın en yüksek ikinci tirajına sahip gazetesi *el-Ahrâm*'ın editörü Antonios 'Abduh'tan Mısır'da gazeteciliğin genel durumu ve bazı teknik detaylar hakkında bilgi edinme fırsatı bulmuştur. İskenderiye'nin akabinde ülkenin kültürel, dinî ve entelektüel durumunu gözlemlemek üzere Tanta'yı ziyaret eden Rızâ, burada Seyyid el-Bedevî'nin misafiri olmuştur. Bu ziyaret esnasında Rızâ, Sâdiliyye Kavûkiyye tarikatının şeyhi Muhammed Abdürrahîm'e bir gazete çıkarmak amacıyla olduğunu dile getirmiş olacak ki Şeyh ona gazetesinin tirajını yüksek tutmanın birkaç koşulundan bahsetmiştir. İskenderiye ve Tanta'da Mısır'da matbaacılık faaliyetlerine dair genel bilgi toplayan Rızâ, Kahire

⁹²⁵ KU Leuven, Arapça ve İslâm Araştırmaları Bölümü öğretim üyesidir.

⁹²⁶ Bu süreçte Farah Antoun yalnızca Rızâ'nın yol arkadaşı değildir. Rızâ Mısır'a göç etmeye karar verdiğinde Antoun, onun bu fikri paylaştığı nadide isimlerden biridir. Antoun'la daha evvel de görüştüğünü ifade eden Rızâ, ona olan güveni nedeniyle Mısır'a gidişi esnasında özel evraklarının hazırlanmasında da ondan yardım almıştır. Bkz. Şevâbike, *Muhammed Reşîd Rızâ ve devruhû fî hayati'l-fikriyyeti ve's-siyâsiyyeti*, 31 ve 31, 5. dipnot.

⁹²⁷ Hayreddin Karaman, Reşîd Rızâ'nın Farah Antoun ile yol arkadaşlığını konu edinmektedir. Ancak bu bilgiyi edindiği kaynağa dair bir referansta bulunmamaktadır. Bkz. Muhammed Reşîd Rızâ, *Gerçek İslâm'da Birlik* çev. Hayreddin Karaman (İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Baskı, 2015), 151. Ryad'a ek olarak Reşîd Rızâ'nın günlüklerine ulaşma imkânına sahip olan Ahmed Fehd Berekât eş-Şevâbike de bu vakıayı aktarmaktadır. Bkz. Şevâbike, *Muhammed Reşîd Rızâ ve devruhû fî hayati'l-fikriyyeti ve's-siyâsiyyeti*, 29 vd.

treninde el-Ezher’de öğrenci olan iki kişi ile karşılaşmıştır. Bu öğrenciler Reşîd Rızâ’nın gazete çıkarmak gayesiyle Mısır’da bulunduğundan haberdar olmalı ki içlerinden biri Rızâ’ya, derginin eyalet temsilcisi olarak kardeşinin gazetede çalışıp çalışamayacağı sormuştur.⁹²⁸

Günlüğündeki bilgilerden farklı olarak Reşîd Rızâ, Abdülkâdir el-Mağribî’ye yazdığı mektupta Mısır’a olan seyahatini büyük ölçüde Muhammed Abduh ile olan ilişkisi çerçevesinde anlatmaktadır.⁹²⁹ Konuya dair şaibeli bir anlatım benimseyen Rızâ’nın bu tutumu ve günlüğünde yer alan bilgiler, onun Mısır’a gelir gelmez Abduh’un taraftarlarına katıldığı⁹³⁰ yönündeki yaygın kanıyı sorgulatan önemli bir veridir. Zira buradan hareketle, Rızâ’nın Mısır’a gelişindeki asıl motivasyonun gazetecilik kariyerini bir üst basamağa taşımak olduğu güçlü bir şekilde iddia edilebilir. Nitekim ona göre matbaacılık, ümmetin kurtuluşu için gazeteciliği yetersiz gören Efgânî’nin⁹³¹ aksine, Allah’ın kelamını iletme için dinî bir görevdir.⁹³²

Reşîd Rızâ’nın bu süreçte Abduh’u yok saymadığı da açıktır. Çünkü Abduh, Rızâ’nın Mısır’da tanıdığı ve muhtemelen kendisine en çok yardımı dokunabilecek tek Mısırlı figürdür. Zira Mısır’ın, Hıdiv Abbas Hilmi yönetimi altında olmakla birlikte fiilen Lord Cromer’in başında bulunduğu İngiliz işgali altında olduğu bu dönemde Muhammed Abduh, Lord Cromer ile geliştirdiği yakınlık sayesinde idari süreçleri kolaylaştıran kilit bir aktördür.⁹³³ Buna rağmen Rızâ’nın Mısır’da ilk çaldığı kapı Abduh⁹³⁴ da değildir. Önce matbaaları ziyaret eden Rızâ, Beyrut yıllarında tanıştığı⁹³⁵ ve o yıllardan itibaren hem gazeteciliğe hem siyasi faaliyetlere sırtını dönerek fikrî faaliyetlere odaklanan

⁹²⁸ Ryad, “A Printed Muslim ‘Lighthouse’ in Cairo”, 37-39.

⁹²⁹ “Keyfe irtâdü’ş-Şeyh Reşîd Mısır”, *Mecelletü’r-Risâle*, 114 (1935), 20-27.

⁹³⁰ Kerr, “Rashîd Ridâ and Legal Reform”, 101; Tauber, “Rashîd Ridâ as Pan-Islamist Before World War I”, 102.

⁹³¹ Efgânî, Abduh, “el-Cinsiyye ve’l-diyâneti’l-İslâmiyye”, *el-‘Urvetü’l-Vüskâ*, 55-57.

⁹³² Muhammed Reşîd Rızâ, “Fetâvâ el-Menâr”, *Mecelletü’l-Menâr*, 34/2 (1934), 117; Ryad, “A Printed Muslim ‘Lighthouse’ in Cairo”, 48.

⁹³³ Şevâbike, *Muhammed Reşîd Rızâ ve devruhû fî hayati’l-fikriyyeti ve’s-siyâsiyyeti*, 32.

⁹³⁴ Mahmûd Ebû Rayye, “es-Seyyid Muhammed Reşîd Rızâ”, *Mecelletü’r-Risâle*, 373 (1940), 30.

⁹³⁵ Rızâ, *Târîhu’l-üstâzi’l-imâm*, 1/996, 997; Selmân, *Reşîd Ridâ ve da’vetü’ş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb*, 212.

Abduh'u hemen ziyaret etmiştir. Fakat Mısır'a her ziyaretinde matbaacılık faaliyetlerine dair bilgi toplayan ve bu yöndeki arzusunu dile getiren Rızâ, bu gayesini ancak Abduh'la dördüncü buluşmasında dile getirmiştir. Rızâ'nın bir dergi çıkarmak konusundaki gayreti Abduh tarafından desteklenmemiştir. Dahası Abduh, Rızâ'nın abone bulamayacağı, tek gündemi siyaset olan Mısırlıların edebî, ilmî ve bilimsel gelişmelere hiç önem vermediği gibi gerekçelerle bu girişimi engellemek istemiştir. Mısırlı okuyucunun taleplerine *el-Ahrâm*, *el-Müeyyed* ve *el-Mukattam* gibi gazeteler tarafından cevap verildiğini belirten Abduh, Rızâ'nın dergi çıkarmaktansa kitap yazabileceğine dair öneride bulunmuştur.⁹³⁶

Bu süreçte Reşîd Rızâ'nın kararlılığını gören Abduh, ona Mısır'daki matbaa sahipleri ile ortaklık kurarken dikkatli olmasını tavsiye etmiştir. Diğer matbaa sahiplerinin derginin iç işlerine müdahalesini önlemek amacıyla en azından Emîriyye Matbaası ile işbirliği yapmasını önermiştir. Bu öneri üzerine ilk ortaklık girişimini Emîriyye Matbaası ile gerçekleştiren Rızâ, anlaşma sağlayamayınca *el-Menâr*'ı basmak için farklı matbaalara müracaat etmiştir. Bu süreçte Farah Antoun eşliğinde *el-Muktetaf* editörü Ya'kûb es-Sarrûf ve Corci Zeydân ve en nihayetinde *el-Müeyyed*'in sahibi Şeyh Ali Yûsuf ile görüşmüştür.⁹³⁷

Bir yandan ıslah konusunda Abduh'un mirasını sahiplenme çabasında olan Rızâ, idealleri doğrultusunda *el-Müeyyed*'le kurduğu ilişkide Abduh'a düşmanca tutumuyla bilinen Şeyh Ali Yûsuf ile işbirliğine yanaşmıştır.⁹³⁸ Diğer taraftan Rızâ, Abduh'un ıslah

⁹³⁶ Rızâ, *Târîhu'l-üstâzi'l-imâm*, 1/1000-1003; Ryad, "A Printed Muslim 'Lighthouse' in Cairo", 40; Busool, "Shaykh Muhammad Rashîd Ridâ's Relations with Jamâl-Dâl-Afghânî and Muhammad Abduh", 278, 279.

⁹³⁷ Ryad, "A Printed Muslim 'Lighthouse' in Cairo", 41, 42.

⁹³⁸ Abduh ve Şeyh Ali Yûsuf arasındaki husumet, Şeyh'in yaptığı evliliğin boşanma davasından ileri gelmektedir. Bu evlilik Mısır'da büyük bir sosyal ve siyasi krizin başlangıç noktası sayılabilecek bir evliliktir. Şeyh Ali Yûsuf gençliğinde, yoksul bir hayat yaşarken oldukça mütevazı bir evlilik yapmıştır. Ancak matbaacılığa adım atmasından sonra büyük bir ün ve geniş bir servete kavuşunca, ikinci bir evlilik yapmayı planlamıştır. Bu kez statüsüne uygun, güzel, varlıklı ve asil bir aileden gelen bir eş arayan Şeyh Ali Yûsuf, Hz. Hüseyin soyundan gelen ve Mısır'da yüksek itibara sahip Sedât ailesinin en küçük kızı Safiye'ye talip olmuştur. Ancak Safiye'nin babası Seyyid Sedât, Şeyh Ali Yûsuf'un talebini Mısır'da değersiz görülen gazetecilik mesleği nedeniyle reddetmiştir. Buna rağmen evlenen Safiye ve Şeyh Ali Yûsuf'u ayırmak isteyen Seyyid Sedât, İslâm hukukuna göre evlilikte geçerlilik şartı olan eşler arası denklik (*kefâet*) ilkesini gerekçe göstererek şer'î mahkemeye başvurmuş ve nikâhın geçersiz kılınmasını talep etmiştir. Gerilimin artması üzerine dava, dönemin Mısır başmüftüsü olan Abduh'a intikal etmiştir. Neticede

düşüncesini tüm dünyanın istifadesine sunan asıl gücün kendisi olduğunu iftiharla dile getirmiştir. O, Abduh ile yakınlığını teyit edebilmek adını *el-Müeyyed*'de geçmişine bir açıklama getirme ihtiyacı duymuştur. Bu sebeple, *el-Müeyyed*'de Rızâ'nın yazılarına onay veren Şeyh Ali Yûsuf'un, kendisi ve Abduh arasındaki fikrî yakınlıktan haberdar olduğunu ifade etmiştir.⁹³⁹ Bu ifadelerle Rızâ, Şeyh Ali Yûsuf ile münasebetinin Abduh'la olan yakınlığına gölge düşürmediğini ilan etmek çabasıdadır.

Reşîd Rızâ kendisini Abduh'un yanında konumlandırırsa da onun Mısır serüveni farklı bir motivasyona da sahiptir. Zira matbaacılığı hedefleyen Rızâ'nın Mısır seyahatinin ilk adımları Abduh'un değil de Efgânî'nin bir takipçisi olarak zuhur etmiştir. Mısır'a matbaacılık faaliyetleri için taşınmak isteyen Rızâ, henüz Trablusşam'dayken ilk olarak Efgânî'ye bu arzusunu dile getiren mektuplar kaleme almıştır. Efgânî'nin de bu arzusuna olumlu yaklaştığını belirten Rızâ, onun bazı siyasi saiklerle kendisine yanıt vermediğini iddia etmektedir.⁹⁴⁰ II. Abdülhamid rejiminin Efgânî'yle yaşadığı gerilimin ardından yaşadığı toprakların kendisine dar geldiğinden bahseden Rızâ, Mısır'da ifade özgürlüğü ve matbaa çeşitliliğinin kendisini çeken ilk sebep olduğunu dile getirmektedir. Dolayısıyla onun için Mısır, ona ifade özgürlüğü sağlayarak hali hazırda benimsediği Islahatçı-selefi düşüncesini dile getirebileceği elverişli bir ortamı ifade etmektedir.⁹⁴¹

Abduh'un kararıyla evlilik sözleşmesi iptal edilmiş ve eşler boşanmıştır. Bkz. Ahmed Bahâuddîn, *Eyyâm lehâ târîh* (Kahire: Dârü's-Şurûk, 3. Baskı, 1991), 49-63.

Vakıanın tek sonucu eşlerin boşanması olmamıştır. Boşanmanın ardından Abduh ve Şeyh Ali Yûsuf arasında derin bir uçurum açılmıştır. Bu çekişmeye ek olarak Urabî Devrimi'ni destekleyen Abduh'un aksine Şeyh Ali Yûsuf, Hıdiv II. Abbas Hilmi ile yakınlık kurmuştur. Bkz. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, 227. Bu yakınlığın ve muhalif zemin paydaşlığının getirdiği konforla Şeyh Ali Yûsuf, Hıdiv'e Abduh'a yönelik öfkesini barındıran mektuplar kaleme almıştır. Bkz. Muhammed el-Velîdî, "eş-Şeyh 'Alî Yûsuf sâhibü'l-Müeyyed: el-İmâm Muhammed 'Abduh fi'l-cenâza sigârü'l-Yehûd ve se'âlikî's-Şevâm!", *Vatan*, 16 Haziran 2023, Erişim 18 Ocak 2024, <https://www.watanserb.com/2023/06/16/%d8%a7%d9%84%d8%b4%d9%8a%d8%ae-%d8%b9%d9%84%d9%8a-%d9%8a%d9%88%d8%b3%d9%81-%d8%b5%d8%a7%d8%ad%d8%a8-%d8%a7%d9%84%d9%85%d8%a4%d9%8a%d8%af-%d8%a7%d9%84%d8%a7%d9%85%d8%a7%d9%85-%d9%85%d8%ad%d9%85/>.

Şeyh Ali Yûsuf'un düşmanlığı tek taraflı olmamıştır. Onun öfke dolu duyusuna karşılık veren Abduh da Şeyh Ali Yûsuf ile aynı ortamı paylaşmaktan imtina etmiştir. Bkz. Muhammed Reşîd Rızâ, "et-Takrîz", *Mecelletü'l-Menâr*, 7/7 (1904), 273.

⁹³⁹ Rızâ, *el-Menâr ve'l-Ezher*, 131.

⁹⁴⁰ Rızâ, *Târîhu'l-üstâzi'l-imâm*, 1/86, 87; Mahmûd Ebû Rayye, "es-Seyyid Muhammed Reşîd Rıdâ", *Mecelletü'r-Risâle*, 373 (1940), 29, 30.

⁹⁴¹ Sirriyeh, "Rashîd Ridâ's Autobiography of the Syrian Years, 1865-1897", 188-190.

Nitekim dönemin Mısır'ı, bu ruh haline bürünen diğer pek çok isme ev sahipliği yapmaktadır. Rızâ'nın Abduh'un peşinden Mısır'a gittiğini savunan görüşlerin aksine⁹⁴² o, II. Abdülhamid döneminde Muhammed Kürd Ali,⁹⁴³ Zehravî, Refîk el-'Azm, Kevâkibî vd. gibi Osmanlı baskısından Kahire'ye kaçan isimlerden biridir.⁹⁴⁴

Sağladığı bu avantajın yanı sıra, Mısır'daki ilim kaynaklarının zenginliği de Rızâ için ikincil bir etkidir. Onun bir ilim kaynağı olarak gördüğü Abduh ise bu sıralamada sonraki aşamada yer almaktadır.⁹⁴⁵ Mısır'a intikal ettiğinde Abduh'un ders halkalarına katılmış olsa da bu süreçte Rızâ'nın koşulsuz teslimiyetinden söz etmek mümkün değildir. Geç Osmanlı döneminde Arap siyasetinde aktif rol alan Rızâ, Islahatçı-seleflerle işbirliği içerisinde olan⁹⁴⁶ ve Arap milliyetçiliğinin bir platformunu temsil eden *el-Müeyyed*'le bağlantılarını Şeyh Ali Yûsuf'un ölümüne dek korumuştur. Şeyh Ali Yûsuf'la siyasi işbirlikleri de kuran Rızâ'nın *el-Menâr*'ı ve *el-Müeyyed*'in düşünce örgüsü de benzerlik göstermektedir. Rızâ'nın yanı sıra Şeyh Ali Yûsuf, Kevâkibî'nin *Dabâyi' el-İstibdâd*'ını ilk yayımlayan Mısır gazetesidir. 20. yüzyılın başlarında, Arap vilayetlerinde giderek artan siyasi hareketlenmeye neredeyse tepkisiz kalan Mısır'ın aksine,⁹⁴⁷ Osmanlı'dan ayrı bir Arap hilafeti söylentilerini küçümseyen *el-Müeyyed*,⁹⁴⁸ Rızâ'nın o dönemde Arapların Osmanlı'dan ayrılması durumunda, hem Arapların hem Türklerin Avrupa'nın müdahalesine maruz kalacaklarına dair endişesini

⁹⁴² Kerr, *Islamic Reform*, 153; Kurzman, *Modernist Islam*, 77.

⁹⁴³ Kâsımî, *Âlûsî, er-Resâil*, 96.

⁹⁴⁴ Nafi, *Arabism, Islamism and the Palestine question*", 20, 21.

⁹⁴⁵ Rızâ, *el-Menâr ve'l-Ezher*, 191.

⁹⁴⁶ Mayeur-Jaouen, "Les débuts d'une revue néo-salafiste", 2, 3.

⁹⁴⁷ James Jankowski, "Egypt and Early Arab Nationalism, 1908-1922", *The Origins of Arab Nationalism* içinde, ed. Rashid Khalidi, Lisa Anderson, Muhammad Muslih ve Reeva S. Simon (New York: Columbia University Press, 1991), 243-245; Baktıaya, "El Müeyyed'in İttihat Ve Terakki'ye Cevabı Mısırlı Bir Gazetecinin Kanun-i Esasi, İdare-i Örfiye ve Hilafet ile İlgili Görüşleri", 73.

⁹⁴⁸ Dahhân, *A'mâli'l-kâmile li'l-Kevâkibî*, 36.

paylaşmaktadır.⁹⁴⁹ *El-Müeyyed*'in bu yaklaşımı, 1907 sonrasında Arap hilafeti için uygun merkez ihtimallerini gözden geçirmeye başlayan bir sürece evrilmiştir.⁹⁵⁰

Bu tarihsel arka plandan bakıldığında Reşîd Rızâ'nın Trablusşam'dan Mısır'a geçişi, Abduh'un entelektüel halkasına katılmanın ötesinde bir anlam ve gayeye sahiptir. Bu yolculuk, Rızâ'nın bir devlet memuru, öğretim elemanı, âlim gibi vasıflara sığmayan; Abduh ve hatta diğer fikirdaşları tarafından kimi zaman eleştirilen aktivist mizacının bir sonucudur. Rızâ'nın hedefi, Urâbî Devrimi'nin akabinde siyasetin her nev'inden kaçınan Abduh'un⁹⁵¹ aksi bir istikamete doğrudur. Rızâ, Osmanlı Devleti ve yetkilileri ile ilgili hususlar hariç *el-Menâr*'da yayımlanan her konuda Abduh'la aynı kanaati paylaştıklarını iddia ederken,⁹⁵² Abduh'tan farklılaşan yönünü de ortaya koymaktadır. Küçük bir farklılaşma olarak yansıtılan bu durum, özünde Rızâ'nın rotasını belirleyen en mühim unsurdur. Nitekim o, 1897'de Refik el-'Azm ile başlayan siyasi serüvenini, *el-Menâr*'dan evvelki yerel gazetecilik süreciyle de harmanlayarak muhtemelen daha ileri taşımak istemiştir. İfade özgürlüğü arayan Suriyeli aydınlar için dönemin cazibe merkezi olan Mısır ihtimalini Rızâ, Abduh üzerinden bir fırsata çevirerek süreci etkili ve başarılı bir biçimde yönetmiştir. O, Abduh'un ıslah hareketine yönelik tutumları bakımından halefi olabilecekse de⁹⁵³ onun kurguladığı ıslah algısı, Şam'ın beslediği selefi düşünceden ayrıksı düşünülemez. Şam'da yeşeren bu entelektüel havzayı, Kahire merkezli modernist ıslahatçılığın mümessilleri Efgânî ve Abduh'un uzantısı olarak yorumlamak⁹⁵⁴ yanıltıcıdır. Ancak bu durum, bölgedeki '*Urvetü'l-Vüskâ* etkisini ve Kahire ile kurulan fikrî köprüleri görmezden gelmeyi de gerektirmez. Rızâ'yı, ne sadece Şam'daki Islahatçı-Selefilîğe ne de yalnızca Kahire modernizmine hapseden tek yönlü bir okumaya tabi

⁹⁴⁹ Rızâ, *Târîhu'l-üstâzi'l-imâm*, 1/ 912.

⁹⁵⁰ Baktıaya, "El-Müeyyed'in İttihat Ve Terakki'ye Cevabı Mısırlı Bir Gazetecinin Kanun-i Esasi, İdare-i Örfiye ve Hilafet ile İlgili Görüşleri", 73-76.

⁹⁵¹ Rızâ, *Târîhu'l-üstâzi'l-imâm*, 1/891 vd.

⁹⁵² Arslan, *es-Seyyid Reşîd Rıdâ ve ihâü erba'ine seneten*, 161.

⁹⁵³ Sirriyeh, "Rashîd Ridâ's Autobiography of the Syrian Years, 1865-1897", 179.

⁹⁵⁴ Weismann, "Between Süfî Reformism and Modernist Rationalism", 207, 208.

tutmamak gerekir. Aksine onu, her iki havzanın imkânlarını kendi şahsında meczeden ve bu etkileşimi aktivist mizacıyla pratik bir zemine taşıyan özgün bir sentez olarak konumlandırmak daha isabetlidir.

3. Selefî Düşünce Bağlamında Reşîd Rızâ ve Abduh İlişkisini Yeniden Okuma Gereksinimi

3.1. Reşîd Rızâ'nın Selefî Düşüncesinde Abduh'u Yeniden Konumlandırmak

Islahatçı yaklaşımları selefî düşüncesinin içine yoğuran Reşîd Rızâ ve modern dönemde ıslahatçı düşüncenin kurucu figürü Abduh arasındaki ilişkinin, Rızâ'nın Trablusşam yıllarından itibaren şekillenen entelektüel arkaplanı ışığında yeniden ele alınması gerekir. Bu münasebetin mahiyetini anlamak, ancak Rızâ'nın aktivist mizacını ve dinî-politik meseleleri kendi idealleri doğrultusunda kurgulayan stratejik aklını dikkate almakla mümkündür.

Çocukluğundan itibaren Reşîd Rızâ'nın düşünce dünyasını besleyen Şam çevresinde Islahatçı-selefî grubun yükselişine eş zamanlı olarak Abduh'un ıslah düşüncesi, merkez Osmanlı'ya ve Mağrip'e uzanan bir üne kavuşmak üzeredir. Bunun etkisiyle Mısır'da farklı düşünce tarzlarına sahip isimler, Abduh ile bağlantılarını vurgulamak üzere bir temayüle sahiptir.⁹⁵⁵ Abduh'un vefatının ardından ıslahat bayrağını eline almak için yoğun gayret gösteren Rızâ da bu isimlerden birisidir. Onun bu arzusu, özellikle *el-Menâr*'ın ilk yıllarından itibaren Abduh'un şerhlerine yer vermesine neden olmuştur.⁹⁵⁶ Bu dönemde Rızâ'nın Abduh'a yaptığı sık atıflar, onun Efgânî ve Abduh çizgisinin doruk noktası olarak yorumlanmasına neden olmuştur.⁹⁵⁷ *El-Menâr* vasıtasıyla selefî olduğunu

⁹⁵⁵ Kerr, *Islamic Reform*, 15.

⁹⁵⁶ Laoust, "Le réformisme orthodoxe des "Salafiya"", 177.

⁹⁵⁷ Nadia Elissa-Mondeguer, "Al-Manâr de 1925 à 1935: la dernière décennie d'un engagement intellectuel", *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 95-98 (2002), 1, Erişim 27 Temmuz 2025, <http://journals.openedition.org/remmm/233>.

deklare eden Rızâ, bu öğretiyi de Abduh'a nispet etmiştir.⁹⁵⁸ Rızâ'ya göre Abduh'un kaleme aldığı *Risâletü't-Tevhîd*, selefî-sünnetin akidelerinin (عقائد السنة السلفية) bir sunumudur.⁹⁵⁹ Ayrıca Rızâ'nın muhalifi Yûsuf Nebhânî de Irak ve Suriye'deki koluna ek olarak Efgânî, Abduh ve Rızâ'yı selefî hareketin Mısır'daki temsilcileri olarak kabul etmektedir. O, bu üçlüye bir arada reddiye yazanlardan ilk isimlerden birisidir.⁹⁶⁰

Reşîd Rızâ'ya yakın önde gelen Arap düşünürler de Abduh'un düşünce mirasının aidiyetinin tartışıldığı bir ortamda Rızâ'yı Abduh'la birlikte resmetmekten yana bir eğilim göstermektedir. *El-Menâr*'ın doğuşunu Rızâ ve Abduh birlikteliğinin bir sonucu olarak takdim eden Şekip Arslan, Rızâ'nın edindiği bu ıslahatçı bakış açısıyla Vehhâbî doktrini tanzim ettiğini savunmuştur.⁹⁶¹ Şekip Arslan ifadelerinde ikilinin selefî düşüncesine herhangi bir referansta bulunmamakta; ancak bu iki şahsı birbirine ıslahat düşüncesiyle bağlanmaktadır.

Abduh'un tecdid yanlısı bir ıslahatçı olduğu tartışılmamasına rağmen⁹⁶² onun Selefililiği hakkında ikincil literatürde farklı görüşler mevcuttur. Abduh'u bir selefî olarak takdim eden ilk isimlerden biri Fransız oryantalist Massignon'dur. O, 1925'te Abduh'u Selefililiğin kurucu ismi, Rızâ'yı ise yayımladığı *el-Menâr*'la selefî hareketin muasır lideri olarak değerlendirmektedir.⁹⁶³ Henri Laoust da Abduh'un bir selefî olduğuna kanaat getirerek Massignon'a eşlik etmektedir. Laoust'a göre, Orta Doğu'nun toplumsal ve siyasi ıslah yönelimlerini belirleyici bir niteliğe sahip olan Paris'te Efgânî ve Abduh

⁹⁵⁸ Muhammed Reşîd Rızâ, "Enbâü'l-âlemi'l-İslâmî", *Mecelletü'l-Menâr*, 28/8 (1927), 638.

⁹⁵⁹ Muhammed Reşîd Rızâ, "Enbâü'l-âlemi'l-İslâmî", *Mecelletü'l-Menâr*, 28/8 (1927), 638.

⁹⁶⁰ Yûsuf Nebhânî, *er-Râ'iyetü's-suğrâ fî zemmi'l-bid'ati ve medhi's-sünneti'l-gurrâ*, 5, 6. Erişim 21 Ağustos 2025, <https://ia800604.us.archive.org/31/items/raevyathussugra/raevyathussugra.pdf>.

⁹⁶¹ Emîr Şekîb Arslân, "Mâ yukâl 'anî'l-İslâm fî Avrûba", *Mecelletü'l-Menâr*, 30/1 (1929), 35; Şerebâsî, *Reşîd Rıdâ Sâhibü'l-Menâr, 'asruhu, hayatuhu ve masâdirü's-sekâfeti*, 267, 268.

⁹⁶² Bu hususta ayrışsı bir iddia, Abduh'un yakın irtibat halinde bulunduğu İngiliz diplomat Cromer tarafından ileri sürülmektedir. Abduh ve Abduh gibi modernist görüşlere ağırlık veren ıslahatçıları Müslümanlık konusunda Sünnî gelenekten; batılılaşma konusunda ise Avrupalılaşmış Mısırlılardan daha geride gördüğünü belirten Cromer, bu sıkışmışlık içinde bir agnostik olduğundan şüphelendiği Abduh'un Mısır entelektüelleri arasında bir filozof olarak saygı gördüğünü not düşmektedir. Bkz. Lord Cromer, *Modern Egypt* (New York: The Macmillan Company, 1916), 2/179, 180.

⁹⁶³ Louis Massignon, "Les programmes des parties musulmans actuels concernant la souveraineté interislamique et le califat", *Revue du monde musulman*, 59 (1925), 312, 313.

ikilisinin yayımladığı *el-‘Urvetü’l-Vüskā*, bir selefi düşünce platformudur. Böylelikle o, Selefilğin ortaya çıkışını, Efgānî ve Abduh’un 1883 senesinde *el-‘Urvetü’l-Vüskā*’yı yayımlamaya başlaması ile tarihlendirmektedir. Rızâ da *el-Menâr* vasıtasıyla bu düşünceyi temsil etmeyi sürdürmüştür.⁹⁶⁴

Cemâleddîn el-Efgānî, Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ silsilesinde bir Selefilik akışını ikincil literatürde başka pek çok eserde görmek mümkündür.⁹⁶⁵ İkincil iteratürde bu entelektüel silsileye yönelik iki temel yaklaşım öne çıkmaktadır. Bunlardan ilki, üç figür arasındaki metodolojik ve tematik farklılıkları vurgulamaktadır. Bu perspektife göre Efgānî’nin siyasi aktivizmi pan-İslâmcı bir yapı kurmaya odaklanırken, Abduh’un çalışmaları, odağını siyasetten dinî ıslah çabalarına kaydırmıştır.⁹⁶⁶ İkinci ve alternatif yaklaşım ise, bu ayrışmayı ikincil görerek üç ismi birbirini tamamlayan organik bir bütünün halkaları olarak yorumlamaktadır.⁹⁶⁷

İkincil literatürdeki bu metodolojik farklılaşma, Abduh’un selefi olduğuna dair kanaati sarsmaya çalışan görüşleri üretmiştir. Ezher ulemasından ‘Abdûlmüte‘âl es-Sa‘îdî’ye (ö. 1966) göre, bir selefi olmasa da selefi temayüller Abduh’un düşüncesinde etkilidir. Ancak o, Abduh’un felsefi ilimlere ilgi duyması, bilimsel gelişmelere uygun tev’îller yapmasından yola çıkarak Abduh’un selefi ilkelerle tam anlamıyla örtüşmediğini dile getirmektedir.⁹⁶⁸

Reşîd Rızâ’nın modern dönemde kendisini Selefilikle buluşturduğunu iddia ettiği *Risâletü’t-Tevhîd*’in tercümesini yapan Türk akademisyen Sabri Hizmetli de, ne

⁹⁶⁴ Laoust, “Le Réformisme Orthodoxe des “Salafiya””, 175, 176.

⁹⁶⁵ Bkz. Charles Kurzman, *Modernist Islam 1840-1940: A Source Book* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 77; Hocine Mohammed Benheira, “Fondamentalisme et loi Islamique”, *Les mutations contemporaines du religieux* içinde, ed. Jean-Robert Armogathe, Jean-Paul Willaime (Brepols: Turnhout, 2003), 63; Fatima Harrak, “A Salafiya marroquina e a questão feminina: leitura de l’Autocritique de Allal el-Fassi”, *Cadernos Pagu* (2008), 56; Muhamed-Ali Adraoui, “Le salafisme quiétiste en France: Un exemple d’apolitisme militant”, *French Politics, Culture & Society*, 35/1 (2017), 122, 2. dipnot.

⁹⁶⁶ Fouad, “(Neo-)Salafiyya oder (Neo-)Salafismus?”, 10.

⁹⁶⁷ Harâşî, *Ta’akkubâtü’s-Şeyhi’l-‘Allâme Süleymân b. Sehmân ‘alâ ba’di’l-ta’likât-i-Şeyh Reşîd Rızâ*, 57.

⁹⁶⁸ ‘Abdûlmüte‘âl es-Sa‘îdî, *Müceddidûn fi’l-İslâm mine’l-karni’l-ülâ ile’r-râbi’a ‘aşer* (Kahire: Mektebetü’l-Âdâb, 1996), 403, 404; Bkz. İşcan, *Abduh’un Dinî ve Siyasi Görüşleri*, 170, 171.

Efgānî'yi ne Abduh'u bir selefî olarak nitelemenin mümkün olmadığını ifade etmektedir. Bu iddiasının gerekçesi ise, onların İslâm anlayışları ve İslâmî meselelere yaklaşım tarzlarının selefe muhalif olmasıdır. Hizmetli'ye göre, selefle ne kastedildiği ve bu ifadenin hangi alanlarda karşılık bulduğu hususu muğlak kalsa da,⁹⁶⁹ asıl olan Efgānî ve Abduh'un kendileri yahut takipçileri tarafından selefî gösterilmeleridir. Nihayetinde Abduh'un klasik selefî söylem ile örtüşmeyen yönlerinin farkında olan araştırmacılar, Abduh'un Selefilğini farklı bir selefî tipolojisi olarak sunma girişiminde bulunmuştur. Bu girişimin örneklerinden olan Bernard Haykel, henüz kavramın filizlenmediği bir dönemde Abduh'u, Aydınlanmacı Selefilğin mümessili olarak sunmaktadır.⁹⁷⁰

Abduh'un Selefilğini irdeleyen ve bazen onu Selefilğin köklerinden çekmeye çalışan girişim, Henri Lauzière'nin *The Making of Salafism: Islamic Reform in the Twentieth Century* başlıklı çalışmasında detaylı bir inceleme ile nihayete ermektedir. Lauzière'ye göre, Efgānî de Abduh da Selefilğin modernist versiyonuna öncülük etmemiş ve selefî olduklarına dair bir tanımlamaya yer vermemiştir.⁹⁷¹ Selefilği kavramsal tarihi bakımından elen alan Lauzière'nin bu tespiti kıymetlidir. Fakat İslâm entelektüel tarihi üzerine araştırmalar yürüten Frank Griffel, farklı anlam varyantlarına sahip olan Selefilğin Abduh'a nispetinde ortak isimle anılmasını haklı kılan tarihsel bir süreklilik olduğuna dair bir argüman geliştirerek Lauzière'nin bu tespitine itiraz etmektedir.⁹⁷² Mevcut literatürden hareketle, her iki argüman karşısında Rızâ özelinde Abduh'un konumlandırılmasında izlenecek dengeli bir yaklaşım, konuya geniş bir

⁹⁶⁹ Abduh, *Tevhid Risalesi*, 47, 48.

⁹⁷⁰ Haykel, "On the Nature of Salafi Thought", 44. Haykel'in bu kullanımından evvel 1997'de Nezâr Abaza da benzer bir isimlendirmeye teşebbüs etmiştir. Nezâr Abaza, Tâhir el-Cezâyirî'yi Suriye'nin Aydınlanmacı Islah Liderleri (رجال الإصلاح المتتورين) arasında sınıflandırmaktadır. Bkz. Abaza, *Cemâleddîn el-Kâsımî ahadü 'ulemâi'l-islâhi'l-hadîs fi'ş-Şâm*, 48. Oğuzhan Tan, Haykel'in isimlendirmesini benimsemekle birlikte, hareketin isim silsilesini genişleterek Kevâkibî, Abduh, Kâsımî ve Reşid Rızâ'yı Aydınlanmacı Selefiler olarak kabul etmektedir. Bkz. Oğuzhan Tan, "Zâhirîliğin Merkezî Sünnilik Tarafından İlmî ve Siyasi Konumlandırılışı", *Modernleşme, Protestanlaşma ve Selefileşme: Modern İslam Düşüncesinde Nassın Araçsallaştırılması* içinde, ed. Mürteza Bedir, Necmettin Kızılkaya, Merve Özyakal (İstanbul: İsar Yayınları, 2019), 167.

⁹⁷¹ Lauzière, *The Making of Salafism*, 233, 234.

⁹⁷² Frank Griffel, "What Do We Mean By 'Salafî'? Connecting Muḥammad 'Abduh with Egypt's Nūr Party in Islam's Contemporary Intellectual History", *Die Welt des Islams*, 55/2 (2015), 186-220.

zaviyeden bakılmasına olanak sağlayacaktır. Nitekim kavramsal formda karşılık bulmasa da olgunun hakikati bakımından ele alındığında, selefi olarak yahut olmayarak Abduh'un selefi isimlerle etkileşimi yadsınamaz bir gerçekliktir.

Dönemin isimleri arasında etki alanı geniş olan Abduh, Rızâ'nın Islahatçı-selefi düşüncesinin temellerini teşkil eden Şam ulemasının düşünce dünyasına dokunan isimlerden biri olarak da öne çıkmaktadır. Rızâ'nın yoğun etkileşimde bulunduğu Kâsimî, 1886'da Abduh ile irtibatı bulunan birkaç liberal Suriyeli ulemadan birisidir.⁹⁷³ 1886'dan sonraki süreçte ise Abduh'la mektuplaşmayı sürdürmüştür.⁹⁷⁴ Daha sonra Mısır'a bir seyahat gerçekleştiren Kâsimî, burada Muhammed Abduh, Reşîd Rızâ, Refik el-'Azm, Ahmed Timur Paşa ve Ahmed Zeki Paşa gibi isimlerle görüşme planlamıştır. Bu seyahati esnasında Kâsimî, Abduh'a iki soru yöneltmiştir. Bu sorulardan ilki mücmel ayetlerin tefsirinde ehli kitabın kaynaklarından yararlanmak hususundadır. Bu suale Abduh, nâkıs olanla ekmel olanın tamamlanmayacağı yönünde cevap vermiştir. Kâsimî'nin bir diğer sorusu ise Abduh'tan halka dersler verildiği esnada kullanabileceği bir eser tavsiye etmesidir. Abduh, sahih olmayan rivayetleri elemek kaydıyla Gazzâlî'nin *İhyâ'sını* Kâsimî'ye önermiştir.⁹⁷⁵ Abduh'un fikirlerinin Islahatçı-selefi önderler arasında yer alan Kâsimî tarafından önemsendiğini gösteren bu seyahat hakkında doğruluğu teyit edilmesi gereken, nadir aktarılan bir diyalog İstanbul'da yer almaktadır. Kâsimî, Abduh'a, ulemanın genelini etkisi altına alan atalete rağmen Şam'da Selefi hareketin ortaya çıkışını aktarmıştır. Bu haberin ardından Abduh, Şam'da Kur'ân ve Sünnet'le amele dönüşü savunan ve Müslümanları taklitten men eden selefi davetin yayılışını Mısır'daki taraftarlarına gururla yaymıştır.⁹⁷⁶

⁹⁷³ Commins, "Religious Reformers and Arabists in Damascus", 409.

⁹⁷⁴ Zâfir el-Kâsimî, *Cemâleddîn el-Kâsimî ve 'asruhû*, 579.

⁹⁷⁵ Zâfir el-Kâsimî, *Cemâleddîn el-Kâsimî ve 'asruhû*, 125; Muhammed Reşîd Rızâ, "Musâbü Mısır ve 'ş-Şâm", *Mecelletü'l-Menâr*, 17/7 (1914), 558; Günay, *Cemâleddîn el-Kâsimî ve Fıkhi Görüşleri*, 5, 6. Bu görüşü benimseyen tek kişi Abduh değildir. Reşîd Rızâ da bu minvalde görüş beyan etmiştir. Ayrıca İstanbulî, Abduh'un yaklaşımının, Selefilerin referans mercilerinden olan İbnü'l-Cevzî'nin yaklaşımıyla örtüşmediğini saptamaktadır. Bkz. İstanbulî, *Şeyhu's-Şâm Cemâleddîn el-Kâsimî*, 51, 1. dipnot.

⁹⁷⁶ İstanbulî, *Şeyhu's-Şâm Cemâleddîn el-Kâsimî*, 52.

Kāsimî ile irtibatının yanı sıra Şam'da Tâhir el-Cezâyirî'nin öğrencilerinden ve Rızâ'nın Abdülazîz b. Su'ûd ile ilişkisinde aktif rol alan Muhibbüddîn el-Hatîb'in faaliyetlerinde de Abduh'u görmek mümkündür. Hatîb, 1902'de Şam'da *Halkatü'd-Dimeşk es-Sagîra* adı altında bir dernek kurmuştur. Derneğin üyeleri tarafından okunan metinler arasında Kevâkibî'nin yazılarına ek olarak Abduh'un metinlerine de yer verilmiştir.⁹⁷⁷ Benzer şekilde öğrencisi Behcet el-Eserî ile Mahmûd Şükrî de ıslah talebinde Efgânî ve Abduh safına yerleştirilmektedir.⁹⁷⁸

Bu girift ilişki ağında Abduh, modern olgular karşısında yeniliklere açık olmak şeklinde tanımladığı selefin dinî metodolojisine dönme çabasını⁹⁷⁹ Islahatçı-seleflerle paylaşmaktadır. Ancak Islahatçı-seleflerden farklı olarak Abduh'un, Kur'ân'a yaklaşımında yalnızca aklı öncelemekle kalmadığı, kimi zaman aklın sınırlarını zorladığı görünmektedir.⁹⁸⁰ Bu noktada Ezher uleması ile Abduh arasında yaşanan bir tartışmada, Rızâ'nın Abduh'un yöntemine karşı tavrı dikkat çekicidir. Bu tartışma meclisinde Abduh'un tevhidin ispatına yönelik kesin akli delil getirene ödül vaat etmesi, muhaliflerince Abduh'un bunu inkâr ettiğine yorumlanmıştır. Tartışmanın diğer boyutu olan *Rahmân* ve *Rahîm* lafızları konusunda ise Abduh'un, bu iki sıfat arasındaki farkı yüzeysel bir tekrardan öte derin bir dilbilimsel te'vîle⁹⁸¹ açıkladığını belirten Rızâ, onun yorumunun aslında daha üstün bir kavrayış olduğunu ifade etmektedir. Rızâ'ya göre, akli ve te'vîli dışlayan gelenekselci tutumun Abduh'a yönelik ithamları İslâm'a zarar vermektedir. Çünkü Hristiyan misyonerler bunları, en yetkin isimlerin dahî tevhid inancını aklen savunamadığı şeklinde yorumlamaktadır.⁹⁸² Bu vakıa, Rızâ'nın esma ve

⁹⁷⁷ Catherine Mayeur-Jaouen, "Les débuts d'une revue néo-salafiste: Muhibb al-Dîn al-Khatîb et Al-Fath de 1926 à 1928", *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 95-98 (2002), 2. Erişim 21 Şubat 2025, <https://journals.openedition.org/remmm/234>.

⁹⁷⁸ Eserî, *Mahmûd Şükrî el-Âlûsî ve ârâuhü'l-lügaviyye*, 101.

⁹⁷⁹ Abduh'un selefe dönme çağrısındaki kastı için bkz. İşcan, *Abduh'un Dinî ve Siyâsî Görüşleri*, 171-183.

⁹⁸⁰ Ahmet Özdemir, "Muhammed Abduh'un Kur'ân Anlayışı", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/33 (2018), 84.

⁹⁸¹ Abduh bu te'vîli *fa'lân* kalıbının geçici, *fa'il* kalıbının kalıcı sıfatlara delalet etmesiyle gerekçelendirmektedir.

⁹⁸² Muhammed Reşîd Rızâ, "Buhtânün 'azîm", *Mecelletü'l-Menâr*, 1/12 (1989), 199-206.

sıfatlara dair te'vîli, sadece meşru bir yöntem olarak değil, aynı zamanda akideyi hem içerideki cehalete hem de dışarıdaki düşmanlığa karşı savunmak için zorunlu bir entelektüel araç olarak gördüğünü kanıtlamaktadır.

Abduh'tan tevarüs eden bu miras, Rızâ'nın bireysel yönteminde de izhar etmektedir. Rızâ'nın Vehhâbî ulema tarafından eleştiriye maruz kalmasına neden olan "Ben kulumun işittiği kulağıyım."⁹⁸³ ifadesini te'vîl etmesi ve bu ifadenin mecazi bir anlatım olduğunu savunması⁹⁸⁴ bunun bir örneğidir. Rızâ'nın tasavvuf tarihinde bazı aşırı yorumlara kapı aralayan bu ifadeyi te'vîl etmesi, Mısır'da yaygınlaşan vahdet-i vücûd algısına karşı bir savunu geliştirmek içindir. Bu görüşün önüne geçmek isteyen Rızâ, hadiste geçen ifadelerin fiziksel bir hakikat şeklinde tasavvur edilemeyeceğini ifade etmektedir. Bu durum, Rızâ'nın tatbikinde selefi metodolojinin itikâdî meselelerde mutlak bir lafızcılıkla özdeşleştirilemeyeceğini desteklemektedir.

Bu tablodan hareketle Abduh'un, Reşîd Rızâ'nın düşünce merkezine etki ettiğini varsayabilmek mümkünse de Abduh ve Rızâ arasında mutlak mutabakat sağlanamadığı bazı hususlar mevcuttur. Rızâ'nın Abduh'un mirasını edinme konusundaki arzusu ve onu selefi bir ıslahatçı olarak gösterme çabası maruftur. Bu sebeple Rızâ, kimi zaman Abduh'un eserlerini revize etme gereksinimi duymuş; hatta onun düşüncesini manipüle etmiştir.⁹⁸⁵ Bunlardan biri 1873'te kaleme alınan ve Abduh'a aidiyeti tartışmalı olan *Risâletü'l-Vâridât*'tır. 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yapılan çalışmalar, eserin düşünce bakımından Efgânî'ye, ifade bakımından da Abduh'a ait olduğu üzerinde durmaktadır. Öte yandan Abduh'un sonraki düşünme biçimiyle bağdaşmayan, Eş'arî görüşler üzerine bina edilen eserin, genç Abduh tarafından muhtemelen Ezher'de eğitim

⁹⁸³ Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, 5/ 2384.

⁹⁸⁴ İbnü'l-Kayyım el-Cevziyye, "Kitâbü'l-medârici's-sâlikîn beyne menâzili iyyâke na'büdü ve iyyâke neste'in", *Mecelletü'l-Menâr*, 17/3 (1914), 202, 203.

⁹⁸⁵ Kedourie, *Afghani and 'Abduh*, 8; Scharbrodt, "The Salafiyya and Sufism", 96; Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, 226.

gördüğü sırada, akademik değerlendirme merkezli bir motivasyonla kaleme alındığı da iddia edilmektedir.⁹⁸⁶

Abduh'un kelâmî fikirlerini hakikî anlamda ne derece yansıttığı şüpheli olan bu eser, ayrı bir değerlendirme ve tartışmaya gerek duymadan Rızâ tarafından doğrudan Abduh'a nispet edilmiştir. 1925'te eserin ikinci baskısını yapan Rızâ bu baskıda, orijinal başlığı *Risâletü'l-Vâridât fî sırrı't-tecelliyât* olan eserin başlığını *Risâletü'l-Vâridât fî nazariyyâtü'l-mütekellimîn ve'l-sûfiyye fî'l-felsefeti'l-ilâhiyye* olarak değiştirmiştir. Bu değişikliği ise Abduh'un ilerleyen yaşlarında fikrini değiştirdiğine dair bir dipnotla gerekçelendirmiştir.⁹⁸⁷ Metnin yöntemini, muhatap kitlesini ve entelektüel duruşunu kökten değiştiren Rızâ'nın bu müdahalesi, metni yeniden çerçevelemek üzere bilinçli bir yaklaşımın tezahürüdür. Nihayetinde bu müdahale, rastgele bir tercih olmanın ötesinde, Rızâ'nın İslâm mirasını nasıl okuduğunu, tasnif ettiğini ve beklentilerine göre nasıl yeniden şekillendirdiğini gösteren bir adımdır.

Benzer bir durum, 1886'da Beyrut'ta bulunduğu sırada Abduh'un verdiği derslerden derlenerek 1898'de Bûlâk Matbaası'nda ilk baskısı yapılan *Risâletü't-Tevhîd*'de Abduh'un, Kur'an'ın mahlûk olduğunu çağrıştıran ifadelerle yer vermesinden ötürü yaşanmıştır. Reşîd Rızâ bu pasajın değiştirilmesini talep etmiştir.⁹⁸⁸ Rızâ'nın tashihlerinden yola çıkarak Rızâ ve Abduh arasında, Abduh'un ölümüne dek teolojik yahut felsefî bir ayrışma yaşanmadığı iddiası⁹⁸⁹ sorgulanmaya açıktır. Söz konusu pasajın düzenlenmesinden hareketle Abduh ve Rızâ'nın eserlerine müdahale edebilen bir çevre faktörünün varlığı olduğu açıktır.⁹⁹⁰ Bu sebeple, Rızâ'nın düşüncesini, mutlak surette Abduh'tan koparmak en az bu düşüncenin temeline Abduh'u koymak kadar yanıltıcı

⁹⁸⁶ Scharbrodt, "The Salafiyya and Sufism", 96.

⁹⁸⁷ Scharbrodt, "The Salafiyya and Sufism", 94, 95; Wielandt, "XIX. Yüzyılın Sonlarından Günümüze İslâm Kelâm Düşüncesinin Ana Akımları", 920.

⁹⁸⁸ Wielandt, "XIX. Yüzyılın Sonlarından Günümüze İslâm Kelâm Düşüncesinin Ana Akımları", 929; Büyükkara, "Tecdîd, İslah, Reform: Çağdaş İslâm Düşüncesinde Yenilenme Fikrinin Farklı Yansımaları", 61.

⁹⁸⁹ Charles C. Adams, *Islam and Modernity in Egypt* (Londra: Oxford University Press, 1933), 179, 180.

⁹⁹⁰ Purohit, *Sunni Chauvinism and the Roots of Muslim Modernism*, 66.

olacaktır. Bunun yerine, Rızâ'nın düşüncesinde mevcut toplumsal temayüllerin belirleyici rolü teslim edilmelidir.

Bu gereksinimi hissettiren yönüyle Reşîd Rızâ'nın Abduh'la betimlediği selef-halef ilişkisinin ardındaki farklı bir yaklaşımı dikkate almak elzemdir. Yaşadığı dönemde Müslümanların ıslahı için edebî bir uyanış ve hareketlenmeyi gerekli gören Rızâ, *el-Menâr*'ın ilk sayılarında edebî içeriğin yoğun tutulduğundan ve diğer meselelere yüzeysel temas edildiğinden bahsetmektedir.⁹⁹¹ Bu ifadeler, Rızâ ve siyaset ilişkisinde Abduh'un onu dizginlediği anlamını taşımaz. Bilakis edebiyatın, Rızâ'nın ıslah düşüncesindeki basamaklardan biri olduğunu resmetmektedir. Nitekim 1902'de Müslümanların bulundukları durumdan kurtulmaları için edebî yönden de bir uyanış ve üretim gerçekleştirilmesi amacıyla kurulan ve Rızâ'nın da kurucuları arasında yer aldığı Ümmü'l-Kur'â Cemiyeti, Abduh'u cemiyetin yalnızca onursal başkanı olarak isimlendirmekle yetinmişlerdir.⁹⁹² Rızâ tarafından yürütülen bu projede Abduh'un oldukça simgesel bir konumda tutulması oldukça dikkat çekicidir. Buna karşılık 1900'lerden itibaren gerçekleştirilen üç İslâm Konferansının⁹⁹³ ikisinde, 1926 Mekke ve 1931 İslâm Konferansları'nda Abduh'un varisi olma vasfıyla Vehhâbîliğin meşruiyetine dair düşüncelerini aktarabilme fırsatını kaçırmamıştır.⁹⁹⁴

Kendisini Abduh'un müridi olarak sunmasına rağmen Rızâ, yoğun çaba harcadığı bu algı inşasının geldiği noktadan hayatının sonuna doğru bir miktar rahatsız görünmektedir. Bu sebeple otobiyografisinde o, bağımsız düşünme biçimine olan yatkınlığına dikkat çekmektedir. O, bu özelliğinden ötürü Abduh'a olan bağlılığının önceki hocası Hüseyin el-Cisr'den daha fazla olmadığını vurgulamaktadır.⁹⁹⁵ Oysa dönemin isimleri arasında

⁹⁹¹ Muhammed Reşîd Rızâ, "Mukaddimetü taba'ti's-sâniyye li'l-mücelledi'l-evvel mine'l-Menâr", *Mecelletü'l-Menâr*, 1/1 (1898), 5, 6.

⁹⁹² Muhammed Reşîd Rızâ, "el-Ahbârü't-târihiyye", *Mecelletü'l-Menâr*, 4/24 (1902), 955, 956.

⁹⁹³ Gibb, "Introduction", 355 vd.

⁹⁹⁴ Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, 227.

⁹⁹⁵ Rızâ, *el-Menâr ve'l-Ezher*, 131, 132; Hourani, "Rashid Rida and the Sufi Orders: A Footnote to Laoust," 240.

tartışmalı olan Abduh'un düşünsel mirası,⁹⁹⁶ Rızâ için bir menfaat kanalı oluşturmuştur. Rızâ'nın *el-Menâr*'ı yayımlama girişiminde Abduh'u göz ardı eden yaklaşımı, *el-Menâr*'la birlikte Abduh'un yazılarını yayımlayarak bir prestij kazanma sürecine de evrilmiştir.⁹⁹⁷ Bu sürece Abduh'un sosyal ilişkileri sayesinde *el-Menâr*'ın abone sayısını arttırmaya yönelik bir politika eşlik etmektedir. Böylece ilki 1500 adet gerçekleştirilen derginin baskı sayısı, II. Abdülhamid yönetiminin Suriye ve bazı Osmanlı bölgelerinde derginin dağıtımını yasaklamasını müteakip 1000 adede kadar düşmüştür. Bu sayı, bir iki yıl aynı seyri göstermiş, sonrasında ise abone sayısında ancak üçte bir oranında bir artış yakalayabilmiştir. *El-Menâr*'ın neşri ancak beşinci sayıdan itibaren hızlanmış ve dergi giderek popülerlik kazanmıştır. Hatta önceki sayıları yeniden basılmış ve tükenen ciltler, oldukça yüksek meblağlar karşılığında alıcı bulmuştur. Bunun üzerine dergiye rağbet artmış ve 15. sayısından itibaren derginin yeniden basılması teklif edilmiştir. Ancak derginin bu tanınma sürecinde literatürde aktarılanın aksine,⁹⁹⁸ Rızâ tarafından Abduh'un herhangi bir etkisinden söz edilmemektedir.⁹⁹⁹

El-Menâr'ı Abduh ve Rızâ'nın paylaştığı ortak bir platform olarak yorumlayan görüş de¹⁰⁰⁰ Rızâ zaviyesinden mümkün değildir. Süreç içerisinde Abduh'un *el-Menâr*'a övgülerini dile getiren Rızâ,¹⁰⁰¹ Menâr Matbaası'nda yayımladığı eserlerde *Münşü'l-Menâr* unvanını kullanarak, derginin fikrî ve idari inşasındaki merkezî rolünü ön plana çıkarmıştır. Ayrıca Rızâ, belâğat konusunda kendisine denk bir isim olmadığı

⁹⁹⁶ Lacroix, *Le Crépuscule des Saints*, 53.

⁹⁹⁷ Laoust, "Le réformisme orthodoxe des "Salafiya"", 177.

⁹⁹⁸ Özgür Kavak, Reşid Rızâ'nın ikinci baskı için kaleme almış olduğu bu giriş yazısından, derginin 3000 nüshaya ulaştığını ve bu yükselişin Abduh'un dergiyle irtibatının bilinmesi ve derginin Kevâkibî'nin *Ümmü'l-kurâ* adlı eserini neşretmesi vasıtasıyla gerçekleştiğini aktarmaktadır. Bkz. Kavak, *Reşid Rıza'nın Fıkıh Düşüncesi Çerçevesindeki Görüşleri*, 21, 40. dipnot. Ancak mevcut yazıda Abduh'un yahut Kevâkibî'nin etkisinden ötürü değil, içeriğin fevkaladelighinden kaynaklı bir artıştan ve basılan nüshaların 3000 civarına değil; ancak üçte biri kadar artışından bahsedilmektedir.

