

## BİBLİYOGRAFYA :

Recâizâde Mahmud Ekrem, *Ta'lim-i Edebiyyât*, İstanbul 1299, s. 308-309; Ahmed Cevdet Paşa, *Belâgat-ı Osmâniyye*, İstanbul 1299, s. 166-167; Muallim Nâci, *Edebiyat Terimleri: İstilahât-ı Edebiyye* (haz. M. A. Yekta Saraç), İstanbul 1996, s. 147-151; Ali Nihad Tarlan, *Edebi Sanatlar*, İstanbul 1964, s. 46-49; Tâhirülmevlevî, *Edebiyat Lügati*, İstanbul 1973, s. 151-152; M. Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri-Belâgat*, Ankara 1980, s. 196-197; Cem Dilçin, *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*, Ankara 1983, s. 441-443; M. A. Yekta Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgat*, İstanbul 2000, s. 193-197; Menderes Coşkun, *Sözün Büyüsü Edebi Sanatlar*, İstanbul 2007, s. 199-201.



MELİHA Y. SARIKAYA

## TECDİD

(التجدید)

İslâm düşüncesinde yapısal bir unsur olarak dinle hayat arasındaki irtibatı canlandırmaı ifade eden terim.

Sözlükte “yenilemek, yeni bir yol açmak” anlamındaki **tecdîd**, bir işi ya da bir şeyi ciddiyetle ve bir yöntemle yeniden ve aslına uygun biçimde yenileme faaliyetini ifade eder. Tecdidî gerçekleştiren kimseye **müceddid** denir. **İhyâ** kelimesi benzer anlamda kullanılmakla birlikte tecdid kadar yaygınlık kazanmamıştır. Tecdid, İslâm’da içine şüphe veya fesat karıştığından yenileme ihtiyacı duyulan abdest (tecdîd-i vudû’), nikâh (tecdîd-i nikâh) ve akîde (tecdîd-i îman) hakkında kullanılmıştır. Ancak dinî yapının bütünüyle ilgili kullanımı özellikle son iki asırda ön plana çıktığından dinin yenilenmesi veya dinde tecdid tabirleri üzerinden içerik ve anlam kazanmıştır. Buna göre dinin tecdidî, “dinde değişiklik yapılarak bazı unsurların çıkarılıp yeni bazı unsurların eklenmesi şeklinde dinin yeniden tanımlanması” (reform) anlamında olmayıp “zaman içerisinde zayıflayan dinle irtibatın yeniden güçlendirilmesi” demektir (Karaman, s. 584; Ertürk, X/1-3 [1997], s. 129-130). Abdest, nikâh ve imanin tecdidî ifadesi de bunlara yeni bir tanım getirmeyip sıhhatleri konusunda şüphe uyandıran bir durumun ortadan kaldırılması şeklinde anlaşılmalı ve uygulanmalıdır. Nitekim “tecdîdü İbrâhîm li-binâi’l-Kâ’be” ifadesi Kâbe’nin yıkıldıktan sonra eski yerinde ve aslına uygun biçimde yeniden inşasını anlatır. Buna göre yenileme dinin kendisinde değil insanların dinle irtibatı noktasında kavranmış, zaman içerisinde dinle dindarlar arasında ortaya çıkan gevşemenin aşılması dinle irtibatın yeniden güçlendirilmesi için kullanılmıştır. Tecdid, II. (VIII.)

yüzyılın başlarından itibaren literatüre girmeye başlamıştır. Tecdidin terime dönüşmesi, İslâm toplumu ve düşüncesinde kelimelerin terimleşme sürecinin tipik özelliklerini gösterir. Tecdid önce bir asırda (hadiste; bk. Wensinck, *el-Mu’cem*, “cdd” md.), daha sonra bazı vasıflarla irtibatlandırılarak bu vasıfları taşıyan kişi ve düşünceleri, hatta hareketleri adlandırmak için kullanılmıştır (Münâvî, I, 10, 13; Zebîdî, I, 26; Azîmâbâdî, XI, 391-392).

Tecdid, hem ilgili olduğu rivayetler hem terimin muhtevasının tayininde tutulan yol bakımından İslâm toplumunda ilmin ve ulemânın konumunu dile getiren önemli bir terimdir ve zaman içerisinde ortaya sorunların çıkacağını, bu sorunların tecdid sürecinde ehil kimseler tarafından çözülebileceğini ifade etmektedir. Bu tavrı Hz. Muhammed’in son peygamber, İslâm’ın son din ve Kur’an’ın son kitap olmasıyla doğrudan alâkalıdır; çünkü artık yeni bir peygamber, din ve kitap / vahiy gelmeyeceğine göre bu durum mevcudun yeterli görülmesini, ancak bunun etkin varlığının zaman içinde zaafa uğraması ihtimalinin bulunduğu farkına varılmasını ifade etmektedir. Bu sebeple yenileme düşüncesi başından itibaren İslâm toplumu ve düşüncesinde meşrû ve gerekli görülmüştür. Bir hadiste, “Allah her yüzyılın başında bu ümmete dinlerinde yenileme yapacak (yüceddidü) birini gönderir” denilmiş (Ebû Dâvûd, “Melâhim”, 1), bu hadis hem klasik hem çağdaş âlimler tarafından tekrar edilmiştir. Tecdid kelimesinin bugünkü anlamını kazanmasında bu hadisin tayin edici bir rolü olmuştur (hadisin sıhhatiyle ilgili değerlendirmeler için bk. Adnân M. Emâme, s. 51-54; Landau-Tasseron, LXX [1989], s. 96 vd.; Ertürk, X/1-3 [1997], s. 126-128). Hadisteki “yüceddidü” fiilinin anlamı çeşitli alanlarla irtibatlı olarak farklılaşmakla birlikte buradaki “dini yenileme” tabiri tarihî süreçte müslümanların hayatında önemli bir yer edinmiş, insanların kendilerine bu itibarı kazandıran fiilleri dikkate alınarak anlaşılmalıdır. Bu sebeple tecdidin anlam tarihi İslâm toplumunun yaşadığı süreçle doğrudan ilişkili olup terimin ne mânaya geldiğinin bu süreçten soyutlanarak belirlenmesi mümkün değildir. Tecdid kavramının muhtevası İslâm toplumunun tarihte yaşadığı, dinle irtibatın zayıflamasına işaret eden gelişmelere bağlı olmuştur. Bu sebeple konusu ve içeriği, tarih içindeki zayıflama ve gevşemenin aşılması aslı dindarlığın veya dinin aslına uygunluk içinde etkinliğinin yeniden sağlanmasıyla alâkalıdır (İbnü’l-Esîr, XII,

218-223; Sübkî, I, 199-203; Süyûtî, *et-Tenbî’e*, s. 114-116; Münâvî, I, 10-13). Son asırlarda tecdidin kavramsal içeriğini belirlemeye yönelik çalışmalar yapıncaya kadar bu konunun daha çok hadis kitapları ve şerhleriyle ricâl kitaplarında müceddid sayılan kişilerin hayatı anlatılırken zikredilmesi de bununla ilgilidir (Landau-Tasseron, LXX [1989], s. 84).

