

63416

ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

Mehmet Zeki İŞCAN

MUHAMMED ABDUL'UN DİNİ VE SİYASİ GÖRÜŞLERİ

DOKTORA TEZİ

TEZ YÖNETİCİSİ

Prof. Dr. Emrullah YÜKSEL

ERZURUM - 1997

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	V
ABSTRACT.....	VI
ÖNSÖZ.....	VII
KISALTMALAR.....	IX
GİRİŞ	1
MUHAMMED ABDUH'UN HAYATI VE ESERLERİ.....	1
A. HAYATI	1
A. 1. Doğumu Ailesi Ve İlk Eğitimi.....	1
A. 2. Şeyh Derviş İle Karşılaşması	3
A. 3. Ezher'de Öğrenime Başlaması	5
A. 4. Afgani İle Tanışması.....	7
A. 5. Gazeteciliğe Başlaması Ve Bazı Siyasi Faaliyetleri	13
A. 6. el-Vakâyü'l-Mısriyye'deki Yazarlığı.....	20
A. 7. Arabi Paşa Direnişi Ve Muhammed Abduh	25
A. 8. Urvetu'l-Vuskâ Cemiyetindeki Faaliyetleri.....	31
A. 9. Beyrut Hayatı Ve Tedris Faaliyeti	37
A. 10. Mısır'a Dönüşü	39
A. 11. Ezher'i Islah Faaliyeti	43
A. 12. Mısır Müftülüğü.....	46
A. 13. İslam'ı Müdafaası	49
A.13.1. Honotoux'a Reddiyesi	51
A.13. 2. Farah Antun'a Reddiyesi	53
A. 14. Ölümü	54
B. ESERLERİ	55
BİRİNCİ BÖLÜM	62
MUHAMMED ABDUH'UN DİNİ GÖRÜŞLERİ	62
1.1. TEVHİD.....	62
1. 2. HUSN VE KUBH.....	74
1. 2. 1. İslam Düşüncesinde Husn ve Kubh Kavramları.....	74

1. 2. 2. Yeni Bir Yaklaşım Örneği.....	77
1. 2. 3. Muhammed Abduh'un Husn ve Kubh Anlayışı	79
1. 3. HÜRRİYET NAZARİYESİ.....	86
1. 3. 1. İslâm Düşüncesinde İrade ve Hürriyet.....	86
1. 3. 2. Muhammed Abduh'a Göre Hürriyet Problemi.....	95
1. 3. 3. M. Abduh'a Göre Kader ve İnsan Hürriyeti	101
1. 4. DİN VE AKIL.....	112
1. 4. 1. İman ve Akıl	120
1. 4. 2. Vahy ve Akıl.....	121
1. 4. 3. Aklın Sınırları	125
1. 5. DİN VE İLİM.....	128
1. 5. 1. İlim Karşısında Hristiyanlık ve İslâm	128
1. 5. 2. İlmin Bağımsızlığı (Otonomluğu)	151
İKİNCİ BÖLÜM.....	157
DİNİ ISLAH	157
2. 1. DİNİ ISLAH DÜŞÜNCESİNE GENEL BİR BAKIŞ	157
2. 2. ABDUH'TA DİNİ ISLAH DÜŞÜNCESİNİN GAYESİ VE TEMEL BOYUTLARI.....	166
2. 3. DİNİ ISLAHI GERÇEKLEŞTİRME YÖNTEMİ.....	171
2. 3. 1. Selef Akidesine Dönüş	171
2. 3. 2. Taklidi Red	183
2. 3. 3. Çağdaş Medeniyet Üzerinde Düşünmeyi Sağlama.....	193
2. 4. DİNİ ISLAHI GERÇEKLEŞTİRMEDE KUR'AN'I ANLAMA YÖNTEMİ.....	202
2. 4. 1. Dinin Temel Kaynağı Olarak Kur'an	206
2. 4. 2. Kur'an'ın Evrenselliği	209
2. 4. 3. Kur'an'ı Anlamada Bütünlük Sorunu.....	211
2. 4. 4. Bazı Misaller Çerçevesinde Kur'an'ı Anlamada Aklın Yeri.....	222
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....	236
SİYASİ GÖRÜŞLERİ.....	236
3. 1. TOPLUMSAL ISLAH VE SİYASİ ALAN.....	236

3. 2. YÖNETİM FELSEFESİ	238
3. 2. 1. Felsefî ve Etik Temeller	238
3. 2. 2. Otorite ve Siyasal İktidarın Meşruluk Temeli Sorunu.....	240
3. 3. HİLAFAFET NAZARİYESİ VE OSMANLI HİLAFAFETİNE BAKIŞI.....	253
3. 4. MİLLET OLMA FİKRİ	267
3. 5. YÖNETİM VE TOPLUM	277
3. 5. 1. Hürriyet.....	278
3. 5. 2. Şûra.....	280
S O N U Ç.....	286
KAYNAKLAR.....	292
ÖZGEÇMİŞ	306



ÖZET

Doktora Tezi

**MUHAMMED ABDUH'UN DİNİ
VE
SİYASİ GÖRÜŞLERİ**

M. Zeki İŞCAN

Danışman: Prof. Dr. Emrullah YÜKSEL
1997, Sayfa: 306Jüri : Prof. Dr. Emrullah YÜKSEL
.....
.....

Batı müdahalesinin Müslümanları esaslı bir kimlik bunalımına götürdüğü 19. yüzyılın özellikle ikinci yarısında M. Abduh, çağdaşı birçok Osmanlı aydını gibi, İslam dünyasının içten canlanma ihtiyacını gerçekleştirecek fikri projeler üzerinde çalışmaktadır.

Abduh'a göre, Müslümanların içten canlanması ve yeniden doğuşu, dini esasların modern bir anlayışla ele alınmasına bağlıdır. İslam, tevhid prensibi ile, aklı verdiği sonsuz önemle, insanı ve dünyayı bir değer olarak tanıması ile, ve buna benzer ilkeleriyle bir rönesansın manevi altyapısını hazırlayacak güce sahiptir.

Ama bunun için öncelikle İslâm'ın ne olduğunu ortaya koymak ve gerçek İslâm'ı keşfetmek gerekmektedir. Herşeyden önce düşüncüyü taklit zincirlerinden kurtarmak ve dini, ihtilaflar çıkmazdan önceki ilk dönemin insanları yani Selefin anladığı şekilde anlamak icap etmektedir. Din, ilk kaynaklarına döndürülmeli ve Allah'ın koyduğu akıl ölçüleri çerçevesinde değerlendirilerek sapmaları önlenmelidir.

Bu yapıldığı takdirde, din ile ilim elele vererek evrenin sırlarını keşfedecek, böylece hem Allah'ın nuru tamamlanmış olacak hem de din insan tabiatına uygun olarak, modern dünyanın ihtiyaçlarına cevap verecek bir özellik kazanacaktır.

ABSTRACT

Doktora Thesis

**RELIGIOUS AND POLITICAL SIGHTS
OF
MUHAMMED ABDUH**

M. Zeki İŞCAN

Supervisor: Prof. Dr. Emrullah YÜKSEL
1997, Page: 306

Jury : Prof Dr. Emrullah YÜKSEL

.....
.....

During the 19th century, in which Western intervention brought about a real identity crisis among Muslims, M. Abduh, like most of his contemporary Ottoman colleagues, was studying on projects which would actualize the internal renaissance need of the Islamic world.

Abduh has thought that this renaissance of Muslims depends upon the reconsideration of religious principles with a modern perspective. Islam, with unitarian theology, by giving great importance to intelligence, by recognizing human and the world as valuable, and with its principles similar to these, has the power to prepare the sipiritual infra-strucure of a renaissance.

However, for this aim, first of all, it is necessary to put forward and discover the real Islam. Before all, it is required to liberate the thought from the chains of imitation and understand the religious faith as the members of early Community understood it before dissension arose. It is also necessary to return religious learning to its original sources, and consider the religion in the scales of human intelligence that God created to repel the excesses of faith and diminish its errors and stumblings

If this can be done, then religion may be counted the true friend of science, a stimulus for inquiry into the secrets of the universe. In this way, brilliance of God will be completed and Islam will gain a peculiarity which will solve the problems of the modern world.

Ö N S Ö Z

Kuşkusuz Muhammed Abduh, 19. yüzyılın sonlarında, İslâm'a dayalı bir medeniyet kurabilmenin endişesini ve sorumluluğunu yaşamış, önde gelen ilim adamlarından biridir. Bu yüzyılda ortaya koyduğu fikirler, çağdaş İslâm düşüncesinin oluşumunda büyük katkı sağlamıştır. Kendisi, İslâm aleminin ihtiyacının, hem geleneksel teolojik fikirlerin geliştirilmesi hem de çağdaş problemlerin çözümlenebileceği bir fikir yapısının kurulması olduğuna inanmıştır. Eserlerinde de hep bu inancının tezahürleri görülmüştür.

Abduh, fikirlerini ortaya koyarken, kendini sadece Kur'an ve sahih sünnetin hükümleriyle kayıtlı hissedip, yerine göre geleneksel İslâm düşüncesini eleştirme yoluna gittiği için, bazı araştırmacılar onu zirvede bir ıslahatçı olarak kabul etmiş, bazıları da Ehl-i sünnetten sapmış biri olarak görmüştür. Her iki kesim de düşünce ve kanaatlerini pekiştirmek ve kanıtlamak için elden geldiğince deliller ortaya koymaya çalışmıştır. Fakat özellikle ikinci grup içine dahil olan yazarlar, eleştirilerinde ilmi düsturların sınırlarını aşmışlar ve görüşlerini spekülasyonlar üzerine temellendirmişlerdir.

Bir insan hakkında doğru yargıya varmak için eserlerinden hareket etmek ve bu eserlerinde ortaya koyduğu fikirlerini sağlam bir düşünce perspektifiyle değerlendirmek gerekir. İşte biz tezimizde bu yolu seçtik ve Abduh hakkındaki spekülasyonlara dayalı, ilmi eleştiri sınırlarını aşan değerlendirmelere hemen hemen hiç yer vermedik.

Kendi içinden bakıldığında Abduh'un düşüncesinde çeşitli unsurlar mantıken tutarlı bir sistem içinde kaynaşmıştır. Bu nedenle Abduh'u tam olarak tanımak, düşüncelerini bütünlük arzeden bir yapı içerisinde incelemeye bağlıdır. Tezimiz bu maksada yönelik olmuştur.

Çalışmamızın giriş bölümünde Abduh'un hayatını, fikirlerinin oluşum sürecini dikkate alarak anlatmaya çalıştık. Burada, etkilendiği şahısları, çağının problemlerinin ve şartlarının onun üzerinde bıraktığı etkiyi, bu problem ve şartlara karşı bakış açısını da sunmaya gayret ettik. Giriş bölümünün sonunda eserlerini, yeni araştırmaların ortaya çıkardığı bazı verilerle tanıttık.

Birinci bölümde Abduh'un temel dinî meseleleri okuma biçiminden bahsettik. Abduh bizim açımızdan bir ahlâk düşünürü olduğu için bu bölümde genel olarak İslâm

ahlâkının kaynakları olan tevhid, husn ve kubh, insan hürriyeti, aklın dindeki yeri, din ve ilim konuları ile ilgili fikireleri üzerinde durduk.

İkinci bölümde Abduh'un dinî ıslah düşüncesini, din sosyolojisi ve sosyal psikolojinin verilerine de yeri geldiğinde başvurarak sunmaya çabaladık. Bu bölümün başında modernizm öncesi ıslahat hareketlerinin önemli olanlarına yer verdik. Böylece bu hareketlerle Abduh'un fikirleri arasında bir karşılaştırma yapma imkanının zeminini oluşturmaya çalıştık.

Üçüncü bölümde ise, Abduh'un siyasi görüşlerini işledik. Önce, her siyasi sistemin bir felsefi ve etik temeli olduğu gerçeğinden hareketle onun siyasi görüşlerinin bu temellerine kısaca değindik. Sonra, yönetimin meşruiyet temeli sorununa bakış açısını aktardık. Bilahare, hilafet sistemine ve Osmanlı İmparatorluğu'na karşı tutumuna değindik. Milliyetçilik ve demokrasi hakkındaki düşünceleri de bu bölümün son kısmını teşkil etti.

Çalışmamız esnasında karşılaştığımız zorluklardan biri, M. Abduh ismi etrafındaki spekülasyonların çeşitliliği ve onun düşüncelerinin gelişigüzel bir yapı içerisinde değerlendirilişi olmuştur. Ayrıca, onun adına yayınlanmış bazı eserlerin yeni incelemeler sonucunda kendisine ait olmadığını ortaya konması, bu eserleri gözardı etmemizi gerektirmiştir. Abduh'un görüşlerinin Türkiye'de bütüncül bir yapı içerisinde çalışılmış olmaması da bizim için ayrı bir zorluk teşkil etmiştir.

Tez çalışmama ııraf etme lütfunda bulunan ve çalışmalarımın her safhasında bana daima müşfik alakalarını sunan muhterem hocam Prof. Dr. Emrullah YÜKSEL beye sonsuz teşekkürlerimi sunuyorum. Ayrıca, kaynak temininde önemli yardımlarını gördüğüm Prof. Dr. Hayrettin KARAMAN'a, Prof. Dr. Hasan ONAT'a ve Doç. Dr. Mümtaz'er TÜRKÖNE'ye şükran borçlu olduğumu da belirtmeliyim.

Tezimin oluşmasında bana ayırdıkları mesailerinden dolayı, Yrd. Doç. Dr M. Saffet SARIKAYA'yı, Yrd. Doç. Dr. Selçuk ÇOŞKUN'u, Yrd. Doç. Dr. Hanefi PALABIYIK'ı ve Araştırma Görevlisi Ömer Faruk İŞCAN'ı da burada anmak istiyorum.

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
A.Ü.	: Ankara Üniversitesi
a.y.	: Aynı yer
b.	: Bin, İbn
Bkz. (bkz)	: Bakınız
c.	: Cilt
Çev. (çev)	: Çeviren
Fak.	: Fakültesi
h.	: Hicrî
Haz. (haz.)	: Hazırlayan
Hız.	: Hazreti
İ.A.	: İslâm Ansiklopedisi
M.E.B.	: Milli Eğitim Bakanlığı
ö.	: Ölümü
s.	: Sayfa
S.M.	: Sırat-ı Mustakîm
T.D.V	: Türkiye Diyanet Vakfı
T.İ.A	: Türk İslâm Ansiklopedisi
tsz	: Tarihsiz
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve devamı
vol.	: Volume.
Yay.	: Yayınları

GİRİŞ

MUHAMMED ABDUH'UN HAYATI VE ESERLERİ

A. HAYATI

A.1. Doğumu Ailesi Ve İlk Eğitimi

Muhammed Abduh 1849 yılında Mısır'ın Nil deltasının bir köyünde, orta tabakaya mensup yöresel nüfuz ile ilim ve dindarlık geleneğine sahip bir aile içerisinde dünyaya geldi.¹ Babası Abduh Hayrullah, muhtemelen Türk kökenlidir. Nitekim Abduh, hayat hikâyesinde bu hususu şöyle dile getirmiştir: "Köy halkı bize Türkmen ailesi derdi. Bunu babama sorduğumda o, nesebimizin, Türkmen ülkesinden gelip aşağı Mısır'da çadır kurup, burada bir zaman için yerleşen bir Türkmen ailesine dayandığını söyledi."² Reşid Rıza da Abduh'un dedesi Hasan Hayrullah'ın bir Türkmen ailesine mensup olduğunu söylemektedir.³

Abduh'un annesinin ismi, ilk kaynaklarda zikredilmemektedir. Yalnızca nesebinin Hz. Ömer'e dayandığı söylenmektedir.⁴ Abduh, otobiyografisinde annesinin Kureyş kabilesine mensup, nesebi Hz. Ömer'e dayanan bir hanım olduğunun söylendiğini fakat bunun ispatı zor yaygın rivayetlere dayandığını belirtmektedir.⁵

Abduh çocukluğunun ilk yıllarını Bahire kazasının Mahalletu'n-Nasr adlı köyünde geçirmiştir. Yöneticiler tarafından bu köyde mecburi ikamete tabi tutulan ailesi, onların zulümlerine boyun eğmemekle tanınan izzetli bir ailedir.⁶ Onuruna çok düşkün olan bu aile, Abduh'un, prensiplerine bağlı, şeref, gurur ve asalet sahibi bir kişilik olarak yetişmesine vesile olmuştur. Gerçekten de vakurlu oluş, Abduh'u tanıyanlar tarafından

¹ Muhammed Reşid Rıza, *Tarihu'l- Ustazi'l- İmam eş-Şeyh Muhammed Abduh*, Mısır, Matbaatu'l-Menar, 1931, I, 15; Mustafa Abdurrazık, *Muhammed Abduh*, Mısır, Daru'l-Maarif, tsz, 16; Muhammed Ammara, *el-İmam Muhammed Abduh*, Mısır, Daru's-Şurük, 1988, 16.

² Rıza, a.g.e. I, 16.

³ Bkz. Abdurrazık, a.g.e., s. 13.

⁴ Abdurrazık, a.g.e., s. 13.

⁵ Rıza, a.g.e., I, 16.

⁶ Abdurrazık, a.g.e., s.16.

onun en bariz vasfı olarak dile getirilmiştir. Hatta Afgani'nin ona; “sen hangi padişahın oğlusun?” diye arasına hitap ettiği, Hidiv Abbas'ın da onun için; “huzuruma bir firavun edasıyla girerdi.” dediği belirtilir.⁷

Abduh ebeveyninin tek çocuğu idi. Fakat onların daha önceki evliliklerinden olmuş kardeşleri vardı. Başka bir ifade ile Abduh, üvey kardeşler arasında büyümüştür. M. Abdurrazık, Abduh'un genç denilebilecek bir yaştan itibaren sosyal hastalıklar üzerinde durmaya başlamasında böyle bir aile ortamının payı olabileceğini belirtmektedir.⁸

Abduh, kardeşlerinin en küçüğüdür. Belki bu yüzden babası diğer kardeşlerine göre ona daha çok değer vermiş, okuması için ısrarlı davranmıştır. Evvela özel hocalar tutup evde okuma yazma ve Kur'an öğrenmesini sağlamıştır. Yedi yaşına girince köydeki sıbyan okuluna göndermiş, daha sonra bir hafız hocanın yanında hafızlığını tamamlamıştır. Nihayet onu, Kur'an'ı güzel bir surette, tecvide uygun okuyabilmesi için 1862 yılında Tanta'daki Ahmediye mescidine göndermiştir. Abduh burada Kur'an okuma ve tecvit derslerini ikmal ettikten sonra 1864 yılında 'Ezherî dersler' olarak nitelendirilen fıkıh, sarf, nahiv derslerini almaya başlamıştır.⁹

Fakat bu derslerin okutuluş şeklienden hoşlanmamıştır. Daha sonra belirttiğine göre bunun sebebi, derslerin usulünün çok zor ve anlaşılmaz bir yapıda olmasıdır. Kendi ifadesine göre burada Kefrâvî şerhiyle¹⁰ başladığı ilim tahsili bir buçuk seneden fazla devam etmiş olmasına rağmen, hocalarının lüzumsuz yere ve ısrarlı bir şekilde nahiv ve fıkıh kaideleri üzerinde durmalarından sıkılmış, derslerden hiç bir feyiz alamamış ve hatta hiç bir şey öğrenememiştir. Bunun üzerine medreseyi terketmiş, bir daha ilme dönmek ve çiftçilikle meşgul olmak üzere 1865 yılında köyüne dönmüştür. Aynı sene içinde evlenmiştir.¹¹

⁷ Ammara, a.g.e., s. 24-25.

⁸ Abdurrazık, a.g.e., s. 19.

⁹ Rıza, a.g.e., I, 20; Abduh, *Müzekkerâtul-İmam Muhammed Abduh Siratun Zatiyyetun*, arz ve tahkik: Tahir et-Tanahî, Mısır, Daru'l-Hilal, 1993, s. 40; Abdurrazık, a.g.e., s. 19; Osman Emin, *Raidu'l-Fikri'l-Mısıriyyi el-İmam Muhammed Abduh*, Mısır, Mektebetü'l-Anglo el-Mısıriyye, 1965, s. 33.

¹⁰ Hasan b. Ali el-Kefrâvî'nin (ö. 1202/1788) Nahivle ilgili bir eseridir. Bkz. Hayruddin Ziriklî, *el- A'lâm*, Beyrut, 1969, II, 223-224.

¹¹ Rıza, a.g.e., I, 20-21; Abduh, *Müzekkerât*, s. 42-43.

A.2. Şeyh Derviş İle Karşılaşması

Evlendikten bir müddet sonra Abduh, Tanta'daki tahsil hayatına yeniden dönmesi için ailesi tarafından zorlanır. Sonunda bir refakatçinin nezaretinde Tanta yolunu tutar. Fakat tahsilden o kadar nefret etmiştir ki Tanta'ya gitmemek için türlü bahanelere başvurur ve akrabalarının bulunduğu bir köyde konaklar. Burada refakatçisine bu köyde kalacağını, Tanta'ya gitmeyeceğini söyler. Köyde on beş gün kalır. Ama bu on beş gün, orada akrabalarından biriyle karşılaşması yüzünden tüm projelerini ve ideallerini değiştirmesine vesile olur. Bu zatın adı Şeyh Derviş'tir.¹²

Muhammed Abduh, Şeyh Dervişle ilk irtibatını şöyle anlatır: "Şeyh, köye gittiğim günün ertesinde elinde bir kitapla yanıma geldi. Kitap, Muhammed el-Medenî'nin müritlerine yazdırdığı risâlelerden oluşmaktaydı. Yazısı çok zarif olan bu kitaptan Şeyh, kendi gözleri zayıf olduğu için, bir kaç sayfa benim okumamı rica etti. Onun bu isteğini şiddetle reddettim ve okumakla, okuyanlarla ilgili ileri geri laflar edip nefretimi açığa vurdum. Kitabı elime tutuşturmak istediğinde onu kaldırıp attım. Fakat Şeyh, bana güler yüzle, en güzel bir şekilde davranmaya devam etti. Onun ısrarı ve bu hoş tutumu neticesinde kitabı alıp ondan bir kaç satır okumak zorunda kaldım. O da okuduğum yerleri sade bir üslûpla bana açıkladı. Bunlar, inadımı kırmaya ve ruhuma işlemeye tam başlamıştı ki az sonra köyün gençleri gelerek beni ata binmeye, atış yapmaya ve yüzmeye davet ettiler. Ben de kitabı bırakarak onların peşinden gittim. İkindiye doğru Şeyh, kitabıyla tekrar yanıma geldi. Bana biraz daha okumam için ısrar etti. Ona bir kaç paragraf daha okudum. O da bana okuduğum yerleri açıkladı. Sonra arkadaşlarla oynamak üzere ondan ayrıldım. Ertesi gün de aynı durum oldu. Fakat üçüncü gün hiç sıkılmadan üç saat civarında onunla kaldım. Ben okudum, o izah etti. Sonra bana bir işten dolayı tarlaya gitmek zorunda olduğunu söyledi. Ona kitabını bana bırakmasını rica ettim ve onu öğlene kadar okumayı sürdürdüm. Anlayamadığım bir yer olduğu zaman, Şeyh'ten orayla ilgili açıklama yapmasını talep etmek için bir işaret koydum. O gün tüm oyun tekliflerini geri çevirdim ve beni boş vakit geçirmeye zorlayan tüm kışkırtmalara karşı koydum. Öğleden sonra Şeyh'e anlayamadığım yerleri sordum,

¹² Şeyh Derviş, Trablusgarb'da meşhur bir zat olan Şeyh Muhammed el-Medenî'nin derslerinde bulunmuş biridir ve bu zatın önderliğindeki Şazeli tarikatına intisaplıdır. Kendisinden tasavvufî dersler yanında Kur'an'ı doğru anlamaya yönelik dersler de almıştır. Bundan başka Muvatta gibi bazı hadis kitaplarını okumuştur. Sonra köyüne dönmüş ve çiftçilikle uğraşmaya başlamıştır. (Rıza, a.g.e., I, 21-22; Abduh, *Müzekkerât*, s. 43-44)

âdeti üzere bana bunları açıkladı. Bende ilim talebi ve anlama eğiliminin yeniden belirdiğini gördüğü için çok sevindi.

Okuduğum bu risaleler tasavvufla alakalıydı. Bilhassa nefsin edebinden, onun güzel ahlâkla bezenmesi ve kötü unsurlardan temizlenmesinden ve bu dünyanın görüntülerinden alakayı kesme gereğinden bahsetmekteydi. Beş gün geçmedi ki en sevdiğim şeyler olan oyun oynama ve boş vakit geçirmekten şiddetli bir şekilde nefret etmeye, eskiden hoşlanmadığım mütalaa ve ilmi de yeniden sevmeye başladım."¹³

Sonraki düşünce dünyası, fikrî yapısı için Abduh'a ilk ışığı yakan Şeyh Derviş olmuştur. Bunun bir çok sebebi vardır. Evvela onun dersleri, kaideler, kurallar, kelime dizileri ile örülü değildi. Şeyh Derviş'in dersleri ne fıkıh ne de nahivle ilgiliydi. O, İslam ahlakını anlatıyordu. Yararlı amelleri, başkalarına iyilik yapmaya önem vermek gerektiğini, insanın, yapacağı iyi işler sayesinde cennete girebileceğini öğütüyordu. Kısaca Selefî Salihîn'in yolunun en iyi yol olduğunu bildiriyordu.¹⁴

Sonra o, gerçek İslam'dan bahsetmekteydi. Bir gün Abduh ona : "Sizin yolunuz nedir?" diye sorduğunda Şeyh: "Yolumuz İslam'ın yoludur" diye cevap verdi. Bunun üzerine Abduh: "Şimdi bu kadar insan Müslüman değiller mi" diye karşılık verince Şeyh şöyle dedi: "Eğer şu insanlar Müslüman olsalardı önemsiz, ehemmiyetsiz işler üzerinde birbirleriyle tartışmaz, sebepli sebepsiz Allah adına konuşmazlardı."

Şeyh'in derslerinin bir özelliği de maneviyatı, ahlakı, tefekkür ve düşünceyi esas almasıydı. Yine bir gün Abduh, Kur'an'ı öğrenmiş olmasına rağmen ondan hiç bir şey anlayamadığından yakındığında Şeyh ona: "Kur'an'ı oku, lakin sadece cümlelerin manasını ve bereketini, feyzini tefekkür etmekle yetin. Sonra Allah sana tafsilatlı anlama yolunu açacaktır. Kur'an okumayı bıraktığın anda da Allah'ı zikret, O'nu tefekkür et" demiştir. Abduh'un belirttiğine göre Şeyh'in bu ve benzeri sözleri, onun gönlünde yeni bir ateş vücuda getirmiş, eskiden inandığı tüm şeyleri kökünden sarsmıştır.¹⁵

Abduh hayat hikâyesinin bir bölümünde Şeyh Derviş'e ne borçlu olduğunu ve hafızasında bıraktığı etkiyi şöyle ifade etmektedir: "O Şeyh dışında vicdanımı, takip edilmesi gereken yola sevk eden başka bir imam bulamadım. Beni bir kaç gün

¹³ Rıza, a.g.e., I, 22; Abduh, *Müzzekkerât*, s. 44-46.

¹⁴ Ammara, a.g.e., s. 26; Albert Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, Türkçesi: Latif Boyacı- Hüseyin Yılmaz, İstanbul, İnsan Yayınları, 1994, s. 152; Hamit İnayet, *Arap Siyasî Düşüncesinin Seyri*, Çev. Hicabi Kırılancı, İstanbul, Yöneliş Yayınları, 1991, s. 135.

¹⁵ Rıza, a.g.e., I, 23; Abduh, *Müzzekkerât*, s. 46.

içerisinde cehalet hapishanesinden çıkartıp marifet fezalarına yükseltti. Taklit zincirinden kurtarıp tevhidin gerçek manasına kavuşturdu. ...Şayet hayatımda herhangi bir mutluluğa sahip olmuşsam, bu mutluluğun anahtarı o olmuştur. Kaybetmiş olduğum kendimin bir parçasını bana geri verdi, fitratıma bahşedilmiş olup da benim keşfedemediğim şeyleri açığa çıkardı.”¹⁶

Bu gibi ifadelerden anlaşılmaktadır ki, İslam'ın tebliği ve eğitiminde uygulanan metotların yanlış olduğu kanaati, gerçek İslam'ı ortaya koyup onu yaşatma iradesi, Kur'an'ı hiç bir tesir altında kalmadan anlama ve İslam'ın ilk devrinin sade üslûbuna dönme azmi, Abduh'un zihninde ilk defa Şeyh Derviş'in telkinleriyle belirmiştir. Tâbi böyle bir düşünce dönüşümünün on beş gün içinde yaşandığını söylemek mümkün değildir. Hayat hikayesinden anladığımıza göre Abduh, tahsil hayatının belli dönemlerinde Şeyh'in yanına uğramış ve ondan feyz almaya devam etmiştir.

Abduh, babasının kendisini görmek için Tanta'ya geleceğini öğrenince Şeyh Derviş'le karşılaştığı köyü terkederek Tanta'ya gider. Şeyh'in eğitimi ve ilhamı sayesinde, nefret ettiği ilim yoluna yeniden yönelir.¹⁷

Artık Ahmediye medresesinde ders konusunda bir sıkıntısı kalmamıştır. Şeyh'in sayesinde talebelerle ders mütalaa etme seviyesine ulaşmıştır. Fakat bu arada ilim tahsili için Ezher'e gitme zamanının geldiğini de düşünmektedir.

A. 3. Ezher'de Öğrenime Başlaması

Abduh 1282 yılının Şevval ayında (1866 m) Ezher'e gelir ve buradaki derslere girmeye başlar. Basit bir yaşayış içinde hasır üstünde ders okuyan Ezherliler arasına katılır. Ezher, İslâmî ilimleri, Abduh'un pek hoşlanmadığı geleneksel metotla aktaran kurumların merkezi durumundaydı. Ders usulü bozuktu. Kelimelere boğulmakla, i'rab, i'lal yapmakla vakit geçirilirdi. Fen dersleri yoktu, hesap, tarih ve coğrafya yasaktı.¹⁸ Osman Emin, o günün Ezher'indeki öğrenimin, öğrencilerin zihinlerini, muhakeme yeteneklerini ve yaratıcılık kabiliyetlerini öldürecek derecede katı, lugavî ve sathî kurallarla dolduran bir öğrenim olduğunu, işe yaramaz, önemsiz malumatların,

¹⁶ Rıza, a.g.e., I, 23; Abduh, *Müzekkerât*, s. 47.

¹⁷ Rıza, a.g.e., I, 23-24; Abduh, *Müzekkerât*, s. 47-48.

¹⁸ Osman Keskiöglü, "Muhammed Abduh", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 18, yıl: 1970, s. 111.

haşiyelerin, şerhlerin, derslerin muhtevasını oluşturduğunu belirtmekte, bunun için, gelişimi sağlayacak, hür düşünceyi şahlandıracak bir yapılanmanın burada asla söz konusu olmadığını ifade etmektedir.¹⁹

M. Abdurrazık da o sıralarda Ezher'deki ilim anlayışını şöyle özetlemektedir: İlmî anlayış, taklide ve eskilerin fikirlerini tekrara dayanmaktaydı. İlim denildiğinde tahkik, araştırma, yaratıcı düşünce ve ilim zihniyeti anlaşılmamaktaydı. Günün problemlerinden, çağdaş anlayışlardan ve çağın gereklerinden yoksun, mazinin derinliklerinde, teferruatlarında kaybolan bir zihniyet hüküm sürmekteydi.²⁰

Böyle bir eğitim ortamının Abduh'un zihnî ihtiyaçlarına cevap vermesi mümkün değildi. Nitekim ilk üç seneyi âdeti bir bunalım içinde geçirdi. Kendini uzlete çekti, züht hayatı yaşadı.²¹ Uzun süre tefekkür, dua ve zikirle meşgul oldu. Bu arada bazı tasavvuf kitaplarını mütalaa etti. Bu tür bir yaşayış onu, R. Rıza'nın deyimiyle, kendi dünyasından çıkarıp ölümlerle sohbet edebileceğini sandığı bir hayal alemine uzandı. İnsanlarla beraber olmaktan kaçınmakta fakat onların hak yoldan uzak olduklarını gördüğünde de üzülmeğe.²² Abduh bu durumunu şöyle ifade ediyor: "Ezher'deki derslere devam etmekle birlikte uzleti ve insanlardan ayrı kalmayı da muhafaza ediyordum. Hatta öyle oluyordu ki bir kişiyle zaruri olmayan bir kelime konuştuğumda bunun için Allah'a istiğfar ediyordum."²³

Abduh'un içinde bulunduğu bu ruhî durumun, kendisini eğitimden uzaklaştıracak derecede bir bunalıma dönüşmesini Şeyh Derviş önlemiştir.²⁴ Abduh her ders yılının sonunda iki aylık tatil için köyüne gittiğinde Şeyhle bir araya gelirdi. Birlikte, döneceği güne kadar, Ezher'de gördüğü derslerin bir değerlendirmesini yaparlardı, Kur'an'ı tetkik ederlerdi. Bu mütalâalar Abduh'u rahatlatır, yeni bir ruhla okuluna dönmesine vesile olurdu. Bu tatil süresinde Abduh, Şeyh'ten aynı zamanda tasavvuf dersleri alır, saf akide konusunda bilgiler edinir, zihnî problemlerini ona aktarır, o da mülâhazalarını, doğru düşünce ve üslubu ona irşat ederdi.²⁵

¹⁹ O. Emin, a.g.e., 34-35.

²⁰ Abdurrazık, a.g.e., 36 vd.

²¹ O. Emin, a.g.e., s. 35.

²² Bkz. Abdurrazık, a.g.e., s. 50-51.

²³ Rıza, a.g.e., I, 24.

²⁴ O. Emin, a.g.e., s. 34-35.

²⁵ Şeyh Derviş ve Abduh arasındaki münasebet konusunda detaylı bilgi için bkz. Muhammed Sabîh, Muhammed Abduh, Kahire, Daru Kütübi'l-Arabiyye, tsz., 68-79.

Şeyh Derviş Abduh'a ilim elde etmenin, ilim yolunda ilerlemenin faziletlerini de çok sağlam bir biçimde telkin etmekteydi. Bir defasında Abduh'a şöyle demiştir: “Allah çok âlim ve hikmet sahibidir. Hiç bir ilim yoktur ki O'nun ilim ve hikmetinin' gücüne ulaşabilsin. Çok âlim ve çok hikmet sahibi olan Allah'ın en büyük düşmanları da cahiller ve sefihtir. İnsanı Allah'a yaklaştıran en iyi yol, ilim ve hikmettir. İnsanlara zarar vermek amacıyla elde edilen sihir gibi bir kaç ilim çeşidi hariç, hiç bir ilim Allah katında kınanmadığı gibi, hiç bir cehalet türü de övülmemiştir.”²⁶

Bu telkinler neticesinde Abduh, aşırı şekilde uyguladığı züht hayatını bıraktı ve kendisine Şeyh'in tavsiyelerine uygun bir eğitim verebilecek hocalar aramaya koyuldu.

O tarihte Ezher'de iki sınıf hoca vardı: Muhafazakarlar ve sofî meşrepliler. Bu ikinci sınıf, mutaassıp olmayan hocalardan oluşmaktaydı. Abduh Hasan et-Tavil adlı şahsın da aralarında bulunduğu sofî meşrepli hocaların derslerine katılmayı uygun buldu.²⁷

A. 4. Afgani İle Tanışması

Afgani, 1871'in Mart ayında Mısır'a geldiğinde ilim çevreleri tarafından tanınmış bir sima idi. Bir vesile ile Abduh Afgani ile tanışınca artık onun meclislerinin müdavimlerinden oldu. Afgani onu çok etkiledi. Abduh onda kendi ruhuna uygun yeni bir anlayış bulmuştu. O güne kadar tanıdığı alimlerin çoğu geleneksel ilim anlayışını yansıtmaktaydılar. Hatta büyük bir bölümü dünyadan habersiz yaşamaktaydı Felsefe ve tasavvufun engin ufuklarından nasipleri olmadığı gibi, İslâm'ın ve Müslümanların içinde bulunduğu kötü durum da onları hiç alakadar etmiyordu. Fakat Afgani bunların hiçbirine benzemiyordu. Onda felsefe ve tasavvufu bilen, Kur'an'ı bu açılardan yorumlayabilen, dünyadan ve özellikle İslam ülkelerinden büyük ölçüde haberdar olan bir müceddid ilim adamı tavrı vardı.²⁸

Abduh sadece Kur'an tefsiri ve tasavvufla ilgili yaptığı yorumları açısından Afgani'den etkilenmemişti, onu etkileyen Afgani'nin dinî içtimaî ve siyasî yönden sahip

²⁶ Rıza, a.g.e., s. 24-25; Abduh, *Müzekkerât*, s. 49-50.

²⁷ Ammara, *el-İmam Muhammed Abduh*, s. 27. (Hasan et-Tavil, felsefeci ve belli bir hayat görüşüne sahip bir zattır. Öğrencilerine matematik ve felsefe öğreten, onları, Mısır'ın siyasî durumu hakkına bilinçlendirmeye çalışan bir hocadır. Abuh bu zattan felsefe ve mantık dersleri almıştır. M. Abdurrazık. Afgani'nin Mısır'a geldiğine fikirlerini benimsemeye hazır bir genç grup bulmasında Hasan et-Tavil'in gayretlerinin önemli bir payı olduğunu yazmaktadır. Bkz. Abdurrazık, a.g.e., s. 49.)