⁹⁹⁹ Muhammed Reşid Rızâ, "Mukaddimetü tab'atî's-sâniyye li'l-mucelledi'l-evvel mine'l-Menâr", *Mecelletü'l-Menâr*, 1/1 (1898), 3, 4.

¹⁰⁰⁰ Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, 226. Eich, "The Forgotten Salafî-Abū l-Hudā As-Sayyādî", 80; Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, 336, 340, 342.

¹⁰⁰¹ Muhammed Reşid Rızâ, "el-Menâr fî Süriye", *Mecelletü'l-Menâr*, 1/17 (1898), 312-314.

kanaatindedir. Trablusşam yıllarında, inşa yeteneğinin Mısır'daki Abduh ve Efgânî'yi anımsattığı yönünde övgüler alan Rızâ, kendisini seçkin bir yazar olarak görmediğini dile getirerek tevazu gösterse de, yazma konusunda bir üstadının olmadığını ifade etmektedir.¹⁰⁰² Nitekim Arap dilindeki hünerlerine övgüler sunulurken, ismini belirtmediği bir âlimin onu Abduh'a denk gördüğünü belirtmesi üzerine Rızâ bu görüşe katılmadığı yanıtını vermiştir.¹⁰⁰³ Konu gazetecilik kariyerine geldiğinde, Rızâ'nın Abduh'tan ileri bir profile sahip olduğunu vurgulaması, bu alanın onun entelektüel yönünü şekillendiren temel bir unsur olduğunu göstermektedir.

3.2. Reşîd Rızâ'nın Radikal Tutumunun Zuhuru

Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ arasında ikincil literatürün uyumlu bir ilişki betimleme eğilimi, Rızâ'nın düşünce çizgisinde Abduh'a merkezi bir rol yüklenmesiyle nihayete ermektedir. Bu ilişkisellik içerisinde Mısır'a göçün gayesi olarak sunulan Abduh, ölümüyle Rızâ'nın siyasete eğilmesinin yolunu açmış¹⁰⁰⁴ ve radikalleşen söyleminin öncülüğünü üstlenmiştir.¹⁰⁰⁵ Henri Laoust, Hindistan'daki hareketlerle benzerliğini vurgulayarak Suriye'de tezahür eden ve Reşîd Rızâ tarafından temsili sürdürülen Selefilik'in seyrinin, Kevâkibî ve Abduh'un ölümü, *el-Müeyyed*'in yok oluşu ve I. Dünya Savaşı ile irtibatlı olduğunu saptamaktadır.¹⁰⁰⁶ Laoust'un bu çok etkenli tezinde yer alan Abduh unsuru, 1966'dan itibaren Lübnan asıllı Amerikalı bilim adamı Malcolm H. Kerr tarafından Rızâ'nın radikal dönüşümüne bir sebep olarak sunulmuştur.

¹⁰⁰² Rızâ, *el-Menâr ve'l-Ezher*, 187; Brunner, "Lâdinî Latin Alfabeti Milliyetçilik Çağında Reşîd Rıza'nın Arapça ve Türkçe Üzerine Düşünceleri", 177.

¹⁰⁰³ Metinde Rızâ'nın kullandığı üslup, kendisini bu konuda Abduh'tan ileri bir düzeyde gördüğünü kanıtlamaktadır. Bkz. Rızâ, *el-Menâr ve'l-Ezher*, 139.

¹⁰⁰⁴ Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman er-Rûmî, *İtticâhâtü't-tefsîr fî'l-karni'r-râbi'a 'aşer* (Riyad: er-Riâsetü'l-Âmme li'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'l-İftâ ve'd-Da'vet ve'l-İrşâd, h. 1407), 3/804, 805; Matthew J. Kuiper, *Da'wa: A Global History of Islamic Missionary Thought and Practice* (United Kingdom: Edinburg University Press, 2021), 172, 173.

¹⁰⁰⁵ Harâşî, *Ta'akubbâtü's-Şeyhi'l-'Allâme Süleymân b. Sehmân 'alâ ba'di'l-ta'likât-i-Şeyh Reşîd Rıdâ*, 14-17.

¹⁰⁰⁶ Laoust, "Le Réformisme Orthodoxe des "Salafiya"", 12.

Rızâ üzerinden bu akımın entelektüel başarısızlığının yol açtığı siyasi başarısızlığı analiz etmeyi hedefleyen eser, bu iddiasıyla 20. yüzyılda Abduh-Rızâ çizgisindeki süreklilik ve kopuş tartışmasını üreten bir kaynağa dönüşmüştür.¹⁰⁰⁷

Bu iddiayı sürdüren Bernard Haykel ise Abduh'un ölümünden sonra Reşîd Rızâ'nın Vehhâbîlikle yakınlaşmasını radikal dönüşümün ilk adımları olarak kabul etmektedir.¹⁰⁰⁸ Bu iddia, Rızâ'nın Selefilîği siyasi işlevi olan bir kavram olarak kullandığı ve bu kullanımlarından ilkinin Abduh hayattayken gerçekleştirdiği tespit edildiğinde; tarihsel bakımdan doğru zamanı yaklaşık olarak işaret etmesine rağmen ilişkilendirdiği olgu bakımından âtil kalmaktadır.

Haykel'in iddiasının aksine Reşîd Rızâ'nın radikal tutumu, Abduh'un ölümüyle tetiklenen ani bir kırılma değil, peyderpey muhtevası şekillenen bir sürecin ürünüdür. 19. yüzyılın sonlarından itibaren Suriye'deki selefi düşünce üzerine çalışmaları bulunan Thomas Eich de Reşîd Rızâ düşüncesindeki değişimin *Abduh'tan kopuş* ve *Selefilîğe yöneliş* şeklinde dikotomik bir yapı içinde sunulmasına itiraz etmektedir. Eich bu tarz anlatıların tarih yazımı açısından metodolojik olarak sorunlu olduğunu ve bir takım ideolojik sonuçlar doğurduğunu ifade etmektedir. Ona göre bu tür yaklaşımlar, hem metinlerin içeriğini hem de tarihî bağlamı yüzeysel şekilde analiz etmektedir. Bu tarz bir yaklaşım ise, bir düşünürün farklı dönemlerdeki fikirleri arasındaki sürekliliklerin gözden kaçırılmasına neden olmaktadır. Eich'in, Rızâ özelinde Selefilîğin gelişim süreci çok daha karmaşık ve çok katmanlı olduğunun altını çizerek yürütülecek çalışmaların bağlama duyarlı yürütülmesi gerektiğini vurgulamaktadır.¹⁰⁰⁹ Nitekim Rızâ örneği, klasik-modern, akıl-gelenek, Selefi-Süfi gibi ikiliklerin ne kadar geçirgen ve müzakereye açık olduğunu gösteren bir tarihî örnektir.

¹⁰⁰⁷ Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashîd Ridâ* (Berkeley&Los Angeles: University of California Press, 1966).

¹⁰⁰⁸ Haykel, "On the Nature of Salafi Thought", 38.

¹⁰⁰⁹ Thomas Eich, "Abū l-Hudā and the Alūsīs in Scholarship on Salafism: A Note on Methodology", *Die Welt des Islams*, 49/3-4 (2009), 471, 472.

Henri Laoust'un işaret ettiği bir diğer isim olan Kevâkibî'nin *el-Menâr*'da yayımlanan yazıları, Reşîd Rızâ'nın Şam'la yoğun bir düşünce ilişkisi içinde olduğuna dair ilk izlerdir. *El-Menâr*'ın ilk cildine yazdığı mukaddimede Abduh'un kendisini siyasete karışmaktan men ettiğini dile getiren Rızâ, bu emre uyduğunu iddia etmiştir.¹⁰¹⁰ Ancak Rızâ'nın dergisi oldukça genç yaştaiken Kevâkibî'nin yazılarını yayımlamakta tereddüt etmeyişi, bu iddiasının eylemde farklı bir şekilde seyrettiğini göstermektedir. Rızâ bu tavsiyeyi kimi zaman yok saymış olmalı ki Abduh, ön okuma esnasında bazı ifadeleri silme gereksinimi duymuştur.¹⁰¹¹ Dönemin Osmanlı toplumunda otoriteye bir başkaldırı olarak algılanan bu seçkilerle Rızâ, aslında dönemin siyasetinin bir parçası olmuştur. Bu tavrıyla o, Gibb'in henüz Abduh hayattayken Rızâ'nın keskin bir söylem benimsediği tespitine malzeme oluşturmıştır. *El-Menâr*'ın Gazzâlî'nin uzlaştırıcı etkisinden hızla sıyrılıp yerini İbn Teymiyye'nin fundamentalist tavrına bıraktığını iddia eden Gibb, Rızâ'nın taklidin reddini tüm ekollerin ötesinde selefe götürerek dışlayıcı ve katı Hanbelî metodu benimsediğini savunmuştur.¹⁰¹²

Abduh'un Rızâ üzerindeki etkisi, sadece entelektüel bir rehberlikten ibaret olmayıp o, Rızâ'yı üslubu bakımından da teskin etme gayretindedir. Abduh'un üslup eleştirisi, Rızâ'nın asıl yayın organı olan *el-Menâr*'ın erişilebilirliğine yönelik tenkidinde belirmektedir. Abduh'a göre dergi, konusu ve dili itibarıyla sadece havâsın anladığı bir yayın organıdır. Oysa Abduh'a göre, ıslahın başarısı için avamın dahî anlayabileceği sade bir dil kullanılmalıdır. Abduh ve Rızâ arasındaki bu metodolojik farklılık, siyasi alanda da kendini göstermiştir. Abduh, Rızâ'yı zaman zaman Osmanlı Devleti siyasetine dair eleştirileri için de uyarmıştır.¹⁰¹³ Dolayısıyla muhatapları ve konuları farklılaşsa da, Rızâ'nın bu üslubu, *el-Menâr*'ın doğuşundan itibaren süreklilik göstermiştir.

¹⁰¹⁰ Muhammed Reşîd Rızâ, "Mukaddimetü tab'ati's-sâniyye li'l-mücelledi'l-evvel mine'l-Menâr", *Mecelletü'l-Menâr*, 1/1 (1898), 3, 4.

¹⁰¹¹ 'Akkād, 'Abdurrahmân el-Kevâkibî, 78.

¹⁰¹² Gibb, *Modern Trends in Islam*, 34.

¹⁰¹³ Kürd Ali, *Mu'âsirün*, 295.

Reşîd Rızâ'nın tepkiselliğine odaklanan Lauzière, bunu doğrudan Abduh'la ilişkilendirmese de 1905'te Abduh'un ölümünü takip eden yıllar içerisinde Avrupa'nın Orta Doğu'ya artan müdahalesiyle Rızâ'nın da bünyesinde bulunduğu ıslahatçı çizgide çırpınmaların ve arayışın ivme kazandığını ifade etmektedir. O, Rızâ'nın bu süreçle paralel biçimde tepkiselliğinin arttığını belirtmektedir.¹⁰¹⁴ Lauzière'nin Rızâ'nın tepkiselliğinin zamanlamasına dair tespiti yerinde olmakla birlikte, bu analizi daha bütüncül bir çerçeveye oturtmak için iki hususu dikkate almak gerekmektedir. Bu dönüm noktasını Abduh'un ölümüyle irtibatlandırarak vermek, dönemin çok yönlü dinamiklerini gözden kaçırma riski taşır. Benzer şekilde, bu hareketlenmeyi sadece dış müdahalelerin bir sonucu olarak görmek, Rızâ'nın selefi düşüncesine hasredilen bu tepkiselliğin motivasyonlarını eksik yansıtmaktadır. Nitekim Abduh'un aksine Rızâ, kariyerinin ilk yıllarında henüz Abduh hayattayken Suriyeli bir milliyetçi olarak zaten aktif siyasi rol üstlenmiştir. Bu süreçte dış etmenler kadar, genel olarak Suriye sorunu ve Arap bölgelerindeki ayaklanmalar Rızâ'nın tavrını belirleyen önemli bir ilham kaynağı olmuştur.¹⁰¹⁵

Reşîd Rızâ'nın giderek siyasallaşan ve radikalleşen üslubu, tek bir etkene veya kişiye indirgenemeyecek kadar karmaşık bir arka plana sahiptir. Rızâ'nın tepkisel söylemi, özünde milli bilincin kazanılmasına yönelik teşebbüsler olarak yorumlanabilir. Zira onun ıslahat bilincinin yanı sıra siyasi kimliğini besleyen önemli damarlardan biri, Suriye'deki Islahatçı-selefi âlimler ile 19. yüzyılın sonundan itibaren Sultan II. Abdülhamid yönetimi altında karşılaştığı baskılardır. Bu dönemin en çarpıcı olaylarından biri, 1896'da¹⁰¹⁶ Şam'da yaşanan ve Cemâleddîn el-Kâsımî'nin merkezinde olduğu *Müçtehitler Hadisesi*'dir. Kâsımî ve Şam'ın önde gelen yaklaşık on âliminin ilmî müzakereler için düzenledikleri toplantılar, zamanın valisi Osman Nuri Paşa'ya ve müftülüğe

¹⁰¹⁴ Lauzière, *The Making of Salafism*, 63.

¹⁰¹⁵ Laoust, "Le Réformisme Orthodoxe des "Salafiya"", 210, 4. dipnot.

¹⁰¹⁶ Kâsımî, hadisenin tarihini 10 Şaban 1313 olarak not etmiştir.

jurnallenmiştir. Bu durum, meselenin Kâsımî'nin Cemâlî Mezhebi adında yeni bir mezhep kurmakla itham edilmesi ve şer'î mahkemeye taşınmasıyla sonuçlanmıştır. Kâsımî, bu duruşmada kendini savunarak beraat etse de¹⁰¹⁷ hadise, bölgedeki ıslahatçı düşüncenin karşılaştığı zorlukları gözler önüne sermiştir.

Müçtehitler Hadisesi, 1906'da Kâsımî'nin içtihad savunusunu ve taklidi reddeden görüşlerini içeren risaleler yayımlamasıyla entelektüel alanda zirveye ulaşmıştır.¹⁰¹⁸ Ancak bu mücadele, Kâsımî'ye yönelik baskıyı daha da artırmıştır. Nitekim 1908 yılında, bölgedeki ıslahatçıları sindirmek için sıkça kullanılan bir itham olan Vehhâbîlik suçlamasıyla karşı karşıya kalmış ve bu durum onun tutuklanmasına yol açmıştır.¹⁰¹⁹ Bölgedeki ıslahatçı-selefî çevrelere yönelik bu baskı dalgası, 1909'da, *el-Muktebes* gazetesinin sahibi Muhammed Kürd Ali'nin de tutuklanmasıyla devam etmiştir.¹⁰²⁰

Benzer bir tecrübe 1905'te Bağdat'ta da yaşanmaktadır. ıslahatçı kimliğiyle tanınan Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Sultan II. Abdülhamid'e yakın bir isim olan Sayyâdî tarafından hedef alınmıştır. Sayyâdî'nin, Âlûsî'yi Rıfâiyye tarikatına daveti üzerine aldığı cevaplar, padişahın tepkisini çekmiş ve halk Âlûsî'ye karşı kışkırtılmıştır. Bu suçlamaların ardından Mahmûd Şükrî, Seyyid Sâbit el-Âlûsî ve tüccar el-Hâc Hamad el-'Asâfî en-Necdî ile birlikte evlerinden alınarak Anadolu'ya sürülmek istenmiştir. İki ay kadar Musul'da tutulan Mahmûd Şükrî, Bureyde emiri İbn Reşîd'e sığınmış, ancak emirin padişah nezdindeki arabuluculuğu sayesinde Bağdat'a dönebilmiştir.¹⁰²¹

Reşîd Rızâ, bu olaylara kayıtsız kalmamış ve Mahmûd Şükrî'nin *Gâyetü'l-emânî fi'r-redd 'ale'n-Nebhânî* adlı eserine yazdığı takrizde, eserin Allah'tan başkasından

¹⁰¹⁷ Zâfir el-Kâsımî, *Cemâleddîn el-Kâsımî ve 'asruhu*, 43; Ahmed Mu'âz 'Ulvân Hakkı, *Şeyhu's-Şâm Cemâleddîn el-Kâsımî ve eserü rihletihî ile'l-Hicâz fî şahsiyyetihi* (Mekke: y.y., 2004), 10; Günay, *Cemâleddîn el-Kâsımî ve Fıkhi Görüşleri*, 9, 10.

¹⁰¹⁸ Weismann, "Between Sûfî Reformism and Modernist Rationalism", 225, 226.

¹⁰¹⁹ Devlet Arşivleri Başkanlığı, Kurum: DH.ŞFR., Yer Bilgisi: 406-39, Tarih: 15-08-1324. Muhammed Reşîd Rızâ, "Rihletü sâhibi'l-Menâr ilâ Sûriyâ", *Mecelletü'l-Menâr*, 11/12 (1909), 936-952.

¹⁰²⁰ L.M., L. Bouvat, "La Presse Musulmane", *Revue du monde musulman*, 9/10 (1909), 324.

¹⁰²¹ Eserî, *Mahmûd Şükrî el-Âlûsî ve ârâuhü'l-lügaviyye*, 82-88; Kâsımî, Âlûsî, *er-Resâil*, 26.

istiğâsenin caiz olmadığına dair delilleri, İbn Teymiyye gibi ümmetin imamları ve Sünnet destekçilerinin görüşleriyle çürüttüğünü belirterek,¹⁰²² Âlûsî ile olan ideolojik yakınlığını açıkça ortaya koymuştur. Bu destek, Rızâ'nın sadece bir düşünür olarak değil, aynı zamanda baskı altındaki ıslahatçı ağın bir parçası olarak konumlandığını göstermektedir.

Reşîd Rızâ'nın siyasi tavrını keskinleştiren bir diğer önemli faktör, Arap milliyetçiliğinin örgütlü bir harekete dönüşmesidir. Bu süreçte Rızâ'nın yakın çevresi aktif rol oynamıştır. 1904'te Mekteb-ü Anber'de Türk ve Arap öğrenciler arasında çıkan çatışmanın öncülüğünü, Rızâ'nın yakın dostu olan Muhibbuddîn el-Hatîb'in yaptığı belirtilmektedir.¹⁰²³ Bu hareketlilik, 1906 yılının Aralık ayında Rızâ'nın Şam'daki dostları Muhibbuddîn el-Hatîb ve 'Ârif eş-Şihâbî tarafından *Cem'îyyetü'n-Nahdati'l-'Arabiyye*'nin kurulmasıyla daha somut bir hal almıştır.¹⁰²⁴

Osmanlı yönetimi bu gelişmelere sert tepki göstermiş, bölgedeki yaptırımların yanı sıra Rızâ'nın yayın organı *el-Menâr*'ın 1906'da Suriye'ye girişi yasaklanmıştır.¹⁰²⁵ Bu yasak, yönetimin *el-Menâr*'ı ve dolayısıyla Rızâ'yı bu milliyetçi çevrenin bir parçası olarak gördüğünün açık bir kanıtıdır. Aynı yıl Trablusşam mahkemesi, Mısır'a kaçmak ve devlete kumpas kurup iftira atmakla suçlanan *el-Menâr* sahibi Rızâ hakkında gıyabî tutuklama kararı vermiştir.¹⁰²⁶ Mahkeme kararındaki *Mısır'a kaçtığı* ifadesi, onun Mısır'a gidiş sürecinin bir sürgün veya zorunlu bir göç olduğuna dair önemli bir ipucu sunmaktadır.

Şam ve Bağdat'ın yanı sıra, 1906'da Mısır'da yaşanan Dinşvây hadisesi, Arap milliyetçilerinin galeyana gelmesine neden olan dış etkenli bir diğer hadisedir. Bu olay, Mısır'ı 1882'den beri işgal altında tutan İngilizlere karşı biriken öfkenin patlama noktası olmuştur. Dinşvây Köyü'nde İngiliz subaylarının köylülerin güvercinlerini avlamasıyla

¹⁰²² Âlûsî, *Gâyetü'l-emânî fi'r-redd 'ale'n-Nebhânî*, 23.

¹⁰²³ Mayeur-Jaouen, "Les débuts d'une revue néo-salafiste", 2.

¹⁰²⁴ Commins, "Religious Reformers and Arabists in Damascus", 411, 412.

¹⁰²⁵ Kâsımî, *Kavâ'idü't-tahdîs min fûnûni mustalâhi'l-hadîs*, 17, 1. dipnot.

¹⁰²⁶ Tauber, "Rashîd Ridâ as Pan-Islamist Before World War I", 103.

başlayan gerginlik, subayların köylülere ateş açmasıyla bir arbedeye dönüşmüştür. Olaylar sırasında hafif yaralanan bir İngiliz subayın güneş çarpması sonucu ölmesi üzerine kurulan göstermelik mahkeme, köylülere orantısız ve zalimce cezalar vermiştir. Köylülerden bir kısmı idam edilmiş, bir kısmı ise ailelerinin gözü önünde budaklı sopalarla dövülmüştür. Mısır'daki İngiliz işgalinin ve adalet sistemindeki çarpıklığın en vahim örneklerinden biri olarak ayrıntılı bir şekilde ele aldığı vakıayı aktaran Rızâ, keskin bir üslupla yaşananların müsebbiplerine tepki göstermektedir. Bu esnada Rızâ'nın tepkisine muhatap İngiliz yönetiminin başında ise Abduh'un dostane ilişkiler geliştirdiği Lord Cromer bulunmaktadır. Rızâ vakıayı kaleme aldığı yazısında İngilizlerin katı ve adaletsiz tutumu karşısında, İslâm adaletini ve bu adaleti uygulayabilecek adil bir yönetime duyulan özlemi açıkça yansıtmaktadır.¹⁰²⁷

Genel tablodan yola çıkarak Rızâ'nın siyasi yönelimindeki asıl değişimin, Abduh'un vefatından ziyade, toplumda infial yaratan bu tür somut ve trajik olayların bir sonucu olduğu söylenebilir. Bu nedenle, Rızâ'nın düşünce hayatını *Abduh ile Birlikte ve Sonrası*¹⁰²⁸ gibi bir ayrıma tabi tutmak yahut siyasi eğilimlerini salt Abduh üzerinden okumak¹⁰²⁹ onun selefi nitelemesini besleyen ve şekillendiren siyasi aktivizmine yön veren faktörleri göz ardı eden bir yaklaşım olacaktır. Şam Selefilığının Kahire'den bağımsız dinamikleri olduğuna dikkat çeken Wiesmann'ın tespiti¹⁰³⁰ bu tablodan hareketle Rızâ için de geçerlidir. Rızâ, birden fazla zihin ve olgudan beslenen karmaşık bir şahsiyettir. Onun siyasallaşan ve radikalleşen üslubu; Şam'da Kâsımî ve Bağdat'ta Âlûsî gibi âlimlerin mücadelesinden, Muhibbüddîn el-Hatîb gibi milliyetçi aktivistlerin

¹⁰²⁷ Muhammed Reşîd Rızâ, "et-Ta'assub ve Avrûbâ ve'l-İslâm", *Mecelletü'l-Menâr*, 9/6 (1906), 427-438; Muhammed Reşîd Rızâ, "el-Ahbâr ve'l-ârâ", *Mecelletü'l-Menâr*, 9/6 (1906), 478, 479.

Bu hadise Arap milliyetçilerinin öfkesini körüklerken, İngiliz karşıtı protestoları da tetiklemiştir. Protestolar, 1907'de Mısır'da üç yeni siyasi partinin kurulmasına yol açarak Mısır siyasi hayatını da hareketlendirmiştir. Bkz. Ahmet Yaramış, "Mısır'da İngiliz Sömürgecilik Anlayışı: Cromer Örneği (1883-1907)", *Sosyal Bilimler Dergisi*, 9/2 (2007), 127, 128.

¹⁰²⁸ Rızâ, *Gerçek İslâm'da Birlik*, 146-155.

¹⁰²⁹ Kavak, *Reşid Rıza'nın Fıkıh Düşüncesi Çerçevesindeki Görüşleri*, 21, 55. dipnot.

¹⁰³⁰ Weismann, "Between Sûfî Reformism and Modernist Rationalism", 207, 208.

örgütlenmesinden ve Dinşvây hadisesinde olduğu gibi emperyalist zulümlerin yarattığı travmalardan beslenerek ve zayıf bir ihtimal de olsa Abduh'un vefatından etkilenerek şekillenmiştir. Hayatının sonlarına doğru her bir Arap bölgesinin farklı karaktere sahip olduğunu ve ideallerinin gerçekleşme ihtimalini sorgulayan Rızâ'nın¹⁰³¹ siyasi tutumu, kariyerinin ilerleyen yıllarında belirginlik kazanmıştır.¹⁰³² Bu itibarla Rızâ'nın geçirdiği dönüşüm, tekdüze bir radikalleşme anlatısı olmaktan öte, söz konusu ilişkiler ağının ve tarihsel travmaların kesişim noktasında şekillenen uzun soluklu ve çok katmanlı bir sentezi ifade etmektedir. Onun selefî söylemi de bu dinamik süreci ve tarihsel gerçeklikleri yakından takip etmektedir.

4. *Mecelletü'l-Menâr*'da Selefliğin Tezahürü

Selef, öteden beri Müslüman düşünce dünyasında çeşitli tarihsel bağlamlarda bir meşruiyet aracı olarak kullanılmıştır. Bu vurgudan farklı olarak *es-Selefiyye*, klasik dönem kaynaklarında yer almayan, muahhar bir kavramdır.¹⁰³³ Selefe referansla Selefliğin teolojik ilkelerini kurmaya çalışan isimlerden ilki Gazzâlî iken, selefî düşüncenin teolojik muhtevası İbn Teymiyye ile şekillenmiştir.¹⁰³⁴ İbn Teymiyye, *es-Selefiyye*'yi ilahi sıfatlarla alakalı ayet ve hadîslerin Allah'a insan vasfı yüklenmeyecek biçimde literal olarak yorumlanması şeklindeki bir görüşe ithafen kullanmıştır.¹⁰³⁵ İbn Teymiyye'nin bir diğer kullanımı, bir bilgi kaynağını ve bu kaynağa dayalı bir yöntemi ifade etmeye yöneliktir. Bu doğrultuda Selefiyye, yeni ortaya çıkan meselelerin (حوادث) çözümünde akli kıyaslar yerine nebevî nakilleri (الآثار النبوية) ve selefî uygulamaları (الآثار)

¹⁰³¹ Tauber, "Rashîd Ridâ as Pan-Islamist Before World War I", 112.

¹⁰³² Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, 324.

¹⁰³³ M. Hayri Kırbasoğlu, Süleyman Uludağ tarafından klasik döneme telmihle kavramın kullanılmasının hatalı olduğunu tespit etmektedir. Kırbasoğlu, hicri ilk dört asırda *Selefiyye* tabirinin kullanılmadığını ancak İbn Teymiyye ve İbn Haldûn tarafından *Selefiyye* ibaresine yer verildiğini aktarmaktadır. Bkz. M. Hayri Kırbasoğlu, *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları* (Ankara: Otto, 2. Baskı, 2017), 63, 64.

¹⁰³⁴ Kutlu, *Çağdaş İslamî Akımlar ve Sorunları*, 74.

¹⁰³⁵ Takiyyüddin İbn Teymiyye, *Fetâvâ el-Kübrâ*, thk. Muhammed 'Abdülkâdir 'Atâ, Mustafâ 'Abdülkâdir 'Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), 6/472, 473.

السلفية) merkeze alan, nassların dinî hayatın tüm alanlarını kuşatacak bir yeterliliğe sahip olduğunu savunan metodolojik bir bilgi kaynağıdır.¹⁰³⁶ Selefiliğin kavramsal tarihinin izlerini süren Lauzière de, İbn Teymiyye'nin literatüründe yer alan bu kullanımın, kurumsal bir isimlendirmeden ziyade Selefî bir topluluğu nitelediğini tespit etmektedir.¹⁰³⁷ İbn Teymiyye'den modern döneme kadar geçen süre zarfında, yalın biçimde dinî muhtevaya sahip selefî nitelemesi *mezhebü's-selef'e* atıfla kullanılmıştır.¹⁰³⁸ Modern dönem öncesinde ise Selefîlik, -izm ekiyle kavramsallaşan kurumsal bir yapı niteliği taşımamaktadır. Bununla birlikte selefî düşüncenin fikrî temelleri Orta Çağ'a, kavramsal olarak ortaya çıkışı ise Kahire'de kurulan Selefiyye Matbaası'na dayanmaktadır.¹⁰³⁹

Modern döneme gelindiğinde, Reşîd Rızâ ve çevresinde selefî nitelermelerine rastlanmaktadır. 1902'de *el-Menâr*'da yayımlanan *Ümmü'l-Kurâ* toplantısının kaydı bir yöntem etrafında toplanan Selefîleri konu edinmektedir. Müslümanların durumunu değerlendirmek üzere toplanan bu cemiyet, herhangi bir mezhebe veya tarafdırlılığa bağlı kalmaksızın, dinî meselelerde mutedil selefî meşrebini (المشرب السلفي المعتدل) benimsediğini bildirmektedir.¹⁰⁴⁰ Toplantıda Necidli bir âlim, ulemadan bir kesimin şariatın zahirine muhalif yorumlarla dalaletle düştüğünü iddia etmiştir. Bu gözlemlerini Mısır'a seyahatleri esnasında edindiğini belirten âlim, onlar hakkında hüsn-ü zan beslemenin mümkün olmadığını söylemiş, ardından sözü oturma başkanına bırakmıştır. Oturma başkanı ise herkesin özgürce içtihadını ortaya koymasını gerektiğini vurgulamıştır. Toplantıdaki Mısırlı bir âlim ise, Mısır'da çoğu sûfî olan Şâfi'î ulemanın aslında selefîn sahih ve dosdoğru yolunun (المذهب السلف السديد) en önemli savunucuları olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁴¹

¹⁰³⁶ İbn Teymiyye, *Fetâvâ el-Kübrâ*, 6/616-618.

¹⁰³⁷ Lauzière, "The Construction of Salafiyya", 376-378.

¹⁰³⁸ Lauzière, *The Making of Salafism*, 234.

¹⁰³⁹ Lauzière, "The Construction of Salafiyya", 376-378.

¹⁰⁴⁰ Muhammed Reşîd Rızâ, "el-İctimâ'î't-tâsi' li-cem'ıyyeti Ümmü'l-Kurâ", *Mecelletü'l-Menâr*, 5/20 (1903), 828, 829.

¹⁰⁴¹ Muhammed Reşîd Rızâ, "Tetemmetü'l-ictimâ'î'r-râbi'a li-cem'ıyyeti'l-Ümmü'l-Kurâ", *Mecelletü'l-Menâr*, 5/8 (1902), 306, 307.

Reşîd Rızâ'nın düşünce dünyasında önemli etkilere sahip Abduh ve Efgânî'nin söylemlerinde de *es-Selefiyye* kavramsallaştırması yer almamaktadır.¹⁰⁴² Fakat Abduh, 1902'de *el-Menâr*'da kaleme aldığı bir yazısında *selefî* nitelemesine yer vermektedir. Abduh, Müslümanların birbirlerini itikâdî konulardan ötürü katletmesinin nefyine dair kaleme aldığı bir yazısında, Ehl-i Sünnet içerisinde konumlandığı Selefler ve Eş'arîler arasında büyük ihtilaflar bulunmasına rağmen tarafların birbirine yönelik şiddet uyguladığına dair tarihî bir vakıya rastlanmadığını ileri sürmektedir. Selefleri *akidesini seleften alanlar* (الأخذين بعقيدة السلف) olarak tanımlayan Abduh, herhangi bir grubu ismen işaret etmekten kaçınmıştır. O, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-6) ve Selefleri Ehl-i Sünnet'in içine yerleştirirken, Mu'tezile'yi bu dairenin karşısında konumlandırmaktadır.¹⁰⁴³ Her ne kadar Mu'tezile düşüncesinin esas muhalifi Hanbelîler ise de Seleflerin Hanbelîliğe indirgenmesi, kavramın kapsamını Abduh'un işaret ettiği haliyle kavramak bakımından hataya yol açacaktır. Nitekim Abduh, selef terimini çok daha geniş bir anlamda, Sünnî düşüncenin teşekkül dönemindeki ana akıma atıfta bulunmak için kullanmıştır.¹⁰⁴⁴

Reşîd Rızâ'nın çevresindeki diğer ıslahatçı figürlerden Cemâleddîn el-Kâsımî ve Mahmûd Şükrî arasında 1908'in sonlarından itibaren başlayan yazışmalarda da selef vurgusu mevcuttur. Bu mektuplarda ikili, fikir alışverişi yaparken selefî görüşe (المذهب السلفي) referansta bulunmaktadır.¹⁰⁴⁵ Kâsımî, selefî görüşünü (المذهب السلفي) takip ettiğini dile getirmektedir. Ona göre selef öğretisi, tahrif yahut tağyir yapmaksızın Kur'ân ve Sünnet'ten hüküm çıkarmak anlamına gelmektedir.¹⁰⁴⁶ Kâsımî, Eş'arî'nin itikatta Ahmed b. Hanbel'in yolunu takip ettiğini belirtmekte ve bu nedenle kendisinden övgü ile bahsetmektedir. Eserî selefî görüşü (مذهب السلف الأثري) ifadesi üzerinden bulundukları

¹⁰⁴² Lauzière, "The Construction of Salafiyya", 374.

¹⁰⁴³ Muhammed Abduh, "el-İztihâd fi'n-Nasrâniyye ve'l-İslâm", *Mecelletü'l-Menâr*, 5/11 (1902), 405.

¹⁰⁴⁴ Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, 160; Jamal Malik, "The Making of Council", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 144/1 (1994), 82, 62. Dipnot.

¹⁰⁴⁵ Kâsımî, *Âlûsî, er-Resâil*, 47, 60, 70, 71, 163.

¹⁰⁴⁶ Kâsımî, *Kavâ'idü't-tahdîs min fûnûni mustalâhi'l-hadîs*, 16.

dönemdeki düşünce dağılımını tetkik eden Kāsımî, bu görüşün en yaygın görüldüğü bölgelerin başında Necid'in geldiğini belirtmektedir. Bununla birlikte o, Necid halkını içi boş, aşırıya kaçan bir Selefiliğe temayülü olması bakımından eleştirmektedir. Hindistan bölgesinde de selefi davetçilerin (سلفية داعية) kitaplar dağıtıp dersler vererek tebliğde bulunduklarını ifade eden Kāsımî, Irak, Hicaz, Şam ve Mısır bölgelerinde ise bunların daha azınlıkta olduklarını ve mutedil bir tavır benimsediklerini savunmaktadır.¹⁰⁴⁷

Reşîd Rızâ'nın terminolojisinde de kavram formunda *es-Selefiyye* kullanımına rastlamak güçtür.¹⁰⁴⁸ Lauzière'nin tespitini destekler biçimde Rızâ, Selefiyye Matbaası'nın kuruluşundan itibaren faaliyetlerine sık sık yer verirken, bu süreçten evvel çok kez isim tamlamaları üzerinden selefe atıfta bulunmuş ve sıfat formunda seleflere değinmiştir. Bütün şartlarda selefin yolunu (مسلك السلف) gözetmeyi prensip edinen Rızâ,¹⁰⁴⁹ 1924'te kendisini selefi olarak tanımlamış ve yaklaşımını şu sözlerle özetlemiştir:

“Ben bir Selefi-Müslümanım (بأنني مسلم سلفي); herhangi bir âlimi taklit etmem, belirli bir müçtehide körü körüne bağlanmam. Onu da, ona tâbi olanları da kötülemem. Yeni bir mezhep kurduğumu iddia etmem. Ancak ihtilaflı meselelerde, delile dayanarak ve herkesle edeple konuşurum; bu da selef âlimlerine uymanın bir gereğidir. Nitekim okuyucular, tefsirde ru'yetullah meselesinde bunu görebilirler. Gerçekten var olan kusurlarından dolayı bile bir topluluğu, bir mezhebi, bir milleti kötülemenin en büyük fesatlardan biri olduğunu düşünürüm.”¹⁰⁵⁰

Reşîd Rızâ'nın 1924'te ortaya koyduğu selefi tanımı, matbaa gibi etkili bir gücü elinde bulundurmasıyla birleştiğinde, onun modern Selefiliğin entelektüel kurucusu

¹⁰⁴⁷ Cemâleddîn el-Kāsımî, “Târîhu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile”, *Mecelletü'l-Menâr*, 16/10 (1913), 745-752.

¹⁰⁴⁸ Lauzière, kavramın *el-Menâr*'ın dizininde dahî yer almadığını tespit etmiştir. Bkz. Lauzière, “The Construction of Salafiyya”, 380.

¹⁰⁴⁹ Muhammed Reşîd Rızâ, “Hâtimetü's-seneti's-sâbi'a”, *Mecelletü'l-Menâr*, 7/24 (1905), 958, 959.

¹⁰⁵⁰ Muhammed Reşîd Rızâ, “el-Menâr beyne'r-Ravâfizi ve'n-Nevâsibi”, *Mecelletü'l-Menâr*, 25/8 (1924), 629.

olduğu varsayımına¹⁰⁵¹ zemin hazırlamıştır. *El-Menâr* aracılığıyla bu düşüncüyü Fas'tan Java'ya uzanan geniş bir coğrafyaya taşıyan Rızâ'nın kavrama katkısı tartışılmazdır. 1920'nin ilk yıllarında Mısır'a seyahat eden Takiyyüddîn el-Hilâlî'nin onu selefi düşüncenin önderi olarak görmesi¹⁰⁵² de bu etkinin bir sonucudur. Fakat burada ilginç olan bir husus, dönemin önde gelen isimleri arasında nadiren başvurulmuş *selefi* nitelemesinin, Rızâ'nın vefatından sonra kaleme aldığı biyografisinde Şekip Arslan tarafından göz ardı edilmesidir. Rızâ'yı dönemin önde gelen hadis âlimlerinden biri olarak sunan, onun üstün bir tetkik kabiletine sahip olduğunu vurgulayan Şekip Arslan, rivayet zincirlerine güvenmediği ve râvilerin dürüstlüğüne kalbi mutmain olmadıkça Rızâ'nın haberi dikkate almadığını belirtmektedir. Rızâ'nın kalbi mutmain edecek ve zihinleri dinginliğe ulaştıracak yorumlar getirmek gayretinde olduğunu ifade eden Şekip Arslan, selefin yolunun (طريقة السلف) da bu olduğunu dile getirmektedir.¹⁰⁵³

Tablonun bütününden hareketle Reşîd Rızâ'nın, doğrudan fikrî bir kurucu olduğu iddiası bir miktar aşırıya kaçmaktadır. Nitekim 20. yüzyılın sonundan itibaren Şam ve Bağdat'ta yaşayan Islahatçı-selefilere dair çalışmaların yoğunlaşması,¹⁰⁵⁴ selefi düşüncenin Rızâ'yı aşan yönünü ortaya koymaktadır. Her ne kadar Rızâ'nın Trablusşam yıllarında Islahatçı-selefler arasında adı zikredilmese de bu dönemde doğal olarak Suriye düşüncesinden beslenmiştir. Hatta Mısır'a göçü sırasında, Rızâ'ya trende Arap milliyetçi düşüncesinin önde gelen isimlerinden Lübnanlı gayrimüslim Farah Antoun'un eşlik etmesi,¹⁰⁵⁵ Rızâ'nın dönemin seçkin isimleriyle bir şekilde irtibatla olduğunu

¹⁰⁵¹ Roy Jackson, *Fifty Key Figures in Islam* (Londra&Newyork: Routledge, 2006), 177; Litvak, "More Harmful Than The Jews" Anti-Shi'i Polemics in Modern Radical Sunni Discourse", 298.

¹⁰⁵² Takiyyüddîn el-Hilâlî, *Kitâbü 'd-da 'vet ilallâh fi ekdârin muhtelifetin* (b.y.: y.y., t.y.), 7. Erişim 30 Eylül 2025, <https://ar.islamway.net/book/15890/%D9%83%D8%AA%D8%A7%D8%A8-%D8%A7%D9%84%D8%AF%D8%B9%D9%88%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%89-%D8%A7%D9%84%D9%84%D9%87-%D9%81%D9%8A-%D8%A3%D9%82%D8%B7%D8%A7%D8%B1-%D9%85%D8%AE%D8%AA%D9%84%D9%81%D8%A9>.

¹⁰⁵³ Arslan, *es-Seyyid Reşîd Rıdâ ve ihâü erba'ine seneten*, 17.

¹⁰⁵⁴ Thomas Eich, "Questioning Paradigms: A Close Reading of 'Abd al-Razzâq al-Baytâr's "Hilya" in Order to Gain Some New Insights into the Damascene "Salafiyya"", *Arabica*, 52/3 (2005), 373.

¹⁰⁵⁵ Ryad, "A Printed Muslim 'Lighthouse' in Cairo", 37.

düşündürmektedir. Bağlantılarına rağmen Rızâ Mısır öncesi dönemde, Arap bölgelerindeki ıslahatçılar arasında parlak bir isim değildir. Bu dönemde Rızâ, bağımsız ve özgün düşünce üreten bir figürden ziyade, dönemi için yeni sayılan ve bir mekanizma şeklinde hareket eden toplumsal hareketin bir parçasıdır. Dolayısıyla, dergisi Fas'tan Java'ya uzanan okuyucu kitlesine sahip olması hasebiyle Rızâ'nın, Selefilğin meşalesini taşıdığını¹⁰⁵⁶ söylemek daha yerindedir.

El-Menâr'ın okuyucusuna sunulmasından itibaren Reşîd Rızâ'nın yıldızı Arap bölgelerinde hızlı şekilde parlamıştır.¹⁰⁵⁷ Onun yazılarında selef vurgusu ile kaleme aldığı ifadeler, ilk satırlarından itibaren II. Abdülhamid dönemindeki basın yasaklarına yahut Abduh'un apolitik tavrına ve tavsiyelerine rağmen siyasi bir duruşu da bünyesinde barındıran Islahatçı-selefi düşüncenin izlerini tüm yönleriyle barındırmaktadır. Rızâ'nın bu süreçte selefi düşünceyi ifade etmek için kullandığı terkiplerin tahlili, hem süreç hem söylem analizi açısından onun tercihlerini ve yönelimlerini ortaya koymaktadır.

Reşîd Rızâ'nın selef odaklı terminolojisinde isim tamlaması (*izafet*) ile sıfat (*nisbet*) formunda kullanımlara yer vermiştir. Onun gramatik tercihleri arasındaki geçişkenlik, özensiz bir dil tercihi değildir. İsim tamlaması formundaki kullanımlar, selefi tarihsel bir otorite olarak konumlandırarak modernleşme taleplerini geleneksel süreklilik içerisinde meşrulaştıran savunmacı ve yöntemsel bir zemine tekabül etmektedir. Buna mukabil, nisbet ekiyle kurulan sıfat formları, bu yöntemin bir aidiyet, fikrî ve metodolojik bir kategori ve siyasî bir özne olarak temsil sürecini yansıtmaktadır. Bu çerçevede kavramın sıfat formunda izini sürmek, Rızâ'nın Selefilğe yüklediği anlamın hangi tarihsel kırılmalarla şekillendiğini ve bu düşüncenin bir kimliğe dönüşüm sürecindeki bağlamını ortaya koymaktadır.

¹⁰⁵⁶ Commins, "From Wahhabi to Salafi", 155.

¹⁰⁵⁷ Kürd Ali, *el-Müzekkirât*, 1/1155.

4.1. Selef Terkiplerinin Temsili

Reşîd Rızâ, *el-Menâr*'da kaleme aldığı metinlerinde selef odaklı zengin bir terminolojiye başvurmaktadır. O, izafet terkiplerini, usûl ve fûrûa dair görüşleri ve yöntemleri kapsayan geniş bir içerikle ilişkilendirerek kullanmış; bu terkipleri, usûl ve fûrûa dair görüşleri ve yöntemleri belirtmek için esas almıştır. Bunun yanı sıra izafetler, toplumsal figürlerin konumlandırılmasında da bir ölçüt olarak işlevsellik kazanmakta ve bu şahsiyetlerin ortaya koyduğu düşüncelerin dinî-tarihî meşruiyetini tayin etmektedir. Rızâ'nın kullandığı terkipler, bu başlık altında bağlamına göre tasnif edilmiştir. Bu bağlam okuması, kendi içinde kronolojik bir yöntemle ele alınmış; böylece belirli bir meseledeki düşüncenin tarihsel süreç içerisindeki gelişimi ve dönüşümünü takip edebilmek mümkün olmuştur.

Selef, Reşîd Rızâ'nın literatüründe usûlû'd-dîne dair yaklaşımların merkezine yerleşmekte ve kelâmî tartışmaların karşısında konumlandırılan bir otoriteyi temsil etmektedir. Rızâ'ya göre Kelâm ilmi, Hz. Peygamber'den sonra ortaya çıkmış ve selef âlimleri (علماء السلف) tarafından yerilmiş bir disiplindir.¹⁰⁵⁸ Selefî görüşü (مذهب السلف) Rızâ'ya göre, hiçbir Müslümanın reddedemeyeceği ilkeleri tesis eden asli bir kaynaktır. Bu, sahabe, tâbiîn ve dinî meselelerde azameti herkesçe bilinen imamların görüşü üzerine bina edilir. Rızâ, Hâriciyye, Râfiziyye, Kaderiyye, Mürcie, Cebriyye, Cehmiyye, Mu'tezile ve Kerrâmiyye gibi fırkaları, selefî benimsediği yolun dışına çıkmış bid'atçı fırkalar olarak sınıflandırmaktadır. Bu sınıflandırmadan hareketle Rızâ, Ehl-i Hadîs, Ehl-i Rey, Zeydiyye ve İmamiyye gibi Şi'a'nın alt kollarını bu bid'atçı fırkaların dışında tutmuştur. O, Mu'tezile'ye muhalifetini dile getirerek Ahmed b. Hanbel'e özel bir önem atfetmektedir. Müslümanlar arasındaki ilk ayrışmadan sonra halife Me'mûn'un, Halku'l-Kur'ân fikriyle hakikatten saptığını; dolayısıyla dönemin Müslümanlarının artık ona itaat etmesinin bir gereklilik olmadığını dile getirmektedir. Dahası Rızâ, bu görüşe biat

¹⁰⁵⁸ Muhammed Reşîd Rızâ, "Risâletü't-Tevhîd li'l-üstâzi'l-imâm ve Sâlih et-Tunûsî", *Mecelletü'l-Menâr*, 13/6 (1910), 420.

edenleri ve hatta ailelerini kınamanın lüzumunu savunmaktadır. Ahmed b. Hanbel ise bu bid‘at ortamında selefin görüşünü (مذهب السلف) benimseyen ve savunan bir âlim olarak takdim edilmektedir.¹⁰⁵⁹ Bu itibarla selefin görüşü (مذهب السلف) Eş‘arîliğin teşekkülünden evveline uzanan bir geleneğe ve tarihsel köklere sahiptir.¹⁰⁶⁰

Selef üzerinden kelâm ilmine mesafeli bir duruş sergileyen Rızâ, bazı selef âlimlerinin (علماء السلف) bid‘atçilere cevap vermek adına bu ilme başvurduğunu da belirtmektedir.¹⁰⁶¹ Reşîd Rızâ, selefin cedele dayalı kelâm ilmini reddettiği vurgulayarak, Gazzâlî gibi kelâmcıların bu ilimde kemale erdikten sonra selefin yöntemine iltica ettiğini belirtmektedir. Bu sebeple Rızâ’ya göre en doğru akidevi duruş, felsefi yorumlara girmeden Kur’ân ve Sünnet’in doğrudan anlaşılmasına dayanan ve ilahi sıfatların keyfiyetini araştırmayı reddeden selefin yöntemi (مذهب السلف) ile dir.¹⁰⁶²

Kelâm ilmini arızı bir savunma yöntemi olarak gören Rızâ, selefin yöntemini (طريقة السلف) korumanın epistemolojik bir zorunluluk olduğunu kabul etmektedir. Ancak selefi, Ehl-i hadîs silsilesiyle tanımlayan Rızâ’ya göre, selefin yöntemi kelâmî meselelerde katı bir lafızcılık anlamına gelmez. Onun, lafzın ötesinde sergilediği ve klasik kelâmın sınırlarını aşan yaklaşımı, fiilî sıfatlara yönelik ifadelerinde görülebilir. Göğün yaratılışı gibi kevnî hadiselerin metafizik bağlamda ele alınmaması gerektiğini savunan Rızâ, bu konuların bilimsel veriler ışığında incelenmesi gerektiğini savunmaktadır. Abduh’un göğün yaratılışını modern bilimin sunduğu kütle çekim kanunu üzerinden açıklamasını da yerinde bulduğunu dile getirmektedir. Ona göre, Abduh bu yaklaşımıyla hem bilimsel verilerle çelişmemiş hem de selefin görüşünü (مذهب السلف) muhafaza etmiştir.¹⁰⁶³

Dilin doğası gereği kaçınılmaz olan durumlarda te’vile kapı aralayan Reşîd Rızâ, ilahi yakınlığı tasvir eden rivayetleri mecaz kategorisinde değerlendirerek

¹⁰⁵⁹ Muhammed Reşîd Rızâ, “Mezhebü’s-selef”, *Mecelletü’l-Menâr*, 8/16 (1905), 614.

¹⁰⁶⁰ Muhammed Reşîd Rızâ, “Fetâvâ el-Menâr”, *Mecelletü’l-Menâr*, 30/3 (1929), 192.

¹⁰⁶¹ Muhammed Reşîd Rızâ, “Naklû kelâmî’l-muhallifin evi’l-mübtılîn”, *Mecelletü’l-Menâr*, 15/1 (1912), 22.

¹⁰⁶² Muhammed Reşîd Rızâ, “Nemûzeczün âhar”, *Mecelletü’l-Menâr*, 8/17 (1905), 655.

¹⁰⁶³ Muhammed Reşîd Rızâ, “Âsârün ‘ilmiyyetün edebiyetün”, *Mecelletü’l-Menâr*, 7/19 (1904), 750, 751.

yorumlamıştır. İnsanın fiillerinden sorumlu olduğuna kanaat eden, aksi bir yaklaşımın toplumu miskinliğe sürüklemesinden endişe duyan Rızâ, bu kaygısını akidevi yorumlarına da yansıtmıştır. O, bir hadîs-i kutsîde geçen “Ben kulumun işittiği kulağıyım.”¹⁰⁶⁴ ifadesinin Allah ile kul arasındaki yakınlığın bir tür *fenâ* ve *kurb* hali olarak yorumlanması gerektiğini belirtmiştir. Bu mecazi anlatımın işaret ettiği mana, kulun iradesinin Allah’ın iradesiyle uyum içinde olduğu bir bütünleşmedir. Rızâ, bu ifadenin kulun fiillerinde Allah’ın kudretinin tecellisini temsil ettiğini belirtmektedir. Ancak bu yakınlığın ontolojik değil, irade ve amaçların birleşmesi anlamına geldiğini özellikle vurgulamaktadır.¹⁰⁶⁵

Reşîd Rızâ’nın bu yaklaşımının gerekçesi, sıfat ayetlerinin mütekellimûnun yöntemi ile yorumlanmasından ötürü kişinin kâfir sayılamayacağıdır. Ehl-i Sünnet’i, sıfatlara yaklaşımı konusunda iki katmanlı bir yapıda analiz eden Rızâ, Ehl-i Sünnet’i nassların zahirine bağlı kalan ve te’vilden kaçınan sahabe, tâbiîn ve dört mezhep imamlarının yolu olarak tanımlarken; te’vile başvuran Eş’arî ve Mâtürîdîleri de geniş dairede bu tanıma dâhil etmektedir. Bu çerçevede Rızâ, genel olarak selefin benimsediği tevfiz ilkesini savunsa da, te’vilde bir beis görmemektedir. Burada ona göre aslolan, bir âlimin genel olarak selefin yöntemine (طريقة السلف) bağlı kalmasıdır. Kaçınılması gereken husus ise, kelâmcıların yönteminin bir düstûr olarak benimsenmesidir. Bu yaklaşımın insan üzerindeki olumsuz etkisini Eş’arî, Cüveynî (ö. 478/1085), Gazzâlî ve Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) gibi önde gelen kelâmcılar üzerinden sergilemeye çalışan Rızâ, onların selefin yöntemine dönüşünü, düşünce yorgunluğundan kaynaklı bir hikâye olarak tasvir etmektedir.¹⁰⁶⁶

¹⁰⁶⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmiu’s-sahîh*, thk. Mustafa Dîb el-Bugâ (Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1993), 5/2384.

¹⁰⁶⁵ İbnü’l-Kayyım el-Cevziyye, “Kitâbü’l-medârici’s-sâlikîn beyne menâzili iyyâke na’bûdü ve iyyâke neste’in”, *Mecelletü’l-Menâr*, 17/3 (1914), 202, 203.

¹⁰⁶⁶ Muhammed Reşîd Rızâ, “İstiftâun fî fetâvâ ve talebü ikrâihâ ve teshîhihâ”, *Mecelletü’l-Menâr*, 28/4 (1927), 269-271.

Tevfîz ve te'vilden kaynaklı bir yöntem seçiminin tekfir meselesine dönüştürülemeyeceğini savunan Rızâ, bu minvalde bir yaklaşımın selef imamlarında (أئمة السلف) karşılığı bulunmadığını ifade etmektedir. Rızâ'nın bu yaklaşımı, Şam dolaylarında selefin görüşü (مذهب السلف) etrafında Mahmûd Hattâb es-Sübkî'nin (ö. 1933) önderliğinde toplanan bir gruba karşı takındığı tavırda görülebilir. Rızâ, selefin eserlerini (آثار السلف) neşretmesiyle tanınan Şeyh Münir ed-Dimeşki¹⁰⁶⁷ ve diğer Ezher ulemasından bir zümrenin de katıldığı bu çevrenin Sübkîler (السبكيّة) olarak tanındığını aktarmaktadır. Fakat Rızâ'ya göre Sübkî, toplumsal hayatta ve fıkhîta selefin görüşünü (مذهب السلف) savunurken; *İttihâfü'l-kâ'inât bi-beyâni müllahhasi i'tikâdi's-selef ve'l-halef* adlı eserinde sıfatlar konusunda Eş'arî kelamcılarının yöntemine başvurmasından ve bu tercihi bir tekfir meselesine dönüştürmesinden ötürü, itikatta selefin görüşünden ayrılmıştır.¹⁰⁶⁸ Böylelikle o, Selefîler (سلفيين)-Halefîler (خلفيين), tevîziciler (متفوضين)-te'vîlciler (مؤولين) yahut Sünnîler (سنيين)-bid'atçılar (مبتدعين) şeklinde farklılaşan Müslümanların, bu yöntemsel farklılıklar sebebiyle birbirlerini tekfir edemeyeceğini vurgulamaktadır.¹⁰⁶⁹

Sıfatlar konusunda te'vîlin terk edildiği durumlarda selef metodunun sıklıkla teşbih veya tecsîm suçlamalarıyla karşı karşıya kalmasına bir izah getirmeye çalışan Reşîd Rızâ'ya göre lafzî esas alan bu duruş, aslında ilahî sıfatları beşerî tasavvurlara hapsedmeden kabul eden bir yaklaşımdır. Bu yaklaşımı örneklendirmek adına Rızâ, İbn Teymiyye'nin nüzul sıfatı hakkındaki minber kıssasına atıfta bulunmaktadır. Rızâ, İbn Battûta'nın (ö. 770/1368-9), İbn Teymiyye'nin minberden bir basamak aşağı inerken Allah'ın nüzulünü kendi inişine benzettiğine dair rivayetini, asılsız bir suçlama (بهتان) olarak nitelendirmektedir. Dahası o, bu rivayetin kasti bir çarpıtma ya da bir işitme hatasından kaynaklandığını ileri sürmektedir. Rızâ, İbn Teymiyye'nin cümlesine

¹⁰⁶⁷ Muhammed Reşîd Rızâ, "Takrîzü'l-matbû'âtî'l-cedîde", *Mecelletü'l-Menâr*, 24/6 (1923), 479.