XIX. yüzyıla kadar müceddid olarak adlandırılan kişilerin en önemli özellikleri, ortaya çıkan sorunları kalıcı biçimde ve bir yöntemle bağlı şekilde halletmeleridir. Bu husus, İslâm toplumunda ortaya çıkan meselelerin aşılması daha önce sorun gibi görünen birçok unsurun, toplumun kendine has varoluşunu değiştirmeden onun kültürü ve hayatının parçası haline getirilmesiyle gerçekleşmiştir. Bu süreçte müceddid yeni bir şey getirmemekte, ancak dinle hayat arasına girerek bunları birbirinden uzaklaştırdığı kabul edilen bir gelişmeyi eğer dinin aleyhine ise açığa çıkarmakta, aleyhinde değilse dinle irtibatı içinde temellendirip meşruyetini göstermektedir. Başta hadislerin yazılması ve sahâbeyle ilgili tavrın tashihi (Ömer b. Abdülazîz) olmak üzere fıkıh usulünün tedvini (İmam Şâfiî), fıkıhın sistematik bir ilim haline getirilmesi (İbn Süreyc), akîdenin temel çerçevesinin doğru şekilde çizilmesi (Ebû’l-Hasan el-Eş’arî), fıkıhla hadisler arasındaki irtibatın temellendirilmesi (Bâkîllânî – Ebû’t-Tayyib Sehl es-Su’lûkî – Ebû İshak el-İsferâyînî), tasavvuf, kelâm ve felsefe arasındaki ihtilâfın açığa çıkarılarak bunlar arasında iletişim ve hiyerarşik irtibatın kurulması (Gazzâlî) gibi adımlar, müceddid diye nitelendirilen kişilerin başarılarını gösteren ve bunun üzerinden tecdidin muhtevasını belirleyen faaliyetlerdir.

Müceddid ve tecdidle ilgili talep ve müzakereler müslümanların kendilerini rahat hissetmedikleri zamanlarda daha fazla dile getirilmiş ve daha fazla etkin olmuştur. Osmanlı Devleti’nin güçlü olduğu, ülkede istikrar ve refahın yaygın bulunduğu dönemlerde tecdid konusunun bir mesele haline gelmemesi bu yönden önem taşır. Nitekim meseleler ait oldukları ilmin mesâili içinde ele alınıp halledilince tecdid düşüncesinde hissedilen bütüne yönelik gayret gereksiz kalmaktadır. Toplumlarda özellikle kurumlar ve kurullarla ilgili alanlarda tecdid yerine daha çok “nizâm-ı kadîm”in ıslahı gibi bir çalışmanın yaygın olduğu görülür; ancak bu durum yenilenme düşüncesinin bulunmadığı anlamına gelmez. Yenilenme genellikle ıslah ve bozulan nizamın yenilenmesi şeklinde düşünülmekte

ve bu da dar anlamıyla siyasal ve kurumsal olarak düşünülmektedir. Buna karşılık Rus istilâsına uğramış Kazan gibi bölgelerde, İngiliz işgalinin görüldüğü Hindistan'da (Şah Veliyyullah ve Hâlid el-Bağdâdî) ve istilâyâ mâruz kalan Afrika'nın iç ve orta bölgelerinde (Osman b. Fûdî) müceddidlerin yetiştiği ve tecdid fikrinin canlı tutulduğu takip edilebilir. Osmanlı topraklarında tecdid ve müceddidle ilgili tartışmaların daha çok Mısır ve Kuzey Afrika gibi bölgelerde ön plana çıkması (Cemâled-dîn-i Efgânî ve Muhammed Abduh), merkezdeki tartışmaların ise XX. yüzyılın ilk çeyreğinde ciddi biçimde başlaması, bütüne yönelik meselenin halledilmesinin hayli zor olduğu durumlarla doğrudan alâkalı bulunduğunu göstermektedir.

Tecdid konusunda yazı yazarların bir kısmının bu alandaki iddia ve beklentileri önem arz etmektedir. Bu hususta ilk müstakel eseri telif eden Süyûtî başta olmak üzere ondan önce Gazzâlî, daha sonra İmâm-ı Rabbânî, Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Elmalılı Muhammed Hamdi, Said Nursi ve Mevdûdî gibi müelliflerin yazılarında ki tahliller ve yorumlar bu yönden dikkat çekicidir. Fakat tecdidin gerçekleşip gerçekleşmediği ve bunu kimlerin gerçekleştirdiği yönündeki soruların cevabını, iddia sahibi âlimler değil onların yöneldiği insanlar ve o insanların hayatındaki değişimi kavrayan sonraki nesiller vermektedir. Bu çerçevede hem tecdid hadisinin şöhret kazanmasında hem tecdid kelimesinin zaman içerisinde kavramsallaşmasında hem de bu alanda ortaya çıkan literatürde tarihî sürecin doğrudan ve belirleyici etkisi görülmür. Müceddid hadisi, mânasındaki buyurucu imasıyla tecdid gayretlerini teşvik edip bunun gerçekleşmesini meşrulaştırırken dinle hayat arasındaki irtibatın metodik ve sistematik biçimde kurulmasını İslâm toplumu ve tarihinin, içinde geçtiği temel bir varoluş kategorisi haline getirmiştir.

Müceddid hadisinde yer alan "men" (kim ki), "yüceddidü lehâ dînehâ" ve "alâ re'si külli mieti sene" unsurları muhtelif şekillerde anlaşılmıştır. Arapça'da "men" in hem tekil hem çoğul için kullanılması bir taraftan tecdidi gerçekleştirenin tek kişi mi, birden fazla kişi mi, hatta bunun hakiki şahıs mı yoksa hükmi şahıs mı olduğu gibi soruların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Diğer taraftan "dinin tecdidi" ifadesi de türlü biçimlerde anlaşılmıştır. Burada görevin sadece ilmi olduğunu vurgulayanlar bulunduğu gibi (meselâ Mecdüddin İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, Tâceddin es-Sübkî, Süyûtî) tamamen siyasî olduğunu ifade

ederek bu misyonu devlet adamlarına yükleyen bir görüş de vardır (Seyyid Şerîf el-Cürânî). Hadiste bid'atlara karşı mücadele etmenin ve sünnetin ihyasının kastedildiğini (Şah Veliyyullah, Murtaza ez-Zebîdî gibi), tecdidin din ve ilim alanıyla sınırlı olmayıp her yönüyle hayatı konu edinmesi gerektiğini (Muhammed Abduh – Reşîd Rızâ, Mevdûdî) söyleyenler de görülmüştür. İbnü'l-Esîr'in her dönemde siyasî bir liderle mezheplerden en az birer âlimi müceddid diye nitelendirmesi önem arz etmektedir. İmâm-ı Rabbânî'nin din alanında bid'atları tamamen reddetmekle birlikte dinî ilimlere ve özellikle fıkha tayin edici bir önem vermesi onun tecdid faaliyetinde aşamalı bir düşünce ve yöntem tercih ettiğini göstermektedir. Tecdid hadisiyle ilgili diğer bir tartışma "re'si külli mieti sene" ibaresiyle alâkalıdır. Bu ibare üç ayrı mesele ortaya çıkarmaktadır. İlki re's kelimesinin hem "baş" hem "son" anlamında kullanılmasından kaynaklanmaktadır. Yaygın biçimde bu tabir "yüzyılın başı" diye anlaşılmış, bu sebeple birçok âlim önemli işler başarmalarına rağmen asrın ortalarında vefat ettikleri için müceddid sayılmamıştır. Ancak zamanla çok sayıda âlim ve hareket adamı asrın ortalarında yaşamakla birlikte müceddid olarak nitelendirilmiştir. İkinci mesele yüzyıl hesaplanırken neyin başlangıç kabul edileceğidir. Burada çeşitli ihtimaller bulunmakla birlikte en önemlileri hicret, bi'set ve Hz. Peygamber'in irtihalidir. Tecdid konusunda yazı yazarların çoğu hicreti esas almış, ancak diğer ihtimalleri de göz ardı etmemiştir. Üçüncü mesele müceddidin tecdid faaliyetinin mi yoksa vefat tarihinin mi dikkate alınacağıyla ilgili olup burada da vefat tarihi ağırlık kazanmıştır (Ertürk, X/1-3 [1997], s. 129-135; Algar, "Yüzyılın Müceddidi", s. 12-15).