²⁸ Bkz..Abdulmuteâl es-Saidî, *el-Müceddidun fi'l-İslâm*, Kahire, Mektebetü'l -Adab, 1962, s. 531.

olduğu komplike şahsiyetti. Afgani derslerinde gerçek İslâm'dan neyi anladığını öğretiyordu. İslâm aleminin geri kalış nedenleri üzerinde duruyor, halihazır İslâm ülkelerinden bahsediyor, Avrupa müdahalesinin tehlikelerini anlatıyordu. Birlik ve beraberliği öğütüyor, Müslümanların gerçekleştirebileceği birlik çeşitleri üzerinde duruyordu. Bu arada İslâm ümmetinin maruz kaldığı “istibdat rejimleri”ni eleştiriyor, mutlakıyet idarelerinin gücünün sınırlandırılması ve bir anayasal düzene geçmenin gerekliliğini vurguluyordu.²⁹

Afgani'nin o günün köhne yapılı Ezher'inde Abduh gibi genç bir insana bir ışık ve âdeta bir kurtarıcı olarak belirmesi, onun engin ve geniş malumatından kaynaklanmaktaydı. Browne'nin dediği gibi, çok kuvvetli bir karakter, olağan üstü bir bilgi, bitmez tükenmez enerji, müthiş bir cesaret, yazma ve konuşma hususunda hayret verici belâgat ve fesahat, heybetli bir dış görünüş... Afgani bütün bu özellikleri kendinde toplayabilen bir şahıstı; bir filozof, ama aynı zamanda bir yazar; bir gazeteci ve bir hatip, bunun da ötesinde bir siyasetçi. Hayranları tarafından büyük bir vatansever olarak görülüyor ama düşmanları onu tehlikeli bir tahrikçi olarak nitelendiriyor...³⁰

Abduh, hatıratında Afgani ve dersleri hakkında şöyle demektedir: “1288 yılında dinde basiret sahibi bir adam Mısır'a geldi. Bu adam, toplumların ahvalinden haberdar, geniş malumatı olan, ilim sahalarında ihtisas sahibi, kalbi ve lisanıyla cesur biridir. Kendisi Seyyid Cemaleddin Afgani olarak tanınmıştır. Mısır'da kalmayı kararlaştırmıştır. İşin başında bir talebe heyeti onunla tanışmış, daha sonra bir çok resmî görevli ve seçkin insan yanına gidip gelir olmuştu. Bundan sonra onun akide ve fikir açısından halkın anlayışına muhalif görüşleri yayılmaya başladı. Bu durum, düşüncelerini öğrenmek için daha fazla insanın onun toplantılarına katılmalarına vesile olmuştu. Medresesi evi idi. Burada bazı akli ilimleri öğretmekle meşgul oluyordu. Derslerini çok sayıda ilim talebesi dinlemekteydi. Sohbetlerine talebelerden, ulemâ ve diğer sınıflardan insanlar da katılmaktaydı. İnsanlarla bir araya geldiğinde, en fazla, aklın yolunu aydınlatacak, akideyi saflaştıracak, nefsi yüce mertebelere yükseltecek ve fikri, ülkenin ve ülke halkının maslahatını ilgilendiren sosyal işler üzerinde yoğunlaştıracak konular üzerinde durmaktaydı.”³¹

²⁹ Hourani, a.g.e., 129-130.

³⁰ Edward G. Browne, *Persian Revolution of 1905-1909*, Cambridge at the University Press, 1910, s. 2-3.

³¹ Abduh, *Müzekkerât*, s. 65-66.

Afgani, Abduh'ta büyük bir tesir bıraktı. Onda, Ezher'in perdelediği dünya görüşünü açtı. Felsefi-tasavvufi bir anlayış verdi. Dini ıslahat yapmak, Batının, Müslümanları sömürmesine mani olmak gayretini uyandırdı.³² Onun zühde dayalı bir hayat anlayışını terk edip amele dayalı bir hayat nizamını benimsemesinde motive bir güç oldu. Artık Abduh, felsefe, kelâm, ahlâk ve siyaset gibi ilimlerle meşgul olmaya, İslâm'a, hayata, ilme ve tarihe yeni bir açıdan bakmaya başlamıştı.³³

Abduh, Afgani ile tanışmasından yaklaşık bir yıl sonra Risaletü'l-Vâridât adlı esere³⁴ yazdığı mukaddimede şunları söylemektedir: “Ben Hasan Hayrullah’ın oğlu, Mısır’ın Bahire kazasının Mahalletu’n-Nasr olarak isimlendirilen bir köyünde yetişen Muhammed Abduh... İlme hizmet edenlerin hizmetçisiyim. Dil bilgisi ve diyalektik doktrinlere karşıyım. Bilgi avını avlamak için, çeşitli taifelerin giydikleri libasların kaydından da kurtulmuşum. İlmi aramakla meşgulüm. Susamış bir vaziyette (ilim) bahçesinin etrafında dolaşırken gerçek ilmin izlerine muttali oldum ve ona tüm kalbimle aşık oldum. Fakat beni ona götürecek bir rehber bulamadım. Bir fikrî bunalım yaşadım, şüphe içinde kaldım. Ne zaman gerçek ilimle ilgili sorular sorsam, bana bunlarla meşgul olmak haramdır, kelâm alimleri bunları araştırmayı yasaklamıştır, dediler. Bu durum beni şaşkınlığın son haddine ulaştırdı. Ama bu cevapları verenlerin durumları çok daha hayret verici idi. Bunların sebepleri hakkında düşünmeye başladım ve anladım ki, bir şeyi bilmeyen kimse o şeyin düşmanı olur; yükseltilere kavuşamayan, yüksekliği reddediyor. Yine anladım ki, bana bu tür cevaplar verenler unneb ağacının yaprağını çiğneyen fakat ne “Ebu Cehil Karpuzu”nun acılığını ne de balın tatlılığını anlayabilen insanlara benziyorlar. İşte ben bu durumda iken kâmil bir filozof ve hak aşığı olan üstadımız Cemaleddin Afgani’nin gelmesiyle üstümüzde hakikatlerin güneşi parıldadı ince gerçekler vuzuha kavuştu. Artık ilim meyvelerini peyderpey topluyordum. Kafamızı karıştıran bir çok meseleyi ona soruyor o da bunları bize açıklıyordu. Bunun için Allah’a hamdederim.”³⁵

Abduh, Mısır’da kaldığı süre içinde Afgani’den ders aldı. Ondan aldığı ilhamla Ezher’de ilmî kitapları üstadının metoduna uygun olarak yeni bir bakış açısıyla mütalaa

³² Ammara, a.g.e., s. 29.

³³ O. Emin, a.g.e., s. 38.

³⁴ Bu eser, Reşid Rıza tarafından Abduh’a nisbet edilerek yayınlanmıştır. O. Emin de eserin Abduh’a ait olduğunu söylemiştir. Fakat M. Ammara bunun Afgani’ye ait olduğunu belirtmektedir. Ona göre sadece eserin mukaddimesi Abduh’a aittir.

³⁵ M. Abduh (?), *Risaletü'l-Vâridât fi Nazariyyeti'l-Mütekellimin ve's-Sofiyye ve fi'l-Felsefeti'l-İlahiyye*, (mukaddime) yayın ve tab: Reşid Rıza, Kahire Matbaatu'l-Menar, 1925, s. 2.

etmeye başladı. Artık herhangi bir dogmatik görüşe saplanmıyordu. Aksine sahih delili olanı almayı uygun görüyordu. Kısaca hür düşüncenin şuurunu yaşıyordu. Abdulmüteâl es-Saidî, eğer Abduh Afgani'yi tanımasaydı o da hayatını, tıpkı Ezher uleması gibi, donmuş fikirlilik ve taklit içerisinde geçirirdi, demektedir.³⁶

Afgani aynı zamanda Abduh'un siyasî ve sosyal konularda da ufkunun açılmasına vesile olmuştur. Şahhate İsa İbrahim, Abduh'un cehalet çukurlarından mârifet fezalarına yükselmesinde Şeyh Derviş'in nasıl bir rolü varsa, içtimai, millî, edebi, siyasî işlere alâka duymasında da Afgani'nin o derece rolü vardır, diye yazmaktadır.³⁷

Kısaca Abduh, Afgani'nin dersleri sayesinde Ezher'in kendisine veremediği bir dünya görüşü kazandı. Hayali bir tasavvuf anlayışından ameli ve felsefî bir tasavvuf anlayışına kavuştu. Bu dersler aynı zamanda ona toplum için çalışma, dinî, içtimai, siyasî ıslah için gayret sarf etme şuurunu verdi. Abduh'un fikirleri üzerinde Afgani'nin tesirini bizzat Abduh'un şu sözü kadar güzel bir şekilde ifadelendirmek her halde mümkün değildir: "Babam bana kardeşlerim Ali ve Mahrus'la bölüştüğüm bir yaşantı sundu. Seyyid Cemaleddin ise bana Hz. Muhammed, Hz. İbrahim, Hz. İsa, veliler ve sıddıklarla paylaşabildiğim bir hayat bağışladı."³⁸

Risâletü'l-Vâridât adlı esere yazmış olduğu mukaddime Abduh'un ilk çalışması sayılır. Afgani, talebesini sistemli bir eğitime tabi tutmuştu. İlk olarak bu eserin çalışılması oldukça ilginçtir. Eserin en çarpıcı özelliği gerçeğe şahsi gayret ve hür bir tahkikle ulaşma gayretini yansıtmasıdır. Eser yirmi bir sayfadan oluşmakta, bu sayfalarda ilâhiyât ve nübüvvetle ilgili kelâmcıların, mutasavvıfların ve İslâm filozoflarının görüşleri genel bir çerçeve içinde sunulmaktadır. Eserde mutasavvıfların görüşlerine olan meyil açıktır. Zaten eserin "vâride"lerden meydana gelen "Vâridât" olarak adlandırılması bu meylin açık bir nişanesidir. Bilindiği gibi "vârid-vâridât" tasavvufî istilahta, "kulun kastı olmaksızın gaybdan kalbe gelen mânâlar, Allah'tan inen ilham ve feyz" demektir.³⁹

Meselâ, isbat-ı vacip konusunda şu alıntılar, bu küçük kitapçıkta vahdet-i vücudçu tasavvufî ağırlığı çok net bir biçimde göstermektedir: "Biz deriz ki Allah'ın varlığından

³⁶ es-Saidî, a.g.e., 531.

³⁷ Şahhate İsa İbrahim, *Uzamâu'l-Vataniyye fi Mısır fi'l-Asri'l-Hadis*, Kahire, el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Amme li'l-Küttâb, 1977, s. 152.

³⁸ Bkz Ahmed Emin, *Zuamau'l-Islah fi'l-Asri'l-Hadis*, Kahire, Mektebtü Nahdatü'l-Misriyye, 1948, s. 298-299.

³⁹ Bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, Marifet Yayınları, 1991, s. 510-511.

başka bir varlık, O'nun vasfından başka bir vasıf yoktur. Ancak ve ancak O mevcuttur, O'ndan başkası ma'dumdur. İlk halifeler Ebu Bekir, Ömer, Osman ve 'Ali'den her biri şöyle derdi: "Hiçbir şey görmem ki onu görmeden evvel veya görme anında veya gördükten hemen sonra onunla beraber Allah'ı görmüş olmayayım." Bu sözde bir hulûl vardır şüphesi sakın aklına gelmesin. Çünkü hulûlda birinin diğerine hulûl ettiği iki vücut lazımdır. Halbuki biz, ancak Allah'ın vücudu vardır, diyoruz."⁴⁰

Görülüyor ki Afgani, talebesine öncelikle tasavvufî ve felsefî bir bakış açısı kazandırmak istemiştir. Bu arada kendisine serbest düşüncenin altyapısını hazırlamıştır.

Afgani'nin, talebesi için seçtiği ikinci eser, Adudiddin el-İcî (828-908)'nin "Akâidu'l-Adudiyye" ismiyle bilinen kitabına Celaleddin ed-Devvanî (1424-1502)'nin yaptığı şerhtir. (Şerhu Celaleddin ed-Devvanî ale'l-Akâidi'l-Adudiyye.) Şerh, genel itibariyle metafizik konulara ağırlık vermektedir. Şerhin sahibi Devvani'ye göre, felsefe ile tasavvuf arasında tam bir ahenk bulunmaktadır. Mutasavvıfın "gördüğünü" filozof "bilir." O, felsefe ve tasavvufun aynı hedefe götürdüğüne inanmakta, fakat tasavvufun felsefeye üstünlüğüne de gözlerini yummamaktadır.⁴¹ Celaleddin ed-Devvani, görüşlerinde İsrak felsefesinin etkisinde kalmış bir zat olarak bilinir. En önemli özelliği olarak felsefe, kelâm ve tasavvufu mezc etmesi gösterilir. Bundan başka ilahiyat bahislerinde aklî delile önem veren, İslâm mezhepleri arasındaki farklılıkları hoşgörü ile karşılayan biri olarak tanınır. Şerh, Devvani'nin bu özelliklerinin hemen hemen hepsini yansıtan bir yapıdadır.⁴²

Afgani ve Abduh'un bu şerh üzerinde yaptıkları çalışma esnasında bir haşîye kaleme alınmıştır.⁴³ Reşid Rıza ile birlikte Abduh üzerinde çalışma yapan bütün yazarlar, bu haşîyenin Abduh'a ait olduğunu belirtmişlerdir. Fakat Abduh hakkında son çalışanlardan biri olan M. Ammara bu eserin de Risaletü'l-Varidât gibi Afgani'ye ait olduğunu belirtmektedir.⁴⁴ Burada bizi ilgilendiren Abduh'un Risaletü'l-Varidât'tan sonra felsefî kelâmî ve tasavvufî kültürü daha geniş bir şekilde bu kitaptan almış

⁴⁰ Abduh (?), *Risaletü'l-Varidât*, s. 6.

⁴¹ Bkz. Bakhtyar Husain Siddiqi, "Celaleddin Devvani", İngilizce'den çeviren: Emrullah Yüksel, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 6, Yıl: 1986, s. 173, 180.

⁴² Bkz. Harun Anay, "Devvani", *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, IX, 257-262.

⁴³ Bkz. *Haşiyetu Allame el-Muhakkik Abdulhakim es-Siyalkûti ve'l-Allame Mudakkik Muhammed Abduh alâ Şerhi'l-İmami'l-Fadıl Muhammed b. Esad eş-Şehîr bi'l-Celal ed-Devvani ala'l-Akaidi'l-Adudiyye*, Mısır, Matbaatu'l-Hayriyye, 1322h.

⁴⁴ Ammara'ya göre Abduh, gerek *Risaletü'l-Varidât*'ı ve gerekse adı geçen haşîyeyi sadece nizam ve tertibe koymuştur. Bkz. Ammara, *el-İmam Muhammed Abduh*, s. 30-31.

olmasıdır. Bu tür bir kitabı seçmekle Afgani, talebesinin yoğun bir felsefi kültür kazanmasını, bu sırada İslâm inancının temellerini, aklî metodu esas alıp felsefe ve tasavvufu kullanan bir kaynaktan teferruatıyla öğrenebilmesini sağlamak istemiştir.

Haşiyede evvela “yetmiş üç fırka “ hadisi değerlendirilir. Bu hadis yorumlanarak çeşitli mezheplere, zümrelere mensup olan Müslümanların birbirlerine karşı son derece müsâmahakar olmaları gerektiği vurgulanır. Çünkü İslâm fırkalarından hiç biri, kendisinin “kurtuluşa eren fırka” olduğunu söyleyemez. Burada önemli olan ulûhiyyet, nübüvvet ve me’âd’dan meydana gelen inancın temellerinde anlaşabilmektir. Bunların dışındaki konularla ilgili tartışmalar, teferruatla ilgili tartışmalar alanına girer. Teferruatteki ayrılıklar ise, ümmetin birliğine bir hâlel getirmemek şartıyla, hoş karşılanmalıdır. Haddizatında mezhepler arasındaki tartışmalar da teferruatla ilgilidir, dolayısıyla bu konularda aşırıya kaçıp birliği tehlikeye atmak, şeytanın insan için süslü gösterdiği şer bir iştir. Herhangi bir fırkadan olan Müslümanın sadece kendi mezhebini hak olarak görmesi taassuptan başka bir şey değildir.

Kişi, herhangi bir meselede problemle karşılaştığında ilk önce o konuda öncekilerin ne dediğine bakmalı, bunlarda hakkı bulursa ona tabi olmalıdır. Fakat kendinden öncekiler hak noktayı yakalayamamışlar ise, onların görüşlerini bir kenara bırakmalıdır. Çünkü körü körüne taklit, önceki alimler tarafından da hoş karşılanmamıştır.

İslâm dairesi içerisinde bulunan fırkaların muhtelif görüşleri, bir içtihat farklılığı, bir değerlendirme serbestliği olarak mütalaa edilmelidir. Sahih akide ise, şeriat ve aklın yardımıyla tahkik neticesinde oluşturulmalıdır. Yani akidede, akıl ve saf haliyle şeriat esas alınmalıdır.⁴⁵

Haşiyede, akîdeleri akıl terazisinde ölçme metodu, muhtelif yerlerde kullanılmaktadır. Meselâ, Allah’ın varlığını bilme konusunda sofilerin görüşü şöyle değerlendirilir: “Mutasavvıflara göre Allah’ın varlığı, normal bir akılla idrak edilemeyecek bir hakikattir. Allah’ın varlığını bilme, aklın alanı dışındadır ve bunu ancak ulvî ruhlar idrak edebilir. Biz bu konuda deriz ki, akıldan biraz nasibi olan kişi, bu hakikati idrak edebilir. Çünkü Allah ona şah damarından daha yakındır. Elbette insan, nefsinin taklit bağlarından kurtarmaya, bildiği şeylerin lüzumsuz olanlarından kalbini temizlemeye ve aleme yeni bir bakış açısıyla bakmaya ihtiyaç duyar. Bunun

⁴⁵ Bkz. Abduh (?), **Haşiye...**, s. 4-11.

için, eğer akıl üstü bir kuvvete ihtiyaç, bilinen ve görünen şeylerin boyunduruğundan kurtulmak, hakikatler üzerindeki perdeleri kaldırmak, âdetlerin bağından sıyrılmak için gerekli görülmekteyse, ben sofilerin bu görüşüne katılıyorum. Çünkü zaten gerçek de böyledir. Fakat akıl üstü bir güç, bizzat Allah'ın varlığını idrak için şart koşuluyorsa bu takdirde bunu kabul etmek mümkün değildir.”⁴⁶

Haşiyenin bir başka ayırdedici vasfı, ilâhiyata ait mezhepleri ve görüşleri belirtip birbiriyle karşılaştırması ve bunları kuvvetli bir tenkide tabi tutmasıdır.

İki yıl önce bütünüyle tasavvufa dalan Abduh, yirmi altı yaşında bir genç olarak, mütekellimlerin, filozofların ve mutasavvıfların İslâm ilâhiyatı ile ilgili görüşlerine bu eserle muttalî olmuştur. Bu görüşlerin tenkit ve eleştiriye tâbi olabilecek yerlerini bu eserle idrak etmiştir. Artık Abduh, Afgani'nin beş yıl süren eğitimi sonucunda fikrî olgunluğa erişmiş, tasavvuf çerçevesinden aklî ve metafizik düşünce dünyasına doğru mesafe katetmiştir.⁴⁷ Bu beş yıllık süreçten sonra Abduh, Abdurrazık'ın ifadesiyle, felsefeci bir sofî, mutasavvıf bir filozof, hikmet sahibi bir âlim olarak karşımızdadır.⁴⁸

A. 5. Gazeteciliğe Başlaması Ve Bazı Siyasi Faaliyetleri

Afgani, kitleleri etkilemeyi, halka gerçekleri anlatabilmeyi, kısaca halka inmeyi gerekli görmekteydi. Bu yüzden genç hayranlarını gazetelerde yazı yazmaya hazırlamak için ciddi dersler vermekteydi. Hatta Abduh'un kaydettiğine göre bu dersler öyle etkili olmuştu ki onun teşvikiyle gazetelerde bir çok ilmî, edebî yazılar birden bire artıvermişti. Bunları gözden geçiren bir şahıs, o gün için Mısır'da bir fikir ve basın hürriyetinin tüm karakteristik özelliklerini bulabilir, insanı hayrete düşüren bir fikrî çoğulculuğu ve hürriyeti mutalaa edebilirdi.⁴⁹

İslah düşüncesinin basın yoluyla halka anlatılması, aslında yeni bir olgudur. ve Batı'da gerçekleşen “iletişim devrimi”nin İslâm ülkelerindeki durumunu ortaya koyması açısından da oldukça önemlidir. Baskı tekniklerindeki atılım, İslâm dünyasındaki kültürel rönesans sürecinin belirleyici etkenlerinden biri olmuştur.

⁴⁶ Abduh (?), a.g.e., s. 62.

⁴⁷ Abdurrazık, a.g.e., s. 68.

⁴⁸ Bkz. Abdurrazık, a.g.e., 74.

⁴⁹ Abduh, *Müzekkerat*, s.67-68.

İslâm ülkeleri baskı alanında Avrupa'ya göre oldukça geri idiler. İbrahim Müteferrika'nın (1674/1745) Sultan III. Ahmed'in nezdindeki girişimleri sayesinde taş baskının 1728'e uzandığı Türkiye dışarda tutulursa, İslâm ülkelerinin geri kalan bölümü Gutenberg Galaksisi'ne ancak 19. yüzyıl başında ayak basabilmiştir. Burada Mısır'ın baskı konusunda önemli bir yere sahip olduğunu da belirtmeliyiz. Gerçekten 1822 yılından itibaren Kahire'nin yakınında kurulan Bulak Basımevi, Arap dünyası çapında fikrî gelişmenin temel araçlarından biri haline gelmiştir. Bu açıdan Bulak Basımevi'nin tarihî bir rol oynadığı söylenir. İslâm dünyasında "el-Vakâyiü'l-Mısıryye" adlı ilk resmî gazetenin de Kahire'de çıkarıldığı hatırlanmalıdır. Kitap basımına paralel olarak basının da atak yapması 1858-1878 arasında fikirlerin dolaşımına yeni bir boyut kazandıracak ve İslâm ülkelerinde kamuoyunun oluşumuna güçlü bir biçimde katkıda bulunacaktır.⁵⁰

Bu dönemde büyük çaplı olayların meydana gelmiş olması da yayın sürecini hızlandırmış, basının halkın içine doğru yaygınlaşmasına vesile olmuştur. Süveyş kanalının açılması, Türkiye ile Rusya arasındaki harp, Türkiye ve Mısır arasındaki anlaşmazlıklar...bu büyük olaylardan bir kaçıdır. Özellikle Türkiye ve Rusya arasındaki harpten dolayı yabancı gazetecilerin İslâm dünyasında gösterdikleri faaliyetler de iletişim devriminin hızını artıran faktörlerden biri olmuştur.⁵¹

Bundan başka Mısır'ın önemli bir sorunu olan dış borçlarının durumu da bu sürecin hız kazanmasında katkıda bulunmuştur. Dış borçları nedeniyle Avrupa Mısır'a baskı yapmaktaydı. Hidiv İsmail ve akıllı bir devlet adamı olan Riyaz Paşa, Mısır'da millî bir şuur uyandırılırsa bu dış baskıların azalacağına inanıyorlardı. Bunun için gazetecilik faaliyeti bizzat devlet tarafından teşvik edildi. Gazeteciler, Avrupa baskısına karşı bir Mısır kamuoyu meydana getirmek için yazılar yazdılar. Böylece Ahmet Emin'in tespitiyle, halkın görüşlerine önem verilmeyen, yönetimin eleştirisi hakkının olmadığı, yöneticinin emredip yönetilenlerin de itaate mecbur olduğu Mısır'da bir basın hürriyeti ve bir iletişim seferberliği doğmuş oldu. Riyaz Paşa tarafından, millî şuur uyandırmak için gazetecilik yapmaya teşvik edilen grupların başında da Afgani ve arkadaşları gelmekteydi.⁵²

⁵⁰ Bkz. Ali Merad, **Çağdaş İslâm**, çev. Cüneyt Akalın, İstanbul, İletişim Yayınları, tsz, s. 22-23.

⁵¹ Bkz. O. Emin, a.g.e., s. 41-43.

⁵² Bkz. A.Emin, a.g.e, s.300

Böyle bir dönemde Abduh, Afgani'nin yönlendirmesiyle gazetecilik hayatına atılır. Lübnanlı iki kardeşin Kahire'de kurduğu el-Ehram adlı gazetede, sosyal ve politik konularda yazı yazmak üzere görev alır.⁵³

İlk makalesi yayınlandığında (3 Eylül 1876) Abduh henüz Ezher'de talebedir. "Takrîzu'l-Ehram" adıyla yayınlanan makalenin muhtevası, Abduh'un girdiği yeni dönemin özelliklerini aktarması açısından önemlidir. Yazıda, firavunlar zamanında yapılan ehramlar esas alınarak Mısır'ın eski günleri övülmekte, bu dönemin medeniyete yaptığı olumlu katkılara dikkat çekilmekte ve Mısır'ın eskiden beri medeniyetlerin beşiği olduğu vurgulanmaktadır. "Şanlı mazi" imajıyla o gün içinde yaşanan kötü durumlar kısa bir değerlendirmeye tabi tutulmakta ve sonunda, gayret ve çalışkanlıkla medeniyetlerin beşiği olan Mısır'a medeniyetin yeniden döneceğine dair ümit izhar edilmektedir. Ama bu medeniyetin ehramları, eski medeniyetin ehramlarından farklı olacaktır. Yazının sonuna doğru şöyle denir: "Fakat bizim günlerimiz eskilerin günlerinden bambaşka ve bizim kuracağımız ehramlar eskilerin kurdukları ehramlardan apayrı olacaktır. Bizim ehramlarımızı rüzgârlar ve yağmurlar, eski ehramları aşındırdıkları gibi aşındırmayacaktır. Zira biz ehramlarımızı, kafalarda ve ruhlarda kuracağız." ⁵⁴

Abduh'un ikinci makalesi, "Yazı ve Kalem" başlığını taşır. (el-Kitâbe ve'l-Kalem) Muhtevasını, insanların okuma ve yazmaya olan ihtiyacı, sosyal hayat için öğrenim görmenin zarureti oluşturur. Ayrıca gazeteciliğin faydalarını, sosyal hayattaki değerini konu alır.⁵⁵ Reşid Rıza'nın Tarih'ine aldığı üçüncü makale, "el-Müdebbiru'l-İnsanî ve'l-Müdebbiru'l-Akliyyi'r-Ruhaniyyi" başlığını taşımaktadır. Makale, beşeri toplum nizamını, ve onu yöneten, düzenleyen, bir arada tutan ahlâkî faktörleri ele almaktadır. Birlik çeşitleri üzerinde durmakta, ayrı ayrı meşrep ve mezheplere sahip olmakla beraber, insanların birlikteliğini sağlayan daha genel birliklerin olduğunu vurgulamaktadır. Bu birlikteliklerin en önemlisinin vatan sevgisine dayalı coğrafya birliği olduğu söylenmektedir.⁵⁶

Çağdaş bilimlerin önemini ve onların Müslümanlar tarafından kavranmasının zorunluluğunu işleyen dördüncü makalesi⁵⁷nden sonra Ehram'da yayınlanıp da

⁵³ Abdurrazık, a.g.e., s. 75.

⁵⁴ Bkz. Rıza, a.g.e., II, 15-17.

⁵⁵ Bkz. Rıza, a.g.e., II, 17-23.

⁵⁶ Bkz. Rıza, a.g.e., II, 23-27.

⁵⁷ Bkz. Rıza, a.g.e., II, 37-45.

Rıza'nın eserine aldığı son makale, Guizot'un *History of Civilisation in Aurope* adlı eserinin Arapça tercümesini tanıtmayı konu almaktadır.⁵⁸

Ammara'ya göre bu makalelerden üçüncüsü tercüme bir yazıdır ve Abduh'a düzeltilmesi ve belli bir üsluba göre yeniden kaleme alınması için verilmiştir.⁵⁹ Guizot'un kitabının tercümesini tanıtan yazı da Afgani'ye aittir. Abduh bu yazıyı sadece takdim etmiştir.⁶⁰ Fakat burada önemli olan Abduh'un ilgi alanının tesbitidir. Bu açıdan bu makaleler bize oldukça önemli ipuçları vermektedir.

Bir kere, Abduh'un hayatı boyunca biricik maksadı olan toplumsal ıslahın genel bir çerçevesini bu makalelerde bulmak mümkündür. Bu, Abduh'un henüz genç denecek bir yaşta toplumsal ıslah için bir fikrî alt yapı kazandığını göstermesi açısından önemlidir.

İkinci olarak bu ilk yazılar, düşünürümüzün çağının sorunlarını ve yeni gelişmelerini yakından takip ettiğini göstermektedir. Firavunlar dönemine bir özlemi yansıtan ilk yazı, gelişme için topluma yeni bir hamle ruhu verme amacına yöneliktir. Abduh bu ilk yazısında o günün İslâm aydınlarının biricik gayesini âdeta yansıtmaktadır: İslâm âleminin yeniden dirilişi için gerekli olan "toplumsal seferberlik." Bir yazısında da Abduh'un İslâm dünyası için yeni olan bir olgunun; iletişimin üzerinde durduğunu görmekteyiz. Ayrıca Abduh, bu yazılarda, yeni ilmi gelişmelere kayıtsızlığın mümkün olamayacağını, çağdaş ilimlerden uzak kalınamayacağını, bu yüzden bir eğitim ve kültür reformuna ihtiyaç duyulduğunu ifade etmektedir. Milletler ancak irfan seviyelerinin yükselmesiyle ilerleyebilirler. Bunun için yapılacak ilk iş, vatandaşları eğitmek, onlara ilim kapısını aramaları için fırsatlar yaratmaktır, kısaca "ilmin yaygınlaştırılması"na çalışmaktır. Bunlardan başka bu makalelerde yine yeni bir idealle karşılaşmaktayız: Bir toplumsal birlik şuuru olarak vatanseverlik. Guizot'un tercüme edilen kitabının takdimini konu alan son makale ise Abduh'un, kültür değişmesi, uygarlıkların yükseliş ve çöküşü, kısaca, medeniyet problemiyle meşgul olduğunu göstermektedir.

⁵⁸ Bkz. Rıza, a.g.e., II, 45-48.

⁵⁹ Bkz. Abduh, *el-A'mâlu'l-Kâmile li'l-İmam Muhammed Abduh*, tahkik ve takdim: M. Ammara, Beyrut, el-Müessesetu'l-Arabîyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1979, I, 208-209.

⁶⁰ Bkz. Ammara, *el-İmam Muhammed Abduh*, s. 30.

Bütün bunlardan dolayı makalelerin bir çok yeni fikirleri ihtiva ettiğini söylememiz mümkündür. İşte bu yüzden insanların ilgisi, birdenbire Abduh'un üzerinde yoğunlaşacaktır.

Abduh ilk makalelerden kazandığı ün ile 1877 yılında Ezher'i bitirme imtihanlarına girmiştir. Bazı engelleme gayretlerine rağmen, imtihanda sergilediği geniş ve sağlam bilgisi nedeniyle diploma almayı başarmıştır.⁶¹

Abduh yirmi sekiz yaşında aldığı diplomasından sonra Ezher'de felsefî-kelâmî eserleri tetkik etmeye devam etti. Bazı talebelere evinde özel dersler verdi ve Afgani'nin fikirlerini onlara aktardı. Bir müddet sonra kelâm ve mantık dersleri vermek üzere Ezher'de bir müderris olarak görev aldı. 1877'de modern eğitim sağlamak üzere kurulan Daru'l-Ulûm'da tarih hocası oldu.⁶²

Gerek Ezher talebelerine ve gerekse Daru'l-Ulûm'da okuttuğu kitaplar, onun zihninin yöneldiği istikameti göstermektedir: Bir Maturîdî kelâm kitabı olan Şerhu Akâidi Nesefiyye, Yunan ahlâk felsefesiyle İslâm ahlakının bir sentezini sunan Ibn Miskeveyh'in Tehzibu'l-Ahlâk'ı, medeniyetlerin yükselmesinden, çöküşünden ve umran probleminden bahseden Ibn Haldun'un Mukaddime'si ve Guizot'un kitabının Arapça tercümesi olan et-Tuhfetu'l-Edebiyye fi Târihi Temeddüni'l-Memaliki'l-Avrubiyye.⁶³

M. Abduh, Afgani'nin Mısır'da kurulmasına vesile olduğu bazı siyasî teşkilatlara onunla birlikte girmiştir. Bu arada Afgani ile birlikte İngiliz mahfiline bağlı Kevkebu'ş-Şark adındaki bir mason derneğine de üye olmuştur. O sırada bu teşkilat, siyaset adamları arasında fikir alış verişini, yardımlaşma ve dayanışmayı sağlamayı gaye edinmekteydi.⁶⁴

Afgani ve Abduh'un bu teşkilata girmeleri çok büyük spekülasyonlara neden olmuştur. Bugün bile Afgani ve Abduh ismine tepki duyanlar tarafından dile getirilen en önemli eleştiri unsuru olmaya devam etmektedir. Fakat teşkilata üyeliğin bazı siyasî hesaplardan kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Nitekim Mısır tarihinde olduğu gibi Abduh'un hayatında da önemli bir yeri olan Bağımsız Vatan Partisi'nin çekirdeği bu

⁶¹ Bkz. Abdurrazık, a.g.e., s. 74; O. Emin, a.g.e., s. 3.; M. Sabîh, a.g.e., 81.

⁶² Abdurrazık, a.g.e., s. 74-75.

⁶³ Abdurrazık, a.g.e., s. 86-87; Hourani, a.g.e., s. 153; Hüseyin Gazi Yurdaydın, *İslâm Tarihi Dersleri*, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yayınları, 1988, s. 238-239.

⁶⁴ O. Emin, a.g.e., s. 40.

teşkilat sayesinde oluşmuştur.⁶⁵ Haddizatında bu dernek bugün bilinen manada bir mason teşkilatı hüviyetinde de olmayabilir. Ammara, Afgani ve Abduh'un üyeliklerini bu görüşe dayanarak açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre o tarihte bu teşkilat, papalık ve kilise hegemonyasına baş kaldıran bir aydın anlayışının temsilcisi durumundaydı. Fransız devriminin yücelttiği eşitlik ve hürriyet gibi kavramlara bağlı kalarak demokrasiyi yaymak ve aklın hürriyetini sağlamak için çalışmalar yapmaktaydı. Avrupa'daki rolü itibariyle de epey bir saygınlığı vardı. O gün için bu teşkilatın liderlerinde Yahudi maşalığı yapmaya yönelik siyasî maksat yoktu. Teşkilatın Yahudi üyeleri de Arap sorunu ile ilgili olarak Siyonist emeller henüz taşımıyorlardı.⁶⁶

Fakat bu teşkilatın yabancılarla ve bilhassa İngilizlerle ilgisi nedeniyle, Afgani ve Abduh, ulaşmak istedikleri maksatlara erişemeyeceklerini de anlayarak zaten kısa süren üyeliklerine son vermişlerdir. Reşid Rıza bu konuda şunları yazmaktadır: “Üstadımız yıllar önce masonluğu terk etmiştir. Sürgünden döndükten sonra masonlar kendisini defalarca cemiyete girmeye çağırmışlar, fakat o, hem bu davetleri hem de cemiyetin kendisine vermek istediği nişanı reddetmiştir. Kendisine bir gün: “bu masonluğun mahiyeti nedir?” diye sorduğumda bana şunları söylemişti: “Masonluğun faaliyet gösterdiği ülkelerdeki varlık sebebi sona ermiştir. Masonlar ilme ve hürriyete karşı savaş açmış bulunan krallar, imparatorlar ve papalarla mücadele ediyorlardı, bu da çok büyük bir işti, Avrupa'nın bugünkü noktaya gelmesinde önemli etkisi oldu. Bugün Batılılar mason cemiyetini eski bir eseri korur gibi koruyorlar ve onu, insanlar arasında tanışma ve dayanışmayı sağlayan bir moral cemiyet olarak görüyorlar. Benim Seyyid Cemaleddin ile bu cemiyete girmem, sosyal ve politik amaçlarımıza ulaşma çabamızda cemiyeti kullanmak içindi, ben onu yıllarca önce terk ettim ve bir daha da asla geri dönmedim.”⁶⁷

Afgani ve Abduh daha sonra “Mısır Mısırlılarıdır” fikriyle hareket eden Bağımsız Vatan fırkasına katılmışlardır.⁶⁸

Afgani siyasî fikirlerini Mısır'da uygulayabilecek politik bir zemin arayışındaydı. Onun öngördüğü siyasî bir ıslah Hidiv İsmail ile yapılamazdı. Bu nedenle Afgani

⁶⁵ O. Emin, a.g.e., s. 40.

⁶⁶ Ammara, **el-İmam Muhammed Abduh**, s. 30.

⁶⁷ Bkz. Hayreddin Karaman, “Efgani Abduh, Reşid Rıza”, **Gerçek İslâm'da birlik**, yazar ve tercüme eden: Hayreddin Karaman, İstanbul, Nesil yayınları, tsz, s. 58. (Mecelletu'l-Menar, c. VIII, s. 402 'den naklen.)

⁶⁸ Ammara, a.g.e., s. 30.

Hidiv'in oğlu Tevfik'le anlaştı. Tevfik, tahta geldiğinde siyasî bir ıslah programını yürürlüğe koymaya, bir hürriyet nizamı oluşturmaya ve anayasal sisteme geçmeye söz verdi. Sonunda İsmail'e karşı bir kamuoyu oluşturuldu ve kendisine tahtan çekilmesi önerildi. İsmail bu teklifi geri çevirmesine rağmen 26 Haziran 1879 tarihli bir Babîâlî fermarıyla Tevfik hidivliğe getirildi.⁶⁹

Fakat Tevfik tahta geçtikten hemen sonra Afgani ve ekibine sırtını döndü, Afgani'ye siyasî ıslah programını yürürlüğe koyamayacağını bildirdi. Böylece bir millet meclisi açılmasını öngören "kânuni esası" projesi rafa kaldırılmış oldu. Bu durum Afgani ile Hidiv'in arasındaki bağın kopması demektir.⁷⁰ Böyle bir gelişmeden sonra Afgani, Temmuz 1879'da sürgün edilir. Bu sürgün kararıyla birlikte Abduh da tüm resmî görevlerinden azledilerek köyünde mecburi ikamete tabi tutulur.⁷¹

Anlaşılan çok yumuşak bir şahsiyet olan Tevfik Paşa, Mısır'ın başına geçtiği sırada hüküm süren karışıklıklar esnasında mukavemet edemediği bir tesir altında kalmış, onun için Afgani'yi de Abduh'u da meydandan uzaklaştırmıştır. Tevfik Paşa'nın aynı sırada nazırlar heyetini de kaldırması ve hükümet reisliğini bizzat kendisinin üstlenmesi, bir ara ülkede tek hakim olma arzusunu taşıdığını göstermektedir. Fakat her nedense çok kısa bir süre sonra bu arzusundan vazgeçmiş ve yurtdışında olan Riyaz Paşa'yı çağırarak onu yeni bir kabine teşkili için görevlendirmiştir. (3. Eylül. 1879) Riyaz Paşa Afgani'nin Mısır'da yerleşerek münevver bir gençlik yetiştirmesini isteyen ve bunu bir ölçüde başaran bir zattı. Paşa, Afgani'nin sürgün olayında Mısır'da bulunmuyordu. Onun için geri döner dönmez Afgani'yi geri çevirme imkanı bulamamışsa da Abduh'u köyünde ikâmete mecbur bir halde bırakmamıştır.⁷² Riyaz Paşa Hidiv'den Abduh'un cezasını kaldırmasını talep etmiş, bunun üzerine Abduh köyünden çağrılarak el-Vakâyü'l-Mısriyye adlı resmî gazeteye muharrir olarak atanmıştır.⁷³

⁶⁹ Bkz. İbrahim, a.g.e., s. 148-149; M. Sabih, a.g.e., 45.