¹⁰⁶⁸ Muhammed Reşîd Rızâ, "Fetâvâ el-Menâr", *Mecelletü'l-Menâr*, 33/9 (1933), 679, 680. Krş. Mahmûd Hattâb es-Sübkî, *İttihâfü'l-kâ'inât bi-beyâni müllahhasi i'tikâdi's-selef ve'l-halef* (b.y.: Müessesetü'l-Ehliyye li'l-Echizeti'l-İlmiyye ve Mühimmâtî'l-Mekâtib, 2. Baskı, 1974).

¹⁰⁶⁹ Muhammed Reşîd Rızâ, "Fetâvâ el-Menâr", *Mecelletü'l-Menâr*, 33/9 (1933), 682.

olumsuzluk edatı (لا) ile başladığı kanaatindedir.¹⁰⁷⁰ Bu örnek üzerinden Rızâ, selefî görüşünün (مذهب السلف) sıfatların varlığını kabul etmekle birlikte onları mahlûkata benzemekten tenzih ettiğini ispatlamaya çalışmaktadır.

Reşîd Rızâ bu metodolojik duruşunu, sadece ilahi sıfatlar ile sınırlı kalmayıp sem'îyyât başlığı altındaki konulara da teşmil etmektedir. Melekler hakkındaki tartışmalarda Rızâ, kendisine ve Muhammed Abduh'a yöneltilen melekleri doğa güçlerine (قوى طبيعية) indirgeme suçlamalarını reddederek, meseleyi selefî tefvîz ve tenzih ilkesiyle temellendirmektedir. Bu yaklaşıma göre melekler, varlığı vahiy ile sabit, duyular ötesi ve latif varlıklardır. Kanat gibi fiziksel nitelemeler ise teşbihe düşmeden, ancak aklın imkân dairesinde algılanabilecek birer gaybi hakikat olarak kabul edilmelidir.¹⁰⁷¹ Dolayısıyla Rızâ'ya göre selefî yöntemi (طريقة السلف), naklin zahirini korurken, onu maddecî bir indirgemecilikten muhafaza etmektir. Bu da, akıl ve vahiy arasındaki sınırı gözetken bir yaklaşımla mümkündür.

Meâd tartışmalarına da değinen Reşîd Rızâ, meselenin mahiyetine dair kesin bir dinî delilin (نص قطعي) bulunmadığını vurgulayarak, bu gibi konularda çıkarımlar yapmak yerine selefî uyguladığı (طريقة السلف) tefvîz metodunu benimsediğini ifade etmektedir. Bu yaklaşımda temel ölçüt, nakledilen bilginin aklen caiz olması ve güvenilir bir kaynağa dayanması olmalıdır.¹⁰⁷² Geleneğin uygulamasına referansla kurduğu bu yöntemde Rızâ, insan aklının kapasitesini aşan metafizik alanlarda derinlemesine araştırmaya (بحث) girmeyi reddetmektedir.

Kelâmî meselelerin yanı sıra Rızâ'nın selef vurgusuna başvurduğu bir diğer alan fıkıhtır. Rızâ'nın bu konudaki muhatapları, ıslahat düşüncesine karşı direnç oluşturan gelenekselci zihniyet ve pratiklerdir. Rızâ, bu konudaki muarızları karşısında selef terkiplerini tasavvuf, taklit ve bid'at gibi dinî hayatın merkezinde yer alan ancak

¹⁰⁷⁰ Muhammed Reşîd Rızâ, "İthâmü İbn Teymiyye", *Mecelletü'l-Menâr*, 34/4 (1934), 278, 279.

¹⁰⁷¹ Muhammed Reşîd Rızâ, "el-Menâr ve Meşihatü'l-Ezher", *Mecelletü'l-Menâr*, 32/10 (1932), 758-760.

¹⁰⁷² Muhammed Reşîd Rızâ, "Es'ile ve ecvibe", *Mecelletü'l-Menâr*, 5/23 (1903), 946.

ıslah edilmesi gerektiğini düşündüğü yapı ve tutumlar üzerinden işlemektedir. Müteahhirûn kelâmcılarına eleştiri sunan Rızâ, sıfatların zâtın aynı veya gayrı olması gibi tartışmaları, Mu‘tezile ile girilen tarihsel polemiklerin doğurduğu bir yük olarak nitelemektedir. Gazzâlî’nin *el-İktisâd fî l-İ’tikâd* adlı eserine bir takriz yazan Rızâ, eserin derinliğini teslim etmekle birlikte, ilahi sıfatların mahiyeti hakkındaki kelâmî tartışmalara Gazzâlî’nin de bir dönem sürüklendiğini belirtmektedir. Burada çarpıcı olan Rızâ’nın, Gazzâlî’nin bu kelâmî açmazdan tasavvufa yönelerek kurtulduğunu iddia etmesidir. Böylece ona göre Gazzâlî, ancak tasavvufa intisabından sonra selefin yoluna (طريقة السلف) dönebilmiştir.¹⁰⁷³

Reşîd Rızâ tasavvufu, kelâm ilminin nazari tartışmalarından bir çıkış kapısı olarak sunsa da, kelâm ilmine benzer şekilde tasavvufun da şeriatle çelişen durumlar karşısında te’vile başvurarak uygulamalarını meşrulaştırmaya çalıştıklarını düşünmektedir. O, rabitanın ne Kur’ân ve Sünnet’te ne selef döneminde bulunduğunu söyleyerek rabitanın bir bid‘at olduğunu dile getirmiştir. Nakşibendî tarikatına mensubiyetiyle başlayan bireysel tecrübesini zikreden Rızâ, rabitanın ve teveccühün manevi tesirini inkâr etmemekle birlikte, selefin yoluna (مذهب السلف) evrilen bir dönüşüm süreciyle tasavvufun mistik karmaşasından düşünce dünyasının arındığını ifade etmektedir. Ayrıca o, şeriatte yeri bulunmayan bu uygulamalar aracılığıyla müşid ve mürid arasında kurulan irtibatın putperestliğe dönüşmesinden duyduğu endişeyi de dile getirmektedir.¹⁰⁷⁴

Reşîd Rızâ’nın tasavvufi uygulamalara yönelik bu eleştirisi, Sûfilerle kurulacak ortak bir zeminin önünde engel teşkil etmemiştir. Rızâ için bu yaklaşım, bir grubun tamamen dışlanmasıyla ziyade, bu grupların bid‘at olarak görülen unsurlardan arındırılarak asıl kaynağa yöneltilmesidir. Bunun bir sonucu olarak o, tasavvuf önderlerini de içine alan ve ortak paydası içtihad olan bir birlik modeli önermektedir. Ona göre kelâmî ve fikhî

¹⁰⁷³ Muhammed Reşîd Rızâ, “et-Takrîz”, *Mecelletü l-Menâr*, 7/17 (1904), 678.

¹⁰⁷⁴ Muhammed Reşîd Rızâ, “er-Râbitatü ‘inde’n-Nakşibendiyye ve tâ‘atü l-mürîd li-şeyhihi”, *Mecelletü l-Menâr*, 11/7 (1908), 507-509.

taassubun sebep olduğu toplumsal bölünmeyi aşmanın tek yolu, içtihadı merkeze alan selefin yolunu (طريقة السلف) ihya etmektir. Geçmişte Ehl-i Beyt imamlarından Sünnî fakihlere ve tasavvuf önderlerine kadar geniş bir yelpazenin de içtihad paydasında bulunduğunu belirten Rızâ, bu örnekliğin güncelle tatbikini teklif etmektedir.¹⁰⁷⁵

Reşîd Rızâ'nın kurguladığı bu meşruiyet zemini, tasavvufi gelenekte uygulanan ve dinin özüne aykırı görülen unsurların tasfiyesini amaçlayan bir mahiyete de sahiptir. O, İbn Teymiyye'yi tasavvufi uygulamalara yerleşen bid'atleri hedef alması bakımından selefin yolunun (مذهب السلف) yegâne hâmisî olarak kabul etmektedir. Rızâ'nın İbn Teymiyye'yi selefin yolunun takipçisi olarak nitelendirilmesinin temel nedeni, onun *el-Vâsita* isimli eserinde tevessül anlayışına, türbe ve kabir ziyaretlerindeki istiğaseye karşı sergilediği eleştirel tutumdur. Rızâ'ya göre İbn Teymiyye, söz konusu pratikleri meşrulaştıran ulemaya karşı, dindeki aracı kurumları devre dışı bırakarak kulu doğrudan Allah'a yönlendiren selefin duruşuna bir örnek temsil etmektedir.¹⁰⁷⁶

İbn Teymiyye'yi tasavvufi uygulamalardaki bid'atlerin tasfiyesinde temel referans kabul eden Rızâ, kabir ziyaretleri ve istiğaseyi bu bid'atler kapsamında değerlendirmektedir. Ancak Rızâ, bu eleştirel tutumun toplum nezdinde doğrudan Vehhâbîlik ile özdeşleştirilmesinin neden olduğu meşruiyet krizine de bir yanıt üretmek durumundadır. Bu bağlamda o, Ezher Şeyhi Muhammed Râzî el-Kebîr'in maruz kaldığı süreci, iddiasını destekleyen tipik bir vaka olarak aktarmaktadır. Rızâ, önce Mâlikî, ardından Hanefî mezhebine intisap eden bu şeyhin kabirlerdeki istiğaseyi tenkit ettiği için Vehhâbîlikle itham edilmesini, bir yanılğı olarak sunmaktadır. Rızâ'ya göre şeyhin bu duruşu Vehhâbîlik değil, selefin görüşünü (مذهب السلف) temsil etmektedir.¹⁰⁷⁷ Böylelikle Rızâ, Hanefî bir âlimin şahsında selef yöntemini Vehhâbîlik'ten arındırıp mezhepler üstü bir zemine çekerek, bu düşünce biçimi için kuşatıcı bir sınır çizmektedir.

¹⁰⁷⁵ Muhammed Reşîd Rızâ, "Hakikatü't-tasavvuf ve mekânühû mine's-şer'", *Mecelletü'l-Menâr*, 22/3 (1921), 184, 185.

¹⁰⁷⁶ Muhammed Reşîd Rızâ, "el-Vâsita ve'z-ziyâra", *Mecelletü'l-Menâr*, 4/8 (1901), 318-320.

¹⁰⁷⁷ Muhammed Reşîd Rızâ, "el-Ahbârü't-târihiyye", *Mecelletü'l-Menâr*, 4/9 (1901), 351, 352.

Reşîd Rızâ'ya göre İbn Teymiyye, yalnızca bid'atleri eleştiren değil; kelâmcılar ve filozoflar karşısında selefin görüşünü (مذهب السلف), akli ve nakli delilleri kullanmak suretiyle savunan bir âlimdir. İbn Teymiyye'nin selefin görüşünü savunma metoduna dikkat çeken Rızâ, onun sarîh aklın sahîh nakille çelişmeyeceğini gösteren bir emsal olduğunu vurgulamaktadır.¹⁰⁷⁸ Rızâ'nın akıl ve nakil ekseninde çizdiği bu sınırlar, asimetrik mahiyettedir. Başka bir ifadeyle, belirli bir mezhebi yapıya karşı hem kuşatıcı hem dışlayıcı olabilir. Bu, Rızâ'nın selefin görüşünü (مذهب السلف) savunan İbn Teymiyye'nin muhaliflerine işaret ettiği satırlarda açıkça görülebilir. Rızâ, bu tabloda İbn Teymiyye'yi selefin görüşünü muhafaza eden bir âlim olarak tasavvur ederken; onun muhalifleri, Ehl-i Sünnet'in içerisinde yer alan mütekellim ve mutasavvıf çevrelerdir.¹⁰⁷⁹ İbn Teymiyye'ye atfedilen bu merkezî role rağmen Rızâ, onun ilmî tahkikatına duyduğu hayranlığın mutlak bir taklide dönüşmesine izin vermemiştir. Bu bağlamda o, her görüşün tetkike tabi tutulup reddedilebileceğine dair Mâlik b. Enes'in metodolojisini esas aldığını belirtmektedir.¹⁰⁸⁰

Meşruiyetin temel kriteri olarak selef nesline vurgu yapan Rızâ, selefin uygulaması (طريقة السلف) dikkate alındığında, mevlid kutlamalarının ortaya çıkışının ve kurumsallaşmasının, bir bid'at olduğunu savunmaktadır. Dinde bu minvalde ilave bir tazim biçimi icat etmenin ulûhiyet ve nübüvvet anlayışıyla çeliştiğini vurgulamaktadır. Rızâ'nın eleştirisinin odak noktasını, özellikle dinî otoriteyi temsil eden âlimlerin bu törenlere iştirak etmesi oluşturmaktadır. Zira ulemanın bu törenlere katılımı, bid'at olan bir eylemin halk nezdinde dinî bir vecibe olarak algılanmasına yol açarak bir yanılgıya sebebiyet vermektedir.¹⁰⁸¹

¹⁰⁷⁸ Muhammed Reşîd Rızâ, "et-Takrîz", *Mecelletü'l-Menâr*, 15/7 (1912), 556, 557; Muhammed Reşîd Rızâ, "Şerhun kâ'idetün", *Mecelletü'l-Menâr*, 22/3 (1921), 190.

¹⁰⁷⁹ Muhammed Reşîd Rızâ, "Mukaddimetün mecmû'atin makâlâtın", *Mecelletü'l-Menâr*, 27/3 (1926), 179.

¹⁰⁸⁰ Muhammed Reşîd Rızâ, "el-İntikâd 'ale'l-Menâr", *Mecelletü'l-Menâr*, 31/1 (1930), 68.

¹⁰⁸¹ Muhammed Reşîd Rızâ, "Kısmü'l-mevâlid ve'l-merâsim", *Mecelletü'l-Menâr*, 3/25 (1900), 694, 695.

Selefin yolunu (طريقة السلف) takip etmeyi, düşünceyi taklitten kurtarmak ve dini bid'atlerden arındırmak için bir araç olarak gören Rızâ, bunu ancak Arapça'nın ihya edilmesi¹⁰⁸² ve eğitim sisteminin yenilenmesi ile mümkün görmektedir. 20. yüzyılın başlarında eğitimdeki ıslahat girişimlerinin kurumsal ve zihinsel engellerle karşılaştığını belirten Rızâ,¹⁰⁸³ sistematik bir eğitim modelini savunsa da, bu modeli uygulayacak liyakatli ulemanın noksanlığı ve mevcut ulemanın geleneksel yöntemlerde ısrar etmesinden kaynaklı zorlukların farkındadır. Buna rağmen o, ideal eğitim sisteminin meşruiyetini de selefin uygulamasına (طريقة السلف) dayandırarak¹⁰⁸⁴ söz konusu engelleri mümkün merteye aşma gayretindedir.

Reşîd Rızâ, selef yöntemini (منهج السلف) ıslahat düşüncesiyle birleştirerek dini otorite ile terakki arasında zorunlu bir ilişkisellik kurmaktadır. Bu yaklaşıma göre, dinî alanda her türlü bid'at ve cumûddan arınmak amacıyla başvurulması gereken yegâne yol selef yöntemidir. Nassların öncelliğine dayanan bu yaklaşım, temel kaynaklara dönerek, halef literatürünün otoritesini ve bu otoriteye dayalı taklit zincirini kırmayı sağlayan metodolojik bir zorunluluktur. Bunun yanı sıra Rızâ'nın ıslahat düşüncesi altında sunduğu bu yöntem, selef yöntemine bağlılığı teknik modernleşmeyle meczederken, çağdaş bilimsel verilerin kullanılmasını da bir gereklik olarak görmektedir.¹⁰⁸⁵

Reşîd Rızâ, selef odaklı terkiplere yalnızca tarihsel bir döneme, düşünceye ve yönetime duyulan bağlılık olarak başvurmaz. O, bu kullanımları Müslümanların zihinsel, kurumsal ve toplumsal uyanışını sağlayacak bir araç olarak kurgulamaktadır. Bu sebeple Rızâ, selefin yöntem ve görüşünü muhafaza eden muasır isimlere de atıfta bulunmaktadır. Bu isimlerden ilki Muhammed Abduh'tur. Rızâ, Abduh'un Ezher'de verdiği derslerin ve eğitim reformlarının gelenekselci çevrelerde oluşturduğu huzursuzluğa yanıt veren bir

¹⁰⁸² Muhammed Reşîd Rızâ, "el-Câmi'atü'l-İslâmiyye", *Mecelletü'l-Menâr*, 10/3 (1908), 218, 219.

¹⁰⁸³ Muhammed Reşîd Rızâ, "Mâdi'l-Ezher ve hâdiruhâ ve müstekbelühû", *Mecelletü'l-Menâr*, 25/9 (1925), 705.

¹⁰⁸⁴ Muhammed Reşîd Rızâ, "Tahrîrü meşîhati 'ulemâi'l-İskenderiyye", *Mecelletü'l-Menâr*, 8/21 (1905), 826, 827.

¹⁰⁸⁵ Muhammed Reşîd Rızâ, "Fâtihatü'l-mücelledi'l-hâdi ve's-selâsîn", *Mecelletü'l-Menâr*, 31/1 (1930), 4.

savunma yöntemi olarak selefin görüşünü (مذهب السلف) merkeze almaktadır. Ezher uleması arasında Abduh'un yöntemi, onun dini aklın/felsefenin buyruğuna verdiği dair eleştirilere neden olmuştur. Rızâ, Abduh'un kelâm ilminin felsefe ile karıştırılmasına karşı çıktığını ve inanç esaslarında doğrudan selef-i sâlihînin görüşüne (مذهب السلف الصالح) bağlı kaldığını vurgulamaktadır.¹⁰⁸⁶ Böylelikle Rızâ onu marjinal bir yenilikçi değil, dinin aslına sadık kalan bir otorite olarak sunmaktadır.

Lord Cromer'in 1905 tarihli Mısır Raporu'nda Muhammed Abduh'u akılcı, modernist ve Batı ile uyumlu bir figür olarak resmetmesi, Abduh'a yöneltilen eleştirilerin yükselmesine neden olmuştur. Rızâ, hâlihazırda Ezher uleması tarafından Mu'tezile ve filozof olmakla suçlanan Abduh'un imajını dinî bir meşruiyet zeminine taşımak adına girişimde bulunmaktadır. Bu sebeple o, Abduh'un felsefî veya Mu'tezilî bir yönelimi olmadığını, onun selefin görüşünü (مذهب السلف) savunduğunu ileri sürmektedir.¹⁰⁸⁷ Bu noktada selef, Abduh'un moderniteyle uyumlu görüşlerini ve ıslah çabalarına örnek olarak sunulması bakımından onu muhafazakâr Ezher ulemasının eleştirilerinden koruyan bir işlevi görmüştür.

Reşîd Rızâ, Cromer'in seküler bir dille övdüğü ıslahatçılığı, Müslüman kamuoyu için selefin yolu olarak sunmakta, modernleşme taleplerini tarihsel bir süreklilik ve dinî bir zorunluluk düzlemine yerleştirmektedir. Ne var ki bu tutum, Abduh'un ve onun savunusunu üstlenen Rızâ'ya yöneltilen eleştirilerin bir süreklilik kazanmasına yol açmıştır. Bu da, Rızâ'nın selef terkiibini söz konusu eleştirilere karşı bir müdafaa aracı olarak kullanmayı idame ettirmesiyle sonuçlanmıştır. Böylece o, Abduh'un görüşlerinin selefin görüşü (مذهب السلف) ile uyum içinde olduğunu kanıtlamaya çalışan bir söylem geliştirmiştir.¹⁰⁸⁸

¹⁰⁸⁶ Muhammed Reşîd Rızâ, "Buhtânün 'azîm", *Mecelletü'l-Menâr*, 1/12 (1989), 199-202.

¹⁰⁸⁷ Muhammed Reşîd Rızâ, "eş-Şeyh Muhammed 'Abduh", *Mecelletü'l-Menâr*, 9/4 (1906),

¹⁰⁸⁸ Muhammed Reşîd Rızâ, "Risâletü't-Tevhîd", *Mecelletü'l-Menâr*, 11/8 (1908), 615; Muhammed Reşîd Rızâ, "Mes'etü halki'l-Kur'ân ve kıdemihî", *Mecelletü'l-Menâr*, 12/3 (1909), 164; Muhammed Reşîd Rızâ, "Tercümetü't-tabîb", *Mecelletü'l-Menâr*, 21/9 (1920), 490, 491; Muhammed Reşîd Rızâ, "el-Vücûd ve'l-mâdde ve'l-kuvve ve'l-Hâliku 'Azze ve Celle", *Mecelletü'l-Menâr*, 32/8 (1932), 588, 589.

Selefe yapılan atıflar, Abdulh'un dinî meşruiyetini ifade eden bir işlev görürken, Rızâ bu terkibi bizzat kendi entelektüel serüvenini temellendirmek için de kullanmıştır. Ona göre Müslümanlar, yetkinliklerinden duydukları şüpheden ve özgüven kaybı nedeniyle, içtihad ve fikrî bağımsızlık hususunda selevin yolunu (سنة السلف) terk ettikleri için terakkiden mahrum kalmışlardır. Böyle bir ortamda *el-Menâr*'ın 20. senesinde halen selevin yöntemine (منهج السلف) sadık kaldığını dile getiren Rızâ, dergisi vasıtasıyla Müslüman toplumu selevin akidesine (عقيدة السلف) çağırdığını dile getirmektedir. Rızâ, dergide yer alan ve selevin görüşüyle (مذهب السلف) çelişir gibi görünen içeriklerin bir yayın stratejisi olduğunu ileri sürmektedir. Derginin geniş muhatap kitlesine dikkat çeken Rızâ, bu tutumunu farklı fikirdeki okuyucuları bakış açısına uygun deliller sunma zaruretiyle gerekçelendirmektedir.¹⁰⁸⁹

Kullandığı izafet terkipleri altında Rızâ, Şam merkezli isimlere de yer vermektedir. Onun Şam'da selevle irtibatlandığı isimlerden biri Abdürrezzâk el-Baytâr'dır. Rızâ'ya göre o, selevin görüşünü (مذهب السلف) ihya eden bir müceddiddir. Rızâ, Baytâr'ın öğrencisi Cemâleddîn el-Kâsımî'yi de, Şam'da ulemalığın liyakatten ziyade veraset ve maaş odaklı hale geldiği bir fetret döneminde, ilmi yeniden canlandıran bir müceddid olarak görmektedir. Dahası Kâsımî, selevin rehberliği (هدي السلف) ile terakki arasındaki bağlantı halkalarından biridir.¹⁰⁹⁰ Rızâ, bazı Seleviler tarafından Kâsımî'nin selevin görüşüne (مذهب السلف) aykırı davrandığı gerekçesiyle itham edilmesine de karşı çıkmaktadır. O, Kâsımî'nin ıslahat düşüncesinde uyguladığı metotla selevin yöntemine (مذهب السلف) sıkı bağlılık gösterdiğini ve mezhep taassubundan arınarak Kur'an ve Sünnet'i merkeze almak suretiyle selevin yolunu (مذهب السلف) takip ettiğini savunmaktadır.¹⁰⁹¹

Rızâ, selevin görüşünü Cezayir'de temsil eden bir ismi de zikretmektedir. Bu isim Abdülhamîd b. Bâdis'tir. Rızâ, onun çıkardığı *eş-Şihâb* adlı gazetenin ıslahatçı bir niteliğe

¹⁰⁸⁹ Muhammed Reşîd Rızâ, "Fâtihatü's-seneti'l-ısrîn li'l-Menâr", *Mecelletü'l-Menâr*, 20/1 (1917), 2-5.

¹⁰⁹⁰ Muhammed Reşîd Rızâ, "Musâbü Mısır ve's-Şâm", *Mecelletü'l-Menâr*, 17/7 (1914), 558, 559.

¹⁰⁹¹ Muhammed Reşîd Rızâ, "Musâbü Mısır ve's-Şâm", *Mecelletü'l-Menâr*, 17/8 (1914), 632, 633.

sahip olduğunu, hurafe ve bid‘atlere karşı mücadele etmek suretiyle selefin görüşünü (مذهب السلف) ihya etme çabasında olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁹²

Reşîd Rızâ’nın selef terkiğine siyasi çağrışımları da bünyesinde barındırından Vehhâbîler bağlamında referansları ise 1900 itibarıyla başlamıştır. 20. yüzyılın başında Necid bölgesinde Âl-i Reşîd ile Âl-i Faysal arasında yaşanan iktidar mücadelesinde Rızâ, selefi, dinî bir meşruiyet aracı olarak kullanmıştır. O, Abdülazîz b. Su‘ûd’un babası Abdurrahmân el-Faysal’ın (ö. 1928) Riyad’ı işgal etme girişimini tarihsel bir gereklilik olarak sunarken, Faysal’ı rakiplerinden ayıran en temel vasfın selefin görüşüne (مذهب السلف) bağlılığı olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca Rızâ, bid‘atler karşısında tavizsiz tutumunu Faysal’ın şahsında yansıtarak, Sünnî ulemanın hedefindeki Su‘ûd ailesinin dinî görüşlerindeki isabeti teyit etmektedir.¹⁰⁹³

Reşîd Rızâ, Vehhâbîliğin tarihsel arka planını da Kavalalı Mehmed Ali Paşa’nın Mekke ve Medine’yi işgal eden Vehhâbîlere karşı yürüttüğü mücadele üzerinden sorunsallaştırmaktadır. Rızâ’ya göre Vehhâbîler, itikatta Ahmed b. Hanbel’in, fıkıhta ise sünnete muhalif olan her türlü uygulamanın karşısında duran selefin yolunu (مذهب السلف) takip ederler.¹⁰⁹⁴ Rızâ’nın siyasi gerilim hatlarında yer alan bu vakıayı, selef üzerinden analiz etmesi önem arz etmektedir. Zira bu anlatımla Kavalalı, selefin görüşü üzerine yürümüştür.

Reşîd Rızâ, selef terkiğini Necid’deki iktidar mücadelesi bağlamında tarihsel ve siyasi bir meşruiyet aracı olarak kurgulamışken; 1904’te Zanzibar Sultanı örneğinde, karşısındaki figür bir siyaset adamı olmasına rağmen selef yöntemi (منهج السلف) nitelemesini yalnızca fikrî bir yaklaşımı ön plana çıkaracak şekilde ele almıştır. Bu kullanımda *menhecû’s-selef*, sadece dogmatik bir inanç manzumesinin ötesinde dinin aslına rücu etmeyi modern bakış açısıyla birleştiren metodolojik bir tavra delalet

¹⁰⁹² Muhammed Reşîd Rızâ, “Takrîzü’l-matbû‘ât”, *Mecelletü’l-Menâr*, 29/10 (1929), 798.

¹⁰⁹³ Muhammed Reşîd Rızâ, “el-Ahbârü’t-târihiyye”, *Mecelletü’l-Menâr*, 3/28 (1900), 692-694.

¹⁰⁹⁴ Muhammed Reşîd Rızâ, “el-Ahbâr ve’l-ârâ”, *Mecelletü’l-Menâr*, 5/4 (1902), 159.

etmektedir. Rızâ'nın kurgusunda bu yöntem; bid'atlere karşı uzlaşmaz bir duruşu, nassları doğrudan anlama ve uygulama disiplinine dayanan bir yöntemi ve eğitimi bir dindarlık biçimini esas alan bir ıslah fikrini temsil etmektedir.¹⁰⁹⁵

İzafet terkipleri üzerinden selef vurgusunu 1900'de Vehhâbîlikle siyasi bir zeminde hizalayan Rızâ, bu terkinin bir benzerini ancak 1919'da yinelemiştir. Osmanlı ve Mısır yönetiminin, tebaasını Vehhâbîliğin yeni bir mezhep olduğuna dair ikna etmekte başarılı olduğunu düşünen Rızâ, Vehhâbîlerin itikatta selefin mezhebine (مذهب السلف) fıkıhta ise Hanbelî mezhebine bağlı olduklarını dile getirmektedir.¹⁰⁹⁶ Bu ifadeleriyle Rızâ, Vehhâbîliği İslâm'ın özünü muhafaza eden bir hareket olarak tanımlamakta; bu hareketi, Osmanlı-Mısır yönetimi karşısında meşrulaştırma çabasındadır.

Selefin uygulamasını (طريقة السلف) tatbik eden bir örnek olarak *el-Menâr*'ı sunan Rızâ'ya göre, toplumun ıslahı ancak kademeli biçimde gerçekleştirilebilir. Bu misyonu gerçekleştirmek üzere *el-Menâr* fikrî bir yol gösterici konumundayken selefin uygulamasının toplumsal hayata yansıtılması ancak müçtehid bir halife ile mümkündür.¹⁰⁹⁷ Bu yöntem sorunsalını ele alan Rızâ, selefin yolunu (طريقة السلف) Vehhâbîlikle birleştirmektedir. O, Vehhâbîliği itikatta İmam Mâlik'in bilâ keyf yaklaşımını benimseyen, fıkıhta ise delile dayanan içtihad yanlısı yaklaşımları ile tasvir etmektedir. Bu perspektiften Vehhâbîliğin zemmi, Osmanlı'nın izlemiş olduğu politikadan kaynaklanan siyasi bir zeminden yükselmektedir.¹⁰⁹⁸ Nitekim Rızâ'ya göre Vehhâbî hareketin hâmisî olan Su'ûd Devleti bir tarafta laikleşen Türkler, diğer tarafta hurafeler içine gömülen Şi'îler ve Sûfilerin karşısında selefin yolunu (طريقة السلف) takip eden tek devlettir.¹⁰⁹⁹

¹⁰⁹⁵ Muhammed Reşîd Rızâ, "el-Ahbâr ve'l-ârâ", *Mecelletü'l-Menâr*, 7/20 (1904), 798, 799.

¹⁰⁹⁶ Muhammed Reşîd Rızâ, "Zât beyne'l-Hicâz ve Necd evi'l-Hurme", *Mecelletü'l-Menâr*, 21/5 (1919), 230.

¹⁰⁹⁷ Muhammed Reşîd Rızâ, "el-Ahkâmü's-şer'iyyeti'l-müte'allika bi'l-hilâfeti'l-İslâmiyye", *Mecelletü'l-Menâr*, 24/2 (1923), 114-118.

¹⁰⁹⁸ Muhammed Reşîd Rızâ, "Hakikatü'l-Vehhâbiyye ve münşîü't-ta'ni fihâ", *Mecelletü'l-Menâr*, 24/8 (1923), 584, 585.

¹⁰⁹⁹ Muhammed Reşîd Rızâ, "Fâtihatü's-seneti's-sâbi'a ve 'ışrîn", *Mecelletü'l-Menâr*, 27/1 (1926), 16-18.

Reşîd Rızâ'nın Muhammed Alî el-İdrisî'nin vefatının ardından kaleme aldığı bir yazısı ise, selefî görüşü etrafında birleşenlerin siyasi yakınlıklar kurabildiğini göstermesi bakımından mühimdir. Yemen ve Osmanlı'ya rağmen bölgede bağımsız bir Arap Krallığı kuran İdrisî, aynı zamanda İdrisîlik tarikatının şeyhidir. Rızâ'ya göre, ne tarikatın hurafeleri ne de Ezher'de aldığı yetersiz eğitim İdrisî'nin fitratına sirayet etmemiştir. Bu iddiasına iki kanıt sunan Rızâ, ilk olarak onun *el-Menâr*'a olan hayranlığını göstermektedir. İkincisi ise, akide bakımından selefî görüşünü (مذهب السلف) paylaştığı Abdülazîz b. Su'ûd ile resmî bir anlaşma yapmış olmasıdır.¹¹⁰⁰ Reşîd Rızâ, kendisi için benzer bir ortak paydayı Vehhâbîlik üzerinden çizmektedir. Öyle ki o, Sultan Abdülhamid'in politikası nedeniyle bir zamanlar zem ettiği Vehhâbîlikle selefî görüşü ekseninde uzlaştığını ilan etmekle kalmamakta; *el-Menâr*'la birlikte Vehhâbîliği, selefî görüşünün (مذهب السلف) davetçisi olarak nitelemektedir.¹¹⁰¹

4.2. Sıfat Terkipleri: Geleneğin Muasır Bağlamda İfade Biçimi

Selef vurgusu, Reşîd Rızâ'nın düşüncesinde tarihsel bir atıf olmanın ötesinde ıslahı zorunlu kılan bir yöntem ve bu yöntem üzerine kurulmuş bir aidiyeti niteleyen bir sığata dönüşmüştür. Müslüman toplumların içinde bulunduğu duraklamayı ve mezhepsel ayrışmaları, selefî metoduna dayalı ıslah fikri üzerinden aşmayı hedefleyen Rızâ, hiziplere bölünmüş kitlelerin bu ortak paydada buluşmasını önemsemektedir. Bu zaviyeden bir bakış açısıyla Müslümanları tasnif eden Rızâ, ortaya koyduğu sınıflandırma ile yeni bir bakış açısını yansıtmaktadır. O, klasik Şi'î-Sünnî ayrımının ötesine geçerek üçlü bir tasnif sunmaktadır.¹¹⁰² Bu üçlü tasnif, Şi'îler, Sünnî-Selefler (السني السلفي) ve mezhep mukallidleri (المتنزه) şeklinde izhar etmektedir. Rızâ bu farklı Müslüman grupların ıslah paydasında birleşmesi gerektiğini vurgularken; Sünnîlerin büyük bir

¹¹⁰⁰ Muhammed Reşîd Rızâ, "Vefâtü ze'îmin 'arabiyyin 'uluvvin 'azîm", *Mecelletü'l-Menâr*, 24/5 (1923), 402, 403.

¹¹⁰¹ Muhammed Reşîd Rızâ, "Fâtihatü'l-mucelledi's-sâmin ve 'ısrîn", *Mecelletü'l-Menâr*, 28/1 (1927), 3.

¹¹⁰² Muhammed Reşîd Rızâ, "Mesîrû'l-en'âm ve mesîrû'l-İslâm", *Mecelletü'l-Menâr*, 5/18 (1902), 688.

kısmını mezhepçilik zemininde eritmektedir. Bununla birlikte onun sınıflandırması, ilgili kullanımda yer alan Selefîlerin, 18. yüzyılda ortaya çıkan, sapkın bir fırka olarak görülen ve dört mezhebin görüşlerinden farklılaştığı noktaları ele almak suretiyle Sünnî sınırların dışına itilmeye çabalanan Vehhâbîliği¹¹⁰³ kapsadığını düşündürmektedir. Nitekim henüz 20. yüzyılın başında Allah ile kul arasına vâsıta koymak konusunda İbn Teymiyye ve Vehhâbî düşünce ile Rızâ'nın yaklaşımı arasındaki fark sorulduğunda; Rızâ, Vehhâbîlerin bu konuda selefin itikadını (اعتقاد السلف) benimsediklerini belirterek¹¹⁰⁴ bir meşrulaştırma süreci başlatmıştır. Rızâ'nın ifadeleri, Vehhâbîlerin Rızâ'nın hayatının sonlarına doğru selef merkezinde bir okumaya dâhil edildiği¹¹⁰⁵ iddiasını sarsmaktadır. Bilakis bu ifadeler, Vehhâbîleri Sünnî düşüncenin meşru bir müttefiki haline getirmeyi amaçlar görünmektedir.

Bu varsayım, aradan yalnızca birkaç sene geçtikten sonra Rızâ'nın 7 Mayıs 1905 tarihinde yayımladığı yazısıyla birlikte ele alındığında, güçlü bir iddiaya dönüşebilme potansiyeline sahiptir. *El-Menâr*'ın yalnızca bir bilgi yayma platformu değil, aynı zamanda Müslümanlar arasında birleştirici bir misyona da sahip olduğunu ifade eden Rızâ, dinî ilimleri halka ulaştırırken farklı mezhep ve ekolleri tekfir etmeksizin ortak paydada buluşturmaya hedeflemektedir. Bu gayeden yola çıkarak Rızâ, Vehhâbî-selefîleri (الوهابية السلفية), Eş'arîleri, Mâtürîdîleri, Şî'îleri ve İbâzîleri müsavi biçimde Müslüman kimliğinin çatısı altında değerlendirmektedir. Bu ekoller arasındaki ihtilaflarda ise hakem olarak yalnızca Kur'ân ve Sünnet'in ölçüt alınmasını

¹¹⁰³ Ömer Koçyiğit, “Efkâr-ı Atıkaya Husumet: Ahmed Cevdet Paşa'nın Örtbas Ettiği Bir Vehhabilik Risalesi”, *Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies*, 61 (2023), 225. Nitekim Emîn er-Râfi'î'ye (ö. 1927) göre, Necd halkının Vehhâbî olarak adlandırılması tarafsız bir isimlendirme değildir. Aksine bu, muhalifleri tarafından bilinçli olarak benimsenmiş bir adlandırmadır. Muhaliflerin bu adlandırmayla iki temel gayesi vardır: Birincisi, Necd halkını Sünnî gelenekteki dört hak mezhepten ayrı bir noktaya yerleştirmek; ikincisi ise onları yeni bir mezhep oldukları iddiasıyla Sünnî geleneğe yabancılaştırmaktır. Hâlbuki onun iddiasına göre, Necd ehlinin tamamı itikatta Selefi ve Hanbelî'dir. Emîn er-Râfi'î, “el-Vehhâbiyye ve'l-'akîdetü'd-dîniyye li'l-necdeyn”, *Mecelletü'l-Menâr*, 27/4 (1926), 275-279.

¹¹⁰⁴ Muhammed Reşîd Rızâ, “el-Es'iletü'd-dîniyye ve ecvibetihâ”, *Mecelletü'l-Menâr*, 4/12 (1901), 460-468.

¹¹⁰⁵ İsmail, *Rethinking Salafism*, 17.

savunmaktadır.¹¹⁰⁶ Mezhebî aidiyetleri ikinci plana iterek toplumu ortak bir Müslüman kimliği etrafında sabitlemeyi amaçlayan bu çağrı, bütünüyle değilse bile bir kısmı selefi olan Vehhâbîleri meşrulaştırarak genişletilmiş bir üst kimlik altında toplamaktadır.

1905'te selef nitelemesini klasik dönemle de ilişkilendiren Rızâ, Ahmed b. Hanbel'in yaklaşımını ifade etmek için onun bir Selefî-eserî (سلفية أثرية) olduğunu zikretmektedir. Rızâ bu ifadesiyle, dört mezhep imamından başlamak üzere Ehl-i Hadîs taraftarı bir ulema silsilesine¹¹⁰⁷ ve onların Mu'tezile karşısındaki tutumuna işaret etmektedir. Tarihsel süreçte Ahmed b. Hanbel ile özdeşleşen bu fikrin yalnızca ona ait olmadığını belirten Rızâ, Eş'arî'nin de *el-İbâne* adlı eserinde bu görüşü benimsediğini belirtmektedir. Böylece o, 1933'te selefi metodun haricinde mülahaza edeceği Eş'arîliğin¹¹⁰⁸ kurucusu olan Eş'arî'yi de Selefî-eserîler (سلفية أثرية) arasında zikretmektedir.¹¹⁰⁹

Reşîd Rızâ, fikrî yönelimlerinin bir izdüşümü olan *el-Menâr*'ı da kapsayıcı yönünü ön plana çıkardığı *seleflilik* vasfıyla nitelemektedir. Lauzière, Rızâ'nın bu tanımlamasının yer aldığı *Meslekü'l-Menârî's-Selefî*¹¹¹⁰ şeklindeki alt başlığını, el-Menâr'ın Selefî Yöntemi (*al-Manar's Salafi Way*) şeklinde tercüme etmenin günümüzdeki Selefîlik kavramının varlığını doğrulamak için çekici olduğunu ifade etmektedir. Ancak ona göre, söz konusu alt başlığın yorumu oldukça karmaşıktır. Selefî sıfatının dinî bir yönelime işaret etmediğini savunan Lauzière, Rızâ'nın alt başlığını dinî bir yönelimden yahut kavramsal bir uzanımdan ziyade ulemanın kullanımından kaynaklanan bir alışkanlığa

¹¹⁰⁶ Muhammed Reşîd Rızâ, "Fâtihatü's-seneti's-sâmine", *Mecelletü'l-Menâr*, 8/1 (1905), 4, 5.

¹¹⁰⁷ Rızâ bu düşüncenin Ebû Bekir el-Âcurrî'nin *Kitâbü's-şerî'a*'sı, Ebû Abdullah İbn Batta'nın *el-İbâne*'si, Ebû Abdullah et-Talemenkî'nin *Kitâbü'l-usûl*'ü, Osman b. Saîd ed-Dârimî'nin *er-Red*'i ve yine onun *er-Red 'ale'l-Cehmiyye* adlı eseri ve benzeri birçok kitapta ele alındığını ifade etmektedir. Ayrıca Rızâ bu silsile içerisinde Ebû Hanîfe, Mâlik b. Enes, Şâfi'î, Ahmed b. Hanbel, Süfyân es-Sevrî, Süfyân b. 'Uyeyne, Hammâd b. Zeyd, Hammâd b. Seleme, İbn Ebî Şeybe, Leys b. Sa'd, İbn Ebî Zî'b, Rebî'a b. Abdurrahman, Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî, İbn Huzeyme, İbn Mâce, İbn Hibbân, Ebû Sevr, İbn Cüreyc, Evzâ'î, İbnü'l-Mâcişûn, İbn Ebî Leylâ, Ebû Ubeyd b. Sellâm, Mis'ar b. Kidâm el-İmâm, Muhammed b. Yahyâ ez-Zühîlî, Ebû Hâtim er-Râzî, Muhammed b. Nasr el-Mervezî gibi âlimleri sıralamaktadır. Bkz. Muhammed Reşîd Rızâ, "Mezhebü's-selef", *Mecelletü'l-Menâr*, 8/16 (1905), 615.

¹¹⁰⁸ Muhammed Reşîd Rızâ, "Fetâvâ el-Menâr", *Mecelletü'l-Menâr*, 33/9 (1933), 679, 680.

¹¹⁰⁹ Muhammed Reşîd Rızâ, "Mezhebü's-selef", *Mecelletü'l-Menâr*, 8/16 (1905), 614, 615.

¹¹¹⁰ Muhammed Reşîd Rızâ, "Hâtimetü's-seneti's-sâbi'a", *Mecelletü'l-Menâr*, 7/24 (1905), 958, 959.

bağlamakta ve el-Menâr'ın Atalardan Kalma Yolu (*al-Manar's Ancestral Way*) şeklinde bir çeviri önerisi sunmaktadır.¹¹¹¹

Bu çeviri önerisi, *el-Menâr*'daki veriler ışığında genişletilmeye muhtaçtır. Reşîd Rızâ, *el-Menâr'ın Selefî Yöntemi* başlığı altında içerik bakımından dinî bir yöntemi işaret etmektedir. Buna göre *el-Menâr*, dinî meselelerde ölçüt olarak mezheplerden ziyade doğrudan Kur'ân ve Sünnet'ten delil getirmeyi esas alan selefin yolunu (طريق السلف في الاستدلال على المسائل بالكتاب والسنة) takip etmektedir. Rızâ bu yönteminin iki amaca yönelik olduğunu belirtmektedir. Bunlardan ilki, inanç ve ibadet alanlarında tıpkı selef döneminde olduğu gibi, üzerinde icmâ edilmiş olan Kitap ve Sünnet'e dönerek Müslümanların birliğini tesis etmektir. İkincisi ise, muamelat alanında Kur'ân ve Sünnet'in genel ilkelerine dayanmakla birlikte, fıkıh mezheplerinin kuruluş mantığında olduğu gibi ümmetin maslahatını ve zamanın örfünü gözeten bir içtihad anlayışını yeniden canlandırmaktır.¹¹¹²

Reşîd Rızâ'nın işlediği temadan hareketle, bu başlık altında rastgele yahut alışkanlık icabı seçilmiş, delaleti net olmayan bir ifadeden bahsetmek mümkün değildir. Bilakis bu alt başlık üzerinden selefî olmanın temel esasları okuyucuya sunulmuştur. Dolayısıyla Lauzière'nin, Selefiliğin bu başlıktan hareketle kavramsallaşmış bir kelime olarak kullanılamayacağı iddiası doğru olsa da sıfatın delaleti ve çerçevesi Rızâ'nın zihninde oldukça açıktır. Zira Rızâ'dan evvel Ümmü'l-Kurâ toplantısında selefî vasfının kullanımı, benzer ve açık bir anlama sahiptir. Selefî nitelemesinin delaletindeki bu netlik, Rızâ'nın Müslümanlar arasındaki sınıflandırmasında temel aldığı ilkelerden yola çıkarak da kavranabilir.

Reşîd Rızâ 1907'de selefî sıfatını, Sünnîler arasında bir sınıflandırma yapmak için kullanmıştır. Rızâ'ya göre, Sünnîlerin bir kısmı selefî değilken (غير السلفي); bir kısmı selefî

¹¹¹¹ Lauzière, *The Making of Salafism*, 35.

¹¹¹² Muhammed Reşîd Rızâ, "Hâtimetü's-seneti's-sâbi'a", *Mecelletü'l-Menâr*, 7/24 (1905), 958, 959.

düşünceyi benimseyen Sünnî-seleflilerdir (السني السلفي).¹¹¹³ Kısa bir süre sonra Rızâ, bu sınıflandırmayı detaylandıran bir başka tasnife yer vermektedir. Bu tasnifte Rızâ'nın örtük biçimde Vehhâbîlere meşru bir pozisyon kazandıran yaklaşımını tekrar görmek mümkündür. 1908'de İslâm Kongresi'nin katılımcıları hakkında bir kısım bilgiler aktaran Rızâ, bu katılımcıların bir kısmının Sünnî-selefliler (السني السلفي), bir kısmının ise Selefliler ve Şi'îler olduğunu belirtmektedir. Rızâ, katılımcılar arasında Hanefî ve Mâlikî Sünnîler bulunduğunu da kayıt altına almaktadır.¹¹¹⁴ Rızâ bu kategorik ayırmada, mezhep mensubu Sünnîler ile içtihad yanlısı tutumu kıyaslıyor görünmektedir. Bu bağlamda onun Sünnî-selefi ifadesiyle, doğrudan içtihadı savunan Sünnîlere işaret edildiği anlaşılmaktadır. Ancak Seleflilerin bu tasnifte müstakil bir grup olarak sunulması, ayırımın sadece fikhî değil, aynı zamanda itikâdî bir duruşa dayandığını da göstermektedir. Rızâ, 1902'de Vehhâbîlerin itikatta Ahmed b. Hanbel'in, fıkıhta ise selefin yolunu (مذهب السلف) izlediklerini ifade ettiğinden,¹¹¹⁵ tasnifte münferit bir sınıf olarak yer verilen Seleflilerin Vehhâbîleri temsil ettiği söylenebilir. Buradan hareketle, Rızâ'nın selefi nitelemesini bilinçli bir şekilde işlediği ve kullandığı görülmektedir.¹¹¹⁶

1908'de selefi yol (الطريقة السلفية) şeklinde bir nitelemeye yer veren Rızâ, bununla entelektüel bir mirasa gönderme yapmaktadır. O bu ifadeyle, selefin yolunu temsil eden ve Sünnet'in savunucusu olan İbn Teymiyye'nin¹¹¹⁷ ilmî mirasının korunması ve aktarılması çabasını ifade etmek için selefi yol nitelemesini tercih etmektedir.¹¹¹⁸ Bu

¹¹¹³ Muhammed Reşid Rızâ, "Takrîzü'l-matbû'ât", *Mecelletü'l-Menâr*, 10/4 (1907), 299.

¹¹¹⁴ Muhammed Reşid Rızâ, "el-Mü'temirü'l-İslâmî", *Mecelletü'l-Menâr*, 11/3 (1908), 182, 183.

¹¹¹⁵ Muhammed Reşid Rızâ, "el-Ahbâr ve'l-ârâ", *Mecelletü'l-Menâr*, 5/4 (1902), 159.

¹¹¹⁶ Bu noktada ifadenin muğlaklığından ziyade, kullanımından kaynaklı bir farklılığın varlığından bahsetmek gerekir. Rızâ, 1905'te Mu'tezile karşıtlığı bakımından Ahmed b. Hanbel ve Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'yi Selefi-eserî (سلفية أثرية) olarak nitelemektedir. Bkz. Muhammed Reşid Rızâ, "Mezhebü's-selef", *Mecelletü'l-Menâr*, 8/16 (1905), 614, 615. Mahmûd Şükrî ise bu iki yapıyı birbirinden ayırmaktadır. 1910'da Kâsımî'ye göndermek üzere kaleme aldığı mektubunda o, Faslı bir âlimi itikatta selefi (السلفي عقيدة) fıkıhta eserî (الأثري مذهباً) olarak tanımlamaktadır. Bkz. Kâsımî, Âlûsî, *er-Resâil*, 115. Kâsımî ise 1912'de sıfat ve mevsufun yerini değiştirmek suretiyle *Eserî-selefleri*, Mu'tezile ve Cehmiyye karşıtı bir konuma yerleştirmektedir. Bkz. Kâsımî, Âlûsî, *er-Resâil*, 190.

¹¹¹⁷ Muhammed Reşid Rızâ, "Şeyhü'l-İslâm İbn Teymiyye", *Mecelletü'l-Menâr*, 12/1 (1909), 41-55.

¹¹¹⁸ Muhammed Reşid Rızâ, "Esâretün mine't-târîh", *Mecelletü'l-Menâr*, 10/8 (1908), 616-621.

haliyle Rızâ, II. Meşrutiyet'in ilanını takip eden yeni siyasi dönemi, sembolik çağrışımları olan İbn Teymiyye'ye selefî nitelemesini atfederek karşılamıştır.

4.2.1. Stratejik Suskunluk Evresi

Jön Türk Devrimi akabinde sıfat terkibi halinde Selefilik, halen muhafaza edilmektedir. Bu döneme kadar Selefilğin bir kavram formu yakalayamamış olmasında muhtemelen iki etken bulunmaktadır. Bunlardan ilki, Selefilğin henüz diğer mezheplerden tam olarak ayrılmış bir düşünce sistemini ifade etmeyiştir. Bilakis Selefilik, tüm fırkaların arasında müntesibi bulunan hem dinin hem hayatın çeşitli alanlarına uzanan kapsamlı bir bakış açısıdır. Öte yandan matbaa aracılığıyla düşüncenin taşıyıcılığına ihtimam gösteren Selefiler, II. Abdülhamid dönemi basın yasaklarında mercek altındadır. Bu süreçte, yasaklı kelimeler listesinde *-izm* ekiyle biten kelimelerin sayıca fazla olması oldukça dikkat çekicidir.¹¹¹⁹ Dolayısıyla Osmanlı yönetiminin bu konudaki hassasiyeti, bir ihtimal *Selefiyye* kavramsallaştırmasını geciktiren ve düşüncenin *selefî* şeklinde ifadesini sürdüren bir etkiye sahip olduğu düşünülebilir. Fakat bu süreçte dikkat çeken Reşîd Rızâ'nın İttihat ve Terakki yönetimiyle birlikte selefî nitelemesine siyasi çağrışımlardan arınmış yönüyle bir ara vermesidir. 1919'a dek yaklaşık on yıl kadar bir süre zarfında Rızâ, bir istisnai durum dışında Selefilğe sıfat tamlaması şeklinde *el-Menâr* satırlarında yer vermemektedir. Bu istisna, Ferec Zekî el-Kürdî tarafından derlenen ve Rızâ tarafından selefî risaleler başlığıyla bu derlemenin duyurulduğu bir yazıdır. Bu yazıda listelenen eserlere dair verilen kısa içerikler, eserlerin bir kısmının muhtevasının yönteme, bir kısmının ise İbn Teymiyye'nin otoritesini pekiştirmeye yönelik olduğunu göstermektedir. Rızâ'nın bu eserlerin selef âşıklarının

¹¹¹⁹ François Georgeon, "Yasak Kelimeler: XX. Yüzyılın Başındaki Osmanlı Sansürüyle İlgili Bir Belge", der. Mehmet Ö. Alkan, Tanıl Bora, Murat Koraltürk, *Mete Tunçay'a Armağan* içinde (İstanbul: İletişim Yayınları, 2007), 198.

(محبى السلف) katkısıyla basıldığını ifade etmesi;¹¹²⁰ söz konusu muhtevanın yalnızca teorik bir zemin teşkil etmediğini, aynı zamanda Selefilğin belirli bir toplumsal aidiyet bilinciyle şekillendiğini kanıtlamaktadır.

Henri Lauzière'ye göre, Selefilği 20. yüzyılın başlarında artan matbaacılık hareketlerinden bağımsız düşünmek mümkün değildir. Nitekim selefî sıfatının *el-Menâr*'da kesintiye uğradığı bu süreçte *Selefiyye*, bir yayınevinin ismi olarak sıkça zikredilmiştir. Mısır'da Tâhir el-Cezâirî'nin öğrencilerinden Muhibbüddîn el-Hatîb¹¹²¹ ve Abdülfettâh Katlân tarafından *Selefiyye Yayınevi* (المكتبة السلفية) kurulmuştur.¹¹²² Bu yayınevinin sahiplerinden Abdülfettâh Katlân tarafından hem Mısır'da hem yurtdışında yayımlanan *Mecelletü's-Selefiyye*'nin tanıtımını yazan Rızâ, derginin içeriğinde Tâhir el-Cezâirî'nin eserlerinden seçmeler yayımlandığını belirtmektedir. Rızâ'ya göre, dergiye adını veren de bu içeriktir. Dergide Cezâirî'nin seçkilerinin yanı sıra İbn Teymiyye'nin eserlerinden kesitler de mevcuttur.¹¹²³ Tâhir el-Cezâirî'nin himayesinde bulunan Muhibbüddîn el-Hatîb; İbn Sînâ, Fârâbî, Descartes, Mustafa Sabri'nin bir eseri, Mahmud Teymur'un Arap roman yazım tarzının gelişimine dair konferanslarının bir derlemesini

¹¹²⁰ Muhammed Reşîd Rızâ, "Takrîzü'l-matbû'ât: mecmû'u tis'ati kütübün ve resâile selefiyyetin", *Mecelletü'l-Menâr*, 14/12 (1911), 945, 946.

¹¹²¹ Kendisi daha sonra 1916'da Mekke şerifi Hüseyin'in sözcüsü ve baş gazetecisi görevini üstlenmiş, *Cerîdetü'l-Kible*'nin yayımlanmasına öncülük etmiştir. 1916-1919 arasında Hicaz'da ikamet eden Hatîb, daha sonra Faysal'ın Suriye Krallığı'nı destekleyecektir. Bkz. Lauzière, "The Construction of Salafiyya", 378, 379 ve 382.

¹¹²² Selefiyye Yayınevi'nin faaliyetleri *el-Menâr* tarafından yoğun biçimde gündemde tutulmaktadır. Bkz. Hüseyin Vasfî Rızâ, "Takrîzü'l-matbû'âtî'l-cedîde", *Mecelletü'l-Menâr*, 13/6 (1910), 459; Cemâleddîn el-Kâsımî, "Te'âruzü'l-'akl ve'n-nakl fi'l-İslâm", *Mecelletü'l-Menâr*, 13/8 (1910), 613; Muhammed Reşîd Rızâ, "Takrîzü'l-matbû'âtî'l-cedîde", *Mecelletü'l-Menâr*, 13/12 (1911), 953; Muhammed Reşîd Rızâ, "Takrîzü'l-matbû'âtî'l-cedîde", *Mecelletü'l-Menâr*, 14/1 (1911), 71; Muhammed Reşîd Rızâ, "Takrîzü'l-matbû'ât", *Mecelletü'l-Menâr*, 24/3 (1923), 238; Muhammed Reşîd Rızâ, "Takrîzü'l-matbû'âtî'l-cedîde", *Mecelletü'l-Menâr*, 24/5 (1923), 405; Muhammed Behcet el-Eserî, "Âlimü'l-'Irâk ve rihletü ehli'l-âfâk", *Mecelletü'l-Menâr*, 25/5 (1924), 374; Muhammed Reşîd Rızâ, "el-Matbû'âtü'l-cedîde", *Mecelletü'l-Menâr*, 26/3 (1924), 223; Muhammed Reşîd Rızâ, "Takrîzü'l-matbû'âtî'l-hadîse", *Mecelletü'l-Menâr*, 26/7 (1926), 557; Muhammed Reşîd Rızâ, "Takrîzü'l-matbû'âtî'l-hadîse", *Mecelletü'l-Menâr*, 26/8 (1926), 640; Muhammed Reşîd Rızâ, "Takrîzü'l-matbû'âtî'l-hadîse", *Mecelletü'l-Menâr*, 27/4 (1926), 316; Muhammed Reşîd Rızâ, "Takrîzü'l-matbû'âtî'l-hadîse", *Mecelletü'l-Menâr*, 27/6 (1926), 477; Muhammed Reşîd Rızâ, "el-Matbû'âtü'l-hadîse", *Mecelletü'l-Menâr*, 28/5 (1927), 397; Muhammed Reşîd Rızâ, "el-Matbû'âtü'l-cedîde", *Mecelletü'l-Menâr*, 29/6 (1928), 475; Muhammed Reşîd Rızâ, "Takrîzü'l-matbû'âtî'l-hadîse", *Mecelletü'l-Menâr*, 32/4 (1932), 306; Muhammed Reşîd Rızâ, "el-Matbû'âtü'l-hadîse", *Mecelletü'l-Menâr*, 34/3 (1934), 236.