Tecdidin kavramsal içeriği ele alınırken üzerinde durulan konulardan biri ictihaddir. İctihad taklidin mukabili bir mânâyı ifade etmekte, benzer bir anlam için tahkik kelimesi de kullanılmaktadır. Özellikle Fahrreddin er-Râzî ve sonrasındaki âlimlerin yöntemini ifade eden tahkike taklide mukabil bir anlam da verilmektedir. Bu sebeple birçok müellifin taklidi eleştirmesi, ictihadın vazgeçilmezliği ve devam ettiği dikkate alındığında mutlak ictihaddan çok tahkik talebi anlamına gelmektedir (Hal-laq, XVI/1 [1984], tür.yer.; Hirschler, LXVIII/2 [2005], tür.yer.). Gelenek karşısında eleştirel bir tutumu içeren tahkik, fikhî meseleler için kullanılan ictihaddan farklı şekilde bütün geleneksel bilgi alanlarında, bil-

hasa tasavvuf ve kelâmî dil bilimi / dil felsefesinde kullanılmaktadır. Özellikle VII. (XIII.) yüzyıldan itibaren eserlerde görülen ve XIX. yüzyıla kadar devam eden taklit eleştirisini ictihad talebi olarak değil tahkik talebi olarak anlamak daha uygundur. Buradan hareketle Râzî'den sonra tecdidin tahkikle eş anlamlı kullanıldığı uzunca bir süreç yaşandığı söylenebilir (Münâvî, I, 11-12). Tarih açısından bakıldığında söz konusu hadise tamamen uyan bir müceddid bulunmamaktadır. Ömer b. Abdülazîz ve İmam Şâfiî'nin müceddidliğinde neredeyse ittifak varsa da bu ikisi dışında kimlerin müceddid sayıldığı hususunda farklı görüşler ileri sürülmüş, ayrıca bunların yaşadığı dönemde tecdid faaliyetine katılan başka âlimlerin de bulunduğu ifade edilmiştir.

**Tarihî Süreç.** Tecdid hakkında yazılan eserlerde en önemli soru dinle yenileme arasında nasıl bir irtibat kurulacağıdır. Cedid kelimesinin "alışmış, kabullenilmiş olmayan" anlamı dikkate alındığında dinle yeni arasında kurulacak irtibatın meşruiyeti sorun teşkil etmektedir. Dinin yenilenmesinin tam olarak neyi içerdiği sadece söz konusu rivayetin metninden hareketle belirlenememektedir. Dinle alâkalı hadisteki "yüceddidü" ifadesi hadislerde dinin yanında iman, abdest ve nikâh gibi kavramlarla birlikte de geçmekte olup (Wensinck, *el-Mu'cem*, "cdd" md.) bu kullanımlarında anlamının açık olması tecdid masdarının delâleti konusunda bir sorun çıkarmamışa benzemektedir. Farklı kelimelerle ifade edilmekle birlikte yaklaşık aynı mânaya gelen diğer rivayetlerden "yüceddidü lehâ dînehâ" ifadesinin anlamını belirlemede faydalanılmıştır. Ancak tecdid hakkında yazılanlar sadece rivayetlerin lügavî, hatta şer'î mânasını dikkate almamış, bunun yanında İslâm tarihinde bu terimin içeriğini teşkil edebilecek kişiler, olaylar ve etkinlikler üzerinde tecdidin anlamını belirlemiştir. Buradan çıkarılan sonuca göre "yüceddidü" fiilinin konusu, dinin muhtevası değil Hz. Peygamber tarafından tebliğ edilmiş ve niteliği belli olan dinle insanlar arasında kurulacak irtibattır.

Tecdidin muhtevası onu gerçekleştirenlerin yaptıklarından, bunlar da toplumun karşı karşıya kaldığı sorunlardan bağımsız olarak kavranmamıştır. Meselâ I. (VII.) asrın müceddidi sayıldığı hususunda neredeyse ittifak bulunan Ömer b. Abdülazîz'in gerçekleştirdikleriyle II. (VIII.) asrın müceddidi kabul edilenlerin önemlilerinden İmam Şâfiî'nin yaptıkları muhteva bakımından birbirinden tamamen farklıdır.

Ancak her ikisinde dikkat çeken ortak yön kendi dönemlerinde ortaya çıkan, dinle hayat arasında açık olarak nitelenebilecek sorunların çözülmesine ön ayak olmalarıdır. Bu açık I. (VII.) asrıla II. (VIII.) asırda farklılık gösterdiğinden tecdidin içeriği de farklı tahakkuk etmiştir. Bu durum diğer asırlar için de geçerlidir.

İbn Kesîr müceddidin bir kişi olmasının gerekmediğini, tecdidin farz-ı kifâye kabul edilmesi dolayısıyla birden fazla âlim tarafından da gerçekleştirilebileceğini söyler. Buna karşılık İbnü'l-Esîr müceddidlik hususunda ihtilâf bulunduğunu, ihtilâfın sebebinin âlimlerin kendi mezheplerinden kişiyi müceddid gösterme gayretlerinden kaynaklandığını ifade eder (Süyûtî, *et-Tenbi'î*, s. 107). Süyûtî, müceddidin birden fazla ve farklı ihtisas alanlarından gelebileceğini savunanların olduğunu belirtir. Asıl mesele insanların hayatında dinle irtibatlarını güçlendirmektir. Bu da sadece bir fakih, muhaddis veya kelâm âliminin çabasıyla değil bu alanlardan çeşitli âlimlerin katkısıyla gerçekleşebilir. Bu durumda tecdid toplumun umumunu ilgilendiren bir faaliyet şeklinde görülmektedir. Ancak bu görüş bir tanım ve tahdit imkânını ortadan kaldırmakta, bir anlamda tecdidi hayatın içinde iş bölümüyle ve ilimler vasıtasıyla gerçekleşen bir süreç haline getirmektedir (a.g.e., s. 108). II. (VIII.) yüzyılın başlarından itibaren âlimlerin bir müceddiden bahsetmeleri ve bunun da Ömer b. Abdülazîz olduğunu düşünmeleri, terimin aslını teşkil eden hadisin o dönemde en azından mâna bakımından bilindiğini göstermektedir. Aynı yüzyılda Şâfiî'nin öne çıkması, Ömer b. Abdülazîz ile mukayese edildiğinde tecdidin mânasının karşılaşılan meseleleri ne kadar ilgilendirdiğini ortaya koyar. Şâfiî'nin fıkıh usulünün tedvinindeki başarısı, mezheplerin istikrar kazanması, bunun etkisiyle toplumsal hayatta refahın sağlanması imkânını getirmiştir. Ahmed b. Hanbel'in İmam Şâfiî'yi II. (VIII.) asrın müceddidi olarak nitelemesi bu yönden önemlidir (İbn Hacer, s. 47).