⁷⁰ Bkz. Abdurrahman er-Rafi, Cemalüddin el-efgani, Kahire, Daru'l-Maarif, tsz., s. 47-49.

⁷¹ Malcolm Kerr, *İslamic Reform The Political and Legal Theories of Muhammed Abduh and Rashid Rida*, University of California Press, 1966, s. 104 ; Ammara, a.g.e., s. 31.

⁷² Ömer Rıza Doğrul, "Abduh, Şeyh Muhammed", *İslâm Türk Ansiklopedisi*, İstanbul, Asârî İlmiyye Neşriyat, 1944, II, 275-276.

⁷³ Rıza, a.g.e., I, 137-138.

A. 6. el-Vakâyu'l-Mısriyye'deki Yazarlığı

Riyaz Paşa, Resmî Gazeteyi ıslah etme düşüncesindeydi. Gazetenin herkes tarafından okunacak ve herkesi faydalandırarak bir mahiyet almasını istiyordu. Mısır'ın mâlî durumu hakkında kaleme aldığı bir yazıdan dolayı Abduh'u takdir etmiş ve yanına çağırarak gazetenin ıslah yollarını ona danışmıştır. Abduh bunun üzerine bir rapor hazırlamış ve paşaya sunmuştur. Rapora dayanılarak gazete için bir kanun layihası hazırlanmış ve Abduh gazetenin baş muharrirliğine tayin olunmuştur.⁷⁴

Abduh göreve başlar başlamaz Afgani'nin derslerine devam eden arkadaşlarından bir yayın heyeti kurdu. Bunlar arasında Abdulkerim Süleyman, Sa'd Zağlul ve Seyyid Vefa da bulunmaktaydı. Bu kadroyla gazete zaman içerisinde hükümet ve halk üzerinde etkili olabilen bir statü kazandı. Gazetede, görüşler, anlayışlar ve hükümetin faaliyetleri tartışıldı, eleştiriler yapıldı, doğru görüş ve girişimler takdir edildi. Abduh, iki bunalımlı yıl boyunca sosyal hadiseler, siyasî iktidar ve eğitim üzerinde bir seri makale yazarak kamuoyu oluşumunda önemli bir rol üstlendi. Kendisi basın için bir nizamnâme hazırlamış ve Riyaz Paşa bunu kabul ederek yürürlüğe koymuştur. Buna göre bütün merkezi ve mahallî devlet daireleri her yaptığı, tasarladığı, tamamladığı işi basın dairesine bildirmek mecburiyetinde idi. Mahkemeler de aynı şekilde hareket ederek sonuçlandırdıkları davalar hakkında bilgi vereceklerdi. Bundan başka basın idaresi, Mısır'da çıkan yerli ve yabancı bütün gazeteleri kontrol edecek, hükümet de bu hususta ona yardımda bulunacaktı.⁷⁵

Böyle bir görev Abduh'u oldukça önemli bir konuma getirmekteydi. Bu konum onun günün siyasî, iktisadi ve içtimaî birçok faktörünü yakından tanımasını sağladı, bir değişim sürecinin yaşandığı tarihin bu dönüm noktasında Mısır'ın ihtiyaçlarını bütün yönleri ile öğrenmesine yardımcı oldu. Hasan Asım Paşa bu durumu şöyle ifade ediyor: "Merhum üstat bu kanunla bütün hükümetin murâkibi ve bütün milletin mürebbisi olarak vaziyet almıştı."⁷⁶

Reşid Rıza adı geçen bu resmî gazetede yayınlanan Abduh'un otuz beş makalesini Tarih'inin ikinci cildine almıştır. Buna göre 19 Ekim 1880'de yayınlanan ilk makale,

⁷⁴ Rıza, a.g.e., I, 137-138; Ammara, a.g.e., 31.

⁷⁵ Rıza, a.y; A. Emin, a.g.e., 302.

⁷⁶ Rıza, a.g.e., III, 240.

halk tarafından açılmış olan hayır kurumlarını tasvip etmek ve bu tür sivil örgütlerin yaygınlaştırılması için halka çağrıda bulunmak gayesiyle kaleme alınmıştır.⁷⁷

Bu makaleyi çalışma hürriyeti, fakirlikten kurtulmanın hal çareleri, teşebbüs hürriyeti gibi sosyal konulara değinen bir kaç makale takip etmektedir. Sonra “el-Maarif” adlı üç makale gelmektedir ki bunlar, eğitim sisteminin bir reforma tabi tutulması gereğini işlemektedir.⁷⁸

Abduh “et-Terbiye fi’l-Medâris ve’l-Mekâtibu’l-Mîriyye” adlı makalesinde de talebelerin ruhî terbiyeleri üzerinde durmaktadır: Eğitim sistemi öğrencileri ruhî açıdan olgunlaştırma gayesini de deruhte etmeli ve çocuklar, Allah’a itaate, ibadete yönlendirilmelidir. Çocuklar ve gençler tecrübe yoksunluğundan dolayı ruhlarına ve şahsiyetlerine neyin faydalı neyin zararlı olacağını bilmezler. Allah’a ibadet etmek onlara bu konuda katkıda bulunacaktır. Allah’a itaat ve dinin akidelerine sarılmak çocukların bir şahsiyet oluşturmalarını sağlayacaktır.⁷⁹

Abduh’un bir başka makalesinin adı da “Söz Ne Kadar Fazla Amel Ne Kadar Az!” dır. Bu yazısında Abduh, faydası bilindiği ve çok konuşulduğu halde iyi amellerin yapılmamasından ve bir eylem dinamizminin olmamasından yakınmaktadır: “Biz istiyoruz ki eylem sözden fazla olsun, ülkemizin küçük büyük her evladı, faziletlere ulaşmayı ve bu alanda ilerleme kaydetmeyi bir şeref telakki etsin.”⁸⁰

“et-Temeddün” (medeniyet) başlıklı yazısında düşünürümüz medeniyetin unsurlarını ve asıl dayanaklarını anlatmaya çalışmaktadır. Ona göre medeniyet, sanayi, teknolojik gelişme ve bazı davranış biçimlerinin bir sonucudur. Bunların en önemlileri ilim zihniyeti ve ahlâktır. Dolayısıyla medeniyetin dayandığı iki temel unsur olan ilim zihniyeti ve ahlâk onun maddi gelişmeden ziyade manevi gelişmeye dayandığını göstermektedir. Abduh buna örnek olarak medeniyet ile aile müessesesi arasındaki müspet bağı vermektedir. Medeniyet ile aile kurumu arasında kuvvetli bir bağ bulunduğunu savunan düşünürümüz, toplumsal ıslahın ailede yapılacak ıslahatlarla mümkün olduğunu ortaya koymak ve bu kutsal kurum hakkında halkın birçok batıl itikada sahip olduğunu belirtmek için “İslam’ın Taaddüdü Zevcat Hususundaki Hükmü” başlıklı bir yazı kaleme almıştır. Bu yazıda çok evliliğin birtakım toplumsal

⁷⁷ Rıza, a.g.e., II, 49-52.

⁷⁸ Rıza, a.g.e., 52-79.

⁷⁹ Bkz. Rıza, a.g.e., II, 80-83.

⁸⁰ Bkz. Rıza, a.g.e., II, 98-102.

hastalıkların kaynağı olduğunu ifade etmiştir. Ona göre insanlar çok evlilik fikrine, dinin gerçekleştirmek istediği gaye çerçevesinden bakmamakta, aksine bu anlayışı şehvî arzularının vasıtası yapmaktadırlar. Bu yüzden birden fazla kadınla evlilik sorunlu bir toplum yapısına neden olmaktadır.⁸¹

Abduh, bundan sonraki birkaç yazısında kalkınma ve gelişmede teşebbüs ruhunun ve dinamizminin önemi üzerinde durmuştur. Ona göre Avrupa ülkelerinin kalkınmasında en önemli faktör, ferdî teşebbüs ve dinamizmdir. Eğer Mısır da kalkınmak istiyorsa fertlerini eğitmeli, onlara teşebbüs ve fikir hürriyetini sağlayan, çalışma özgürlüğünü temin eden kanuni düzenlemeler yapmalıdır. Fertlerin yararına olarak yapılacak bu düzenlemeler basın yoluyla insanlara öğretilmeli ve benimsetilmelidir.⁸²

Abduh, bir başka makalesinde de Vakıflar Bakanlığının birtakım bidatleri yasaklama kararına değinerek, hayatı boyunca şiar edindiği dinin bidatlerden temizlenmesi idealini ele alıyor. Şeyhulislâm'ın fetvasına dayanarak mescitlerde, zikir meclislerinde def gibi aletlerin çalınmasını, belirli günlerde camilerde tekke toplantısı yapılmasını, cami adabına uygun olmayan davranışların sergilenmesini yasaklayan bakanlık kararını övgüyle karşılıyor.⁸³

Abduh'un dikkat çeken yazılarından biri de "İhtilafu'l-Kavânin bi İhtilafî'l-Umem" başlığını taşımaktadır. Burada düşünürümüz, kanunların uygulanabilir olması için halkın durumuna, özelliklerine ve kültür yapısına uygun bir tarzda vazedilmeleri gerektiğini savunmaktadır. Bir ülkenin genel seviyesiyle kanunları arasında uyumun olması lazımdır. Kanun vazetmenin gerçek maksadı nizamı korumak ve halkı eğitmektir. Bundan dolayı kültürel açıdan farklı olan iki toplumdan birine, diğersinin kanunlarını uygulamak asla doğru olmaz.⁸⁴

M. Abduh 1881 yılının ortalarından itibaren daha siyasî ve ideolojik diyebileceğimiz makaleler yazmaya başlamıştır. Bu yazılarından güttüğü ana gayenin Mısır halkına vatan ve millet sevgisini aşılama olduğunu söyleyebiliriz.

Bu amaca yönelik yazılarından biri 27 Kasım 1881 yılında "Siyasî Hayat" başlığıyla yayınlanmıştır. Bu yazıda vatan mefhumu üzerinde durulmaktadır. Vatan üç

⁸¹ Bkz. Rıza, a.g.e, II, 113-118; 210-214.

⁸² Bkz. Abdurrazık, a.g.e., s. 98-101.

⁸³ Rıza, a.g.e., II, 133-136.

⁸⁴ Rıza, a.g.e., II, 157-163.

sebepten dolayı sevimliye layıktır. Birincisi, insanın yediği, içtiği, ailesi, çoluk çocuğu ile beraberce yaşadığı yerdir. İkincisi, siyasî hayatın vazgeçilmez unsurları olan haklar ve sorumlulukların yerine getirildiği mekandır. Üçüncüsü de vatan insanın kendi kabiliyetine göre yükselip düştüğü, hayatını sürdürmek için mücadele ettiği yerdir.⁸⁵

Rıza'nın Tarih'inde yer almayıp Ammara'nın Abduh'un makalesi olarak kitabına aldığı "el-Vataniyye" adlı makalelerin özünü de vatan sevgisinin kutsallığı ve sorumluluğu oluşturmaktadır: İnsanlar şerefli bir yaşayışa, gerçek bir mutluluğa daimî bir servete ancak ve ancak vatanları selamette olduğunda kavuşurlar. Bu nedenle vatanın ıslah edilmesi, zenginleştirilmesi için elbirliği yapılmalıdır. Vatanseverlik öyle kuru laflarla geçirilecek bir duygu değildir. Bunun asıl ölçüsü vatanın kalkınması, servetinin çoğalması için çok çalışmaktır. Bu uğurda hayır cemiyetleri kurmak, ticaret yapmak, üretimin artması için gayret sarf etmektir. Vatanseverlik bir duygu bazında kalırsa hiçbir işe yaramaz. Bu sevgiyi o derece saflaştıracaksınız ki bundan vatanın kurtuluşu, kalkınması ve ilerlemesi için gerekli vesileleri edinme yolunda mükemmel bir cehd, sonsuz bir çalışma arzusu, bir atılım, bir dinamizm doğacaktır.⁸⁶

Abduh'un şûra ile ilgili yazdığı birkaç makalesi de önemlidir. Bu yazılarında düşünürümüz, bir ideal olarak şûranın İslam'da olduğunu fakat bunun biçiminin belirtilmediğini ifade etmektedir. Bu nedenle ona göre şûrayı tek bir biçime indirgemek doğru değildir. Çağın şartlarına göre şûrayı yorumlamak, onu değişik tarz ve biçimlerde anlamak caizdir.

Abduh, Buhari'de yer alan: "Nebi (SAV) emredilmediği bir şey konusunda Ehli Kitapla mutabakatı severdi."⁸⁷ şeklindeki İbn Abbas'a atfedilen rivayeti esas alarak, Müslümanların, asla sadık kalmak şartıyla diğer milletlerin geliştirdikleri yönetim biçimlerinden faydalanmalarının caiz olduğunu ifade etmiş ve şûranın çağdaş anlayışlara uygun olarak geliştirilebileceğini öne sürmüştür.⁸⁸

Reşid Rıza'nın Tarih'inin ikinci cildini oluşturan "Münşeât" kısmında yer almış makalelerin tarihi incelendiğinde Abduh'un el-Vakayiu'l Mısıryye'deki son makalesinin "et-Temerrun ve'l-İtiyat" olduğunu görmekteyiz. 4 Mayıs 1882 'de yayınlanan bu yazıda Abduh ilgi çekici bir şekilde "insanlığın birliği" diyebileceğimiz

⁸⁵ Rıza, a.g.e., II, 194-197.

⁸⁶ Abduh, el-A'mal, I, 288-295.

⁸⁷ Buhari, Menakıb, 23; Menakibu'l-Ensar, 52.

⁸⁸ Abduh, el-A'mal, I, 350-356.

bir olgudan bahsetmektedir. Abduh'un bundan ne anladığını şöyle özetleyebiliriz: İnsanlar ne ölçüde temiz fitratlarının gereğine dönerlerse o derece içlerinde insanlığa hizmet arzusu doğar ve bu öyle bir hale gelir ki hiçbir ırkî, dinî ve mezhebî taassup kalmaz. İnsan bu seviyeye ulaştığında tüm insanlığı aynı evde oturan bir aile gibi görür. Zaten insan fitratına uygun olan da insanları bir ve eşit görmektir. Bu temiz fitrat ortaya çıktıkça tüm insanlığın ihtiyaçlarını hep birlikte karşılama inancı da yeşerir. Böylece “tabii kanun” doğrultusunda hayat şekil almaya başlar.

Abduh'a göre insanlık şu zamanda fitratından uzaklaşmış ve tabiatından gelen birlik duygusunu yitirmiş gözükmesine rağmen yeniden fitrata dönüşün izleri de görülmektedir. Ülkeler arası ilişkilerin artması, irtibatların yoğun bir hale gelmesi, ulaşım ve iletişimin yaygınlaşması neticesinde insanlık barışı, insan hakları ve umurun mutluluğunun sağlanması yaygın bir inanç haline gelmektedir. Bu süreç daha bir zaman devam edecek, fitrata dönüşü paralel olarak insanlığa hizmet aşkı da genel bir anlayış şekline dönüşecektir. Bu yöneliş sayesinde insanlık bir bütün olarak kabul edilecek, yeryüzünün nimetlerinden eşit şekilde yararlanma arzusu güçlenecektir.⁸⁹

M. Abduh, matbuat müdürlüğüne benzeyen bu görevini 1882 Mayısına kadar sürdürmüştür. Böylece resmî gazetede gazetecilik ve yazarlık hayatı 18 ay devam etmiştir. Gerçi bu dönemde onun Ezher ve diğer eğitim kurumlarıyla ilişkisi kesilmiş, bir muallim olarak ıslah işini sürdürme imkanı elinden alınmıştır. Ama o, bir âlim gazeteci kimliği ile sosyal ve siyasî problemlere el atmaya, çözüm önerileri sunmaya devam etmiştir. O. Emin Abduh'un bu resmî gazetede faaliyetini şöyle özetliyor: “Abduh gazetede hem muslih hem de muallimdi. Gayesi, ümmetin genel seviyesini yükseltmek, ahlâkını kuvvetlendirmek, ani bir değişme (sıçrama, devrim) ve şiddet olmaksızın tedricî bir sosyal kalkınma hamlesini başarmaktı. O inanmaktaydı ki bunun için en geçerli yol, eğitim ve kültürdü ve yine inanmaktaydı ki derin bir kavrayış, keskin bir anlayış olmaksızın Batı'yı taklitte, ruhî medeniyetin özünden habersiz olarak maddî medeniyetin zevahirine sarılmada hiç bir fayda yoktur.”⁹⁰

Abduh, bir resmî gazetede görev yapmasına rağmen bilhassa sosyal ve kültürel konularda, eğitim ve öğretimle alakalı hususlarda bir çok tenkit yazısı da yazmaktan çekinmemiştir. Sahip olduğu “devletlü” kimliği, belki “âlim” olmasından kaynaklanan

⁸⁹ Rıza, a.g.e., II, 205-210.

⁹⁰ O. Emin, a.g.e., 46.

bir ruh ile, onu bazen muhalefetin sözcüsü olmaktan alıkoyamamıştır. Haurani, bu özelliğinden dolayı Abduh için, gazetedeki yazılarıyla millî muhalefetin sivil kanadının temsilcisi haline geldi, demektedir.⁹¹

M. Abduh bir devlet vazifesinde âlim kimliğini muhafaza edebilmiştir. Hatta M. Sabîh'in anlattığına göre, bazı şahıslar Abduh'a, artık devletlü olduğu için fes giymesi gerektiğini, mevkice yükselmenin de buna bağlı olduğunu hatırlattıklarında o bunu reddetmiştir. Konuyu Riyaz Paşa ile tartışmış ve Paşa'ya, sarıklı vaziyetini sürdürmek istediğini, eğer bir baskı sözkonusu olursa, devlet işi yaptığında fes giyebileceğini ama dairesini terkettiği andan itibaren yine sarığını takacağını beyan etmiştir.⁹²

Bu dönemde Abduh, Afgani ile irtibatını sürdürmüş olmasına rağmen, yazıları bize göstermektedir ki yavaş yavaş kendine özgü bir düşünce ve metoda sahip olmaya başlamıştır. Ammara 'nın ifade ettiği gibi Abduh için bu dönem, fikrî özgürlüğe adım attığı dönemdir. Kendisi ile Afgani arasında fikrî ve felsefî konularda bu dönem için herhangi bir ayrılık söz konusu olmamasına rağmen iş siyasî konulara gelince, satır aralarında da olsa yavaş yavaş ihtilaflar belirmeye başlamıştır.⁹³ Artık Abduh, zihninde Afgani'nin metodunu; İslâm milletlerini çarçabuk tutuşturarak bir devrim yaratmayı, sorgulamaya, yargılamaya başlamıştır. "Devrimci" Afgani'nin talebesi bir "muslih" olma yolundadır.

M. Abduh gazetedeki hayatını sürdürürken Arabi paşa isyanı patlak vermiş, bu isyanın İngilizler tarafından bastırılmasından sonra resmî gazetedeki görevine son verilmiş, isyanın sorumlularından biri addedilerek tutuklanmış, üç ay hapis yatmasının arkasından 24 Aralık 1882 yılında üç yıl üç ay Beyrut'a sürgüne gönderilmiştir.⁹⁴

A. 7. Arabi Paşa Direnişi Ve Muhammed Abduh

1870 ve 80'li yıllar Mısır'da millî bilincin aşıkâr olduğu bir dönemdir. Bu bilinç yeni peryodik basınla güç kazanmış, bu arada dış etkinin büyümesi ile yeni bir çehreye sahip olmuştu. Hidiv İsmail'in yabancı bankalardan borç almaya mecbur kalmasından sonra Avrupalı güçler, çıkarlarını korumak için Mısır'a siyasî görünümlü mâli bir

⁹¹ Haurani, a.g.e., 154.

⁹² Sabîh, a.g.e., 94-95.

⁹³ Ammara, el-İmam Muhammed Abduh, s. 32.

⁹⁴ Bkz. Abdurrazık, a.g.e., s. 120.

kontrol uygulamaya başlamışlardı.⁹⁵ Bu, Mısır halkı için yabancı baskısının artması demek olduğu gibi vergi yükünün de kat kat çoğalması demekti. Bunlar, fakirliğin, zulmün, adaletsizliğin itici gücü oldular. Kısaca Mısır büyük bir bunalım içine girdi. Reşid Rıza bu bunalımı bir Kur'an ayetinden ilham alarak (Nur 24/40.) şöyle tavsif etmektedir: "Mısır beldesi İsmail Paşa döneminin sonlarında zulmetler içindedir. Bu durum, engin denizin karanlıklarına benzemektedir; onu üstüste dalgalar ve dalgaların üstünü de bulutlar örter; karanlıklar üstünde karanlıklar..."⁹⁶

Bu durum siyasî arenada iki muhalif kanadın güçlenmesine yardımcı oldu. Bunlardan birincisi, mutlak idare yerine anayasal idareyi getirmek isteyenlerin, ikincisi de Türk-Çerkez idaresini kırmak ve Mısırlı zabitlerin Çerkez ve Türk zabitleriyle eşit tutulmasını sağlamak isteyen Mısırlı askerlerin hareketiydi. Bunlara, Mısır halkının İngiliz ve Fransız sömürgecilerine karşı genel duygusunu da eklememiz gerekir. Bu üç akım, başlangıçta sadece Mısırlı zabitlerin haklarını talep etme maksadıyla yola çıkan Arabi Paşa'nın önderliğinde bir araya geldi. İngiltere ve Fransa'nın Hidiv'i destekleme siyaseti bu grupları tek bir millî muhalefet haline getirdi.⁹⁷

Arabi Paşa, Mısır ordusu subaylarından biri olup çifçi bir aileden gelmekteydi. Kişisel cazibesinin olağanüstülüğü nedeniyle Mısırlı subaylar arasında oldukça sayılıp seviliyordu. Bir ara Çerkez kökenli komutanıyla anlaşmazlığa düşmüş, bu yüzden hapse mahkum olmuş ve ordudan çıkarılmıştı. Fakat İsmail Paşa onu bağışlayarak rütbelerini geri vermişti. 1881 yılında askeri rütbe yükselmesi için harp akademisi mezunu olma şartı getirildi. Bu akademi mezunları ise büyük çoğunluğuyla Mısırlı olmayan subaylardan oluşmaktaydı. Mısırlı subayların bu karardan hoşnutsuzluğu, Arabi Paşa'yı onların lideri konumuna getirdi. Yukarıdaki paragrafta değinildiği gibi kısa bir müddet sonra, anayasal hükümet taraftarı olanlar da bu gruba katıldılar.⁹⁸

M. Abduh Bağımsız Vatan Fırkası'nın bir üyesi idi. Bu fırka Arabi Paşa taraftarlarına katılınca o da bunların içine girmiş oldu.⁹⁹

Şunu da belirtmeliyiz ki anayasal hükümet taraftarı olanlar da iki akımdı. Muhafazakarların oluşturduğu ilk akım, yönetimde ıslah taraftarıydı. Bunlar, istibdat rejiminden kurtulup şûraya dayalı bir yönetime geçişi, sancısız bir biçimde şiddete

⁹⁵ Hourani, a.g.e., s. 154.

⁹⁶ Rıza, a.g.e., I, 145.

⁹⁷ Sabîh, a.g.e., s. 102; Hourani, a.g.e., 154; İnayet, a.g.e., s. 139.

⁹⁸ Bkz. İnayet, a.g.e., s. 140.

⁹⁹ Ammara, a.g.e., s. 32.

başvurmadan gerçekleştirmek istiyorlardı. Bu grup öncelikle anayasal yönetimin alt yapısının hazırlanmasını dolayısıyla eğitimin yaygınlaştırılmasını arzu etmekteydiler. Riyaz Paşa, M. Abduh ve Sa'd Zağlul bu gruptandı. Diğer grup ise, genelde Fransa'da eğitim görmüş genç kuşaktan oluşmakta ve bir rejim değişikliğine doğrudan doğruya bir devrimle ulaşmak taraftarıydılar.¹⁰⁰

Arabi Paşa'yı yönlendiren bu ikinci grup oldu. 15 Ocak 1881'de başlayan mücadele, sonunda Arabi'nin hükümet başkanı olmasıyla sonuçlandı. Fakat iş burada bitmeyecekti. İngiltere ve Fransa bu direnişi kırmak için gerekli olan şeyleri ivedilikle hazırladılar. Bu gerilim dönemi 1882 Eylül'ünde İskenderiye'nin İngilizler tarafından bombalanması ve bütün ülkenin işgal edilmesiyle sona erdi.¹⁰¹

Abduh başlangıçta direnişe taraftar değildi. R. Rıza, Abdurrazık ve O.Emin'in çalışmalarında bunu açıkça görebiliriz. Çünkü onun hedefi ıslahı. İhtilaller onun giriştiği işi bozardı. Mısır'ın kalkınması için devrime değil, hükümet işlerini ıslah etmeyi başaracak devlet adamlarının yetiştirilmesi için, eğitim ve öğretime ihtiyaç vardı. Haddizatında onun siyasetteki meşrebi de devrimcilik olmayıp, muhafazakar reformculuktu. Bu yüzden Abduh, devrim hareketinin liderlerini her toplantıda eleştirmiş, onlara sözlü uyarılarda bulunmuştur. R. Rıza'nın Tarih'inde yer alan bir hatıratı göre, Arabi ve taraftarları otokratik ve parlâmenter rejimi tartışıyorlarken Abduh araya girmiş ve özetle şunları söylemiştir: Bize düşen ilk görev parlâmenter rejimi gerçekleştirecek, uygulayacak devlet adamlarını terbiye ve talim yoluyla yetiştirmeye, bu arada hükümetin de adalet üzere olmasını gücümüz dahilinde sağlamaya çalışmaktır. Bize düşen ikinci görev de, Parlâmenter sisteme geçiş için tedricî bir metodu benimsemek olmalıdır. Bunun için millî meclisten önce, halkı buna alıştırmaya fonksiyonunu yerine getirecek, kendi umumî menfaatini gözetmeye sevkedecek ve istişareyi bir kültür haline getirecek mahallî meclisler inşa etmektir. Gerçeği aranırsa Mısır halkı bu rejime hazır değildir. Halka henüz hazır olmadığı bir yönetimi dayatmak hikmetin gereğine zıttır. Bu, henüz rüştüne kavuşmamış bir çocuğu malından sorumlu tutmaya benzer. Böyle bir çocuğun kendisine teslim edilen malını zayi edeceği açıktır.¹⁰²

¹⁰⁰ Bkz. A. Emin, a.g.e., s. 304-308.

¹⁰¹ Hourani, a.g.e., s. 154; İnayet, a.g.e., s. 141.

¹⁰² Rıza, a.g.e., I, 147.

Abduh'un başlangıçta direnişe karşı olmasının bir nedeni de, askeri güçle anayasal sistemi talep etme gibi güvensizliğe yol açan bir paradokstu. Abduh işin bu yanını da Arabi ve taraftarlarına anlatmış, bir seferinde onlara şöyle demiştir: "Diyelim ki Mısır halkı bir parlâmenter rejime hazırdır. Bunu askeri güçle istemenin nasıl bir mantığı olabilir? Farzedelim ki asker muradına erdi ve şûra meclisini kurdu. Meclisin bu yolla kurulması bizzat meclis ruhuna aykırı değil midir? Bu yüzden bu gün askeri liderlerin talebi gayri meşrudur. Korkarım ki bu kargaşa ve gürültü ülkenin yabancılar tarafından istilâ edilmesine yol açar da kıyamete kadar bunun müsebbipleri lanetlenmeye müstahak olur."¹⁰³

M. Abduh, askerlerin veya devlet ileri gelenlerinin, bizzat kendi elleriyle üst konumlarından toplum lehine feragat etmeyeceklerine inanmaktaydı. Bu yüzden Arabi Paşa taraftarlarına devrim taleplerinin, bizzat talep ettikleri devrimin özüne aykırı olduğunu bildirmiştir. Abduh onlarla yaptığı bir başka konuşmada da, geçmiş milletlerinin tarihinde ve dolayısıyla Allah'ın cari olan hükmünde, toplumların sisteme karşı hak talebinde bulunmalarının ancak aralarında eğitim ve öğretimin yaygınlaşması sonucunda vukû bulduğunu belirtmiş, hiçbir toplumun tarihinde, zenginlerin, ileri gelenlerin veya yöneticilerin kendi aleyhlerine olmak üzere toplum hürriyetini talep ettiklerinin görülmediğini, bu talebin, eğitim ve öğretimin yaygınlaşması sonucunda her zaman orta tabakadan geldiğini beyan etmiştir.¹⁰⁴

Abduh'un Arabi Paşa direnişi ile ilgisi genelde dolaylı yoldan kurulmakta ve onun resmî gazetedeki yazılarının, insanları zihni açıdan ihtilâle hazırlama gibi bir fonksiyon yerine getirdiği ileri sürülmektedir. Böyle bir kanaati en güzel, İngiltere'nin Mısır komiseri olan Lord Cromer'in şu sözü temsil etmektedir: "İhtilali idare eden ruh, Abduh'un ruhu idi." Bu kanaata göre denilmektedir ki, mutlakiyet idaresi ile mücadele etmeyi, demokrasiyi kurmayı, memleketi yabancı nüfuzdan kurtarmayı ilham eden kaynak, Abduh'un yazıları ve telkinleri idi.¹⁰⁵ Abdurrazık'a göre de, Abduh'un yazılarında bulunan ruh, Arabi devriminin üzerinde temellendiği ruh olmuştur. Abdurrazık, Selim Halil'in "Mısır Mısırlılarıdır" adlı kitabında Arabi Paşa devriminin önderleri arasında Abduh'un isminin zikredilmediğini hatırlatarak onun bilfiil direnişle alakası olmadığını beyan etmekte, fakat bir ekleme yaparak özetle şunları

¹⁰³ Rıza, a.g.e., I, 147.

¹⁰⁴ Rıza, a.g.e., II, 148.

¹⁰⁵ Bkz. Doğrul, "Abduh, Şeyh Muhammed", II, 278.

söylemektedir: Evet Abduh devrime bilfiil katılmamıştır fakat devrimin fikrî esasını oluşturan hürriyet fikri, Abduh'un da temel ideolojisi. Abduh toplumsal ıslahın devrim yoluyla gerçekleştirilebileceğine inanmıyordu. Fakat ıslah için kabul ettiği hürriyet, şûra gibi birçok prensip, devrimin de temel tezini oluşturmuştur. Bunun için Abduh, direnişin fikrî altyapısını hazırlayan manevî bir önder olmuştur.¹⁰⁶

Bu genel kanaatin asıl maksadı şayet Abduh'un direnişle ilgili rolünün, en azından manevi bir rol olduğunu vurgulamaksa bunu kabul etmek mümkündür. Fakat hürriyet, şûra, meclis yönetimi gibi değerlerin ilk savunucusu olarak Abduh ismini öne çıkarmak içinse burada bir abartma olduğunu söylemek durumundayız. Bilinmektedir ki bu gibi değerleri savunma süreci, Tanzimatla birlikte Osmanlı merkezinde başlamıştır ve iletişim devriminin çok büyük bir katkısıyla çevre ülkelere yayılmıştır. Arabi Paşa ihtilâline yön verdiği kabul edilen ilkelerin bir ideal olarak İslâm ülkelerinde kabul edilmesinde Osmanlı merkezinde bulunan aydınların büyük bir rolü vardır. Bu gerçeği, Lord Duffries'e Arabi paşa ile ilgili yazdığı bir raporda Yarbay Wilson, kısmî de olsa şöyle dile getiriyor: "Türk gazetelerinin olumsuz etkisi konusunda ne söylersek söyleyelim durumu pek abartmış olmayız. Pazar yerlerinin ve kahvelerin eski meddahlarının yerini artık gazete okurları almış bulunuyor. Gazetelerin gelmesi sabırsızlıkla bekleniyor ve bunları kahvede yüksek sesle okuyanların çevresini dinleyiciler dolduruyor. Bu dinleyiciler, örneğin Vakit, Hakikat ve diğer gazetelerde yayınlanmış makalelerde yansıtılan şekliyle siyaseti kendi köylerine kadar taşıyorlar. İngiltere'ye yönelik düşmanca duygular da bütünüyle bu şekilde yaratılıyor; Arabi Paşa, İslâmiyet'in büyük savunucusu olarak görülüyor."¹⁰⁷

Öte yandan bizzat Mısır'ın adı geçen değerler yönünden oldukça önemli bir geçmişi vardır. Bir çok araştırmacıya göre I. Napoleon'un 1798-1800'de Mısır'a düzenlediği sefer, hem politik, hem ekonomik ve hem de kültürel yönden değişimin başlangıcını oluşturur.¹⁰⁸

Abduh Arabi direnişine olan karşıt tutumunu sonuna kadar sürdürmemiştir. Direniş bir halk hareketi manasına gelip İngiliz müdahalesi mevzu bahis olunca, bir vatansever olarak Arabi taraftarlarının saflarına katılmakta tereddüt etmemiştir. Bu

¹⁰⁶ Abdurrazık, a.g.e., s. 129.

¹⁰⁷ Bkz. Naimu'r-Rahman Faraqi, "Pan-Islamism In The Nineteenth Century ", **Islamic Culture**, vol: LVII, no: 4 (October 1983), 288.

¹⁰⁸ Örnek olarak bkz. Ignace Goldziher, **Klasik Arap Litarütürü**, çev. Azmi Yüksel, Rahmi Er, İstanbul, İmaj yayınları, 1993, s. 172.

sırada resmî gazetede baş muharrirdir. Köşesinde artık direnişin öncülerinin açıklamalarına, fikirlerine ve sözlerine yer vermeye başlamıştır. Milleti, askerliğe, vatani savunmaya, savaşa teşvik eden yazılar yazmaktadır, Mısır halkının ittihat ruhuna sahip çıkacak kadar olgunlaştığını, bu yüzden yönetimlerin en güzeli olarak şûraya ehil hale geldiğini belirtmektedir.¹⁰⁹

Abduh'un ruhunda meydana gelen bu değişikliğin sebebi ne idi? Tüm karşıtlığı ile birlikte devrimin tırmanmasını neden desteklemiştir? Ahmed Emin bu sorulara psikolojik açıdan cevap vermeye çalışmıştır. Bunun özeti şudur: İnsanoğlu her zaman mantıklı davranamaz. Konu ile ilgili olarak A.Emin şunları yazmaktadır: "Biz Abduh'u işin başında devrime karşıt bir kişi olarak görmemize rağmen sonunda bu devrimin taraftarı olmuştur. Bu dönüşümü, devrimin, askeri karakterinden sıyrılıp bir meclis yönetimini esas alan karaktere bürünmesiyle açıklamamız pek doğru olmaz. Zira Abduh, Millet yönetimini acil bir iş, alelacele gerçekleştirilecek bir devrim hadisesi olarak görmüyordu. Bana göre işin aslı şudur: Hayatın problemleri, hele devrim günlerinde, her zaman mantıklı cereyan etmez. İnkılâplar tarihi bunun şahitleriyle doludur. Nice büyük fikir sahipleri kamuoyu baskısıyla bir fikirden diğer bir fikre intikal etmiştir. M. Abduh, toplumu devrim taraftarı olarak görmüştür. Müslümanlar, Kıptiler hatta Yahudiler devrim tarafında yer almıştır. Bu nedenle zorunlu olarak kendisi de devrim taraftarı olmuştur."¹¹⁰

Şahhate İ. İbrahim de Abduh'taki bu değişimi, onun yüksek bir ahlâka, samimi bir vatanseverlik duygusuna sahip olmasıyla değerlendirmektedir.¹¹¹

Direniş her şeye rağmen başarısızlıkla sonuçlanır. İskenderiye'de kopan bir fesadı değerlendiren İngiltere, bu şehri bombardımana tutar ve Mısır'ı baştan başa istila eder. Direniş ordusu yenilerek komutanı Arabi esir düşer ve Seylan adası'na sürülür. Abduh da ihtilâlin bastırılmasından hemen sonra tutuklanır, üç aylık hapis hayatının ardından İngiliz kanunlarına göre yargılanır ve üç yıl üç ay sürgün cezasına çarptırılır.¹¹²

Bu millî hareketin çöküşü ve bunun neticesinde başına gelen olaylar, Abduh'un üzerinde büyük bir etki bıraktı. Abduh'u savunmak için Blunt tarafından gönderilen İngiliz avukat Broodley, direnişin liderleri içerisinde en şahsiyetli görünümü Abduh'un

¹⁰⁹ Abdurrazık, a.g.e., s. 128; Sabîh, a.g.e., s. 113; O.Emin, a.g.e., s. 45.

¹¹⁰ A. Emin, a.g.e., s. 310.

¹¹¹ İbrahim, a.g.e., s. 161.

¹¹² O. Emin, a.g.e., s. 45; Ammara, a.g.e., s. 32.

sergilediğini belirtse de, bir zaman için Abduh'un entelektüel gücünün moral çöküntüyle gölgelendiğini de kaydeder. Broodley'e göre, bu olaydan 'sonra Abduh'un zihin ve bedeni, tükenmiş ümitlerin ve çaresizliğin büyük acısının dayanılmaz etkisi ile çökmüş görünüyordu.¹¹³

A. 8. Urvetu'l-Vuskâ Cemiyetindeki Faaliyetleri

Abduh'un sürgün hayatı resmî olarak 24 Aralık 1882'de başlamıştır. Beyrut'a sürgüne gittiğinde henüz 34 yaşındadır. Kendisi burada sevgi ve saygı ile karşılanır. Hemen ders vermeye başlar ve dersleri büyük rağbet görür. Fakat yaklaşık bir yıl sonra Afgani'nin çağırısı üzerine Paris'e gider. Burada Afgani ile birlikte, Afgani'nin Doğuda, özellikle Mısır ve Hindistan'da kurduğu gizli bir teşkilat olan Urvetu'l-Vuskâ cemiyeti adına aynı ismi taşıyan bir dergi çıkarmaya başlarlar. Abduh, 13 Mart 1884'de yayın hayatına atılan derginin başyazarı ve cemiyetin de Afgani'den sonra ikinci başkanı olur.¹¹⁴

Cemiyetin ve gazetenin ana gayesi, Şark milletlerinin birlikteliğini sağlayıp emperyalizme karşı mücadele etmek ve özel olarak da Mısır'ı İngiliz işgalinden kurtarmaktır.¹¹⁵

Avrupa'da çıkan ilk Arap gazetesi olan Urvetu'l-Vuskâ¹¹⁶ genelde bir ayetin meâli ve günün problemlerine uygun yorumu ışığında yazılan, Müslümanlara ve onların yöneticilerine yol gösterme amacına yönelik makaleleri ihtiva etmekteydi.