¹¹²³ Muhammed Reşîd Rızâ, "el-Matbû'âtü'l-cedîde", *Mecelletü'l-Menâr*, 20/4 (1918), 208; Sâlih Muhlis Rızâ, "Takrîzü'l-matbû'ât", *Mecelletü'l-Menâr*, 22/8 (1921), 639, 640.

basmak suretiyle geniş bir yelpazede yayın yapmaktadır. İslâm düşünce tarihi üzerine çalışmalar yürüten Ahmet el-Shamsy, matbaanın yayın dünyasındaki bu çeşitliliğini bir iş etiği olmaktan ziyade selefî zihin dünyasının bir uzantısı olduğu kanaatini taşımaktadır.¹¹²⁴

1909'da kurulan yayınevi, bazı yayınlarını Matbaatü'n-Nahda'da yayımlamış olsa da¹¹²⁵ ekseriyetle *el-Menâr*'ın kuruluş aşamasına benzer şekilde kitapların basımında Müeyyed Matbaası'ndan destek almıştır.¹¹²⁶ Ardından yayınevi, 1912'de Reşîd Rızâ ile ortaklık yoluna gitmiş ve Menâr Matbaası'na taşınarak yayımcılık faaliyetlerini burada devam ettirmiştir. Nihayet 1919'da, sahipleri kendi matbaalarını edinmiş ve basım yayın işlerini burada sürdürmüştür.¹¹²⁷ Mısır'da Rızâ ile Menâr Matbaası'nı paylaşan bu yayınevinin sahiplerinden Katlân, daha sonra Cidde'nin gazete deneyimine sahip isimlerinden Muhammed Sâlih en-Nasîf (ö. 1971) ile bir ortaklık kurmuştur. 1926'da Mekke'nin işgali sonrası Abdülazîz b. Su'ûd'un evinde kaldığı, Rızâ tarafından selefî olduğu ifade edilen Muhammed Sâlih en-Nasîf¹¹²⁸ ve Katlân, 1927'de Kahire'de Rızâ'dan satın aldıkları eski bir matbaayı Mekke'ye göndermiş ve burada Selefiyye Matbaası ve Yayınevi'nin Su'ûd şubesini kurmuştur.¹¹²⁹

Reşîd Rızâ ve Selefiyye Yayınevi arasındaki ilişki göz önünde bulundurulduğunda tüm bu silsile yayınevinin, kuruluş aşamasından itibaren Rızâ'nın hem kendi imkânları hem de sosyal ilişkileri bakımından desteklendiğini göstermektedir. Lauzière bu kitabevinin ticarî sahaya girmesiyle *Selefiyye* kavramının yaygınlık kazanmaya

¹¹²⁴ Shamsy, *İslâm Klasiklerini Yeniden Keşfetmek*, 293, 294, 128. dipnot. Hâlbuki Mustafa Sabri, ıslahat taraftarlarına ve Osmanlı'ya karşı eleştirel duruşa bir bütün olarak karşı çıkmaktadır. Bu sebeple, Selefiyye Yayınevi'nin eserlerindeki bu çeşitlilik muhtemelen zihin dünyalarının bir uzantısı olmaktan ziyadesine sahiptir.

¹¹²⁵ Lauzière, "The Construction of Salafiyya", 377.

¹¹²⁶ Hüseyin Vasfî Rızâ, "Takrîzü'l-matbû'âtî'l-cedide", *Mecelletü'l-Menâr*, 13/6 (1910), 460, 461.

¹¹²⁷ Lauzière, "The Construction of Salafiyya", 379. Başka bir görüşe göre, Selefiyye Matbaası'nın kuruluşu 1920'den sonra Muhibbüddîn el-Hatîb'in Kahire'ye dönüşüne denk gelmektedir. Bkz. Muhammed Harb, Muhammed Aruçi, "Muhibbüddîn el-Hatîb", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 31 (2020), 37.

¹¹²⁸ Muhammed Reşîd Rızâ, "el-İstîlâ' İbn Su'ûd 'alâ cemî'i'l-Hicâz", *Mecelletü'l-Menâr*, 26/9 (1926), 690.

¹¹²⁹ Lauzière, "The Construction of Salafiyya", 382, 383.

başladığını ifade etmektedir.¹¹³⁰ Laoust ise yayınevinin *el-Menâr*'a bir canlanma getirdiğinden bahsetmektedir.¹¹³¹ Bu, entelektüel bir canlanma olarak kabul görebilirse de Rızâ'nın yayınevinin faaliyetlerini aktarması dışında selefi nitelemesine 1919'a dek başvurmaması dikkat çekicidir.¹¹³²

Bu tabloda Reşîd Rızâ'nın suskunluğunun ardında özel bir sebep olmadığını düşünmek, bunun tesadüfi bir sessizlik olduğunu varsaymak mümkündür. Ancak Rızâ'nın 1919'da *selefi* nitelemesine başvurduğu bağlam, bu suskunluğun bilinçli bir tercih olduğunu desteklemektedir. Genel tablodan mülhem, Rızâ'nın sessizliği, stratejik bir suskunluktur ve onun tarafsız görünmek arzusunun ifadesidir. Siyasi belirsizliklerin yoğun olduğu bu dönemde teyakkuzda bekleyen Rızâ, merkez Osmanlı'da başlatılan Kurtuluş Savaşı'na bir yanıt olarak *seleflîliğe* yer vermektedir. 1908'den 1919'a kadar selefi nitelemesine yer vermeyen Rızâ, Türk milli mücadelesinin karşısında Arap Yarımadası'nda putperestlerin karanlığının selefi ilim (العلم السلفي) ile aydınlandığını ifade ederek,¹¹³³ yalnızca siyasi değil dinî bir ayrışmanın da portresini çizmektedir. Bu ayrım, özünde Rızâ'nın dışında şekillenen bir sürecin ürünüdür. Orta Doğu'da çizilen sınırlar, Rızâ'nın tüm tarafları bir şekilde ihata etmeye çalışan tutumunu işlevsiz kılmıştır. Böylelikle o, 1919 yılının Mart ayında bir seçimin eşiğine sürüklenmiştir. İslâm'ın gelişmesini Su'ûd Devleti'nin yükselişi ile irtibatlandığı yazısıyla o, hem siyasi hem dinî görüşü bakımından bir tercih yapmaktadır.

¹¹³⁰ Lauzière, "The Construction of Salafiyya", 369-385.

¹¹³¹ Laoust, "Le Réformisme Orthodoxe des "Salafiya"", 178.

¹¹³² Bu dönemde Rızâ, bir gruba aidiyet bakımından *seleflîliğe* yalnızca bir kez Kâsımî'nin vefatından sonra, Kâsımî'nin selefin görüşüne (مذهب السلف) muhalefet ettiğine dair bazı Selefilere tarafından eleştirildiğini aktarmak için başvurmuştur. Bkz. Muhammed Reşîd Rızâ, "Musâbü Mısır ve'ş-Şâm", *Mecelletü'l-Menâr*, 17/8 (1914), 632, 633.

¹¹³³ Muhammed Reşîd Rızâ, "İntişârü'l-İslâm", *Mecelletü'l-Menâr*, 21/2 (1919), 83.

4.2.2. Değişen Paradigmalar

Reşîd Rızâ'nın tercih yönü kadar önemli bir diğer husus, *selefi* sıfatının delaletidir. Bu sıfat, Rızâ'nın bilinçsizce kullandığı yahut yalnızca kelâmî-fikhî bir tutumla sınırladığı bir anlam alanının ötesindedir.¹¹³⁴ Rızâ'ya göre *selefilik*, geçmişî Ümmü'l-Kurâ toplantısına uzanan dinî ve siyasi bir *tarafı* temsil eden bir duruştur. 1905'te Vehhâbîleri, diğer Müslümanlarla Selefilik ortak paydasında toplama girişimi, görünürde masum bir ümmet birliği projesi olarak yorumlanabilirse de aslında Rızâ'nın Arap birliğine duyduğu özlemi gerçekleştirmek için yaptığı stratejik bir zemin hazırlığı olarak da yorumlanabilir.

1919 yılı itibarıyla Reşîd Rızâ, Arap Yarımadası'nın putperestlerin idaresinden kurtulduğunu ve selefi ilimle yeniden aydınlanmaya başladığını savunmasına rağmen, bu dönemde henüz Hicaz hâkimiyetini tesis edememiş ve uluslararası meşruiyeti kısıtlı olan Abdülazîz b. Su'ûd'un Necid'deki kabilevi yapısına doğrudan eklemelenmek yerine, stratejik bir tercihle Şam merkezli Faysal hükümetine destek vermiştir. Zira bu süreçte Faysal yönetimi, Sykes-Picot anlaşmasında ve Fransa ile İngiltere gibi sömürgeci güçlerin bölgedeki emellerine karşı Arap bağımsızlığının en somut, modern ve kurumsal temsilcisi olarak görülmektedir. Bu durum Rızâ'nın bağımsız bir Müslüman-Arap devleti idealine, Necid'in o dönemki geleneksel yapısından daha yakın bir model sunmuştur. Ancak Sykes-Picot anlaşması ve ardından gelen 1920 San Remo Konferansı'yla Suriye topraklarının resmen Fransa mandasına bırakılması, Faysal'ın Şam merkezli egemenliğini hem hukuki hem de siyasi açıdan imkânsız kılmıştır. Neticede Faysal, 1920 yılında Suriye'deki iktidarından tasfiye edilmiştir.¹¹³⁵

¹¹³⁴ Lübnanlı sosyolog Gilbert Achcar'a göre, Rızâ'nın düşüncesinde Selefilik iki yönlü referansa sahiptir. Buna göre Rızâ'nın Selefiligi, İslâm'ın ilk üç neslini model alan ve dinin temel kaynakları olan Kur'ân ve Sünnet'le irtibat içindeyken, çağdaş meselelere de içtihadî bir yaklaşımla çözüm aramayı ifade etmektedir. Bkz. Gilbert Achcar, *The Arabs and the Holocaust: The Arab-Israeli War of Narratives*, Fransızca'dan çev. G. M. Goshgarian (New York: Metropolitan Books, 2010), 105, 106. Archcar'ın getirdiği tanım kısmen hakikati yansıtmakla birlikte eksik kalmaktadır. Rızâ'nın selefi ibaresi, bir başka yönüyle Arap milletin tarihsel üstünlüğünün yeniden ihyası suretiyle hayata geçirilmesi gerektiği yönündeki çabasını ifade etmektedir.

¹¹³⁵ Gelvin, *Divided Loyalties*, 45-47.

Hicaz'da ise 1918 yılında Osmanlı Devleti'nin bölgeden çekilmesinin ardından Şerif Hüseyin liderliğinde Hâşimî yönetimi tesis edilmiş; ancak kısa süre içinde bölge, Necd'den gelen İhvân hareketinin tehdidiyle sarsılmaya başlamıştır. Nitekim İhvân'ın gerçekleştirdiği akınlarda esir almak yerine hasımlarını katletmesi ve 1919 yılında Turabe Savaşı'nda Şerif Hüseyin ve askerlerinin neredeyse tamamını kılıçtan geçirmesi, Müslümanlar toplumlarında derin bir kaygı uyandırmıştır. Bu durum İbn Su'ûd'un stratejik hedefleri ile İhvân'ın kontrolsüz şiddeti arasındaki ayrışmayı da ilk kez açıkça ortaya koymuştur.¹¹³⁶ Reşîd Rızâ'nın 1924 yılına dek Vehhâbîleri selefî olarak adlandırma noktasındaki temkinli tutumu, muhtemelen Vehhâbîliğin katı bir tezahürünü temsil eden İhvân'ın Müslüman kamuoyunda oluşturduğu olumsuz algıdan kaynaklanmaktadır.

1924 yılında Şerif Hüseyin'in kendisini halife ilan etmesi, bölgedeki gerilimi tırmandırırken; aynı yıl Reşîd Rızâ, Cemâleddîn el-Efgânî'nin makalelerinden derlediği seride¹¹³⁷ Muhammed b. Abdülvehhâb'ı Hanbelî-selefî (الحنبلي السلفي) bir âlim olarak niteleyerek¹¹³⁸ Vehhâbîliğe yeniden meşruiyet kapısını aralamıştır. Fakat İhvân'ın bölgede sergilediği tavır bu meşruiyet çabalarını zorlaştırmıştır. Zira İhvân'ın 1924'te çatışmasız teslim olan Taif'te büyük bir katliam gerçekleştirmesi, Mekke ve Cidde halkı üzerinde büyük bir tedirginliğe neden olmuştur.¹¹³⁹ Uzun süren kuşatmaların ardından Aralık 1925'te teslim olan Medine halkı ise, İhvân mezalimine karşı Abdülazîz b. Su'ûd'dan can güvenliği garantisi talep etmek zorunda kalmıştır. Nihayet 23 Aralık 1925'te gayrimüslimlerin de yaşadığı Cidde'nin ele geçirilmesi sürecinde İhvân'ın varlığı, İbn Su'ûd'un uluslararası diplomasisi açısından başlıca çekince kaynağı olmuştur.¹¹⁴⁰

¹¹³⁶ John S. Habib, *Ibn Sa'ud's Warriors of Islam: The Ikhwan of the Najd and Their Role in the Creation of Saudi Kingdom, 1910-1930* (Leiden: Brill, 1978), 90-98; Mehmet Ali Büyükkara, *İhvan'dan Cuheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 106.

¹¹³⁷ Cemâleddîn el-Efgânî, "el-Makâlâtü'l-Cemâliyye", *Mecelletü'l-Menâr*, 25/7 (1924), 535.

¹¹³⁸ Cemâleddîn el-Efgânî, "el-Makâlâtü'l-Cemâliyye", *Mecelletü'l-Menâr*, 25/9 (1925), 687, 688.

¹¹³⁹ Habib, *Ibn Sa'ud's Warriors of Islam*, 113-117.

¹¹⁴⁰ H. St. John Philby, *Saudi Arabia* (Londra: Ernest Benn, 2. Baskı, 1955), 289, 290.

Bu noktada Abdülazîz b. Su'ûd, Hicaz'daki hâkimiyetini kalıcı kılmak adına dinî ve siyasi bir dönüşüm sürecine girmiştir. İbn Su'ûd, Hicaz'ı ele geçirdikten sonra İhvân birliklerini Hicaz'ın idari ve sosyal merkezlerinden uzak tutarak onların bölgedeki kozmopolit yapıyla doğrudan temasını kesmiştir. Hicaz halkının büyük bir kısmını müşrik veya mübtedi olarak gören İhvân'ın radikal eğilimlerini dizginlemek ve bu aşırılıkların yönetim üzerindeki olumsuz etkilerini asgariye indirmek isteyen İbn Su'ûd, buradaki suç ve ceza yargısını merkezî otoriteye bağlı mutavva sistemine devretmiştir. Böylece İhvân'ın cihad adı altında gerçekleştirdiği keyfî müdahalelerin önüne geçilmiş, yargı yetkisi devlet tekeline alınmıştır. Ayrıca modern teknolojik araç ve gereçlerin kullanımını bid'at sayan İhvân'ın katı tutumuna karşı; telgraf, telefon ve otomobil gibi teknik imkânları Hicaz'da devlet hizmetine sunarak hem idari mekanizmayı güçlendirmiş hem de terakki ve ıslah yanlısı bir yönetim imajını benimsemiştir.¹¹⁴¹

Abdülazîz b. Su'ûd'un dinî ve siyasi tavrındaki dönüşüm, Reşîd Rızâ'nın selefî niteliğine doğrudan yansımıştır. Rızâ'nın sunduğu bu bakışıyla Selefîlik, yalnızca Necid halkına münhasır bir düşünme biçimi değildir. Diğer bir ifadeyle, bir Arap birliği arzusuyla Vehhâbî düşünceyi Sünnî geleneğe karşı savunan Rızâ, Vehhâbî ulema karşısında Sünnî geleneği de savunmaktadır. Ancak ona göre bu savunu, Islahatçı-selefîliğin (الإصلاحية السلفية) yaklaşımın temel ilkelerinin sağlandığı hususlarda mümkündür. Rızâ, söz konusu yaklaşımın temel ilkelerini, hurafe ve bâtil iddialar karşısında takındığı tavır ve tutumu doğrudan aktarmaktadır. Cezayirli âlim Zevâvî'nin Süfilere yönelik eleştirilerinden yola çıkarak inşa edilen bu ilkeler, Allah'ın ayetlerini göz ardı edip de Hz. Peygamber'i uyanıkken gördüğünü iddia edenleri eleştirmekte, bu tür iddiaların şariat ve akıl açısından kabul edilemez olduğunu vurgulamaktadır. Selefî metodolojiye göre, dinî hükümlerin belirlenmesi vahiy, hadîs ve akli deliller üzerinden yapılmalıdır. Hiçbir şahsi tecrübe şer'î hükümlerin yerine geçemez. Dolayısıyla selefî

¹¹⁴¹ Büyükkara, *İhvan'dan Cuheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, 119-126.

yöntem bu tür iddiaları hem teolojik hem de epistemolojik açıdan reddetmektedir. Bu noktada selefî yöntemi benimseyenlerden bir kısmı Allah'ın yüceliğini ve Hz. Peygamber'in şerefini hiçe sayan veya onları insan tahayyülüyle sınırlandıran tüm beyanları küfür ve sapkınlık kategorisinde ele almaktadır. Rızâ, ortaya koyduğu bu ilkelere rağmen sarf edilen ifadelerin toplumsal nüansları konusunda ihtiyatlı bir yaklaşım sergilemektedir. Bu doğrultuda o, bid'atlerin niyetinin mühim olduğunu, küfrün ise niyete bağlı gerçekleştiğini ifade ederek¹¹⁴² eleştirdiği unsurlara bir çıkış kapısı bırakmaktadır.

1927 senesinin sonlarına gelindiğinde, Reşîd Rızâ Su'ûd desteğinin ve Ehl-i Hadîs figürlerinin yanı sıra *el-Menâr*'da, o zamana dek selefin yolunu takip eden biri olarak konumlandığı Abduh'u, Selefliliğin kurucu bir mümessili olarak ön plana çıkarmıştır. Abduh'un akidede selefin yolunu (مسلك السلف) takip ettiğini dile getiren Rızâ, onun akla yer verilmesi gereken yerde akla da alan açtığını dile getirmektedir. Rızâ, *Risâletü't-Tevhîd*'i bulunduğu dönemde İslâm'ın tebliğ edilebileceği en uygun eser olarak tanımlamaktadır.¹¹⁴³ *Risâletü't-Tevhîd*'in ikinci baskısı için 1908'de kaleme aldığı mukaddimede ise, eserin ilk halinde yer alan Kur'ân'ın mahlûk olduğuna dair görüşün, Muhammed Mahmûd eş-Şinkîtî tarafından selefin görüşüne (مذهب السلف) aykırı olduğu gerekçesiyle eleştirildiğini aktarmaktadır. Bunun üzerine Abduh, ilgili paragrafın metinden çıkarılmasına karar vermiştir.¹¹⁴⁴ Buradan hareketle Abduh'un, selefin görüşünü benimsemesi fikrî bir başlangıç noktası olmanın ötesinde, maruz kaldığı eleştiriler neticesinde benimsediği bir konumdur.¹¹⁴⁵ Buna rağmen Rızâ, 1927'de

¹¹⁴² Muhammed Reşîd Rızâ, "el-İstihfâf bi-âyâtillâhi ve mâ 'azemallâhu emruhû", *Mecelletü'l-Menâr*, 26/10 (1926), 733.

¹¹⁴³ Muhammed Reşîd Rızâ, "Risâletü't-Tevhîd", *Mecelletü'l-Menâr*, 1/13 (1898), 231, 232.

¹¹⁴⁴ Muhammed Reşîd Rızâ, "Risâletü't-Tevhîd", *Mecelletü'l-Menâr*, 11/8 (1908), 615; Muhammed Reşîd Rızâ, "Mes'eletü halki'l-Kur'ân ve kıdemihî", *Mecelletü'l-Menâr*, 12/3 (1909), 164.

Söz konusu dönemde Ezher'de ıslahat çalışmalarını yoğunlaştıran Abduh'un, ulemanın desteğini almak umuduyla bu pasajın ikinci baskıdan kaldırılmasını istemiş olması da olasılıklar arasındadır. Bkz. Scharbrodt, "The Salafiyya and Sufism", 96.

¹¹⁴⁵ Reşîd Rızâ, Abduh'a bu tartışmalı mesele hakkında delil gösterdiği ayetlerden bahsettikten sonra Abduh'un bu konuda hata ettiğini dile getirdiğini kaydetmektedir. Bkz. Muhammed Reşîd Rızâ, "Mes'eletü halki'l-Kur'ân ve kıdemihî", *Mecelletü'l-Menâr*, 12/3 (1909), 164.

Abduh'u bir kimlik tartışmasının merkezine çekerek Selefi düşüncenin membaı olarak tanımlamıştır. Rızâ'ya göre Abduh'un *Risâletü 't-Tevhîd*'i, ilmî kaosun yaşandığı 20. yüzyılın başlarında insanları sahih ilme ve amele yönlendiren üst düzey bir rehberdir. Suriye dolaylarında selefi düşüncüyü besleyen havzaları göz ardı eden Rızâ, bu eserin Şekip Arslan gibi isimlerin zihin dünyasını şekillendirdiğini ve selefi akidenin Beyrut civarında yayılmasında yegâne etkin rolü üstlendiğini iddia etmiştir.¹¹⁴⁶

Reşîd Rızâ'dan evvel Muhammed Abduh, 1925 yılının Nisan ayında Fransız oryantalist Louis Massignon tarafından Selefilik'in öncüsü olarak tanımlanmıştır. Massignon, Müslümanların hilafet yaklaşımını ele alırken yapmış olduğu sınıflandırmada Ali Abdürrâzık'ı¹¹⁴⁷ seküler duruşuyla ön plana çıkarırken, Rızâ'yı varis göstermek suretiyle Efgânî ve Abduh'u Selefilik'in öncüleri olarak konumlandırmıştır.¹¹⁴⁸ Massignon'un tasnifini onaylayacak biçimde görüşler arasında muhalefet mevcuttur. Ali Abdürrâzık'ın *el-İslâm fî usûli 'l-hukm* adlı eserinde hilafetin dinî meşruiyetini sorgulayan yaklaşımı, Rızâ tarafından şiddetle eleştirilmiştir. O, bu eseri İslâm'ı hukuk ve devlet nizamından koparıp dinî bir alana hapseden şeytani bir bid'at olarak nitelemiştir. Ona göre eser, Müslümanların siyasi varlığını içeriden yıkarak onları sömürgecilik karşısında savunmasız bırakmaktadır. Bu yaklaşım, şeriatı inkâr etmeye kapı aralayan bir zındıklıktır.¹¹⁴⁹

Louis Massignon'un aksine Rızâ, kurumsal anlamda Selefilik'i Abduh'a atfetmek için 1927 yılına kadar beklemiştir. Bu bekleyişin ardındaki temel saiklerin irdelenmesi gerekir. Hilafetin 1924 yılında kaldırılmasıyla oluşan otorite boşluğunda Rızâ, Müslüman

¹¹⁴⁶ Muhammed Reşîd Rızâ, "Enbâü'l-âlemi'l-İslâmî", *Mecelletü 'l-Menâr*, 28/8 (1927), 635.

¹¹⁴⁷ Massignon bu sınıflandırmayı yaparken muhtemelen Ali Abdürrâzık'ın 1925'te *el-İslâm fî Usûli 'l-hukm* başlıklıyla yayımladığı eseri görmüştür. Bu eserde Ali Abdürrâzık'ın temel tezi, Hz. Muhammed'in bir hükümdar veya kral değil, sadece bir elçi olduğudur. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in otoritesi, siyasi veya idari değil; dinîdir. Medine'de kurduğu yapı, dini yaymak için o günün şartlarında gerekli olan geçici bir idari süreçtir. Kur'an ve Sünnet'te hilafetin yer almadığına değinen Abdürrâzık'a göre, yönetim biçimi Müslümanların aklı ve tecrübesine göre şekillenebilir. Bkz. Ali Abdürrâzık, *el-İslâm fî usûli 'l-hukm* (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısri, 2012).

¹¹⁴⁸ Louis Massignon, "Les programmes des parties musulmans actuels concernant la souveraineté interislamique et le califat", *Revue du monde musulman*, 59 (1925), 291-313.

¹¹⁴⁹ Muhammed Reşîd Rızâ, "el-İslâm fî usûli 'l-hukm", *Mecelletü 'l-Menâr*, 26/1 (1925), 100-104.

dünyasında yoğun bir gündem oluşturan hilafet tartışmalarının bir parçasıdır. Bu süreçte İbn Su‘ûd’un Hicaz’daki hâkimiyetini önemli bir imkân olarak gören Rızâ, Vehhabîliği, çoğunluğu temsil eden Sünnîlerle barıştırmak amacıyla bu hareketi Hanbelî oldukları gerekçesiyle savunmaya başlamıştır. Rızâ’nın 1927 yılında Abduh’u aniden Selefililiğin kurucu ismi olarak nitelemesi, benzer bir dönüşümün parçasıdır. Onun 1927’ye kadar bekleyişi, İbn Su‘ûd’un Hicaz’daki hâkimiyetinin geçici bir işgalden öte, kalıcı bir devlet yapısına dönüşmesini gözlemleme süreci olarak okunabilir. Zira İbn Su‘ûd, 1926 yılında Hicaz Kralı unvanını almasıyla teknolojik gelişmelere açık ıslahatçı bir yönetim modelini benimsemiştir. Nitekim bu siyasi duruş, 1927’de İngiltere ile imzalanan Cidde Antlaşması üzerinden uluslararası meşruiyetin tescil edildiği kritik bir dönüm noktasıyla neticelenmiştir.¹¹⁵⁰ Bu durumda Rızâ söz konusu tutumuyla, genel bir Vehhâbîlik savunusundan ziyade Abdülazîz b. Su‘ûd liderliğindeki yönetimi, Abduh’un tarihsel saygınlığıyla ilişkilendirerek meşrulaştırma gayretindedir. Başka bir cihetten Rızâ, Abduh’u Selefililiğin öncüsü olarak sunmakla, Abduh’un mirasını Ali Abdürrâzık (ö. 1966) ve Taha Hüseyin (ö. 1973)¹¹⁵¹ gibi seküler eğilimli isimlerin yorumlarından kurtarıp kendi çizgisiyle sınırlamayı da amaçlamıştır.¹¹⁵² Neticede Abduh’un Selefililiğin kurucusu olarak betimlenmesi, tarihsel bir durumun tespitinden ziyade Rızâ’nın kendi yaklaşımını meşrulaştırmak ve Su‘ûd yönetimine entelektüel bir zemin hazırlamak için ürettiği bilinçli bir kurgudur.

¹¹⁵⁰ Mustafa Bostancı, “İngiliz Arşiv Belgelerine Göre Cidde Anlaşması’nın İmzalanma Sürecinde İbn-i Suud-İngiliz Görüşmeleri”, *Gazi Akademik Bakış Dergisi (GABD)*, 15/30 (2022), 1.

¹¹⁵¹ Taha Hüseyin 1926 yılının ortalarında yayımladığı *Fi’s-şi’ri’l-câhilî* adlı bir eser kaleme almıştır. Taha Hüseyin bu eserde, Cahiliye şiirlerinin büyük kısmının İslâm sonrası dönemde uydurulduğunu savunmuştur. Kur’ân’da geçen bazı tarihi kıssaların tarihsel gerçekliğini sorgulayan ifadeler kullanmıştır. Kabe’nin inşasını ve Arapların Hz. İbrahim’e dayanan soyunu siyasi ve dinî amaçlarla uydurulmuş bir efsane olarak okumuştur. Bkz. Tâhâ Hüseyin, *Fi’s-şi’ri’l-câhilî* (Kahire: Matba‘atü Dâri’l-Kütübi’l-Misriyye, 1926). Ezher ulemasından bazı isimlerle birlikte Rızâ, bu eserin metodolojik şüphecî yaklaşımından oldukça rahatsızlık duymuştur. Öyle ki Rızâ onu bir ateist olarak nitelemiştir. Bkz. Muhammed Reşîd Rızâ, “el-İlhâdü fî Câmi‘ati’l-Misriyye”, *Mecelletü’l-Menâr*, 27/2 (1926), 128-132.

¹¹⁵² Bu isimlerin Abduh’un fikrî mirasının varisi olarak görülmesi ve bu konudaki ihtilaflara dair bkz. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Söylem ve Yorum*, çev. Muhammed Coşkun (İstanbul: Mana Yayınları, 2015), 127-152.

Reşîd Rızâ siyasi desteğini tümüyle Su‘ûd Devleti’ne yöneltmesine karşın, İhvân’ın oluşturduğu tedirginliği teskin etmek ve Abdülazîz b. Su‘ûd’un ıslah yanlısı tavrını vurgulamak için geçmişe dönük kişisel arayışlarına dair bir anlatı da sunmaktadır. Böylelikle o, İbn Teymiyye düşüncesiyle buluşmasını rasyonel bir zemine oturtan anlatısındaki yaklaşımını bu konuda da sergilemiştir. Rızâ, gençlik yıllarında Vehhâbîler hakkında herhangi bir bilgiye sahip olmadığını savunmaktadır. II. Abdülhamid’in baskıcı politikasından oldukça farklı bir bakış açısı benimsediğini iddia ettiği Vehhâbî görüşle, Mısırlı yazar Muhammed Mes‘ûd Bey el-Mısırî aracılığıyla tanıştığını ifade etmektedir. Vehhâbîliğe yönelmeden önce, onlar hakkında bilgi birikimine odaklandığını iddia eden Rızâ, bu aşamada Vehhâbîlerin İslâm’ın rehberliğini benimsemiş ıslahatçılar (مصلحون) oldukları sonucuna varmıştır.¹¹⁵³

Reşîd Rızâ, ıslahatçı yönünü vurgulamak suretiyle Vehhâbîliği (الإصلاح الوهابي), Mısır’da Cemâleddîn el-Efgânî ve Muhammed Abduh öncülüğünde temelleri atılan Ilımlı İslâmî İslah Partisi (حزب الإصلاح الإسلامي المعتدل) ile ilişkilendirmektedir. Rızâ’ya göre bid‘atlere karşı koyan İslâmî ıslahın silahlı devleti (للإصلاح الإسلامي دولة مسلحة), Abdülazîz b. Su‘ûd’un akli ve kılıcıyla (بعقل ابن السعود وسيفه) kurulmuştur. Bu devletin, Efgânî ve Abduh’un tesis ettiği düşünceye mensup olan ıslahatçı önderler (إمام مصلح) tarafından da desteklendiğini belirten Rızâ,¹¹⁵⁴ dolaylı yoldan Abduh taraftarlarınca desteklenen bu devletin, Abduh’un teoride kalan ıslah düşüncesini siyasi bir güçle birleştirerek hayata geçirdiği imasını taşımaktadır. Zira Rızâ, geçmişteki ıslah önderlerinin bağımsız bir askeri güçten yoksun olmaları ve güç dengelerinde yer alamamaları sebebiyle başarısızlığa uğradıklarını (فشل أئمة الإصلاح الذين أجزّتهم الرماح) savunarak, Su‘ûd Devleti’nin sahip olduğu bu güçle, dinin hidayet ve şanını yeniden ihya etme (تجديد هدايته) fırsatı sunduğunu dile getirmektedir.¹¹⁵⁵

¹¹⁵³ Muhammed Reşîd Rızâ, “Fâtihatü’s-seneti’s-sâbi’a ve ‘ışrîn”, *Mecelletü’l-Menâr*, 27/1 (1926), 4.

¹¹⁵⁴ Hâlbuki Abduh, Vehhâbîleri dar görüşlü ve taklitçi olmaları sebebiyle eleştirmekte ve onlara eğitim vermekten kaçınmaktadır. Bkz. Lauzière, *The Making of Salafism*, 18; Ismail, *Rethinking Salafism*, 30-32.

¹¹⁵⁵ Muhammed Reşîd Rızâ, “Fâtihatü’s-seneti’s-sâbi’a ve ‘ışrîn”, *Mecelletü’l-Menâr*, 27/1 (1926), 4.

Reşîd Rızâ'nın bu ifadelerine siyasi bir kıyas da eşlik etmektedir. Osmanlı'yı ve onun halefi olan Türkiye Cumhuriyeti Devleti'ni Müslümanlar arasında husumeti tetiklemek ve dini zayıflatmakla suçlayan Rızâ; Türk devletini, İslâm'a yeryüzündeki devletlerin en çok düşmanlık edeni olan küçük bir Türk devleti (دولة تركية هي أشد دول الأرض عداوة له) olarak nitelendirerek sert bir dille eleştirmektedir. Yeni kurulan Arap Su'ûd Devleti'nin ise Müslümanlara fayda sağladığını ve İslâm'ı yaymakta öncü olduğunu dile getirmektedir. Rızâ'ya göre Necid merkezli bu Sünnî-selefi İslâm Devleti (الدولة الإسلامية السنية السلفية) (الوحيدة), diğer Müslüman devletler arasında yegâne örnek devlettir. Bu devlet düşünsel ilhamını Hicaz bölgesinden almakta ve Müslümanları bölen bid'atlere karşı ıslah için silahlı bir devlet (للإصلاح الإسلامي دولة مسلحة تقاوم البدع) olarak varlığını sürdürmektedir.¹¹⁵⁶

Elindeki başarılı olma ihtimali yüksek tek siyasi kozuna sıkı sıkıya sarılan Rızâ, 28-29 Şubat 1926'da Kahire'de toplanan Hilafet Kongresi'ne katılan Necid ahalisini, Selefî Ehl-i Sünnet (بين أهل السنة السلفيين كأهالي نجد) mensupları olarak sunmuştur.¹¹⁵⁷ Ayrıca o, Abdülazîz b. Su'ûd'un Hicaz'ı ele geçirmesiyle İslâm'ın doğduğu topraklarda yeniden yükseldiğini savunmaktadır. Öyle ki Rızâ, siyasi desteğini dinî çağrışımlarla bezemekte; Hicaz'ın ele geçirilmesiyle nebevî alametlerin ortaya çıktığını (أمارات أعلام النبوة المصروفة) ileri sürmektedir. Su'ûd Devleti'ni nebevî bir sistem inşa edecek ıslahat düşüncesinin yuvası olarak kamuoyuna sunan Rızâ, onların hedefinin Kur'ân ve selevî yolunda Müslümanları birleştirmek olduğunu iddia etmektedir. Bu minvalde Müslümanların söz birliğini bozan ve onları parçalayan bid'atlere karşı silahlı mücadeleyi meşru görmektedir.¹¹⁵⁸

1926'dan başlayarak Abdülazîz b. Su'ûd ile İhvân arasında tırmanışa geçen çatışmalar, Rızâ'nın selefi söylemine yön veren en mühim vakıalardan biridir. Gerilimin zirveye ulaştığı 1929 senesinde çıkan çatışmada Abdülazîz b. Su'ûd'un Faysal ed-Düveys

¹¹⁵⁶ Muhammed Reşîd Rızâ, "Fâtihatü's-seneti's-sâbi'a ve 'ışrîn", *Mecelletü'l-Menâr*, 27/1 (1926), 1, 2.

¹¹⁵⁷ Muhammed Reşîd Rızâ, "Mü'temirü'l-Hilâfet", *Mecelletü'l-Menâr*, 26/10 (1926), 789.

¹¹⁵⁸ Muhammed Reşîd Rızâ, "Fâtihatü's-seneti's-sâbi'a ve 'ışrîn", *Mecelletü'l-Menâr*, 27/1 (1926), 1.

(ö. 1931) ve Sultân b. Bicâd önderliğindeki İhvân üyelerini öldürmesi, Arap coğrafyasındaki Müslümanlar tarafından tepkiyle karşılanmıştır. Bu süreçte Vehhâbîlik ile ilişkisini doğrudan Abdülazîz b. Su'ûd üzerinden kuran Reşîd Rızâ, Su'ûd hükümetinin hem akidede hem meşrepte selefi (الحكومة السعودية السلفية العقيدة و المشرب) olduğunu dile getirerek¹¹⁵⁹ Selefilğin itikatta ve fıkıhta Su'ûd Devleti tarafından temsil edildiğini savunmaktadır. Müslümanların derin bir yozlaşmaya maruz kaldığını ifade ettiği bu dönemde Rızâ,¹¹⁶⁰ Su'ûd yönetimini işaret etmek suretiyle bir kısım Müslümanın bu yozlaşmadan arındığını vurgulamaktadır. Ayrıca Rızâ, şer'î bir mahzur bulunmadığı ve halk yönetime itaat ettiği müddetçe insanlara fikir, vicdan ve konuşma özgürlüğü sunulması hususunda yönetime tavsiyelerde bulunmaktadır.¹¹⁶¹ Öte yandan 1929 yılına gelindiğinde Rızâ, hükümete muhalefeti artan İhvân'ın tasfiyesini kuramsal bir zemine oturtmak amacıyla Vehhâbîliği yeni bir tasnife tabi tutmuştur. Bu tasnife göre gulât bedevîler olarak nitelenen İhvân, dinde aşırılıkçı (غلو في الدين) bir yaklaşımı temsil ederken; Su'ûd Devleti'nin resmî ideolojisi olan Vehhâbîlik, Hanbelî-selefler (الحنابلة) olarak sunulmuştur. Bu yapının lideri Abdülazîz b. Su'ûd ise, Hz. Peygamber gibi Câhiliye devrinden kalma uygulamalara son veren ve hükmün kaynağı olarak Kur'ân'ı tanıyan bir müceddid olarak tanımlanmaktadır.¹¹⁶²

Reşîd Rızâ, Sünnî-selefler (سنية سلفية) içerisinde konumlandığı Abdülazîz b. Su'ûd ile Yemen'in Zeydî-Hanefî imamı Yahyâ b. Hamîdeddîn arasına Râfızî Alevîlerin fitne sokma teşebbüslerini de İslâm ümmeti açısından en ağır tehlike olarak nitelendirmektedir. Rızâ ayrıca bazı Alevîleri, İngiliz yönetimini, Su'ûd yönetimine tercih edebilecek potansiyele sahip oldukları gerekçesiyle itham etmektedir. Bu durum Rızâ tarafından, İslâm'ın bütünlüğüne ve Arap bağımsızlığına doğrudan bir tehdit olarak

¹¹⁵⁹ Muhammed Reşîd Rızâ, "Hâlû'l-müslimîn fi'ş-şark ve'c-cünûb", *Mecelletü'l-Menâr*, 29/10 (1929), 762.

¹¹⁶⁰ Muhammed Reşîd Rızâ, "Enbâü'l-âlemi'l-İslâmî", *Mecelletü'l-Menâr* 30/3 (1929), 226-230.

¹¹⁶¹ Muhammed Reşîd Rızâ, "Hâlû'l-müslimîn fi'ş-şark ve'l-cenûb", *Mecelletü'l-Menâr*, 29/10 (1929), 759-764.

¹¹⁶² Muhammed Reşîd Rızâ, "Enbâü'l-âlemi'l-İslâmî", *Mecelletü'l-Menâr* 30/3 (1929), 226.

değerlendirilmektedir. Ayrıca Alevîlerin halk üzerindeki nüfuzlarını halen soy üstünlüğü, hurafe ve bid'atlarla sürdürmeye çalışması Rızâ tarafından eleştirilmektedir. Saygınlığın ancak ilim, eğitim ve hayır işleri gibi selefi ölçütlerle korunabileceğini savunan Rızâ'ya göre, İbn Su'ûd bu meziyetlerin tümünü şahsında birleştirmiştir.¹¹⁶³

1930'lara gelindiğinde Selefi nitelemesi, Rızâ'nın Su'ûd Devleti'ni yücelten siyasi tavrıyla paralel olarak, Türklere yönelik muhalefetini dile getirdiği daha cesur bir söyleme dönüşmüştür. Bu dönüşümün en net görüldüğü yer, Rızâ'nın Necid halkına yönelik övgülerinin arka planıdır. Zira bu dönemde Su'ûd Devleti, Türklere karşı direnişin sığınma limanı olarak görülmektedir. Nitekim Rızâ, 1930'da kaleme aldığı bir açılış yazısında, selefin mezhebi (مذهب السلف) için artık Türk'ün kılıcından korkunun kalmadığını ve Allah'ın bu devlete güç verdiğini ilan etmiştir. Savaşın yalnızca cephede olmadığını belirten Rızâ, bir Türk şeyhinin¹¹⁶⁴ selefi yaşam tarzını (السيرة السلفية) hedef aldığını ve Selefilere karşı hırs beslediğini öne sürerek, bu yeni devleti desteklemeleri için hem kalem hem de silah erbabına birleşme çağrısında bulunmaktadır.¹¹⁶⁵

Selefi nitelemesinin tümüyle Su'ûd Devleti ve Abdülazîz b. Su'ûd'a nispet edildiği bu süreçte, Rızâ'nın sıfat terkihiyle kullandığı ifadeler baskın bir ideolojik bir tona sahiptir. Rızâ'nın düşüncesindeki bu teamül, kimi zaman basit eser tanıtımlarında dahi belirir. 'Abdullah Muhammed b. Müflih el-Makdisî'ye ait *el-Âdâbü's-şer'iyye ve'l-minahu'l-mer'iyye* başlıklı eser buna bir örnektir. Eserin Şam'da bulunan nüshasını Abdülazîz b. Su'ûd basması için Rızâ'ya göndermiştir. Rızâ eserin sağlık, toplum, dil ve

¹¹⁶³ Muhammed Reşîd Rızâ, “‘Adâ’ Râfıza el-‘alaviyyîn li'l-Menâr ve'l-irşâdiyyîn”, *Mecelletü'l-Menâr*, 29/8 (1928), 606, 607. Ayrıca bkz. Muhammed Reşîd Rızâ, “el-Harbü fi cezîreti'l-'Arab”, *Mecelletü'l-Menâr*, 34/2 (1934), 125, 126.

¹¹⁶⁴ Bu şeyhin bir Hanefî olduğunu belirten Rızâ'nın muhatabı muhtemelen Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecinde Mâturîdî gelenek üzerinden özgün bir Türk-İslâm anlayışı kurma gayretinde olan, Kahire'de ise Osmanlı halifesine kayıtsız şartsız bağlılığından ötürü ıslahatçı çevreye yönelik eleştiriler ortaya koyan Mustafa Sabri (ö. 1954) ve onun meslektaşısı Zâhid el-Kevserî'dir (ö. 1952). Bkz. Andrew Hammond, “The Imam of Modern Egypt was a Sceptic”: Mustafa Sabri's Radical Critique of Muhammad 'Abduh and Modernist Theology”, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 32/2 (2022), 423-444.

¹¹⁶⁵ Muhammed Reşîd Rızâ, “Fâtihatü'l-mucelledi'l-hâdî ve's-selâsîn”, *Mecelletü'l-Menâr*, 31/1 (1930), 4, 5.

psikoloji bakımından nadide bir eser olduğunu belirtmektedir.¹¹⁶⁶ Ancak eserin içeriğinde yer alan bid‘at ehline ve küfre dair konular, Su‘ûd Devleti’nin ideolojik söylemini, Rızâ’nın da arzuladığı biçimde desteklemektedir. Eserde, farklı görüş ve içtihâda cevaz verilen konularda, âlimlerin birbirini kınayamayacağı belirtilmekte; aralarında nefret doğuran bir çatışma yaşandığında âlimlerin sulhla yaklaşım sergilemeleri gerektiği vurgulanmaktadır. Şayet bir muhalif, içtihâda cevaz verilmeyen bir alana girerse, bu durumda o kişinin içtihâddan men edilmesi öngörülmektedir. Eğer kişi, bu tutumunda ısrar eder ve başkalarını da kendi görüşüne çağırarak onları saptırmaya çalışırsa, o zaman sultanın bunu devlet otoritesinin caydırıcı tedbirleriyle bastırması meşru görülmüştür.¹¹⁶⁷

Selefilik, Reşîd Rızâ’nın literatüründe ancak 1932’de bir kavrama dönüşmüştür. Kavramın Rızâ özelinde ilk kullanımı, Ezher’in resmî dergisi *Nûrul’l-İslâm*’a eleştirilerini sunduğu yazısında yer almaktadır. İngiliz hegemonyası altında olmalarından ötürü hükümetin değişmesi ve düşmanlardan kurtulmak için siyasi bir inkılabı gerekli gören Rızâ, bu inkılaba engel teşkil eden herkese direneceğini ifade ederken amacının sosyal yapıda bir değişikliğe gitmek, fazilet ahlakını ve selefi akideyi Müslümanlar arasında yaymak olduğunu belirtmektedir. Bu amaç doğrultusunda Mısır’da materyalist partinin kendilerine daha yakın durduğuna işaret eden Rızâ, ancak dinî partinin kendileriyle her fırsatta mücadele etmesinden serzenişte bulunmaktadır.¹¹⁶⁸ Derginin aşırı bid‘atleri ve sapkınlıkları destekleyen makale ve fetvalar yayımladığını iddia eden Rızâ, derginin genelde *Selefiyye*’ye özelde Vehhâbîliğe karşı bir tutum (الطعن على السلفية عامة) (والوهابية خاصة) sergileyişinden yakınmaktadır. O, Su‘ûd Devleti’nin Allah tarafından muhafaza edilmesi için dua ederken; Mısır’ı da Su‘ûd Devleti’ni tanımadığı için eleştirmektedir. Rızâ tarafından Abdülazîz b. Su‘ûd destekçisi bir kısım Vehhâbî’yi

¹¹⁶⁶ Muhammed Reşîd Rızâ, “Takrîzü’l-matbû‘âtî’l-cedîde”, *Mecelletü’l-Menâr*, 30/10 (1930), 793.

¹¹⁶⁷ ‘Abdullah Muhammed b. Müflih el-Makdisî, *el-Âdâbü’ş-şer’iyye ve’l-minahu’l-mer’iyye* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 3. Baskı, 1999), 390.

¹¹⁶⁸ Muhammed Reşîd Rızâ, “et-Tecdîd ve’t-teceddüd ve’l-müceddidûn”, *Mecelletü’l-Menâr*, 32/3 (1932), 226-231.

nitelemek için kullanılan *seleflik*, Rızâ'nın bu kullanımıyla bağımsız bir kavram olarak tezahür etmektedir. Böylece Rızâ'nın Vehhâbîleri, Sünnî-Seleflik (السنية السلفية) adı altında meşrulaştırma çabaları artık müstakil bir kavramı ifade eden *es-Selefiyye* terimine dönüşmüştür.¹¹⁶⁹

Selefler arasındaki yaklaşım farklılıklarını gözlemleyen Rızâ, Selefleri kategorize etmektense onların ıslahatla ilişkisine değinmektedir. Mısır'da erkek nüfusun az olmasını ıslahatın önündeki en büyük engel olarak görmektedir. Buna karşı ıslahatçı fikirlerin bir diğer barınağı Necid ise güvenliği sağlamış, iç karışıklıkları bastırmış ve sınırlarını düşmanlardan korumuştur. İki bölge arasındaki kopukluktan elem duyan Rızâ, Necid halkının selefi akideyi (عقيدتهم السلفية) benimsemiş olmalarına rağmen Hicâz, Asîr ve Şam Araplarından haz etmeyişiinden yakınmaktadır. Hâlbuki Necid ahalisinin de farkında olduğu gibi bölge halkları İslâm şeriatına sarılmış, Allah'a ve liderlerine itaat eden halklardır. Necid halkının cesaret ve metanetinden bahseden Rızâ, onların bu erdemlere tevhidin özünü yakalamış olduklarından ulaştıklarını iddia etmektedir.¹¹⁷⁰

Mevcut verilerden hareketle Reşîd Rızâ'nın Vehhâbîlik ve Seleflik arasında kurduğu ilişkinin, Abduh'un vefatından sonra Şeyh Muhammed Hamîd el-Fıkî'nin¹¹⁷¹ yahut Muhammed Hüseyin en-Nasîf'in etkisinde kalarak Vehhâbîliğe ve geleneksel selefi anlayışa temayül gösterdiğini¹¹⁷² söylemek mümkün değildir. Bu süreç 1920'lerden itibaren başlayan ideolojik bir dönüşüme¹¹⁷³ de karşılık gelmemektedir. Durum daha ziyade Seleflik ile Vehhabîlik arasındaki sınırların bulanıklaştığı¹¹⁷⁴ bir süreci temsil etmektedir. Öteden beri toplumun ilerlemesi için asabiyetin lüzumuna ve dinî/manevi

¹¹⁶⁹ Muhammed Reşîd Rızâ, “el-Menâr ve Mecelletü'l-Meşîhiyyeti'l-Ezher”, *Mecelletü'l-Menâr*, 32/9 (1932), 678, 679. Benzer bir yazı, birkaç sayı öncesinde Muhammed Behcet el-Baytâr tarafından da yayımlanmıştır. Bkz. Muhammed Behcet el-Baytâr, “el-'Akîdetü's-selefiyye ve'l-üstâz ed-Dicvî”, *Mecelletü'l-Menâr*, 32/6 (1932), 466-470. Ayrıca bkz. Gibb, *Modern Trends in Islam*, 133, 13. dipnot.

¹¹⁷⁰ Muhammed Reşîd Rızâ, “el-Harbü fî cezîreti'l-'Arab”, *Mecelletü'l-Menâr*, 34/2 (1934), 128.

¹¹⁷¹ Shamsy, *İslâm Klasiklerini Yeniden Keşfetmek*, 278, 279.

¹¹⁷² Haykel, “On the Nature of Salafi Thought”, 46, 47; Benheira, “Fondamentalisme et loi Islamique”, 64.

¹¹⁷³ Achcar, *The Arabs and the Holocaust*, 105.

¹¹⁷⁴ Lauzière, “The Construction of Salafiyya”, 371.

otoritenin medeni toplumun inşasında vazgeçilmez unsur olduğuna kanaat eden Rızâ,¹¹⁷⁵ âsâra tâbi olan Necidli ulemayı da hocalarından tevarüs eden eser odaklı selefî yöntemi (طريقتهم السلفية المأثورة) benimseyen âlimler olarak sunmaktadır.¹¹⁷⁶

Bu açıdan Rızâ, bir bakıma selefî nitelemesi ile Arap nüfusunun ayrışmasına neden olan Vehhâbîlik kavramını eritmeye çabalamaktadır. Böylelikle o, zamanı geldiğinde ilk Arap bağımsızlık denemesinin sahiplerinde dinî ve siyasi unsurları birleştirecek süreci de işlemiş olmaktadır. Bu bağlamda Selefilik, Rızâ'nın terminolojisinde yalnızca belirli doktrinleri paylaşan ve dinî bir hareketi tanımlayan masum bir etiket değildir. Bilakis Rızâ, Selefilîği en başından itibaren daha geniş bir siyasi-ideolojik amacın gerçekleşmesine hizmet eden bir zemin üzerinde konumlandırmıştır.

5. Gerilimin Yükselişinde Kavramlar

Reşîd Rızâ'nın *el-Menâr* üzerinden yürüttüğü anlamsal inşa ve Vehhâbîliğe meşruiyet zemini hazırlayan Selefilik savunusu, Müslüman kamuoyunda geniş bir yankı bulmuştur. Bu durum, özellikle gelenekselci ulema ile Rızâ arasındaki gerilimi Vehhâbîlik ithamları üzerinden tırmandırmıştır. Rızâ'nın delile dayalı, mutlak taklidi reddeden ve mezhepler üstü bir konuma yerleştirdiği Selefî yaklaşımı,¹¹⁷⁷ İbn Teymiyye ve öğrencilerinin mirasına yaptığı vurgularla birleştiğinde, Islahatçı-seleflerin muhalifleri tarafından Vehhâbîlik ile itham edilmesinin temel gerekçesini oluşturmuştur.¹¹⁷⁸ Bu süreçte kavramlar, sadece teolojik birer tanım olmaktan çıkarak, toplumsal ve siyasi kutuplaşmanın merkezinde yer alan birer enstrümana dönüşmüştür. Islahatçı-selefler, kendilerine yöneltile bu ithamların asılsız olduğunu dile getirseler de, Rızâ'nın tutumu çok daha stratejik bir düzlemde seyretmiştir. Rızâ teolojik benzerliklerin

¹¹⁷⁵ Muhammed Reşîd Rızâ, “el-‘İz ve’z-zül”, *Mecelletü'l-Menâr*, 2/13 (1899), 193, 194.

¹¹⁷⁶ Muhammed Reşîd Rızâ, “Kitâbü'l-Vahyi'l-Muhammedî”, *Mecelletü'l-Menâr*, 34/5 (1934), 372-374.

¹¹⁷⁷ Muhammed Reşîd Rızâ, “el-Menâr beyne'r-Ravâfizi ve'n-nevâsibi”, *Mecelletü'l-Menâr*, 25/8 (1924), 629.

¹¹⁷⁸ Debsî, “Cemâleddîn el-Kâsımî ‘allâmetü’ş-Şâm”, 296.

ötesinde, hem mezheplerin telfiki hem de bölgede tesis edilmesini arzuladığı Arap birliği idealinden hareketle, Vehhâbî düşünceye itibar kazandırma gayesi gütmüştür. Bu doğrultuda Kur'ân ve Sünnet'e dönüşü simgeleyen selefi nitelemesi, Vehhâbîliği Sünnî ana akım ile buluşturma çabasında aktif bir araç olarak kullanılmıştır.

Söz konusu gerilimi tırmandıran ve bu bağı muhaliflerin gözünde görünür kılan somut gelişmeler de mevcuttur. 1900'de Islahatçı-selefi halkayla yakın teması bulunan ve dönemin medyasında görünür isimlerinden Muhammed Kürd Ali, Vehhâbîliğin tarihsel gelişimini ele alma girişiminde bulunmuştur. Böylelikle o, Necid Arapları ile Osmanlı hâkimiyetindeki Arapları karşılıklı anlayış zemininde buluşturarak, aralarındaki ortak etnik aidiyeti pekiştirmeyi amaçlamaktadır. Reşid Rızâ, tarihsel sürece geç temas etse de mukallitlerle olan mücadelesinde kabir ve türbe ziyaretlerini eleştiri konusu yapmıştır.¹¹⁷⁹ Osmanlı coğrafyasında Vehhâbîliğe yöneltilen bu temel eleştiriyi bizzat sahiplenmesi, onun tarafgirlik sergilediğinin dolaylı bir göstergesidir.¹¹⁸⁰ Kezâ Mahmûd Şükrî, Muhammed b. Abdülvehhâb'ın *Faslü'l-hitâb fî şerhi mesâili'l-câhiliyye* adlı eserini iki kez basarak¹¹⁸¹ süreci pekiştirmiştir. Islahatçı-seleflerin Vehhâbîliği tarihsel savunuları ve onlara verdikleri fikrî desteklerin yanı sıra Sultan II. Abdülhamid karşıtlığı üzerinden sergiledikleri tavır, geleneksel birikimi reddetmesi ve mevcut düzeni sorgulaması nedeniyle Vehhâbîliğin talepleriyle örtüşmüştü¹¹⁸² ve bu durum onların Vehhâbî olarak zemmedilmesine olanak sağlamıştır.