Tecdid konusunda ilk ciddi ve sistematik tahlil Mecdüddin İbnü'l-Esîr (ö. 606/1210) tarafından yapılmıştır. Her ne kadar ondan önce Gazzâlî kendi faaliyetini, özellikle inzivadan çıkıp tedrise dönmesini tecdid vazifesiyle irtibatlandırır da (*el-Münkiz*, s. 60-61) İbnü'l-Esîr kendi dönemine kadar kimlerin hangi gerekçeyle müceddid sayıldığını tahlil ederken tecdidi müslümanca yaşamanın metodik ve sistematik yönüne tekabül eden fıkıh mezheplerinin ve ilimlerin gelişmesiyle ilişkilendirmiş,

müceddidleri bir taraftan siyasî yönetimle, diğer taraftan ilimle irtibatlandırarak ele almıştır. İbnü'l-Esîr'in bu husustaki temel fikri, müslümanların İslâm'la olan bağının sahih ve sistematik biçimde gerçekleşmesi gerektiği ve bunu fıkıh mezheplerinin yapacağıdır (*Câmi'u'l-uşûl*, XII, 219 vd.). Yaklaşık 150 yıl sonra Tâceddin es-Sübki de tecdidi, mesele çözümünün metodik hale gelmesini ifade eden mezhep kavramıyla ve hem kelâm hem fıkıh mezheplerinin istikrarıyla irtibatlı şekilde kavramaktadır (*Tabakât*, I, 201).

Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin Timur'a gönderdiği bir mektupta epeyce farklı bir müceddid listesi ve oldukça değişik bir tecdid anlayışı bulunmaktadır. Buna göre bütün müceddidler devlet adamıdır; bunların ilki Ömer b. Abdülazîz, sonuncusu Emîr Timur'dur (*Tüzükât-ı Timur*, s. 53-57). Bu devlet adamlarının yaptığı şey, verdikleri kararlar ve uygulamalarıyla kendilerinden önce yaygın olan dinle irtibatsızlığı din ve hukuk lehine halletmeleri, bu arada Ehl-i beyt'e ve ulemâya özel ihtimam göstermeleridir. Seyyid Şerîf'in müceddidler listesi Ömer b. Abdülazîz dışında diğer listelerle ortak bir isim taşımamaktadır. Diğer listelerin en önemli özelliği tecdidi mutlaka ilmî bir faaliyet halinde göstermesi ve siyasete sadece ilimle elde edilene uyma noktasında aracı bir konum vermesidir. Buna karşılık Seyyid Şerîf'in listesi tamamen hayatı dinle yeniden buluşturan devlet adamlarından meydana gelmektedir.

Süyûtî, tecdid konusunda yazdığı bir risâlede daha önceki düşünceleri ve açıklamaları bir araya getirerek kendi tezini ortaya koymuştur. Süyûtî'ye göre her yüzyılın başında büyük meseleleri (mihen) ele alıp bunları halledecek bir veya birden fazla müceddidi beklemek gerekir, daha önce de böyle yapılmıştır (*et-Tenbi'î*, s. 114-115). Süyûtî kendi döneminde üç büyük sorun bulunduğunu ifade etmektedir. Birincisi Frenkler'in Endülüs'ü istila etmesi, ikincisi Timur sonrasında Afrika'da "Sini" adı verilen Timur gibi bir kişinin yirmi yıl boyunca insanları köleleştirmesi, üçüncü mesele cehaletin yaygınlaşp âlimlerin kaybolmasıdır. İslâm ümmetinin tarihinde ilk defa böyle bir meseleyle karşı karşıya kaldığını belirten Süyûtî, kendi dönemindeki müceddid veya müceddidlerin bu sorunları halledecek özelliklere sahip olması gerektiğini düşünmektedir. Bir asır öncesinde meseleleri çözecek âlimler bulunduğunu söyleyerek aralarında İbn Haldûn, İbn Cemâa, İbn Araf'e'nin de yer aldığı yir-

mi yedi âlimin ismini vermekte, kendisinin yaşadığı IX. asrın başlarında bunlarla mukayese edilebilir âlim kalmadığını ileri sürmektedir (*et-Tehaddüs*, s. 149-161). Süyûtî, bir müceddidde aranan özellikleri sayarak kendisinin meseleleri halletme imkânını taşıyanlardan biri, belki de birincisi olduğunu iddia etmekte, ilimlerdeki tebahuru sebebiyle müceddidlikle "meb'ûs olması" ümidini dile getirmektedir. Süyûtî "Tuhfetü'l-mühtedîn bi-esmâi'l-müceddîdîn" adlı bir şiir yazmış, bu şiir birçok çalışmaya konu ve kaynak teşkil etmiştir. Abdürraûf el-Münâvî, Süyûtî'nin *el-Câmi'u's-şâgîr*'ine yazdığı *Feyzü'l-kadîr* isimli şerhte tecdid meselesini geniş biçimde ele almış, muhtelif âlimlerin bu husustaki değerlendirmelerini ve Süyûtî'nin müceddid ve müctehid olduğu yönündeki iddialarının nasıl karşılandığını belirtmektedir (*Feyzü'l-kadîr*, I, 10-13).

İmâm-ı Rabbânî genellikle ikinci binyılın müceddidi (müceddid-i elf-i sâni) olarak bilinir. Bunun en önemli gerekçesi, onun İslâm'ı kendi mahiyetine uygun biçimde muhafaza etme ve bu konuda ortaya çıkan iki önemli meseleyi halletme gayretidir. Bunların ilki, Ekber Şah'ın Hint alt kıtasında mevcut dinlerden bir terkip oluşturarak bunu yeni bir din, bir tür Hint millî dini inşa etme düşüncesine karşı çıkması ve İslâm'ın en azından Hint alt kıtasında varlığını koruması hususunda önemli gayret göstermesi, ikincisi de o dönemde tasavvufta ortaya çıkan bazı aşırı görüşler neticesinde tasavvuf erkânına özel bir dinî hüviyet verilmesi çabalarına karşı çıkıp fıkıhın ve diğer şer'î ilimlerin vazgeçilmezliğini vurgulamak suretiyle İslâm toplumunun dinî ve kültürel vahdetini sağlama yolundaki başarısıdır. İmâm-ı Rabbânî'nin bid'atlar konusunda aşırı hassasiyet göstermesi ilk bakışta onun bütün yeniliklere karşı olduğunu düşündürülebilir. Ancak özellikle fıkıh ve kelâm alanındaki tutumu dikkate alındığında İslâm medeniyeti içinde ortaya çıkan yeni ilimlere ve tarikatlara karşı bir tavır ortaya koymamış, sadece dar anlamıyla din ve ibadetler konusunda hiç kimsenin Hz. Peygamber'le mukayese edilebilir bir konumda görülemeyeceğini söylemiş, din ve ibadet alanında aslî olanla fer'î olanın birbirine karıştırılmasını engellemeye çalışmıştır. Bu bakımdan kendisinin müceddid ideal tipine en fazla uyan kişi olduğu söylenebilir (Muhammed Ferman, II, 875 vd.; Erdem, IX/26 [2006], s. 301 vd.). Nitekim Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî gibi büyük süfi düşünürlerin müced-



did olup olmadığı tartışmalı iken ilk defa İmâm-ı Rabbânî'nin şahsında bir sûfinin müceddidliğinin kabul görmesi önem arz etmektedir. Ancak İmâm-ı Rabbânî sûfi de olsa önem verdiği alan fıkhıdır. Yanlış anlaşılma ve suistimallere epey açık olan vahdet-i vücûd yerine vahdet-i şühûdu tercih etmiş, dinî hayat hakkında ilk ve son merci olarak fikhî işaret ederken bir sûfinin ötesinde dinle hayat arasında ortaya çıkan bir açığı kapatma yolunda dinin hayat üzerindeki etkisini arttırmaya çalışmıştır (Weismann, s. 49).