Dergide yayınlanan ilk makalelerden biri, öncelikle Müslümanların içinde bulunduğu karamsarlık duygusunun bertaraf edilmesini esas almaktadır. Büyük milletler, tarihin bazı dilimlerinde, içteki ayrılıklardan, ani bir belayı önceden kestirememekten, israf veya aşırılığa dalmaktan ve buna benzer nedenlerden dolayı, yabancı güçler tarafından işgal edilebilirler. Ancak belli bir süre sonra gelişen olaylar, o milletin fertlerini uyanmaya yöneltir ve millet işgal altında bulunmaktan acı duymaya başlar, elinden çıkan toprağını geri almak, yitirdiklerine yeniden kavuşmak için her yolu denemenin gerekli olduğuna inanır. Bu inanç, milletin birlik ve beraberliğini sağlar. Bir

¹¹³ Bkz. Hourani, a.g.e., s. 155; İbrahim, a.g.e., s. 163.

¹¹⁴ O. Emin, a.g.e., s. 46; Kerr, a.g.e., s. 104; Ammara, a.g.e., s. 34.

¹¹⁵ Rıza, a.g.e, I, 104; O.Emin, a.g.e., s. 46.

¹¹⁶ Bkz. O. Emin, a.y.

kere bu ittihat duygusu uyandı mı, artık o millet düştüğü hatadan çok kısa bir zamanda kurtulur ve bir daha böyle bir yanılaşa düşmeme şuurunu kazanır.

İşte Doğu milletleri, işgal altında olan Müslümanlar, bu şuurı kazanmaya başlamışlardır. Dolayısıyla kurtuluşları yakındır. Yapacakları en önemli şey, birliklerini geliştirerek sürdürmek ve ayrılık fitnelerine kapılmamaktır.¹¹⁷

Bundan sonra yazılan “Cinsiyet (ırk) ve İslâm dini” adlı makalede, Müslümanların çeşitli ırklara mensup olmasının bir ayrılık ve fitne unsuru haline getirilmemesi öğütlenir. Haddizatında cinsiyet, yabancı milletlerin baskıları neticesinde oluşmuş sünî bir arzudur. Irk duygusu, geçici olarak zaruretlerin bir sonucu şeklinde oluşmuştur, dolayısıyla tabii bir duygu değildir. Zaruretlar ortadan kalktıkça zararlı bir şekle bürünebilecek bu cinsiyet duygusu da ortadan kalkacaktır. Bunu ortadan kaldıracabilecek en önemli güç ise, tüm güçlerin ve güçlülerin boyun eğmeye mecbur kaldıkları mutlak ve külli iradeye dayanan din kuvvetidir. Soy ve sopun insana vereceği imtiyaz ve öğünmenin, şer’i ölçüye göre hiç bir değeri yoktur. Şer’i bağ dışında kalan her türlü bağlılık, şeriat koyucu tarafından yerilmiştir. Allah Resulü: “Asabiyete davet edenler, asabiyet için ölen ve öldürenler bizden değildir” buyurmuştur. Şeref ve hürmet elde etmek ancak takva ile olur. Kur’an bu hususa şöyle işaret etmiştir: “Şüphesiz ki Allah katında en değerliniz, O’na karşı gelmekten en çok sakınanınızdır.” (Hucurat, 49/13)¹¹⁸

“Ümmetin Geçmişi, Hali ve Hastalıklarının Çaresi” başlıklı yazı da ise, İslâm ümmetinin geçmişteki başarıları, o an içinde bulunduğu kötü durum ortaya konulmakta ve çıkış yolu gösterilmeye çalışılmaktadır. Buna göre öncelikle yapılması gereken, ne Batı’nın insanı aldatan dış görünüşünü yani tekniğini ve iletişim ağını yaygınlaştırmak ne de bu amaca yönelik yeni yeni okullar açmaktır. Çünkü bunlar ilerleme ve kalkınmanın sebepleri değil sonuçlarıdır. Ümmet, kendisine yabancı bu ilimleri anlamaktan, bunların tohumlarının nasıl atıldığından, nasıl geliştirildiğinden, hangi su ile sulanıp hangi toprak ile beslendiğinden habersizdir. Bu nedenle bunların taklidi, ümmetin problemlerine bir çare sunamaz. Osmanlılar, Mısırlılar, bir çok modern okul açtılar, ihtiyaç duydukları ilimleri, kültürü, sanayiye, eğitimi, medeni adını verdikleri her şeyi ülkelerine taşımaları için Avrupa’ya adamlar gönderdiler. Ama bunların bir

¹¹⁷ Bkz. Cemaluddin el-Afgani-eş-Şeyh Muhammed Abduh, el-’Urvetu’l-Vuskâ, Beyrut, Daru’l-Küttabu’l-Arabi, 1970, s. 41-48.

¹¹⁸ Afgani- Abduh, a.g.e., s. 49-53.

yararını görmediler. Zira bu şeyler Batılı toplumlar içindir. Bu toplumlarda doğal gelişimlerini sürdürerek yavaş yavaş ortaya çıkmış ve onların tabiatlarına, fıtratlarına uygun olarak meydana gelmişlerdir. Ümmetin problemlerinin asıl çaresi, bir ahlâk devrimi yapmak yani dinî esaslara, ama bidatlerden uzak, hurafelerden temizlenmiş dinî esaslara geri dönmektir. Böylece kalpler, nefisler temizlenir, ahlâk düzelir, gayretler artar. Ümmetin fertlerinin fikirleri birleşir ve ümmetin şerefi için fedakarlık göstermek bir şuur dokusu haline gelir.¹¹⁹

“Hristiyanlık, İslâm ve Tâbileri” adlı makalede de bu iki büyük dinin inanç esasları ile tâbilerinin kültürleri arasında bir karşılaştırma yapılmaktadır. Buna göre Hristiyanlık inanç bazında, “sağ yanağına vurana sol yanağını da uzat”, “kralların hükmü fani olan bedene aittir, bâki ve gerçek hüküm ise Allah’a aittir.” gibi, insanı pasifize eden dogmalara sahipken Hristiyanlar, tam aksine, savaşta ve dünyaya sahiplenmede birbirleriyle yarışacak derecede dinamik bir haldedirler. Dünya nimetlerini elde etmek için hiç bir şeyden kaçınmamaktadırlar. Hatta ülkeleri sömürmek ve uzak bölgeleri işgal için ellerinden geleni yapmaktadırlar. Her gün savaş güçlerini daha da artırmak gayesi ile yeni teknikler geliştirmek, öldürücü savaş aletleri yapmak için yenilikler peşinde koşma çabasındadırlar. Bu amaçla bir çok bilimsel çalışma yapmaktadırlar. İslâm ise, bir inanç olarak, zafer ve yücelik aramak, fetihler yapmak için gerekli şartları hazırlamak, şeriata uygun olmayan hiç bir kuralı benimsememek, hangi güç olursa olsun hükümleri İslâm’a uymadıkça, dinin emirleri ile birleşmedikçe itaat etmemek gibi esaslar üzerine kurulmuştur. “Onlara karşı gücünüz yettiği kadar kuvvet hazırlayın” (Enfal, 8/60) emri gereğince İslâm, yabancılara boyun eğmek şöyle dursun, tüm dünyaya karşı zafer kazanmayı, bunun için tüm vasıtaları hazırlamayı öngörmektedir. Fakat bütün bu sayılanlara karşılık Müslümanların hali tam tersi bir durumdadır. Müslümanlar, kendilerinde kuvvetten küçük bir eser olmadığı gibi onu elde etmek için bir gayret sahibi bile değillerdir. Savaş araçlarını ve tekniklerini öğrenmede en küçük bir çabaları yok. Bunları şimdiye kadar Müslümanların gerçekleştirmeleri gerekirken maalesef bugün sadece Batı’yı taklitle yetiniyorlar. İnanç ve pratik arasında her iki kültürde de görülen bu büyük tezadın nedeni nedir? Hangi bilinmez yardım eli, Hristiyanların elinden tuttu da onlara, dinlerinde olmayan bir amacı sundu. Müslümanların yüreklerine hangi darbe indi de onları gerileterek

¹¹⁹ Bkz. Afgani- Abduh, a.g.e., s. 53-63.

dinlerinin en fazla değer verdiği görevlerden uzaklaştırdı.? Makale buna kısa bir cevap veriyor: Hristiyanlığa Roma âdet ve geleneklerinin hakim olması, İslâm'ı da miskin şark ruhunun istila etmesi.¹²⁰

Burada çalışmamızın sınırlarını aşacağı için derginin tüm makalelerinin muhtevisyatını aktarmamız mümkün değildir. Bundan dolayı derginin yayınlarını aşağıdaki gibi özetlemeyi daha uygun bulmaktayız:

İslâmiyet'in hedefi yalnızca ahiret değildir. Çünkü bu dünyanın da hakkını vermiş ve bu dünya saadetine de kaynaklarını sağlamıştır.

İslâm dini, bütün Müslümanlar arasındaki birliğin en güzel ve en gerçek rabıtasıdır. İslâm milletlerinin hepsi eşittirler, aralarında kültür birliği, itiyat birliği, an'ane birliği, sınıf birliği vardır. Müslümanlar bu birlik şuurundan faydalanmasını bilmelidirler. İslâm yönetimini ve toplumunu güçlendirmek hususunda birleşmek ve yardımlaşmak, İslâm dininin temel kurallarındandır. Müslümanların birliğinden maksat, onların tek bir şahsın, tek bir siyasî otoritenin etrafında toplanmaları değildir. İslâm birliği, tüm Müslümanların Kur'an üzerinde ittifak etmeleridir.

Müslümanlar, İslâm'ın özelliklerinden dolayı eskiden büyük bir birlik kurmuşlar, medeniyetleri ile bütün dünyaya üstün gelmişler, ilim, sanat ve felsefeleri ile hâlâ iftihar edilen âbideler vucûda getirmişlerdir.

Bugün atalarına göre çok gerilerde olan Müslümanlara düşen bir görev varsa o da, bu parlak geçmişî çağın anlayışlarına uygun olarak yenilemektir.

Müslümanların geri kalış nedenleri başta ilim ve irfan faaliyetlerinin duraklamasıdır, aralarındaki birlikteliğin, yardımlaşmanın yok olmasıdır. Saltanat ve istibdat yönetimlerinin menfi etkileri de halkın ahlakını bozmuş, bu yüzden çöküşte önemli bir rol oynamıştır.

Haddizatında İslâm ümerası da yabancıların kendi işlerine karışmaları için en geniş imkanı sunuyor, hatta bu hususta ellerinden gelen yardımı esirgemiyorlar.

Batılıların gözü ise İslâm dünyasındadır, onun için Müslümanlar arasındaki dinî irtibatı kırarak, ayrılıklardan faydalanmak istemektedirler. Birinin diğerinden haberi olmayan İslâm milletleri artık kendilerine gelmeli ve aralarında bir uhuvvet ve yardımlaşma amacına yönelik birlik kurmalıdırlar. Maksat bütün Müslümanların tek bir

¹²⁰ Bkz. Afgani- Abduh, a.g.e., s. 63-69.

devlet vücuda getirmeleri değildir, hepsinin ruhunu birleştirmek ve hepsini Kur'an'a bağlamaktır.

İslâm dünyasının içinde bulunan çıkmazlardan kurtulması için Avrupa'yı taklit etmenin bir faydası yoktur. Çünkü taklit edenler taklit olunanların tahakkümüne maruz kalırlar. Bunun için en iyi yol, saf İslâm'a dönüp, mezheplerin çoğalmasından evvelki durumdan ilham almak, İslâm'ın asıl kaynaklarından hareket ederek bir kültür ve medeniyet meydana getirmektir.

Bu gayeler için en fazla ihtiyaç duyulan İslâm uleması, yetersiz olduğu gibi, ümeranın da emri tahakkümü altındadır. Bir diriliş için ulemanın önderliği şarttır, bu yüzden onların fikrî açıdan yenilenmeleri gerekir.¹²¹

Muhtevasını bu şekilde özetleyebileceğimiz dergi, İslâm aleminin her köşesinde çok iyi karşılanmış ve tesiri çok büyük olmuştur. Bilhassa İslâm dayanışması şuuru ile millî mücadele ruhunun neşvü nema bulmasında büyük bir etki icra etmiştir. Fakat İngilizlerin katı tutumu, derginin Mısır, Hindistan ve Sudan'a girmesini yasaklamaları, onun çok az bir sayı ile yayın hayatına son vermesine sebebiyet vermiştir. Sekiz ayda 18 sayı yayınlanabilen derginin son sayısı 17 Ekim 1884 tarihini taşımaktadır.¹²²

Makalelerde serdedilen fikirler asılları itibariyle Afgani'nindir. Dolayısıyla Abduh'un fikirlerinin temellendirilmesi için bunların baz alınması bir takım yanlışlıklara sebebiyet verebilir.

Reşit Rıza, Şekip Arslan'dan duyduğuna göre Abduh'un şöyle dediğini nakletmektedir: "Urvetu'l-Vuskâ'daki tüm fikirler, Afgani'nindir, bu konuda benim hiç bir dahlim yoktur. İfadeler ise benimdir, burada da Afgani'nin bir kelimelik de olsa herhangi bir rolü yoktur."¹²³

Ammara bu sözü delil göstererek tüm makalelerin Afgani'ye ait olduğunu, Abduh'un bunları sadece ibareye döküp tertiplediğini beyan etmektedir.¹²⁴

Bize göre bu makaleler ister Abduh'a ister Afgani'ye ait olsun, içinde ihtiva ettiği fikirlerle Abduh'un bir fikrî olgunluk kazanmasını sağlamış, resmî gazetede yazılarında göremediğimiz bir üslup elde etmesine vesile olmuştur. Bunun için dergi

¹²¹ Bkz. Doğrul, "Abduh, Şeyh Muhammed", II, 280.

¹²² Rıza, a.g.e., I, 33; O.Emin, a.g.e., s. 47; Ammara, a.g.e., s. 35.

¹²³ Rıza, a.g.e., I, 289.

¹²⁴ Bkz. el-A'mal, I, 229.

Abduh'un hayatında önemli merhalelerden birini temsil etmektedir. Bu manada onun bu dergiyle alakasını tamamen kesmenin doğru olmadığına inanıyoruz.

Abduh Paris'te kaldığı 10 ay zarfında bir iki defa İngiltere'ye gidip gelmiş, İngiliz yöneticilerinden Mısır işgaline son vermelerini istemiştir. Dergi temsilcisi sıfatıyla gittiği bu gezilerden birinde Blunt'la buluşmuş, Abduh'un arkadaşı olan bu İngiliz yazar, onun Mısır sorununu İngiliz kamuoyuna ve siyasî yetkililere duyurmasında yardımcı olmuştur. Blunt sayesinde Abduh, bazı İngiliz parlâmenterleriyle ve bu arada Churchill'le görüşme imkanını elde etmiştir. Bu görüşmelerinde bir vatansever edasıyla hareket etmiştir.¹²⁵

Bir İngiliz gazetesine verdiği demeçte İngiliz işgali için şunları söylemiştir: "Bundan evvel Türkler vatanımızın yabancılarıdır diye şikayet ederdik, ülkemizin siyasî bir ıslaha, hürriyet yoluyla Avrupa'da gerçekleştirilen ilerleme gibi bir kalkınmaya ihtiyaç duyduğuna inanırdık. Fakat şu anda içinde bulunduğumuz durum, bizim hükümdarlarımızın zulmünden, Türklerin istibdadından çok daha şerli bir durumdur. Sizin sebep olduğunuz zulüm kadar hiç kimse Mısır'a kötülük etmemiştir. Sizden tek bir isteğimiz var: Beldemizi hemen ve bir daha dönmek üzere terk ediniz."

1884 Ağustos'unda yayınlanan bu demecinde Abduh, Mısır işgalinin sona ermesi için İngiltere'nin önce samimi bir niyet ile hareket etmesini gerekli görürken bundan sonraki aşamaları da şu şekilde özetler: "İngiltere, Mısır'dan ordularının çekilmesi için emir verdikten sonra Avrupa devletleri ve Türk sultanı ile Mısır'a yeni bir hükümdarın atanması konusunda anlaşmaya varmalıdır. Bu hükümdar her halükârda Mısır halkı tarafından sevilen biri olmalıdır. Aynı zamanda yedi sekiz senelik bir müddet için tayin edilmelidir. Böyle bir kısa müddet için tayin edilen hükümdarın Müslüman olması şarttır, imkanı varsa Mısırlı olması tercih sebebi olmalıdır ve kısa bir müddet için işin başında olacağının şuurunu taşımalıdır. Bu senelerin sonunda Mısır halkı için artık kendi hakimini tayin etme hakkı doğar."¹²⁶

¹²⁵ O. Emin, a.g.e., s. 47; A. Emin, a.g.e., s. 313.

¹²⁶ Bkz. Abduh, *el-A'mal*, I, 630-634.

A. 9. Beyrut Hayatı Ve Tedris Faaliyeti

Bu temaslar bir netice vermedi. el-'Urvetu'l-Vuskâ'nın da kapanmasından sonra Abduh, 1885'de, siyasî yolla kalkınmanın sağlanamayacağına dair inancı bir kez daha kuvvetlenmiş olduğu halde, Beyrut'a geri döndü. İnkılâp yolunun başarısızlığını bizzat yaşadığından dolayı artık bundan sonra eğitim yoluyla ıslahı hedefleyen sade bir âlim ve muallim olarak hizmet etme düşüncesindeydi.¹²⁷ Beyrut Sultaniye medresesinde dersler verdi. Oranın eğitim plan ve projesini ıslah etti. Bu medreseyi yüksek seviyeli bir okul haline getirmeye çalıştı. Burada tevhid, mantık, belâgat, İslam tarihi, Hanefî fıkhnı esas alan hukuk dersleri verdi. Abduh'un bu medresede verdiği tevhid dersleri daha sonra neşrolunacak Tevhid Risalesi adlı eserinin temelini oluşturdu. Fakat Abduh'un bu sıralarda Afgani ile irtibatı kesilmemişti. Belki bu yüzden siyasetle uğraşiyor diye şikayet edildi, görevi bırakmak zorunda kaldı.¹²⁸

Sultan Abdulhamit, mekteplerde dini tedrisatı ıslah etmek ve yeni bir program hazırlamak üzere Şeyhulislâm başkanlığında bir heyet kurmuştu. Abduh bu münasebetle iki layiha hazırladı. Bu layihalarda Abduh, Müslümanların zayıf taraflarının dinin esaslarını bilmemeleri olduğunu, akide bozukluğunun ahlâkî ve amelî bozukluğu da beraberinde getirdiğini beyan etti. Bunun ilacının, din eğitiminin ıslahı, halkın kültür seviyesinin yükseltilmesi olduğunu belirtti. Layihalarda bu amaca yönelik bir eğitim programı sundu.¹²⁹

Abduh Beyrut'ta ilmî çalışmalar da yaptı. Bediüzzaman Hemadanî'nin Makamat'ına şerh yazdı. Bu şerhin mukaddimesinde ve Futuhatu's-Şam adlı eserle ilgili olarak yazdığı bir makalede metin tenkidi üzerinde durdu ve bu konuda belirli prensipler ortaya koydu. Daha sonra Afgani'nin er-Red ale'd-Dehriyyin adlı eserini, Ebu Turab adlı şahsın yardımıyla Farsça'dan Arapça'ya çevirdi. Bu çevirinin başında Afgani'nin biyografisini kaleme aldı. Bundan başka Şerif Radiyyi'nin Nehcü'l-Belağa'sını ve İbn Sina'nın İşârât'ını şerh etti.¹³⁰

Sonra Kur'an tefsirine yöneldi. Bu alanda Afgani'nin metoduna sadık kaldı, çağdaş ilmi ve aklî metotları tefsirde kullandı. Haftada üç gün olmak üzere Mescid-i

¹²⁷ A. Emin, a.g.e., s. 314; Ammara, a.g.e., s. 35-36.

¹²⁸ A. Emin, a.g.e., s. 314-315; Ammara, a.g.e., s. 37; İbrahim, a.g.e., s. 165.

¹²⁹ Ammara, a.g.e., s. 37.

¹³⁰ Ammara, a.g.e., s. 38-39.

Ömer’de dersler verdi. Bu dersler yaklaşık iki yıl kadar sürmüştür. Fakat elimizde bunların yazılmış bir şekli yoktur.¹³¹

Abduh, Beyrut’ta ilim talebelerine bir entelektüel heyecan getirmiştir. Hemen her gece misafirlerle dolup taşan evi dar geldiği için çok sayıda öğrenci Beyrut Belediye Başkanı’nın ikametgâhında toplanıyor ve bu bilgin Mısır’ının İslâm’a dayalı görüşlerini büyük bir iştiaqla dinliyordu. Şekip Arslan, onun hakkında şunları söylemiştir: “Biz Abduh’da şimdiye kadar diğer ulemada göremediğimiz bir aydın tavrı görüyorduk. Bu âlim, aklî ve naklî ilimleri en üst derecede birbirleriyle birleştiriyor, her şeyi, alışık olduğumuz kanaatlerin fevkine yükselen bir filozof kavrayışıyla inceliyordu. ...Biz daha önce bu tür bir bakış açısına rastlamamıştık.”¹³²

Abduh, bir Beyrut gazetesi olan Semarâtü’l-Funun’da resmî gazetede yazılarına benzer makaleler kaleme almıştır.¹³³

Abduh, bu arada üç büyük din arasında yakınlaşma ve yardımlaşmayı gaye edinen bir cemiyetin kurulmasında da katkısı olmuştur. Cemiyet, dinler arasında bir yakınlaşma gibi fikrî bir temeli hedefleyerek kurulmuş gözükmesine rağmen asıl maksadının, o gün için doğu ve batı arasındaki sertleşen ilişkileri yumuşatmaya çalışmak olduğunu söyleyebiliriz. Cemiyet, batılıların İslâm hakkında kötü imajlarını bertaraf etmek ve böylece doğuya yapılan baskıları azaltabilmek hedefini gütmekteydi. Reşit Rıza, cemiyetin asıl hedefinin bu olduğunu beyan etmekte, buna, cemiyetin Hristiyan üyesi İshak Taylor’un İngiltere’deki faaliyetlerini bir delil olarak sunmaktadır.¹³⁴

Gerçekten de Taylor, İslâm’ın batılıların zannettiği gibi bir din olmadığını, irşadı, ahlâkı ve Hristiyanlığın kaybettiği tevhidi esas alan bir hüviyet taşıdığını her seferinde anlatmaya çalışmıştır. R. Rıza, Taylor’un bu maksatla yayınladığı bir konferans metni olmak üzere iki makalesine eserinde yer vermektedir.¹³⁵

Cemiyetin asıl maksadının Hristiyanlar ve Müslümanlar arasında bir kültürel yakınlaşma sağlayıp, doğuyu sarsan siyasî meselelerin çözümüne katkıda bulunmak olduğunu Abduh’un bir mektubundan da anlamak mümkündür. Abduh, Taylor’a yazdığı bu mektupta, kendisini Londra’da verdiği ve İslâm’ı övdüğü konferansından dolayı

¹³¹ Ammara, a.g.e., s. 39.

¹³² Bkz. Rıza, a.g.e., I, 400-404.

¹³³ A. Emin, a.g.e., s. 315.

¹³⁴ Rıza, a.g.e., I, 819-820.

¹³⁵ Bkz. Rıza, a.g.e., I, 824-828.

tebrik ettikten sonra şöyle diyor: “Öyle umuyoruz ki, yakın bir gelecekte tam bir irfan nuru yükselerek gaflet karanlıklarını yok edecektir. Böylece İslâmlar ve Hristiyanlar, birbirlerini tanıyan, sevgiyle el sıkışarak kucaklaşan iki büyük millet haline gelecektir. Artık bundan sonra iki milletin de ızdırap duyduğu savaş kılıçları kınlarına girmiş olacaktır.”¹³⁶

A. 10. Mısır’a Dönüşü

Beyrut’ta sürgün müddeti üç yıl olmasına rağmen Abduh burada altı yıl kalmıştır. Çünkü Hidiv Tevfik ona kızgındı, Mısır’a girmesini istemiyordu. Abduh, Hidiv için: “Sureti Mısırlı, ruhu İngiliz” demekteydi.¹³⁷ Bazıları zaten Abduh’un sürgün edilmesinin gerçek sebebinin Hidiv Tevfik’in azline fetva vermiş olmasıdır, demişlerdir.¹³⁸ Ahmed Emin de Abduh’un sürgünündeki asıl nedenin onun Arabi direnişine katılması değil, Hidiv hakkındaki olumsuz kanaatleri olduğunu belirtmiştir. Nitekim İngiltere’ye seyahatinde bir İngiliz gazetecinin Hidiv hakkındaki görüşünü sorduğunda Abduh şöyle cevap vermiştir: “Hidiv Tevfik, bize yapılabilecek en büyük kötülüğü yapmıştır; ülkemizi işgal etmenizin zeminini hazırlamıştır.”¹³⁹

Bunun için Abduh’un sürgün hayatı iki katına uzamıştı ve bundan sonra bile Mısır’a dönmesi zordu. Fakat Riyaz Paşa başbakanlığa yeniden getirildikten sonra belirli bir takım şahıslar onun affedilmesi için Hidiv katında girişimlerde bulunmaya başladılar. Sonunda Sa’d Zağlul vasıtasıyla Abduh’un methini işiten Emire Nazili Hanım ve Gazi Ahmet Muhtar Paşa’nın İngiliz komiser Lord Cromer’den Abduh’un affını rica etmeleri üzerine düşünürümüz, 1889 yılında ana-baba ocağı Mısır’a geri dönmüştür.¹⁴⁰

Mısır’a dönen Abduh, şüphesiz ki buradan çıkarılan Abduh’un aynısı değildi. Çünkü Avrupa’yı gezmiş dolaşmış, dünyanın medeniyet seviyesi hakkında sağlam fikirler edinmiş, buralarda kurulan ilim müesseselerinin haşmet ve azametini görmüştür. Bundan başka Tunus, Cezayir ve Suriye gibi bazı İslâm diyarlarının halini

¹³⁶ Abduh, *el-A’mal*, II, 365-366.

¹³⁷ Ammara, a.g.e., s. 39.

¹³⁸ Bkz. Corci Zeydan, *Teracimu Meşahiru’s-Şark fi’l-Karni’t-Tasi’ Aşere*, Mısır, Matbaatü’l-Hilal, 1910, I, 302.

¹³⁹ Bkz. A. Emin, a.g.e., s. 316.

¹⁴⁰ A. Emin, a.g.e., s. 317; Ammara, a.g.e., s. 39-40.

yakından inceleme fırsatını bulmuş ve Mısır'a büsbütün olgunlaşarak gelmiştir. Abduh'un memleketine döndüğü zamanki Mısır da, terk ettiği Mısır gibi değildi. Bir kere her şey İngilizlerin elindeydi. Her bakanlığın arkasında işlere el koyan bir İngiliz görevlisi vardı. İngiliz kontrolü, içişleri, eğitim ve hatta Ezher ve şer'î mahkemelerde bile söz konusuydu. Bürokratlar, memurlar, görevliler İngiliz müfettişlerine karşı sorumluydular. Hemen hemen tüm işlerde başarılı olmanın, devletten yardım alabilmenin tek bir yolu vardı, o da, İngilizlere yakın bir konum edinmekti.¹⁴¹

Abduh, Mısır'a döndüğünde yeniden müderrisliğe tayin edilmesini bekledi. Fakat Hidiv onu bir kez daha gençlik üzerinde nüfuz sağlayabileceği bir göreve getirmek istemiyordu. Bu yüzden onu, 1889 yılında Kahire'nin dışındaki Binha'ya kadı olarak tayin etti. Abduh, daha sonra Zekazik ve Abidin kadılıklarında da bulundu. Abduh'un bu görevleri 1905'e kadar süren kamu ve hukuk kariyerinin başlangıcını oluşturdu. Abduh, 1891'de de istinaf mahkemesi müsteşarı oldu.¹⁴²

Abduh ıslah için Ezher, şer'î mahkemeler ve vakıflar gibi İslâmî kuruluşların tanzimi ve yeniden düzenlenmesini kaçınılmaz bir başlangıç saymaktaydı. Fakat bu iş için devlet desteğine ihtiyaç vardı. Tevfik'in desteğini alamazdı. İngiliz otoritesinden faydalanabilirdi ama bu da ıslah işini töhmet altında bırakabilirdi. Halkın gücüne dayanmanın ise o gün için söz konusu olması mümkün değildi. Abduh sonunda İngilizlere yakın durarak ıslah işine devam etmenin en uygun yol olduğu kanaatine vardı.¹⁴³ Hindistan'da S. Ahmed Han İngilizlerle hoş geçinerek Müslümanlar için bazı haklar almıştı. O da bu siyaseti götü.¹⁴⁴ Meselâ eğitimin ıslahını konu alan bir raporunu hükümete değil, Lord Cromer'e sundu. Bunun için Hindistan Müslümanlarının sorduğu "yabancılarla belli konularda iş birliği yapmak caiz midir?" sorusuna olumlu cevap verdi. Abduh'un bu meşhur fetvası şöyledir: "Müslümanlar için, bir hayır ve menfaate vesile olması söz konusu olduğunda yabancılarla iş birliği yapmak, Kitap, Sünnet ve Selefîn amelinden çıkartılabilecek delillere göre caizdir. Müslümanların iyiliği, birliği ve eğitimi için yabancılardan faydalanma yoluna giden kimse, Hz. Peygamber ve Aşhabından sadır olan üsvei hasene doğrultusunda hareket etmiş olur. Bu gibi şahısları küfür veya fâsıklıkla suçlayan kimsenin bizzat kendisi ya kâfir ya da fâsıktır. Hayra

¹⁴¹ A. Emin, a.g.e, s. 318.

¹⁴² O. Emin, a.g.e., s. 51; Sabih, a.g.e., s. 132; Hourani, a.g.e., s. 155; Ammara, a.g.e., s. 40-41.

¹⁴³ A. Emin, a.g.e., s. 318-319.

¹⁴⁴ Keskiöğlu, "Muhammed Abduh", s. 114.

davet edenlerin, davetlerinde ısrarlı olmaları ve tuttukları yol üzere gitmeleri, bu uğurda, kendilerine kötü söz söyleyenlerin sözlerine, kınayanların kınamalarına boş vermeleri gerekir. Hakka ve sabra sarıldıkları müddetçe başarıya ulaşmalarında Allah onların kefilî olacaktır.”¹⁴⁵

Abduh Mısır’a döndükten sonra Afgani ile arası gittikçe kötülemeye başlar. Onun siyasete ve İngilizlere karşı tavrı, Afgani’nin çok şiddetli eleştirilerine maruz kalır. Afgani onu korkaklıkla, düşmanlarla işbirliği yapmakla itham eder. Siyasî ideallerinden ve halka dayalı yönetim biçiminden vazgeçmekle suçlar. Abduh ise Mısır’ın yaygın bir eğitim ve öğretime ihtiyacı olduğunu düşünmektedir. Ona göre bütün siyasî ve sosyal sorunlar bu ihtiyacın ışığında görülmeliydi. Sistem anayasal hükümet de olsa bunu engelliyorsa kötüdür. Aksine sistem otokratik yönetim ve hatta yabancı idare olmasına rağmen eğitim işine yardım ediyorsa iyidir ve bir müddet de olsa ona müsamaha edilmelidir. Siyasî olgunluğa ve bağımsızlığa giden tek bir yol yoktu. İşte Afgani burada yanılmıştı. Bu yüzden o da Afgani’yi eleştirdi: “İstanbul’da saray entrikalarına burnunu sokacağına Sultan’ı eğitim sistemini ıslah etme hususunda ikna etmeye çalışsaydı ya!” demek durumunda kaldı.¹⁴⁶

Aslında Afgani ve Abduh birçok ortak ideale sahiptiler. Bir kere her ikisi de yeniden bir İslâmî diriliş ve kalkınma hamlesi taraftarıydı. Ve yine her ikisi de sünî yenilikçiliğin temel esasları olan, dinî düşüncenin ilk kaynaklarına doğrudan dönüş, şeriatın hükümlerinin yorumlanmasında aklın hakimiyeti, içtihadın canlandırılması ve böylece çağın sorunlarına uygun çözümler bulunması, İslâm ümmetinin çeşitli dinî cemaatlara bölünmesinin engellenmesi konusunda hemfikirdiler. Ama tüm bu maksatlara ulaşmak için hangi vasıtalar kullanılmalıydı? İşte burada iki düşünürün şahsiyet yapısı devreye girmekteydi. Afgani daha çok savaş ve mücadele adamıyken Abduh düşünce ve itidal adamıydı. Afgani devrime çağırırken Abduh ıslaha davet ediyordu. Afgani sömürge ve istibdat rejimlerinden kurtulmadıkça eğitim ve ıslahın hiçbir işe yaramayacağına inanıyorken Abduh, sömürge ve istibdadın yok olmasını, eğitim ve öğretimin bir sonucu olarak görüyordu. İşte bu düşünce farklılığı, amaçlarını gerçekleştirmek için, Afgani’yi siyasete Abduh’u da ilim ve kültüre yöneltti.¹⁴⁷

¹⁴⁵ Bkz. A. Emin, a.g.e., s. 321.

¹⁴⁶ Hourani, a.g.e., s. 177-178; Ammara, a.g.e., s. 41.

¹⁴⁷ Bkz. Zeydan, a.g.e., I, 305.

Afgani'nin, bir İslamcı olarak, siyaset yoluyla ıslahı sağlama düşüncesi ile ortaya koyduğu kimlik, paradoksal bir şekilde batıcıların kabul ettiği “aydın” tanımına çok uygundur: Kültür değişmesine öncülük etmek, değişeni daha popüler ve yaygın hale getirmek, halkın politik ve sosyal tercihlerini etkilemek.¹⁴⁸ Bu manada “siyasal” olan “sosyal” olana göre daha kestirmedir ve sonuca daha kolay ulaştırır. Sosyal olan bitip tükenmez bir enerjiyi, sabrı ve uzun vadeli perspektifleri gerektirir. Halbuki “aydın”ın acelesi vardır. Siyasal alana girmek, siyasal tavırlar edinmek, “dönüşümü” çabuklaştıracaktır. Abduh'un reformcu kimliği ile Afgani'nin “aydın” kimliği bir ara örtüşmüştür. Fakat belli bir zaman sonra Abduh ortadaki “yanlış”ı anlayacaktır. Bu yanlış yukarıdaki kuramda halkın sadet dışı kalmasıdır, halkın, “siyasal”ın nesnesi olmasıdır. Siyasetin, fikrî insicamı, sistematizasyonu ve ileriye dönük kapsayıcı kuşatıcı açıklamaları ikinci plana düşürmesidir.

Buna göre Afgani'nin temsil ettiği yenilikçi İslam, aktivist bir eğilimdir. İdeal ile realite arasındaki uçurumu aşmak için önce birey ve cemaat sonra da toplumsal olarak değişmeyi hedef almasına rağmen, daha çok “yukarıdan aşağı” İslâmlaşmayı ileri süren, verili dünyayı kendi yöntemleriyle İslâmlaştırmaya çalışan total bir karaktere sahiptir. Bu nedenle bu eğilime, “politik İslâm” demek mümkündür.

Abduh ise yenilikçi İslâm'a entelektüel bir derinliğin kazandırılmasını şart görmekteydi. O düşünmekteydi ki, kendini entelektüel bir birikim ve ahlâkî bir referansa dayandırmayan bir ıslah teşebbüsü, toplumun çok yönlü ve karmaşık sorunlarının üstesinden gelemez.

Bu yüzden Afgani ve Abduh'un fikirlerini sadece strateji noktasında yapılmış farklı bir tercih olarak görmek, eksik bir tanımlama olacaktır. Abduh ıslah hareketinde politik İslâm anlayışından kültürel İslâm anlayışına geçişin bir temsilcisi olmuştur. Zaten kariyerinin en üretken yıllarına da bundan sonra kavuşacaktır. Afgani'den daha sistematik düşünür olma sürecine giren Abduh, artık Afgani'nin öğrencisi olarak kalamazdı.

Abduh'un fikrî olarak girdiği bu yeni süreç, Afgani ile tüm ilişkilerinin kesilmesine sebep oldu. Afgani, 1897'de vefat ettiğinde Abduh, onun kendisine karşı olan son tavrından dolayı gazetelere Afgani anısına hiç bir şey yazmadı. Ama bir

¹⁴⁸ Tanım için bkz. Sabri Ülgener, *Zihniyet Aydınlar ve İzmler*, Mayaş Yayınları, Ankara, 1983, s. 66.

öğretmen olarak Afgani'nin kendisine kazandırdığı hasletlerden dolayı onun hakkında şöyle demeği de ihmal etmedi: “Babam bana, kardeşlerim Ali ve Mahrus’la beraber yaşayabileceğim bir hayat sundu. Seyyid Cemaleddin ise Muhammed, İbrahim, Musa ve İsa ile, evliyalar ve sıddıklar ile paylaştığım bir dünya bahşetti. Ben şair ve edebiyatçı değilim ki onun hakkında mersiye yazayım... Onu gönlümde yâd ettim.”¹⁴⁹

A. 11. Ezher’i İslah Faaliyeti

Abduh, batıyı doğudan üstün kılan gerçek faktörün eğitim ve ilim seviyesinin yüksekliği olduğunun farkındaydı. Bu nedenle her şeyden önce eğitim ve öğretim kurumlarının ıslahı esas alınmalıydı. Bu kurumlar içinde Ezher’in önemi diğerlerine göre biraz farklıydı. Zira Ezher, muhafazakâr ve mutaassıp yapısıyla âdeta o günün Mısır toplumunun bir görüntüsü idi. Bu yapının değişmesi belki toplumun da değişmesine vesile olacaktı. Abduh her nedense Ezher ve toplumun değişmesi arasında böyle müspet bir ilgi kurmaktaydı, Ezher’in ıslahının tüm memleket halkının ıslahı demek olduğuna inanmaktaydı. “Çünkü” diyordu Abduh, “biz ancak onların (Ezherlilerin) sözlerini dinleyip onların hallerine ve durumlarına bakmaktayız. Hatta onların kulaklarıyla işitmekte, onların gözleriyle görmekteyiz; onların hisleriyle hissetmekte, lisanlarıyla konuşmaktayız. Nasıl böyle olmasın ki, onlar ruh biz gölgeleriz, onlar rüzgar biz ise ağaç dallarıyız. Onlar hareket ettiğinde biz de hareket ediyor, durakladıklarında biz de duruyoruz.”¹⁵⁰

Abduh Ezher’e müderris olarak tayin edildikten hemen sonra bir kalkınma hamlesi başlatmak istemiş fakat onun bu gayreti mutaassıp müderrisler tarafından engellenmişti.¹⁵¹ Mısır’a dönüşünde bu işin siyasî bağlantılarla yapılabileceğini görmüş, bunun için bazı girişimlerde bulunmuş fakat başarısız olmuştu; Hidiv Tevfik onu sevmediği için ıslahat faaliyetlerine izin vermemişti.