Bu eleştirilerden ilki, 1902 yılında Şam'da Hanbelî-sûfî bir âlim olan Mustafa b. Ahmed b. Hasan eş-Şattî'nin (ö. 1929), Islahatçı-seleflerin Vehhâbîlikle itham eden sert

¹¹⁷⁹ Nitekim Ahmed Cevdet Paşa, Vehhâbîlerin amelin imanının ayrılmaz bir parçası olduğunu savunmaları, ibadetleri terk edenleri kâfir saymaları; peygamberler veya velilerden yardım istemeyi şirk olarak değerlendirmeleri; ayrıca türbe yapmak, kubbe inşa etmek ve bu yerlere sadaka veya adak sunmayı İslâm'a aykırı görmeleri nedeniyle Sünnî kelimandan ayrıldıklarını ifade etmektedir. Bkz. Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, 6/123. Vehhâbîliğin Sünnî düşünceden ayrıldığı bu hususlar, Cevdet Paşa'nın öncesi ve sonrası dönemde Osmanlı uleması tarafından defalarca ifade edilmiştir. Bkz. Koçyiğit, "Efkar-ı Atıkaya Husumet: Ahmed Cevdet Paşa'nın Örtbas Ettiği Bir Vehhabilik Risalesi", 222-225.

¹¹⁸⁰ Muhammed Reşid Rızâ, "el-Vâsita ve'z-ziyâra", *Mecelletü'l-Menâr*, 4/9 (1901), 353-360.

¹¹⁸¹ Kâsımî, *Âlûsî, er-Resâil*, 32.

¹¹⁸² Gibb, "Introduction", 372.

eleştirilerinin kamuoyuna yansımalarıyla gerçekleşmiştir.¹¹⁸³ Şattî'nin kaleme aldığı *en-Nukûlû's-şer'iyye fî redd 'ale'l-Vehhâbiyye* başlıklı eser, beş başlıktan oluşmaktadır. Eserde Şattî, içtihad, şirk, bid'at, kabir ziyaretleri, peygamberlerin, şehitlerin ve evliyanın ölü olmadıkları; dolayısıyla onlardan şefaât dilemenin caiz olduğu hakkındaki konuları işlemektedir.¹¹⁸⁴ Bu yönüyle risale doğrudan Islahatçı-selefleri anmamakla birlikte, onlar tarafından da benimsenen görüşleri teolojik bir zaviyeden eleştirmiştir.

1902'den itibaren Islahatçı-seleflerin Vehhâbîlikle ilişkilendirilmeleri etrafında yürütülen bu münakaşa, oldukça geniş bir alana nüfuz etmektedir. 1903'te Islahatçı-selefler ile belli düzeyde ve bağlayıcı olmayan bir ilişkisi bulunan Abduh, Muhammed Ali'nin Hicaz'a müdahalesini eleştirdiği için¹¹⁸⁵ Tunus'u ziyaret ettiği esnada ulemadan Tunuslu Şeyh Sâlih Şerîf Efendi tarafından Vehhâbîlikle itham etmiştir.¹¹⁸⁶ Benzer biçimde, Ezher hocalarından Muhammed Râzî el-Kebîr (ö. 1901), halk arasında yaygın olan türbe ve kabir ziyareti uygulamalarını eleştirdiği için Vehhâbîlikle itham edilmiş ve geleneğe karşı sapkın görüşler taşımakla suçlanmıştır.¹¹⁸⁷

Peyderpey yoğunlaşan kutuplaşma 1908 dolaylarında zirve noktasını tecrübe etmiştir. Arapçılık ideolojisini benimseyen ve bu ideolojisinin gerektirdiği pragmatik bakış açısıyla II. Abdülhamid yönetimine karşı İttihat ve Terakki yanlısı tutumuyla dikkat çeken Islahatçı-selefi görüşün muhalifleri, II. Abdülhamid yanlısı eski yetkililer ile işbirliği gerçekleştirmiştir. Hâlihazırda Islahatçı-seleflere ve yeni rejime saldırmak isteyen bu muhalif kesim, 23 Mart 1908'de Reşîd Rızâ'nın Şam ziyaretini bir fırsat bilmiştir. Şam'da Osman el-'Azm'in evinde konaklayan Rızâ,¹¹⁸⁸ gelişinin ertesi günü Emevî Camiisi'nde halka bir konuşma yapmıştır. Rızâ, burada Osmanlı Devleti'nin

¹¹⁸³ Weismann, *A Taste of Modernity*, 280.

¹¹⁸⁴ Hasan eş-Şattî el-Hanbelî, *en-Nukûlû's-şer'iyye fî redd 'ale'l-Vehhâbiyye*, thk. Bessâm Hasan 'Umkiyye (Dimeşk: Dâr Ğâr Hirâ, 1997).

¹¹⁸⁵ Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, 335, 336.

¹¹⁸⁶ Muhammed Reşîd Rızâ, "Risâletü't-Tevhîd li'l-üstâzi'l-imâm ve Sâlih et-Tunûsî", *Mecelletü'l-Menâr*, 13/6 (1910), 422, 423; Commins, "Religious Reformers and Arabists in Damascus", 414.

¹¹⁸⁷ Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, 335, 336.

¹¹⁸⁸ Commins, "Religious Reformers and Arabists in Damascus", 413, 414.

bekasını tehdit eden unsurlara karşı hazırlıklı olmanın gerekliliğine değinmiştir. Halk tarafından coşkuyla karşılanan Rızâ'dan, ikinci bir konuşma daha talep edilmiştir. İkinci konuşma esnasında Rızâ, Kur'ân ayetlerini açıklarken Vehhâbî olduğu gerekçesiyle Tunus'ta Abduh'u suçlayan Şeyh Sâlih Şerîf Efendi'nin de aralarında bulunduğu muhalif bir grup tarafından Vehhâbî olduğu gerekçesiyle tenkit edilmiştir.¹¹⁸⁹

Bu esnada Kâsımî, Rızâ'ya göndermek üzere kaleme aldığı düşünülen bir risalesindeki içtihadla alakalı görüşlerinden ötürü defalarca mahkemeye çağrılmaktadır.¹¹⁹⁰ Bu sorgulamalardan biri, 1908'de vuku bulmuştur. Mahkemede Kâsımî, iddia ettiği gibi içtihadla bağlantılı olmaktan çok Arap Uyanışı'na yönelik katkılarından kaynaklanan siyasi bir suçlama nedeniyle sorguya çekilmiştir. Soruşturmaya konu olan *Cem 'iyyetü'n-Nahdati's-Sûriyye*'nin¹¹⁹¹ kurucusu Abdürrezzâk el-Baytâr ve Abdurrahmân Bey el-Yûsuf'un yanı sıra cemiyetin önde gelen isimlerinden olduğu gerekçesiyle Kâsımî'nin ifadeleri alınmıştır. Soruşturmada bahsi geçen cemiyet üyelerinin Yemen ve Necid'de şubeler açarak bağımsız bir Arap hükümeti kurma emeliyle iç işlerini karıştırmayı amaçladıkları dile getirilmiştir. Ayrıca cemiyet üyelerinin Necid emirleri ve Yemen'de Mütamehdî Hareketi ile yazışmalar yürüttüğü de iddia edilmiştir. Şeyh Tâhir el-Mağribî'nin¹¹⁹² bu sürece önderlik ettiği iddia edilmiş ve

¹¹⁸⁹ Devlet Arşivleri Başkanlığı, Kurum: DH.ŞFR., Yer Bilgisi: 406-39, Tarih: 15-08-1324; Muhammed Reşid Rızâ, "Rihletü sâhibi'l-Menâr ilâ Sûriyâ", Mecelletü'l-Menâr, 11/12 (1909), 936-952. El-Menâr'da Reşid Rızâ Şeyh Sâlih Şerîf Efendi'nin adını sonraki yazılarında zikretmektedir. Rızâ'ya göre bu saldırılar, dinî bir kaygıdan ziyade siyasi bir hüviyettir. O, Şam hadisesinin Vehhabiliğe karşı bir direniş değil, aksine II. Meşrutiye'e karşı istibdadı savunma girişimi olduğunu iddia etmektedir. Hadiseyi bir fitne olarak niteleyen Rızâ, halkı kıskırtan iki hatip Abdülkâdir el-Hatîb ve Sâlih et-Tûnisî'nin, Ebû'l-Hüdâ es-Sayyâdî'nin yandaşlarından olduğunu kaydetmektedir. Bkz. Muhammed Reşid Rızâ, "Risâletü'l-Mahcûb", Mecelletü'l-Menâr, 12/5 (1909), 393.

Zâfir el-Kâsımî ve ondan alıntı yapan İstanbûlî ve Abaza, Reşid Rızâ'ya hakaretler edildiğine dair genel bilgiyi aktarmakta ancak vakıanın detayında Vehhâbî ithamına dair bir aktarımda bulunmamaktadır. Bkz. Zâfir el-Kâsımî, *Cemâleddîn el-Kâsımî ve 'asruhu*, 594, 595; Abaza, *Cemâleddîn el-Kâsımî ahadî ülemâi'l-İslâhi'l-hadîs fi's-Şâm*, 141, 142; İstanbûlî, *Şeyhu's-Şâm Cemâleddîn el-Kâsımî*, 41.

¹¹⁹⁰ Günay, *Cemâleddîn el-Kâsımî ve Fikhi Görüşleri*, 12.

¹¹⁹¹ Cemiyet 1906'da Şam gençleri tarafından *Cem 'iyyetü'n-Nahdati'l-'Arabiyye* ismiyle kurulmuştur. İlk başkanlığını Muhibbuddîn el-Hatîb yürütmüş, ilk sekreterliğini ise Selâhaddîn el-Kâsımî üstlenmiştir. Bkz. Zâfir el-Kâsımî, *Cemâleddîn el-Kâsımî ve 'asruhu*, 203, 1. dipnot.

¹¹⁹² Metinde geçen isim muhtemelen Tâhir el-Cezâirî'dir. Zâfir el-Kâsımî, mahkemede geçen hadiseyi anlatırken yer verdiği Şeyh Tâhir el-Mağribî ismini daha sonra anmamıştır. Ancak Tâhir el-Cezâirî'den bahsetmiştir. Yine de eserin orijinalinde kullanılan ismin mahfuz kalması bakımından ismin, metinde Tâhir el-Mağribî olarak kullanılması tercih edilmiştir.

sorguya çekilen isimlerden Vehhâbî mezhebinin Şam'daki üyelerine dair bilgi vermeleri yönünde talepte bulunulmuştur.¹¹⁹³ Kāsımî'nin sorgusu, Islahatçı-seleflerin dinî söylemlerinin yanı sıra benimsedikleri siyasi tavır nedeniyle Vehhâbî olmakla itham edildiklerinin bir göstergesi olarak yorumlanabilir.¹¹⁹⁴

Benzer bir suçlamaya Irak'ta Âlûsîlerin de maruz kaldığı aktarılmaktadır. *El-Menâr*'da duyarlı bir âlim (عالم غيور) mahlasıyla yayımlanan bir yazı, 1908 senesinde Irak'ta Osmanlı'nın desteğiyle Şi'îliğin yayıldığını belirtmektedir. Yazara göre devletin bu desteği, Ehl-Sünnet'in direnme gücünü kırdığı gibi, Sünnî bölgelerin devlete olan sadakatının yitip gitmesine neden olmuştur. Ülke halkının öfke ve bıkkınlık içinde olduğunu belirten yazar, halkın her tabakasında ıslahatın bir gereksinim olarak hissedildiğini kaydetmektedir. Bu ıslahat ihtiyacına rağmen, yönetimdeki baskı nedeniyle *el-Menâr* dâhil ıslahatçı eserlere bölgede ulaşmanın mümkün olmadığını aktarmaktadır. Bağdat'ın önde gelen âlimleri ve eşrafiyla bir araya geldiğini de belirten yazar, Şükrî Efendi el-Âlûsî ile amcazadesi Hâc Ali Efendi kadar fazilet, ilmî derinlik ve kemal sıfatlarını bir arada bulunduran başka kimseyle karşılaşmadığını ifade etmektedir. Onların ilmî derinliklerini selefî akidedeki kuvvetli kavrayış ve duruşlarıyla açıklayan yazar, Müslümanların bozulmalarına karşı duyarlılıklarını, mukallitler ile kabirperestler karşısındaki mücadelelerini de takdir etmektedir. Söz konusu vasıfların kendisini derinden etkilediğini belirten yazar, onların selefî akideleri (عقيدتهما السلفية) nedeniyle hurafe ve taklit taraftarları tarafından Vehhâbî olarak anıldıklarını kaleme almıştır.¹¹⁹⁵

Islahatçı-selefler ve Vehhâbîler arasında bu dönemde paylaşılan dinî ve siyasi benzerlik oldukça dikkat çekicidir. Bunlardan yola çıkılarak Reşîd Rızâ'ya yöneltilen bir soru, Vehhâbîlik ve İbn Teymiyye'nin tevessül anlayışlarındaki farkı irdelemektedir. Selefi ibaresinin henüz yaygınlık kazanmadığı 1901'de Rızâ'ya gönderilen bu soruda İbn

¹¹⁹³ Zâfir el-Kāsımî, *Cemâleddîn el-Kāsımî ve 'asruhû*, 203.

¹¹⁹⁴ Debsî, "Cemâleddîn el-Kāsımî 'allâmetü's-Şâm", 294.

¹¹⁹⁵ 'Âlimün Guyûrun, "Kelîmâtün 'anî'l-'Irâk ve ehlihî", *Mecelletü'l-Menâr*, 11/1 (1908), 45-47.

Teymiyye taraftarlığı, Selefilere karşılık geliyor görünmektedir. Bu soruya binaen verdiği yanıtta Rızâ, selevin Peygamberlerin dini tebliğ etmenin dışında bir göreve sahip olmadığını görüşünde olduklarını belirtmektedir. Bu hususta İbn Teymiyye, selevin görüşünü savunmuş; Vehhâbîlik de benzer biçimde bu görüşü benimsemiştir.¹¹⁹⁶

Vehhâbîler ve Islahatçı-selevler arasındaki kesişim noktaları, Islahatçı-selevî hareketin önde gelen isimlerinden sonraki neslin, selevlerinin Vehhâbî düşüncüyü benimsediğine dair bir izlenimi yoğun biçimde işlemelerine olanak sağlamıştır. Behcet el-Eserî'ye göre selevî düşünce, ilk olarak Muhammed b. Abdülvehhâb ve Su'ûd işbirliğiyle Arap Yarımadası'nda ortaya çıkmış olup tahrif ve bid'atlere yenilmeden sahih sünnî itikâdını egemen kılmayı amaçlamıştır. Hüviyeti bakımından Vehhâbîliğe çok benzeyen Selefilik, bir yabancılaştırma aracı olarak Vehhâbîlik kavramına hasredilmiştir.¹¹⁹⁷ Aynı şekilde Kâsımî, Abdürrezzâk el-Baytâr, Tâhir el-Cezâirî ve Muhammed Kâmil el-Kassâb'ın, Muhammed b. Abdülvehhâb'ın söyleminden etkilendikleri ve Biladüşşam'da bu öğretiyi yaymaya çalıştıkları iddia edilmiştir. Bu iddia, Abdülvehhâb'ın, İbn Teymiyye ve İbn Kayyım örneğinde Kur'ân ve Sünnet'e dönüş çağrısında bulunduğu; bu çağrının bir tezahürünün ise Kâsımî'de vuku bulduğu temelinde inşa edilmiştir.¹¹⁹⁸ Öte yandan bu durum, Reşîd Rızâ için de geçerlidir. Onun düşünsel mirasının önemli bir kısmı, aile üyeleri tarafından doğrudan Su'ûd kurumlarına tevdi edilmiştir.¹¹⁹⁹

Islahatçı-selevîlerin sonraki kuşak müntesiplerinin Vehhâbîliği kucaklayan anlatısının aksine Wiessman'a göre, ıslahatçı çevrenin kendilerini selevî olarak tanımlaması,

¹¹⁹⁶ Muhammed Reşîd Rızâ, "el-Es'iletü'd-dîniyye ve ecvibetihâ", *Mecelletü'l-Menâr*, 4/12 (1901), 462-464.

¹¹⁹⁷ Eserî, *Mahmûd Şükri el-Âlûsî ve ârâuhü'l-lügaviyye*, 19, 20.

¹¹⁹⁸ Debsî, "Cemâleddîn el-Kâsımî 'allâmetü's-Şâm", 296; İstanbûlî, *Şeyhu's-Şâm Cemâleddîn el-Kâsımî*, 28.

¹¹⁹⁹ Reşîd Rızâ'nın torunu Fuâd Rızâ, dedesinden kalan özel aile arşivinin hatırı sayılır bir kısmını Kral Abdülazîz Vakfı'na bağışlamıştır. Bkz. "Âmm / Emîrû mintikatü Riyâd yestakbelü Fuâd Sa'id Muhammed Reşîd Rızâ", *Vekâletü'l-Enbâi's-Su'ûdiyye*, 10 Mayıs 2010, Erişim 28 Eylül 2025, <https://www.spa.gov.sa/779112>.

Vehhâbî olmadıklarını ifade ediş biçimi olarak varlık kazanmıştır.¹²⁰⁰ Ancak bu tezin geçerliliğini sınamak için, dönemin ıslahatçılarının karşılaştığı somut ithamları ve bu ithamlara karşı selefi kimliğini nasıl bir bağlamda işlediklerini incelemek gerekmektedir. Tanımlamadan kaynaklı bir kimlik kargaşasının içerisinde muhaliflerince bir yandan Vehhâbîlikle itham edilen Kâsımî, diğer yandan içtihadî yönelik tutumundan ötürü Cemâlî adında bir mezhep kurmakla suçlanmıştır. Kâsımî, Vehhâbîlik suçlamaları karşısında *selefliliği* bir sığınak olarak kullanmazken; Cemâlî mezhebini kurduğu yönelik ithamını, kendisinin *selefi* olduğunu, bir fetva verdiğinde de selefe göre verdiğini ifade ederek yanıtlamıştır. O, taklidi cehalet ve körlük olarak gördüğünü, insanların görüşleriyle yetinmeyip hakkı talep ettiğini; dayanağının Kur’ân ve peygamberin sahih sünneti olduğunu dile getirmiştir.¹²⁰¹

Benzer bir vakıa, 1920 dolaylarında Fas’ta yaşanmıştır. Takiyyüddîn el-Hilâlî, Fas’ta yaşayan Mısırlı, Tîcânî tarikatına mensup bir âlim olan ‘Abdü’z-Zâhir Ebû Semeh’in (ö. 1950), kabir ziyaretlerine eleştirel yaklaşımı nedeniyle ulemanın da talebi üzerine devlet baskısına maruz kaldığını aktarmaktadır. Ebu’s-Semeh’in geçirdiği bu soruşturmanın ardından camiideki görevinden men edilmesini müteakip Hilâlî, onun bir Vehhâbî değil; bir selefi olduğunu ifade etmektedir.¹²⁰² Buna karşılık Ebu’s-Semeh, 1926’da hac ziyareti esnasında Reşîd Rızâ tarafından Abdülazîz b. Su‘ûd’a takdim edilmiş ve Mekke Ulu Camii baş imam hatibi olarak göreve atanmıştır. Dolayısıyla bu yaklaşım, Ebu’s-Semeh’in aksine Hicaz’a gitmekte tereddüt gösteren Hilâlî¹²⁰³ gibi bir takım Seleflerin çekincesinde mevcut olabilir. Ancak Arap bölgelerinde yaşayan Islahatçı-selefler arasında Vehhâbîlik, 20. yüzyılın başlarından itibaren reddedilmesi gereken bir görüşü ifade etmemektedir. Aksine, Arap milliyetçiliğinin yükselişe geçtiği bu süreçte

¹²⁰⁰ Weismann, “Between Sūfî Reformism and Modernist Rationalism”, 231.

¹²⁰¹ Muhammed Reşîd Rızâ, “Musâbü Mısır ve’ş-Şâm”, *Mecelletü’l-Menâr*, 17/8 (1914), 632, 633; Baytâr, *Hilyetü’l-beşer*, 436.

¹²⁰² Hilâlî, *Kitâbü’l-d-da’vet ilallâh fi ekdârin muhtelifetin*, 8-15.

¹²⁰³ Lauzière, *The Making of Salafism*, 73-75.

Vehhâbîler; bağımsız bir siyasi irade sergileyip varlıklarını koruyabildikleri gerekçesiyle, Islahatçı-seleflerin bir kısmını da kapsayan milliyetçi çevrelerde takdirle karşılanmıştır.¹²⁰⁴

Bu yaklaşımın bir başka örneği olan Reşîd Rızâ'nın fikir dünyasında da *selefi* olmak yalnızca Vehhâbî olmayışın bir ifadesi değildir. Bilakis, Arap milletinin kültürel ve siyasi birliği için hayatı boyunca çabalayan Rızâ'nın selefi vurgusu, Arap-Müslümanların telfikine yönelik yapıcı ve birleştirici bir ifade biçimidir. Birlik fikrine hatta geniş bir çerçevede ehemmiyet gösteren Kâsımî de kalpleri bölmeye çalışmanın, tarafgirliğe sebep olacak söylemlerin ve Müslümanlar arasında kin ve nefret uyandıracak yaklaşımların engellenmesi gerektiğini düşünmektedir.¹²⁰⁵ Bu sebeple o, Müslümanların fikhî mezheplere bölünerek ayrıştırılmasına karşı çıkmıştır.¹²⁰⁶ Fakat Rızâ, bunu bir adım ileriye taşımakta ve Efgânî'ye daha yakın biçimde itikâdî ve siyasi bir telfiki savunmaktadır.

Dönemin Vehhâbîliğe meyleden yüzünü ıslahat ekseninde açıklayan Alman şarkiyatçı Georg Kampffmeyer'e (ö. 1936) göre, ıslahat yanlıları Abdülazîz b. Su'ûd'u hem dinî hem de sosyal ıslahatların temsilcisi olarak sunmaktadır. Suriye, Irak, Filistin ve Mısır gibi bölgelerde Abdülazîz b. Su'ûd'un ahlaki erdemini idealize eden ve dinin ihyası için güçlü milli duyguların gerekliliğine vurgu yapan bu neslin¹²⁰⁷ öncülerinden olan Rızâ'da Selefilik tabiri, en başından itibaren, doğrudan Necid emirliğinin siyasi süreçlerine paralel bir akışa tabidir. Bu bağlamda Rızâ'nın çabası, Vehhâbîliğe alternatif bir selefi düşünce inşa etmekten uzak görünmektedir. Bilakis kavramların zihinlerdeki gücünü iyi kullanan Rızâ, bir Vehhâbî olmadığını ifade etmekten ziyade selefi olan bir şahsın Vehhâbî olmasında bir sakınca görmemesi bakımından selefi ibaresinin kapsam alanına katkı sunmaktadır.

¹²⁰⁴ Süleyman ed-Dahîl, "Necd", *Mecelletü Lügati'l-'Arabi'l-'Irâkiyye*, 1 (1911), 16, 18.

¹²⁰⁵ Cemâleddîn el-Kâsımî, *Risâle fî ikâmeti'l-hücce* (Dimeşk: Matba'atü's-Sadâka, h. 1342), 49, 50.

¹²⁰⁶ Kâsımî, *Risâle fî ikâmeti'l-hücce*, 14,

¹²⁰⁷ Kampffmeyer, "Egypt and Western Asia", 154.

Islahatçı-selefler arasında selefi nitelemesinin farklı nüanslara sahip olması, kimi zaman kullandıkları ifadenin muğlaklığından ve toplumun selefi ifadesini bilmemesinden yakınmalarına da neden olmuştur. Ona Cemâli mezhebini kurduğu ithamını yöneltenlere *selefi* olduğu yanıtını verdiğinde kavramı fikhî sahaya yansıtan Kâsımî, yalnızca ulema ve ümeranın değil; gazetecilerin de içerisinde bulunduğu geniş bir kitlenin selefi ve halefi ayırımına varamadığını dile getirmektedir.¹²⁰⁸ Yakınılan bu muğlaklığa rağmen Islahatçı-seleflerin pek çoğu Selefilğin kelâmî, fikhî ve siyasi bir pozisyona işaret ettiğinin farkındadır. Dolayısıyla Kâsımî'nin yakınmasına neden olan husus muhtemelen kavramın muğlaklığından ziyade Islahatçı-selefler arasında tezahür eden farklılaşmadan kaynaklanmıştır.

Islahatçı-selefler arasında Selefilğin sınırları konusundaki bu farklılaşmayı, dönemin Islahatçı-selefi görüşün medya ayağını temsil eden Reşid Rızâ'da da görmek mümkündür. O, kelâmî ve fikhî boyutuna ek olarak *selefi* nitelemesini, Âl-i Reşid ve Âl-i Su'ûd arasında çatışmaların yaşandığı bir dönemde Vehhâbîliğe ekleyerek, Selefilğin dinî yönünü siyasi çağrışımları olan bir topluluğa ithaf etmekte ve böylece Selefilğe farklı bir boyut kazandırmaktadır.

Aralarındaki farklılaşmaya rağmen Islahatçı-selefler, kendilerine yöneltilen Vehhâbîlik ithamı karşısında kendilerini savunurken kavramsal bir bütünlük sergilemişlerdir. Reşid Rızâ ve Kâsımî tarafından ortak kullanılan *Haşviyye* kavramı, muhalif düşüncenin eleştirisinde başvurulan tabirlerden biridir. Müslümanlar arasında müphem bir kavram olan *Haşviyye*,¹²⁰⁹ Mihne sonrası dönemde, Ehl-i Hadîs taraftarlarına Mu'tezile tarafından yöneltilen eleştirinin merkezinde yer almaktadır. *Haşviyye* sonraki devirlerde Sünnî gelenek içerisinde Ehl-i Hadîs'e atfedilmiştir.¹²¹⁰ Ebû Hâtim er-

¹²⁰⁸ Kâsımî, Âlûsî, *er-Resâil*, 190; Lauzière, *The Making of Salafism*, 34.

¹²⁰⁹ A. S. Halkin, "The Hashwiyya", *Journal of the American Oriental Society*, 54/1 (1934), 1.

¹²¹⁰ Mehmet Emin Özafşar, *İdeolojik Hadîşçiliğin Tarihi Arkaplanı* (Ankara: Otto, 3. Baskı, 2017), 68, 69; Kırbasoğlu, *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları*, 72, 73.

Râzî'ye (ö. 890) göre de Ehl-i Hadîs'e Haşviyye denmesi, birbiriyle uyuşmayan ve karşıt anlamlı rivayetlerin birlikte kullanmasından ileri gelmiştir.¹²¹¹ Ebî Muhammed el-Yemenî (ö. 1426) ise, Haşviyye kavramının Ehl-i Hadîs'in çokluğuna nispetle kullanıldığını; bu isimlendirmenin onların haberlerle, senedlerle ve selefin sözleriyle çokça meşguliyetlerinden kaynaklandığını aktarmaktadır.¹²¹²

Ehl-i Hadîs'i hedef alan bu kavram, Reşîd Rızâ ve Kâsımî'nin terminolojisinde doğrudan bir yöntemin eleştirisini konu almaktadır. Şekip Arslan; Abdürrezzâk el-Baytâr ve Kâsımî gibi önde gelen Islahatçı-seleflerin varlığını, İslâm'ın ihtişamını kaybetmesine neden olduğunu belirttiği *Haşviyye*'ye indirdikleri ağır darbeye oranla kıymetli görmektedir.¹²¹³ Zira Arapça dil bilgisini yalnızca içtihad konusunda bir araç olarak kullanmak bakımından önemseyen Kâsımî, sık sık muhaliflerini *Haşvî* nitelemesi ile hicvetmektedir. Ona göre Haşviyye, katı taassup sahibi bütün *mukallidleri* ve *Cehmîleri* kapsayan düşünce sistemidir.¹²¹⁴ Mu'tezile ve benzeri mezheplerin dalâlet ve ilhâd ile suçlanmasının aslında körü körüne taklide dayandığını savunan Kâsımî, bu suçlamaların Haşviyye diye nitelenen dar görüşlü, yüzeysel ve taassup sahibi çevrelerin tavrı olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre, Abbâsîler döneminde Mu'tezilî âlimler, halifeler, kadılar ve pek çok âlim arasında etkin bir yer tutmuşlar, görüşlerini delillerle temellendirmişlerdir. Bu sebeple Kâsımî'ye göre, Mu'tezilî âlimler içtihadlarında hata yapsalar bile müçtehit kabul edilmeledirler. Dolayısıyla onların tekfir edilmesi veya dalâletle suçlanması, ilmi gayretin inkârı anlamına gelmektedir.¹²¹⁵

Kâsımî'nin bakış açısından Haşviyye, farklı görüşlere tahammülsüzlüğü, içtihadı karşı tekfir ve tadelî öne çıkaran zihniyeti temsil eden bir kavramdır. Onun yaklaşımını

¹²¹¹ Ümüt Toru, *Ebu Muhammed el-Yemenî'nin 'Akaidü's-Selâse ve's-Sebin Fırka' Adlı Eseri ve İslam Mezhepleri Tarihi Açısından Önemi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 74, 365. dipnot.

¹²¹² Ebî Muhammed el-Yemenî, *'Akaidü's-selâse ve's-seb'ine fırka* (Medine: Mektebetü'l-'Ulûmî'l-Hikem, 3. Baskı, 2001), 2/795.

¹²¹³ Kâsımî, *Kavâ'idü't-tahdîs min fûnûni mustalâhi'l-hadîs*, 6.

¹²¹⁴ Kâsımî, *Âlûsî, er-Resâil*, 126.

¹²¹⁵ Cemâleddîn el-Kâsımî, "Târîhu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile", *Mecelletü'l-Menâr*, 17/1 (1913), 48.

salt metodolojik bir yaklaşım olarak görmek mümkünse de 1910'da Hicaz'a giden Kâsımî'nin anılarında yer alan ifadeler, onun Necid ulemasına daha yakın ve hoşgörülü bir pozisyonda durduğunu göstermektedir. Bu ziyarette Kubâ Mescidi'nde karşılaştığı Necid ulemasından Abdullah er-Revvâf'la karşılaştığında samimiyet dolu ifadeler kullanan Kâsımî, Şeyhü'l-İslâm Arif Hikmet'in kütüphanesinde bulunduğu esnada içeri giren Şam'ın önde gelen gelenekselci ulemasından Yûsuf en-Nebhânî'yi (ö. 1932) *Haşviyye* ve *Kubûriyye* şeyhi olarak vasıflandırmaktadır.¹²¹⁶

Reşîd Rızâ da *Haşviyye*'yi, ilmî yeterlilikten yoksun fakihlerin yöntemini eleştirmek için kullanmıştır. Onların şer'î meselelerde araştırma kapılarını kapattıklarına, mezhep imamlarının farklı görüşlerini nakletmekle ilmî sınırlamalarına işaret eden Rızâ; yüzeysel bir nakilciliğe dayanan bu kişileri furu' meselelerde *Haşviyye* konumuna düşürürken, usûlde ise teşbihçi (مشبهة حشوية) konumunda göstermektedir. Ayrıca Rızâ'ya göre, onların kendi yetersizliklerini imamların otoritesine teşmil ederek içtihad kapılarının kapandığı şeklinde iddialarda bulunmaları, imamların fiilî pratiğiyle çelişmektedir. Oysa Şâfi'î'nin talebelerinden Gazâlî'ye, Mâlikî ve Hanefî gelenekteki meşhur âlimlere kadar pek çok imam ve talebe, farklı beldelerde sürekli fetva vermiş ve içtihad faaliyetini sürdürmüştür.¹²¹⁷ Dolayısıyla *Haşviyye* yalnızca belirli bir grup olmanın ötesinde, içtihadı terk ederek yüzeysel nakilciliğe yönelen *mukallid* bir tavra işaret eden aşağılayıcı bir kavram olarak öne çıkmaktadır.

Reşîd Rızâ'nın *Haşviyye* kavramına başvurusu, oldukça stratejik zaman dilimlerinde tezahür etmektedir. 1912 dolaylarında terminolojisine entegre ettiği kavrama o, bir sonraki aşamada 1923 Ocak ayında başvurmuştur. Bu dönem, Türk Devleti'nin yeni kurulduğu, Necid'deki Arap Krallığı'nın da yükseldiği bir sürece rastlamaktadır. Rızâ bu dönemde Abduh'tan *cumûd* kavramını ödünç alarak muhalifi *Haşvî*leri nitelemektedir.

¹²¹⁶ Zâfir el-Kâsımî, *Cemâleddîn el-Kâsımî ve 'asruhu*, 169, 170.

¹²¹⁷ Muhammed Reşîd Rızâ, "el-İçtihad ve't-taklîd", *Mecelletü'l-Menâr*, 15/3 (1912), 183, 184. Ayrıca bkz. Muhammed Reşîd Rızâ, "Es'ile fi hakikati'l-hamr ve's-sibirtü", *Mecelletü'l-Menâr*, 24/10 (1923), 740.

Ona göre, Katı Haşviyeci fakihler (حزب حشوية الفقهاء الجامدين), İslâmî hükümet tasavvurunu yalnızca klasik fikhın dar kalıplarıyla sınırlayan, siyasi, askerî ve mali alanlarda çağın gereklerine uygun düzenlemeler yapmaktan âciz olan, içtihadı reddederek taklidi savunan bir zihniyetin temsilcileridir. Bu grup, dinî liderlik iddiasında bulunmalarına rağmen modern devletin ihtiyaçlarını karşılayacak siyasi yetkinlik ve ilmî dinamizmden yoksun oldukları için ümmetin zayıflamasına sebep olmakla eleştirilir. Rızâ'ya göre Haşvî fakihlerin bu tutumu, hem İslâm'ın hakikatının doğru şekilde ortaya konulamamasına hem de Müslüman toplumlarda Frenkleşme ve dinden uzaklaşma eğilimlerinin artmasına yol açmıştır. Dolayısıyla Haşviyye, kelâmî bir etiketten çok taklitçi, donuk ve siyasi-idari yetersizlikleriyle ümmetin ıslahına engel olan bir dinî otorite tipolojisini ifade etmektedir.¹²¹⁸

1923 yılının Nisan ayında Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin açılması için son hazırlıklar yürütülürken Reşîd Rızâ, bir kez daha hedefine Türkleri almıştır. II. Abdülhamid döneminde ve sonrasında Vehhâbîliğe karşı kaleme alınan eleştirel risaleleri konu edinen Rızâ, II. Abdülhamid'in Arapların Necid'deki dinî hareketlerinin siyasi birliğe dönüşmesinden endişe ettiğini; Âl-i Reşîd ile Âl-i Su'ûd gibi önde gelen Arap hanedanlarını kışkırtarak denge siyaseti yürüttüğünü iddia etmektedir. Özellikle Şam'daki bazı Haşviyye eğilimli din adamları bu sürece öncülük etmiştir. Rızâ, bu öncüler arasında Vehhâbîliği hedef alan üç risaleyi zikretmektedir.¹²¹⁹ Bu risalelerden biri, Şeyh Abdülkâdir el-Keylânî el-İskenderânî (ö. 1942) tarafından kaleme alınmıştır. Rızâ birkaç kez görüştüğünü belirttiği İskenderânî'nin bid'atlere karşı olduğunu, ıslahata ılımlı bir yaklaşım sergilediğini düşündüğünü belirtse de bu risalelerde yazarın muhalefeti

¹²¹⁸ Muhammed Reşîd Rızâ, “el-Ahkâmü's-şer'ıyyeti'l-müte'allika bi'l-hilâfeti'l-İslâmiyye”, *Mecelletü'l-Menâr*, 24/1 (1923), 64-67.

¹²¹⁹ İskenderânî'nin kaleme aldığı risalelerin adı Rızâ tarafından zikredilmemektedir. Ancak muhtemelen Rızâ, *en-Nefhetü'z-zekiyye fi'r-redd 'ale'l-Vehhâbiyye, el-Hüccetü'l-mürdiyye fi'isbâti'l-vâsıta elletî neftehe'l-Vehhâbiyye ve el-Mübâhasetü'l-kelâmiyye fi'usûli'l-'akâ'idi'l-İslâmiyye* başlıklı risaleleri kastetmektedir. Müellif tarafından kaleme alınan risaleler için bkz. “Abdülkadir b. Muhammed Selim el-Keylânî el-İskenderânî”, Erişim 5 Ekim 2025, <https://tarajm.com/people/90456>.

açıktır. Bu dönemde Rızâ'nın âlim mi (معممين) yahut sıradan bir kimse mi olduğunu kestiremediği Muhammed Tevfik es-Süveyka¹²²⁰ da Vehhâbîliğe karşı risale kaleme alan bir diğer şahıstır.

Şam'da Vehhâbîliğe eleştiri yönelten bir diğer isim ise, Hanbelî şeyhi Muhammed Cemîl eş-Şattî (ö. 1958)'dir. Kâsımî'nin halkasında pek çok derse katılmış olan Şattî,¹²²¹ *el-Vasît beyne'l-ifrât ve't-tefrît* adlı risalesinde kendisini Vehhâbîler ile muhalifleri arasında hakem konumunda göstermiştir.¹²²² Ancak Rızâ, Şattî'nin Vehhâbîler hakkında mesnetsiz bilgilere yer verdiğini; eserinde de Vehhâbî karşıtı düşüncüyü referans almak suretiyle epistemik bir hataya düştüğünü ileri sürmektedir. Böylece Rızâ'ya göre Şattî, hak ile batılı karıştırmış ve geçmişle mevcudu aynı şekilde değerlendirmiştir. Beyrutlu Şeyh Misbâh Şabkalû'nun çalışması da bu bağlamda gündeme gelmişse de aynı hata bu eserde de sürdürülmüştür.¹²²³

Ulemanın yanı sıra, *Lisânü'l-'Arab* yazarı gibi Hicaz Emirliği'ni destekleyen Hristiyan yazarlar da¹²²⁴ bu dönemde Vehhâbîliği hedef alan yoğun bir propaganda yürütmüşlerdir. Reşîd Rızâ'ya göre, bu yayınlarda Vehhâbîlik siyaseten Hicaz emirlerine karşı tehlikeli, dinî açıdan da sapkın bir hareket olarak gösterilmiştir. Vehhâbîlik aleyhine risaleler hazırlanmış, ancak bunlar genellikle uydurma rivayetlere, cehalete ve bidatlerin meşrulaştırılmasına dayandırılmıştır. Ona göre bu tür ithamların ortak kaynağı, bulundukları dönemdeki Haşvîlerin taklitçi anlayışıdır. Onların ilmî yönteminde ne sahih bilgi, ne bağımsız düşünce ne de sağlam bir istidlal vardır. İctihâd kapısının kapatılması ve körü körüne taklidin yerleşmesi, bu zayıflığın temel sebebidir. Bu tabloda Rızâ,

¹²²⁰ Reşîd Rızâ'nın andığı bu şahsa dair başka bir bilgiye rastlanmamıştır.

¹²²¹ Yûsuf b. 'Abdurrahmân el-Mar'aşlı, *Nesrû'l-cevâhir ve'd-dürer fî 'ulemâi'l-karni'r-râbi'* 'aşer (Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 2006), 1113.

¹²²² Şattî, risalede her iki tarafın görüşlerini ortaya koyduktan sonra orta yola dair görüşünü sunarak meseleyi sonlandırmıştır. Bkz. Muhammed Cemîl eş-Şattî, *el-Vasît beyne'l-ifrât ve't-tefrît* (Dimeşk: Matba'atü't-Terakkî, h. 1340).

¹²²³ Muhammed Reşîd Rızâ, "Resâilü't-ta'n fi'l-Vehhâbiyye", *Mecelletü'l-Menâr*, 24/4 (1923), 318, 319.

¹²²⁴ Rızâ'nın ismini vermediği bu kişi muhtemelen *Lisânü'l-'Arab* gazetesinin başmuharriri Abduh Bedrân'dır (ö. 1949). Bkz. Ryad, "A Printed Muslim 'Lighthouse'in Cairo", 37-39.

Vehhâbî inançlarını savunmaktan ve Su‘ûd Devleti’ne destek vermeyen gelenekselci ulemadan müteşekkil Haşviyye’yi eleştirmekten çekinmemektedir.¹²²⁵ Ancak o, bu savunusunda selef nitelemesine yer vermenin yanı sıra hali hazırda Sünnîler arasında kabul gören Hanbelîliği merkeze çekme gayretindedir. Bu sebeple, Vehhâbîliği zemm edenlere, Vehhâbî olarak isimlendirilen Necid halkının tümünün Hanbelî olduğunu deklare etmiştir.¹²²⁶

6. Vehhâbîlerin Reşîd Rızâ’ya Karşı Tutumu ve Farklılaştıkları Noktalar

Reşîd Rızâ’nın selefî nitelemesinden hareketle Vehhâbîlik ile paylaştığı söylem birlikteliğinin ve Abdülazîz b. Su‘ûd’la yürüdüğü siyasi sürecin her iki düşünce yapısının sınırlarında bir aşınmaya neden olduğu açıktır. Bu etkileşimin boyutunu her zaman mutlak bir benzeşme veya tam bir örtüşme ile sonuçlandırmak mümkün olmayabilir. İki düşünce sisteminin etkileşimi, Rızâ önderliğindeki Selefilğin Vehhâbîliği içselleştirdiği¹²²⁷ tek taraflı bir süreç olarak görülmemelidir. Bunun yerine, Islahatçı-selefler ile Vehhâbî ulema arasındaki farklılıklar da gözetilerek incelenmelidir. Zira bir düşünce sisteminin özgün yönü, benzeştiği bir başka düşünce sisteminden ayrıldığı parçaları belirtmekle tespit edilebilir. Bu bakış açısından hareketle araştırmaya konu olan Islahatçı-seleflerin öncü isimlerinden Reşîd Rızâ’ya Vehhâbî ulemanın eleştirilerini irdelemek gereksinimi doğmuştur.

Geç Osmanlı döneminde Arap bölgelerinde uzun bir zaman ikamet eden Fransız şarkiyatçı Louis Massignon bu gereksinimin ilk farkına varan isimdir. Massignon, iki düşünce yapısının iç içe geçmeye başladığı 1920 yılından itibaren selefî hareketin Vehhâbîlik ile ayrıştığı noktaların tespiti için yoğun çaba harcamaktadır.¹²²⁸ Onun dışında

¹²²⁵ Muhammed Reşîd Rızâ, “Resâilü’t-ta’n fi’l-Vehhâbiyye”, *Mecelletü’l-Menâr*, 24/4 (1923), 318, 319.

¹²²⁶ Muhammed Reşîd Rızâ, “Zât beyne’l-Hicâz ve Necd evi’l-Hurme”, *Mecelletü’l-Menâr*, 21/5 (1919), 232.

¹²²⁷ Harâşî, *Ta’akkubâtü’s-Şeyhi’l-‘Allâme Süleymân b. Sehmân ‘alâ ba’di ta’likâti Şeyh Reşîd Rızâ*, 54, 2. dipnot.

¹²²⁸ Pierre Rocalve, *Louis Massignon et l’islam* (Damascus: Institut Francais de Damas, 1993), 157.

20. yüzyıl boyunca Selefilik ve Vehhâbîliğin ortak zeminine yoğunlaşan çalışmaların aksine selefî ibaresinin Reşîd Rızâ tarafından Vehhâbî düşünceyi rehabilite etmek için kullanıldığını ifade eden Henri Lauzière ise günümüzde iki düşünce sisteminin ayrıştığı unsurları, Rızâ üzerinden irdelemektedir. Massignon'un dönemin muğlaklığı ve hareketliliği içinde saptayamadığı bu farklılaşmaya dair Lauzière, Rızâ'nın Vehhâbîler ile ıslahat temelinde yaşadığı çekişmeyi ele almaktadır.¹²²⁹ Lauzière'nin yaklaşımı, bu yönüyle tatmin edici olsa da bu farklılaşmanın neden ortaya çıktığı üzerinde de durmak gerekir.

Diğer taraftan Mısır ve Hicaz'ın diğer bölgelerden teknik bakımdan ileri olması,¹²³⁰ düşüncenin matbaaya taşınmasını hızlandırmıştır. Bunun aksine teknik imkânların yetersiz olduğu Necid'de, ulemanın Reşîd Rızâ'ya muhalif söylemini saptamak güçtür. Bu aşamada Necidli ulema, İbn Teymiyye'nin ve hatta kendi eserlerinin basımı için Mısır'la iletişim kurmak durumundadır. Bu durum eserler üzerinde Rızâ'ya geniş bir yetki alanını sağlamış; o da eserlerin gerek içeriği gerekse neşri hususunda tasarrufta bulunmuştur.¹²³¹ Rızâ'nın bu tasarrufları sebebiyle, neşredilen matbu nüshalar ile orijinal yazmaların mukayesesi için müstakil ve detaylı çalışmalara ihtiyaç duyulmuştur.

Bu doğrultuda Suudi araştırmacı Süleymân b. Sâlih el-Harâşî'nin (ö. 2022) *Ta'akkubâtü's-Şeyhi'l-'Allâme Süleymân b. Sehmân 'alâ ba'di ta'likâti Şeyh Reşîd Rıdâ* başlıklı eseri, Vehhâbî ulemanın eleştirel noktalarını derlemesi bakımından bir kıymete sahiptir. Ancak onun bu eserde Vehhâbî ulemanın görüşleri belirtilirken, eserin hedefi gereği Reşîd Rızâ'nın söylemi karanlıkta kalmıştır. Bu sebeple Reşîd Rızâ ve Vehhâbî ulema arasındaki metodolojik yaklaşımdaki farklılaşmayı da benzer bir şekilde detaylandırmak gerekmektedir.

¹²²⁹ Lauzière, *The Making of Salafism*, 60-94.

¹²³⁰ Süleyman ed-Dahîl, "Necd", *Mecelletü Lügati'l-'Arabi'l-'Irâkiyye*, 1 (1911), 22.

¹²³¹ Harâşî, *Ta'akkubâtü's-Şeyhi'l-'Allâme Süleymân b. Sehmân 'alâ ba'di ta'likâti Şeyh Reşîd Rıdâ*, 117, 118.

Harâşî'nin eserinin yanı sıra, meseleye katkı sunan bir başka araştırmacı Suudi din âlimi Abdüsselâm b. Bercis (ö. 2004) olmuştur. Reşîd Rızâ'ya muhalefetin öncülüğünü yapan Vehhâbî şeyh Süleymân b. Sehmân'ın *el-Esinnetü'l-hedâd fî reddi şübühâti 'uluvvi'l-haddâd* adlı eserini tahkik eden Bercis, eserin orijinal nüshaları ile Reşîd Rızâ tarafından yayımlanmış nüshalar arasında karşılaştırma yapmıştır. Bercis'in bu tahkiki, Rızâ'nın hassasiyet noktalarını saptaması bakımından özgün bir muhtevaya sahiptir.¹²³²

Bu eserlere ek olarak *el-Menâr* kendisine yöneltilen eleştirileri yayımlamak suretiyle sürece ışık tutan bir diğer kanaldır. Reşîd Rızâ'nın fikirlerinin Necid bölgesine intikali, yayın ve iletişim kanallarındaki sınırlılıklar dolayısıyla diğer bölgelere nispeten geç bir döneme tekabül etmektedir. Rızâ tam tarih belirtmemekle birlikte yıllar önce Necid İmamı'na gönderilen *el-Menâr* nüshalarının İngiliz postası tarafından engellendiğini belirtmektedir. Buna rağmen Necidli ulema Hicaz üzerinden *el-Menâr*'a ulaşabildiklerinde, eleştirilerini Rızâ'ya iletmış ve o da bu eleştirileri yayımlayarak kendi görüşlerini açıklamıştır.¹²³³

Osmanlı'ya ve gelenekselci ulemaya karşı yoğun eleştiriler yönelten Reşîd Rızâ, Müslümanlar arasındaki görüş ayrılıklarına karşı kapalı tutumuyla öne çıkan Vehhâbî ulemayı doğrudan eleştirmekten kaçınmıştır. Bu tutumun birkaç muhtemel gerekçesi bulunmaktadır. Rızâ, hâlihazırda Müslüman kamuoyunda olumsuz bir imaja sahip olan bu Arap topluluğunun daha fazla yıpranmasını önlemek istemiş olabilir. Bunun yanı sıra, İslâm dünyasında dönemin tek siyasi başarısı olarak gördüğü Necid merkezli siyasi oluşuma yönelik yıkıcı bir eleştiriden kaçınmış olması da muhtemeldir. Ayrıca Abdülazîz b. Su'ûd ile sahip olduğu şahsi ilişkilerin, Rızâ'nın bu temkinli tutumunu şekillendiren belirleyici etkenlerden biri olması da mümkündür.

¹²³² Süleymân b. Sehmân, *el-Esinnetü'l-hedâd fî reddi şübühâti 'uluvvi'l-haddâd*, thk. Abdüsselâm b. Bercis el-'Abdülkerîm (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005).

¹²³³ Muhammed Reşîd Rızâ, "el-İntikâd 'ale'l-Menâr", *Mecelletü'l-Menâr*, 34/1 (1930), 65-70.

Muhalliflerine yönelttiği hırpalayıcı eleştirilerin yerini yapıcı eleştirilere bıraktığı bu ilişki kanalında Reşîd Rızâ, üslubunu örtük mesajlarla şekillendirmiştir. Arap birliğine yüksek ehemmiyet gösteren Rızâ, Mekke’de tanıştığı genç bir Necidli ile pek çok çağrışımları bünyesinde barındıran bir anısını aktarmaktadır. Adı zikredilmeyen bu şahıs, bazı imamların müşrikçe dualar ettikleri gerekçesiyle Rızâ’nın onlara uymasını yadırgamıştır. Rızâ Necidli bu şahsa, namazın İslâmî kimliğin en açık göstergesi olduğu ve aksine bir bilgi olmadıkça namaz kılan herkese mü’min gözüyle bakılması gerektiğini Kur’ân’dan delillerle izah etmiştir. Rızâ, bu açıklamasının ardından Necidli gencin ikna olduğunu dile getirmektedir. Buna karşılık, benzer bir yaklaşımı Lahor’daki bazı mutaassıp Hanefî öğrencilere kabul ettiremeyişinden yakınmaktadır.¹²³⁴ Rızâ’nın bu anlatısı bir yönüyle Necidlilere *doğru davranış kalıbını* gösterirken diğer yandan Sünnî Müslümanların Vehhâbîlere karşı nasıl davranmaları gerektiğine işaret etmektedir.

Reşîd Rızâ’nın örtük mesajlarına karşılık Vehhâbî ulemanın önde gelen isimleri, Rızâ’yı eleştirilmekten çekinmemiştir. Bunların bir örneğini, sem’iyyât başlığı altındaki konularda *el-Menâr*’ın ıslahatçı politikasını tenkit eden Şeyh ‘Abdurrahmân b. Nâsır es-Sa’dî (ö. h. 1376) kaleme almıştır. Sa’dî, Rızâ’ya yazdığı mektubunda ekseriyetle onun ıslahatçı yöntemini eleştirmektedir. Mısır’da vahdet-i vücûd taraftarlarının ve İslâm filozoflarının görüşlerinin giderek yayılmasından yakınan Sa’dî, Kur’ân’da zikredilen melek, şeytan gibi ifadelerin te’vîle ihtiyacı olmadığını iddia ederken, Hz. Âdem ve Hz. İbrahim kıssalarının da örnek alınması amacıyla mecazen anlatıldığı savını reddetmektedir. Şeyh, konunun detayına inme de *el-Menâr*’da söz konusu ifadelerin te’vîl edildiğine dair duyumlar aldığını dile getirerek Rızâ’nın yöntemini yeniden gözden geçirmesini tavsiye etmektedir.¹²³⁵ Şeyh Sa’dî’nin

¹²³⁴ Muhammed Reşîd Rızâ, “Zât beyne’l-Hicâz ve Necd evi’l-Hurme”, *Mecelletü’l-Menâr*, 21/5 (1919), 231-234.

¹²³⁵ Muhammed Reşîd Rızâ, “el-İntikâd ‘ale’l-Menâr”, *Mecelletü’l-Menâr*, 34/1 (1930), 63, 64; Harâşî, *Ta’akkubâtü’ş-Şeyhi’l-‘Allâme Süleymân b. Sehmân ‘alâ ba’di ta’likâti Şeyh Reşîd Rızâ*, 98-102 ve 144 vd.; Selmân, *Reşîd Rızâ ve da’vetü’ş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb*, 279-282.

eleştirilerine cevap veren Rızâ, felsefenin teorik düşünce ve fikirlerden oluşan bir sistem olduğunu; pozitif bilimlerin ise bilimin Allah tarafından insanın faydasına sunulan bir ifade biçimi olduğunu savunmaktadır.¹²³⁶

Reşîd Rızâ'nın te'vîl anlayışını kritik eden tek Vehhâbî âlim Şeyh Sa'dî değildir. Şeyh Abdülazîz es-Sayrâmî de Şeyh Süleyman b. Sehmân'a yazdığı bir mektupta, Rızâ'nın bu tavrını tenkit etmiştir.¹²³⁷ Fakat bununla birlikte Rızâ'nın matbuat gücü, Sayrâmî ve diğer Necidli ulema tarafından takdir görmüştür. Süleymân b. Sehmân çevresinde Rızâ'nın te'vîl metoduna yönelik eleştiriler büyürken, diğer taraftan Şeyh Sehmân, *İrşâdû't-tâlib ilâ ehemmi'l-mutâlib* başlıklı eserinin yayına hazırlanması ve basım aşamasında verdiği desteğe binaen Rızâ'ya mübalağalı sayılabilecek derecede şükranlarını sunmaktadır.¹²³⁸ Ayrıca o, hacın menasiklerine dair kaleme aldığı *ez-Ziyâü's-şârik* adlı eserinin de basılmasını rica ederek Rızâ'ya göndermiştir.¹²³⁹

Reşîd Rızâ ile Abdülazîz b. Su'ûd arasındaki bu mutabakat, Rızâ'nın aynı zamanda bir ideolojik filtre rolü üstlenmesine de zemin hazırlamıştır. Bu durumun en somut örneklerinden biri, Abdülazîz b. Su'ûd'un talebiyle Süleymân b. Sehmân'ın Şerif Hüseyin'e yönelik reddiyelerini basma görevini üstlendiğinde yaşanmıştır.¹²⁴⁰ Eserin ikinci baskısını yapan Rızâ, metinde kısaltmalara giderek içeriği yumuşatmayı tercih etmiştir. Bu müdahale, Şeyh Muhammed İbn Mâni' (ö. 1925) ile Şeyh Sehmân'ın mektuplaşmalarında da bahsi geçtiği üzere, Vehhâbî ulemayı şaşırtmamıştır.¹²⁴¹ Bu olay,

¹²³⁶ Muhammed Reşîd Rızâ, "Min 'Uneyze ilâ Kahire Mısır", *Mecelletü'l-Menâr*, 29/2 (1928), 146; Ayrıca bkz. Muhammed Reşîd Rızâ, "el-İntikâd 'ale'l-Menâr", *Mecelletü'l-Menâr*, 31/1 (1930), 63-70.

¹²³⁷ Harâşî, *Ta'akkubâtü's-Şeyhi'l-'Allâme Süleymân b. Sehmân 'alâ ba'di ta'likâti Şeyh Reşîd Rızâ*, 121-125.

¹²³⁸ Süleymân b. Sehmân, *İrşâdû't-tâlib ilâ ehemmi'l-mutâlib* (Mısır: el-Matba'atü'l-Menâr, h. 1340), 64.

¹²³⁹ Reşîd Rızâ, eser kendisine ulaştığı halde eserin basımını gerçekleştirmemiştir. Bu bakımdan kendisinin basımını gerçekleştireceği eserler hakkında bir inisiyatifte sahip olduğunu; nispeten bağımsız bir matbaacılık yürüttüğünü yorumlamak mümkündür. Bkz. Süleymân b. Sehmân, *el-Hücecü'l-vâdihati'l-İslâmiyye* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2000), 134 ve 141, 5. dipnot.