Şah Veliyyullah ile birlikte tecdidin ıslah tarafı daha fazla ön plana çıkmıştır. Şah Veliyyullah fakihlerle sûfilerin müceddid olamayacağı tezini savunmaktadır. "Her nebîye vasî gerekir. Vesayetin esası hikmet, melekûtî kurb ve nihayet nebînin ve onun ilimlerinin şerhiyle ümmetin meselelerini üstlenmektir. Vasî kutub değildir, çünkü kutub varlıkla alâkalıdır" (*et-Tefhimâtü'l-ilâhiyye*, II, 159). "Her nebîye dinini intihallerden temizleyecek bir müceddid gerekir. O sekîne libasını giyinmiş bir muhaddistir; vücûbu, tahrîmi, keraheti, sünneti ve ibâhayı aslî konumuna yerleştirir; şeriati mevzû hadislerden ve kıyaslardan, her türlü ifrat ve tefritten arındırır. Fakih müceddid olamaz; ancak müceddid bizzat vasî olursa iş tamam olur" (*a.g.e.*, II, 159-160). Şah Veliyyullah'ın en önemli özelliği, bid'atların tasfiyesini düşünse de İslâm ümmetinin o güne kadarki birikimini daha üst seviyede terkibe yönelerek bunun üzerinden bütün bir toplumun ıslahının gerekli olduğunu söylemesidir. Bu talep onu kendisinden önceki ve sonraki müceddidler arasında bir yerde tutmaktadır. Çünkü Şah Veliyyullah'tan sonra tecdid üzerine düşünenler, benzer şekilde dar anlamıyla dinî alanda tasfiye yanında toplumsal ve daha çok siyasal alanda yapılması gereken ıslah üzerinde durmuştur. Bu çerçevede tecdidle birlikte ıslah kavramı da yaygınlaşmaya başlamış, tecdid ve ihyâ daha çok ferdî ve toplumsal hayatın dinle irtibatını güçlendirme gayretini ifade ederken ıslah siyasal ve toplumsal kurumlarla ilgili tasarrufları ve projeleri belirtmek için kullanılmıştır.

Şah Veliyyullah'tan sonraki dönemde tecdid hareketleri genellikle ilmî çerçevede kalıp ilmî kurumlar ve faaliyetler yoluyla toplum üzerinde etkin olmak yerine toplumsal hareketler durumuna gelmiştir. Bu hareketlerin en önemli özelliği, klasik ve geleneksel dindarlık ve cemaatleşme formlarını koruması yanında yeni şartlar içinde yeni bir anlam ve fonksiyon kazanmasıdır.

Bu çerçevede ön plana çıkan akımlar tasavvuf alanında görülmüştür. Bu dönemde tecdid hareketlerinde -en azından başlangıç yönünden- iki oluşum gözlenebilir. Bunlardan biri Batı Avrupa yayılmacılığı ve sömürgeciliğine karşı duran sûfi oluşumlar, diğeri özellikle Osmanlı Devleti ve İran'da devlet kurumlarının kendine çekidüzen vermesi (Islahat ve Tanzimat) şeklinde gerçekleşmekteydi. Bunların ortak yanı mutlaka bir şekilde Batı Avrupa yayılmacılığı ve sömürgeciliğiyle irtibatlı olmasıdır. Bu irtibat ya doğrudan işgale karşı bir tepki veya ortaya çıkan sorunları halletmede gücünü belli eden Batı Avrupa devletlerinden faydalanma şeklinde tezahür etmekteydi. Bu ikinci yol bağımsız bir devletin yetkililerinin aldığı kararlarla tahakkuk ettiği gibi işgal altına girmiş bir bölgede yaşayan ilim ehlinin yeni yöneticilerden bazı şeyler öğrenerek geliştirdiği fikirler ve yaptığı değişiklikler biçiminde gerçekleşmekteydi (Peters, s. 104). Aynı dönemdeki hareketlerin biri dar anlamıyla dinî, diğeri geniş anlamıyla siyasî yönleri bulunmaktadır. Başında tamamen siyasal / kurumsal amaçlarla ortaya çıkan hareketler zamanla dinî alanla irtibatlı hale gelip o alanda önemli etkiler doğururken önce dinî amaçlarla ortaya çıkan birçok hareket zamanla siyasal boyut ve etki kazanmıştır. Bu sebeple XIX. yüzyıldan itibaren başlayan hareketleri modernleşmenin siyasallaştırıcı yüzünü görmeden ele almak eksik bir değerlendirme olur. Şah Veliyyullah'ın vefatından sonra İngilizler'in doğrudan kontrolü altına giren Hindistan'da onun torunları Seyyid Ahmed Birilvi ve Şah İsmâil Dihlevî'nin faaliyetleri sömürgeciliğin yayılmasıyla tecdid hareketlerinin siyasallaşması arasındaki ilişkiyi gösteren bir örnektir (*a.g.e.*, s. 97-110; Karpat, s. 46-55).

XIX. yüzyıl hareketlerinin yeni ve en önemli özelliği ciddi bir siyasallaşmanın yaşanmasıdır. Daha önce siyasî bir anlamı bulunmayan birçok teklif ve hareket sömürge hareketleriyle birlikte siyasal boyut kazanmıştır. Bunun arka planında, önceleri normal ve toplumun doğal gidişinin bir parçası olan birçok karar ve hadisenin siyasî hâkimiyeti ele geçiren yeni unsur tarafından kullanılması ve bu kullanmanın tecdid görünümü olayların, atılan adımların ve tekliflerin anlamını ve konumunu değiştirmesi vardır. Bu sebeple Batı Avrupa'nın sömürgeci haline gelmeden önce yapılan, müslüman ilim ve fikir adamlarının tecdid içerikli bazı tekliflerinin sömürge şartlarında tekrar edilmesi görünüşte benzer bir adım olsa da ikincisinin anlamı

ve konumu tamamen değiştiğinden artık öncekilerle aynı teklif ve aynı adım olarak değerlendirilemez. Bu durumun en açık örneğini bazı yazarlar tarafından bir tecdid şeklinde nitelendirilen Vehhâbî hareketi teşkil eder. Nitekim bu hareket büyük ölçüde Hanbelî mezhebinin önemli mensuplarından olan İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye ve İzzeddin b. Abdüsselâm'a ait fikirleri ve talepleri dile getirmiş olsa da bu talepler, İngiliz ve Fransız yayılmacılığının ortaya çıkardığı şartlarda tamamen yeni bir anlam kazanmış, Osmanlı merkezi tarafından da bu açıdan değerlendirilmiştir. Benzer bir durum İslâm modernizmi denilen hareket için de geçerlidir. Siyasî bir hareket boyutu kazanmamakla birlikte daha sonraki düşünce hareketleri tarafından dikkate alınan diğeri bir âlim Muhammed b. Ali eş-Şevkânî'dir. Şevkânî taklide karşı çıkmakla birlikte taklidi tahkik lehine değil ictihad lehine aşma yönünde gayret göstermiş, bu çerçevede klasik bilimsel ve kurumsal geleneğe karşı temel kaynaklara, özellikle Kitap ve Sünnet'e dönerek bunun üzerinden dinî anlayışın ve kurumların dönüştürülmesi düşüncesini savunmuştur. Şevkânî dinî ilimlere bakıştaki bu dönüşümün önemli unsurlarından biri olmuştur (Peters, s. 100-101).