Hidiv Tevfik 1892 yılında ölünce yerine oğlu II. Abbas geçti. Avrupa’da tahsil görmüş biri olarak yeni Hidiv, Abduh’un ıslah programını destekleyebilirdi. Abduh ona yaklaşmayı denedi ve bunda başarılı oldu. Şeklî de olsa Ezher’in ıslahı için ondan güvence aldı. Bunun üzerine Abduh’un hazırladığı bir rapor muvacehesinde 1895

¹⁴⁹ Bkz. Ammara, a.g.e., s. 41-42.

¹⁵⁰ Bkz. Abdurrazık, a.g.e., s. 85.

¹⁵¹ Rıza, a.g.e., III, 239.

yılında Ezher İdare Meclisi oluşturuldu. Abduh da bu meclisin hükümet temsilcisi sıfatıyla üyesi oldu.¹⁵²

Abduh'un öncülüğünde bu meclis önce müderrislerin geçim seviyesini, talebelerin ikamet durumunu düzeltmeye çalıştı. Talebeler için Ezher içinde bir eczahane ve daha sonra bir hastahane inşa edilmesinde aktif rol oynadı.

Meclis, tedris nizamını yeniden belirlemek üzere otuz kişilik bir heyet kurdu ve bu heyetten yeni bir program yapmasını istedi. Çeşitli toplantılar ve müzakerelerden sonra kabul edilen program çerçevesinde tedrisata matematik, edebiyat, coğrafya gibi yeni ilimler konuldu.¹⁵³

Tedrisatta öngörülen bu yenilik, büyük tepkilere yol açtı. Ezher şeyhlerinden biri bu çabayı, "büyük bir mescit olan Ezher'i, dini tahrif edecek bir felsefe yuvasına çevirmek" olarak nitelendirdi. Bazıları da Ezher'i ıslah peşinde olanların cehenneme gidecek sapıklar olduğunu iddia ettiler.¹⁵⁴ Abduh bu iddialara İslâmî ilimlerden örnekler vererek cevap verdi. Buna göre meselâ bir İslâmî ilim olan kelâm ilmini, kâinatın sırlarını araştırmaya yönelik müspet ilimlerden ayrı tutmak mümkün değildir, Hz. Peygamber'in sireti, tarih ilminin bir parçasıdır. Fıkıhta öyle hususlar vardır ki -miras gibi- bunlar matematikle içiçedir.¹⁵⁵

Bir başka ıslah girişimi de öğrenim için belli bir sürenin tayin edilmesidir. Ezher'de o güne kadar belirli bir öğrenim süresi yoktu, istenildiği kadar öğrenci olarak kalınabiliyordu. Bu yeni düzenleme ile öğrenimin başlangıç ve sonu bir takım esaslara bağlandı.

Abduh talebelerin yıllık sınavlara tabi tutulmasını da bir önerge olarak idare meclisine sunmuştur. Ezher için bu, bilinen bir sistem değildi. Burada sadece bitirme imtihanları yapılıyor, bunda da sadece hocaların tavassutu geçerli oluyordu.

Abduh'un hazırlayıp tetkike sunduğu bir ıslah hamlesi de, haşiye veya şerh gibi öğrenciye pek fazla bir şey vermeyen, öğrenimi çok uzun zaman almasına rağmen yararlı olmayan kitapların okutulmasını kaldırıp, bunların yerine daha sade, anlaşılması daha kolay ve gayeye ulaşmada daha faydalı kitapların öğrenimde yer almasını sağlamaktır.

¹⁵² O. Emin, a.g.e., s. 211

¹⁵³ Bkz. O. Emin, a.g.e., s. 211-212.

¹⁵⁴ Ammara, a.g.e., s. 55.

¹⁵⁵ Bkz. Abduh, el- A'mal, III, 185-191.

Abduh bunlardan başka, öğrenimde derslerin vasıta ilimler ve gaye ilimler olarak ikiye ayrılmasını, öğrenim süresinin büyük bölümünün ahlak, hukuk usûlü, tefsir, hadis gibi maksadı oluşturan ilimlerden meydana gelmesini önermiştir.

Abduh “maristan” (hastalar ocağı) dediği Ezher’i düzeltmek için yoğun olarak uğraştığı bir sırada Hidiv’le arası bozuldu. Böylece ıslah çalışmaları yarıda kalmış oldu.¹⁵⁶

Haddizatında Abduh, Ezher’de ikinci derecede önemli şekli yenilikler yapmada başarılı olmuş ama işin özünü oluşturan müfredat programının geliştirilmesi ve çağdaş anlayışlara uygun hale getirilmesi konusunda pek bir şey yapamamıştır.¹⁵⁷ Müfredat programı ile ilgili olarak önerdiği yenilikler, ya hiç uygulamaya konmamış ya da çok az bir süre için uygulanarak sonradan kaldırılmıştır. Bu nedenle Ezher’in ıslahı konusunda Abduh’un başarılı olduğunu söylemek mümkün değildir. Şu kadar var ki Abduh, bu konuda genel esaslar ortaya koymuş, yeniliğin, bilhassa kendisinden sonra gelen nesilde bir şuur olarak kabul edilmesine vesile olmuştur.¹⁵⁸

Reşid Rıza Abduh’un Ezher’i ıslah gayesini şöyle özetlemektedir: “Ezher’de eğitim ve öğretim düzelirse Müslümanlar tekrar ilk çıkışlarında, zamanın ölmeye mahkum bıraktığı Hint ve Yunan ilimlerini dirilttikleri gibi, gerçek ilimleri aramaya bugün de koyulacaklardır. Böylece önlerinde Avrupa’yı ve onun canlı ilimlerini görecekler, bunların, kendi medeniyetlerini ikmal etmede en iyi yardımcıları olduklarını anlayacaklardır. ...Böylece (doğu ve batı) birbirlerini tanıyacak ve birbirlerine düşman olmayacaklar. Siyaset bu tanışma ve bilismeye engel olsa bile ilim ve karşılıklı diyalog sayesinde bu engel de aşılabacaktır.¹⁵⁹

M. Abduh’un bu sıralarda yaptığı çalışmalardan ikisi de, “Cemiyeti Hayriyyei İslâmiyye” adını taşıyan bir sivil teşkilatta eğitimin yaygınlaştırılması; Cemiyeti İhyau Kütübi’-l Arabiyye adlı kurum adına da eski Arap kültür mirasının diriltilmesi için gayret sarfetmesidir. Abduh birinci cemiyetin din eğitimi programı için Amme Cüzü Tefsiri’ni hazırlamıştır. İkinci cemiyet adına da el yazma eserlerin incelenmesi, ta’lik ve tahkik edilmesi çalışmalarını yürütmüştür.¹⁶⁰

¹⁵⁶ Bkz. O. Emin, a.g.e., s. 211-213.

¹⁵⁷ Bkz. H.A.R. Gibb, *Modern Trends In Islam*, Chicago, The University of Chicago Press, 1945, s. 40.

¹⁵⁸ Bkz. Zeydan, a.g.e., I, 306.

¹⁵⁹ Rıza, a.g.e., I, 543.

¹⁶⁰ Ammara, a.g.e., s. 44.

Diğer yandan Abduh, şer'î mahkemelerin ıslahı için de çalışmıştır. Bu konuda kaleme aldığı bir rapor, sulh hukuk mahkemelerinin yargılama yönteminin yeniden düzenlenmesinde temel olarak alınmıştır. Bu bildirinin ana teması, şer'î hâkimlerin aklî ve ahlâkî açıdan en iyi şekilde yetiştirilmeleri için gerekli ortamın sağlanarak bir İslâm hukuk fakültesi diyebileceğimiz şeriat hakimleri mektebinin kurulmasını önermesidir.¹⁶¹

Abduh 1899 yılından itibaren Ezher'de tefsir dersleri vermeye başladı ve vefatına kadar bunu sürdürdü. Altı sene kadar süren bu derslerde Abduh, Kur'an'ın özünü ve genel anlamını açıklamayı prensip edindi. Kur'an'ın, dünya ve ahiret saadetini elde edebilmek için insanlara bir ahlâk kılavuzu olarak gönderildiği gerçeğinden hareket etti. Bu yüzden israiliyyattan, mevzû hadislerden, hurafelerden, mananın anlaşılmasına hiç bir katkısı olmayan konu dışı nahvî kaidelerden, belâgat ifadelerinden, mütekellimlerin kullandıkları cedel metotlarından, skolastik tevillerden, mukallit fakihlerin istinbatlarından, tasavvufî tefsirlerden, maddi ve teknik yönü ağır basan maddeci izahlardan, manayı örten rivayetlerin baskısından uzak kaldı.¹⁶²

Abduh Ezher'de verdiği derslerin bir tefsir eseri haline gelmesi için talebesi Reşid Rıza ile işbirliği yaptı. Ancak vefatından dolayı bu tefsir tamamlanamadı. Sadece Nisa suresi 125. ayete kadar gelinebildi. Rıza daha sonra bunları Menar dergisinin ilk beş cildinde yayınladı.¹⁶³

A. 12. Mısır Müftülüğü

1899 yılında İngilizler şer'î mahkemeleri millî mahkemelere bağlamak istediler. Fakat tepki olacağından korkarak bunu değişik bir yolla yapmaya giriştiler; İstinâf mahkemesinde görevli iki müsteşarı şer'î mahkemeye tayin ettiler. Bu işe Mısır'ın Türk kadısı Cemaleddin Efendi ile Ezher Şeyhi ve aynı zamanda Mısır müftüsü olan Şeyh Hasune en-Nevâvi razı olmadılar. Konu şûra meclisinde görüşüldü ve reddedildi. Nevâvi şiddetli muhalefete devam edince iki görevinden de azledildi.

¹⁶¹ O. Emin, a.g.e., s. 54.

¹⁶² Bkz. Abduh-Rıza, *Tefsiru'l-Kur'ani'-Hakîm*, Mısır, 1373h. I, 7; A. Emin, a.g.e., s. 337.

¹⁶³ Ammara, a.g.e., s. 45.

M. Abduh o güne kadar edindiği kariyerle hem Ezher Şeyhliğine hem de Mısır müftülüğüne atanmayı bekliyordu. Fakat Hidiv acele bir kararla Ezher Şeyhliğine başka birini atadı. Abduh da Mısır müftülüğüne getirildi.¹⁶⁴

Abduh bir alim için yükselecek en üst makam olan Mısır müftülüğünü ıslah için bir fırsat olarak değerlendirmiştir. Öncelikle şer'î mahkemeleri incelemiş ve yukarıda değindiğimiz raporu kaleme almıştır. Daha sonra Müftü olması hasebiyle üyesi bulunduğu vakıflar idaresinde de bazı faaliyetler yapmıştır. Camilerde vazife alan imam ve hatiplerin Ezher camiasından olmalarını temin etmiş, bunların maaşlarını yükselterek camilerde ders vermeleri için imkan hazırlamıştır.¹⁶⁵

Abduh müftü olduktan hemen sonra, 1899 yılı içerisinde Kanun İstişare Meclisi'ne de üye olarak atanmıştır. Meclis sadece danışma mahiyetinde olup herhangi bir bağlayıcılığa sahip olmamasına rağmen Abduh burada da güçlü bir parlamento adamı gibi hareket etmiştir.¹⁶⁶

Islah işlerinin iyi gittiği bir sırada Ezher'deki bir "kisvei şerife" yüzünden Abduh'un Hidiv'le zaten gergin olan arası tamamen açıldı. Hidiv, Muhammed Reşid adındaki bir kişiye Ezher'in ilmî bir paye vermesini istiyordu. Abduh idare meclisindeki görevi hasebiyle buna karşı çıktı ve böyle bir rütbenin şahsî başarı neticesinde hak edilebileceğini beyan etti. Hidiv buna çok sinirlendi ve onu müftülük makamından azletmek istedi. Fakat Lord Cromer buna karşı çıktı. Bu arada verdiği bir fetva bardağı taşıran son damla oldu.

Güney Afrika'da Transifal denilen bir yerde yaşayan Müslümanlar Mısır müftüsüne üç soru sormuşlardı: 1. Maslahata binaen (şapka gibi) İngiliz libası giymek caiz midir? 2. Başına tokmakla vurularak mukavemeti azaldıktan sonra ölmeden kesilen hayvanın eti yenir mi? 3. Bir mezhepten olanın başka bir mezhepten olana namazda uyması caiz midir? Abduh bu soruların hepsine olumlu cevap verdi. Birinci soruya, İngiliz libası giymek, giyen kişinin bununla kastı, dinden çıkmak veya başka bir dine girmek değilse caizdir, diye fetva verdi. İkinci soruya verdiği olumlu cevaba, "Kur'an mevkuzenin etini haram kılmıştır" diye itiraz edilince Abduh, "mevkuze"nin, başına taşla, sopayla vurulup kesilmeden önce ölen hayvan olduğunu belirtti.¹⁶⁷

¹⁶⁴ A. Emin, a.g.e., s. 325; Ammara, a.g.e. s. 44.

¹⁶⁵ Doğrul, "Abduh, Şeyh Muhammed", II, 288.

¹⁶⁶ A. Emin, a.g.e., s. 326; Ammara, a.g.e., s. 44.

¹⁶⁷ Bkz. Sabih, a.g.e., s. 147-148; A. Emin, a.g.e., s. 328-329; Keskiöglü, "Muhammed Abduh", s. 117.

Mesele büyüdü, fetva, Mısır ve Hindistan basınında yankılar meydana getirdi. Bazı gazeteler bunu, Abduh'a saldırmak için bir fırsat bildiler. İş, ilmî tenkit sınırlarını aştı. Abduh mizah dergilerinin bile diline düştü.¹⁶⁸ Ezher uleması fıkıh kitaplarından nakiller yaparak Abduh'u teyit ettiler. O zaman Tunus baş müftüsü olan Tahir b. Aşur da Abduh'u destekledi. Bu meselenin Rusya Müslümanları arasında da akisleri oldu. "Üç Mesele" adlı bir kitapçık yayınlanarak, Frenk libası giyilir, Hristiyanların kestiği yenir, Şafi mezhebinden olan bir kimse Hanefi mezhebinden olan bir imama uyabilir, denilerek bu üç mesele Abduh'un fetvasına uygun olarak ele alındı.¹⁶⁹

Abduh'un, Müslümanların tasarruf sandıklarına para yatırıp, paranın çalıştırılması şartıyla, nemasından faydalanabileceklerine dair fetvası da tepkiyle karşılandı. Abduh faize fetva veriyor, dendi.¹⁷⁰ Bütün bu eleştirilerde bulunanlar Abduh'un ıslah faaliyetlerinden memnun olmayanlardı. Bunlar, bilhassa Ehli Kitab'ın kestiği yenir manasına gelen fetvayı kullanarak Müftü'nün Müslümanlarla Hristiyanlar arasında bir uzlaşma sağlama peşinde olduğunu yaydılar, Hidiv'in onu makamından azletmek istediğini fakat Cromer'in buna mani olduğunu söyleyip durdular.¹⁷¹ Sa'd Zağlul ve Kasım Emin gibi dostları bile, hücum oklarına hedef olmaması için, ıslah fikrinden vazgeçmesini telkin ettiler. Bazıları da, Hidiv'in istediği adama bir ilmî paye verseydi başına bunlar gelmezdi, dediler.¹⁷²

Bu arada Abduh'un Mısır Vatanseverler Cephesi ile arası açıldı. Bu grubun lideri olan Mustafa Kamil, Hidiv Abbas'la bir ittifak kurmuştu. Bu ittifaka Abduh'u da almak istiyordu. Abduh buna yanaşmadı. Bunun üzerine "Transifal Fetvası"nın yankılarını Kâmil kullanarak Abduh'u eleştiri yağmuruna tuttu. Bu olay, milliyetçi cephenin, biri Hidiv Abbas'la M. Kâmil'in liderliğindeki "yeni milliyetçi cephe" diğeri de Abduh ve arkadaşlarının meydana getirdiği cephe olmak üzere ikiye ayrılmasına neden oldu. M. Sabîh'e göre bu iki grubun arasını açan, Hidiv Abbas'ın kendi tahtını korumak için milliyetçi cepheyi kullanmak istemesiydi. Abduh ise buna razı olamazdı. Sabîh bu ihtilafı teessürle karşılamakta ve Abduh ile M. Kâmil arasında bir ittifak kurulabilseydi Mısır için çok büyük yararlar sağlanabilirdi, demektedir.¹⁷³

¹⁶⁸ O. Emin, a.g.e., s. 215-216; A. Emin, a.g.e., s. 329.

¹⁶⁹ Keskiöglü, "Muhammed Abduh", s. 117.

¹⁷⁰ O. Emin, a.g.e., s. 52.

¹⁷¹ O. Emin, a.g.e., s. 215-216.

¹⁷² A. Emin, a.g.e., s. 329.

¹⁷³ Sabîh, a.g.e., s. 158-149.

Abduh, Hidiv'le bunca gerginliğine rağmen Mısır'ın çıkarı söz konusu olduğunda onu desteklemeyi de ihmal etmemiştir. Meselâ, İngiliz yönetimi Mısır'a bir Türk kadısı yerine bir Mısırlı hâkimin atanmasını istediğinde Abduh, Osmanlılarla bağlarının kesilmemesini isteyen ve bundan dolayı İngilizlerin bu isteğine karşı çıkan Hidiv'in yanında yer aldı.¹⁷⁴

Abduh, 1901'de İstanbul'a gitti, Abdulhamid'i ziyaret etti, Şeyhulislâm Cemaleddin'le görüştü. Kendisiyle ilim ve ulema hakkında yaptığı konuşma bir gazetede yayınlandı. Abduh'a karşı olanlar, bu konuşmada yer alan ve günün ilim ve âlim anlayışını yeren kısımları da onun aleyhinde kullandılar. Suriyeli bir Hristiyanın Mısır'da çıkardığı el-Mukaddam gazetesi bu konuyu körükler, işi karıştırmak ister. Kısaca Abduh İstanbul'dan pek memnun ayrılmaz. Daru'l-Funûn'u görüp tanımak istese de ya fırsat olmaz ya da verilmez. Buradan Avrupa'ya geçer. Fransa'da "Arap Medeniyeti Tarihi" kitabından ötürü Gustave Le Bonn'a teşekkürlerini sunar. Bu arada Spencer'la görüşür Mısır'a dönüşünde de Cezayir ve Tunus'a uğrar.¹⁷⁵

A. 13. İslam'ı Müdafaası

Batılıların İslâm dünyasındaki varlıkları, onları İslâm ve Müslümanlar hakkında siyasî çıkarlarına yönelik birtakım çalışmalar yapmaya sürüklemiştir. Genelde bu çalışmalarda İslam ve onun inanç esasları subjektif bir biçimde eleştirilmekte, Müslümanlar, vahşiler ve barbarlar olarak nitelendirilmekte idi.¹⁷⁶ Kitle iletişim araçlarının varlığının ve öneminin İslâm dünyası tarafından keşfedildiği bu yıllarda bu gibi yazıların Müslümanlar katında elbette bir tepkisi olacaktı. İşte bu tepkiye binaen İslâmiyet'in savunulmasına yönelik bir edebiyat ortaya çıktı. Burada İslâmiyet, üstün bir kültür olarak ele alınıyor ve İslâm ülkelerinin içinde bulunduğu güç durumun inançla bir bağlantısı olmadığı ileri sürülüyordu.¹⁷⁷

Şüphesiz din konusunda hemen her zaman birtakım tartışmalar olagelmıştır. Fakat denilebilir ki 19. yüzyıla, modern çağın başlangıcına kadar tartışmalar, genelde hangi

¹⁷⁴ A. Emin, a.g.e., s. 326.

¹⁷⁵ Rıza, a.g.e., I, 8851-853; Keskiöglü, "Muhammed Abduh", s. 117-118.

¹⁷⁶ Abdulmun'im Hammade, *el-Ustazu'l-İmam Muhammed Abduh*, Mısır, Matbaatu'l-İstikame, tsz, 275.

¹⁷⁷ Şerif Mardin, *Bediuzaman Said Nursi Olayı, Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, çev. Metin Çulhaoğlu, İstanbul, İletişim Yayınları, 1992, s. 222.

dinin tercih edilmesine yönelik teolojik tartışmalardı. 19. yüzyıla gelindiğinde ise hem teoljinin ana sorunu, salt teolojiyi ilgilendiren, bütünüyle kendine dönük bir sorun olmaktan çıkmış, onu çepeçevre kuşatan, varlığını ve statüsünü sorgulayan bir mahiyet almıştı; hem de artık herhangi bir dine inanmanın akla ve bilime uygun olup olmadığı veya mantikî temellendirmesinin yapılıp yapılamayacağı konusu ağırlık kazanmıştı. Bu, yepyeni bir durumdu.

Bundan sonra dini müdafaa ve onun ilimle ve akılla uygunluğunu savunma tarihi, İslâm ülkelerindeki düşünsel gelişim tarhinin ayılmaz bir parçasını oluşturdu.

Ernest Renan'ın Arapların bilimsel düşünce yeteneğinden yoksun oldukları yolundaki yarı ırkçı iddiası (1883) dolayısıyla Namık Kemal, iyi bilinen bir karşı cevap hazırlamıştır. N. Kemal, karşı tezini Arapların bilimsel üretkenliğine dayandırmış ve polemik bir metod kullanarak Renan'a cevap vermiştir.¹⁷⁸ Hindistan'da Batının bilim konusundaki kibirliliğine S. Ahmet Han tarafından uzlaşmacı bir cevap verilmiş, ne var ki bu, Afgani tarafından saldırıya uğramıştır. Ahmet Han, İslâmiyetin, naturalist-modern görüşü de içine alan bir din olarak görülmesini öneriyordu. Afgani bu tutumu, materyalist kâfirlik şeklinde nitelendirdi.¹⁷⁹

Cemalettin Afgani'nin Renan'a reddiyesi de pek net bir üsluba sahip değildir. Sadece İslâmiyetin ilme karşı içsel bir engele sahip olmadığını işlemiştir.¹⁸⁰

Reddiye konusunda göze çarpan isimlerden birisi de Ahmet Mithat Efendi'dir. Fakat onun savunması da Draper'in "Din İle İlim Arasındaki Çatışmanın Tarihi" adlı yapıtının çevirisine denk bir içerik taşımaktadır. Başka bir ifade ile Ahmet Mithat reddiyesinde büsbütün net bir tavır ortaya koyamamıştır.¹⁸¹

Abduh'un İslâm'ı müdafaa konusundaki yazıları bunların içinde en güzide olanlarıdır. Bu konuda en meşhur eserlerinden birini Honotoux'a, diğerini Farah Antun'a karşı yazmıştır.

¹⁷⁸ Bkz. Namık Kemal, **Renan Müdafaaanamesi (İslamiyet ve Maarif)**, yayınlayan: Fuat Köprülü, Ankara, Milli Kültür Yayınları, 1962.

¹⁷⁹ Bkz. C. Afgani, **er-Red ala'd-Dehriyyîn**, tahkik: Muhammed Ebu Reyze, Kahire, Mektebetu'l-Akaid, tsz.

¹⁸⁰ Afgani'nin reddiyesi için bkz. Mümtaz'er Türköne, **Cemaleddin Afgani**, Ankara, TDV Yayınları, 1994, s. 55-66.

¹⁸¹ Mardin, a.g.e., s. 222.

A. 13.1. Honotoux'a Reddiyesi

Fransa'da dışişleri bakanlığı yapmış bir siyaset adamı olan Honotoux, İslâm dünyasında Fransa'nın sömürgesi altında olan ülkelerde görevli Fransız yetkililerini İslâm inancı ve kültürü hakkında bilgi sahibi yapmak için bir makale kaleme almıştır. Makalesi 1900 yılında Le Jornal gazetesinde yayınlanmıştır. O zaman Mısır'da çıkan el-Müeyyed gazetesi de Arapça çevirisini "Vechen li Vechin maa'l-İslâm ve'l-Meseleti'l-İslâmiyye" (İslâm ve İslâmiyet Meselesiyle Karşıkarşıya) başlığıyla neşretmiştir.¹⁸²

Honotux makalesine Arî ve Samî ırklar arasındaki medeniyet farklılığına işaretlerle başlıyor ve tıpkı Renan gibi Arî asıllı Hristiyanları Samî asıllı Müslümanlara üstün tutuyor. Daha sonra Hristiyanlık'la İslâmiyet'i karşılaştırıyor. Ona göre bir dinin esası, kader, mağfiret ve hesaptan oluşmaktadır. Kader konusunda Müslümanlar cebre varmışlar, bunu için ilim ve medeniyet hususunda geri kalmışlardır. Hristiyanlık ise insana hürriyet tanımıştır. Bu yüzden medeniyet, Hristiyan ülkelerde gelişmiştir. Honotoux daha sonra mağfiret esasına bağlı olarak tevhid ve teslis inançlarına değinmiştir. Bu inançlardan teslisin itimata daha şayan olduğunu, çünkü kul ile Tanrı arasında bir kavuşmaya açık kapı bırakarak insanları Allah'a yaklaştırdığını, tevhid inancının ise Müslümanları uzayda durgunluğa mahkum olan cisimlere çevirdiğini iddia etmiştir. Başka bir ifade ile Honotoux, Hristiyanlığın, teslis inancı ile insan fikrini Allah fikrine yaklaştırdığını, dolayısıyla onu yücelttiğini, buna mukabil tevhid ve tenzihe ait İslâm itikadının ise insan ile Allah arasındaki bağlantıyı kestiğini ve böylece insanı son derece zayıf düşürdüğünü ileri sürmüştür.¹⁸³

Abduh, reddiyesine Honotoux'un tarih bilgisini ve ilmî metodunu tenkide tâbi tutarak başlamıştır. Ona göre Arî ve Samî ırkları, Batılılar ve İslâmlar olarak ayırmak büyük bir tarih hatasıdır. Meselâ, Hintliler Müslüman değillerdir ama Arî medeniyetine mensupturlar ve âlem fani olduğu için insanın bu dünyayla uğraşmasının boş olduğuna inanırlar.

Sonra Avrupalılar, yani Arî medeniyetine mensup olanlar, bugün içinde bulundukları yüksek medeniyetin özünü, Samî medeniyetinden olan Müslümanlardan almışlardır. Mevcut batı medeniyetini meydana getirmek için batılıların kalbinde bir

¹⁸² Hammade, a.g.e., s.274.

¹⁸³ Honotoux'un makalesinin tam metni için bkz. **el-İslâm: Risaletun bi Kalemî Mösyö Honoto ve Reddun aleyha eş-Şeyh Muhammed Abduh**, Takdim: Ferid Vecdi, Kahire, tsz, s. 5-22.

şevk uyandıran ilk kıvılcım, Müslüman İspanya'dan neşet etmiştir. Arî medeniyetinin çocukları ise bu ilk kıvılcımı söndürmek için asırlarca uğraşmışlar ama muvaffak olamamışlardır.

Aslında, medeniyet ile din arasında mutlak bir ilişki kurmak da yanlıştır. Şimdi İncil elimizdedir, okuyoruz, Hristiyanlara dünyadan ilişkilerini kesmeyi emrediyor, gömleği alınan bir adamı hırkasını da vermekle mükellef tutuyor, sağ yanağına tokat vurulana sol yanağını da uzatmasını tavsiye ediyor, bütün Hristiyanların tüm varlıklarıyla “Baba”da fani olmaları lazım geldiğini söylüyor... Bunların çağdaş medeniyetle hiç ilgisi olmadığı ortadadır.

Abduh daha sonra tevhid akidesini ele alıyor ve bunun Samî bir akide olmadığını beyan ediyor. Ona göre Tevhid dini, bir İbranî dinidir. Hz. İsa da bu dinin muvahhididir. İlk Hristiyanlar da tevhide inanmışlar ve insanları Kostantin devrine kadar Allah'ın birliğine davet etmişlerdir. Hristiyanlar çok sonraları teşbih ifradına sapmışlar ama Reformasyon devrinden sonra da yine tevhid inancına dönmeye başlamışlardır.

Abduh kaza ve kader inancının da sadece bir millete has olmadığını, Hristiyanların da aynı meselede türlü türlü mezheplere ayrıldıklarını beyan etmiştir. Hatta ona göre cebrîlik kaynak itibarıyla Samî değil Arîdir. İslâm'da böyle bir inancın olduğu kabul edilse bile bu ona dışardan girmiştir.¹⁸⁴

Abduh'un müdafaasındaki sağlam ve mantıklı cevaplardan sonra Honotoux'un İslâm hakkındaki menfî görüşlerinden vazgeçtiği söylenir.¹⁸⁵ Gerçekten de Honotoux, Abduh'un cevabından sonra bir makale daha yazarak kendisinin yanlış anlaşıldığını beyan etmek durumunda kalmıştır. Bilhassa başkalarına ait görüşleri sadece aktarma işini yapmış olmasına rağmen, bunların kendisine ait fikirler olduğunun zannedildiğini belirtmiştir. Dolayısıyla Abduh'un cevap verdiği iddiaların kendisine ait olmadığını, Abduh'un, makalesini Arapça tercümesinden okuduğunu, tercümenin ise bir çok hataları barındırabileceğini hatırlatmıştır. Kendisinin asıl maksadının İslâm ve Hristiyanlık konusunda fikrî ve felsefî izahlar yapmaktan çok, siyasîlere yarayacak bir durum tesbiti yapmak olduğunu beyan etmiştir.¹⁸⁶

¹⁸⁴ Bkz. Abduh, “Honoto ve'l- İslâm”, *el-İslâm: Risaletun bi Kalemi Mösyö Honoto ve Reddun aleyha eş-Şeyh Muhammed Abduh*, s. 28-43. Reddiyenin M. Akif tarafından yapılan Osmanlıca çevirisi için bkz. “eş-Şeyh Muhammed Abduh'un Honoto'ya Cevabı”, *Sıratı Mustakîm*, c.III, aded. 63 (4 Zilkade 1327), s. 162 vd.

¹⁸⁵ Bkz. İbrahim, a.g.e., s. 170.

¹⁸⁶ Bkz. Honotoux, “Makale Honoto es-Sâni”, *el-İslâm Dinu'l-İlm ve'l-Medeniyye*, arz ve tahkik: Tahir et-Tanahi, Kahire, Daru'l-Hilal, tsz, 36-40.

Fakat Honotoux, ne bahsi geçen ikinci makalesinde ne de bu konuyla ilgili el-Ehram gazetesinin sahibi ile yaptığı söyleşide, Abduh'un tenkitlerine ilmî cevaplar verme yolunu tutmamıştır. M. Akif bu noktayı şöyle değerlendirmektedir: "Mazlum İslâm'ın hukukunu yükseltmek için ömür boyu mücadeleden geri durmayan merhum Şeyh M. Abduh'un Sıratı Mustakîm sahifelerine tercüme suretiyle naklettiğimiz müdafaası üzerine Mösyö Honoto, uzun boylu bir cevap yazıyor, maksadının yanlış anlaşıldığından, bunun da tercüme noksanlığından ileri geldiğini belirtiyor. Müslümanları sebepsiz yere üzen o makalesiyle Hristiyanları da hoşnut edemediğini söylüyor. Ama bütün bunların yanında Şeyh Abduh'un o kadar şiddetli üslup ile tenkit ettiği tarihî ve dinî hatalarını müdafaa için bir kelime bile söylemiyor."¹⁸⁷

A. 13. 2. Farah Antun'a Reddiyesi

Bir Hristiyan yazar olan Farah Antun, 1902 yılında el-Câmia adlı dergide İbn Rüşd hakkında bir makale yazar. Antun bu makalesinde Hristiyanlığın İslâm'a göre çok daha fazla ilim dostu olduğunu, Müslümanların, bir kültür olarak cebr inancının yaygınlığından dolayı, irade hürriyetini kabul etmediklerini iddia eder. Ona göre Müslümanlar, ilk sebep olan Allah'tan başka diğer sebeplere önem vermedikleri için, ilim ve irfanda geri kalmışlardır.¹⁸⁸

Abduh Antun'a, Menar dergisinde yayınlanan bir seri makale ile cevap verir. Düşünürümüz öncelikle Antun'un iddialarını iki kısımda özetler. Buna göre Antun'un iddiaları şunlardır: 1. İslâm'da dinî ve siyasî otorite aynı şahısta toplandığı için müsamaha düsturu kendisine bir yol bulamaz. Halbuki Hristiyanlık, bu iki otoriteyi birbirinden ayırmıştır. Bunun için müsamaha konusunda çok elverişli bir inanç yapısına sahiptir. 2. Hristiyanlık âleminde ilim ve felsefe, dinin baskısından kurtulabilmiş ve din saldırısının üstesinden gelebilmiştir. İslâm âleminde ise ne ilim ne de felsefe dinin baskısından kurtulamamıştır.

Abduh bu iddialara da sağlam bir ikna kabiliyeti ile cevap vermiştir. Ona göre müsamaha konusunu dinî ve siyasî otoritenin birbiriyle olan ayniliğine veya bunların ayrılığına dayandırmak, metodik bir hatadır. Hristiyanlığın müsamaha konusundaki tavrı

¹⁸⁷ Bkz. SM, c.III, adet. 64, s. 178.

¹⁸⁸ Bkz. O. Emin, a.g.e., s. 55.

böyle bir “dolaylı delil”e dayanırken, İslâm’ın bu alanda “direkt delil”i vardır.Çünkü Kur’an’da: “Dinde zorlama yoktur” (Bakara,1/256) buyurulmuştur.Abdüh, Batı’nın ilim konusunda din baskısından kurtulduğuna dair iddiayı da, Draper gibi Batılı yazarlara dayanarak reddetmekte, İslâm aleminde, Avrupa’da ilim ve fikir adamlarına reva görülen muamelelerin hiçbirinin meydana gelmediğini belirtmektedir.¹⁸⁹

Farah Antun’a verdiği cevaplarda Abdüh, İslâm’ın ileriye dönük bir medeniyet oluşturma gücü üzerinde durmaktadır.Ona göre İslâm yeni bir medeniyet için lazım gelen motive gücü sinesinde yaşatmaktadır.Bu açıdan ilim ve fennin karşısında durmuş Hristiyanlık’tan çok farklı esaslara sahiptir.Abdüh’un İslâm’ı bu şekilde sunmasında, altı çizilecek önemli bir yenilik vardır.O dönemin aydınları gibi Abdüh tarafından da İslâm, artık sadece bir din olarak değil bir medeniyet olarak da sunulmaktadır.

Abdüh’un İslâm’ı müdafaa için kaleme aldığı bu yazılar hem çok net hem de taviz barındırmadığı ve gayet ilmî bir usluba sahip olduğu için şöhretinin yayılmasında, otoritesinin kuvvetlenmesinde çok önemli bir rol oynadı. Charles Adams bu noktaya işaretle şöyle demektedir: “Abdüh’un red yazıları son derece kuvvetli ve ikna edicidir. Bunlar onun şöhretinin İslâm aleminde yayılmasına vesile olmuş ve onun İslâm’ı savunan en güçlü ideolog olduğunu ortaya koymuştur.”¹⁹⁰

A. 14. Ölümü

Abdüh, ıslah işi için giriştiği faaliyetlerini engelleme maksadıyla hakkında çıkarılan tüm dedikodulardan, önüne çıkan tüm zorluklardan artık yorulmuştu. 1905 yılında kendisinin bir karşıtı olan Abdurrahman eş-Şiryîni’nin Ezher Şeyhi olarak tayin edilmesinden sonra Ezher İdare Meclisi’nden de istifa etmişti. Bu yorgunluğunu atabilmek ve bir ara yakalandığı hastalığı tedavi ettirebilmek için Avrupa’ya gitmeye karar verdi. Önce İskendiriye’ye geçti. Burada dostu Muhammed Rasim Beyin evinde misafir oldu. Yola çıkmak üzere hazırlandığı sıralarda aniden rahatsızlandı. Hastalığı bir kaç hafta öncesine kadar ciddî bir mahiyet arzetmemişti. R. Rıza’nın anlatışına göre Abdüh, böbrek kanserine yakalanmıştı. Artık Avrupa’ya gidemeyen düşünürümüz, bu ani rahatsızlıktan bir hafta sonra 11 Temmuz 1905’de vefat etti.

¹⁸⁹ Bkz. Abdüh, *el-İslâm ve’n-Nasraniyye maa’l-İlm ve’l-Medeniyye*, Mısır, Matbaatu’l-Mevsuat, tsz, s. 7vd.

¹⁹⁰ Bkz. O. Emin , a.g.e., s. 58.

56 yaşında vefat eden Abduh için İskenderiye’de fevkalâde bir cénaze merasimi düzenlenmiş, cenazesi oradan resmî bir törenle alınarak Kahire’ye getirilmiş ve burada Karafetü’l-Mücaverin’de toprağa verilmiştir.¹⁹¹

B. ESERLERİ

Şeyh Muhammed Abduhu, kısa ömrü, haddinden fazla görevi ve meşguliyeti, seyahatleri, sürgün hayatı düşünüldüğünde, kitap ve makale olarak verdiği eserler bakımından verimli ve velud bir yazar olarak görmekteyiz. Makaleleri, yazıldığı tarihlerde çeşitli gazete ve dergilerde neşredilmiştir. Kitapları ise kısmen hayatında kısmen de vefatından sonra defalarca basılmıştır. Onun bütün eserlerini, hayat hikayesiyle birlikte neşretmeye ilk defa Reşit Rıza, hemen üstadının ölümünden sonra teşebbüs etmiş, Menar dergisinde onun hayat hikayesini yazarken, hazırlamakta olduğu Tarihu’l-Ustazi’l-İmam isimli esere koymak üzere kimde Abduh ile ilgili bir yazı, hatıra, kitap, makale varsa kendisine getirmesini ilan etmiştir. Böylece kıymetli eseri ortaya çıkmıştır. Ammara’ya göre bu eser, eksik olduğu gibi, Abduh’a ait olmayan makale ve eserler de içine karışmıştır. Bu nedenle kendisi, ikinci toplama, inceleme ve neşretme teşebbüsünü yapmış; Abduh’un bütün eserlerini, belli bir düzen içinde, el-A’malu’l-Kâmile li’l-İmam Muhammed Abduh adı altında altı cilt halinde neşretmiştir.¹⁹²

Muhammed Abduh’un eserlerini Osman Emin’in kitabına dayanarak fakat Ammara’nın bu konudaki tenkitlerini de göz önüne alarak şöyle sıralamamız mümkündür:

1) *Risaletu’l-Vâridat*: 1872 yılında yazılan eser ilk defa 1874 yılında Kahire’de basılmıştır. Reşit Rıza, Tarihu Ustazi’l-İmam adlı eserinin Münşeât bölümünde bu eseri Abduh’a nisbet etmiştir. Osman Emin de Abduh’un eserlerinden bahsederken Reşit Rıza’yı takip etmiştir.¹⁹³ Eser mebd’ ve meâd açısından İslâm filozoflarının görüşlerini özetlemektedir. Bundan önce değindiğimiz gibi esere vahdet-i vücudçu bir görüş hakimdir.