¹²⁴⁰ İlgili reddiyelerden bir örnek için bkz. eş-Şeyh Süleymân b. Sehmân, *Reddün 'alâ Cerideti'l-Kible* (Riyad: Dârü'l-Âsime, h. 1410).

¹²⁴¹ Harâşî, *Ta'akkubâtü's-Şeyhi'l-'Allâme Süleymân b. Sehmân 'alâ ba'di ta'likâti Şeyh Reşîd Rızâ*, 117-121; Süleymân b. Sehmân, *el-Hücecü'l-vâdihati'l-İslâmiyye*, 141 ve 141, 5. dipnot. Bu eserin ikinci baskısının Rızâ tarafından kısaltıldığı söylene de aslında eserin ilk baskısı, Hindistan Mumbai'deki Mustafavî Matbaası'nda, ikinci baskısı ise Menâr Matbaası'nda yapılmıştır. Sonraki baskısı ise

Rızâ'nın Vehhâbî ulemanın eserlerini basarken yalnızca bir yayıncı değil, aynı zamanda metinlerin sert ve polemikçi yönlerini törpüleyen bir editör rolü üstlendiğini de açıkça göstermektedir.

Reşîd Rızâ'nın bu yaklaşımı, Rızâ'nın Şeyh İbn Mâni' tarafından yöneltilecek ağır ithamlara maruz kalmasına neden olmuştur. Şeyh Muhammed İbn Mâni' ve Şeyh Sehmân arasındaki yazışmalarda, Reşîd Rızâ'nın bu eseri basmaması onun itikâdî bozukluğu ile gerekçelendirilmiştir. Buna göre Rızâ, kendini Müslüman adlandıran Râfızîler, Hâricîler, Cehmîler ve kabirperestlerin görüşlerini benimsemiştir. *El-Menâr* ise Rızâ'nın bu görüşlerinin yuvasıdır. Rızâ'nın bu yolu, Mısır Selefilîği olarak göstermesine de tepki gösteren Şeyh İbn Mâni', Rızâ ve çevresinin öne sürdüğü selef mezhebine intisabı, naklî delillere değil de akıl üzerine kurulmuş bir felsefe olarak kabul etmektedir. Görünüşte dinî bir sav gibi sunulmasına rağmen esasen akıllara hitap eden bu felsefi yaklaşım, selefle imanla bağlanmayı değil; akla uygun bir düşünme biçimini ifade etmektedir.¹²⁴²

Şeyh İbn Mâni', Reşîd Rızâ özelinde bu grubu, müşriklerden dünyevî bir çıkar elde ettiklerinde onları savundukları gerekçesiyle de eleştirmektedir. Şeyhin iddiasına göre, Rızâ'nın da mensubu olduğu bu grup aynı anda hem Selefilik hem Rıfâ'îlik savunusu kaleme alabilecek bir çelişkinin içindedir. Felsefî düşünceye saplanmış bu kimselerin kendilerini *ıslahatçı* olarak isimlendirdiklerini belirten Şeyh, Kur'ân'da neshin inkârı ve selefî pratiğine aykırı biçimde ayetlerin te'vîl edilmesi gibi unsurlarla Rızâ örneğinden hareketle ıslahatçıların bozgunculuk yaptıklarını savunmaktadır.¹²⁴³

Reşîd Rızâ'yı selefî olarak isimlendirmekten imtina eden bu isimlerin yanı sıra bir diğer gerilim, Rızâ ile Abdullah b. 'Alî el-Yâbis arasında yaşanmıştır. İkili arasındaki bu

Riyad'dadır. Menâr'ın yaptığı baskıda, eserin kırılmasından başka sorunlar da vardır. Örneğin eserin başlığı, المازق yerine المازق şeklinde basılmıştır. Bkz. Abdüsselâm Bercis b. Nâsır Âl 'Abdülkerîm, "Mukaddimetü'l-muhakkik", *ez-Ziyâü's-şârik fî reddi şübühâti'l-mâzik ve'l-mârik* içinde (Riyad: Riâsetü İdâreti'l-Buhûsi'l-İlmiyyeti'l-İftâi, 1994), 3-5.

¹²⁴² Harâşî, *Ta'akkubâtü's-Şeyhi'l-'Allâme Süleymân b. Sehmân 'alâ ba'di ta'likâti Şeyh Reşîd Rızâ*, 117.

¹²⁴³ Harâşî, *Ta'akkubâtü's-Şeyhi'l-'Allâme Süleymân b. Sehmân 'alâ ba'di ta'likâti Şeyh Reşîd Rızâ*, 118, 119.

entelektüel ayrılık, *el-Menâr* çevresinde şekillenen selefi düşüncenin iç tartışmalarını yansıtmaları bakımından dikkat çekicidir. Rızâ, Necid’de geleneksel selefi usulle yetişmiş, ardından Mısır’da modern ilmî yöntemleri benimsemiş olan Yâbis’ten, *Vahyü’l-Muhammedî* adlı eserine dair eleştirilerini talep etmiştir.¹²⁴⁴ Ancak bu davet, iki taraf arasında beklenmedik bir gerilime yol açmıştır. Rızâ, Şeyh İbn Mânî‘ tarafından da eleştirilen cihadın mahiyeti,¹²⁴⁵ kadınların boşanma hakkı ve kölelik gibi konularda, Yâbis’in tenkitlerinin ilmî düzlemde uzaklaşıp polemik bir karakter kazandığını belirtmektedir. Cihat konusunda Hz. Peygamber’in tüm savaşlarının savunma amaçlı olduğunu iddia eden Rızâ’nın aksine Yâbis, Müslümanların kâfirlere karşı savaşının aralarını ıslah etmek, onları doğru yola iletmek ve cehennem ateşinden korumak için bir hak olduğunu savunmaktadır.¹²⁴⁶ Bu açmazda Rızâ, kendi amacının fikirlerin tashihi ve karşılıklı iyi niyet temelinde açık tartışma ortamı oluşturmak olduğunu belirtmektedir. Meselenin yorum farklılıklarından kaynaklandığını belirten Rızâ’ya göre bu ayrılıklar niyet veya itikat farkından değil, içtihad ve ifade tarzı çeşitliliğinden doğmaktadır.¹²⁴⁷ Rızâ’nın kayda geçirdiği bu vakıa, onun benimsediği selefi söylem ile Necid menşeli sofistike selefi söylem arasındaki metodolojik farkları da gözler önüne sermektedir.

Reşid Rızâ’nın itikatta birliği muhafaza ettiklerine dair iddiası, Süleymân b. Sehmân cihetinde farklı yorumlanmaktadır. “Ben kulumun işittiği kulağıyım.”¹²⁴⁸ ifadesinin Reşid Rızâ tarafından yorumlanmasını tenkit eden Şeyh Sehmân’a göre, Rızâ’nın bu yaklaşımı hatalıdır. Daha elim olan ise Rızâ’nın, görüşünü ulema ve akıl sahiplerine tasdik ettirmesidir. Hâlbuki Rızâ’nın kullandığı mecaz ve kinaye türünden tabirler, selevin

¹²⁴⁴ Bu talep Rızâ’nın Necidli Vehhâbî ulemeden onay görmesine yönelik bir talep olarak algılanabilir. Ancak Rızâ metnin bir nüshasını Ezher ulemasından Mustafa el-Merâgî’ye, Mısır Müftüsü Abdülmecid Selim’e, Yemen ve Umman imamlarına da göndermiştir. Ancak bu isimlerden herhangi biri Rızâ’ya geri dönmemiştir. Bkz. Harâşî, *Ta’akkubâtü’s-Şeyhi’l-‘Allâme Süleymân b. Sehmân ‘alâ ba’di ta’likâti Şeyh Reşid Rıdâ*, 91.

¹²⁴⁵ Harâşî, *Ta’akkubâtü’s-Şeyhi’l-‘Allâme Süleymân b. Sehmân ‘alâ ba’di ta’likâti Şeyh Reşid Rıdâ*, 119.

¹²⁴⁶ Harâşî, *Ta’akkubâtü’s-Şeyhi’l-‘Allâme Süleymân b. Sehmân ‘alâ ba’di ta’likâti Şeyh Reşid Rıdâ*, 91-97.

¹²⁴⁷ Muhammed Reşid Rızâ, “Kitâbü’l-Vahyi’l-Muhammedî”, *Mecelletü’l-Menâr*, 34/5 (1934), 372-375.

¹²⁴⁸ Buhârî, *el-Câmiu’s-sahîh*, 5/2384.

ıstılahında mevcut değildir. Ayrıca Şeyh Sehmân, İbn Teymiyye'den referansla sıfatlara dair yapılan te'vîlin sıfatların inkârı anlamına geldiğini ifade ederek Rızâ'yı itham etmektedir.¹²⁴⁹

Reşîd Rızâ'ya yönelik bir diğer muhalefet, onun *ayın yarılması* örneğinden hareketle bazı mucizeleri inkâr ettiği iddiasıdır. Basra'da ikamet eden Necidli bir âlimden gelen bu mektupta ayın yarılması konusunda hem Buhârî ve Müslim gibi temel hadîs kitaplarında yer aldığı vurgulanmaktadır. Ayrıca Necidli âlim, ilgili ayetin¹²⁵⁰ nüzul sonrasında Müslüman ve kâfirlere okunduğunu ancak hiçbir itiraz gelmediğini, bu sebeple de ayetin yoruma açık olmadığını savunmaktadır. Ona göre Rızâ, bu rahatsız edici bu yaklaşımını Yûsuf Suresi tefsirinde¹²⁵¹ de göstermiştir.¹²⁵²

Bu eleştiriye yanıt veren Reşîd Rızâ, Necidlilerin Sünnet'e sıkı bağlılıkları ve bid'at ile günahlara karşı duydukları mesafeyi takdir ederek konuya girmektedir. Ona göre bu hassasiyet, Kur'ân ve Sünnet'e daha titiz yorumlar üretmesi bakımından mühimdir. Ancak Rızâ, aşırı titizlik gösterilmesi durumunda bazı mubah yeniliklerin bid'at veya şirk kapsamına alınabileceğinin altını çizmektedir. Ona göre modern bilim, teknik ve sanat alanlarındaki yenilikler, ümmetin güçlenmesi açısından dinen teşvik edilebilir şeylerdir. Fakat bu yeniliklere karşı yaklaşımlar dinî aşırılıklara yol açabilecek potansiyeldedir.¹²⁵³

Bu haliyle Reşîd Rızâ'nın yaklaşımı hem selefi metodolojiyi hem de çağdaş ihtiyaçları dikkate alan ıslahatçı perspektifi yansıtmaktadır. Vehhâbîlerin bid'atçılık ve küfürle itham edilmesine mahal veren benzer olgularda, bazı Vehhâbî önderlerin şer'î ilimlerde eksik olmaları bazı aşırılıklara neden olmuş; onlar bazı mubahları haram sayıp cezalarda şiddete başvurmuşlardır. Böylece Rızâ, eleştirilerini Vehhâbîliğin özüne değil

¹²⁴⁹ Harâşî, *Ta'akkubâtü's-Şeyhi'l-'Allâme Süleymân b. Sehmân 'alâ ba'di ta'likâti Şeyh Reşîd Rıdâ*, 141-144.

¹²⁵⁰ Kamer Suresi 54/1.

¹²⁵¹ Yûsuf Suresi 12/24.

¹²⁵² Muhammed Reşîd Rızâ, "el-İntikâd 'ale'l-Menâr", *Mecelletü'l-Menâr*, 31/1 (1930), 63-64; Harâşî, *Ta'akkubâtü's-Şeyhi'l-'Allâme Süleymân b. Sehmân 'alâ ba'di ta'likâti Şeyh Reşîd Rıdâ*, 102-106.

¹²⁵³ Muhammed Reşîd Rızâ, "el-İntikâd 'ale'l-Menâr", *Mecelletü'l-Menâr*, 34/1 (1930), 65-70.

de bu harekete katılan eğitimsiz kişilerin uygulamalarına yöneltmek gerektiğini savunmaktadır. Bu ithamlarda siyasi endişelerin de belirleyici rol üstlendiğine kanaat getiren Rızâ, bu olumsuz Vehhâbîlik algısının Türklerin Vehhâbîler tarafından bağımsız bir Arap devleti kurulması endişesinden kaynaklandığını belirtmektedir. Neticede bu politika halkı, aslı olmayan Vehhâbî karşıtı bir söylemle tedirgin etmektedir.¹²⁵⁴ Siyasi bir silah olarak kullanılan Vehhâbîlik algısının, Müslümanların Hanbelî ıslah çizgisinden de uzaklaşmasına neden olduğunu savunmaktadır.¹²⁵⁵ Buna karşılık Rızâ'nın yapıcı eleştirisi, modern bilime ve sosyal gelişmelere açık tavrıyla Selefilik'in içini donatma çabası, onun bid'atlere meylettiği eleştirisini doğurmuştur. Şeyh İbn Mânî', Süleymân b. Sehmân ve Abdülazîz es-Sayrâmî'nin de dile getirdikleri bu eleştiri, Rızâ'nın dinî uygulamalardaki hatalara müsamahası ve teolojik akılcılığına odaklanmaktadır.¹²⁵⁶

Vehhâbî ulemanın aşırılığına dikkat çeken Rızâ, bir taraftan Abdülazîz b. Su'ûd taraftarı propagandasını sürdürürken diğer yandan Vehhâbî ulemanın saldırgan tutumlarını dizginleme çabası göstermektedir. Bu çabasının bir yansıması olarak, Şeyh Sehmân tarafından kaleme alınarak basım için kendisine yönlendirilen *el-Esinnetü'l-hedâd fî reddi şübühâti 'uluvvi'l-haddâd* adlı eserde, Rızâ bir takım düzenlemeler yapmıştır. Bercis'in tespitine göre, onun yayın öncesi eserden kaldırdığı kısımlar Şeyh Sehmân'ın Müslüman çoğunluğu hedef alan ibareleridir. Bu kısımda Şeyh Sehmân, Müslümanların ahvalini tam olarak bilmediğini belirtmesine rağmen çoğunluğun İslâm dairesi dışında kaldığına dair kanaatini dile getirmektedir.¹²⁵⁷ Bercis, bu ifadelerin Rızâ tarafından kasıtlı biçimde kaldırıldığı kanaatindedir.¹²⁵⁸

¹²⁵⁴ Muhammed Reşîd Rızâ, "Hakikatü'l-Vehhâbiyye ve münşîü't-ta'n fihâ", *Mecelletü'l-Menâr*, 24/8 (1923), 584, 585.

¹²⁵⁵ Muhammed Reşîd Rızâ, "Zât beyne'l-Hicâz ve Necd evi'l-Hurme", *Mecelletü'l-Menâr*, 21/5 (1919), 230-240.

¹²⁵⁶ Lauzière, *The Making of Salafism*, 68.

¹²⁵⁷ Sehmân, *el-Esinnetü'l-hedâd fî reddi şübühâti 'uluvvi'l-haddâd*, 79.

¹²⁵⁸ Sehmân, *el-Esinnetü'l-hedâd fî reddi şübühâti 'uluvvi'l-haddâd*, 79, 2. dipnot.

Bu sav, Reşîd Rızâ'nın Arap birliğine harcadığı çaba ve bu süreçte sergilediği stratejik dehası düşünüldüğünde oldukça muhtemel görünmektedir. Nitekim Vehhâbîlerin yıkıcı tutumundan haz etmeyen Reşîd Rızâ, Hicaz'ın işgalinin akabinde Hz. Peygamber'in kabrinin yıkımına dair alınan duyumun sıhhatini sorgulayan bir mektup alması üzerine, Hz. Peygamber'in kabrinin mescid olmadığından yıkılmasının gerekmediğini ifade etmiştir.¹²⁵⁹ Bu girişimin gulât Vehhâbîlerin eylemleri olduğunu ifade eden Rızâ, eylemin durdurulduğunu belirtmekte; bu aşırı girişimi Abdülazîz'in şahsi temayüllerinin gölgesinde gizlemeye çalışmaktadır.¹²⁶⁰ Rızâ'nın tavrı, Islahatçı-sûfîler arasında anılan İdrîsiyye tarikatının kurucusu, Ahmed b. İdrîs'in (ö. 1837) Muhammed b. 'Abdülvehhâb'a yönelik tavrını anımsatmaktadır. O, Abdülvehhâb'ın birçok fikrini benimsemekle birlikte Vehhâbîlerin aşırılıklarını kınamıştır. Kaldı ki bu kısmî onaylama Ahmed b. İdrîs'i Vehhâbî yapmamıştır.¹²⁶¹ Bu sebeple Rızâ'nın da Vehhâbî olarak anılması yahut Selefilikinin Vehhâbîliğe indirgenmesi bir hata olacaktır.

Reşîd Rızâ'nın birlik arzusundan hareketle benimsediği müsamahalı yaklaşımı da Vehhâbî ulemanın tepkisine neden olmaktadır. *El-Menâr*'a Nâsır b. Hayrî ismiyle haccın menasiki hakkında sorular yönelten kişinin aslında Nâsır b. Mübârek olduğunu dile getiren Şeyh Sehmân, bu kimsenin İslâm'a saldırmak niyetiyle sorular sorduğunu ileri sürmektedir. Rızâ'nın açıklayıcı tavrından rahatsızlık duyan Şeyh Sehmân, *İkâmetü'l-hücce ve'd-delîl ve îdâhu'l-mühacce ve's-sebîl* başlıklı eserini, Rızâ'ya bu tür kasıtlı sualler karşısında nasıl cevap verilmesi gerektiğini göstermek kastıyla kaleme almıştır.

¹²⁵⁹ Muhammed Reşîd Rızâ, *el-Vehhâbiyyûn ve'l-Hicâz* (Mısır: el-Matba'atü'l-Menâr, h. 1344), 55, 56. Lauzière, buraya bir not düşerek Vehhâbîlerin mescidin kubbesinin üzerindeki altın küreleri ve hilali çıkarma girişiminde bulunduklarını; fakat eylemin bilinçli bir şekilde değil de iki Vehhâbî'nin binadan düşerek ölmesi sonucu durduğunu tespit etmektedir. Bkz. Lazière, *The Making of Salafism*, 255, 22 ve 23. dipnot. Reşîd Rızâ ise bu detayları *el-Menâr* okuyucusu ile paylaşmamaktadır.

¹²⁶⁰ Muhammed Reşîd Rızâ, "Zât beyne'l-Hicâz ve Necd evi'l-Hurme", *Mecelletü'l-Menâr*, 21/5 (1919), 233; Lauzière, *The Making of Salafism*, 66, 67.

¹²⁶¹ Zarcone, *L'Islam déchiré: le saint, le salafiste et le politique*, 164.

Bu eserde, Rızâ'nın detaylı açıklamalarının aksine sert ve dışlayıcı bir üslup hâkimdir.¹²⁶²

Rızâ'ya yönelik eleştirinin özü ise onun ılımlı üslubuna yöneliktir.

Vehhâbî ulemanın aksine Reşîd Rızâ'nın ılımlı yaklaşımı, Abdülazîz b. Su'ûd'un politikaları söz konusu olduğunda askıya almış görünmektedir. 1925 yılında Vehhâbîlerin Arap Yarımadası'ndaki yıkımlarına yönelik iki eleştiri Müslümanların gündeminde yer almaktadır. Bunlardan ilki Taif'te sivillerin öldürülmesi; ikincisi ise halkın teberrük ettiği bazı yapıların yıkılmasıdır. Bu konuda savunmacı bir yaklaşım sergileyen Rızâ, sahabe döneminde de bu minvalde tecrübelerin yaşandığını; yıkılan yapıların Abdülazîz b. Su'ûd tarafından düzenlenen İslâm Konferansı'nda çıkacak karara göre şeriata uygun biçimde yeniden inşa edilebileceğini ifade etmektedir.¹²⁶³ Lauzière tarafından bu ifadeler Rızâ'nın pişmanlığına yorulsa da,¹²⁶⁴ Su'ûd askerlerinin Hicaz'daki politikalarına karşılık Hâşimî ailesinin vehametini öne çıkaran Rızâ'nın¹²⁶⁵ duygu durumunu pişmanlıktan doğan bir elemenden ziyade, Rızâ'nın ehveni şerri seçmeyi makul görmüş olabileceği şeklinde yorumlamak mümkündür. Öte yandan Rızâ'nın, Vehhâbî ulemanın diğer Müslümanların tepkisini çekebilecek ifadelerini sürekli rötuşlaması, basit bir editörlükten fazlasıdır. Onun bu tavrının ardında, belki de gönülsüzce Abdülazîz'e olan siyasi desteğini sürdürme zorunluluğu ve bu ittifakın getirdiği maslahatı koruma kaygısı yatmaktadır.

Aralarındaki farklılıklara rağmen selefî düşünce ile işbirliğine giren Vehhâbîliğin yeniden bir canlanma gösterdiği bu dönemde Gibb, Vehhâbîliğin eski söylemlerinden vazgeçmese de eylemde Selefilğin sosyal püritenist tavrını benimsediğini ve büyük bir hoşgörü gösterdiğini iddia etmektedir.¹²⁶⁶ Gibb'in tespiti ancak bazı özel durumlarda geçerli olabilir. Dolayısıyla bu durumu tüm Vehhâbîleri kapsar biçimde ifade etmek

¹²⁶² Süleymân b. Sehmân, *İkâmetü'l-hücce ve'd-delîl ve idâhu'l-mühacce ve's-sebîl*, tsh. Abdüsselâm b. Bercis b. Nâsır Âl 'Abdülkerîm (Riyad: Dârü'l-Âsime, h. 1409).

¹²⁶³ Muhammed Reşîd Rızâ, "el-Hatar 'ale'l-Hicâz ve 'ale'l-İslâm", *Mecelletü'l-Menâr*, 26/6 (1925), 462.

¹²⁶⁴ Lauzière, *The Making of Salafism*, 67.

¹²⁶⁵ Muhammed Reşîd Rızâ, "el-Hatar 'ale'l-Hicâz ve 'ale'l-İslâm", *Mecelletü'l-Menâr*, 26/6 (1925), 462-464.

¹²⁶⁶ Gibb, *Modern Trends in Islam*, 35.

vakıanın tespitini zorlaştırmaktadır. Nitekim bu süreçte Vehhâbî ulemanın eleştirileri Rızâ'nın yanı sıra, 20. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren Abdülazîz b. Su'ûd'a doğru kayma gösterir. Ona yöneltilen eleştirilerin membaı olan İhvân, Abdülazîz b. Su'ûd'un gerçekleştirdiği iş birlikleri nedeniyle Vehhâbîliğin özünden koptuğunu savunmaktadır. Bu görüş, 1929'da İhvân'ın Seville Muharebesi'nde ancak İngilizlerin hava desteği ile bastırabilecek ayaklanmasına kadar uzanan gergin bir sürece gebe dir.¹²⁶⁷

19. yüzyıldan itibaren Süleymân b. 'Abdullah (ö. 1818), 'Abdurrahmân b. Hasan (ö. 1868), 'Abdüllatîf b. 'Abdurrahmân (ö. 1876) ve Hammâd b. 'Atîk (ö. 1889) gibi önde gelen Vehhâbî ulema, 1912 yılında Abdülazîz b. Su'ûd'un teşvikiyle kurulan İhvân Teşkilatı'nın fikrî temellerini atan öncü isimlerdir. Necid ulemasının tekfir konusundaki görüşlerini üreten merci 'Abdüllatîf b. 'Abdurrahmân'dır. Rızâ'nın Necidli ulemanın tekfir hususundaki aşırılıklarını bir tür *ihtiyat* olarak yorumladığı bu düşünce,¹²⁶⁸ Osmanlı bölgelerinde şeriata uyulmadığı iddiasıyla hak ve batıl arasında bir çizgi çizerek *el-verâ ve'l-berâ* ilkesini tesis etmiştir. Bu söylem bir dönem Osmanlı'yı hedef alan ve 1924'te *el-Vehhâbiyyûn ve'l-Hicâz* başlıklı makalelerini *el-Menâr*'da yayımlayan Rızâ tarafından da desteklenmiştir.¹²⁶⁹

İlerleyen süreçte bu söylemin hedefi, kutsal şehirlerin işgalinden sonra modern devlet anlayışını benimseyen iletişim stratejisi geliştiren ve diplomatik ilişkileri merkeze alan Abdülazîz b. Su'ûd ve ıslahatçı Arap-Müslüman seçkinlerle kurduğu ittifaktır. Bu doğrultuda 1926-1930 arasında yirmiye yakın bireysel ve kolektif bir fetva yayımlamış; burada *verân*ın saygı görmediği ve cihadın uygulanmadığı ileri sürülmüştür.¹²⁷⁰ Bu iddia,

¹²⁶⁷ Pinatel, *Historie de l'islam radical et de ceux qui s'en servent*, 30.

¹²⁶⁸ 'Abdüllatîf b. eş-Şeyh 'Abdurrahmân b. eş-Şeyh Hasan ibn Şeyhü'l-İslâm Muhammed b. 'Abdülvehhâb, "el-İmân ve'l-küfr ve'n-nifâk ve'z-zulm ve'l-fisk", *Mecelletü'l-Menâr*, 27/7 (1926), 505, 506; 'Abdüllatîf b. eş-Şeyh 'Abdurrahmân b. eş-Şeyh Hasan ibn Şeyhü'l-İslâm Muhammed b. 'Abdülvehhâb, "el-İmân ve'l-küfr ve'n-nifâk ve'z-zulm ve'l-fisk", *Mecelletü'l-Menâr*, 27/8 (1926), 585, 586.

¹²⁶⁹ Muhammed Reşid Rızâ, "et-Tavrü'l-cedîd lil-mes'ele'l-'arabiyye", *Mecelletü'l-Menâr*, 25/7 (1924), 540 vd.

¹²⁷⁰ Sabrina Mervin, Nabil Mouline, *Islams politiques: Courants, doctrines et idéologies* (Paris: CNRS Editions, 2017), 47.

Abdülazîz b. Su‘ûd’a karşı başlatılan isyanın temel gerekçesidir.¹²⁷¹ İhvân’ın suçlamalarına karşılık olarak 1929’da Vehhâbî kimliği yeniden yorumlayan Abdülazîz b. Su‘ûd, Vehhâbîliği modern Müslüman ıslahatçılığı olan Selefilik’in ifade tarzlarından biri olarak gördüğünü beyan etmektedir. Akabinde Vehhâbîlik kavramını yasaklayan Abdülazîz, Selefilik kavramını Vehhâbîliğin yerine ikame etmiştir.¹²⁷² Böylece Biladüşşam ıslahatçılarına kapılarını sonuna kadar açan Abdülazîz b. Su‘ûd, 1930’dan itibaren İhvân’ı tasfiye etmeye başlayacaktır.¹²⁷³

İhvân Teşkilatı’nın düşünsel temellerini atan ve soyu Muhammed b. Abdülvehhâb’a kadar uzanan Âl-i Şeyh’e mensup Şeyh Muhammed b. Abdüllatîf b. ‘Abdurrahmân (ö. 1947), Abdülazîz b. Su‘ûd’la iyi ilişkiler kurmuştur. Sebille Muharebesi’nde Abdülazîz b. Su‘ûd’un saflarında yer alarak başkaldıran İhvân’a karşı savaştan Şeyh Muhammed, Abdülazîz b. Su‘ûd tarafından Riyad kadılığına uzanan süreçte pek çok farklı bölgede kadılık görevine atanmıştır.¹²⁷⁴ Abdülazîz b. Su‘ûd’a sunduğu siyasi desteğin yanı sıra Şeyh Muhammed, yazma eserleri toplama konusunda oldukça tutkulu isimlerdendir. Bu arzusunun bir sonucu olarak aileden tevarüs eden kitapları da toplayan Şeyh Muhammed Riyad’daki Su‘ûd Kütüphanesi’nin çekirdeğini oluşturan bir kütüphane derlemiştir. Su‘ûd hükümeti davet risalelerini basmaya karar verdiğinde, Abdülazîz b. Su‘ûd bu görevi Şeyh Muhammed’e tevdi etmiştir. Şeyh Muhammed bu süreci Reşîd Rızâ ile yürütmesine rağmen onun eserler üzerindeki tasarrufunu kontrol altında tutmak istemiştir. Bu sebeple, konu hakkında yazışmalar gerçekleştirmiş ve Rızâ’dan hiçbir kelime ve cümleyi bozmayacağına dair söz almış; Rızâ da bu dileği gerçekleştirmiştir.¹²⁷⁵

¹²⁷¹ Bu esnada İhvân üyeleri, devlet kurulurken Abdülazîz b. Su‘ûd’a verdikleri desteğe rağmen hak ettikleri siyasi makamları elde edemediklerinden yakınmaktadırlar. Bkz. Suliman el-Atiqi, “The Origins of Kuwaiti Nationalism: Rashid Rida’s Influence on Kuwaiti National Identity”, *The Arab Studies Journal*, 23/1 (2015), 121, 241. dipnot.

¹²⁷² Mouline, *The Clerics of Islam*, 110, 111; Mervin, Mouline, *Islams politiques: Courants, doctrines et idéologies*, 55.

¹²⁷³ Mervin, Mouline, *Islams politiques: Courants, doctrines et idéologies*, 51, 52.

¹²⁷⁴ Hayreddîn Zirikî, *el-A‘lâm* (Dimeşk: Dârü’l-‘İlm lil-Malâyîn, 15. Baskı, 2002), 3/311.

¹²⁷⁵ Bessâm, ‘*Ulemâu’n-Necd hilâle semâniyeti kurûn*, 4/134-136.

Reşîd Rızâ'ya muhalefet eden ve neredeyse tamamı Abdülazîz b. Su'ûd'a yakın olan bu Vehhâbî âlimlerin¹²⁷⁶ bir diğ er eleştirisi Rızâ'nın bir türlü basmadığı eserlerdir. Rızâ, selefî eserler olarak andığı İbn Kudâme'nin *el-Muğnî*'si ve İbn Kesîr'in tefsiri için Abdülazîz b. Su'ûd'dan bir miktar ödeme almış fakat eserlerin basımını tamamlayamamıştır. Bu konuda ivedi bir girişim bekleyen Su'ûd yönetimi, birkaç kez bu konuda Rızâ'yı uyarmış; nihayetinde Abdülazîz b. Su'ûd eserleri geri talep edilmiştir. Her ne kadar Rızâ sorunun, teknik zorluklardan kaynaklandığını dile getirirse de¹²⁷⁷ sürecin arka planı ayrıca irdelenmeye ihtiyaç duymaktadır.

Vehhâbî ulema ile Reşîd Rızâ'nın sözcülüğünü üstlendiği Selefilik arasındaki yoğun benzerliğ e rağmen iki düşünce sistemi arasındaki temel ayrışmanın Rızâ özelinde metodolojik farklılıklardan ortaya çıkan sebepler olduğu ise açıktır. Ancak bu farklılıklar te'vîlin uygulandığı bir merhalede, itikâdî farklılaşmayı da beraberinde getirmiştir. Bu noktada, ıslahatçı yaklaşımın izlerini derin biçimde taşıyan Rızâ için selefî olmak, ıslahat düşüncesini zorunlu kılan bir ön koşulu da zorunlu kılmaktadır. Bu bakış açısından yola çıkıldığında Reşîd Rızâ'nın işbirlikçisi doğrudan Vehhâbîler değil, ıslahatçıların birikimini, kurduğu devletin temeline yerleştirmek isteyen ve nihayetinde bir Vehhâbî-selefî olan Abdülazîz b. Su'ûd'dur.

¹²⁷⁶ Muhammed Reşîd Rızâ, “el-Mes’eletü'l-‘arabiyye fî tavrîn cedîdin”, *Mecelletü'l-Menâr*, 25/6 (1924), 457.

¹²⁷⁷ Muhammed Reşîd Rızâ, “Emvâlü İbn Su'ûd elletî üttehime bihâ sâhibü'l-Menâr”, *Mecelletü'l-Menâr*, 28/6 (1927), 465-476.

SONUÇ

Reşîd Rızâ'nın düşünsel serüvenini ve Selefilik tasavvurunu merkeze alan bu çalışma, modern İslâm düşüncesinin en dinamik ve tartışmalı figürlerinden birinin entelektüel soyağacını, sosyolojik ve politik bağlamıyla birlikte ortaya koymuştur. Elde edilen bulgular, Rızâ'nın Selefliğinin yalnızca teorik bir metin okuması veya basit bir hoca-talebe ilişkisinin ürünü olmadığını göstermektedir. Aksine süreç, Rızâ'nın ailesinden tevarüs eden, Şam ulemasının ıslahatçı birikimi ve Mısır'daki gazetecilik tecrübesiyle şekillenen çok katmanlı bir biçimde ilerlemektedir. Geç Osmanlı döneminin karmaşık ilişkiler ağında neşet eden bu düşünce, Rızâ'nın hem entelektüel özgüveni yüksek hem de aktif mizaca sahip kişiliğiyle birleşerek, tek boyutlu bir etkileşim hattına indirgenemeyecek bir mahiyete sahiptir.

Reşîd Rızâ'nın selefi düşüncesini inşa eden tarihsel köklerin kaynağı incelendiğinde, Rızâ'nın Islahatçı-selefi şeklinde terkip ettiği ıslahatçı düşüncesinin temellerinin baba evine kadar uzanan serüvenine ışık tutmaktadır. Onun Mısır öncesi yılları büyük oranda muğlaklığını korusa da, henüz baba evindeyken tanıştığı *el-'Urvetü'l-Vüskâ* nüshaları, ailesinin dönemin fikrî hareketliliğine eşlik eden yönünü görmek adına önemlidir. Bu durum, Rızâ'nın düşünce dünyasını besleyen ıslahatçı anlayışın ilk nüvelerini baba evinde ve babasının tercihleri doğrultusunda aldığı ilk eğitim sürecinde edindiğini, Selefliğe evrilen bu süreçten Efgânî ve Abduh'un da soyutlanamayacağını göstermektedir.

Rızâ'nın baba evinde başlayan bu süreç, yaşamı boyunca kurduğu ilişkiler tarafından hem desteklenmiş hem şekillenmiştir. Henüz Mısır'a taşınmadan evvel o, sûfî eğilimli ıslahatçı düşüncenin önde gelen isimlerinden Tâhir el-Cezâirî ile temas halindedir. Cezâirî ve çevresiyle kurduğu ilişkiler, Rızâ'nın İbn Teymiyye düşüncesiyle de buluşma noktasıdır. Rızâ, Âlûsî'nin *Cilâü'l-'ayneyn*'ini nerede ve ne zaman okuduğuna dair net bir bilgi vermese de; Trablusşam'da İbn Teymiyye metinlerini merkeze alan Tâhir el-

Cezâirî ve çevresindeki Islahatçı havza, muhtemelen bu etkileşimin sağlandığı ana düşünce kanalıdır. Bu ilişki ağından hareketle selefi isimlerin referans noktası olan İbn Teymiyye, Rızâ'nın düşüncesinde de yer edinmiştir. Rızâ bu toplulukta salt teolojik bir kaygıyla değil, sosyolojik başkaldırıya dönüşen sürecin bir gereği olarak yer almıştır. Dolayısıyla Rızâ'nın Selefiligi, tasavvufun mutlak reddinden ziyade, sûfi geleneğin ıslah edilmesi fikri üzerine inşa edilmiş; köklerini Şam Islahatçı-sûfi mefkûresinden alan bir evrimin sonucunda vücut bulmuştur. O, bu dönemde dinî bir ıslahat arzusunun yanı sıra Arap milliyetçiliği fikrinin ilk tohumlarını da yeşertmiştir. Bu müşterek payda üzerinden Rızâ, Şam Islahatçı-selefi çevrelerinde hâlihazırda mevcut olan milliyetçi eğilimleri gayrimüslimlerle ittifak kurma noktasında da işlevsel hale getirmiştir.

Şam çevresindeki Islahatçı-selefler Rızâ'nın genel tavrında ve üslubunda da etkilidir. Şam Islahatçı-seleflerinin önde gelen Sûfilere eleştiri tarzları, Rızâ tarafından da benimsenmiş bilinçli bir tercihtir. Zira o, dinî-politik ideallerini ifade etmek için kullandığı selefi düşüncesinin karşısına, aşılamaz muhalifler yerleştirmek istememektedir. Yine de Şam Islahatçı-seleflerin tecrübeleri, onun sivrilen üslubunda belirleyici unsurlardan biridir. Bu sebeple, Suriye başta olmak üzere Arap bölgelerindeki gelişmeler onun radikal tavrında Abduh'un vefatından yahut kolonyal tehditlerden daha fazla bir etkiye sahiptir. Bu iç parametreler onun selefi ibaresini kullanım biçimini, bağlamını ve zamanlamasını da belirlemiştir.

Reşîd Rızâ Mısır'a ve Abduh'un yanına vardığında, zihin dünyası şekillenmiş, hem geleneksel İslâmî ilimleri hem de modern Arap milliyetçiliğini taşıyan, modern gelişmelere duyarlı bir kimliğe bürünmüş haldedir. Rızâ'nın Mısır yolculuğu, Trablusşam'da şekillenen görüşlerinin bir gazete aracılığıyla toplumsal bir zemine taşınması için gösterdiği çabanın bir tezahürüdür. O, bu idealini gerçekleştirmek üzere Abduh'la şahsi husumeti bulunan Şeyh Ali Yûsuf ile çekinmeden iş birliği yapabirmiştir.

Reşîd Rızâ'nın siyasette aktif rol alan kişiliği de Trablusşam yıllarında kendini göstermiştir. Mısır'da *el-Menâr*'da yayımlanan seçkiler ise bu dönemde edindiği fikirlerin izlerini taşımaktadır. Bu yazılar, onun basit bir gazeteci davranışı olarak değil bu dönemdeki siyasi girişimleri arasında anılmak durumundadır. Buradan hareketle, onun teorik ve stratejik kurgusunun selefi olmaklıkla somutlaştığı, işlendiği ve İslâm dünyasına servis edildiği merkez, Rızâ'nın diğer eserlerinden daha ulaşılabilir olan *Mecelletü'l-Menâr*'dır. Rızâ'nın tüm eserleri arasında Selefilik ibaresine *el-Menâr*'ın hizmet etmesi, onun selefi nitelemesini kullanımı kadar bu nitelemeyi kullandığı platformun da bir anlam ifade ettiğini ortaya koymaktadır. Bu bakımdan *el-Menâr*, Rızâ'nın Selefilik ibaresinin içini doldurduğu, sınırlarını çizdiği ve modern dünyaya uyumlu hale getirerek uzak coğrafyalara fikrini servis edebildiği bir zemindir. Bu platformda selefî ibaresinin seçildiği ve ısrarla işlendiği bağlam, Rızâ'nın Arap milliyetçiliği idealiyle doğrudan alakalıdır. Rızâ, Arap unsurunu Türk unsuruna müsavî, hatta daha üstün bir konuma taşımaya gayretindedir. Ancak dönemin hassas siyasi dengeleri gözetildiğinde o, doğrudan Osmanlı karşıtlığı yapmak yahut Vehhâbîleri açıktan övmek yerine, bu niyetini Selefilik üzerinden şifrelemeyi tercih etmiştir. Dolayısıyla *el-Menâr*'da işlenen Selefilik, dinî bir ıslahat çağrısı olduğu kadar Arap kimliğini Türk hâkimiyetinden ayırıştırıp özerkleştirmeye eşlik eden politik bir araçtır.

Reşîd Rızâ, *el-Menâr*'da selef tasavvurunu izafet ve sıfat terkipleri vasıtasıyla inşa etmiştir. Rızâ'nın kullandığı izafet terkipleri, sıfat terkipleri ile sunduğu fikrî muhtevayı belirleyen ve bu muhtevayı meşrulaştıran bir zemin işlevi görmektedir. İzafetler üzerinden kurulan selef vurgusu, esma ve sıfatlar konusunda lafzın otoritesini savunurken belirli sınırlar dâhilinde te'vîle de kapı aralayan bir tutuma işaret etmektedir. Onun bu yaklaşımı selefin anlaşılma biçimini, katı bir eserî karakteristiğe hapseden çerçevenin dışına çıkarmaktadır. Rızâ'nın kurguladığı selef yolu, Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik gibi ana akım ekollerin yöntemsel farklılıklarını onaylamamakla birlikte, bu farklılığın

bir tekfir gerekçesi olamayacağını savunmaktadır. Tasavvufî pratikleri teorik düzeyde sert ifadelerle eleştirse de halkın cehaletini mazeret sayan yaklaşımıyla toplumsal bir müsamaha sergilemiştir.

Bu kuramsal zeminin pratik yansımasını ifade eden selefî ibaresi, kronolojik biçimde okunduğunda göze çarpan bir kademeli kullanım söz konusudur. Bu kullanım Rızâ'nın siyasi, içtimai ve kültürel kaygılarını yansıtmakla birlikte o, bu kaygılarını dinî bir retorik ve üslup ile aktarmaktadır. Rızâ'yı mevcut konumuna ulaştıran düşünsel merhalelerde, Selefî söylem dört safhada okunabilir. 1902'den 1908'e kadar geçen süre zarfında Rızâ, selefî ifadesini Vehhâbîliğe meşruiyet ve itibar kazandırmaya yönelik biçimde kullanmış; Selefilîği ve dolayısıyla Vehhâbîliği, Sünnîlik ve Şi'îliğin yanı sıra üçüncü bir akım olarak tasnif etmiştir. 1909-1919 yılları arasında stratejik bir suskunluk evresine giren Rızâ, 1919'dan itibaren Türk milli mücadelesinden aldığı ivmeyle Arap milli mücadelesinin dinî meşruiyet zemini olarak selefî ibaresine başvurmuştur. Ancak 1919'dan sonraki bu kullanım, katı Vehhâbî yorumu temsil eden İhvân'ın askerî ve dinî sertliğinin Müslümanlarda uyandırdığı endişeleri gözeterek temkinli bir zeminde ilerlemektedir. Bir diğer aşama, 1926'dan itibaren belirmiştir. Abdülazîz b. Su'ûd'un Faysal ed-Düveyş ve Sultân b. Bicâd önderliğindeki İhvân'a karşı değişen tavır ve tutumuyla birlikte Vehhâbîlikle ilişkisini doğrudan İbn Su'ûd üzerinden sürdüren Rızâ, onun hâkimiyetini sarsabilecek unsurlar karşısında bir tedbir arayışındadır. Onun bu tavır selefî söylemine de sirayet etmiş ve 1926 yılının Mart ayı itibarıyla belirgin bir eksen kayması yaşanmıştır. Bu dönemde Rızâ, Su'ûd yönetiminin meşruiyetine gölge düşürebilecek radikal Vehhâbî unsurları, Selefilîğin dışına itmiştir. Rızâ bu süreçte, bazı Sünnîlerin Selefî olabileceğini savunurken her Vehhâbî'nin Selefî olmadığını vurgulamıştır. Bu tutumuyla o, İbn Su'ûd muhalifi olan Vehhâbî gruplara tanıdığı dinî meşruiyeti sınırlandırmış; buna mukabil, mevcut yönetimle ortak bir payda oluşturabilmek için Selefî-Sünnî sentezine kapı aralamıştır. Bu yaklaşım, hilafetin

ilgasından sonra kurulan yeni düzende Rızâ'nın desteklediği Selefi-Su'ûd Devleti'ne kuşatıcı bir mahiyet kazandırma çabasının bir ürünüdür. Dahası Rızâ bunu kuvvetlendirmek amacıyla, Selefilğin mümessili vasfıyla Abduh'u bu sürece dâhil etmiş, Abdülazîz b. Su'ûd'un ıslahatçı yaklaşımını Abduh üzerinden tahkim etmiştir. Tam da bu noktada Rızâ, Abduh'u fikrî bir kalkan olarak kullanırken, eylemde onun çizdiği sınırları Suriyeli kimliğiyle aşmıştır. Onun bu stratejik yaklaşımı temele alındığında, Rızâ'nın selefi anlayışı gaye bakımından tutarlı ve bu amaca hizmet eden yöntem olması bakımından esnek bir yapı arz etmektedir.

Reşîd Rızâ'nın maslahat ve ıslahatı merkeze alan bu esnek yaklaşımı, itikâdî yorumlarına da yansımıştır. Rızâ, esma ve sıfatlar konusunda ağırlıklı olarak nassın zahirine bağlı kalarak lafızcı bir tutum sergilese de toplumsal meselelere uzanan yorumlarında maslahat eksenli bir yöntem izlemektedir. İlk bakışta tutarsız görünen bu yapı, özü itibarıyla bir amaca hizmet etmektedir. Zira bu yaklaşımla onun hedefi, topluma dinamiklik kazandırmak ve Arap milletine haklarının tevdî edilmesini sağlamak amacı güden kasıtlı bir esnekliktir. Bu noktada şeriatın batınî yorumuna sarılan tasavvuf erbabını eleştiren Rızâ, toplumun miskinliğinin nedeni olarak da gördüğü bu yapıyı itikâdî meselelerde te'vile dayanan yorumları ile sarsmaya çabalamıştır.

Söz konusu esneklik, Rızâ-Vehhâbîlik ilişkisinin mahiyetini de belirlemektedir. Rızâ, itikâdî alanda ağırlıklı olarak benimsediği lafızcı tutum sayesinde Vehhâbî çevrelerle ortak bir zemin yakalayabilmiştir. Ancak onun yöntemindeki istisnalar, Selefilğin Vehhâbîlikten ayrışan özgün alanını inşa etmesini sağlamıştır. Bu bağlamda, Rızâ'nın Vehhâbîlikle kurduğu ilişki tam bir özdeşlik değil, eleştirel bir iş birliğine karşılık gelmektedir. Abduh'tan aldığı yöntemi işlevselleştirmesiyle ortaya çıkan özgün tavrı, Abdülazîz b. Su'ûd ile kurduğu siyasi ittifaka rağmen Rızâ'nın Vehhâbî uleması tarafından zaman zaman fazla modernist ve esnek bulunarak eleştirilmesine, hatta tekfir edilme riskiyle karşı karşıya kalmasına neden olmuştur. Bu açıdan mutlak biçimde

Abduh'tan soyutlanamayacağı gibi Rızâ'nın Vehhâbîliği olduğu gibi kabul ettiği de dile getirilemez. Bunun yerine, Vehhâbîliğin aşırılıklarını törpülemeye ve bir kısmını Selefî-Sünnîliğin altına yerleştirmek suretiyle Vehhâbîliği meşru forma sokmaya gayret ettiği ifade edilebilir. Bununla birlikte Rızâ'nın projesinde Vehhâbîliğin meşrulaştırılması nihai bir amaç değildir. Bilakis ona göre *Abdülazîz b. Su'ûd liderliğindeki ıslahat yanlısı Vehhâbî yönetim*, onun Arap milleti öncülüğünde tesis edilmesini umduğu, İslâm egemenliği için başvurulmuş güçlü, dinamik fakat işlenmesi gereken bir enerji kaynağıdır.

Araştırmanın ortaya koyduğu bulgular, Rızâ örneğinde Selefiliğin modern dönemde kazandığı esnek ve çok katmanlı yapının metinlerin içsel doğasından neşet eden, yalın biçimde söylemi merkeze alan bir süreç olmadığını desteklemektedir. Aksine Selefilik, Reşîd Rızâ'nın merkezinde yer aldığı bilinçli ve stratejik bir entelektüel inşa faaliyetinin tezahürüdür. Müslümanların ve daha özelde Arapların karşı karşıya kaldığı çok boyutlu krizlere bir çıkış yolu arayan Rızâ, Selefiliğe donuk ve statik bir dogma olmanın ötesinde bir anlam yüklemektedir. Bu kavramı Şam kökenli ıslahat düşüncesinin ilmî mirasını, Vehhâbîliğin politik aktivizmini ve modern gelişmelerin zorunlu kıldığını düşündüğü kabulleri harmanlayarak işlemektedir. Bu unsurlar arasında geçişkenliğe müsaade eden Rızâ, Selefiliği salt dışlayıcı bir teolojik söyleme dönüştürmez. Bilakis onun terminolojisinde Selefilik, dinamik bir üst kimlik olarak kurgulanmıştır. Ancak bu üst kimliğin sınırları Rızâ'nın bakış açısıyla belirlenmiştir. Ortaya çıkan bu yapı, dönemin koşulları ile Rızâ'nın stratejik tercihlerinin kesişim noktasında üretilmiş bir sonuçtur. Bu zaviyeden bakıldığında onun zihin dünyasında Selefilik tam anlamıyla bir ideoloji değildir. Ancak ideolojik yaklaşımları da kapsayan bir din ve dünya görüşüdür.

Tablonun bütününden hareketle, Reşîd Rızâ tarafından ortaya konan selefî düşünme biçimi Ehl-i Hadîs geleneğiyle tam olarak örtüşmemektedir. Rızâ'nın lafızcılığı, metni anlamada bir yöntem olmaktan ziyade Arap dilinin muhafazası için benimsediği bir tavır olarak tezahür etmiştir. Dolayısıyla Rızâ örneğinde Selefiliğin Hanbelî düşünceyi

besleyen bir zihniyet olarak yorumlanması da mümkün değildir. Zira onun için Selefîlik, sadece naslara dönmekten ibaret teolojik bir Eserîlik değildir; bilakis siyasi, sosyal ve medeni bir kalkınma projesinin çatı kavramıdır.

Tespit edilen bu husustan hareketle, Rızâ'ya göre Eserîlik, Selefîliğin bir nev'i hükmündedir. Rızâ'nın Selefîliği tercih etmesi, öncelikle benimsediği ıslahat yönteminin dar bir Eserîlik kalıbına sığmamasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca bu kavram; Osmanlı karşıtlığı ve Arap birliği gibi siyasi hedefler için Eserîliğe kıyasla çok daha aktivist ve stratejik bir işlev görmektedir. Bu stratejik tercih sayesinde Rızâ, bir yandan Vehhâbîlik gibi marjinalize edilmiş hareketleri selefî şemsiyesi altında meşrulaştırarak Sünnî düşünce ile yakınlaştırmaya çalışmış; diğer yandan ise Arap unsurunu Türk unsuruna müsavî bir konuma taşıyacak işlevsel bir araç elde etmiştir. Böylece Eserîliğin lafızcılığına indirgenemeyen, toplumsal-siyasi maslahatın zorunlu kıldığı her alanda geleneği ve lafzı aşarak te'vîle yer açan Selefîlik, Rızâ'nın kaleminde dinî söylemlerin ötesine geçerek Arap-Müslüman kimliğinin idamesini merkeze almak suretiyle hayatın her veçhini kuşatan bir ifade tarzıdır.

KAYNAKÇA

- Abaza, Nezâr. *Cemâleddîn el-Kâsımî ahadü 'ulemâi'l-islâhi'l-hadîs fi's-Şâm*. Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 1997.
- Abduh, İbrahim. *A'lâm es-sehâfetü'l-'arabiyye*. Kahire: Darü'l-Kitâb el-Mısriyye, 2018.
- Abduh, Muhammed. *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye el-'ilm ve'l-medeniyye*. 6. Baskı. Mısır: Matba'atü Nahdeti Mısır bi'l-Ficâle, 1375.
- Abduh, Muhammed. "el-İslâm ve'n-Nasrâniyye ma'a'l-'ilm ve'l-medeniyye". *Mecelletü'l Menâr* 5/14 (1902), 521-545.
- Abduh, Muhammed. "el-İztihâd fi'n-Nasrâniyye ve'l-İslâm". *Mecelletü'l-Menâr* 5/11 (1902), 401-434.
- Abduh, Muhammed. *Tevhid Risalesi*. çev. Sabri Hizmetli. Ankara: Fecr Yayınları, 1986.
- Abduh, Muhammed. Rızâ, Reşîd. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm: Tefsîru'l-Menâr*. çev. Harun Ünal vd. 6 Cilt. İstanbul: Ekin Yayınları, 2011.
- Abdullah Cevdet. *Akl-ı Selim*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1929.
- 'Abdullah b. 'Abdurrahmân b. Sâlih Âl Bessâm. *'Ulemâu'n-Necd hilâle semâniyeti kurûn*. 4 Cilt. 2. Baskı. Riyad: Dârü'l-'Âsime, h. 1419.
- 'Abdülcebbâr, 'Umar. *Sîra ve terâcim*. 3. Baskı. Cidde: el-Kitâbü'l-'Arabî es-Su'ûdî, 1982.
- 'Abdüllatîf b. eş-Şeyh 'Aburrahmân b. eş-Şeyh Hasan ibn Şeyhü'l-İslâm Muhammed b. 'Abdülvehhâb. "el-Îmân ve'l-küfr ve'n-nifâk ve'z-zulm ve'l-fisk". *Mecelletü'l-Menâr* 27/7 (1926), 505-513.
- 'Abdüllatîf b. eş-Şeyh 'Aburrahmân b. eş-Şeyh Hasan ibn Şeyhü'l-İslâm Muhammed b. 'Abdülvehhâb. "el-Îmân ve'l-küfr ve'n-nifâk ve'z-zulm ve'l-fisk". *Mecelletü'l-Menâr* 27/8 (1926), 585-593.

- Abdürrâzık, Ali. *el-İslâm fî usûli 'l-hukm*. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Misrî, 2012.
- Abu-Manneh, Butrus. "Salafîyya and the Rise of Khâlidîyya in Baghdad in the Early Nineteen Century". *Die Welt des Islams* 43/3 (2003), 349-372.
- Achcar, Gilbert. *The Arabs and the Holocaust: The Arab-Israeli War of Narratives*. çev. G. M. Goshgarian. New York: Metropolitan Books, 2010.
- "A'dâ". *Mecmu'u'l-lügati'l-'arabiyye bi'l-Kâhire*. Erişim 26 Ekim 2024. https://www.arabicacademy.gov.eg/ar/members/%D8%B9%D8%B6%D9%88/%D8%A7%D8%AD%D9%85%D8%AF_%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%B3%D9%80%D9%83%D9%86%D8%AF%D8%B1%D9%8A.
- Adams, Charles C. *Islam and Modernity in Egypt*. Londra: Oxford University Press, 1933.
- Adraoui, Muhamed-Ali. "Le salafisme quiétiste en France: Un exemple d'apolitisme militant". *French Politics, Culture & Society* 35/1 (2017), 103-125.
- "Ahlâk". *Mecelletü'l-Hakâik*. 1 (1910), 15-16.
- Ahmedî, 'Înâyetullah. "el-Ahbâr ve'l-ârâ". *Mecelletü'l-Menâr* 15/10 (1912), 790-817.
- Akcakaya, Umut. Aydoğan, Erdal. "Hatıralar Işığında Şerif Hüseyin İsyanı ve Hicaz Cephesi". *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi* 38/106 (2022), 349-390.
- el-'Akkād, 'Abbas Muhammed. *'Abdurrahmân el-Kevâkibî*. Kahire: Hindevî, 2012.
- Akkoyunlu, İsmail. "İbn Teymiyye'de Selef ve Selefîyye Kavramları". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1, 545-562.
- Alaoui, Ali El Yousfi. "Aux origines de l'extrémisme islamiste". *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique* 145 (2020), 39-53.
- Ali, Muhammed Kürd. "Aslü'l-Vehhâbiyye". *Mecelletü'l-Muktetaf* (1900), 116-120.
- Ali, Muhammed Kürd. *el-Müzekkirât*. 1. Cilt. Dimeşk: Matba'atü't-Terakkî, 1948.
- Ali, Muhammed Kürd. *Mu'âsirûn*. 2. Baskı. Dimeşk: Dârü'l-Beyyine, 2011.