XIX. Yüzyıl ve Sonrası. XIX. yüzyılda İslâm dünyasının önemli bir kısmı Batı Avrupa'nın emperyalist ülkeleri tarafından işgal edilmiş, müslümanlar kendi hayatlarıyla din arasında ortaya çıkan açıktan ziyade, yaşadıkları hayatla içine düştükleri kötü durum arasında illiyet bağı görerek hayatlarını dönüştürme hususunda arayışa girmişlerdir. Bu arayışta geliştirilen çözümlerinden biri "dinle hayat arasında ortaya çıkan açığı kapatma" anlamına gelen tecdidten öte, din anlayışı diye de kabul edilebilecek mevcut tavırnı değiştirmesi, din olarak bilinenin yenilenmesi yönünde bir tavırın üstlenilmesidir. Bu yenileme genellikle dinî bir niyet ve doğru bir yönelişle başlasa da XX. yüzyılda büyük ölçüde seküler ideolojilerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu tür hareketlerin öncelikle Rus işgali altındaki bölgelerle Fransızlar ve İngilizler'in işgalindeki Kuzey Afrika, Mısır ve Hindistan'da ortaya çıkması mânidardır (*a.g.e.*, s. 105; Karpat, s. 46-76; Baldauf, XLI/1 [2001], s. 72-88).

Bu yüzyıla damgasını vuran hareketler klasik tasavvufî özellikleri yanında siyasal bir boyut kazanmıştır. Klasik tasavvufî hareketler birçok sosyal ve sanatsal alanda etkin olsa da esas itibarıyla ferdî kemali amaç edinen, bu anlamda siyaset üstü ha-

reketlerdi. Bunların zamanla siyasallaşması, buldukları toprakları ve hayat tarzlarını sömürgecilere karşı savunma yönündeki gayretleriyle gerçekleşmiştir. Meselâ Muhammed b. Ali es-Senûsî'nin hareketi bu sürecin nasıl gerçekleştiğini göstermektedir. Mesele bir taraftan Batı yayımlıclığı ve sömürgeciliğiyle, diğer taraftan klasik düzenin fesada uğraması yüzünden insanların dinle irtibatlarında ortaya çıkan gevşeme ve dinî değerler arasındaki hiyerarşinin bozulmasıyla alakalıdır. Gazzâlî ve Şah Veliyyullah gibi şahsiyetler dinle hayat arasında beliren mesafenin o güne kadar ki ilmî, fikrî ve kurumsal başarılarından vazgeçmeden, bunların telifi yoluyla aşılması gayretinde iken Senûsî'nin hareketi, özellikle Batı sömürgeciliğine karşı siyasetin gerektirdiği adımların atılmasına yönelmiştir. Bu tavır, XIX ve XX. yüzyıllarda görülen birçok teccid ve ihya hareketinde ortakdır (Voll, *İslam: Süreklilik ve Değişim*, I, 151-252). XIX. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin doğrudan etkin olduğu bölgelerde teccid daha çok tasavvufî alanla sınırlı kalırken Osmanlı Devleti'nin Mısır dahil birçok eyaletinde ve İstanbul'da önemli islah kararları alınmış ve uygulanmıştır. Bu kararlarda ulemânın doğrudan ve dolaylı katkıları olsa da büyük ölçüde devlet eliyle gerçekleştirilmiş, dinî olmaktan çok siyasal ve bürokratik adımlar şeklinde düşünülmüş ve uygulanmıştır (Karpat, s. 75).

XIX. yüzyılda başlayıp XX. yüzyılda devam eden birçok teccid hareketi vardır. Bunların başında Batılılar tarafından İslâm modernizmi diye adlandırılan Efgânî-Abduh hareketi gelir. Bu hareket islah ile teccidî, kendi ifadeleriyle dinî olanla medenî olanı birleştirerek bunların bütünü dinî bir proje haline getirmeye teşebbüs etmiştir. Said Halim Paşa ve daha önce Tunuslu Hayreddin Paşa'nın aynı mahiyetteki islah projeleri de önem arz etmektedir. Muhammed Abduh'un 1905 yılında vefatından sonra M. Reşîd Rızâ tarafından sürdürülen hareket üç ayrı oluşuma zemin teşkil etmiştir. Bunlardan birincisi Reşîd Rızâ üzerinden gelişen Müslüman Kardeşler hareketi, ikincisi Ali Abdürrâzık ve Emîn el-Hûlî örneğindeki tasfiye (dinî hayatı arındırma) hareketi, üçüncüsü Tâhâ Hüseyin tarzı sekülerist tavidir. Aslında bu üç tavrın Efgânî-Abduh hareketinden ortaya çıkması bu hareketin eklektik özelliğine işaret eder. Nitekim hareket Kitap ve Sünnet'e dönüş söylemiyle Selefîyeci, bilimsellik söylemiyle en azından başlangıçta belli ölçüde pozitivist, nihayet klasik kültürle irtibatını muhafaza etmekle birlikte bunu

ancak şartların elverdiği ölçüde kabul etmeye eğilimli bir tavır sergiliyordu. XX. yüzyılın ilk yarısındaki teccid hareketleri ise temelde özgürleşmeyi öne çıkarırken bunu aynı zamanda bir toplumsal islah ve dinî bir yenilenme düşüncesiyle birlikte yürütmüştür.

Mısır'da İhvân-ı Müslimîn ve Hindistan'da Cemâat-i İslâmî, siyasal bağımsızlıkla dinî ihya amaçlarını birlikte yürüten hareketlerin ideal tiplerini teşkil eder. Bunlar, genellikle liderlerinin fikirleriyle temsil edilmekle birlikte sadece birer fikir hareketi olmayıp toplumsal ve siyasal bir boyuta da sahip buldukları için hayatın çeşitli alanlarını doğrudan etkilemiştir. Savundukları fikirler ve onların hayatta ortaya çıkardığı neticeler teccid ve islah kavramlarının en azından etkin olduğu yörelerdeki muhtevasını belirlemiştir. Cezayir'de İbn Bâdis önderliğindeki Cem'iyetü'l-ulemâi'l-müslimîn de işgal karşıtlığıyla teccidî irtibatlandırılan faaliyetlerdendir. Cezayir'de ve genellikle Kuzey Afrika'da istiklâl mücadeleleriyle islah ve teccid gayretleri birlikte yürütülmüş, XVIII. yüzyıl öncesi hareketlerinden farklı şekilde siyasî bir iddia ve yönelişi içinde taşımıştır.

Mevdûdî teccidî "İslâm'ı Câhiliye'nin kirlerinden temizlemek" diye tanımlar (*İslâm'da İhya Hareketleri*, s. 19, 52). Bu açıdan bakıldığında İslâm tarihi bütünü itibarıyla dinden sapma ve dinî hayatın bozulma süreci biçiminde kavranmakta, bunun neticesinde İslâm medeniyeti ilmî, fikrî ve estetik boyutlarıyla bu bozulmanın sonucu olmaktadır. Bu yönüyle teccid, müslümanların karşılaştığı sorunları halletmekten çok Hz. Peygamber tarafından doğrudan tebliğ edilmeyip daha sonra İslâm'a sokulduğu düşünülen bütün unsurları bir problem haline getirmekte, medeniyetin kurumları ve kurallarıyla bunlarla irtibatlı olarak üretilmiş estetik boyutu reddetmektedir. İlim ve düşünce de bu reddin payını almakta, bütün bir entelektüel birikim bir sapma diye görülmektedir (a.g.e., s. 45-48).

Türkiye'de teccid meselesini sistematik biçimde ele alan âlimlerin başında Elmalılı Muhammed Hamdi gelmektedir. Elmalılı teccidî zarurî görürken bunun içtimâî ve dinî cihetini birbirinden ayırmakla birlikte içtimâî bir zaruretini dinî yönden de zaruret olarak kavramaktadır. Buna göre toplumsal varoluş seviyesinde zorunlu biçimde ortaya çıkan her şeyin dinen dikkate alınması, bunun dinî istilâh ve prensiplerle irtibatının kurulması müslümanlar için ahlâkî ve ilmî bir görevdir (Elmalılı, s. 34 vd.).