¹⁹¹ O. Emin, a.g.e., s. 58; A. Emin, a.g.e., s. 332; Doğrul, “Abduh, Şeyh Muhammed”, II, 284.

¹⁹² Karaman, a.g.e., s. 74-75.

¹⁹³ Bkz. O. Emin, a.g.e., s. 297.

Muhammed Ammara, bu derece derin ve karmaşık bir felsefe risalesinin yazılması için geniş bir felsefî kültürün gerekli olduğunu ileri sürerek, eseri Afgani'ye nisbet etmektedir. Ona göre eserin yazılış tarihi olan 1872'de Abduh, Ezher'de 23 yaşında bir öğrencidir ve Ezher'den diploma almasına daha beş sene vardır. Bu tarihte Afgani ile olan ilişkisi de henüz bir seneyi bile doldurmamıştır. Bu takdirde Abduh'un böyle bir fikrî eseri kaleme alacak kadar felsefî yeteneğinden bahsetmek yanlış olur. Abduh, sadece eserin bir sayfalık girişini yazmıştır. Ammara, bu girişte Abduh'un kullandığı "evmee" (işaret etti, bildirdi) kelimesine dayanarak, bizzat Abduh'un, eserin Afgani tarafından telif edildiğini kaydettiğini de söylemektedir.¹⁹⁴

Şunu da belirtmeliyiz ki Reşit Rıza, her ne kadar eseri Abduh adına yayınlamışsa da eserin girişindeki ilk dip notta şöyle demeyi de ihmal etmemiştir: "Şunu iyice biliyorum ki, Allah rahmet eylesin, Abduh, bu risalede tedvin ettiği görüşlerin bir çoğunu sonradan terketmiş, bunların yanlış olduğunu anlamıştır."¹⁹⁵

2) *Hâşiye alâ Şerhi'd-Devvânî li'l-Adudiyye*: Metafizik meselelerle ilgili son derece ehemmiyetli bir haşiyedir. 1875'in sonlarında veya 1876'nın başlarında yayınlanan bu eser, daha sonra 1905 yılında bir kere daha basılmıştır.¹⁹⁶

Ammara'ya göre bu eser de Abduh'a ait değildir. Eserin ilk yayınlandığı yıl olan 1876, Abduh'un Ezher'de öğrenci olduğu bir yıldır. Afgani ile temasının da beşinci yılıdır. Ammara'ya göre böyle bir felsefî kültüre sahip olmak için beş yıl yeterli değildir. Bu tarihte Abduh, Ezher'de talebedir ve bu sıralarda yayınlanan bir kaç makalesi çok sathî ve basittir. Makalelerinde vasat bir uslub kullanan bir şahsiyetin bu derece ehemmiyetli bir haşiyeyi kaleme aldığı düşünülemez. Aynı zamanda eserin uslubuyla Abduh'un kendine has uslubu arasında çok fark vardır. Ayrıca Abduh'un temel eseri olan Risaletü't-Tevhid ile bu eser arasında önemli ayrılıklar mevcuttur.

Ammara'ya göre eser, Afgani'ye aittir. Afgani, mutasavvıf-filozof kelamcılardan olan Devvânî'nin yazdıklarına, İbn Sina, Gazâlî, F. Râzi, İbn Haldun'dan edindiği kültürle haşiye yapmıştır. Burada Abduh'un rolü, Afgani'nin fikirlerini, görüşlerini tertip ve nakletmekten ibarettir.

Ammara bu görüşünü, uzunca bir metin tenkidi ile de delillendirmeye çalışmıştır.¹⁹⁷

¹⁹⁴ Bkz. *el-A'mal*, I, 206-207.

¹⁹⁵ Bkz. *Risaletü'l-Varidat*, tab': M. Reşid Rıza, Kahire, Matbaatu'l-Menar, 1925, s. 2, 1 nolu dipnot.

¹⁹⁶ O. Emin, a.g.e., s. 297.

3) *el-'Urvetu'l-Vuskâ*: Ammara'ya göre dergi makalelerinden oluşan bu eserin de Afgani'ye nisbet edilmesi lazımdır. Abduh'un bu dergideki rolü sadece editörlüktür. Ammara bu görüşüne, Şekip Arslan'ın Abduh'tan nakil suretiyle R. Rıza'ya söylediği şu sözü delil olarak getirmektedir: "Tüm fikirler Seyyid'in idi. Bu dergide bana ait bir fikir bile yoktur. İbareler ise bana aittir, bu noktada da Afgani'nin bir rolü yoktur."

Ammara'ya göre siyasî maksatla gizli bir teşkilat olarak kurulan cemiyetin yayın organı olan *Urvetu'l-Vuskâ*'nın amacı, siyasî devrim yoluyla ıslah işini halletmektir. Bu sırada Abduh, Arabi Paşa ihtilâlinin başarısızlığını bizzat yaşamış biri olarak siyasetten ümidini kesmiş bir durumdadır ve asıl misyonu olan ıslahı, eğitim ve öğretim yoluyla sağlama fikrini içtenlikle benimsemiştir. Bu tavrını ortaya koyan yazılar kaleme almıştır. Bunun için siyasî içerikli dergi yazılarını Abduh'a nisbet etmek yanlış olur. Aynı zamanda dergide öyle yazılar vardır ki bu yazıları yazanın, o günün İslâm ve batı dünyasını çok iyi kavradığını, yönetim felsefesi alanında çok iyi bir kültüre sahip olduğunu göstermektedir. Bu açıdan Afgani Abduh'a göre daha ileri bir seviyededir.

Ammara bu görüşünü desteklemek için A. Emin'in şu sözünü de kullanmaktadır: "Abduh'un *el-Vakâyü'l-Mısriyye*'deki yazılarıyla *Urvetu'l-Vuskâ*'daki yazılarını karşılaştırdığında okuyucu, aralarında üslup, yöneliş, gaye ve hareketlilik açısından çok büyük farklılıklar görecektir."¹⁹⁸

Fakat Ammara'nın burada bazı hataları ve çelişkileri olduğunu belirtmek durumundayız. Bir kere yukarıdaki sözünde A. Emin'in, *Urvetu'l-Vuskâ*'nın Abduh'a ait olup olmadığını tartışmadığı açıktır. A. Emin bu sözünü Abduh'un ulaştığı fikrî seviyeyi takdir etmektedir. Nitekim A. Emin, dergideki yazıların çok daha kuvvetli fikir yazıları olduğunu kaydettikten sonra bunların, Abduh'un resmî gazetede göremediğimiz bir üslup ve fikrî bütünlüğe kavuştuğunu gösterdiğini belirtmektedir.¹⁹⁹ Başka bir ifade ile onun maksadı, Abduh'un bir fikrî gelişim gösterdiğini ortaya koymaktır. Bu yüzden Ammara'nın kendi görüşünü desteklemek için A. Emin'in bahsi geçen sözünü kullanması yersizdir.

Ammara'nın, *Urvetu'l-Vuskâ*'yı Abduh'a nisbet etmemesinin bir sebebi de derginin siyasî içerikli, devrimi esas alan üslubudur. Ona göre Abduh bu dönemde ıslahın kültürel yönden yapılması düşüncesine dönmüştür. Fakat Abduh'un resmî

¹⁹⁷ Bkz. *el-A'mal*, I., 206-219.

¹⁹⁸ Bkz. *el-A'mal*, I, 229-240.

¹⁹⁹ Bkz. A. Emin, a.g.e., 313.

gazetede ki yazılarını değerlendirirken aynı yazar, onun birçok makalesinin bilhassa Fethi Zağlul Paşa'nın müdahaleleriyle Tarih'in el-Münşeât kısmına alınmadığını, bunun da yazıların siyasî içerikli olmasından kaynaklandığını söylemektedir. Abduh 1882 yılının ilk yarısından itibaren tamamen devrim taraftarı biridir ve bu taraftarlığının yazılarına aksetmesi lazımdır. Fakat bu dönemde yazdığı sadece bir makale el-Münşeât'ta yer almıştır (et-Temerrun ve'l-İtiyat) ki, bu yazının da siyasetle bir alakası yoktur. Ammara'ya göre el-Münşeât kısmını tesbit eden heyet ve bilhassa bu heyette yer alan Sa'd Zağlul, İngiliz yönetimini ürkütmek için siyasî içerikli makaleleri görmezlikten gelmiştir. Kendi tesbitine göre bu heyet, Abduh'un tam otuzbir makalesini dışarda bırakmış ve el-Münşeât'a almamıştır.²⁰⁰

Şimdi eğer el-Vakâyı'da siyasî eylemi benimseyen yazılar varsa el-Urvetu'l-Vuskâ'nın siyasî içerikli olması nedeniyle Abduh'a nisbet edilmemesi anlamsız olmaktadır. Ammara bu anlamsızlığı şu şekilde halletmeye çalışmaktadır: Abduh el-Vakâyı'da devrimci yazılar yazmıştır. Çünkü o sırada Arabi ihtilâli taraftarıdır. Fakat el-Urvetu'l-Vuskâ çıktığında ise devrimci düşüncelerini bırakmış aslî fikri olan tedrici ıslah metodunu yeniden benimsemiştir.²⁰¹

Genel olarak bu görüş doğru olmasına rağmen burada bir noktanın ihmalî söz konusudur, o da; süreç itibarıyla iki düşünce arasında bir yerde kesin çizgi belirlemenin zor olduğudur. Bunun için Abduh'un devrimci görüşten ıslahçı düşünceye meylinin bu kadar kesin bir çizgi ile ifade edilmesini pek doğru bulmuyoruz. Bunu dikkate aldığımızda Abduh'un Arabi ihtilâliyle ilgili müsbet düşüncelerini, Urvetu'l-Vuskâ'da da devrim fikri çerçevesinde sürdürdüğünü veya hiç olmazsa el-Urve'nin ıslah düşüncesini benimsemeye bir geçiş dönemi olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Zaten ihtilâle taraftar olması sebebiyle sürgün edilen Abduh'un sürgün hayatının ilk senesi el-Urvetu'l-Vuskâ'da geçmiştir. Bu demektir ki devrimci düşünceler taşıdığı ihtilâl zamanıyla Urvetu'l-Vuskâ'nın çıkış tarihi arasında geniş bir zaman aralığı yoktur.

Resmî gazetede başyazarlık yapmış ve matbuat müdürlüğüne benzer bir görevi yürütmüş bir insanın dergide sadece Afgani'nin dediklerini yazan, yalnızca onun fikirlerini aktaran bir yazar konumunda olduğunu düşünmek, herhalde Abduh'un da değerini düşüren bir hata olması gerekir. Bize göre dergide Afgani'den sonra Abduh'un

²⁰⁰ Bkz. el-A'mal, I, 223-229.

²⁰¹ Bkz. el-A'mal, I, 230-238.

da şöyle ya da böyle bir katkısı vardır, bu yüzden dergi ile Abduh'un ilgisini tamamen kesmek doğru değildir.

Ammara'nın Abduh üzerindeki son çalışması gerçekten takdire şayandır. Fakat bazen onu, Abduh'u belli bir ideoloji çerçevesinde değerlendirmeye giderken görmekteyiz. Bu ideoloji, Mısır milliyetçiliğidir.

Urvetu'l-Vuskâ dergisi bilindiği gibi tüm İslâm alemine hitap etmektedir. Bir diriliş için milliyetçi duyguları kamçılmasına ve bu yüzden İslâm dünyasındaki en büyük etkisinin millî şuuru uyandırması olduğunun ileri sürülmesine rağmen, kardeşlik ve yardımlaşma esasına dayalı bir İslâm ülkeleri birliği kurulması taraftarıdır. Eğer Abduh, tüm yönleriyle bir Mısır milliyetçisi olarak görülmek ve gösterilmek istenirse, el-Urve'deki yazıların bu açıdan bazı zorlukları beraberinde getireceği açıktır.

4.) *Şerhu Nehcu'l-Belağa*: Hz. Ali'nin hitabelerini, konuşmalarını, sözlerini ihtiva eden ve Şerif Radiyy tarafından toplanan Nehcu'l-Belağa isimli esere yaptığı şerhtir. H. İnayet'e göre şerhin önemi, Müslüman birliğini zedelemeyecek bir bakış açısıyla kaleme alınmış olmasıdır.²⁰² İlk baskısı 1885 yılında Beyrut'ta yapılmıştır. Daha sonra Kahire'de yeni baskıları çıkmıştır.²⁰³

5.) *er-Red ala'd-Dehriyyîn adlı eserin Arapça tercümesi*: Abduh bu eseri bir mukaddime ile Arapça'ya çevirmiştir. Birinci baskısı 1886 yılında Beyrut'ta yapılmıştır. Daha sonra Kahire'de mükerrer defalar basılmıştır.

6.) *Şerhu Makâmâtı Bediuzzaman el-Hemedâni*: Hemedâni'nin Arap nesrinin şaheserlerinden olan eserinin Arapça açıklamasıdır. İlk olarak 1889 yılında Beyrut'ta basılmıştır.

7.) *Şerhu'l-Basâiri'n-Nasîriyye*: Ömer b. Sehlân es-Sâvi tarafından yazılan mantığa dair kitabın tahkik nevinden bir şerhidir. Abduh bu şerhi Ezher öğrencilerine okutmuştur. İlk baskısı, 1898'de Bulak matbaasında yapılmıştır.

8.) *Risaletu't-Tevhid*: Abduh'un belki de en önemli eseridir. Beyrut Sultaniye medresesinde okuttuğu derslerin genişletilerek bir araya toplanmasından meydana getirilmiştir. İlk baskısı Bulak'ta yapılmış, daha sonra Reşid Rıza'nın ta'liki ile 1908 yılında Menar matbaasında basılmıştır.

²⁰² İnayet, a.g.e., s. 163.

²⁰³ O. Emin, a.g.e., s. 297.

9.) *Takrîr fî Islahı Mehakimi's-Şer'iyye*: Menar matbaasında 1900 yılında basılmıştır.

10.) *er-Red alâ Hanoto*: 1900 yılında el-Müeyyed gazetesinde yayınlanmış makalelerden müteşekkildir. İlk defa Mehmet Talat Harp tarafından bu makaleler bir eser haline getirilerek L'Europe et-Islam adı ile Fransızcaya çevrilmiş ve 1905 yılında Kahire'de basılmıştır. Makaleler, Muhammed Emin el-Hancî tarafından el-İslâm ve'Red alâ Muntakıdîhi adıyla bir araya getirilmiş ve 1905 yılında Kahire'de basılmıştır. Daha sonra da değişik isimler etrafında bir araya getirilerek bir çok defa yayınlanmıştır.

11.) *el-İslâm ve'n-Nasraniyye ma'a'l-İlm ve'l-Medeniyye*: Abduh'un el-Camia dergisi yazarlarından Farah Antun'a yazdığı reddiye makalelerinden oluşmaktadır. Önce 1901 yılında Menar dergisinde peyderpey yayınlanmış daha sonra birçok ayrı basımı yayınlanmıştır.

12.) *Tefsiru Sureti'l'Asr*: Abduh'un Tunus'ta verdiği bir konferansıdır. Önce Menar dergisinde yayınlanmış, ilki 1903 yılında olmak üzere muhtelif ayrı basımları yapılmıştır.

13.) *Tefsiru Cuz'i Amme*: Abduh'un Avrupa seyahati esnasında yazmaya başlayıp Tunus'ta tamamladığı bu eser, üyesi bulunduğu Cemiyet-i Hayriyye-i İslâmiyye'nin açtığı okullarda okutulmak üzere 1903 yılında basılmıştır. Eser sade bir dille kaleme alınmış olup Abduh'un tefsirdeki metod ve anlayışını açık bir şekilde yansıtmaktadır.

14.) *Tefsiru Sureti'l Fatiha*: 1905 yılında Kahire'de basılmıştır.

15.) *Tefsiru Kur'ani'l-Hakîm*: Tefsiru'l Menar adıyla meşhur olan Tefsirin Nisa Suresi 125. ayete kadar olan kısmı Abduh'a aittir. Abduh'un Ezher'de verdiği tefsir derslerini içermektedir. 1891 yılında başlayan bu dersler Abduh'un vefat tarihi olan 1905'e kadar sürmüştür. Reşid Rıza bu derslere katılmış ve Abduh'un izahlarını notlar halinde tutmuş, derslerin başlamasından yaklaşık bir sene sonra da el-Menar'da yayınlamaya başlamıştır. Bu neşretme işi 12 yıl sürmüştür.²⁰⁴

Muhammed Ammara yaptığı inceleme sonucunda Menar Dergisinin ilk beş cildinde yayınlanmış Abduh'un Tefsirine, Reşid Rıza'nın yer yer müdahaleleri olduğu

²⁰⁴ O. Emin, a.g.e., s. 298.

ve bunların aslıyla karıştığı sonucuna varmıştır. Kendine göre gerekli ayıklamaları yaptıktan sonra bunları kitabının 4. ve 5. ciltlerinde neşretmiştir.²⁰⁵

Muhammed Ammara'ya göre Kasım Emin'e nisbet edilerek yayınlanan *Tahrîru'l Mer'e* adlı kitabın ana bölümleri olan “Şer'î Hicab”, “Zivac”, “Taaddüdu Zevcat”, “Talak” da Abduh'a aittir.²⁰⁶

²⁰⁵ Geniş bilgi için bkz. *el-A'mal*, I, s. 241-244.

²⁰⁶ Geniş bilgi için bkz. *el-A'mal*, I, s. 258-267.

BİRİNCİ BÖLÜM

MUHAMMED ABDUH'UN DİNİ GÖRÜŞLERİ

1.1. TEVHİD

Türkçe'de "birmek" şeklinde ifade edilen tevhid, bir şeyin bir olduğuna hükmetmek, onu bir olarak bilmek, bir şeyi diğerinden ayırarak onu tek kılmak.¹ varlığı birmek² anlamına gelmektedir.

Bir ıstılah olarak tevhid, mutlak manada Allah'ın bir olduğunu bilmeyi, O'ndan başka ilah bulunmadığına, şerik ve nazîrden münezzeh olduğuna inanmayı ifade eder.³ Tevhid, ortağı olmayan tek olan Allah'a inanmaktan ibarettir.⁴ Tevhid-i ilahî, Allah'ın hakiki vahid olduğunu bilip şerik ve nazirden münezzeh olduğuna iman etmektir.⁵ Başka bir ifade ile tevhid, Allah'ın zatında, sıfatlarında ve fiillerinde bir olduğuna inanmaktır.⁶

Yukarıda verilen son ıstılah manasından da anlaşılacağı üzere İslâm inancında tevhid, başlıca üç kısımda mütâlâa edilmektedir:

1. *Zatta tevhid*: Allah'ın, zâtı ilahisine benzeyen bir ortaklıktan münezzeh olması, mülkünde ortağı bulunmaması, cevher ve arazdan mürekkep olmaması ve bölünmeyi kabul etmemesi durumudur.

2. *Sıfatta tevhid*: Mahiyeti itibariyle Allah'ın sıfatlarının hiç bir mahlukun sıfatlarına benzememesidir.

¹ Bkz. Seyyid Şerif el-Cürcani Ali b. Muhammed, *Ta'rifat*, İstanbul, 1300h., s. 48; İmamu'l-Hameyn Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî, *eş-Şamil fi Usulî'd-Dîn*, neşr: Ali Sami en-Neşşar, İskenderiye, 1963, s. 351.

² Asım Efendi, *Kamus Tercümesi*, Bahriye Matbaası, 1305, II, 48.

³ Bkz. Ebu Mansur el-Maturîdî, *Akaid Risalesi*, neşr: Yusuf Ziya Yörükân, İstanbul, 1959, s.16 (metin).

⁴ Bkz. İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut, Daru's-Sader, tsz., III, 446-453. (Vahade maddesi); ez-Zebidî, *Tacu'l-Arus*, Beyrut, 1966, II, 526.

⁵ Asım Efendi, *Kamus Tercümesi*, II, 48.

⁶ İbn Ebi Şerif, Kemal Muhammed b. Muhammed, *Kitabu'l-Musâmara bi Şerhi'l-Musâyara*, Bulak, 1317h., s. 43; Ethem Ruhi Fırlalı, *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*, Ankara, Selçuk Yayınevi, 1986, s. 48.

3. *Fiilde tevhid*: “tevhid-i rububiyet” de denilen bu tür tevhidin manası ise, yaratmanın sadece Allah’a ait olduğunu kabul ederek O’nun dışındakilerin adı bir sebep olduğuna inanmaktır.

Bunlar dışında bir dördüncüsü daha vardır ki ona da tevhîd-i iradî veya tevhîd-i ulûhiyyet denmektedir. Manası, yüce Allah’tan başka ibadete ve tapınmaya layık bir zat kabul etmemek, ibadette O’na şerik koşmamaktır.⁷

Görüldüğü gibi İslâmî ilimlerde tevhid, genelde teolojik bir hakikat olarak ele alınmış, daha çok metafizik ve felsefî çerçevede değerlendirilmiştir. Bu yüzden itikâdî konuları esas alan kelâm ilminin bir adının da “tevhid ilmi” olduğu söylenmiştir. Gerçekten de tevhid, bütün akaid meselelerinin özünü teşkil etmiş, kelâm ilminin en önemli, en meşhur konusu ve bir bakıma onun gayesi olmuştur.⁸

Böyle bir teolojik tevhid anlayışı çeşitli dönemlerde değişik ekoller tarafından farklı anlayışlarla ele alınmıştır. Başka bir ifade ile tevhid anlayışı, bazı mezheplerin görüşlerinin temellendirilmesinde teolojik bir kaynak olmuştur. Örneğin Mu’tezile, sistemli bir biçimde düşünülmüş ilk İslâm akide nizamını ortaya koyarken⁹, belirlemiş olduğu “beş prensip”in ilk sırasına tevhidi yerleştirmiştir. Ne var ki tevhidi, Allah’ın bir olması, kadîm olması ve başka varlıklara benzememesi gibi manalarla ifadelendirdikten sonra kendi mezhep anlayışına da dayanak yapmış, meselâ, Allah’ın sıfatlarını nefyetmeyi, ru’yetullahı kabul etmemeyi bu esasa dayandırmıştır.¹⁰ Aynı şekilde fiilde tevhid de Ehli sünnet nazarında, fiillerin yaratıcısının yalnızca Allah olduğu, insanın fiillerini kendisinin kazandığı şeklinde özetlenebilecek esas doktrinleri için temel dayanak olmuştur.¹¹

Tevhid akidesini itikâdî mezheplerin bakış açısından farklı bir şekilde ele alıp, onu, dinî-içtimâî bir prensip olarak sunan ilk isimlerden biri İbn Teymiye’dir. (661-728h/1263-1328m) Ona göre kelâmî mezheplerin tevhid anlayışı, Kur’an’ın, Hz. Peygamber’in ve Selef’in öngördüğü tevhid anlayışı değildir. Kelamcılar tevhidi,

⁷ Bkz. Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelâm*, İstanbul, 1972, s. 143; Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelâm*, Konya, Selçuk Üniv. İlahiyat Fak. Yayınları, 1988, s. 185-186; Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, İstanbul, Nûn Yayıncılık, 1995, s. 58-59.

⁸ Özler, a.g.e., s. 56.

⁹ Bkz. Fazlurrahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ- Mehmet Aydın, İstanbul, 1981, s. 110.

¹⁰ Bkz. Kadı Abdülcebbar b. Ahmed, *Şerhu’l-Usulî’l-Hamse*, ta’lik: Ahmed b. el-Huseyn b. Ebi Haşim, tahkik ve takdim: Abdülkerim Osman, Kahire, Mektebetu’l-Vehbe, 1988, s. 149vd; Kemal Işık, *Mu’tezile’nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yayınları, 1967, s. 67-68; A. Saim Kılavuz, *Anahtarlarıyla İslâm Akaidi ve Kelâm’a Giriş*, İstanbul, Ensar Neşriyat, 1987, s. 307.

¹¹ Bkz. Özler, a.g.e., s. 256-274.

genelde kendi mezheplerinin esaslarını meşrulaştırmak için bir delil olarak kullanmışlardır. O bu konuda şöyle demektedir: “Tevhid, tenzih, tecsîm lafızları, kelâm âlimlerinin ve diğerlerinin bu terimlerin manalarında ihtilaf etmeleri yüzünden, değişik manaları ifade eden kelimeler haline gelmişlerdir. Mezhepler, bu kelimelerden farklı manalar anlamışlardır. Meselâ Mu'tezile ve diğerleri tevhid ve tenzih kelimelerinden, Allah'ın bütün sıfatlarını inkar etmeyi, teşbih ve tecsîm kelimelerinden de o sıfatları kabul etmeyi anlamışlardır. Hatta onlara göre Allah'ın Ahirette görüleceğini ya da ilim sıfatının olduğunu kabul eden kimse mücessim kimsedir. Allah'ın sıfatlarını kabul eden pek çok mezhep de tevhid ve tenzih kelimeleriyle haberî sıfatların hepsini veya bir kısmını Allah'a isnat etmemeyi; tecsîm ve teşbih ile de o sıfatları veya bir kısmını Zat-ı İlahiyye'ye isnat etmeyi anlarlar.¹²

İbn Teymiye tevhidi üç başlık altında incelemektedir: Tevhîd-i zat ve sıfat, tevhîd-i uluhiyet, tevhîd-i rububiyet. Tevhidin yeni bir açılımla kullanımı İbn Teymiye tarafından tevhîd-i rububiyetle sunulmaktadır. Buna göre asıl tevhid, ibadette Allah'ı birlemedir. Allah'ın ibadette bir olması, kulluğun yalnızca O'na yapılması, O'na hiçbir şeyin ortak koşulmaması demektir. Bu sebeple insanoğlu, mahluklardan birini kutsayıp onu ibadet edilen varlık seviyesine çıkaramaz. Diğer yandan bir takım insanları veya şeyleri kutsal saymada aşırıya gitmek, Allah'tan başka bir varlığa tapma vasıtasıdır. Dinin kutsal saymadığı bir şeyi kutsamak da böyledir. Bu yüzden salih kimseleri veya velileri mukaddes varlıklar addederek kabirlerini ziyaret etmek, onlara adaklar adamak, Allah'a yaklaşımda araçlar olduklarını kabul etmek...bütün bunlar tevhide aykırıdır. Allah'ın dininde olmayan bid'atlerdir, O'nun dinine iftiradır.¹³

Tevhidi, amelî açıdan değerlendiren isimlerden biri de, İbn Teymiye'nin yolunu takip ettiği iddiasıyla ortaya çıkan Muhammed b. Abdulvahhab'tır. (1115-1206h/1703-1787m) Ona göre de gerçek tevhid, Allah'tan başkasına dua ve recada bulunmamak, başkasından medet ummamak, bir melek veya peygamber için bile kurban kesmemektir. Buna göre Allah'ın ve Peygamberin emirleri dışında emir ve yasak tanımayarak, Peygamber devrinde olmayan herşeyi bid'at addedip tevessülü terkederek Allah'ı birlemeye tevhîdi amelî denir. İman ile küfrü ayırdeden tevhid de budur.

¹² Bkz. Ebu Zehra, **İmam İbn Teymiye, Hayatı-Fikirleri-Eserleri**, trc. Heyet, İstanbul, İslâmoğlu Yayıncılık, 1988, s. 242.

¹³ Bkz. İbn Teymiye, **Mecmûi Fetâva**, cem' ve tertip: Abdurrahman Muhammed b. Kasım, Ribat, Mektebetü'l-Meârif, 1981, I, 74-99.

Tevhîdi amelî, şefaatin reddini, bid'atlerin dinden temizlenmesini ve bu yolda çalışmayı, yani emr bi'l-ma'ruf ve'n-nehy ani'l-münker vazifesini yerine getirmeyi gerekli kılar.¹⁴

Abdulahhab'a göre tevhid prensibinin en kesin gereği, şirk özelliğinde olan bid'atlerle mücadeledir. Bu yüzden ona göre tevhid, namaz, zekat, oruç ve hacdan çok daha önemli bir "farz" olarak kalple, lisanla ve amelle olmalıdır. Bunlardan biri eksik olursa insan Müslüman olamaz.¹⁵

Hindistan'da Sirhindî ile başlayan tecdit hareketinin ikinci halkasını temsil eden Şah Veliyyullah Dihlevî (1704-1762) ise tevhidi, insan psikolojisi üzerindeki müspet etkisiyle izah etmektedir. Dihlevî, Huccetullahi'l-Baliğa adlı eserinde şöyle demektedir: "Bütün iyiliklerin esasını, her türlü güzelliğin temelini tevhid inancı teşkil eder. Çünkü âlemlerin Rabbi olan Allah'a huşu ile teslim olmak, tevhid esasına dayanır. Huşu ve teslimiyet ise, mutluluğu kazandırıcı huyların en önemlileri, ilmî tedbirlerin esasları olmaktadır. İnsanın gayb alemi ile tam anlamıyla teveccühü ancak bunlarla mümkün olur; nefis o âleme katılabilmeye bu sayede kabiliyet kazanır. Rasulullah (sav) bunun ne derece önemli olduğuna dikkatleri çekmiş ve tevhidin iyilik türlerine olan nispetinin, kalbin bedene olan nispeti gibi olduğunu; dolayısıyla eğer o düzgün olursa hepsinin düzgün olacağını; onun bozulması halinde ise diğerlerinin de bozulacağını beyan buyurmuştur.¹⁶

M. Abduh, İslâm'ın tevhid prensibini izah ederken Orta çağ kelamcıları gibi işin felsefî boyutları üzerinde fazla durmamaktadır. O bir yandan İbn Teymiye ve Abdulvahhab gibi konuya içtimaî nazardan yaklaşırken, diğer yandan Şah Veliyyullah'ı takip ederek tevhidi ferdî-psikolojik süreç boyutundan değerlendirmektedir. Burada Abduh'un İbn Teymiye ve Abdulvahhab'a benzerliği sadece metot açılarından. Yoksa Abduh, tevhidi içtimaî ve amelî tarzda ele alırken meseleye Abdulvahhab gibi bir iman küfür ayırımı noktasından yaklaşmamıştır. O, tevhid prensibine dayalı bir ahlâk felsefesi oluşturma çabası içerisinde olmuştur. Diğer bir ifadeyle konuya ahlâkî bir boyuttan bakmıştır. Abduh Allah'ın birliği ve tekliğini, evrenin tek ve biricik hakimi

¹⁴ Bkz. Fırlalı, a.g.e., s. 100-115.

¹⁵ Muhammed b. Abdilvahhab, *Kitabu't-Tevhid*, Riyad, 1384, 11-13; *Keşfu's-Şubuhât*, Riyad, tsz., s. 17.

¹⁶ Şah Veliyyullah Dihlevî, *Huccetullahi'l-Bâliğa*, Türkçesi: Mehmet Erdoğan, İstanbul, İz Yayıncılık, 1994, I, 217.

olan Allah anlayışını yeniden İslâm ahlâkının merkezine yerleştirme gayesini gütmüştür.

Abduh'a göre İslâm, tevhid prensibi ile birlikte sadece şekli putperestliği kaldırmamış, aynı zamanda manaca putperestliğe benzeyen her türlü unsurun da kökünü kazımıştır. Böylece akıllar, bâtıl itikatların doğurduğu fâsit vehimlerden kurtulmuş, ruhlar, bu fâsit vehimlerin yol açtığı kötü huylardan temizlenmiştir. Bu, insanlığın itibarını yükseltmek, onun şerefini yeniden iade etmek demektir. Çünkü tevhid inancı, insanın Allah'tan başka hiç bir varlık önünde eğilmemesini gerektirir.¹⁷

Fatiha suresinde ifade edildiği gibi yalnızca Allah'a ibadet etmek ve yalnızca O'ndan yardım dilemek şeklinde anlaşılması gereken tevhid, insanları diğer insanlara bağımlı ve köle olmaktan kurtarır. Bu yüzden tevhid, bir insanın diğer insanlar karşısında şerefli, izzetli, hür ve bağımsız olmasının ilahî kaynağıdır.¹⁸ Tevhid ilkesiyle her insana Hz. İbrahim'in söylediği gibi; "Doğrusu ben yüzümü, gökleri ve yeri yaratana, doğruya yönelerek çevirdim, ben puta tapanlardan değilim." (En'am 6/79) demek veya Hz. Peygamber'in Kur'an diliyle: "Namazım, ibadetlerim, hayatım ve ölümüm, âlemlerin Rabbi olan Allah içindir. O'nun hiç bir ortağı yoktur. Böylece emr olundum ve ben Müslümanların ilkiyim." (En'am 6/162-163) sözlerini söyleme hakkı verilmiş, hatta bu onlara gerekli kılınmıştır. İnsan haysiyetli bir hürriyete tevhidle kavuşmuş, iradesi tüm kayıtlardan tevhidle kurtulmuştur. İnsan düşüncesi tevhidle birlikte aracılara, şefaatçilere, kâhinlere, sırları bildiklerini iddia edenlere, kendilerine kul ile Allah arasındaki münasebetleri murakabe yetkisi verildiğini iddia edenlere, kurtuluş yolunu, mutluluğun ve mutsuzluğun gücünü ellerinde bulundurduklarını zannedenlere bağlanmaktan ve onlara esir olmaktan azade olmuştur. Neticede herkes, her hür kişinin sahip olması gereken hak ve hürriyeti elde etmiştir. Herkes eşittir. Aralarında ne hak yönünden diğerlerinden üstün ve değerli ne de bayağı ve değersiz olanlar vardır; onların birbirlerine olan üstünlükleri sadece takva ile, işledikleri amele göredir. Faziletleri de akıllarının ve bilgilerinin üstünlüğü ile.¹⁹

Görüldüğü gibi Abduh tevhid prensibini, insanın insan olmak bakımından kazandığı hakların temel kaynağı olarak görmekte ve özellikle onu, hür ve eşit olma

¹⁷ Muhammed Abduh, *Risaletu't-Tevhîd*, Kahire, Daru's-Şa'b, tsz., s. 124.

¹⁸ Abduh, *Durûs mine'l-Kur'an*, neşr: Daru l-hyâi'l-Ulûm, Beyrut, 1984, s. 47.

¹⁹ Abduh, *Risaletu't-Tevhîd*, s. 124-126.

düsturlarıyla irtibatlandırmaktadır. Osman Emin bu tesbitten hareketle Abduh'un, tevhidin kıymet ve önemini belirtmek için üç yol takip ettiğini yazmaktadır:

1. **Ahlâkî metod:** Burada Abduh Yusuf Suresi 39. ayetin muhtevasından ilham alarak bir takım açıklamalarda bulunmaktadır: “Ayrı ayrı bir sürü uydurma rabler mi daha hayırlıdır, yoksa her şeyden üstün tek Allah mı?” Abduh’a göre ayetten şu manayı çıkarmak mümkündür: Birden fazla ilahın kabulü kalplerde bir ayrılık meydana getirir. Herkes gücünün üstünde kabul ettiği değişik bir varlığa inanırsa bu itikat, toplum ve cemiyete de sirayet edecek ve insanların kabul ettiği tanrılar adedince, belki de ondan daha fazla, farklılıklar ve ayrılıklar meydana gelecektir. İnanç açısından ayrılıkların çok kolayca taassuba dönüşeceği göz önüne alınırsa bu durumun cemiyetin fesadı demek olduğu açıkça ortaya çıkar. Kısaca kalplerin parçalanmasına, ruhların huzursuzluğuna yol açan çok tanrı inancı toplumsal açıdan da huzursuzluğun yegane kaynaklarından biridir. Halbuki tek olan Allah’a inanmak, ruhlarda bir bölünme meydana getirmediğinden, iç huzurun teminatı olur ve bu huzur elbette cemiyete de yansır. Ayrıca toplum fertlerinin tek Allah’a inanmaları, aralarındaki kardeşlik bağının da çok güçlü olmasını sağlar.²⁰

2. **Pragmatik (amelî) metod:** Her şeyin müntehası olan ve her şeyi kudret elinde tutan tek Allah’a imanı olmayan bir insanın görüş açısı dar, idraki kısır olur, vehmi korkunçtur, güvendiği her şey yok olur. Önünde gördüğü kudretlerden her birini varlığının kaynağı, işlerinin musarrıfı zanneder. Sebebini bilmediği bir şeye maruz kaldıkça yanılır, bu durumun o kuvvetlerden hangi birisinin dahliyle meydana geldiğini düşünüp durur. Bir iyiliğe kavuştuğu yahut kendi elinde olmayan bir durumla karşılaştığı vakit, vehmi ona rastgele bir sebep icat eder, tanrıları çoğalır, sebepleri artar. Bu takdirde itimat edilmesi sahih olmayan bir çok şeye güvenir olur. Bu hal, beşer aklının fesadına sebep olan putperestliğin kaynağıdır. Bu kabil vehimler sahibi olan ferdin dûçar olduğu husran, en büyük hüsrandır. Toplumun hüsranı ise bundan daha büyüktür.

Eserlerini görmekte olduğumuz kuvvetlerin cümlesini iradesiyle nizam içerisinde idare etmekte olan Allah’ı tanıyan ve her şeyin tek büyük kudret olan Allah’tan geldiğine iman eden kimse ise, ulaşmış olduğu hayrın, karşılaşmış olduğu şerrin tek olan sebebini idrak eder, O’ndan başka gerçek sebep olmadığına inanır. Böylece hiç bir

²⁰ Bkz. O. Emin, *Râidu’l-Fikri’l-Misriyyi el-İmam Muhammed Abduh*, s. 191.

şeyde ızdıraba düşmez, kainatta olan her şey onun nazarında müsavi olur ve bir şeyi diğerinden, mümtaz bulunduğu özel hususiyetlerden başka hiç bir cihetle ayırmaz. Böylece iman eden bir mü'min, Allah'ın koymuş olduğu yolda kalbi mutmain olarak kâmil bir sukunetle yürür.²¹

3. **Aklî metot:** Bir olan Allah'a inanmak bir çok tanrıya inanmaktan elbette daha akıldır. Zaten akıl ve fitrat vahdeti kesrete tercih etmiştir. Tevhid inancı mü'minleri Allah'tan başka her türlü kayıttan, bağdan kurtarır, onları hür insanlar yapar, Allah'tan başka hiç bir varlığa boyun eğmemeyi öngörür. İnsanları, din adamlarının, ruhbanların, sahte mabutların tasallutundan kurtarır.²²

Tevhid inancına sahip insanların gözünde, büyük küçük, yüksek alçak bütün mevcudat, o Kudreti Ezeliyye'ye nisbetle birdir, eşittir. Çünkü güçlü olsun güçsüz olsun, gözle görülsün basiretle keşfedilsin bütün mümkün varlıklar, ezeli hikmetin belirlediğine göre tek olan Allah'ın kudretinden varlık güçlerini almışlardır.