- Alibekiroğlu Eren, Fatmanur. “Prof. Dr. Hasan Onat’ın Düşünce Dünyasında Doğadan Esinlendiği Metaforlar”. *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 14/1 (2021), 208-229.
- ‘Âlimün Guyûrun. “Kelîmâtün ‘ani’l-‘Irâk ve ehlihî”. *Mecelletü’l-Menâr* 11/1 (1908), 45-49.
- el-Âlûsî, Mahmûd Şukrî. *Gāyetü’l-emânî fi’r-redd ‘ale’n-Nebhânî*. Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 2001.
- el-Âlûsî, Nu‘man. *Cilâü’l-‘ayneyn fî muhâkemeti’l-Ahmedeyn*. ed. İbn Münîr Âl Zehvî, ed-Dânî. Beyrut: el-Mektebetü’l-‘Asriyye, 2006.
- el-Âlûsî, Şihâbeddîn. *Rûhu’l-me‘ânî fî tefsîri’l-Kur‘ânî’l-azîm ve’s-seb‘i’l-mesânî*. thk. Mâhir Habbûş. 29. Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2010.
- el-‘Ammâra, Muhammed. *‘Abdurrahmân el-Kevâkibî: el-e‘mâlû’l-kâmile*. Mısır: Dâru’ş-Şurûk, 2007.
- Anjum, Ovamir. “Salafis and Democracy: Doctrine and Context”. *The Muslim World* 106 (2016), 448-473.
- Antonius, George. *The Arab Awakening: The Story of the Arab National Movement*. Philadelphia: J. B. Lippincott Company, 2015.
- Apaydın, Yunus. “Selefilik: İç Kapanmanın ve Yerelliğin İdeolojisi”. *Modernleşme, Protestanlaşma ve Selefileşme: Modern İslam Düşüncesinde Nassın Araçsallaştırılması*. ed. Mürteza Bedir vd. 81-92. İstanbul: İsar Yayınları, 2019.
- Arıkan, Adem. “Osmanlı’da İbn Teymiyyeciliği Birgivî Üzerinden İhdas Etmenin İmkânı -Eleştirel Bir Yaklaşım-”. *Osmanlı’da İlmi Kelâm: Âlimler, Eserler, Meseleler*. ed. Osman Demir vd. 333-362. İstanbul: İsar Yayınları, 2. Baskı, 2022.
- Armstrong, Karen. *Tanrı’nın Tarihi: İslam, Hristiyanlık ve Yahudiliğin 4000 yıllık Tarihi*. çev. Oktay Özel vd. 7. Baskı. İstanbul: Pegasus Yayınları, 2019.

- Arslan, Emîr Şekîb. *İle'l-'Arab: beyânün li'l-ümmeti'l-'arabiyyeti 'an hizbi'l-lâ merkeziyye*. thr. Neccâr en-Nasr. Lübnan: y.y., 2009.
- Arslan, Emîr Şekîb. *Li mâzâ teahhara'l-müslimûn ve li mâzâ tekaddeme gayrühüm*. 3. Baskı. Mısır: Matba'atü 'Îsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürakâhü, 1939.
- Arslan, Emîr Şekîb. "Mâ yukâl 'ani'l-İslâm fî Avrûba". *Mecelletü'l-Menâr* 30/1 (1929), 33-47.
- Arslan, Emîr Şekîb. *es-Seyyid Reşîd Rıdâ ve ihâü erba'îne seneten*. Dimeşk: Matba'atü İbn Zeydûn, 1937.
- Arslan, Emîr Şekîb. "Tercümetün cedîdetün li'l-Kur'ân el-Kerîm". *Mecelletü'l-Menâr* 30/5 (1929), 377-381.
- Arslan, Emir Şekip. *İttihatçı Bir Aydının Anıları*. çev. Halit Özkan. 4. Baskı. İstanbul: Klasik Yayınları, 2022.
- Arslan, Emir Şekip. *Osmanlı'da Ayrılık Yanlısı Araplara Sesleniş*. çev. Meryem Solmaz. İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2016.
- Arslan, Emir Şekip. *Sürgünde Üç Ölüm: "Enver, Talat ve Cemal Paşa"*. çev. Aziz Akpınarlı. İstanbul: Truva Yayınları, 2020.
- Al-Atiqi, Suliman. "The Origins of Kuwaiti Nationalism: Rashid Rida's Influence on Kuwaiti National Identity". *The Arab Studies Journal* 23/1 (2015), 78-122.
- Ayalon, Ami. *The Press in the Arab Middle East: A History*. New York: Oxford University Press, 1995.
- Aycan, İrfan. "DAHLÂN, Ahmed b. Zeynî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 8/416-417. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Aydın, Cemal Abdullah. "Bağdat Müftüsü Mahmud Âlûsî'ye (D.1802-Ö.1854) Ait Bir Neseb Manzumesi". *Şarkiyat Mecmuası* 16 (2011), 1-16.
- Aydın, Mustafa. "Muhammed Reşîd Rızâ Hayatı, Eserleri, Kişiliği, Tecdîd ve Islâh Anlayışı". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/58 (2018), 845-858.

- Aydın, Mustafa. *Reşîd Rızâ ve Hadis (Neo-Selefîlik Ekolü)*. İstanbul: Kitap Dünyası, 2023.
- Ayık, Hasan. “Düşüncenin Karanlık Noktaları”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/4 (2006), 175-193.
- el-‘Azm, Refîk Bey. “Da‘ful müslimîn bi-mezci’s-siyâseti bi’d-dîn”. *Mecelletü’l-Menâr* 7/17 (1904), 641-662.
- Azra, Azyumardi. “The Transmission of al-Manâr’s Reformism to the Malay-Indonesian World: The Case of al-Imâm and al-Munîr”. *Intellectuals in the Modern Islamic World: Transmission, Transformation and Communication*. ed. Stéphane A. Dudoignon vd. 143-158. Londra&New York: Routledge, 2017.
- Bachelard, Gaston. *Mekânın Poetikası*. çev. Alp Tümertekin. 2. Baskı. İstanbul: İthaki Yayınları, 2014.
- el-Bağdâdî, ‘Abdülhak el-A‘zamî. *el-‘Arab ve’l-‘Arabiyye*. Mısır: Matba‘atü’l-Menâr, h. 1331.
- el-Bağdâdî, ‘Abdülhak el-A‘zamî. “Cem‘iyyetü Huddâmi’l-Ka‘be”. *Mecelletü’l-Menâr* 16/5 (1913), 384-388.
- el-Bağdâdî, ‘Abdülhak el-A‘zamî. “Kânûnu Cem‘iyyeti Huddâmi’l-Ka‘be”. *Mecelletü’l-Menâr* 16/6 (1913), 457-465.
- Bahâuddîn, Ahmed. *Eyyâm lehâ târîh*. 3. Baskı. Kahire: Dârü’s-Şurûk, 1991.
- Baktıaya, Adil. “El Müeyyed’in İttihat Ve Terakki’ye Cevabı Mısırlı Bir Gazetecinin Kanun-i Esasi, İdare-i Örfiye ve Hilafet ile İlgili Görüşleri”. *İ.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 38 (2008), 69-87.
- Bari, Zohurul. “Impact of the Iranian Revolution on the Movement of Islamic Revival in the Arab East”. *International Studies* 23/3 (1986), 239-255.
- el-Baytâr, Abdürrezzâk. *Hilyetü’l-beşer fî târihi’l-karni’s-sâlis ‘aşer*. Beyrut: Dârü’s-Sâdır, 1991.

- el-Baytâr, Muhammed Behcet. “el-‘Akīdetü’s-selefiyye ve’l-üstâz ed-Dicvî”. *Mecelletü’l-Menâr* 32/6 (1932), 466-470.
- Baz, İbrahim. *Kadızedeliler Sivasiler Tarışması*. Ankara: Otto, 2019.
- Bazzano, Elliott A. “İbn Taymiyya, Radical Polymath, Part I: Scholarly Perceptions”. *Religion Compass* 9/4 (2015), 100–116.
- Bedir, Mürteza. “Kur’ân ve Sünnet söylemi, Fıkıh Usûlü ve İçtihat: Modern Nassçılığın Doğuşuna İlişkin Bir izah Denemesi”. *Modernleşme, Protestanlaşma ve Selefileşme: Modern İslam Düşüncesinde Nassın Araçsallaştırılması*. ed. Mürteza Bedir vd. 19-60. İstanbul: İsar Yayınları, 2019.
- Benheira, Hocine Mohammed. “Fondamentalisme et loi Islamique”. *Les mutations contemporaines du religieux*. ed. Jean-Robert Armogathe vd. 61-74. Turnhout: Brepols, 2003.
- Bercis b. Nâsır Âl ‘Abdülkerîm, ‘Abdüsselâm. “Mukaddimetü’l-muhakkik”. *ez-Ziyâü’ş-şârik fî reddi şübühâtî’l-mâzik ve’l-mârik*. Riyad: Riâsetü İdâreti’l-Buhûsi’l-‘İlmiyyeti’l-İftâi, 1994.
- Berg, C. C. “Indonesia”. *Whither Islam?*. ed. H. A. R. Gibb. 268-269. Londra: The Camelot Press, 1932.
- Bianquis, Thierry. “Pour un réexamen de l’apport de Claude Cahen sur la fiscalité”. *Arabica* 43/1 (1996), 135-145.
- Bizumic, Boris. “Traditionalism”. *Encyclopedia of Personality and Individual Differences*. ed. Virgil Zeigler-Hill, Todd K. Shackelford. Cham: Springer, 2017.
- Blunt, W. S. *Secret History o f the British Occupation of Egypt*. b.y.: y.y., 1907.
- Bostancı, Mustafa. “İngiliz Arşiv Belgelerine Göre Cidde Anlaşması’nın İmzalanma Sürecinde İbn-i Suud-İngiliz Görüşmeleri”, *Gazi Akademik Bakış Dergisi (GABD)* 15/30 (2022), 1-24.

- Bourdieu, Pierre. Passeron, Jean-Claude. *Reproductin in Education, Society and Culture*. Fransızca'dan çev. Richard Nice. 2. Baskı. Londra&Beverly Hills: Sage Publications, 1977.
- Bozpinar, Ş. Tufan. "Opposition to the Ottoman Caliphate in the Early Years of Abdülhamid II: 1877-1882". *Die Welt des Islams* 36/1 (1996), 59-89.
- Boztemur, Recep. "Arap İsyanı, 1916-1918". *Mülkiye* 35/272 (2013), 61-80.
- Brown, Daniel. *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*. çev. Sabri Kızılkaya vd. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Brunner, Rainer. "Lâdînî Latin Alfabesi Milliyetçilik Çağında Reşid Rıza'nın Arapça ve Türkçe Üzerine Düşünceleri". çev. Hilal Livaoğlu Mengüç. *İslamî İlimler Dergisi* 15/1 (2020), 177-208.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Mustafa Dîb el-Bugâ. Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1993.
- Busool, Assad Nimer. "Shaykh Muhammad Rashîd Ridâ's Relations with Jamâl-Dâl-Afghânî and Muhammad Abduh". *The Muslim World* 66/4 (1976), 272-286.
- Bustânî. "Efdalü'l-vesâilî'l-inhâdî'l-saltana". *Mecelletü'l-Menâr* 17/4 (1914), 303-313.
- Buzpinar, Ş. Tufan. "Osmanlı Türkiyesi'nde Türk Aleyhtarı İlânlar ve Bunlara Karşı Tepkiler, 1878-1881". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 2 (1998), 73-89.
- Büyükkara, Mehmet Ali. "Bir Bilim Dalı Olarak İslam Mezhepleri Tarihi İle İlgili Metodolojik Problemler". *İslami İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes'elesi 1: Tartışmalı İhtisas Toplantıları*. 441-491. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Büyükkara, Mehmet Ali. *Çağdaş İslâmî Akımlar*. 8. Baskı. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
- Büyükkara, Mehmet Ali. *İhvan'dan Cuheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.

- Büyükkara, Mehmet Ali. “Tecdîd, Islah, Reform: Çağdaş İslam Düşüncesinde Yenilenme Fikrinin Farklı Yansımaları”. *Islah: Çağdaş İslam Düşüncesinde Yenilenme ve Değişim*. ed. Lüfti Sunar vd. 55-100. İstanbul: İlem Yayınları, 2020.
- Câbirî, Muhammed Âbid el-Hanefî, Hasan. *Doğu Batı Tartışmaları*. çev. Muhammed Coşkun. 4. Baskı. İstanbul: İlim Yurdu, 2022.
- Carr, Edward Hallet. *Tarih Nedir?*. çev. Misket Gizem Gürtürk. 14. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- Carven, John W. *Napoleon and the Lazarists*. Hollanda: The Hague: Martinus Nijhoff, 1974.
- Ced‘ân, Fehmî. *Ususü’t-tekaddüm ‘inde müfekkiri’l-İslâm fi’l-‘âlemi’l-‘arabiyyi’l-hadîs*. Amman: Dârü’ş-Şurûk, 2007.
- el-Cebertî, ‘Abdurrahmân b. Hasan. *‘Acâibü’l- âsâr fi’t-terâcim ve’l-ahbâr*. 4 Cilt. Kahire: Dârü’l-Kütübi’l-Mısır, 1997.
- “Cerîdetü’l-Ahbâr”. *Mecelletü’z-Zuhûr el-Mısriyye* 24 (1912), 162-165.
- Cevdet Paşa, Ahmed. *Târîh-i Cevdet*. 6. ve 7. Cilt. Dersaadet-Matbaa-i Osmaniyye, h. 1309.
- Chadwick, Owen. *The Reformation*. Londra: Penguin Books, 1964.
- Chodkiewicz, Michel. “La ‘Somme des miracles des saints’ de Yûsuf Nabhânî”. *Miracles et karâma, Hagiographies médiévales comparées*. ed. Denise Aigle. 607-622. Turnhout: Brepols, 2000.
- Cleveland, William L. *Islam Against the West*. Texas: University of Texas Press, 1985.
- Commins, David. “Abd al-Qadir al-Jazari and Islamic Reform”. *The Muslim World* 78/2 (1988), 121-188.
- Commins, David. “From Wahhabi to Salafî”. *Saudi Arabia in Transition: Insights on Social, Political, Economic and Religious Change*. ed. Bernard Haykel vd. 151-166. New York: Cambridge University Press, 2015.

- Commins, David. “Al-Manār and Popular Religion in Syria, 1898-1920”. *Intellectuals in the Modern Islamic World: Transmission, Transformation and Communication*. ed. Stéphane A. Dudoignon vd. 40-54. Londra&New York: Routledge, 2017.
- Commins, David. “Religious Reformers and Arabists in Damascus”. *International Journal of Middle East Studies* 18/4 (1986), 405-425.
- Commins, David. *Son Dönem Osmanlı Suriyesi’nde Islahat Hareketleri (Sosyal ve Siyasi Değişim)*. çev. Yusuf Kılıç. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2014.
- Commins, David. *The Wahhabi mission and Saudi Arabia*. Londra & New York: I.B. Tauris, 2005.
- “Compendium”. *Tanin* (İstanbul: Tanin Matbaası, 1916), 153-157.
- Cromer, Lord. *Modern Egypt*. 2 Cilt. New York: The Macmillan Company, 1916.
- Çetin, Rabiye. “Bir Yükseköğretim Kurumu Olarak Medreselerde Kelâm Öğretimi - İhtiyaçlar, Sorunlar, Islahatlar-”. *Kelâm’ın Konumu: Kavram Haritası, Etkinliği ve Eğitimi*. ed. Mustafa Yıldız. 13-62. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2022.
- Çetin, Rabiye. “Tanzimat’tan Günümüze Kelam’ı Yenileme Çalışmaları”. *Dinî Araştırmalar* 16/42 (2013), 9-38.
- Çiğil, Ahmet Ayhan. “Selefilik’in Çözümlemesi İçin Bir Anahtar: Modern Bilimlerin Gelişiminde Kuram-Gözlem Bağlantısının Dönüşümü”. *Modernleşme, Protestanlaşma ve Selefileşme: Modern İslam Düşüncesinde Nassın Araştırılması*. ed. Mürteza Bedir vd. 63-71. İstanbul: İsar Yayınları, 2019.
- ed-Dahîl, Süleymân b. Sâlih. “Necd”. *Mecelletü Lügati’l-‘Arabi’l-‘Irâkiyye* 1 (1911), 16-25.
- ed-Dahîl, Süleymân b. Sâlih. *el-Bahs ‘an a’râbi Necd vemâ yete‘allaku bihim*. thk. Mehdî ‘Abdü’l-Hüseyn en-Necd. Beyrut: ed-Dârü’l-‘Arabiyye li’l-Mevsû‘ât, 2003.

- Dahhân, Muhammed Cemâl. *A'mâli'l-kâmile li'l-Kevâkibî*. 7. Baskı. b.y.: Merkezü Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 2006.
- Danış, Mehmet Fahri. "Antonius'u Eleştirmek: Arap Milliyetçiliğinin Resmî Anlatısına Alternatif Bir Bakış Denemesi". *Şarkiyat Mecmuası* 44 (2024), 101-124.
- Dawn, C. Ernest. *From Ottomanism to Arabism: Essays on the Origins of Arab Nationalism*. Urbana&Chicago&Londra: University of Illinois Press, 1973.
- ed-Debsî, 'Adnân Sıddık. "Cemâleddîn el-Kâsımî 'allâmetü's-Şâm". *Mecelletü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye* 43 (1415), 285-309.
- Demirbilek, Mine. Atalay, Hakan. "Türkiye'de Selefilik Araştırmalarında Rastlanan Bazı Sorunlar". *Journal of Islamic Research* 29/2 (2018), 448-459.
- Derveze, Muhammed 'İzzet. *Havle'l-hareketi'l-'arabiyyeti'l-hadîse*. 1. Cilt. Sayda: el-Matba'atü'l-Mısriyye, 1950.
- Doğançay, Sungur. "Mehdi Ayaklanmasında Charles Gordon'un Rolü". *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum* 9/26 (2020), 399-414.
- Dudoignon, Stéphane A. "Echoes to al-Manâr among the Muslims of the Russian Empire: a Preliminary Research Note on Riza al-Din Şūrā (1908-1918)". *Intellectuals in the Modern Islamic World: Transmission, Transformation and Communication*. ed. Stéphane A. Dudoignon vd. 85-116. Londra&New York: Routledge, 2017.
- Durhan, İbrahim. "Tanzimat Dönemini Hazırlayan Etkenler Üzerine Bir İnceleme". *AÜEHFD* 5/1-4 (2001), 65-89.
- Dursun, Davud. "TURQUIE La Croisee des Chemins". *The Journal of Ottoman Studies* 12/12 (1992), 473-479.
- Eagleton, Terry. *İdeoloji*. çev. Muttalip Özcan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996.
- Eagleton, Terry, Fredric Jameson, Edward W. Said. *Milliyetçilik, Sömürgecilik ve Yazın*. çev. Ş. Kaya. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1993.

- Ebü Zeyd, Nasr Hâmid. *Söylem ve Yorum*. çev. Muhammed Coşkun. İstanbul: Mana Yayınları, 2015.
- Ebü Rayye, Mahmûd. “es-Seyyid Muhammed Reşîd Rıdâ”. *Mecelletü’r-Risâle* 373 (1940), 29-30.
- el-Efgânî, Cemâleddîn. “el-‘İlletü’l-hakîkiyye li sa‘âdeti’l-insân”. *Mecelletü’l-Menâr* 23/1 (1922), 37-45.
- el-Efgânî, Cemâleddîn. “el-Makâlâtü’l-Cemâliyye”. *Mecelletü’l-Menâr* 25/7 (1924), 535-539.
- el-Efgânî, Cemâleddîn. “el-Makâlâtü’l-Cemâliyye”. *Mecelletü’l-Menâr* 25/9 (1925), 673-693.
- el-Efgânî, Cemâleddîn. Abduh, Muhammed. “el-Cinsiyye ve’l-diyâneti’l-İslâmiyye”. *el-Urvetü’l-Vüskâ*. 38-44. Mısır: Mektebetü’l-Ehliyye, 1927.
- el-Efgânî, Cemâleddîn. Abduh, Muhammed. “el-Fedâil ve’l-rezâil ve eserühümâ”. *el-Urvetü’l-Vüskâ*. 117-130. Mısır: Mektebetü’l-Ehliyye, 1927.
- el-Efgânî, Cemâleddîn. Abduh, Muhammed. “İnhitâtü’l-müslimîn ve sükûnühüm ve sebebü zâlik”. *el-Urvetü’l-Vüskâ*. 76-81. Mısır: Mektebetü’l-Ehliyye, 1927.
- el-Efgânî, Cemâleddîn. Abduh, Muhammed. “el-Kadâ ve’l-Kader”. *el-Urvetü’l-Vüskâ*. 102-117. Mısır: Mektebetü’l-Ehliyye, 1927.
- el-Efgânî, Cemâleddîn. Abduh, Muhammed. “Mâdi’l-ümme ve hâdiruhâ ve ‘ilâcü ‘ilelihâ”. *el-Urvetü’l-Vüskâ*. 45-60. Mısır: Mektebetü’l-Ehliyye, 1927.
- el-Efgânî, Cemâleddîn. Abduh, Muhammed. “en-Nasrâniyye ve’l-İslâm ve ehlühâ”. *el-Urvetü’l-Vüskâ*. 61-71. Mısır: Mektebetü’l-Ehliyye, 1927.
- el-Efgânî, Cemâleddîn. Abduh, Muhammed. “et-Ta‘assub”. *el-Urvetü’l-Vüskâ*. 87-96. Mısır: Mektebetü’l-Ehliyye, 1927.
- Eich, Thomas. “Abū l-Hudā and the Alūsīs in Scholarship on Salafism: A Note on Methodology”. *Die Welt des Islams* 49/3-4 (2009), 466-472.

- Eich, Thomas. "The Forgotten Salafî-Abû'l-Hudâ as-Sayyâdî". *Die Welt des Islams* 43/1 (2003), 61-87.
- Eich, Thomas. "Questioning Paradigms: A Close Reading of 'Abd al-Razzâq al-Baytâr's "Hilya" in Order to Gain Some New Insights into the Damascene "Salafîyya"". *Arabica* 52/3 (2005), 373-390.
- Elissa-Mondeguer, Nadia. "Al-Manâr de 1925 à 1935: la dernière décennie d'un engagement intellectuel". *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 95-98 (2002). Erişim 27 Temmuz 2025. <http://journals.openedition.org/remmm/233>.
- Ellul, Jacques. *Sözün Düşüşü*. çev. Hüsamettin Arslan. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2015.
- el-Eserî, Muhammed Behcet. *Mahmûd Şükrî el-Âlûsî ve ârâuhü 'l-lügaviyye*. Kahire: y.y., 1958.
- Ess, Josef van. "Lübnan Makaleleri". çev. Ömer Yılmaz. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 15 (2005), 415-452.
- Fahmy, Khaled. "The Nation and Its Deserters: Conscription in Mehmed Ali's Egypt". *International Review of Social History* 43/3 (1998), 421-436.
- Fahmy, Khaled. *Paşanın Adamları: Kavalalı Mehmed Ali Paşa, Ordu ve Modern Mısır*. çev. Deniz Zarakolu. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Farah, Caesar F. *Arabs and Ottomans: A Checkered Relationship*. İstanbul: The Isis Press, 2010.
- Ferid, Muhammed. *Mısır Mısırlılarıdır: İngiliz İşgaline Karşı Osmanlı Hilafeti*. çev. Ali Benli, Macit Karagözoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.
- el-Fıkî, Muhammed Hâmid. *Eserü 'd-da 'veti 'l-Vehhâbiyye fî 'l-ıslâhi 'd-dînî ve 'l-'umrânî fî Cezîreti 'l-'Arab ve gayrihâ*. b.y.: y.y., h. 1354.
- "Fî Şü'ûnine'l-Mısriyye: el-ekzûbetü'l-kübrâ". *Mecelletü'l-Beyân li'l-Berkûkî* 35 (1917), 39-40.

- Fiske, Daniel Willard. *An Egyptian Alphabet for the Egyptian People*. 2. Baskı. Florence: The Landi Press, 1904.
- Fouad, Hazim. “(Neo-)Salafiyya oder (Neo-)Salafismus? Eine historische Betrachtung zur Beschreibung eines gegenwärtigen Phänomens”. *Interventionen Zeitschrift für Verantwortungspädagogik* 5 (2015), 4-15.
- Frankl, Viktor Emil. *İnsanın Anlam Arayışı*. çev. Selçuk Budak. 22. Baskı. İstanbul: Okuyan Us, 2015.
- Galindo Marines, Alejandra. *The Relationship Between the Ulama and the Government in the Contemporary Saudi Arabian Kingdom: an Interdependent Relationship*. Durham: Durham Üniversitesi, Doktora Tezi, 2001.
- Gauvain, Richard. *Salafi Ritual Purity: In the Presence of God*. New York: Routledge, 2013.
- Geller, Ernest. “Introduction”. *Islamic Dilemmas: Reformers, Nationalists and Industrialization*. ed. Ernest Geller. 1-9. Berlin: De Gruyter, 1985.
- Gelvin, James L. *Divided Loyalties: Nationalism and Mass Politics in Syria at the Close of Empire*. Berkeley: University of California Press, 1998.
- Gelvin, James L. “The Social Origins of Popular Nationalism in Syria: Evidence for a New Framework”. *International Journal of Middle East Studies* 26/4 (1994), 645-661.
- Georgeon, François. “Yasak Kelimeler: XX. Yüzyılın Başındaki Osmanlı Sansürüyle İlgili Bir Belge”. *Mete Tunçay’a Armağan*. der. Mehmet Ö. Alkan vd. 191-202. İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.
- Gibb, H. A. R. *Modern Trends in Islam*. Londra: The University of Chicago Press, 1947.
- Gibb, H. A. R. “Introduction”. *Whither Islam?*. ed. H. A. R. Gibb. 9-74. Londra: The Camelot Press, 1932.

- Goldschmidt, Arthur. *Biographical Dictionary of Modern Egypt*. Boulder&Londra: Lynne Rienner Publishers, 2000.
- Goldziher, Ignaz. *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*. Leiden: Brill, 1920.
- Goffman, Erving. *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Doubleday Anchor Books, 1959.
- Görgün, Tahsin. “Selefi(cilik ve Modernizm Üzerine Bazı Gözlemler”. *Modernleşme, Protestanlaşma ve Selefileşme: Modern İslam Düşüncesinde Nassın Araçsallaştırılması*. ed. Mürteza Bedir vd. 73-79. İstanbul: İsar Yayınları, 2019.
- Griffel, Frank. “What Do We Mean By “Salafi”? Connecting Muḥammad ‘Abduh with Egypt’s Nūr Party in Islam’s Contemporary Intellectual History”. *Die Welt des Islams* 55/2 (2015), 186-220.
- Gümüş, İsmail. *Şerif Hüseyin İsyanı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Günay, H. Mehmet. *Cemâluddîn el-Kâsımî ve Fikhî Görüşleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1991.
- Güneş, İhsan. *Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e Türkiye’de Hükümetler: Programları ve Meclisteki Yankıları (1908-1923)*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012.
- Habib, John S. *Ibn Sa’ud’s Warriors of Islam: The Ikhwan of the Najd and Their Role in the Creation of Saudi Kingdom, 1910-1930*. Leiden: E. J. Brill, 1978.
- Haim, SylviaG. *Arab Nationalism: An Anthology*. Los Angeles: University of California Press, 1974.
- Haim, Sylvia G. “Arabic Antisemitic Literature: Some Preliminary Notes”. *Jewish Social Studies* 17/4 (1955), 307-312.
- Haim, Sylvia G. “Blunt and al-Kawākibī”. *Oriente Moderno* 35/3 (1955), 132-143.

- Hakkı, Ahmed Mu'âz 'Ulvân. *Şeyhu 'ş-Şâm Cemâleddîn el-Kâsımî ve eserü rihletihî ile'l-Hicâz fî şahsiyyetihî*. Mekke: y.y., 2004.
- Halkin, A. S. "The Hashwiyya". *Journal of the American Oriental Society* 54/1 (1934), 1-28.
- Hamdeh, Emad. *Salafism and Traditionalism: Scholarly Authority in Modern Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- Hammond, Andrew. "The Imam of Modern Egypt was a Sceptic": Mustafa Sabri's Radical Critique of Muhammad 'Abduh and Modernist Theology". *Journal of the Royal Asiatic Society* 32/2 (2022), 423-444.
- Hanioğlu, M. Şükrü. *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1981.
- Hanioğlu, M. Şükrü. *The Young Turks in Opposition*. New York&Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Harb, Muhammed. Aruçi, Muhammed. "Muhibbüddin Hatîb". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 31 (2020), 37, 38.
- Harb, Muhammed. "el-Menâr". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 29 (2004), 116-118.
- el-Harâşî, Süleymân b. Sâlih. *Ta'akkubâtü 'ş-Şeyhi'l-'Allâme Süleymân b. Sehmân 'alâ ba'di ta'likâti Şeyh Reşîd Rîdâ*. Riyad: Dârü's-Semî', 2009.
- Harrak, Fatima. "A Salafîya marroquina e a questão feminina: leitura de l'Autocritique de Allal el-Fassi". *Cadernos Pagu* (2008), 53-74.
- el-Hatîb, Muhibbüddîn. *el-Hadîka*. 3. Baskı. Kahire: el-Mektebetü's-Selefiyye, 2010.
- Haykel, Bernard. "On the Nature of Salafî Thought and Action". *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*. ed. Roel Meijer. 33-57. New York: Oxford University Press, 2009.

Hewitt, John P., David Shulman. *Benlik ve Toplum: Sembolik Etkileşimci Sosyal Psikoloji*. ed. Büşra Aktaş. çev. Büşra Aktaş vd. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2019.

el-Hilâlî, Takiyyüddîn. *Kitâbü'd-da 'vet ilallâh fî ekdârin muhtelifetin*. Erişim 30 Eylül 2025.

<https://ar.islamway.net/book/15890/%D9%83%D8%AA%D8%A7%D8%A8-%D8%A7%D9%84%D8%AF%D8%B9%D9%88%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%89-%D8%A7%D9%84%D9%84%D9%87-%D9%81%D9%8A-%D8%A3%D9%82%D8%B7%D8%A7%D8%B1-%D9%85%D8%AE%D8%AA%D9%84%D9%81%D8%A9>.

Hızlı, Kasım. *Louis Sabuncu ve Sultan II. Abdülhamid'e Sunduğu Layihalar*. İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

Hoffer, Eric. *Değişim Sancısı*. çev. Bengisu Karakurt. 4. Baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2024.

Hourani, Albert. “Rashid Rida and the Sufi Orders: A Footnote to Laoust”. *Bulletin d'études orientales, Mélanges Offerts à Henri Laoust* 29/1 (1977), 231-241.

Hourani, Albert. *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*. 22. Baskı. New York: Cambridge University Press, 2013.

Hourani, Albert. *Batı Düşüncesinde İslam*. çev. Celal A. Kanat. İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2010.

el-Hûrî, Halîl. “Beyne Hâfız ve İmâmü'l-'Abd”. *Mecelletü'r-Risâle* 911 (1950), 22-23.

Hür, Ayşe. *Öteki Tarih-I: Abdülmecid'den İttihat ve Terakki'ye*. 8. Baskı. İstanbul: Profil Yayıncılık, 2013.

Hüseyin, Tâhâ. *Fi'ş-ş-ri'l-câhilî*. Kahire: Matba'atü Dâri'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1926.

- Ismail, Raihan. *Rethinking Salafism The Transnational Networks of Salafi 'Ulama in Egypt, Kuwait, and Saudi Arabia*. New York: Oxford University Press, 2021.
- İbn Bâdîs, Abdülhamîd. *Âsâru İbn Bâdîs*. thk. Ammâr Tâlibî. 4 Cilt. Cezayir: Dâru ve Mektebetü'ş-Şeriketi'l-Cezâiriyye, 1388/1968.
- İbn Miskeveyh. *Tehzîbü'l-ahlâk*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Mu'allime, 1975.
- İbn Teymiyye, Ahmed. "Münâzaratü İbn Teymiyye el-'aleniyye li decâcileti'l-batâihiyye ve'r-Rifâ'iyye". *Mecelletü'l-Menâr* 26/2 (1925), 105-116.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddîn. *Fetâvâ el-Kübrâ*. thk. Muhammed 'Abdülkâdir 'Atâ, Mustafâ 'Abdülkâdir 'Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- İbnü'l-Cevzî, 'Abdurrahmân b. 'Alî. *Sîretü 'Umar ibn 'Abdü'l-'Azîz*. Mısır: Matba'atü'l-Müeyyed, h. 1331.
- İbnü'l-Kayyım el-Cevzî. *İğâsetü'l-lehfân fî hükmi talâki'l-gazbân*. Mısır: Matba'atü Mecelleti'l-Menâri'l-İslâmî, h. 1327.
- İbnü'l-Kayyım el-Cevziyye. "Kitâbü'l-medârici's-sâlikîn beyne menâzili iyyâke na'büdü ve iyyâke neste'in". *Mecelletü'l-Menâr* 17/3 (1914), 193-209.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin. *The Turks in Egypt and Their Cultural Legacy*. çev. Humphrey Davies. Kahire: The American University in Cairo Press, 2012.
- İnayet, Hamid. *Çağdaş İslâmî Siyasi Düşünce*. çev. Yusuf Ziya Cömert. Ankara: Hece Yayınları, 2008.
- "İntikâdât 'alâ Muhammed Kürd 'Alî". *Mecelletü'l-Muktebes* 1 (1906), 25.
- el-İstanbûlî, Mahmûd Mehdî. *Şeyhu'ş-Şâm Cemâleddîn el-Kâsımî*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1985.
- İşcan, Mehmet Zeki. "Tarih Boyunca Selefî Söylem". *İlahiyat Akademi Dergisi* 1/1-2 (2015).
- İşcan, Mehmet Zeki. *Abduh'un Dinî ve Siyasi Görüşleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.

- Jackson, Roy. *Fifty Key Figures in Islam*. Londra&Newyork: Routledge, 2006.
- Jankowski, James. "Egypt and Early Arab Nationalism, 1908-1922". *The Origins of Arab Nationalism*. ed. Rashid Khalidi vd. 243-245. New York: Columbia University Press, 1991.
- Jansen, J. J. G. *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*. Leiden: E.J. Brill, 1974.
- Juynboll, G. H. A. *The Authenticity of the Tradition Literature: Discussions in Modern Egypt*. Leiden: E. J. Brill, 1969.
- Kadri, Hüseyin Kâzım. *Meşrutiyet Ne Getirdi, Ne Götürdü ?*. haz. Evren Levent Demir. İstanbul: Kapı Yayınları, 2023.
- Kadri, Hüseyin Kâzım. *Meşrutiyetten Cumhuriyete Hatıralarım: İstanbul/Trabzon/Selanik/Suriye*. haz. İsmail Kara. 2. Baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2000.
- Kagan, Jerome. *Galen's Prophecy: Temperament in Human Nature*. New York: Westview Press, 1994.
- Kalaycı, Mehmet. "Birgivî Mirasının Toplumsal ve Metinsel Taşıyıcıları: Kadızâdeliler ve Etrafindaki Ulema". *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler) - XVII. Yüzyıl*. ed. Hidayet Ayder, Ali Fikri Yavuz. 431-455. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.
- Kalaycı, Mehmet. *Osmanlı Sünniliği: Tarihsel-Sosyolojik Bir Tahlil Denemesi*. Ankara: Otorite, 2015.
- Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*. 2. Baskı. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Kampffmeyer, G. "Egypt and Western Asia". *Whither Islam?*. ed. H. A. R. Gibb. 99-170. Londra: The Camelot Press, 1932.

- Kara, İsmail. "İslamcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri Üzerine Birkaç Not". *İslâmiyât* 4/4 (2001), 37-53.
- el-Kâsımî, Cemâleddîn. el-Âlûsî, Mahmûd Şükrî. *er-Resâili'l-mütebâdele beyne Cemâleddîn el-Kâsımî ve Mahmûd Şükrî el-Âlûsî*. cem. ve thk. Muhammed b. Nâsır el-'Acemî. Beyrut: Dârü'l-Beşeri'l-İslâmî, 2001.
- el-Kâsımî, Cemâleddîn. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. haz. Abdülvehhâb Gafûr Kerîm. Ankara: y.y., 2001.
- el-Kâsımî, Cemâleddîn. *Delâilü't-tevhîd*. thk. Şeyh Abdurrahman el-'Ak. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1991.
- el-Kâsımî, Cemâleddîn. *Kavâ'idü't-tahdîs min fûnûni mustalâhi'l-hadîs*. Dimeşk: Matba'atü ibn Zeydûn, 1925.
- el-Kâsımî, Cemâleddîn. *Kitâbü'l-islâhi'l-mesâcid mine'l-bid'a ve'l-'avâid*. 4. Baskı. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, h. 1399.
- el-Kâsımî, Cemâleddîn. *İrşâdü'l-halk ile'l-'ameli bi-haberi'l-berk ve hüve kitâbün fî cevâzi'l-i'timâd 'ale't-telgrâf*. Dimeşk: Matba'atü'l-Muktebes, 1329/1911.
- el-Kâsımî, Cemâleddîn. *Risâle fî ikâmeti'l-hücce*. Dimeşk: Matba'atü's-Sadâka, h. 1342.
- el-Kâsımî, Cemâleddîn. "Târîhu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile". *Mecelletü'l-Menâr* 16/10 (1913), 745-752.
- el-Kâsımî, Cemâleddîn. "Târîhu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile". *Mecelletü'l-Menâr* 17/1 (1913), 41-53.
- el-Kâsımî, Cemâleddîn. *Va'du'l-madlûb min kuvveti'l-kulûb*. thk. Muhammed b. Nâsır el-'Acemî. 2. Baskı. Beyrut: Dârü'l-Beşeri'l-İslâmiyye, 2003.
- el-Kâsımî, Muhammed Sa'id b. Kâsım. *Sefînetü'l-ferc fîmâ hebbe ve debbe ve derece*. (Beyrut: Dârü'l-Beşeri'l-İslâmî, 2004).
- el-Kâsımî, Zâfir. *Cemâleddîn el-Kâsımî ve 'asruhû*. Dimeşk: y.y., 1965.

- Kavak, Özgür. “Muhammed Reşid Rıza el-Hüseyni”. *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: Medeniyet Projelerinin İnşâ Sürecinde Çağdaş İslâm Düşüncesi*. 9: 399-446. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Kavak, Özgür. *Reşid Rıza'nın Fıkah Düşüncesi Çerçevesindeki Görüşleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Kavak, Özgür. “Reşid Rıza'nın Islah Anlayışı ve Davet ve İrşâd Okulu Projesi”. *Modernleşme, Protestanlaşma ve Selefileşme: Modern İslam Düşüncesinde Nassın Araçsallaştırılması*. ed. Mürteza Bedir vd. 257-290. İstanbul: İsar Yayınları, 2019.
- Kayalı, Hasan. *Jön Türkler ve Araplar, Osmanlıcılık, Erken Arap Milliyetçiliği ve İslamcılık (1908-1918)*. çev. Türkan Yöney. 2. Baskı. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998.
- Keddie, Nikki R. *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamâl ad-Dîn “al-Afghânî*. Kaliforniya: University of California Press, 1983.
- Kedoure, Elie. *Afghani and ‘Abduh: An Essay on Religious Unbelief And Political Activism in Modern Islam*. Londra: Frank Cass and Co. Ltd., 1966.
- Kerr, Malcolm. *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad ‘Abduh and Rashîd Ridâ*. Berkeley&Los Angeles: University of California Press, 1966.
- Kerr, Malcolm. “Rashîd Ridâ and Legal Reform: An Ideological Analysis”. *The Muslim World* 50/2 (1960), 99-108.
- el-Kevâkibî, Abdurrahmân. *Dabâyi’ el-istibdâd ve mesâri’u’l-isti’bâd*. b.y.: Müessesetü’l-Hindâvî, 2010.
- el-Kevâkibî, Abdurrahmân. *Despotizmin Doğası: Köleliğin İflası İsti’bâtta*. çev. Adem Yerinde. İstanbul: Mana Yayınları, 2018.
- el-Kevâkibî, Abdurrahmân. “Ticâretü’r-rakîk”. *Mecelletü’l-Menâr* 8/22 (1905), 841-861.

- el-Kevâkibî, ‘Abdurrahmân. *Ümmü’l-kurâ*. 2. Baskı. Beyrut: Dâru’r-Râidi’l-‘Arabî, 1982.
- el-Kevâkibî, ‘Abdurrahmân. *Ümmü’l-kurâ*. Mısır: el-Matba‘atü’l-Mîdir bi’l-Ezher, 1931.
- “Keyfe irtâdü’ş-Şeyh Reşîd Mısır”. *Mecelletü’r-Risâle* 114 (1935), 20-27.
- el-Keylânî el-İskenderânî, Abdülkadir b. Muhammed Selîm. “Abdülkadir b. Muhammed Selîm el-Keylânî el-İskenderânî”. Erişim 5 Ekim 2025. <https://tarajm.com/people/90456>.
- Khairallah, K. T. “La Syrie”. *Revue du monde musulman* 19 (1912), 1-143.
- Khoury, Gérard D. *Louis Massignon au Levant: Écrits politiques (1907-1955)*. Paris: Éditions Albin Michel, 2019.
- el-Kinnevcî, Lütfullah el-Hüseynî el-Buhârî. *el-Belâga ilâ usûli’l-lugat*. Tikrit: Tikrit Üniversitesi, Bitirme Tezi, 2011.
- Kırmızı, Abdulhamit. “Oto/Biyografik Vebal: Tutarlılık ve Kronoloji Sorunları”, *Otur Baştan Yaz Beni*, haz. Abdulhamit Kırmızı. 11-28. 2. Baskı. İstanbul: Küre Yayınları, 2013.
- el-Kinnûcî, Ebu’t-Tayyib Muhammed Siddîk Han b. Hasan b. Ali b. Lutfullah el-Hüseynî el-Buhârî. *et-Tâcü’l-mükellel min cevâhiri me’âsiri’t-tırâzi’l-âhir ve’l-evvel*. Katar: Vizâratü’l-Evkâf ve’ş-Şü’ûnü’l-İslâmiyye, 2007.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. *Ehl-i Sünnet’in Kurucu Ataları*. 2. Baskı. Ankara: Otto, 2017.
- Koçak, Ebru. *Vehhâbîliğe Yazılan Reddiyeler ve Analizi: Osmanlılar Dönemi (1732-1818)*. Ankara: Fecr Yayınları, 2024.
- Koçyiğit, Ömer. “Efkâr-ı Atıkaya Husumet: Ahmed Cevdet Paşa’nın Örtbas Ettiği Bir Vehhabilik Risalesi”. *Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies* 61 (2023), 217-244.
- Kostiner, Joseph. *The Making of Saudi Arabia 1916-1936*. New York: Oxford University Press, 1993.

- Kral Abdullah. *Biz Osmanlı'ya Neden İsyan Ettik ?*. çev. Halit Özkan. 9. Baskı. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- Kuiper, Matthew J. *Da'wa: A Global History of Islamic Missionary Thought and Practice*. United Kingdom: Edinburg University Press, 2021.
- Kurşun, Zekeriya. *Osmanlı Arapları: Hilafet-Siyaset-Milliyet 1798-1918*. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2022.
- Kurşun, Zekeriya. *Yol Ayrımında Türk-Arap İlişkileri*. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1992.
- Kurzman, Charles. *Modernist Islam 1840-1940: A Source Book*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Kutlu, Sönmez. “Çağdaş Araştırmalarda Mezhepleri ve Selefiligi Anlamaya Dair Sorunlar”. *İslam'ın Hakikati ve Mezhep Sorunu (27-28 Kasım 2015 Kelam Çalıştayı)*. ed. Mehmet Evkuran. 139-152. Ankara: Anadolu İlahiyat Akademisi, 2016.
- Kutlu, Sönmez. *Çağdaş İslamî Akımlar ve Sorunları*. 4. Baskı. Ankara: Fecr Yayınları, 2016.
- Kutlu, Sönmez. *Selefilğin Fikrî Arkapları: İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*. 3. Baskı. Ankara: Otto, 2016.
- Lacroix, Stéphane. *Le Crépuscule des Saints: histoire et politique du salafisme en Égypte*. Paris: CNRS Éditions, 2024.
- Laoust, Henri. “Le Réformisme Orthodoxe des “Salafiya” et les Caractères Généraux de son Orientation Actuelle”. *Revue des Études Islamiques* 6 (1932), 175-224.
- Laoust, Henri. *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı vd. 2. Baskı. İstanbul: Pinar Yayınları, 2017.
- Lauzière, Henri. “The Construction of Salafiyya: Reconsidering Salafism from the Perspective of Conceptual History”. *International Journal of Middle East Studies* 42/3 (2010), 369-389.

- Lauzière, Henri. *The Making of Salafism: Islamic Reform in the Twentieth Century*. New York: Columbia University Press, 2016.
- Le Chatelier, Alfred. *el-Gāra ‘ale’l-‘ālemi’l-İslâmî*. çev. Müsâid el-Yâfî, Muhibbuddîn el-Hatîb. 2. Baskı. y.y.: Menşûrâtü’l-‘Asri’l-Hadîs, h. 1387.
- “Les condamnés et les causes de leurs condamnations”. *Tanin* (İstanbul: Tanin Matbaası, 1916), 158-168.
- “La Vérité sur la question syrienne”. *Tanin* (İstanbul: Tanin Matbaası, 1916), 98-105.
- Levent, Azra. *19. Yüzyılda Osmanlı Hilafet Kurumuna Karşı Muhalif Düşünceler (Abdurrahman b. Ahmed Kevâkibî Örneği)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Lewis, Bernard. *The Arabs in History*. 5. Baskı. Londra: Hutchinson of London, 1977.
- Litvak, Meir. ““More Harmful Than The Jews” anti-shi‘i polemics in modern radical sunni discourse”. *Le shī‘isme imāmīte Quarante ans après: Hommage à Etan Kohlberg*. ed. Mohammad A. Amir vd. 293-314. Turnhout: Brepols Publishers, 2009.
- M., L. Bouvat, L. “La Presse musulmane”. *Revue du monde musulman* 9/10 (1909), 324-346.
- Maalouf, Amin. *Ölümcül Kimlikler*. çev. Aysel Bora. 4. Baskı. İstanbul: YKY, 2000.
- el-Makdisî, ‘Abdullah Muhammed b. Müflih. *el-Âdâbü’ş-şer‘iyye ve’l-minahu’l-mer‘iyye*. 3. Baskı. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1999.
- Makdisi, George. “Ibn Taimīya: A Sūfī of the Qādiriyya Order”. *American Journal of Arabic Studies* 1 (1973), 118–29.
- Malik, Jamal. “The Making of Council”. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 144/1 (1994), 60-91.
- el-Mar‘aşlı, Yûsuf b. ‘Abdurrahmân. *Nesrû’l-cevâhir ve’d-dürer fî ‘ulemai’l karni’r-râbi’ ‘aşer*. Beyrût: Dârü’l-Ma‘rife, 2006.

- Massignon, Louis. “Les programmes des parties musulmans actuels concernant la souveraineté interislamique et le califat”. *Revue du monde musulman* 59 (1925), 291-315.
- Masters, Bruce. *Osmanlı İmparatorluğu’nun Arapları (1516-1918): Sosyal ve Kültürel Bir Tarih*. çev. Fray Coşkun. İstanbul: Doğan Kitap, 2017.
- el-Mawla, Su’ûd. “el-Emîr Şekîb Arslân ve’l-harbü’l-‘âlemi’l-ûlâ”. *İslam et Arabisme dans la pensee et la pratique de l’emir Chakib Arslan (1869-1946)*. Erişim 15 Ağustos 2023. <https://www.academia.edu/42806871>.
- Mayeur-Jaouen, Catherine. “« Les débuts d'une revue néo-salafiste: Muhibb al-Dîn al-Khatîb et Al-Fath de 1926 à 1928 »”. *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 95-98 (Nisan 2002). Erişim 21 Şubat 2025. <https://journals.openedition.org/remmm/234>.
- Mead, George Herbert. *Mind, Self and Society: from the Standpoint of a Social Behaviorist*. 7. Baskı. Chicago&Londra: The University of Chicago Press, 1970.
- el-Melâh, Muhammed Sa’îd. *Târîhu’t-tabâ’ati’l-‘arabiyye fi’l-‘âlem hattâ nihâyeti’l-karni’t-tâsi’a ‘aşer*. b.y.: Dâr Nâşirî li’n-neşri’l-elektrûnî, 2007. Erişim 23 Kasım 2023. <https://mail.nashiri.net/index.php/articles/general-articles/3597-2010-03-03-02-56-27-v15-3597>.
- Mercan, Mustafa. *Jön Türklerin Mısır’daki Faaliyetleri ve Kanun-i Esasî*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Mervin, Sabrina. Mouline, Nabil. *Islams politiques: Courants, doctrines et idéologies*. Paris: CNRS Editions, 2017.
- Mertoğlu, M. Suat. “Tefsîrü’l-Menâr”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 40 (2011), 297-299.
- Mises, Ludwig von. *Human Action: A Treatise on Economics*. Londra: William Hodge and Company Limited, 1949.

Mouline, Nabil. *The Clerics of Islam: Religious Authority and Political Power in Saudi Arabia*. Fransızca'dan çev. Ethan S. Rundell. New Haven&Londra: Yale University Press, 2014.

el-Muammer el-Hanbelî, Hamid b. Nâsır b. 'Osmân. *Mecmu'atü'r-resâil ve'l-mesâili'n-Necdiyye*. Mısır: Matba'atü Mecelleti'l-Menâri'l-İslâmî, 1344/1925.

Muhammed b. Abdülvehhâb. *Kurretu 'uyûni'l-muvahhidîn fî tahkiki da'veti'l-enbiyâi ve'l-mürselîn*. Mısır: Matba'atü Mecelleti'l-Menâri'l-İslâmî, h. 1346.

Muhammed b. Abdülvehhâb. *Mecmû'atü't-tevhîd en-Necdiyye*. Mısır: Matba'atü Mecelleti'l-Menâri'l-İslâmî, h. 1346.

Muhammed Mehdî Hân b. Muhammed Ca'fer. *Miftâhu bâbi'l-ebvâb*. Mısır: Matba'atü Mecelleti'l-Menâri'l-İslâmî, h. 1321.

el-Mutrafî, Mishârî Sa'id. *Ârâ' Muhammad Reşîd Rızâ el-'akâ'idiyye fî ashrâti's-sâ'ati'l-kübrâ ve'l-âsâruhu'l-fikriyye*. Kuveyt: Mektebetü'l-İmâm ez-Zehebî li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2013.

el-Mutî'î, Muhammed Bahît. *Ahsenü'l-keîâm fî mâ yete'allaku bi's-sünne ve'l-bid'a min ahkâm*. Kahire: Matba'atü Kürdistân el-İlmiyye, h. 1329.

el-Mutî'î, Muhammed Bahît. *İzâhatü'l-vehm ve izâletü'l-iştibâh 'an risâleti'l-fûnûgrâf ve's-sûkertâh*. Kahire: Matba'atü'n-Nîl, h. 1324.

el-Müneccid, Selâhüddîn. "el-Berîdü'l-edebî". *Mecelletü'r-Risâle* 353 (1940), 73-78.

Nafi, Basheer M. *Arabism, Islamism and the Palestine Question, 1908-1941: A Political History*. Londra: Ithaca Press, 1998.

Nebhânî, Yûsuf. *er-Râ'iyetü's-sugrâ fî zemmi'l-bid'ati ve medhi's-sünneti'l-gurrâ*.

Erişim 21 Ağustos 2025.

<https://ia800604.us.archive.org/31/items/raeyyathussugra/raeyyathussugra.pdf>.

Nietzsche, Friedrich. *Putların Alacakaranlığı ya da Çekiçle Felsefe Yapmanın Yolları*. çev. Regaip Minareci. 8. Baskı. İstanbul: Can Sanat Sanatları, 2025.

- Onat, Hasan. Kutlu, Sönmez. “İslam Mezhepleri Tarihi’ne Giriş”. *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*. ed. Hasan Onat vd. 19-62. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Ortega y Gasset, José. *Sistem Olarak Tarih*. çev. Neyyire Gül Işık. 3. Baskı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- Osmanlı Belgelerinde Mısır. haz. Nuran Koltuk vd. çev. Galip Yavuz. İstanbul: T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 2012.
- Öner, Necati. *Bilginin Serüveni*. 3. Baskı. Ankara: Divan Kitap, 2015.
- Özafşar, Mehmet Emin. *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihî Arkaplanı*. 3. Baskı. Ankara: Otto, 2017.
- Özalkan, Seda. “Tarihsel Perspektiften Arap Milliyetçiliği”. *İNSAMER* 56 (2018), 1-7.
- Özbey, Ali Ulvi. *Arap Milliyetçiliği ve Batılı Misyonerler*. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2021.
- Özdemir, Ahmet. “Muhammed Abduh’un Kur’ân Anlayışı”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/33 (2018), 83-101.
- Özkoç, Özge. *Mısır’ın Uzun 19. Yüzyılı: Modernleşme, Merkezileşme ve Özerklik*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.
- Öztürk, Mustafa. “Neo-Selefilik ve Kur’an -Reşîd Rızâ’nın Kur’an ve Yorum Anlayışı Üzerine-”. *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2004), 77-106.
- Öztürk, Mustafa. “Selefilik ve Te’vîl Üzerine”. *Marife* 3 (2009), 85-110.
- Paris, Edmond. *The Secret History of the Jesuits*. b.y.: y.y., 1975.
- Paşa, Cemal. *Hatıralar*. haz. Alpay Kabacalı. 2. Baskı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006.
- Pinatel, Jean-Bernard. *Historie de l’islam radical et de ceux qui s’en servent*. Beychac-et-Caillau: Lavauzelle, 2017.

Polat, Kerim. *İbn Teymiyye ve Vehhabilik: İtidal ve Radikalizm Arasında Tevhid Düşüncesi*. İstanbul: Timaş Akademi, 2025.

Popper, Karl Raimund. *Hayat Problem Çözmektir: Bilgi, Tarih ve Politika Üzerine*. çev. Ali Nalbant. 15. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2024.

“Preface”. *Intellectuals in the Modern Islamic World: Transmission, Transformation, Communication*. ed. Stéphane A. Dudoignon vd. Londra&New York: Routledge, 2017.

Proclamations, Speeches and Letters of Napoleon Buonaparte During His Campaign of Egypt 1-8. Fransızca’dan çev. Trent Dailey-Chwalibog vd. DePaul University: University Libraries, 2009.

Purohit, Teena U. *Sunni Chauvinism and the Roots of Muslim Modernism*. Princeton&Oxford: Princeton University Press, 2023.

er-Râfî’î, Emîn. “el-Vehhâbiyye ve’l-‘akîdetü’ d-dîniyye li’l-necdeyn”. *Mecelletü’l-Menâr* 27/4 (1926), 275-279.

Renan, Ernest. *L’islamisme et la science: conférence faite à la Sorbonne, le 29 mars 1883*.

Erişim 16 Aralık 2025.

<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k3040881w/f8.double.r=renan%20l'islamisme%20et%20la%20science>.

er-Reyhânî, Emîn. *Târîhu Necdi’l-hadîs: melikü’l-Hicâz ve Necd ve mülhikâtihimâ*. 6. Baskı. Beyrut: Dârü’l-Cîl, 1977.

Rızâ, Hüseyin Vafî. “Takrîzü’l-matbû’âtî’l-cedîde”. *Mecelletü’l-Menâr* 13/6 (1910), 459-464.

Rızâ, Muhammed Reşîd. “‘Adâ’ Râfıza el-‘alaviyyîn li’l-Menâr ve’l-irşâdiyyîn”. *Mecelletü’l-Menâr* 29/8 (1928), 604-607.

Rızâ, Muhammed Reşîd. “el-Ahbâr ve’l-ârâ”. *Mecelletü’l-Menâr* 5/4 (1902), 157-160.

Rızâ, Muhammed Reşîd. “el-Ahbâr ve’l-ârâ”. *Mecelletü’l-Menâr* 7/2 (1904), 70-80.