Abdümüteâl es-Saidî ve Emîn el-Hûlî *el-Müceddidün fi'l-İslâm* adlı birer eser telif etmiştir (bk. bibl.). Bu eserlerde müceddid kabul edilenlerin sayısı oldukça fazladır. Saidî, hemen her asırdan çok sayıda âlim ve devlet adamını müceddid veya teccidî taşıyıcısı diye kabul etmiş, böylece onun eserinde İslâm tarihi aynı zamanda teccidî tarih olarak ele alınmıştır. Buna karşılık Emîn el-Hûlî müceddidliği kabul edilen bazı önemli şahsiyetlerin hayatını ve faaliyetlerini incelemiş, teccidî kavramsal içeriğini belirlemeye çalışmıştır. Seyyid el-Affî de *Mecelletü'l-ezher*'de neşrettiği bir dizi yazıda (bk. bibl.) teccidî gerekliliğini ortaya koyarken bunun muhtemel tehlikelerini dile getirmektedir. Said Nursî'nin müceddid olduğu ileri sürülmekte, kendisi de yazılarında bunu ifade etmektedir. Ancak Said Nursî, Türkiye'de oldukça etkili bir hareketin merkezinde bulunsa da müceddidlik iddiası talebe çevresi dışında pek kabul görmemiştir (*Bedüzzaman ve Tecdit*, tür.yer.).

XX. yüzyılda teccid terimi geniş bir yelpazede kullanılmış, bu çerçevede modernizm, sekülerizm ve dinî hayatın bir tür tasfiyesi denilebilecek birçok iddia kendini bu terimle ifade etmiştir. Terimin XX. yüzyıldaki kullanımı -ictihadda olduğu gibi- yaşanan siyasî işgal, toplumsal dejenerasyon, entelektüel ve ilmî sıkıntılarla sıkı sıkıya bağlı görünmektedir (Adnân M. Emâme, s. 357-559). Son yıllarda Türkiye'de TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (*İslâm, Gelenek ve Yenileşme*, İstanbul 1996) ve Mısır'da el-Meclisü'l-a'lâ li'ş-şuûni'l-İslâmiyye'nin (*et-Tecdid fi'l-fikri'l-İslâmî*, Kahire 2002) tertiplendiği toplantılar gibi İslâm dünyasının çeşitli merkezlerinde ilmî faaliyetlerin gerçekleştirilmesi ve *el-Müslimü'l-mu'âşır* gibi dergilerin özel sayılarının (XXXII/125-126, 2007) teccidde ayrılması bu konulardaki tartışmaların oldukça canlı ve düzeyli sürdüğünü göstermektedir.

İctihad ve islah gibi teccid de İslâm fikir tarihinin temel terimlerindedir. Kavram en azından II. (VIII.) yüzyıldan itibaren bir terimleşme süreci geçirmiş, dinle hayat arasındaki irtibatla zamanla ortaya çıkan gevşemeyi dine zarar vermeden, dinle kabili telif yenilikleri de reddetmeden aşma başarısını gösteren faaliyetleri adlandırmak için kullanılmıştır. İbn Teymiyye gibi VIII. (XIV.) yüzyıl Hanbelî âlimlerinin eserlerinde ortaya çıkan ve özellikle bid'atlara karşı sünneti canlandırma teziyle tanınan islah düşüncesi, XVIII. yüzyıldan itibaren Hint alt kıtası ve Osmanlı Devleti'nin Arap eyaletlerinde gelişen teccid



düşüncesinin bir parçası olmuştur. XIX ve XX. yüzyıl tecdid ve islah düşüncesi, müslüman memleketlerini sömürgecilik karşısında savunmaya ve işgal sonrasında istiklâl mücadelelerine refakat etmiştir (Lapidus, XL/4 [1997], s. 444-460).

Günümüzde İslâm dünyasının hemen her tarafında ilmî, fikrî ve siyasî faaliyetlerin kendilerini ifade etmek için kullandığı temel terimlerden biri tecdiddir. Tecdid, İslâm dünyasının kendini yeniden keşfetmesi ve sömürge şartlarından kurtularak kendi asaletini bulabilmesi yolundaki gayretlerinin tamamını belirtmekte, dil biliminden davet tarzına, siyasî düzenden fıkıh usulüne, düşünceden ahlâka kadar bütün alanlarda yenilenme gayretleri için kullanılmaktadır. Tecdid çok geniş bir yelpazede kullanıldığı için herkesin üzerinde ittifak ettiği ortak bir anlamdan söz etmek güçleşmektedir. Bu güçlüğün aşılması, konunun sistematik biçimde ele alınarak toplumun temel meselelerini ortaya çıkarıp belli bir metotla halletme gayretlerine bağlı görünmektedir. Zamanımızda İslâm dünyasının hakiki / klasik mânasıyla bir tecdid ihtiyacı olduğunu ve böyle bir sürecin yaşandığını gösteren birçok işaret vardır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Gazzâfi, *el-Münkız mine'd-dalâl*, İstanbul 1287, s. 60-61; İbnü'l-Esir, *Câmi'u'l-uşul* (nşr. M. Hâmid el-Fikî – Abdülmecid Selîm), Beyrut 1400/1980, XII, 218-223; Sübkî, *Tabakât*, I, 197-204; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Cize 1999, XIX, 42; *Tüzükâtı Timur: Timur'un Günlüğü ve Başarı Prensipleri* (haz. Kutlukhan Şakirov – Adnan Aslan), İstanbul 2004, s. 53-57; İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli't-te'âsi li-me'âli Muhammed b. İdrîs* (nşr. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî), Beyrut 1406/1986, s. 47; Süyûtî, *et-Teḥaddüs bi-ni'metillâh* (nşr. Heysem Halîfe Tuaymî), Beyrut 1423/2003, s. 149-161; a.mlf., *et-Tenbî'e bi-men yeb'asühullâhü 'alâ ra'si külli mî'e* (nşr. Abdürrahîm el-Kürdî, *et-Türâsiyyât*, III içinde), Kahire 1424/2004, s. 89-120; Şemseddin es-Seḥâvî, *el-Makâşidü'l-ḥasene* (nşr. M. Osman el-Huşṭ), Beyrut 1405/1985, s. 203-204; Münâvî, *Feyzü'l-kadir*, I, 10-13; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *et-Tefhimâtü'l-ilâhiyye* (nşr. Gulâm Mustafa el-Kâsımî), Haydarâbâd 1387/1967, II, 159-160; a.mlf., *Hüccetül-lâhi'l-bâliğa* (nşr. M. Şerîf Sükkar), Beyrut 1992, I, 487; Zebidî, *İḥâfû's-sâde*, I, 26-27; Elmalılı Muhammed Hamdi, "Dîbâce", *Metâlib ve Mezâhib*, İstanbul 1341, s. 2-40; Abdülmuṭeâl es-Sâidî, *el-Müceddidün fi'l-İslâm*, Kahire, ts. (Mektebetü'l-âdâb); Emîn el-Hülî, *el-Müceddidün fi'l-İslâm*, Kahire 1965; Muhammed Ferman, "Şaiḫ Ahmad Sirhîndî", *A History of Muslim Philosophy* (ed. M. M. Sharif), Wiesbaden 1966, II, 873-883; Azîmâbâdî, *'Avnû'l-ma'bûd*, XI, 385-396; J. O. Voll, *Islam Continuity and Change in the Modern World*, Colorado 1982, s. 33-147 (Türkçe tercümesi için bk. *İslâm: Süreklilik ve Değişim*, İstanbul 1991, I, 57-252); a.mlf., "Renewal and Reform in Islamic History: Tajdid and Islah", *Voices of*