Abduh'un tevhidin fert ve toplum açısından ne manaya geldiğini belirtirken önemli tesbitlerde bulunduğunu görmekteyiz. Burada ferdi ve toplumsal huzurun tevhid inancıyla direkt alakası vurgulanmakta, ferdi şahsiyetle toplumsal şuurun oluşmasında bu inancın katkıları dile getirilmektedir. Abduh bu görüşlerini daha anlaşılır bir hale getirmek için tevhid yanında teşbihin de iyi bilinmesini ve ruhlarda meydana getirdiği sarsıntıların kavranmasını öğütlemektedir.

Abduh'a göre iki türlü teşbih vardır. Bunlardan birincisine göre görünen varlıkların herhangi birinde uluhiyet mevcuttur. Bu anlayışın sahipleri cansız varlıklardan, hayvan ve insanlardan kendilerine bir çok ilah tayin ettikleri için, o mabutların arasında şaşırıp kalırlar. Onların hayatı idame yolları da bu şaşkınlık üzerine bina edilir. Bu tür bir inancın insan psikolojisinde ve toplum hayatında ne derece bozukluk ve karışıklıklara yol açacağı açıktır. Tarihte görüldüğü gibi bu inancın sahipleri, nevi ve cins itibarıyla kendilerinden uzak olmayan ma'butlarını kendilerine kıyas ettikleri için onlara, haz duymaya, lezzet almaya yarayan hediyeler sunmuşlardır. Tayin ve takdiri heves ve lezzete bağlı olan bu hediyeler, insanoglunun bir zamanlar putlar önünde, sahte tanrılar önünde ne derece aşağı bir seviyeye düştüğünü göstermesi açısından önemlidir.

²¹ Muhammed Abduh, **Ve'l-Asr Suresinin Tefsiri**, notlarla tercüme eden: Yusuf Ziyaeddin Erkal, Ankara, Doğu Limited Şirketi Matbaası, 1960, s. 41-42; O. Emin, a.g.e., s. 192.

²² Abduh, **Durûs minel-Kur'an**, s. 46-47; O. Emin, a.g.e., s. 193.

İkinci kısım teşbih, yaratanın mevcudâtta birinde zahir olduğuna inanmaktır. Bu tür itikada sahip olanlar evvelkilerden idrak bakımından üstün olmalarına rağmen, inançlarının insan davranışları üzerinde oldukça menfî tesirleri olmuştur. Məsəlâ bu inancın sahipleri, içlerinden bir adam zeka ve cesaret itibarıyla kendilerini aşar veya bu adamdan âşina olmadıkları bir hareket, tanımadıkları bir hal zahir olursa, artık o adamı ilâhî vücuda mazhar olmuş zannederek, saltanatına boyun eğmişler, kahr ve ceberutuna razı olmuşlar, onun bütün emirlerini son derece huşû ile yerine getirmişlerdir. Böyle beşerî ma'but olmuş insanlar ise, kendilerine kul olan insanların sahip oldukları irade, akıl, azm ne varsa hepsini selbetmişler veya onları istedikleri gibi kullanmışlardır. Böylece insanlar zillet içinde yaşamışlar, milletler bu akîde yüzünden bir çok şiddet ve kötülüğe maruz kalmışlardır.

Abduh'a göre bu iki teşbih çeşidi yanında bir üçüncüsü de vardır ki, Hâlik ile mahluk arasında bir vasitanın olduğu esasına dayanır. Bu inanç sahipleri Yaradanı, kendi yarattıkları varlıklar arasından işlerini görececek bir takım kimseler seçerek, bunlar vasıtasıyla halk ve kâinat üzerinde tasarrufta bulunan bir varlık olarak tanırlar. Binaenaleyh içlerinden biri, kendi kanaatlerine göre, Allah ile yakınlık mertebesine nail oldu mu yahut "mukarrabîn" zümresine nail olduğunu gösterecek bir hali görüldü mü, derhal onu, kâinat üzerinde tasarruf için Allah tarafından seçilmiş bir varlık mertebesine çıkarırlar ve onu, bütün mühim işlerde kendisine başvurulacak bir "şefa'at edici" olarak tanırlar.

Böyle bir itikadın da diğer iki itikat gibi kişiler ve toplumlar üzerinde çok mühim menfî tesirleri olmuştur. Bir kere bu itikat sahiplerinin, tarihin şahitliği ile, mabet görevlilerine, kâhinlere, din adamlarına ve onların varislerine esir oldukları bir gerçektir. Bu insanlar dünya işlerinde de bu zümrelere boyun eğmek durumunda kalmışlardır. O tabakalardan öğrendikleri ve vehimden başka bir şey olmayan öğretileri hayal hudutlarından öteye geçmemiş, bu karışık hayallere karşı gördükleri gerçek ilimleri hatta ilk öncülleri bile inkar etmişlerdir. İnsanlar yine bu sınıflara dayanarak çalışma ve gayret vesilelerini terketmişlerdir.²³

Daha önce değindiğimiz gibi Honotoux, İslâm'ın tevhid inancını, bağlılarını şaşkına çeviren ve onları insan olmak bakımından en aşağı dereceye düşüren bir inanç

²³ Abduh, *el-İslâm Dînu'l-İlm ve'l-Medeniyye*, 64-69; *el-İslâm ve'Red alâ Muntekidihî*, haz. Muhammed Emin el-Hancı, Mısır, 1928, s. 42-45. Osmanlıca çeviri için bkz. "Şeyh Muhammed Abduh'un Honoto'ya Cevabı", *SM*, c.3, adet 63, (4 Zilkade 1327), s. 163.

biçimi olarak tasvir etmişti. Ona göre Hristiyanlığın teslis inancı, insanla Allah arasındaki bağları kuvvetlendirmiş ve ona bir nevi ilahî güç kazandırmıştır. Böylece Hristiyanlık insanı Allah'a yaklaştırmış, hayatında ona yüce ve pratik bir örnek vermiştir. Hristiyanlar bu örneğe yaklaşmak için çabalamışlar, amele yönelmişler ve sonunda çağdaş batı medeniyeti yaratılmıştır. İslâm'daki tevhid prensibi ise insanla ilahın arasını uzaklaştırmıştır. İnsanların fevkinde olan bir Allah inancı, Müslümanları uzayda yuvarlanan basit varlıklar haline getirmiştir. İslâm'ın ilahı, insanların çok üstünde olduğu için, cebbar ve mütekebbirdir. Bu inanç Müslümanları, ilahtan korkunun, ceberut ve azametinden çekinmenin baskısı altında ümitsiz ve kötümser yapmış, böylece müslümanlar içinde bulundukları geriliğe dûçar olmuşlardır.

Abduh bu iddia karşısında tevhid inancını yeni bir açılımla ele almıştır. Burada Honotouxun ortaya koyduğu görüşleri sağlam ve ilmî metodla reddederken Abduh, tevhidi, çağının büyümlü kelimeleri olan terakki, hürriyet ve ilmî zihniyet açısından değerlendirme imkânını da bulmuştur.

Abduh dinlerin tekâmülü düşüncesinden hareketle, her şeyden önce şunu belirtmiştir: Tevhid her ilahî dinin ilk şeklidir. Bütün ilahî dinler tevhid akîdesini insanlara bildirmek için gelmişlerdir. Fakat sonradan bozulmuşlar, bu bozulma neticesinde de tevhidin safvetini kaybetmişlerdir. Hristiyanlık da ilk çıktığında bir tevhid dinidir. Fakat sonradan tahrif edilmek suretiyle teslis dini haline getirilmiştir. Tarihin şahitliği ile sabittir ki, ilk din olan tevhid, insanlar tarafından bozularak putperestlik icat edilmiş fakat tekâmülün bir gereği olarak insanlar yeniden tevhide doğru yol almışlardır.²⁴

Abduh daha sonra teslise Honotoux'un yüklediği manayı yakıştıran hiç bir Hristiyan ilim adamını tanımadığını, tam aksine, teslisin akla uygun olmadığı gerçeğinden hareket eden bir çok batılı din ve ilim erbabının bulunduğunu beyan etmektedir. Hatta muhtelif zamanlarda ortaya çıkan bazı Hristiyan âlimler, teslis inancını akla aykırı olma durumundan kurtarmak ve böylece onu ilme feda etmemek için, "aklın idrak edemeyeceği hakikatler" ile "akla muhalif durumlar" arasında bir ayırım yapmak zorunda kalmışlar, teslisin aklın kavrayamadığı gerçekler katagorisinde olduğunu söylemişlerdir. Bundan başka Mesih'in, insanları şeytanın nüfuzundan kurtarmak için Allah tarafından gönderilmiş "seçilmiş nebi" den başka bir şey

²⁴ Bkz. Rıza, Tarihu'l-Ustazi'l-İmam eş-Şeyh Muhammed Abduh, II, 524.

olmadığına kanaat getirerek, “Oğul”u “seçilmiş”; “Baba”yı da “Rahim olan Rab” manısında anlayan bir çok Hristiyan âlim ve gruplar da çıkmıştır.

Eğer Honotoux’un iddiaları doğru olsa o zaman, ilk Hristiyanların etraflarındaki putperestliği, putperestliğin bir şeklinden çıkararak diğer bir şekline sokmak için uğraş verdiklerini söylemek durumunda kalırız. Halbuki durum bunun tam aksidir. İlk Hristiyanlar, putperestleri tek olan Allah inancına davet etmişlerdir. İlk Hristiyanların sözlerini tetkik edenler, davetin esasının tevhid olduğundan şüphe etmezler. Hristiyanlıkta teşbih eserleri, bu dinin ortaya çıkışından bir kaç asır sonra peydah olmuştur.

Abduh bundan sonra Honotoux’un ilim ve gelişme açısından tevhid ve teslis inancı arasında yaptığı karşılaştırmaya onun metodunu kullanarak cevap vermektedir. Ama Abduh’a göre ilim zihniyeti ile tevhid ve teslis arasındaki ilişki, Honotoux’un zannettiğinin tam tersidir. Yani ilmi seviye arttıkça insanlar tevhid akidesine yaklaşırlar, teşbihi ve tanrıyı maddî kalıplar içerisinde hapsetmeyi bırakırlar. Abduh bu konuda şunları söylemektedir: “İnsan ilimde terakkî ettikçe, vicdani idrakin aydınlığı ile inceldikçe, aklı kâinatın eserlerine muttalî oldukça ruhundaki maddî perdeler birer birer yırtılarak Vücûdu Mutlak tecelliye başlar. Bu tecelli, bu zuhur, bir Vacibu’l-Vücûd’un varlığını öyle bir sağlam biçimde ortaya koyar ki, artık O’nun fert tarafından madde libasıyla sınırlandırılarak tarif edilmesi imkânsız hale gelir.

Abduh’a göre Honotoux’un medeniyetleriyle iftihar ettiği eski Yunanlılar da bu gelişmeyi yaşamışlardır. Başlangıçta putperest olan bu kavim, ilim ve fende ileri gittikçe, filozofları kâinatı incelemeye daldıkça, putperestlikleri gevşemeye, yıpranmaya yüz tutmuş, nihayet medeniyetleri kemal derecesine erişir erişmez kendileri de tevhide, Vacibu’l-Vücûdu madde âleminden tecrit etmeye vasıl olmuşlardır. Mesela, Pythagoras akîdede ulûhiyeti takdis etme payesine yükselmiştir. Ondan sonra gelen Sokratlar, Eflatunlar, Aristolar, milletlerinin anlayış biçimlerindeki evham bulutlarını sıyırmaya, putperestlik karanlıklarını yok etmeye var güçleriyle çalışmışlardır.

İlimle Yunanlılar tevhid mertebesini yakaladıktan sonra bu mertebe onları, tekrar cehalete düşürmemiş, bilakis medeniyetleri asırlarca âlemin ufuklarında parıldamış, hem de eskisinden daha saf, daha pak bir ışık ile aydınlatıcı olmuştur.

Kısaca aklın ve ilmin noksanlığı, idrakin yokluğu daima insanın içinde bulunduğu dar hudutları aşmasına engel olmuş; aklın ve muhakemenin kuvveti, basiretin

mükemmeliyeti ise tam tersine insanı Vacibu'l-Mutlak'ı kat'î surette tanıma mertebesine çıkartmıştır.²⁵

Batının teslis inancı sayesinde yükseldiği iddiası da kökünden yanlıştır. Aksine batıda, Hristiyanlıktaki tenzihe arız olar teşbih ilerledikçe karanlıklar yüz göstermeye, fenalıklar büyümeye başlamış, ilim ortadan kalkmıştır. Akıl kaybolup gitmiş, nizam yıkılmış, insanlar arasında fesat çok yaygın hale gelmiştir. Hristiyanlıktaki bu fesat bir ıslah hareketi olan Protestanlıkla durdurulmuştur. Bu mezheple mazideki karanlıklar yok edilmiştir. Tenzihe yeniden dönüşü ifade eden Protestanlıktan sonradır ki Avrupa bugün bilinen yola yönelmiştir.²⁶

Bilindiği gibi batıdaki kapitalist gelişmeyi sistemli bir şekilde Protestan ahlâkına bağlayan ilk düşünür Max Weber kabul edilmektedir. Weber, "Protestan Ahlâkı ve Kapitalist Zihniyet" adlı eserinde bu mezhebin, insanın, ilahî takdirin kulluk yolunda kendisine "seçilmiş" sıfatını uygun gördüğünü "sezinlemek" sureti ile, Allah'ın emrettiği tabiat nizamını gerçekleştirmesi ve bu arada aktif-riyazetçi bir yaşam biçimini benimsemesi gerektiği yolundaki akidesinin, insanları toplumun rasyonel yönlerini geliştirmeye yönlendirdiğini ve onları eyleme ittiğini iddia etmiş, bundan teşebbüs ruhu doğduğunu ve sonunda teşebbüs ruhunun kapitalist birikimi sağladığını ileri sürmüştür.²⁷

Max Weber'in görüşüne benzer bir şekilde Abduh'un Protestanlığı değerlendirmesi gerçekten ilginçtir. Tabi burada Abduh'u ilgilendiren kapitalist gelişme değildir. Onun için önemli olan, ilmî ve medenî gelişmenin tenzih akidesiyle alakasını vurgulamaktır. O, Protestanlık üzerinde bu maksatla durmaktadır.

Tevhid akîdesinin Müslümanları geri bıraktığı iddiasına gelince Abduh, tarihin, bu iddianın temelden yanlış olduğuna en büyük şahit olduğunu vurgulamaktadır. Bir tevhid dini olan İslâm, geldiği andan çok kısa bir müddet sonra büyük zaferler kazanmaya başlamıştır: "Tevhid ve tenzihe inananlar yükseldikleri noktalardan kâinatı seyretmeye koyuldular, hakikatı örten perdeler bir bir ortadan kaldırıldı, vehimlerin yerini hakikatler aldı. İlim, üç büyük kaynağı olan tefekkür, tetkik ve dine kavuştu.

²⁵ Bkz. "Şeyh Muhammed Abduh'un Honoto'ya Cevabı" SM, c.III, adet: 63, (4 Zilkâde 1327) s. 162-163.

²⁶ Bkz. Abduh, "Şeyh Muhammed Abduh'un Honoto'ya Cevabı" s.164.

²⁷ Bkz. Sabri F. Ülgener, *Zihniyet ve Din İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı*, s. 33-42; Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1986, s. 29; Mahmut Tezcan, *Sosyal ve kültürel Değişme*, Ankara Üniv. Eğitim Bilimleri Fak. yayınları, 1984, s. 12.

İslâm'ın ufuklarında ilim olanca heybetiyle parıldamaya başladı. Artık Müslümanların girmediği marifet kapısı, yükselmediği feyz ve fazilet basamağı kalmadı, Yunanlıların, Romalıların geride bıraktıkları ne kadar irfan varsa bütünü, unutuldukları yerden alınarak üzerlerindeki paslar giderildikten sonra tüm dünyanın gözleri önüne konuldu.”

Tenzih dinine sahip olan müslümanlar, İslâm'ın çıkışından henüz iki asır geçmeden bütün ilim sahalarında boy gösterecek duruma gelmişlerdir. İlmin kanunlarını yeniden tashih ederek ortaya koymuşlar, ilmin usûllerini özgürlüğe kavuşturmuşlardır. Üçüncü asrın başlarında ise, rasathaneler yapmışlar, arzın yüzeyini ölçmüşlerdir. Abduh'a göre bu tarihî gerçeği sadece Müslümanlar değil, bir çok Hristiyan ilim adamı da bilmekte ve bunu takdir etmektedir. Abduh onlardan birinin şu sözünü nakletmektedir: “Nasraniyet on altı asır boyunca bir heyet-i şinas çıkaramamışken, Müslümanlık, Peygamber'in vefatından az bir zaman sonra sayılamayacak kadar mütahassıs zatlar ve heyetler yetiştirmiştir.”²⁸

Abduh'a göre tevhidin Allah ile kul arasındaki nisbeti bütünüyle ortadan kaldırdığı görüşü de içerisinde çok büyük yanlışlıklar barındırmaktadır. İslâm insanı Allah'tan uzaklaştırmaz, bilakis O'na yaklaştırır. İnsana, yalnız başına hiçbir vasıtaya gerek duymaksızın ilâhi huzura yükselme hakkı verir.

Müslümanlık insanı iki makamdan uzak tutar ki zaten bu iki makama yükselmek imkân dahilinde değildir. Bunlar, ulûhiyet ile Allah'ın dilediğine ihsan ettiği peygamberlik makamıdır. İslâm'a göre bu iki makam haricindeki tüm kemal mertebeleri insandan katiyyen uzak değildir. Beşer kabiliyeti bunların hepsine kavuşabilecek bir mahiyettedir. Bu konuda insanın önünde, mücadele azminin eksikliği, fikir çabasının yokluğundan başka hiçbir engel bulunmaz.. İslâm'ın bu manasını, insanı hayvan seviyesine indirme yahut insanı yetkinlik konusunda sebeplere tevessülünden mahrum bırakma olarak yorumlamak insafsızlıktan başka bir şey değildir.

Abduh Müslümanların geriliği meselesinde Honotoux'la aynı fikirdedir. Evet, Müslümanlar geridirler, hem de ilerlemeye, ilme, gelişmeye açık bir akîdeye -ki tevhid de bu akîdenin bir parçasıdır- sahip olmalarına rağmen bu böyledir. Düşünürümüz bu paradoksu, kendisinin esaslı tezlerinden olan; “her zaman sahih bir akîde ile bu akîdeye sahip insanların davranışları arasında mutlak bir paralellik bulunmaz”, görüşüyle açıklamaya çalışmıştır. Müslümanlar bu gün geri iseler, sahih akîdelerinden değil,

²⁸ Abduh, a.g.m., s. 164.

bundan sapmış olmalarından dolayıdır. Müslümanların geriliği, en azından ahlâkî planda tevhidden sapıp teşbihe düşmelerinden kaynaklanmıştır.²⁹

Bütün bunlardan anlaşılmaktadır ki Abduh, tevhid prensibini, insan hürriyetinin, toplum huzurunun, eşitliğin, ilmî zihniyetin, bu zihniyetin en önemli düşmanı olan taklit zincirinin kırılmasının, araştırma ruhunun elde edilmesinin biricik teolojik temeli olarak görmekte ve bu inancı daha çok bu açılardan izah etmektedir. Bize göre bu izahlarıyla Abduh, zaman içerisinde mekanik bir formüle indirgenen ve zengin anlamını büyük ölçüde yitiren tevhid prensibine yeni bir açılım kazandırmış, onun aslında sahip olduğu zengin ve derin muhtevayı ortaya koymaya çalışmıştır.

1. 2. HUSN VE KUBH

1. 2. 1. İslam Düşüncesinde Husn ve Kubh Kavramları

Bir ahlâk felsefesi ortaya koymaya çalışan her düşünce sisteminde güzellik ve çirkinlik meselesi, bilhassa insan fiilleri söz konusu olduğunda, oldukça önemli bir yer tutar. Çünkü güzellik ve çirkinlik, insan fiillerinin ahlâkî bir değer kazanmasıyla yakından alakalıdır.

Bilginlerimiz güzellik ve çirkinliğin dört manası olduğunu söylemişlerdir. Birincisi, kemal ve noksan sıfatı olmaktır. Mesela, ilim güzel bilgisizlik çirkindir. İkincisi, maksada uygun ya da aykırı olmaktır. Başka bir ifade ile yarar celbeden fiiller iyi, zarara yol açan fiiller kötüdür. Bu anlama göre adalet güzel, zulüm çirkindir. Üçüncüsü, tabiata (fıtrata) uygun veya nefret verici olmak. Buna göre tatlı güzel acı çirkindir. Dördüncüsü, önce övme ve kötülemeye, sonradan sevap ve cezaya sebep olmaktır. Yani o işi yapanın, Allah'ın hükmü ile dünyada övülmeye veya yerilmeye, ahirette sevap ve cezaya uğramasıdır. Bu anlamda itaat güzel, isyan çirkindir.

Önceki üç anlamda güzellik ve çirkinlik, ister dinen bildirilsin ister bildirilmesin, ittifakla akılcı bilinir. Bu maddelerde zikredilen husn ve kubh çeşitlerinin temyizinin nakli olmayıp aklî olduğunda mezhepler arasında görüş birliği vardır.³⁰

²⁹ Bkz. Abduh, a.g.m., s.-165-166. Aynı zamanda bkz. Abduh, *el-İslâm Dinü'l-İlm ve'l-Medeniyye*, s. 63-71.

³⁰ Bkz. el-İcî, Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevakıf fi İlmi'l-Kelâm*, Beyrut, tsz., s. 324; Emrullah Yüksel, "Eş'ârîler İle Maturîdîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları", *Atatürk Üniv. İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, sayı: 4, yıl: 1980, s. 102. (49. dipnot)

İtikâdî mezhepler arasında asıl fikir ayrılıklarına neden olan dördüncü kısım husn ve kubhtur ki bu alanda üç türlü görüş vardır.

Eş'ârilere göre fiiller asıl itibariyle eşittirler, bu yüzden onlar bizzat iyi veya kötü olamazlar. Fiilin kendi zatında husn ve kubh yoktur. Onun iyiliği veya kötülüğü Allah'ın emir ve yasağı ile ortaya çıkar.³¹ Hasen, şeriatın güzel görüp caiz kıldığı, kabih ise şeriatın çirkin görüp haram kıldığıdır.³² Allah'ın emrettikleri güzeldir, bu yüzden fiiller, önceden zatında güzel olduğundan dolayı emredilmiş degillerdir. Allah'ın yasakladıkları da çirkindir, yoksa çirkin olduğu için yasaklanmış değildir. Bir şeyin güzel olup olmadığını aklımızla kestiremeyiz. Çünkü akıl dinî teklifi anlamada sadece bir vasıtaadır.³³

Eş'ârilere göre bir şeyin güzellik ve çirkinliğini gösteren Allah'ın emirleridir. Akıl ile teklif yoktur, teklif ancak Şâri'nin emir ve nehiyleridir. Sevap onun emrine uymakla, ceza da nehyine muhalefet etmekle hasıl olur. Aklın emirlerine değil, Şâri'nin emirlerine itibar etmek gerekir.³⁴ Husn ve kubh, emir ve nehyin bir gereğidir, bunun için akılla idrak olunamaz. Emir ve nehyin bulunması, o şeyin güzelliğini veya çirkinliğini icap ettirir.³⁵

Mu'tezileye göre husn ve kubhun bilgisi akılladır. İyi olan, şeriat emrettiğinden dolayı değil kendi zatından dolayı iyidir. Çirkin olan da şeriatın yasakladığından dolayı böyle olmayıp, zatî olarak fena ve çirkindir.³⁶ Fiili nitelemede ölçü akıldır. Şeriatın yaptığı, akılla bildiğimizi ortaya koymaktır. Biz akıl yoluyla güzel ve çirkin olanı biliriz, vahiy de onu ortaya çıkarır. İnsan namazda büyük bir yarar olduğunu akılla idrak eder, aynı şekilde zinanın da kötülüğe götürdüğü ve çirkin olduğu aklen bilinir. İyi ve kötünün temyizi aklın vazifesidir. Bir fiil ilâhî vahy gelmeden önce de iyi veya fenadır. Fiilin iyi veya kötü oluşu iç yapısı gereğidir.³⁷

³¹ el-Cüveynî, İmamu'l-Haremeyn Abdulmelik b. Abdullah, **el-İrşad ilâ Kavâti'il-Edilleti fi Usûli'l-İtikad**, neşr: M.Y. Musa-A.A. Abdulhamid, Mısır, 1950, s. 258.

³² Bkz. Bakillânî, el-Kâdî Ebu Bekr b. et-Tayyib, **el-İnsaf**, tahkik: M. Zahid el-Kevserî, Kahire, 1993, s. 50.

³³ Yüksel, a.g.m, s. 102.

³⁴ Muhammed Ebu Zehra, **İslâm Hukuku Metodolojisi**, Türkçesi: Abdulkadir Şener, Ankara Fecr Yayınları, 1986, s. 66.

³⁵ İsmail Hakkı İzmirli, **İlmü'l-Kelâm**, Şehzadepaşa Evkafı İslâmiyye Matbaası, 1339-1341h., Birinci Kitap, s. 114.

³⁶ Ebul vefa et-Taftazani, **Kelâm İlminin Belli Başlı Meseleleri**, Tercüme: Şerafeddin Gölcük, Ankara, Kayıhan Yayınları, 1980, s. 181, 183.

³⁷ Bkz. Kadı Abdulcebbar, **el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhid ve'l-Adl**, Kahire, 1962, VI /I, III, 64.

Mu'tezilenin bu görüşünden ahlâk felsefesi açısından iki önemli sonuç çıkmaktadır: 1. Allah'ın bizzat çirkin olan bir şeyi emretmesi ve bizzat güzel olan bir şeyi nehyetmesi imkânsızdır. 2. Hakkında nas bulunmayan konularda insanlar aklın vereceği hükme uyacaklar, onun, bizzat iyi olduğuna hükmettiği şeyi yapacaklar, bizzat kötü olduğuna hükmettiği şeyden de uzak duracaklardır.³⁸

Maturîdîler ise Eş'ârîlikle Mu'tezile arasında orta bir yolu tutmuşlardır. Bunlara göre husn ve kubh, emir ve nehyin medlulüdür. Bir şey güzel olduğundan dolayı emredilmiş, kötü olduğundan dolayı da yasaklanmıştır. Eşyanın zatî bir güzelliği ve çirkinliği vardır ve çirkin olanın Allah tarafından emredilmesi hikmete uygun değildir. Akıl, bir kısım şeyin güzel ve çirkin olduğunu dinî tekliften önce anlar. Bu anlamda dinî emir ve yasaklar, güzel ve çirkinliğe delalet ederler. Doğru sözün güzelliği apaçık ortadadır.³⁹

Maturîdîlere göre husn ve kubh eğer akılla idrak edilmemiş olsaydı, iyilik ve güzellik gerçekte ve işin aslında mevcut olmasaydı, şeriattan önce ibadetle cinayetin müsavi olması lazım gelirdi. Bu takdirde beşeriyette iyilik namına fazla bir şey bulmak imkânsız olurdu.⁴⁰

Fakat Maturîdîlere göre bazı fiillerin güzel ve çirkinliğini bilmede akıl, sadece bir alettir. Allah'ın güzel ve çirkinliğini bildirdiği bir çok fiil vardır ki akıl kendi kendine onları bilemez. Ramazanın son gününde oruç tutmanın güzelliğine, şevval ayının ilk gününde ise oruç tutmanın çirkinliğine hükmeden akıl değil dindir.⁴¹

Böylece Maturîdîler insan fiillerini üç kısma ayırmaktadırlar. Birinci grup fiiller, aklın muhakemeye gerek duymadan idrak edebileceği, Allah'ın varlığını ve birliğini bilmek, adalet, iyilik gibi fiillerdir. İkinci grup fiillerin güzellik ve çirkinliği muhakeme ve istidlal yolu ile bilinir. Caninin elinden bir masumu kurtarmak için yalan söylemenin güzel olduğunu idrak gibi. Üçüncü grup fiillerin husn ve kubhu ancak şeriatın açıklamasına bağlıdır. Akıl bunları yalnız başına kavrayamaz. İbadetlerin şekli ve sayıları bu kısma girer.⁴²

Bizce İtikâdî mezheplerin fiilleri dört kısma ayırarak ilk üçünde aklın kesin rolünü vurgulamaları ile ahlak felsefesi açısından güzellik ve çirkinlik anlayışının ortaya

³⁸ Ebu Zehra, a.g.e., s. 65.

³⁹ İzmirli, a.g.e., I, 114; Yüksel, a.g.m., 102.

⁴⁰ Bkz. Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Düşüncesi*, İstanbul, Rıza Coşkun Matbaası, 1946, s. 79.

⁴¹ Bkz. Yüksel, a.g.m., s. 103.

⁴² Bkz. Hayreddin Karaman, *Fıkıh Usulü*, İstanbul, 1975, s. 176-179.

çıkartabileceği sorunları büyük ölçüde ortadan kaldırdıkları söylenebilir. Fakat yine de bir ahlâk felsefesi oluşturmada bu tezlerin bazı noksanlıkları olduğunu kabul etmek durumundayız. Bir kere bu tezler, “bizatihî fiiller” ile ilgili tezlerdir. Burada insan unsuru fazla yer tutmamaktadır. Mu’tezile ve Maturîdilik, iyiliği ve güzelliği bizatihî eşyada görmekle büyük bir isabet kaydetmiş olmalarına rağmen, bazı güzelliklerin ve iyiliklerin insandan insana, toplumdan topluma değişebileceğini ihmal etmişlerdir. Eş’ârîliği takip eden bir hukuk mektebi olan Şafîler, eşyanın bizatihî güzel ve çirkin olmadığını ileri sürerlerken, bu noktaya temas etmişler, iyiliğin ve güzelliğin itibârî emirlerden olduğunu beyan etmişlerdir. Bunların belirlenmesinde vehimin, muhitin, göreneğin, itiyatların, terbiye ve telakkîlerin büyük rolü olduğunu söylemişlerdir. Bunlara göre bir toplumun nazarında iyilik ve güzellik sayılan şeyler, diğer bir toplumun nazarında kötülük ve çirkinlik sayılabilir. Buradan hareketle Şafîlerin, bu gün “sosyolojik izafîlik” teorisini çok önceden hazırlamış oldukları söylenebilir.⁴³

Ne var ki Eş’ârîler, fiillerde husn ve kubhun bizzat olmadığı yolundaki tezlerini, insanların iradelerinin hür ve bağımsız olmadığına dayandırmışlardır. Beşerî fiiller ihtiyarî değildir ki, husn ve kubhtan bahsedilebilsin, demişlerdir.⁴⁴ Böyle bir görüşün, ahlâkî açıdan ne derece zorluklara vesile olacağı ise açıktır.

1. 2. 2. Yeni Bir Yaklaşım Örneği

Bugün bir toplum ve hatta bir siyaset felsefesi için güzel ve çirkin kriterinin tayini hâlâ belli başlı meselelerden biri olarak kabul edilmektedir.

Ayn Rand’ın belirttiğine göre, bir toplumsal veya siyasal sistemin üzerinde temellendiği “iyi”nin yapısı hakkında üç düşünce okulundan bahsedilebilir. Bunlar: İntrinsik teori, subjektivist teori ve objektif teoridir.

Intrinsik teori, iyinin, belirli şeylerin veya eylemlerin aslında mevcut olduğunu savunur. Bu şeylerin ve eylemlerin muhtevasını, sonuçlarını, ilgili bireylere ve faillere verecekleri her hangi bir faydayı veya zararı hesaba katmaz. İyinin, insan bilincinden bağımsız olarak bulunduğunu savunan bu teoriye göre iyi, şeylerin bizzat kendilerinin vasfıdır.

⁴³ Bkz. Ülken, a.g.e., s. 78.

⁴⁴ Bkz. Ülken, a.g.e., s. 78.

Subjektivist teoriye göre iynin, gerçekliğin olguları ile hiç bir ilgisi yoktur. iyi, bir insanın bilincinin eseridir, onun duyguları, arzuları ve sezgileri tarafından yaratılır ve esas itibariyle keyfî bir kazıye veya hissî bir bağlantıdır.

Objektif teori ise iynin, ne şeylerin bizzat kendilerinin bir vasfı olduğunu ne de insanın hissî hallerinin bir özelliği olduğunu savunur. İynin, rasyonel bir değer standardına göre insanın bilinci tarafından realitedeki olguların bir “değerlendirilmesi” olduğunu beyan eder. Objektif teori, iynin, gerçekliğin insana nisbetle bir “vaziyeti” olduğu, gerçeğin insan tarafından “keşfedilmesi” gerektiği görüşündedir.

Ayn Rand, bu üç görüşün ahlâk ve siyaset felsefesi açısından ne anlama geldiğini şöyle ortaya koymaktadır: İntrinsik teori veya subjektivist teori, her diktatörlüğün veya mutlak devletin her türünün mecburî temelidir. Çünkü bu teoriler, iynin bir insanın niyetinden, beyninden bağımsız olduğuna ve fiziksel zorla elde edilebileceğine inanmayı mümkün kılar.

Eğer bir insan, iynin belirli eylemlerin tabiatında mevcut olduğuna inanırsa, diğer insanları bu eylemleri icra etmeleri için zorlamada tereddüt etmeyecektir. Bir Robespierre’i, bir Lenin’i, bir Hitler’i üreten intrinsik değerler teorisi idi. Eichmann’ın Kantçı olması bir raslantı değildir. Nazi görevlisi olan Eichmann, jenosit suçundan yargılandığı mahkemesinde “bizatihî şeyler” filozofu Kant’ın felsefesini benimsediğini ve bu felsefeye uygun davranarak sadece “vazifesini” yaptığını belirtmişti.

Yine bir insan, iynin keyfî, subjektif bir seçim meselesi olduğuna inanırsa, iyi ve kötü meselesi onun için, “benim duygularım” veya “diğerlerinin duyguları” meselesi olur. Bu yüzden onunla artık hiç bir köprü, hiç bir ortak anlayış ve iletişim bağı kurulamaz. Bu inançta olan bir kimse kendini, bazı ideallerini gerçekleştirmek için, insanları zorlamaya ahlâkî bakımdan yeterli hisseder.

Objektif değerler teorisi ise, zorbalık yönetimi ile bağdaştırılamayacak yegane ahlâk teorisidir. İynin objektif olduğunu, yani gerçekliğin tabiatı tarafından belirlendiğini, fakat insan aklı vasıtasıyla keşfedilmesi gerektiğini bilen bir kimse, iyiyi fiziksel yolla elde etme teşebbüsünün, insanın iyiyi tanıma kapasitesini yani değerlendirme özelliğini tahrip ederek ahlâkîliği temelden ortadan kaldırdığını bilir.⁴⁵

⁴⁵ Bkz. Ayn Rand, “Kapitalizm Nedir?” Çev. Atilla Yayla, **Sosyal-Siyasal Teori**, derleyen ve yayına hazırlayan: Atilla Yayla, Ankara, Siyasal Kitabevi, 1993, 166-168.

1. 2. 3. Muhammed Abduh'un Husn ve Kubh Anlayışı

Muhammed Abduh hakkında görüş serdedenlerin büyük bir ekseriyeti onu dinde ıslah fikriyle özdeşleştirmişlerdir. Bu, bir dereceye kadar doğru olmasına rağmen eksik bir tanımlamadır. Abduh'un hayatını, görüşlerini, mücadelesini bir bütün olarak incelediğimizde görürüz ki, ıslah olarak onun kafasında yer alan her düşüncenin arkasında bir ahlâkî kaygı yatmaktadır. O, insan hürriyetine, ilim aşkına, çalışma şevkine dayalı bir ahlâk reformu gerçekleştirmeyi hedef edinmiştir. Eğer dinde ıslahtan bahsediyorsa mutlaka bunu ahlakî reform için bir vasıta olarak gördüğü için bahsetmektedir. Başka bir ifade ile Abduh'ta dinî ıslah düşüncesi bile ahlâkî gelişme için bir "vesile"den başka bir şey değildir. Nitekim kendisi, dini ıslah için yola çıkanlardan bahisle bunu şöyle dile getirmektedir: "Bunların(Müslüman muslihlerin) ana hedefi, Müslümanların dininden gelen kuvveti, onların durumlarının düzenlenmesinde, iyileştirilmesinde kullanmaktır. Bu yüzden denilebilir ki onların gerçek maksadı, itikadı tashih etmek, onu hatalı anlayışlardan kurtarmak, inancı selim hale getirmek suretiyle, davranışlara yansıyan yanlışlıkları, düzensizlikleri ortadan kaldırmak, durumları düzeltmek, Müslümanların gözlerini, dinî olsun dünyevî olsun gerçek ilimle aydınlatmak, ahlâklarını doğru ve güzel melekelerle bezetmek ve bunu tüm ümmet içinde yaygınlaştırmaktır. Dini bilmeye, dinin ahlâkıyla ahlaklanmaya çağırmanın asıl hedefi budur; Müslümanların içinde bulunduğu durumun İslâm'la ilgisi olmadığını söyleyen insanın maksadı budur."⁴⁶

Abduh dinî görüşlerini de ortaya koyarken genelde bir ahlâk felsefesi oluşturma çabası içerisinde olmuştur. Nitekim tevhid prensibi ile ilgili görüşleri bunu açıkça ortaya koymaktadır. Fiillerdeki güzellik ve çirkinlik anlayışının ahlâkla olan ilgisi belli olduğu için Abduh'un bu konuda da söyleyecekleri olacaktır. Onun temel eserlerinden biri olan Risaletu't-Tevhîd'e baktığımızda akîde ve amel, inanç ve ahlâk ilişkisi açısından husn ve kubh meselesine geniş yer verdiğini görmekteyiz. Abduh bu konuda kelâmcıların metodunu takip etmesine rağmen onların eksikliklerini de tamamlama yoluna gitmiştir. Ayrıca Abduh konuyu daha geniş bir perspektiften ele almış, kelâmcıların görüşlerine yeni bir açılım kazandırmıştır. Bu yeni açılımda husn ve kubh,

⁴⁶ Bkz. Rıza, a.g.e., II, 459-460.

Abduh'un gerçek hedefi olan, ilim zihniyetine, akılcılığa, çalışma azmine dayalı ve merkezinde insanın yer aldığı ahlâkî reformun felsefî temeli olmuştur.