- Rızâ, Muhammed Reşîd. “el-Ahbâr ve’l-ârâ”. *Mecelletü’l-Menâr* 7/22 (1905), 868-880.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “el-Ahbâr ve’l-ârâ”. *Mecelletü’l-Menâr* 9/6 (1906), 474-480.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “el-Ahbâr ve’l-ârâ”. *Mecelletü’l-Menâr* 13/10 (1910), 785-825.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “el-Ahbâr ve’l-ârâ”. *Mecelletü’l-Menâr* 16/7 (1913), 559, 560.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “el-Ahbâr ve’l-ârâ”. *Mecelletü’l-Menâr* 17/2 (1914), 153-160.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “el-Ahbârü’t-târîhiyye”. *Mecelletü’l-Menâr* 3/26 (1900), 613-616.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “el-Ahbârü’t-târîhiyye”. *Mecelletü’l-Menâr* 3/28 (1900), 691-694.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “el-Ahbârü’t-târîhiyye”. *Mecelletü’l-Menâr* 4/9 (1901), 351, 352.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “el-Ahbârü’t-târîhiyye”. *Mecelletü’l-Menâr* 4/24 (1902), 955-956.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “el-Ahkâmü’s-şer’iyyeti’l-müte‘allika bi’l-hilâfeti’l-İslâmiyye”. *Mecelletü’l-Menâr* 24/1 (1923), 33-67.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “el-Ahkâmü’s-şer’iyyeti’l-müte‘allika bi’l-hilâfeti’l-İslâmiyye”. *Mecelletü’l-Menâr* 24/2 (1923), 98-120.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Ahvâlü’l-‘alemi’l-İslâmî”. *Mecelletü’l-Menâr* 26/6 (1925), 475-478.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Âkibetü harbi’l-medeniyyeti’l-Avrûbiyye”. *Mecelletü’l-Menâr* 21/7 (1920), 337-344.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Âsârün ‘ilmiyyetün edebiyyetün”. *Mecelletü’l-Menâr* 7/19 (1904), 750-756.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Bâhîsetü’l-bâdiyye”. *Mecelletü’l-Menâr* 21/ 3 (1919), 163-168.

- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Beyânü hizbi’l-lâ merkeziyyeti’l-idâreti’l-‘Osmâniyye”. *Mecelletü’l-Menâr* 16/3 (1913), 226-231.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Beyânü’l-Kur’ân ve belâgatühû”. *Mecelletü’l-Menâr* 6/12 (1903), 461-466.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “el-Bid‘a ve’l-hurâfât ve’t-taklîd ve’l-‘âdât”. *Mecelletü’l-Menâr* 3/29 (1900), 741-744.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Buhtânün ‘azîm”. *Mecelletü’l-Menâr* 1/12 (1898), 199-206.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “el-Bû fihi vemâ fihi”. *Mecelletü’l-Menâr* 1/12 (1898), 206-214.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “el-Câmi‘atü’l-İslâmiyye”. *Mecelletü’l-Menâr* 10/3 (1908), 200-234.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “el-Câmi‘atü’l-İslâmiyye ve ârâü küttâbi’l-cerâidi fihâ”. *Mecelletü’l-Menâr* 2/22 (1899), 337-346.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “el-Cem‘iyyâtü’l-ittihâdiyye”. *Mecelletü’l-Menâr* 19/9 (1917), 555-563.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “el-Cem‘u beyne mes’eleti’z-zikrân ve’l-inâs fi’l-medâris”. *Mecelletü’l-Menâr* 30/2 (1929), 115-128.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “el-Cinsiyye ve’d-dînü’l-İslâmî”. *Mecelletü’l-Menâr* 2/21 (1899), 321-327.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Defâ‘u’ş-Şeyh Muhammed Bahît ‘an risâleteyh”. *Mecelletü’l-Menâr* 9/5 (1906), 365-368.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Dersün ‘âmmün fi’t-ta‘lîmi’l-İslâmî”. *Mecelletü’l-Menâr* 6/15 (1903), 598-602.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Di‘âyetü’l-mesîhiyyeti’l-kâdiyâniyye el-mülekkabetü bi’l-ahmediyye”. *Mecelletü’l-Menâr* 28/7 (1927), 543-551.

- Rızâ, Muhammed Reşîd. “ed-Dîn ve’l-medeniyyet”. *Mecelletü’l-Menâr* 1/14 (1898), 242-250.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “ed-Duktûr Şiblî Şümeyl”. *Mecelletü’l-Menâr* 19/10 (1917), 625-633.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “el-Edebü’s-sahîh”. *Mecelletü’l-Menâr* 1/8 (1898), 133-140.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Ekvâlü’l-cerâidi’l-yevmiyye fi’l-ihfâli bi’l-Menâr”. *Mecelletü’l-Menâr* 10/10 (1907), 795-800.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Ekvâlü’l-cerâid fi’l-cem‘iyye ve medresetihâ”. *Mecelletü’l-Menâr* 14/2 (1911), 121-134.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Emâliyyün dîniyyetün: ed-dersü sâbi‘a ‘aşera fi’l-‘akâid”. *Mecelletü’l-Menâr* 3/32 (1901), 840-845.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Emvâlü İbn Su‘ûd elletî üttehime bihâ sâhibü’l-Menâr”. *Mecelletü’l-Menâr* 28/6 (1927), 465-476.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Enbâü’l-‘âlemi’l-İslâmî”. *Mecelletü’l-Menâr* 28/8 (1927), 635-657.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Enbâü’l-‘âlemi’l-İslâmî”. *Mecelletü’l-Menâr* 30/3 (1929), 225-232.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Esâretün mine’t-târîh”. *Mecelletü’l-Menâr* 10/8 (1908), 616-621.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Eserü’l-Muktetaf fi nahda”. *Mecelletü’l-Menâr* 27/10 (1927), 786-791.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Es’ile fi hakîkati’l-hamr ve’s-sibirtû”. *Mecelletü’l-Menâr* 24/10 (1923), 733-752.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Es’ile min Maskad”. *Mecelletü’l-Menâr* 29/7 (1928), 525-530.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Es’ile ve ecvibe”. *Mecelletü’l-Menâr* 5/23 (1903), 945-947.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Es’ile ve’l-ecvibe”. *Mecelletü’l-Menâr* 6/7 (1903), 266-270.

- Rızâ, Muhammed Reşîd. “el-Es’iletü’ d-dîniyye ve ecvibetihâ”. *Mecelletü’l-Menâr* 4/6 (1901), 221-225.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “el-Es’iletü’ d-dîniyye ve ecvibetihâ”. *Mecelletü’l-Menâr* 4/12 (1901), 460-468.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “el-Es’ile ve’l-ecvibetü’ d-dîniyye”. *Mecelletü’l-Menâr* 4/6 (1901), 256-261.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Eteküle racülen en yeküle rabbiyellâh”. *Mecelletü’l-Menâr* 2/15 (1899), 235-237.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Fâtihatü seneti’l-ûlâ li’l-Menâr”. *Mecelletü’l-Menâr* 1/1 (1898), 9-14.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Fâtihatü’l-mücelledi’l-hâdî ve’s-selâsîn”. *Mecelletü’l-Menâr* 31/1 (1930), 1-10.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Fâtihatü’l-mücelledi’l-hâdiye ve’l-‘ışrîn”. *Mecelletü’l-Menâr* 21/1 (1918), 1-16.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Fâtihatü’l-mücelledi’l-hâdî ve’s-selâsîn”. *Mecelletü’l-Menâr* 31/1 (1930), 1-10.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Fâtihatü’l-mücelledi’l-hâmis ‘aşer”. *Mecelletü’l-Menâr* 15/1 (1912) 1-8.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Fâtihatü’l-mücelledi’r-râbi’a ‘aşer”. *Mecelletü’l-Menâr* 14/1 (1911), 1-8.
- Muhammed Reşîd Rızâ, “Fâtihatü’l-mücelledi’s-sâmin ve ‘ışrîn”, *Mecelletü’l-Menâr*, 28/1 (1927), 1-8.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Fâtihatü’s-seneti’l-‘ışrîn li’l-Menâr”, *Mecelletü’l-Menâr*, 20/1 (1917), 1-8.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Fâtihatü’s-seneti’s-sâlis”. *Mecelletü’l-Menâr* 3/1 (1900), 1-4.

- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Fâtihatü’s-seneti’s-sâmine”. *Mecelletü’l-Menâr* 8/1 (1905), 1-8.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Fâtihatü’s-seneti’s-sâniye ‘aşera”. *Mecelletü’l-Menâr* 12/1 (1909), 1-16.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Fâtihatü’s-seneti’s-sâbi’a ve ‘ışrîn”. *Mecelletü’l-Menâr* 27/1 (1926), 1-18.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Fâtihatü’s-seneti’t-tâsi’a ‘aşera li’l-Menâr”. *Mecelletü’l-Menâr* 19/1 (1912), 1-25.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Fed‘ullâhe muhlisine lehü’d-dîn”. *Mecelletü’l-Menâr* 1/24 (1898), 447-453.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Fetâvâ el-Mecelleti’l-Menâr”. *Mecelletü’l-Menâr* 12/12 (1910), 900-913.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Fetâvâ el-Menâr”. *Mecelletü’l-Menâr* 8/4 (1905), 150-155.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Fetâvâ el-Menâr”. *Mecelletü’l-Menâr* 10/8 (1907), 626-635.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Fetâvâ el-Menâr”. *Mecelletü’l-Menâr* 20/6 (1918), 270-276.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Fetâvâ el-Menâr”. *Mecelletü’l-Menâr* 29/4 (1928), 268-273.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Fetâvâ el-Menâr”. *Mecelletü’l-Menâr* 29/9 (1928), 658-671.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Fetâvâ el-Menâr”. *Mecelletü’l-Menâr* 30/3 (1929), 189-192.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Fetâvâ el-Menâr”. *Mecelletü’l-Menâr* 33/9 (1933), 670-691.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Fetâvâ el-Menâr”. *Mecelletü’l-Menâr* 34/2 (1934), 114-125.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Fitnetü Beyrût”. *Mecelletü’l-Menâr* 6/13 (1903), 527-530.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Galîl mine’l-hakâiki ‘an Türkiyâ”. *Mecelletü’l-Menâr* 2/31 (1899), 494-496.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. *Gerçek İslâm’da Birlik*. çev. Hayreddin Karaman. 4. Baskı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.

- Rızâ, Muhammed Reşîd. “el-Hadr ‘ale’l-İslâm ve’l-Hicâz”. *Mecelletü’l-Menâr* 26/6 (1925), 454-475.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Hâlü’l-müslimîn fi’ş-şark ve’l-cenûb”. *Mecelletü’l-Menâr* 29/10 (1929), 759-764.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Hakâiku fi ‘adavâti’l-mulâhadeti’t-türk li’l-İslâm”. *Mecelletü’l-Menâr* 29/6 (1928), 464-474.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Hakikatü’t-tasavvuf ve mekânühû mine’ş-şer’”. *Mecelletü’l-Menâr* 22/3 (1921), 161-185.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Hakikatü’l-Vehhâbiyye ve münşîü’t-ta’n fihâ”. *Mecelletü’l-Menâr* 24/8 (1923), 584-593.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “el-Harbü fi cezâreti’l-‘Arab”. *Mecelletü’l-Menâr* 34/2 (1934), 125-128.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “el-Hareketü’t-tûrâniyye el-cedîde”. *Mecelletü’l-Menâr* 19/8 (1917), 501-507.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “el-Hatar ‘ale’l-Hicâz ve ‘ale’l-İslâm”. *Mecelletü’l-Menâr* 26/6 (1925), 454-475.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Hâtimetü’s-seneti’l-hâdiye ‘aşera”. *Mecelletü’l-Menâr* 11/12 (1909), 954-960.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Hâtîme es-seneti’s-sâbi’a”. *Mecelletü’l-Menâr* 7/24 (1905), 954-960.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Hâtimetü’s-seneti’s-sâmine”. *Mecelletü’l-Menâr* 8/24 (1906), 958-960.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Hayâtü ümmetin ba‘de mevti’hâ”. *Mecelletü’l-Menâr* 4/21 (1902), 802-809.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “el-Hedâyan ve’t-takrîz”. *Mecelletü’l-Menâr* 3/28 (1900), 681-685.

- Rızâ, Muhammed Reşîd. “el-Hedâyan ve’t-takrîz”. *Mecelletü’l-Menâr* 4/2 (1901), 69-72.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “el-Hedâyan ve’t-takrîz”. *Mecelletü’l-Menâr* 4/3 (1901), 105-108.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Hedâyan ve’t-takrîz”. *Mecelletü’l-Menâr* 4/7 (1901), 272-277.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Hıtâbü Hâfız li-üstâzi’l-imâm”. *Mecelletü’l-Menâr* 32/8 (1932), 627-630.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Hıtâbü’s-Şeyh Ahmed el-İskenderî fi’l-lügati’l-‘arabiyye”. *Mecelletü’l-Menâr* 10/12 (1908), 887-916.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “el-Hicâz ve’l-Mü’temirâtü’l-İslâmiyye”. *Mecelletü’l-Menâr* 27/8 (1926), 634-640.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “el-Hikmetü’s-şer‘iyye fî muhâkemeti’l-Kâdiriyye ve’r-Rifâ‘iyye”. *Mecelletü’l-Menâr* 1/31 (1898), 598-601.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “el-Hilâfet ve’l-‘hulefâ”. *Mecelletü’l-Menâr* 1/33 (1898), 628-633.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. *el-Hilâfet evi’l-imâmeti’l-‘uzmâ*. Kahire: Hindevî, 2015.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “el-Hükûmetü’s-Sûriyyeti’l-cedîde”. *Mecelletü’l-Menâr* 29/3 (1929), 229-237.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Hutbetü ed-Duktûr Ziyâüddîn Ahmed”. *Mecelletü’l-Menâr* 9/12 (1907), 933-947.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Hutbetü İsmâ‘îl Bey ‘Âsım el-Muhâmî”. *Mecelletü’l-Menâr* 10/9 (1907), 689-694.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “el-Hutbetü’r-reîsiyye fî nedveti’l-‘ulemâ”. *Mecelletü’l-Menâr* 15/5 (1912), 321-342.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “el-‘İz ve’z-zül”. *Mecelletü’l-Menâr* 2/13 (1899), 193-199.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “el-İctimâ‘i’t-tâsi‘ li-cem‘iyyeti Ümmü’l-Kurâ”. *Mecelletü’l-Menâr* 5/20 (1903), 825-833.

- Rızâ, Muhammed Reşîd. “el-İçtihâd ve’t-taklîd”. *Mecelletü’l-Menâr* 15/3 (1912), 183-187.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “‘Îdü’d-destûr bi-Mısır”. *Mecelletü’l-Menâr* 12/7 (1909), 551-556.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “el-İhtilâf bi’l-‘akdi’l-evvel min ‘umri’l-Menâr”. *Mecelletü’l-Menâr* 10/9 (1907), 715-720.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “el-İhtilâf bi zikri’l-üstâzi’l-imâm”. *Mecelletü’l-Menâr* 23/7 (1922), 513-520.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “el-İhtifâlü’s-sûriyyin bi-Hâfız Efendi İbrâhîm”. *Mecelletü’l-Menâr* 11/2 (1908), 112-114.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “el-İkrâh ‘ale’l-İslâm bi’s-seyf”. *Mecelletü’l-Menâr* 13/5 (1910), 321-344.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “el-İktidâ fi’s-salâh”. *Mecelletü’l-Menâr* 22/2 (1921), 104-120.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “el-İlhâdü fi Câmi‘ati’l-Mısriyye”. *Mecelletü’l-Menâr* 27/2 (1926), 128-132.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “el- İntikâd ‘ale’l-Menâr”. *Mecelletü’l-Menâr* 31/1 (1930), 63-70.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “İntişârü’l-İslâm”. *Mecelletü’l-Menâr* 21/2 (1919), 81-90.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “el-İslâm fi İnkiltere”. *Mecelletü’l-Menâr* 18/1 (1915), 73-79.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “el-İslâm fi usûli’l-hukm”. *Mecelletü’l-Menâr* 26/1 (1925), 100-104.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “el-İslâm ve’n-Nasrâniyye el-‘ilm ve’l-medeniyye”. *Mecelletü’l-Menâr* 5/19 (1903), 783-784.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “İstifâün fi fetâvâ ve talebü ikrâihâ ve teshîhihâ”. *Mecelletü’l-Menâr* 28/4 (1927), 241-271.

- Rızâ, Muhammed Reşîd. “el-İstihfâf bi-âyetillâhi ve mâ ‘azemallâhu emruhû”. *Mecelletü’l-Menâr* 26/10 (1926), 733-737.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “el-İstilâ’ İbn Su‘ûd ‘alâ cemî‘i’l-Hicâz”. *Mecelletü’l-Menâr* 26/9 (1926), 673-690.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “el-İ’tibâr bimâ hüve câr”. *Mecelletü’l-Menâr* 1/10 (1898), 165-170.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “İthâmü İbn Teymiyye”. *Mecelletü’l-Menâr* 34/4 (1934), 241-283.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. *İttihad-ı Osmanî’den Arap İsyanına Reşid Rıza*. çev. ve incel. Özgür Kavak. 2. Baskı. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “el-Kadâ’ü fi’l-İslâm”. *Mecelletü’l-Menâr* 4/24 (1902), 937-940.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “el-Kadâ ve’l-kader”. *Mecelletü’l-Menâr* 12/3 (1909), 189-200.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Kısmü’l-mevâlid ve’l-merâsim”. *Mecelletü’l-Menâr* 3/25 (1900), 694-698.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “el-Kitâbü’l-mev‘ûd bi neşrihi”. *Mecelletü’l-Menâr* 5/1 (1902), 26-33.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Kitâbü’l-Vahyi’l-Muhammedî”. *Mecelletü’l-Menâr* 34/5 (1934), 372-375.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “el-Kur’ân fi’l-fünûgrâf”. *Mecelletü’l-Menâr* 13/12 (1911), 906-908.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Lâhikatü sicil cem‘iyyeti ümmi’l-kurâ”. *Mecelletü’l-Menâr* 5/22 (1903), 899-911.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Mâdi’l-Ezher ve hâdiruhâ ve müstekbelühû”. *Mecelletü’l-Menâr* 25/9 (1925), 625-709.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “el-Matbû‘âtü’l-cedîde”. *Mecelletü’l-Menâr* 20/4 (1918), 208.

- Rızâ, Muhammed Reşîd. “el-Matbû‘âtü’l-cedîde”. *Mecelletü’l-Menâr* 29/6 (1928), 475-507.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “el-Mecme‘u’l-lügavi’l-me’mûl”. *Mecelletü’l-Menâr* 19/2 (1916), 110-115.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “el-Medresetü’l-‘Osmâniyye”. *Mecelletü’l-Menâr* 2/34 (1899), 542-544.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “el-Medresetü’l-vataniyye fi’d-diyâri’l-Mısr”. *Mecelletü’l-Menâr* 1/15 (1898), 256-263.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “el-Menâr beyne’r-Ravâfizi ve’n-Nevâsibi”. *Mecelletü’l-Menâr* 25/8 (1924), 621-629.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “el-Menâr fi bilâdi’ş-Şâm”. *Mecelletü’l-Menâr* 1/5 (1898), 88-90.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “el-Menâr fi Sûriye”. *Mecelletü’l-Menâr* 1/17 (1898), 312-314.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “el-Menâr ve Mecelletü’l-Meşîhiyyeti’l-Ezher”. *Mecelletü’l-Menâr* 32/9 (1932), 673-682.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. *el-Menâr ve’l-Ezher*. Kahire: Matba‘atü’l-Menâr, 1934.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “el-Menâr ve Meşîhatü’l-Ezher”. *Mecelletü’l-Menâr* 32/10 (1932), 758-766.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Mes’eletü halki’l-Kur’ân ve kıdemihî”. *Mecelletü’l-Menâr* 12/3 (1909), 161-164.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “el-Mes’eletü’l-‘arabiyye fi tavrın cedidın”. *Mecelletü’l-Menâr* 25/6 (1924), 450-462.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “el-Mes’eletü’s-Sûriyye ve’l-ahzâb”. *Mecelletü’l-Menâr* 21/4 (1919), 197-207.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Mesîrû’l-en‘âm ve mesîrû’l-İslâm”. *Mecelletü’l-Menâr* 5/18 (1902), 681-699.

- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Meşrû‘ müfid”. *Mecelletü’l-Menâr* 1/1 (1898), 19-23.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Mevâdü’l-Mecelleti’l-Menâr”. *Mecelletü’l-Menâr* 26/6 (1925), 424.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “el-Mevâlid evi’l-mu‘ârid”. *Mecelletü’l-Menâr* 1/5 (1898), 79-88.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Mezhebü’s-selef”. *Mecelletü’l-Menâr* 8/16 (1905), 614-621.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Min ‘Uneyze ilâ Kahire Mısır”. *Mecelletü’l-Menâr* 29/2 (1928), 143-146.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Muhammed Hâfız Bey İbrâhîm”. *Mecelletü’l-Menâr* 32/8 (1932), 625-627.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Muhâvere fî sa‘âdeti’l-ümme”. *Mecelletü’l-Menâr* 1/2 (1898), 31-46.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Muhâverât beyne’l-muslih ve’l-mukallid”. *Mecelletü’l-Menâr* 4/5 (1901), 161-170.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Muhâverâtü’l-Menâr li’t-taklîd ve mezhebihi”. *Mecelletü’l-Menâr* 13/8 (1910), 569-571.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Muhlasu sîretü üstâzi’l-imâm”. *Mecelletü’l-Menâr* 8/23 (1906), 881-902.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Mukaddimetü tab‘ati’s-sâniyye li’l-mücelledi’l-evvel mine’l-Menâr”. *Mecelletü’l-Menâr* 1/1 (1898), 1-9.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Mukaddimetün mecmû‘atin makâlâtın”. *Mecelletü’l-Menâr* 27/3 (1926), 176-182.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Murâkıbü’l-cerâidi fî Sûriyâ”. *Mecelletü’l-Menâr* 1/20 (1898), 380-382.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Musâbü Mısır ve’s-Şâm”. *Mecelletü’l-Menâr* 17/7 (1914), 556-560.

- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Musâbü Mısır ve’ş-Şâm”. *Mecelletü’l-Menâr* 17/8 (1914), 628-640.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Musâbü’s-sahâfe”. *Mecelletü’l-Menâr* 4/8 (1901), 317, 318.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Mücmelü’l-ahvâli’s-siyâsiyye”. *Mecelletü’l-Menâr* 1/2 (1898), 46-53.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Münkirâtü’l-mevâlid”. *Mecelletü’l-Menâr* 1/6 (1898), 93-101.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Müstekbelü’l-İslâm”. *Mecelletü’l-Menâr* 1/31 (1899), 805-812.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Mü’temirü’l-Hilâfet”. *Mecelletü’l-Menâr* 26/10 (1926), 789-794.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “el-Mü’temerü’l-İslâmî”. *Mecelletü’l-Menâr* 11/3 (1908), 181-185.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Naklû kelâmi’l-muhallifin evi’l-mübtılîn”. *Mecelletü’l-Menâr* 15/1 (1912), 21-24.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Nazratü fi’l-Haremenyni Şerîfeyn”. *Mecelletü’l-Menâr* 16/7 (1913), 545-550.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Nemûzecün âhar”. *Mecelletü’l-Menâr* 8/17 (1905), 649-655.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Rabbenâ innâ eta’nâ sâdetenâ ve küberâenâ fe edallûne’s-sebîlâ”. *Mecelletü’l-Menâr* 1/36 (1898), 696-704.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “er-Râbitatü ‘inde’n-Nakşibendiyye ve tâ’atü’l-mürîd li-şeyhihi”. *Mecelletü’l-Menâr* 11/7 (1908), 504-515.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “er-Redd ‘ale’s-Şeyh Bahîr”. *Mecelletü’l-Menâr* 9/6 (1906), 438-444.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Refik el-‘Azm: vefâtühû ve tercümetühû”. *Mecelletü’l-Menâr* 26/4 (1925), 288-300.

- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Resâilü’t-ta‘n fî’l-Vehhâbiyye”. *Mecelletü’l-Menâr* 24/4 (1923), 318, 319.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “er-Rıhletü’l-Avrûbiyye”. *Mecelletü’l-Menâr* 23/6 (1922), 441-459.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Rıhletü sâhibi’l-Menâr ilâ Sûriyâ”. *Mecelletü’l-Menâr* 11/12 (1909), 936-952.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “er-Rıhletü’s-Sûriyye es-sâlise”. *Mecelletül-Menâr* 23/4 (1922), 313-320.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Risâletü’l-Mahcûb”. *Mecelletü’l-Menâr* 12/5 (1909), 393-396.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Risâletü’t-Tevhîd”. *Mecelletü’l-Menâr* 1/13 (1898), 231-233.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Risâletü’t-Tevhîd”. *Mecelletü’l-Menâr* 11/8 (1908), 614-616.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Risâletü’t-Tevhîd li’l-üstâzi’l-imâm ve Sâlih et-Tunûsî”. *Mecelletü’l-Menâr* 13/6 (1910), 419-423.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Sadmetün cedîdetün ‘ale’l-lügati’l-‘arabiyye”. *Mecelletü’l-Menâr* 1/6 (1898), 101-105.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Sadmetün cedîdetün ‘ale’l-lügati’l-‘arabiyye”. *Mecelletü’l-Menâr* 1/7 (1898), 120-129.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Sayhatün hakkün”. *Mecelletü’l-Menâr* 1/13 (1898), 217-225.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “es-Suâl ve’l-fetâvâ”. *Mecelletü’l-Menâr* 7/2 (1904), 54-61.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “es-Suâl ve’l-fetâvâ”. *Mecelletü’l-Menâr* 7/7 (1904), 258-269.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “eş-Şarkayni’l-ednâ ve’l-aksâ”. *Mecelletü’l-Menâr* 1/5 (1898), 91-93.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Şerhun kâ‘idetün”. *Mecelletü’l-Menâr* 22/3 (191921), 186-192.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “eş-Şeyh Muhammed ‘Abduh”. *Mecelletü’l-Menâr* 9/4 (1906), 276-289.

- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Şeyhü’l-İslâm İbn Teymiyye”. *Mecelletü’l-Menâr* 12/1 (1909), 41-55.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “eş-Şi‘r ve‘ş-şu‘arâ”. *Mecelletü’l-Menâr* 1/12 (1898), 191-198.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. *Şübühâtü’n-Nasâra ve Hücecü’l-İslâm*. Kahire: Matbaatü’l-Menâr, h. 1322.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “et-Ta‘assub ve Avrûbâ ve’l-İslâm”. *Mecelletü’l-Menâr* 9/6 (1906), 427-438.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Tabsira ve zikrâ li kavmin ya’kılûn”. *Mecelletü’l-Menâr* 1/4 (1898), 69-77.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Tahrîfü’l-kelim ‘an mevâdi‘ih”. *Mecelletü’l-Menâr* 2/25 (1899), 285-291.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Tahrîrü meşîhati ‘ulemâi’l-İskenderiyye”. *Mecelletü’l-Menâr* 8/21 (1905), 820-832.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “et-Takrîz”. *Mecelletü’l-Menâr* 5/23 (1903), 951-954.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “et-Takrîz”. *Mecelletü’l-Menâr* 7/7 (1904), 271-279.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “et-Takrîz”. *Mecelletü’l-Menâr* 7/14 (1904), 554-560.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “et-Takrîz”. *Mecelletü’l-Menâr* 7/17 (1904), 678-680.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “et-Takrîz”. *Mecelletü’l-Menâr* 15/9 (1912), 703-716.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “et-Takrîz ve’l-intikâd”. *Mecelletü’l-Menâr* 2/44 (1900), 700-703.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Takrîz: Dâiratü’l-Ma‘ârif”. *Mecelletü’l-Menâr* 2/4 (1899), 61-63.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Takrîz: el-Hakikatü’l-bâhira fî esrâri’s-şerîati’t-tâhira”. *Mecelletü’l-Menâr* 9/4 (1906), 309-317.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Takrîzü’l-matbû‘ât”. *Mecelletü’l-Menâr* 10/1 (1907), 61-71.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Takrîzü’l-matbû‘ât”. *Mecelletü’l-Menâr* 10/4 (1907), 291-310.

- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Takrîzü’l-matbû‘ât”. *Mecelletü’l-Menâr* 29/10 (1929), 794-798.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Takrîzü’l-matbû‘âti’l-cedîde”. *Mecelletü’l-Menâr* 24/6 (1923), 478-480.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Takrîzü’l-matbû‘âti’l-cedîde”. *Mecelletü’l-Menâr* 30/10 (1930), 793.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Takrîzü’l-matbû‘ât: mecmû‘u tis‘ati kütübün ve resâile selefiyyetin”. *Mecelletü’l-Menâr* 14/12 (1911), 945-947.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. *Târîhu’l-üstâzi’l-imâm eş-Şeyh Muhammed ‘Abduh*. 3 Cilt. 2. Baskı. Kahire: Dârü’l-Fazîlet, 2006.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “et-Tavrü’l-cedîd lil-mes’elei’l-‘arabiyye”. *Mecelletü’l-Menâr* 25/7 (1924), 539-557.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “et-Teberru‘ bi-nüsühin mine’l-Menâr”. *Mecelletü’l-Menâr* 25/6 (1924), 471-474.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “et-Tecdîd ve’t-teceddüd ve’l-müceddidûn”. *Mecelletü’l-Menâr* 32/3 (1933), 226-231.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “et-Teferrük ve’l-hilâf beyne’l-müslimîn fî Singafûr”. *Mecelletü’l-Menâr* 12/12 (1910), 953- 956.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Tercümetü’l-Kur’ân”. *Mecelletü’l-Menâr* 11/4 (1908), 268-274.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Tercümetü’l-Kur’ân”. *Mecelletü’l-Menâr* 11/4 (1908), 268-274.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Tercümetü’l-Kur’ân”. *Mecelletü’l-Menâr* 25/10 (1925), 794-797.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Tercümetü’l-Kur’ân ve kevnü’l-‘arabiyye lûgate’l-İslâm”. *Mecelletü’l-Menâr* 32/3 (1932), 184-190.

- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Tercümetü’l-Kur’ân ve kevnü’l-‘arabiyye lügatü’l-İslâm”. *Mecelletü’l-Menâr* 32/7 (1932), 535-545.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Tercümetü’t-tabîb”. *Mecelletü’l-Menâr* 21/9 (1920), 483-495.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Tetemmetü sîretü’l-Kevâkibî”. *Mecelletü’l-Menâr* 5/7 (1902), 276-289.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Tetemmetü’l-ictimâ’i’r-râbi’a li-cem‘iyyeti’l-Ümmü’l-Kurâ”. *Mecelletü’l-Menâr* 5/8 (1902), 304-308.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “el-‘Ulûm ve’l-fünûn”. *Mecelletü’l-Menâr* 14/11 (1911), 801-821.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “el-Vâsita ve’z-ziyâra”. *Mecelletü’l-Menâr* 4/8 (1901), 318-320.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “el-Vâsita ve’z-ziyâra”. *Mecelletü’l-Menâr* 4/9 (1901), 353-360.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Vefâtü Şeyh Selîm el-Bişrî”. *Mecelletü’l-Menâr* 20/3 (1918), 160-165.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Vefâtü ze‘îmin ‘arabiyyin ‘uluvvin ‘azîm”. *Mecelletü’l-Menâr* 24/5 (1923), 402-405.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. *el-Vehhâbiyyûn ve’l-Hicâz*. el-Matba‘atü’l-Menâr, Mısır, h. 1344.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Vezâifü ‘ulemâu’d-dîn”. *Mecelletü’l-Menâr* 4/12 (1901), 441-448.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “el-Vücûd ve’l-mâdde ve’l-kuvve ve’l-Hâliku ‘Azze ve Celle”. *Mecelletü’l-Menâr* 32/8 (1932), 588-592.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “el-Yahûd ve’l-mâsûniyye ve hadesü’l-vataniyye”. *Mecelletü’l-Menâr* 6/5 (1903), 196-209.

- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Zât beyne’l-Hicâz ve Necd evi’l-Hurme”. *Mecelletü’l-Menâr* 21/5 (1919), 226-240.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Zât beyne’l-Hicâz ve Necd”. *Mecelletü’l-Menâr* 21/6 (1919), 281-291.
- Rızâ, Sâlih Muhlis. “Takrîzü’l-matbû‘ât”. *Mecelletü’l-Menâr* 22/8 (1921), 635-640.
- Ridley, Matt. *Nature via Nurture: Genes, Experience & What Makes Us Human*. Toronto: Harper Collins, 2003.
- Rocalve, Pierre. *Louis Massignon et l’islam*. Damascus: Institut Francais de Damas, 1993.
- Rûmî, Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman. *İtticâhâtü’t-tefsîr fî’l-karni’r-râbi’a ‘aşer*. 3. Cilt. Riyad: er-Riâsetü’l-‘Âmme li’l-Buhûsi’l-‘İlmiyye ve’l-İftâ ve’d-Da‘vet ve’l-İrşâd, h. 1407.
- Ryad, Umar. “A Prelude to Fiqh al-Aqalliyyât: Rashîd Ridâ’s Fatwâs to Muslims under non-Muslim Rule”. *In-Between Spaces Christian And Muslim Minorities In Transition In Europe And The Middle East*. ed. Christiane Timmerman vd. 239-270. Brüksel: BE: Peter Lang, 2009.
- Ryad, Umar. “A Printed Muslim ‘Lighthouse’ in Cairo al-Manâr’s Early Years, Religious Aspiration and Reception (1898-1903)”. *Arabica* 56/1 (2009), 27-60.
- Ryad, Umar. *Islamic Reformism and Christianity: A Critical Reading of the Works of Muhammad Rashid Rida and His Associates (1898-1935)*. Leiden&Boston: Brill, 2009.
- Sa’îd, Emîn. *es-Sevretü’l-‘arabiyyeti’l-kübrâ*. 1. Cilt. Kahire: Matba‘atü ‘Îsâ el-Bâbî el-Halebî, 1934.
- Said, Edward. *Entelektüel: Sürgün, Marjinal, Yabancı*. çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- es-Sa’îdî, ‘Abdûlmüte‘âl. *Müceddidûn fî’l-İslâm mine’l-karni’l-ûlâ ile’r-râbi’a ‘aşer*. Kahire: Mektebetü’l-Âdâb, 1996.

- es-Sayyâdî, Muhammed Ebü'l-Hüdâ. *el-Hakikatü'l-bâhira fî esrâri's-şerîati't-tâhira*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Scharbrodt, Oliver. "The Salafiyya and Sufism: Muhammad Abduh and his Risâlat al-Wâridât (Treatise on Mystical Inspirations)". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 70/1 (2007), 89-115.
- es-Seffârîni, Muhammed b. Ahmed. *Levayihü'l-envâri'l-behiyye ve savatiü'l-esrâri'l-esiriyye*. Mısır: Matba'atü Mecelleti'l-Menâri'l-İslâmî, h. 1323.
- Sehmân, Süleymân b. *el-Esinnetü'l-hedâd fî reddi şübühâti 'uluvvi'l-haddâd*. tahk. Abdüsselâm b. Bercis el-'Abdülkerîm. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005.
- Sehmân, Süleymân b. *el-Hediyetü's-seniyye ve't-tuhfetü'l-Vehhâbiyyeti'n-Necdiyye*. Mısır: Matba'atü Mecelleti'l-Menâri'l-İslâmî, h. 1342.
- Sehmân, Süleymân b. *el-Hücecü'l-vâdihati'l-İslâmiyye*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2000.
- Sehmân, Süleymân b. *İkâmetü'l-hücce ve'd-delîl ve idâhu'l-mühacce ve's-sebîl*. tashih: Abdüsselâm b. Bercis b. Nâsir Âl 'Abdülkerîm. Riyad: Dârü'l-Âsime, h. 1409.
- Sehmân, Süleymân b. *İrşâdü't-tâlib ilâ ehemmi'l-mutâlib ve minhâcü ehli'l-hakk ve'l-ittibâ' fî muhâlefeti ehli'l-cehl ve'l-ibtidâ'*. Mısır: Matba'atü'l-Menâr, h. 1340.
- Sehmân, Süleymân b. *Reddün 'alâ Cerîdeti'l-Kible*. Riyad: Dârü'l-Âsime, h. 1410.
- Sehmân, Süleymân b. *eş-Şühübü'l-murmiyye'l-muhrika 'alâ ehli'l-bid'a min efrâhi'l-Eşâ'ira ve'l-Cehmiyye*. tahk. Muhammed b. 'Abdülaziz b. Muhammed eş-Şâyi'. b.y.: y.y., t.y.
- es-Sehsevânî el-Hindî, Muhammed Beşîr b. Muhammed Bedrüddîn. *Siyânetü'l-insân 'an vesveseti Şeyhü'd-Dahlân*. b.y.: Matba'atü's-Selefiyye, t.y.
- Selçuk Şirin, Funda. "II. Meşrutiyet Paradigmaları Karşısında Yeni Kavramı (1908-1918)". *Osmanlı'da Siyasal Dilin İnşası: Değişen ve Dönüşen Osmanlı İmparatorluğu'nda Kavram ve Söylem*. ed. İbrahim Şirin. 99-142. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2024.

- es-Selmân, Muhammad b. ‘Abdullah. *eş-Şeyh es-selefî ve’l-muslih*. 1. Cilt. Riyad: Câmi‘atü’l-İmâm Muhammad ibn Su‘ûd el-İslâmiyye, 1933.
- es-Selmân, Muhammed b. ‘Abdullah. *Reşîd Rızâ ve da‘vetü’ş-Şeyh Muhammed b. ‘Abdülvehhâb*. Kuveyt: Mektebetü’l-Mu‘allâ, 1988.
- Selmân b., ‘Abdülmetîn. Beyhakî, Yûsuf. Kusnadi. “Redefining Khabar Al-Ahad Based on Rashid Rida’s Rational Approach in Al-Manar”. *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur’an dan Hadis* 23/2 (2022), 219-236.
- Serkîs, Yûsuf İlyân. *Mu‘cemü’l-matbû‘âtî’l-‘arabiyye ve’l-mu‘arribe*. 2 Cilt. Mısır: Matba‘atü Serkîs, 1928.
- Shahin, Emad Eldin. *Through Muslim Eyes: M. Rashid Rida and the West*. 2. Baskı. Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 1994.
- el-Shamsy, Ahmed. *İslâm Klasiklerini Yeniden Keşfetmek*. çev. Ayşe Mutlu Özgür. İstanbul: Ketebe, 2023.
- Shank, J.B. “Voltaire”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2024 Edition)*. ed. Edward N. Zalta vd. Erişim 7 Eylül 2025. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2024/entries/voltaire/>.
- Shayegan, Daryush. *Yaralı Bilinç: Geleneksel Topumlarda Kültürel Şizofreni*. çev. Haldun Bayrı. İstanbul: Metis Yayınları, 1991.
- Sıddıkî, Abdulhamid. “Yakın ve Orta Doğu’da Rönesans”. *İslam Düşüncesi Tarihi*. 4. Cilt. ed. M. M. Şerif. çev. Lamii Güngören. 241-253. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- Sirriyeh, Elizabeth. “Rashîd Ridâ’s Autobiography of the Syrian Years, 1865-1897”. *Arabic and Middle Eastern Literatures* 3/2 (2000), 179-194.
- Soage, Ana Belén. “Rashid Rida’s Legacy”. *The Muslim World* 98 (2008), 1-23.
- Somel, Selçuk Akşin. *Osmanlı’da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908)*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Baskı, 2015.

- Soy, H. Bayram. “Arap Milliyetçiliği: Ortaya Çıkışından 1918’e Kadar”. *Bilgi* 30 (2004), 173-202.
- Stone, Gregory P. “Appearance and the Self”. *Social Psychology through Symbolic Interaction*. ed. Gregory P. Stone ve Harvey A. Farberman. 394-414. Toronto: Xerox College Publishing, 1970.
- “‘Âm / Emîrû mintikatü’r-Riyâd yestakbil Fu‘âd Sa‘îd Muhammed Reşîd Rızâ” *Saudi Press Agency (SPA)* (10 Mayıs 2010). Erişim 28 Eylül 2025. <https://www.spa.gov.sa/779112>.
- es-Sübkî, Mahmûd Hattâb. *İttihâfû’l-kâ’inât bi-beyâni müllahhasi i’tikâdi’s-selef ve’l-halef*. 2. Baskı. b.y.: Müessesetü’l-Ehliyye li’l-Echizeti’l-‘İlmiyye ve Mühimmâti’l-Mekâtib, 1974.
- es-Süyûtî, Celâleddîn. *Câmi’u’l-ehâdîs*. 3. Cilt. Beyrut: Dârü’l-Fikr, 1994.
- eş-Şattî el-Hanbelî, Hasan. *en-Nukûlû’s-şer’iyye fî redd ‘ale’l-Vehhâbiyye*. thk. Bessâm Hasan ‘Umkiyye. Dimeşk: Dâr Ğâr Hirâ, 1997.
- eş-Şattî, Muhammed Cemîl. *el-Vasît beyne’l-ifrât ve’t-tefrît*. Dimeşk: Matba‘atü’t-Terakkî, h. 1340.
- eş-Şerebâsî, Ahmed. *Reşîd Rıdâ Sâhibü’l-Menâr: ‘asruhû, hayatuhû ve masâdirü’s-sekâfeti*. Kahire: el-Mecîlsü’l-A‘lâ li’ş-Şü‘ûni’l-İslâmî, 1970.
- eş-Şevkânî el-Yemenî, ‘Abdullah. *el-Fethü’r-rabbânî min fetâvâ el-Îmâm eş-Şevkânî*. haz. Ebû Mu ‘ab Hasan b. Hallak. 1. Cilt. Yemen: Mektebetü’l-Ceyli’l-Cedîd, h. 1432.
- eş-Şevâbike, Fehd Berekât. *Muhammed Reşîd Rızâ ve devruhû fî hayati’l-fikriyyeti ve’s-siyâsiyyeti*. Amman: Dâru ‘Ammâr, 1989.
- Şeyho, Louis. *en-Nasrâniyye ve âdâbühâ beyne ‘arabi’l-câhiliyye*. Beyrut: Dârü’l-Meşrik, 2. Baskı, 1989.

- Şeyho, Louis. *Târîhu 'l-âdâbi 'l-'arabiyye*. 3. Baskı. Lübnan: Mektebetü's-Şarkıyye, 1991.
- Şukrî, 'Abdullah Mahmûd. "es-Sünne ve's-Şî'a evi'l-Vehhâbiyye ve'r-Râfıza". *Mecelletü 'l-Menâr* 29/8 (1928), 595-604.
- eş-Şukayrî, Muhammed b. Ahmed. *es-Sünen ve 'l-mübteda 'ât el-müte'allika bi 'l-ezkâr ve 's-salavât*. thk. Muhammed Halîl Herrâs. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, t.y.
- Tahsin, Yıldırım. *Türkiye'de Adem-i Merkeziyet Düşüncesinin Doğuşu ve Gelişimi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- Takiyyüddîn, Emîn. "Mısrü'l-Edebiyye". *Mecelletü 'z-Zuhûr el-Mısriyye* 11 (1911), 538-542.
- Talas, Muhammed Es'ad. *'Asrû 'l-inbi'âs: târîhu 'l-ümmeti 'l-'arabiyye*. 8. Cilt. Mısır: Hindevî, 2021.
- Tan, Oğuzhan. "Zâhirîliğin Merkezî Sünnîlik Tarafından İlmî ve Siyasi Konumlandırılması". *Modernleşme, Protestanlaşma ve Selefileşme: Modern İslam Düşüncesinde Nassın Araçsallaştırılması*. ed. Mürteza Bedir vd. 143-170. İstanbul: İsar Yayınları, 2019.
- et-Tanâhî, Tâhir. *Müzekkîrâtü 'l-İmâm Muhammed 'Abduh*. Kahire: Dârü'l-Hilâl, 1961.
- Tassin, Kristin Shawn. *Egyptian Nationalism, 1882-1919: Elite Competition, Transnational Networks, Empire, and Independence*. Texas: The University of Texas at Austin, 2014.
- Tauber, Eliezer. *The Emergence of the Arab Movements*. Londra: Frank Cass, 1993.
- Tauber, Eliezer. "Rashid Rida and Faysal's Kingdom in Syria". *The Muslim World* 85/1-2 (1995), 100-117.
- Tauber, Eliezer. "Rashîd Ridâ as Pan-Islamist Before World War I". *The Muslim World* 79/2 (1989), 102-112.

- T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA). *Bab-ı Ali Evrak Dosyası (BEO)*. 641/48013.
- T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA). *Cevdet Askeriye (C.AS)*. 421/17447.
- T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA). *Dahiliye Nezareti İdari (DH.İD)*. 26/79.
- T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA). *Dahiliye Nezareti İdari (DH.İD)*. 145/53.
- T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA). *Dahiliye Nezareti Mektubi Kalemî (DH.MKT)*. 453/26.
- T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA). *Dahiliye Nezareti Siyasi (DH.SYS)*. 55/14.
- T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA). *Dahiliye Nezareti Siyasi (DH.SYS)*. 117/2.
- T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA). *Dahiliye Nezareti Şifre (DH.ŞFR)*. 406/39.
- T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA). *Hariciye Nezâreti Tahrîrât Kalemî (HR.TH.)*. 157/77.
- T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA). *Mektubî Kalemî (MF.MKT.)*. 119/77.
- T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA). *Şura-yı Devlet (ŞD.)*. 213/55.
- T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA). *Şura-yı Devlet (ŞD.)*. 214/6.
- T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA). *Tedrisat-ı İbtidaiyye Kalemî (MF.İBT.)*. 279/34.

- T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA). *Tedrisat-ı İbtidaiyye Kalemi (MF.İBT.)*. 309/40.
- T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA). *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi (TS.MA.e)*. 670/27.
- T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA). *Yıldız Perakende Maarif Nezareti Maruzatı (Y..PRK.MF.)*. 3/39.
- T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA). *Yıldız Perakende Teşkilat-ı Mahsusa (Y.PRK.TKM)*. 40/49.
- “et-Temsîl ve’s-suver fi’l-İslâm”. *Mecelletü’l-Hakâik* 8 (1911), 13-18.
- Terzioğlu, Derin. “Bir Tercüme ve Bir İntihal Vakası: Ya da İbn Teymiyye’nin *Siyâsetü’ş-Şer’iyye*’sini Osmanlıcaya Kim(ler), Nasıl Aktardı?”. *Türklük Bilgisi Araştırmaları* 31/2 (2007), 248-275.
- Thompson, Elizabeth F. “Rashid Rida and the 1920 Syrian-Arab Constitution”. *Routledge Handbook of Middle East Mandates*. ed. Cyrus Schayegh vd. 244-257. Londra&New York: Routledge, 2015.
- Thomson, William. “The Renaissance of Islam”. *The Harvard Theological Review* 30/2 (1937), 51-63.
- Tomar, Cengiz. “Refik Bey el-Azm”. *TDV Ansiklopedisi*. 34 (2007), 527-529.
- Tonybee, Arnold. *Uygarlık Yargılanıyor*. çev. Mehmet Ali Yalman. İstanbul: Örgün Yayınevi, 2016.
- Toru, Ümüt. *Ebu Muhammed el-Yemeni’nin ‘Akaidü’s-Selâse ve’s-Sebin Fırka’ Adlı Eseri ve İslam Mezhepleri Tarihi Açısından Önemi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Tunaya, Tarık Z. *Türkiye’nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*. İstanbul: Yedigün Matbaası, 1960.

- Uludağ, Süleyman. *İslam Düşüncesinin Yapısı: Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe*. 9. Baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*. 4. Baskı. İstanbul: Ülken Yayınları, 1994.
- Van Dyck, Edward Cornelius. *İktifâü’l-kanû‘ bimâ hüve matbû‘*. Mısır: Matba‘atü’t-Te’vîl, 1896.
- el-Velidi, Muhammed. “eş-Şeyh ‘Alî Yûsuf sâhibü’l-Müeyyed: el-İmâm Muhammed ‘Abduh fi’l-cenâza sigârü’l-Yehûd ve se‘âlikî’s-Şevâm!’. *Vatan* (16 Haziran 2023). Erişim 18 Ocak 2024.
<https://www.watanserb.com/2023/06/16/%d8%a7%d9%84%d8%b4%d9%8a%d8%ae-%d8%b9%d9%84%d9%8a-%d9%8a%d9%88%d8%b3%d9%81-%d8%b5%d8%a7%d8%ad%d8%a8-%d8%a7%d9%84%d9%85%d8%a4%d9%8a%d8%af-%d8%a7%d9%84%d8%a7%d9%85%d8%a7%d9%85-%d9%85%d8%ad%d9%85/>.
- Weismann, Itzhak. “Between Sûfî Reformism and Modernist Rationalism: A Reappraisal of the Origins of the Salafiyya from the Damascene Angle”. *Die Welt des Islams* 41/2 (2001), 206-237.
- Weismann, Itzhak. “Die Salafiyya im 19. Jahrhundert als Vorläufer des modernen Salafismus”. *Salafismus in Deutschland Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung*. ed. Thorsten Gerald Schneiders. 103-115. Bielefeld: Transcript Verlag, 2014.
- Weismann, Itzhak. “Modernity from within: Islamic Fundamentalism and Sufism”. *Der Islam* 86/1 (2011), 142-170.
- Weismann, Itzhak. *A Taste of Modernity: Sufism, Salafiyya, and Arabism in Late Ottoman Damascus*. Leiden&Boston&Köln: Brill, 2001.

- Weismann, Itzhak. Adawi, Rokaya. “Muhammad Bahjat al-Bitar and the Decline of Modernist Salafism in Twentieth-Century Syria”. *Journal of Islamic Studies* 32/2 (2021), 237–256.
- Wielandt, Rotraud. “XIX. Yüzyılın Sonlarından Günümüze İslâm Kelâm Düşüncesinin Ana Akımları”. *Başlangıçtan Günümüze İslam Kelamı*. ed. Sabine Schmidtke. çev. Orhan Şenel Koloğlu vd. 909-979. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.
- Wilson, M. Brett. “Translations of the Qur’an: Islamicate the Languages”. *The Oxford Handbook of Qur’anic Studies*. ed. Mustafa Shah, M. A. S. Abdel Haleem. 552-564. Oxford: Oxford University Press, 2020.
- Winnicott, Donald Woods. *Home is Where We Start from: Essays by a Psychoanalyst*. New York & Londra: W. W. Norton Company, 1986.
- Winship, Michael P. *Hot Protestants: A History of Puritanism in England and America*. New Haven: Yale University Press, 2019.
- el-Yâfi’î, Sâlih b. ‘Alî. “Esbâbü da‘fi’l-müslimîn ve ‘ilâcühû”. *Mecelletü’l-Menâr* 7/14 (1904), 540-550.
- el-Yâfi’î, Sâlih b. ‘Alî. “Esbâbü da‘fi’l-müslimîn ve ‘ilâcühû”. *Mecelletü’l-Menâr* 7/15 (1904), 581-590.
- Yalçın, Hünkâr Karaca. “Arap İsyanlarının Romanlara Yansımaları”. *Gazi Türkiyat* 31 (2022), 129-149.
- Yaramış, Ahmet. “Mısır’da İngiliz Sömürgecilik Anlayışı: Cromer Örneği (1883-1907)”. *Sosyal Bilimler Dergisi* 9/2 (2007), 127-128.
- el-Yemenî, Ebî Muhammed. *‘Akāidü’s-selâse ve’s-seb’îne fırka*. 2. Cilt. 3. Baskı. Medine: Mektebetü’l-‘Ulûmi’l-Hikem, 2001.
- Yılmaz, Hüseyin. “Gelenek, Gelenekçilik ve Geleneksellik”. *Muhafazakâr Düşünce* 1/3 (2005), 39-53.

- Yörükan, Yusuf Ziya. *Ebü'l-Feth Şehristânî: "Milel ve Nihal" Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme ve Mezheplerin Tetkikinde Usûl*. Ankara: Kültür Bakanlığı, 2022.
- Yüksel, Azmi. "Abdülkâdir el-Mağribî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 1 (1988), 241.
- Zarcone, Thierry. *L'Islam déchiré: le saint, le salafiste et le politique*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2022.
- Zeine, Zeine N. *The Emergence of Arab Nationalism With a Background Study of Arab-Turkish Relations in the Near East*. 3. Baskı. New York: Caravan Books, 1973.
- Ziriklî, Hayreddîn. *el-A'lâm*. 15. Baskı. 3. Cilt. Dimeşk: Dârü'l-İlm lil-Malââyîn, 2002.
- ez-Zehrâvî, Abdülhamîd. *el-Fıkh ve't-tasavvuf*. Mısır: Matba'atü'l-'Umûmiyye, 1901.
- Zemmin, Florian. *Modernity in Islamic Tradition: The Concept of "Society" in the Journal Al-Manar (Cairo), 1898-1940* (Berlin: De Gruyter, 2018).

ÖZET

Modern dönemde esnek ve çok katmanlı bir yapı kazanan Selefîlik, belirli tarihsel ve entelektüel inşa süreçlerinin ürünüdür. Buradan hareketle bu çalışma, Reşîd Rızâ özelinde Selefîliğin etiyojisiini incelemektedir. Araştırmanın temel amacı, Rızâ'nın düşünsel dünyasında bir kimlik ifadesine dönüşen Selefîliği besleyen unsurları, Şam merkezli entelektüel hareketlilik, modernist düşünce ve Vehhâbîlik arasındaki etkileşim ekseninde analiz etmektir.

Çalışma, Selefîliği teolojik bir söylem olmasının yanı sıra toplumsal bir olgu olarak ele almaktadır. Rızâ'nın toplumsal bağlamı karakteristik eğilimleri doğrultusunda okuyarak Selefîlik adı altında bir anlam haritası üretme sürecini ele alan bu çalışmada, Rızâ'nın serüveninde dağınık görünen olgusal parçaların, bütünlüklü bir kimliğe dönüşümünü izlemek üzere karakter çözümlemeci bir metot kullanılmıştır. Bu yöntem ışığında çalışma, Rızâ'nın düşünsel inşasında Abduh'un süreç dışına itilmesine karşı çıkmakla birlikte Abduh'un mutlak ve merkezî konumunun yeniden değerlendirilmesini hedeflemektedir. Böylelikle çalışma, selefî kimliğin oluşumunda Abduh öncesi tarihsel köklere ve Abduh'u müteakip tarihsel süreçlere müsavi derecede odaklanmaktadır.

Elde edilen bulgular, siyasi konjonktürün getirdiği sorunsalda, Rızâ'nın Selefî düşüncesinin dört safhada incelenebilecek stratejik bir yaklaşımın ürünü olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca Rızâ'nın kurguladığı Selefîlik, farklı unsurlar arasında geçişkenliğe olanak sağlayan dinamik bir yapıdadır. Bu çalışma, Rızâ'nın selefî düşüncesinin metinlerin doğasından kaynaklanan bir zorunluluktan öte tarihsel şartlar, travmalar ve stratejik tercihler doğrultusunda şekillendirilmiş bilinçli bir entelektüel inşa faaliyeti olduğunu savunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Reşîd Rızâ, Selefîlik, Etiyoloji, Arap Milliyetçiliği, Şam Islahatçıları, Modernizm, Vehhâbîlik.

ABSTRACT

Salafism, which has acquired a flexible and multi-layered structure in the modern period, is the product of specific historical and intellectual construction processes. Moving from this premise, this study examines the etiology of Salafism specifically through the case of Rashīd Riḍā. The primary objective of the research is to analyze the elements that nourished Salafism which transformed into an expression of identity in Riḍā's intellectual world, within the axis of interaction between Damascus-centered intellectual mobility, modernist thought, and Wahhābism.

The study treats Salafism not only as a theological discourse but also as a social phenomenon. By examining the process of producing a map of meaning under the name of Salafism through Riḍā's reading of the social context in accordance with his characteristic tendencies, this study employs a character-analytical method to track the transformation of seemingly fragmented factual elements into a holistic identity throughout Riḍā's journey. In light of this method, the study opposes the exclusion of 'Abduh from the process of Riḍā's intellectual construction, while simultaneously aiming to re-evaluate 'Abduh's absolute and central position. Thus, the study focuses equally on the historical roots prior to 'Abduh and the historical processes following 'Abduh in the formation of Salafī identity.

The findings reveal that, within the problematics brought about by the political conjuncture, Riḍā's Salafī thought is the product of a strategic approach that can be examined in four stages. Furthermore, the Salafism constructed by Riḍā possesses a dynamic structure that allows for permeability between different elements. This study argues that Riḍā's Salafī thought is far from being a necessity stemming from the nature of the texts themselves; rather, it is a conscious intellectual construction activity shaped by historical conditions, traumas, and strategic choices.

Keywords: Rashīd Riḍā, Salafism, Etiology, Arab Nationalism, Damascus Reformers, Modernism, Wahhabism.