*Resurgent Islam* (ed. J. L. Esposito), New York 1983, s. 32-47; A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age: 1798-1939*, Cambridge 1983, s. IV; Mevdûdî, *İslâm'da İhya Hareketleri* (trc. Ali Genç), İstanbul 1986, tür.yer.; *Bediüzzaman ve Tecdit*, İstanbul 2002, tür.yer.; Hayreddin Karaman, *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*, İstanbul 2003, s. 583-591; Adnân M. Emâme, *et-Tecdid fi'l-fikri'l-İslâmî*, Kahire 1424/2003, tür.yer.; Kemal H. Karpat, *İslâm'ın Siyasallaşması*, İstanbul 2004, s. 46-76; R. Peters, "Erneuerungsbewegungen im Islam vom 18. bis zum 20. Jahrhundert und die Rolle des Islams in der neueren Geschichte: Antikolonialismus und Nationalismus", *Der Islam in der Gegenwart* (ed. W. Ende – U. Steinbach), München 2005, s. 90-127; I. Weismann, *The Naqshbandiyya: Orthodoxy and Activism in a Worldwide Sufi Tradition*, London 2007, s. 47, 49; Seyyid el-Affîfî, "et-Tecdid fi'l-İslâm", *ME*, X (1358/1939), s. 43-49, 202-204, 266-270, 360-367, 424-430, 509-514, 584-589, 663-667; Wael b. Hallaq, "Was the Gate of İjtihad Closed?", *IJMES*, XVI/1 (1984), s. 3-41; E. Landau-Tasserou, "The 'Cyclical Reform': A Study of the Mujaddid Tradition", *St.I*, LXX (1989), s. 79-117 (makalenin Türkçe tercümesi için bk. "Periyodik Reform: Müceddid Hadisi Hakkında Bir İnceleme" [trc. İ. Hakkı Ünal], *İslâmî Araştırmalar*, VI/4, Ankara 1992, s. 261-278); Mustafa Ertürk, "Tecdid Hadisinin Metin Tenkidi Açısından Değerlendirilmesi", *İslâmî Araştırmalar*, X/1-3 (1997), s. 125-137; I. M. Lapidus, "Islamic Revival and Modernity: The Contemporary Movements and the Historical Paradigms", *JESHO*, XL/4 (1997), s. 444-460; Hamid Algar, "The Centennial Renewer: Bediüzzaman Said Nursi and the Tradition of Tajdid", *Journal of Islamic Studies*, XII/3, Oxford 2001, s. 291-311 (makalenin Türkçe tercümesi için bk. "Yüzyılın Müceddidi: Bediüzzaman Said Nursî ve Tecdit Geleneği", *Bediüzzaman ve Tecdit*, İstanbul 2002, s. 11-31); I. Baldauf, "Jadidism in Central Asia within Reformism and Modernism in the Muslim World", *WI*, new series, XLI/1 (2001), s. 72-88; K. Hirschler, "Pre-eighteenth-century Traditions of Revivalism: Damascus in Thirteenth century", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, LXVIII/2, London 2005, s. 195-214; Mehmet Erdem, "Serhendî'nin Tecdit Yönteminde Fıkıhın Yeri", *Dinî Araştırmalar*, IX/26, Ankara 2006, s. 297-316.



TAHSİN GÖRGÜN

## TECEDDÜD-İ EMSÂL

(تجدد الأمثال)

Cismi oluşturan  
araz ve cevherlerin  
her an yok olmasının hemen ardından  
yenilenmesi suretiyle  
varlığını sürdürmesi anlamında  
kelâm terimi.

Sözlükte "yenilenmek, yeniden vücut bulmak" anlamındaki **ciddet** kökünden türeyen **teceddüd** türetildiği kökle aynı mânaya gelmektedir; **emsâl** ise **mislin** (eş, benzer) çoğuludur. Buna göre **teceddüd-i emsâl** (**teceddüdül-emsâl**) "benzerlerin, aynı nitelikteki cevher ve arazların yenilen-

mesi, ardarda devam etmesi" demektir. Kelâm ilminde âlemin kuruluşu ve işleyişi, kula ait ihtiyarî fiilleri gerçekleştiren kudretin fiilden önce mi fiille beraber mi bulunduğu belirlenmesi ve âhiret hayatının ebediyeti gibi konularda **teceddüd-i emsâl** anlayışına başvurulduğu bilinmektedir. **Teceddüd-i emsâl** teribine Kur'an'da ve hadislerde rastlanmaz. Bazı âyetlerde "halk-ı cedîd" tabiri geçiyorsa da bunun "öldükten sonraki yaratılış" mânasında olduğu söz konusu âyetlerin bağlamından anlaşılmaktadır. Öte yandan Kur'an-ı Kerîm'de "yaratmayı ilkin başlatma ve onu sürekli tekrarlama" (bed'ül-halk ve'l-iâde) ifadesi birkaç âyette yer almaktadır (Yûnus 10/34; en-Neml 27/64; el-Ankebût 29/19; er-Rûm 30/27). Ancak Kur'an'daki bazı beyanlar "âhiret hayatı için ikinci yaratılış" anlamına da gelmektedir. Halk ve iade konusu hadis rivayetlerinde de görülmektedir; nitekim esmâ-i hüsnâ içinde "ilk yaratan" ve "tekrar yaratan" anlamında "mübdî" ve "muîd" isimleri bulunmaktadır. İmam Mâtürîdî ve diğer bazı âlimlerin belirttiği üzere bu tür âyetlerin muhatapları olan putperestler âhirete inanmadıklarından söz konusu ilâhî beyanların "âhiretteki yaratma" mânasında kabul edilmemesi doğru değildir (bk. **MÜBDÎ**).

Kelâm literatüründe **teceddüd-i emsâl** yerine bazan "halk-ı cedîd", "hudûs-i dâim" ve "teâkub" gibi tabirler de kullanılır. **Teceddüd-i emsâl**, II. (VIII.) yüzyılda yaratılış (hudûs) teorisini temellendirmeye yönelik bir çaba olarak ortaya çıkmıştır. Kelâmcıların çoğunluğuna göre madde geometrik bir nokta şeklindeki hacimsiz atomlardan ve arazlardan meydana gelmiştir (Fahreddin er-Râzî, VI, 21; Pines, s. 135). **Teceddüd-i emsâl** anlayışı, bir muhdîs sebebiyle varlık alanına çıkan cevher ve arazların mevcudiyetlerini sürdürülebilmeleri için bir sebebe muhtaç oldukları düşüncesine dayanır. Bu düşüncenin ilk defa Nazzâm ve Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr tarafından ileri sürüldüğü kabul edilir (Bağdâdî, *el-Farḫ*, s. 86). Arazların ve cevherlerin **teceddüdü** konusunda kelâmcılar arasında ortaya çıkan farklı görüşler şöylece özetlenebilir:

1. **Arazların Teceddüdü**. Boşlukta yer tutan cisimlerde ses, renk, hareket ve sü-kûn gibi arazların bulunduğu gözlem yoluyla bilinmektedir. Yok iken var olan arazların bir yaratıcı sayesinde meydana geldiği açıktır. Allah tarafından yaratılan arazlar, tıpkı cisimlerin hareketi ve zamanın oluşumu gibi yaratıldığı ilk anın ardından hemen yok olur ve ikinci anda Allah tara-