Abduh her şeyden önce mahsûsat ve ma'kulât nevinden olan fiiller arasında bir ayırım yaparak husn ve kubhu bir değerlendirmeye tabi tutar. Ona göre insan bizzat kendi nefsinde zaruri bir şekilde bir takım eşyanın güzel, bir takım eşyanın ise çirkin olduğunu bilir. Güzel şeylerle çirkin şeyler arasında tabii bir ayırımı hissî olarak algılar. Hiçbir kimse insanın -ve hatta bazı hayvanların- güzel ve çirkin arasında böyle bir temyiz gücüne sahip olduğunu inkar edemez. Çeşitli türdeki sanatlar, bu temyiz üzerine bina olunmuştur. Medeniyet de günümüzdeki seviyesine ulaşınca kadar bu ayırım üzerine yükselip gelmiştir. Öyleyse mahsusat aleminde bizatihi güzel ve bizatihi çirkinin mevcudiyeti tartışmasıdır. Şu kadar var ki güzellik ve çirkinliğin algılanış tarzı insandan insana değişebilir. Hiç kimse ahenkli bir görünüme sahip bir çiçeğin renkleriyle birlikte yansıttığı güzellik hakkında farklı bir görüş belirtmez. Ama meselâ kadınların güzelliklerini beğenme konusunda erkeklerin, erkeklerin yakışıklılığını değerlendirmede de kadınların zevkleri bir olmayabilir. Fakat her halükârda güzel karşısında zevk ve hayranlık, çirkin önünde iğrenme ve tiksinti duyma, genel bir tavidir; insanların zevklerinin değişikliği, güzellik ve çirkinliği tayin etmede belirleyici olsa da eşya bizatihi güzel veya çirkindir.⁴⁷

Güzel ve çirkin, aklın idrak ettiği ma'kulat nevinden fiillerde daha açık bir şekilde ortadadır. Allah'ın varlığı fikri, ruhî olgunluklar, ahlâkî meziyetler bizatihi bir güzelliğe sahiptir. Kemal bizatihi güzeldir. Noksanlığın ise kötü olduğuna kimse itiraz edemez. Fakat bu alanda da değer ölçüleri farklı farklı olabilir.

Diğer yandan bizatihi güzel ve çirkin olanların yanında, eserlerine göre değerlendirilmesi gereken fiil ve olgular da vardır. Bu manada çirkin, eserlerinin güzel olmasıyla güzel; güzel de eserlerinin çirkin olmasıyla çirkin olabilir. Meselâ acı bir şeyden hoşlanılmaz, bununla birlikte bu acı şeyin, bir hastalığı tedavi edip vücudun sıhhatte kavuşmasında iyi tesir yapması, onun çirkinliğini değiştirir. Aynı şekilde bize verdiği zarardan dolayı güzel bir şeyin çirkinliğinden bahsedilebilir.⁴⁸

Görüldüğü gibi Abduh, sıfat yönünden kamil olan güzel, eksik olan çirkindir; amaca uygun olan veya bir yararı celbeden güzel, amaca uygun olmayan veya bir zarara

⁴⁷ Abduh, *Risaletu't-Tevhîd*, s. 56-57; *el-A'mal*, III, 390.

⁴⁸ Abduh, a.y.

yol açan çirkindir; insan fıtratına münasip olan güzel, olmayan çirkindir şeklinde ortaya konulan klasik kelâm görüşünü aynen kabul etmekte ve eski kelâmcılar gibi bu tür eşyanın güzellik ve çirkinliğinin aklî olduğunu beyan etmektedir. Fakat bunlara ilaveten Abduh, güzel ve çirkinin belirlenmesinde insanın mutlak bir dahli olduğu üzerinde de önemle durmuş, husn ve kubh anlayışının insandan bağımsız bir şekilde ele alınmasının yanlışlığını vurgulamıştır. Böylece bu gün “objektif teori” olarak ifade edilen, güzelin insan tarafından realitedeki olguların bir değerlendirmesi olduğu görüşüne yakın izahlarda bulunmuştur. Abduh’un güzel ve çirkin konusunda bundan sonra değineceğimiz fikirlerinde de bu teorinin baskınlığı söz konusudur.

İhtiyari fiillerdeki husn ve kubh meselesine gelince burada da Abduh’un yukarıdaki kabülleri aynen geçerlidir. O ihtiyari fiilleri de iki kısımda değerlendirir. Birincisi, bizatihi güzel ve çirkin olanlardır. Ruh, güzel şeyler hakkında hissettiğini, bizatihi güzel olan ihtiyari fiiller için de hisseder. Meselâ, düzenli bir ordunun hareketi veya, cimnastik diye adlandırılan spor dalıyla meşgul olan oyuncuların hareketleri ona hoş gelir. Bunun gibi ruh, bir zorluk anında zayıf insanların gösterdikleri şaşkınlığın çirkin olduğunu anlar.

İkincisi, bizatihi güzel veya çirkin olmayıp bıraktıkları tesir ve ize göre güzel ve çirkin olanlardır. Vurmak ve yaralamak gibi tüm insan fiilleri çirkin sınıfına, açlığı gidermek maksadıyla yemek yemek ile, lezzet veren veya kötülüğü izale eden tüm fiiller, davranışlar güzel sınıfına girmektedir.

Bütün bunlar aklın benimsediği ilk gerçeklerdendir. Hiçbir din adamı veya filozof bu konuda farklı bir görüş belirtmez. İhtiyari fiiller bizzat güzel ve çirkin oldukları gibi, özel veya genel alanda bıraktıkları iz ve tesir itibarıyla da güzel ve çirkin olabilirler. İnsan, duyuları ve aklıyla, bir nassa dayanmadan bunların güzel olanını çirkin olanından temyiz edebilir.

Abduh’a göre, dinin ne olduğunu, şeriatın ne anlama geldiğini bilmezden önce çocukların davranışlarında müşahade edilen durum, bu tür hüsn ve kubhun vahyi olmadığını göstermektedir. Ayrıca bazı hayvanlarda da gözlemlenen fiiller, bunun bir delili sayılabilir. Abduh burada araştırmacıların, karıncaların durumu ile ilgili gözlemlerini nakletmektedir: “Bazı gözlemciler anlatırlar ki, bir grup karınca yuva yapmakla meşgulken işlerinin murakıbbı gibi görünen bir karınca gelerek yuvanın tavanının münasip yükseklikte yapılmadığını görür. Hemen tavanın yıkılmasını

emreder. Bunun üzerine karıncalar yuvayı yıkarlar. Sonra karıncalar, yuvanın duvarlarını öngörülen seviyeye kadar yükseltirler ve eski binanın kalıntılarıyla uygun olan yükseklikte bir tavan inşa ederler.”

Abduh bu örneği verdikten sonra şöyle devam eder: “İşte yararlı ile zararlı arasında yapılan temyiz... Bu sebeple fiillerde mutlak olarak güzellik ve çirkinlik bulunmadığını iddia eden kimse, sadece kendi aklını ve varlığını inkar etmekle kalmaz aynı zamanda karıncalardan daha ahmak olduğunu gösterir.”⁴⁹

Allah tarafından sevaba ve methe veya îkap ve kınamaya medar teşkil eden fiillerdeki husn ve kubha gelince Abduh burada Maturîdî ve Mu'tezilî anlayışı, bu konuda insan faktörünün önemine yaptığı vurguyla birlikte benimseme yolunu tutmaktadır. Burada düşünürümüzün Ehli sünnet anlayışı ile Mu'tezile'nin anlayışı arasında bir uzlaşma yapmaya çalıştığını görmekteyiz.⁵⁰

Abduh'a göre şeriat, gerçeği açıklamak için gelmiştir. Bu yüzden din, güzeli ihdas etmez, teyit eder. Buna güzel bir örnek, Yusuf suresinin 39. ayetidir. Bu ayette şöyle buyrulur: “Ey mahpus arkadaşlarım! Ayrı ayrı bir sürü uydurma rabler mi daha iyidir yoksa her şeyden üstün tek Allah mı?” Bu ayet göstermektedir ki şeriat bir inancı talep ederken bile, ondaki güzellik yönüne işaret etmekte ve bu güzelliğe insanları yönlendirmektedir. Ayet, bir sürü tanrı edinmenin, kalpleri ayrı ayrı yönlere yönelteceğini, insanlar arasında tefrikalara neden olabileceğini, bunların da birlik nizamına vurulmuş en büyük darbe olacağına işaret etmekte, tevhid inancının ise insanları birlik çatısı altında toplayacağını vurgulamaktadır.

Düşünürümüze göre Vahy, dünya va ahiret saadetinin bağlı bulunduğu amellerin nevilerini belirler. İnsandan, kendisi için belirlenmiş sınırlara riayet etmesini ister. Bununla beraber emredilen ve nehyedilen amellerin güzellik ve çirkinlik yönünü de beyan eder. Bunun için emir ve nehiyeler, her ne kadar dinden kaynaklansa da bunların dinî olması, emredilenin bizatihi güzel, nehyedilenin ise bizatihi çirkin olmasına bir engel teşkil etmez. Öyleyse şeriatın emrettiği bizatihi güzel, yasakladığı da bizatihi çirkindir, demek mümkündür. Dinin öngördüğü şekilde Allah ve O'nun sıfatlarını bilmek, cezaya veya mükafata layık olan fiilleri öğrenmek ancak dinin bildirmesiyle olur. Bu yüzden meselâ Allah'ı bilmek bizatihi güzel olsa da dinîdir. Bununla beraber

⁴⁹ Abduh, a.g.e., s. 61; Türkçe tercümesi için bkz. Abduh, **Tevhid Risalesi**, çev. Sabri Hizmetli, Ankara, Fecr Yayınları, 1986, s. 123.

⁵⁰ Şerafeddin Gölcük, **Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri**, Ankara, Kayihan Yayınları, 1979, s. 264.

bazı ameller vardır ki, bunların bizatihi güzel veya çirkin olduklarını aklımızla kavrayamayız. Bu tür amellerin güzelliği emredilmiş olmalarından, çirkinlikleri de nehyedilmiş olmalarından kaynaklanır.⁵¹

Haddizatında şu da bir gerçektir ki, akıl tek başına, sahibini bu hayatta saadete kavuşturma gücüne sahip değildir. Aklın bu açıdan bir sınırı vardır. İşte bu sınırdan ötesi vahyin işidir. Allah'ı hakkıyla bilmek, O'nun hakkında bilinmesi lazım gelen şeyleri teferruatıyla anlamak bu nevidendir. Yine ahiretle ilgili, cennette tadılacak lezzetlerin, cehennemde görülecek azapların tafsilatı, amellerin hesaba çekilmesi, namaz rekatlarının sayısı, ibadetlerin yapılış tarzı gibi bazı başka hususlar da vardır ki bunların iyiliğine akıl tek başına erişemez. Bunları hakkıyla ancak Allah bilir ve bildirir. Bu yüzden insan akıldan başka bir yardımcıya daha muhtaçtır. Bu yardımcı, peygamberdir.⁵²

Abduh bu noktada Allah'ın varlığı ve kemal sıfatlarının akılla idrak olunup olunamayacağı meselesine değinir ve bu konuda da Maturîdî ve Mu'tezilî görüşler arasında bir sentez meydana getirme çabasını sürdürür: "Allah'ın varlığı ve kemal sıfatlarının genel anlamda akıl ile idrak olunabileceğini belirtmiştik. Kendilerine risaletin ulaşmadığı bazı toplulukların olduğu bilinmektedir. Şimdi böyle bir durumda olan toplumun içinde yaşamış bir düşünür, sadece aklî delillerle Allah'ın varlığını ve sem'î olmayan sıfatlarını ispat etse, buradan ve ruhunda yaşadığı bir takım tavırlardan hareketle, bazı insanların ileri sürdüğü gibi aklın mebdei olan ruhun, ölümden sonra da bâkî kalacağı düşüncesine varsa, bu son ulaştığı düşünceden de, bâkî olan insan ruhu, ya saadet içinde olacaktır ya da ızdırap içinde kalacak; saadeti, Allah'ı bilmekten ve faziletleri işlemekten, ızdırabı ise Allah'ı bilmemek ve kötü amel işlemekten kaynaklanacaktır, sonucuna ulaşsa ve bu görüşüne dayanarak, ölümden sonra mutluluğa kavuşmak için dünyada işlenmesi gereken bir takım faydalı ameller olduğu gibi, ölümden sonra cezayı ve şekaveti gerektiren bir takım kötü ameller vardır, düşüncesine varsa, bu düşünürü, yalnızca akla dayanarak, "Allah'ı bilmek vaciptir, bütün faziletler ve bunlara bağlı olarak yapılması gereken ameller farzdır, rezillikler kötüdür, güzel amelleri yapmamız, kötü davranışlardan kaçınmamız şarttır" demekten alıkoyan aklî veya dinî ne engel vardır? Böyle bir kimsenin başkalarını da kendi inancını paylaşmaya

⁵¹ Bkz. Abduh, a.g.e., s. 68-69.

⁵² Abduh, a.g.e., s. 63-66.

ve işlediği amelleri yapmaya çağırması için kendine göre bazı ilkeler geliştirmesinde ne sakınca vardır?”

Fakat Abduh bu tür bir fikrin genelleştirilmesi taraftarı değildir. Ona göre Allah'ın varlığının akılla bulunması sadece bazı seçkin insanlar için söz konusudur. Başka bir ifade ile genel olarak insanlar, Allah'ı akılla bulmaya, saadetin kaynağının faziletler, diğer dünyada ceza görmenin sebebinin de rezillikler olduğunu zihinleriyle anlamaya güç yetiremezler. Çünkü insanların idrak seviyeleri farklı farklıdır. Bu yüzden Allah'ı bilmek bizzat güzel olsa da dinî olmak durumundadır.⁵³

Muhammed Abduh bu düşünceden hareketle güzel ve çirkin kriterinin tayininde akıl ve vahyin yanında bir bütün olarak insan faktörünün de çok önemli olduğunu vurgulamaya çalışmaktadır. Ona göre insanın ihtiyaçları veya korkuları meselâ bir filin veya arının ihtiyaç ve korkusu gibi sınırlı olsaydı ve ona sadece bu sınırlı ihtiyaç ve korkuyu giderecek derecede bir idrak ve fikir gücü verilmiş olsaydı bu takdirde belki akılla, hiç bir insan ferdinin karşı çıkamayacağı bir yarar ve zarar anlayışına kavuşabilirdi. Değişmez belli yollar takip etmek suretiyle kötülükten korunmaya, hayatını mutluluğa erdirmeye, şerlerden kurtulmaya imkân bulabilirdi. Ama insanların ihtiyaçları çok çeşitli ve sınırsızdır. Zeka, tefekkür ve idrak güçleri de farklıdır. Hayatın idamesi de öyle belirli bir ortam ve sınırlı bir durum içerisinde geçmemektedir. Aksine insan her türlü ortam ve durumda hayatını sürdürebilecek, ihtiyaçlarını karşılayabilecek tüm idrak güçlerine sahiptir. İnsanın sahip olduğu idrak güçleri, bunların eserleri de insandan insana, toplumdan topluma önemli ölçüde değişiklik arz etmektedir. Bu takdirde tüm insanların meselâ filler gibi ortak bir güzel ve çirkin anlayışına ulaşmaları düşünülemez ve zaten bu farklı anlayış tarzları olmasaydı insan, hayvan cinsinden sadece dikey yapılı, yassı turnaklı olma özelliği ile ayrılırdı. İnsana hayvanda bulunmayan üç meleke verilmiştir. Bunlar: Hafıza, muhayyile ve tefekkürdür. İnsanın mutlu veya mutsuz olması işte bu üç melekeye bağlıdır. Onları kullanımına göre güzel veya çirkin anlayışına kavuşur, mesut veya bedbaht olur. Hafızanın güçlülüğü veya zayıflığı, muhayyilenin itidalli oluşu veya haddi aşmaklığı, tefekkürün doğruluğu veya yanlışlığı, insan fiilleri konusunda yararlıyı zararlıdan, güzeli çirkinden ayırmada çok önemli bir role sahiptir. Muhayyile, hafıza ve tefekkürün oluşması ise büyük ölçüde çevrenin, atalardan devr alınan kültürün ve mizacın bin sonucudur. Dolayısıyla güzel

⁵³ Abduh, a.g.e., s. 61-62.

ve çirkin konusunda insanlar, mizaçlarının, çevrelerinin, kültür yapılarının tesiriyle farklı sonuçlara ulaşabilirler.⁵⁴

Görüldüğü gibi M. Abduh, güzel ve çirkinin tayininde bir bütün olarak insanı kıstas alan, değer belirleyici olarak insanı gören bir anlayışa sahiptir. Abduh'un peygamberliği aklî olarak ispat etmede temel dayanağı da bu görüştür. O, insanlar için ortak değer yargılarının belirlenmesinde dinin gerekliliğini, peygamberliğin lüzumunu bu görüşten hareketle temellendirmeye çalışmıştır. Ona göre mademki insanlar farklı farklı güzellik anlayışlarına sahiptirler öyleyse onları ortak bir paydada toplayabilecek insan üstü bir güzellik anlayışına ihtiyaç vardır. Bu ise peygamberler vasıtası ile gerçekleşebilir.⁵⁵

Özetlersek; M. Abduh'a göre her insan güzel ve çirkin arasında ayrım yapabilecek tabii bir yeteneğe sahiptir. Güzellik konusunda bütün insanların mutabık olduğu belli başlı ilkeler vardır ve bunlar eşyada güzelliğin bizatihi mevcut olduğunu göstermektedir. Şu kadar var ki bu güzellikleri değerlendiriş tarzı, insandan insana, toplumdan topluma değişir. Kişilerin şahsiyet yapılarının bu konuda oldukça önemli bir payı vardır. Güzellik ve çirkinlik arasındaki fark, tabii, aklî ve vicdanî bir meseledir. Kanaatimize göre bu görüşleriyle M. Abduh, iynin, rasyonel bir değer standardına göre insanın bilinci tarafından realitedeki olguların bir değerlendirmesi olduğunu savunan objektif teoriye yakın bir anlayış ortaya koymuştur.

Abduh'un husn ve kubh görüşünden çıkartılabilecek bir sonuç da onun bir nevi tabii ahlâk anlayışına varmış olmasıdır. Abduh az sayıda da olsa bazı seçkin insanların, hiç bir akîdeye veya nassa ihtiyaç olmadan iyiye ve güzele ulaşabileceklerini işaret ederken burada bir tabii ahlâk fikrinin mümkün olabileceğini kabul eder gözükmektedir.

Abduh'un aynı zamanda tabii ahlâk ile dinî ahlâk arasında bir ilişki kurduğunu da görmekteyiz. Çünkü ona göre ahlâkın dinî kaynaklı bir çok yanı varsa da bunlar, hiç bir şekilde fitrî ve tabii ahlâkın öğretileriyle çatışmaz. Şariat gerçeğe uygun olarak gelir ve genelde onu ihdas etmez, teyit eder.

⁵⁴ Abduh, a.g.e., s. 62-66.

⁵⁵ Abduh, ay.

Osman Emin, tabîî ahlâk ile dinî ahlâk arasında Abduh'un kurduğu bu ilişkiyi, İbn Sinâ'nın filozofun bilgisi ile mü'minin bilgisi arasında kurduğu ilişkiye benzetmektedir.⁵⁶

Güzellik ve çirkinlik konusunda Abduh'un genelde Maturîdî ve Mu'tezilî düşüncelerden hareket etmesi ve insan faktörü üzerinde oldukça önemle durması, onun dinî ve içtimaî ıslah düşüncesiyle paralellik arz etmektedir. O akılcılığın canlanması lehine olan bu tutumuyla, İslâm dünyasındaki durgunluğun, serbest düşüncenin yeniden hakim bir pozisyon almasıyla giderilebileceğine işaret etmek istemiştir.⁵⁷

1. 3. HÜRRİYET NAZARİYESİ

1. 3. 1. İslâm Düşüncesinde İrade ve Hürriyet

İlk çağlardan günümüze kadar filozoflar, hukukçular, politikacılar ve kelâmcılar hürriyet üzerinde cilt cilt kitaplar yazmış, sayfalar dolduracak nutuklar söylemişlerdir. Aynı durumun insanın var olduğu sürece devam edeceğini söylemek keramet sayılmaz. Hürriyet meselesinin daima güncelliğini koruyan bir mesele olduğu açıktır.⁵⁸ Hürriyetin, bugün pratik felsefenin biricik konusu olması bunun en önemli göstergesidir. Nurettin Topçu: "Zamanımızın meselesi ne teknik, ne atom ne siyaset meselesidir; zamanımızın meselesi irade meselesidir"⁵⁹ derken bu noktaya işaret etmektedir.

Muhammed Abduh, insan hürriyetini büyük ölçüde İslâm kelâmcılarını takip ederek, insan fiilleri ve bunlarla kader arasındaki ilişki açısından ele almış ve bu arada yine kelâmcılar gibi, konuyu, sorumluluk esasını göz önüne alarak, ahlâkî açıdan değerlendirmiştir. Bu yüzden öncelikle konu ile ilgili itikâdî mezheplerden belli başlı ekollerin görüşlerini özetlemek yerinde olacaktır.

Konuyu basite indirgersek temel sorular şunlar olmuştur: İnsan hareket ve davranışlarında tamamen hür müdür, yoksa kudreti elinde bulunduran sadece Allah mıdır? Bu durumda insanın sorumluluğu nasıl izah edilecektir?

⁵⁶ Bkz. O. Emin, a.g.e., s. 142.

⁵⁷ Bkz. O. Emin, ay.

⁵⁸ Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987, s. 2.

⁵⁹ Bkz. Nurettin Topçu, *İradenin Davası*, İstanbul, Hareket Yayınları, 1974, s. 10.

Bazıları Allah'ın yaratma kudretinin mutlak manada olduğunu bu yüzden insanın rüzgarda uçuşan bir tüy gibi , kasıtsız, ihtiyarsız ve kudretsiz olarak fiillerinde mecbur olduğunu ileri sürmüştür. Cebriye bu görüşün savunuculuğunu yapan ekoldür.⁶⁰ Bu grubun fikirlerine dayanarak insanın sorumluluğunu temellendirmek elbette mümkün değildir. Gerçekte kulun fiillerinde hür olduğuna inanmak, Kur'an'ın bildirdiği prensiplere göre çok tabii bir durumdur. Çünkü Kur'an ilahî adaleti ortaya koymaktadır. Hükümde adalet, iyilik yapmanın mükafatlandırılmasını, kötülük yapmanın da cezalandırılmasını gerektirir. Eğer kul kendi fiillerini hür iradesi ve gücüyle yapmıyorsa sevap ve ikabın adaletli olması mümkün değildir.⁶¹ Bu yüzden cebriye ekolünü, İslâm düşüncesinde cemaat yapmamış kısır bir tavır olarak görmek yanlış olmaz.

Cebriyeti bir tarafa bırakırsak insan hürriyeti konusunda üç ana görüşün olduğunu söylememiz mümkündür. Bunlar: Eş'âriyye, Mu'tezile ve Maturîdiyyedir.

Eş'âriyye'ye göre insanda bir irade kudreti, bu irade kuvvetini kullanma ve kullanmama yetkisi vardır. Lakin bu kudret insanın zatından ayrıdır. Böyle olmasaydı insan her zaman kudretli olurdu. Halbuki o, bir şeyi bazen yaptığı halde başka bir zaman bunu yapamıyor. İşte kendinden ayrı olan bu kudretin yaratıcısı insan değildir.

İnsanın fiile olan kudreti kendi eseri olmadığı gibi fiili de onun değildir, Allah tarafından yaratılmıştır.⁶² Hem kudret hem de fiil Allah'ın mahluku olduğuna göre insanın sorumluluğu nasıl temellendirilecektir? Eşari bu noktada "kesb" kavramını geliştiriyor. Ona göre insanın fiillerini külli iradesi ile Allah yaratmakta insan da o yaratılmış fiili kesbetmektedir. Kesb, kulun kudretinin takdir olunana yanaşmasıdır.⁶³ Buna göre kesb, kul birşeyi yapmaya karar verdiğinde Allah'ın o anda o şeyi yaratmasıdır. İnsanın karar vermesi yani azmi de bir fiildir ve Allah'ın kudretiyle vaki olur. Tesir açısından fiilde kulun hiç bir dahli yoktur. Gerçi insanın bir kesbi vardır ama bu kesb, fiilde tesiri bulunmayan hadis kudretin makdura taallukudur.⁶⁴

⁶⁰ Bkz. Sa'duddin Mes'ud b. Ömer b. Abdullah et-Taftazani, *Şerhu'l-Akâid*, (Haşiyetu'l-Kestelli alâ Şerhi'l-Akâid içinde) İstanbul, Salah Bilici Kitabevi, tsz., s. 114.

⁶¹ Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam*, London, 1948, s. 21.

⁶² Emrullah Yüksel, "Eş'ârîler ile Maturîdîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları", *Atatürk Univ. İlahiyat Fak. Dergisi*, sayı: 9, Erzurum, 1990, s. 6.

⁶³ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, hazırlayan: Sabri Hizmetli, Ankara, Umran Yayınları, 1981, s. 72.

⁶⁴ Bkz. el-Hasen b. Abdulmuhsin Ebu Ezbe, *er-Ravdatu'l-Behiyye fî mâ beyne'l-Eş'âire ve'l-Maturîdiyye*, tahkik ve takdim: Abdurrahman Umeyra, Beyrut, Alemlü'l-Kütüb, 1989, s. 42.

Demek ki Eş'ârî'ye göre fiiller, Allah tarafından yaratılmakta, insan da bu fiilleri kesbetmektedir. Ama kesb de Allah'ın mahlukudur. Kesbin hakikati, “bir şeyin, onu kesbeden tarafından ve hadis bir kuvvetle meydana gelmesidir.”⁶⁵ Eğer kesbin yaratıcısı insan olsaydı bu takdirde ihtiyarî fiiller, hem Allah'ın hem de kulun eseri olurdu ki bu, bir işte iki müessirin icmaı demektir. Bu ise muhaldir.⁶⁶ Allah hareketi yaratır, insan da hareket halinde olur. Aynı şekilde Allah, imanı ve küfrü yaratır, fakat kâfir veya mü'min olarak adlandırılan insandır. Kâsib, kendinde yaratılmış bir kudrete sahip olduğu için kesbeder. “Kâfir küfrü kesbeder” dediğimizde bu sonradan olma bir kudretle olur demektir. Aynı şekilde “mü'min imanı kesbeder” demek, yaratılmış bir kudretle iman ediyor demektir.⁶⁷

“Hür olarak hareket etmek” demek fiilin “ben” den çıkması demektir. “Ben”in fiil ile olan bağılılığı ise tarif edilemez, yaşanır. Bu yüzden hürriyetin tanımını yapmak gerçekten zordur. Hatta bir çokları hürriyetin tanımını yapacağım derken, onu inkar etmekten başka bir şey yapamamışlardır.⁶⁸ Sanırız Eş'ârî de bunlardan biridir. İnsan fiillerini Allah yaratıyor, insan bir kudretle bu fiilleri kesbediyor ama bu kudret de yaratılmış. Aynı zamanda fiilde kudretin ve iradenin de bir tesiri yok. Bu durumda kesbin ve hürriyetin varlığından söz etmenin hiç bir manası kalmamaktadır.⁶⁹

Mu'tezile beş temel prensibinden biri olan “adalet” esasına dayanarak insanın davranışlarında hür olduğu sonucuna varmıştır. Eğer insan her hangi bir şeyi yapma hürriyetine sahip değilse o insanın, işlediği iyi veya kötü amellerden dolayı sevap veya ceza görmesi manasız olur. Eğer Allah, insanları muayyen fiilleri yapmaya zorlamış farzedilirse, Allah'ın o fiillerden dolayı insanı cezalandırması zulüm olur. Halbuki Allah adildir, kullarına hiç bir şeyde haksızlık etmez. O halde Allah'ın adaleti icabı, insanların hürriyetlerinin bulunması lazımdır.⁷⁰

Mu'tezileye göre insan fiilini bizzat kendisi yaratır. Bu hür yaratması neticesindedir ki yaptığı işin sorumluluğu bizzat kendisine ait olur.⁷¹ Başka bir ifade ile

⁶⁵ Bkz. Ebu'l-Hasan el-Eş'ârî, *Kitabu'l-Lum'a*, Mısır, 1955, s. 76.

⁶⁶ Bkz. Lütfü Doğan, *Ehl-i Sünnet Kelâmında Eş'ârî Mektebi* (Doktora Tezi), Ankara, Rüzgarlı Matbaası, 1961, s. 44.

⁶⁷ Eş'ârî, a.g.e., s. 74.

⁶⁸ Tahsin Yılmaz, *Determinizm ve Hürriyet Problemi*, Ankara, 1972, s. 69.

⁶⁹ Yüksel, a.g.m., s. 6.

⁷⁰ Bkz. Kemal Işık, *Mu'tezilenin Doğuşu ve Kelâmî görüşleri*, s. 69.

⁷¹ Bkz. M. Sait Yazıcıoğlu, *Maturîdî ve Nesefî'ye göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, İstanbul, M.E.B. Yayınları, 1992, s. 3.

insanın fiilleri Allah'ın mahluku değildir, yani Allah tarafından yaratılmamıştır.⁷² Burada yaratıcı olan bizzat insanın kendisidir. Ama fiilleri yaratmak için insana güç veren Allaktır.⁷³

Mu'tezile'nin önde gelen liderlerinden olan Kadı Abdulcebbar'a göre Eş'âri'nin geliştirdiği kesb kavramı akla uygun değildir. Bununla insan hürriyeti ve sorumluluğu temellendirilemez. Her şeyden önce Eş'âri'nin kullandığı manada kesb kavramı, Arapların kullandığı lugat manayı ifade etmemektedir. Sonra kesbe, "muhtes kudretle vaki olan şey" manası verilmiştir. Eğer bundan maksat, bizzat gerçekleşen şeyse, zaten Mu'tezile de bunu savunmaktadır. Bu takdirde kesbin bir orijinalitesi kalmamış olmaktadır.⁷⁴

Mu'tezile'ye göre kaza ve kaderden maksat kulların fiillerinin Allah tarafından yaratılması ise, böyle bir şeyin mevcut olması düşünülemez. Zira kul, hareketlerinde tamamen özgür ve bağımsızdır, kendi fiilini kendi meydana getirir. Dolayısıyla önceden takdir yoktur. Bu manada kader, hayrı ile şerri ile, kulun yaratmasıyla meydana gelir.⁷⁵

Mu'tezile'nin sorumluluğu ve ahlâkın kaynağını temellendirilmede insan hürriyetine verdiği önem gerçekten takdire şayandır. Mu'tezile, gerçek hürriyeti ortaya koyan hem seçme hem de eylem hürriyetini insan lehine kesin bir dille kabul etmiştir. Fakat onun insana yaratıcılık sıfatı vermiş olması Ehli sünnet tarafından eleştiri konusu yapılmıştır. Mu'tezile'nin bu fikri, tek yaratıcı Allah'tır inancından hareketle, Allah'a ortak koşma gibi sayılmıştır.⁷⁶

Mu'tezile'nin insan için "halik" sıfatını kullanması eleştiriye açık olmasına rağmen, bunun Allah'a ortak koşma olarak nitelendirilmesi abartıdan başka bir şey değildir. Aslında ilk Mu'tezile ve Kaderiye bu kelimeyi kullanmamışlar ve insana "halik" dememişlerdir. Nesefî'nin tabiriyle bütün Müslümanlar Allah'tan başka yaratıcı yoktur sözünde birleşmişlerdir. Ebu Ali el-Cubbari (ö. 309/915) zamanına kadar Mu'tezile'nin insan için "mucid" ve "muhtes" kelimelerini, "icad" ve "ihdas" anlamında kullanmış oldukları anlaşılıyor. Cubbari ve ona tabi olanlar bu tabirlerin hepsinin "bir şeyi yokluktan varlığa çıkarmak" manasını ifade ettiğini görünce "halik"

⁷² Kadı Abdulcebbar, *Şerhu Usûli Hamse*, s. 344.

⁷³ Bkz. İbrahim Agah Çubukçu, "Mu'tezile ve Akıl Meselesi", *Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, c. XII, 1964, s. 53.

⁷⁴ Kadı Abdulcebbar, a.g.e., s. 367.

⁷⁵ Bkz. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Maturîdî*, İstanbul, M. Ü. İlahiyat Fak. Yayınları, 1984, s. 157, 191-192.

⁷⁶ Bkz. Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, s. 226-228.

sözünü insan için kullanmakta bir sakınca görmediler.⁷⁷ Fakat burada Allah'ın yaratmasıyla kulun yaratmasının bir olmadığı Mu'tezilî âlimler tarafından kesin bir şekilde dile getirilmiştir. Meselâ Kadı Abdulcebbâr: "Buradaki yaratmadan maksat elbette Allah'ın yaratması gibi değildir, Allah cisim ve arazları yaratır, biz ise kalkmak oturmak gibi bir takım tasarruflarda bulunuruz."⁷⁸ demiştir.

Burada belki Mu'tezile'ye getirilebilecek bir eleştiri insan hürriyetini Mutlak Varlık karşısında temellendirme biçimine olabilir. Mu'tezile, Mutlak Varlığın sonsuz kudretini kesin bir şekilde kabul etmesine rağmen, İnsanın fiilleriyle O'nun alakasını tamamen kesmiş gözükmektedir. Çünkü kâinat olayları dışında tüm dünyevî işler insanın fiili ile direkt alakalıdır. Bu takdirde Mu'tezile'ye göre Allah sadece tabiat olaylarını yaratan bir varlık konumuna gelmektedir. Bu, bütün kâinatı yaratıp, ona ilk hareketi verdikten sonra artık dünya işlerine karışmayan Aristo'nun "fiske vuran tanrı"sını bir ölçüde hatırlatmaktadır. Bu yüzden M. Hamidullah, insana fiillerinde mutlak bir özgürlük alanının tayininin, Allah'ın insan hayatını kuşatan mutlak kudretinin zımnen dışlanmış demek olabileceğini belirtmektedir.⁷⁹ Bu, genel anlamda İslâmî esprinin zedelenmesi manasına gelmektedir. İzutsu'nun dediği gibi, cahiliyye sisteminde Allah'ın yaratma işi, O'nun, hayatın başlangıcında ve sonunda insan işlerine yaptığı bir müdahaleden ibaret olmasına ve insanı yarattıktan sonra artık onun işine karışmamasına rağmen, İslâm sisteminde yaratma, yarattığı şeyler üzerindeki Tanrı yönetiminin başlangıcını gösterir. İnsanın bütün işleri, hayatın her safhası, Allah'ın kontrolü altında cereyan eder. İnsanın hayatı yalnız ve yalnız Tanrı iradesinin kontrolüne verilir.⁸⁰

Maturîdî, zikrettiğimiz bu iki görüş arasında orta bir yol bulmaya çalışanlardan biridir. Bu yüzden o, insanın bir irade hürriyeti olduğunu kabul etmiş ama fiillerin Allah tarafından yaratıldığını ileri sürmüştür. Maturîdî'ye göre insan fiillerinde gerçek bir irade hürriyetine sahiptir. İnsan kendi nefsinde bunu her an müşahade etmekte, yaptığı işlerde hür olduğunu ve fiillerini kendisinin iktibas ettiğini görmektedir. Fakat insan, fiillerini iktibas etse de gerçekte bunları yaratan Allah'tır. Fiilin Allah'a nispet edilmesi,

⁷⁷ Bkz. Yazıcıoğlu, a.g.e., s. 48.

⁷⁸ Bkz. Kadı Abdulcebbâr, a.g.e., s. 381.

⁷⁹ Bkz. Muhammed Hamidullah, *İslâm'a Giriş*, çev. Kemal Kuşcu, İstanbul, Ahmed Said Matbaası, 1965, s. 59.

⁸⁰ Bkz. Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, Ankara, Kevser Yayınları, tsz., s. 123.

onun insandan nefyedilmesini gerektirmez.⁸¹ Çünkü insan o fiilleri kesbetmekte ve kazanmaktadır.⁸² İnsanın Allah'ın yarattığı bir fiili kesbetmesi, onun gerçek fail olmasını önlemez. Çünkü fiilin Allah tarafından yaratılmış olması insana bir mecburiyet yüklememektedir. Fiilinde hür olduğuna göre Allah'ın yaratacağı o fiili ister yapar ister yapmaz. Hür iradesini yapma yönünde kullanınca o fiili kesbetmiş olur.⁸³

Allah mutlak kudret ve irade sahibi olarak her şeyin yaratıcısıdır. “Her şeyin yaratıcısı Allah'tır” (Kasas,28/26) ayetindeki “şey” ifadesinin hiç bir istisnası yoktur. İnsan fiili de “şey” kapsamındadır ve dolayısıyla Allah tarafından yaratılmıştır.⁸⁴

Fakat insanın yaptığı işlerden sorumlu olduğu kesindir. Bu takdirde bütün mesele, Allah-insan ikilisinin fiil konusundaki rollerini belirlemekte düğümleniyor. Maturîdî, fiili hem Allah hem de insana izafe ederek probleme ışık tutmaya çalışmıştır. Ona göre fiil, kesb yönünden insana, yaratma yönünden Allah'a aittir.⁸⁵

Maturîdî'ye göre insanın hem küllî hem de cüz'î iradesi vardır. Küllî irade bütün mümkün olün fiilleri tercih etme niteliğine haiz olduğu için küllîdir. Başka bir ifade ile iradeyi külliye, Allah tarafından insana verilmiş bilkuvve bir kudrettir ve insanın, bütün mümkün olan fiilleri tercih etmek halinden ibaret bir niteliğidir. Böyle bir iradeye insan sahiptir. Fakat bu, Allah tarafından yaratılmıştır. Cüz'î irade ise, bu küllî iradenin belli, özel bir fiile yönelmesi, sarfedilmesi, kullanılmasıdır. Bu yönelme, sarf ve kullanmaya, “azm-i müsemmam” tabir olunur. İşte Maturîdî'ye göre bu ikinci kısım irade, Allah tarafından yaratılmamıştır. Cüz'î irade Allah tarafından değil bilakis kul tarafından. Çünkü onun hariçte bir varlığı yoktur. Sadece nefisle ilgili kalbî hakikatlerdendir. Kendisi için “hal” tabirinin uygun olduğu izafî ve itibarî bir durumdur. Elbette her şeyin yaratıcısı Allah'tır, Fakat iradeyi cüz'iyeye “şey” değildir. Zira “şey” diye hariçte var olana denir Bu iradenin ise hariçte değil ruhta bir varlığı söz konusudur.⁸⁶

Maturîdî'ye göre, “her şeyi yaratan Allah'tır” gibi ilahî yaratmanın bütün şeylere şamil olduğunu gösteren nasların umumundan iradeyi cüz'iyeyi çıkarmak zaruridir. Aksi takdirde insanların kendi fiil ve hareketlerinde mecbur olmaları gibi bir sonuçla

⁸¹ Ebu Mansur el-Maturîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, neşr: Fethullah Huleyf, Beyrut, 1970, s. 225-226.

⁸² İzmirli İ. Hakkı, a.g.e., 72.

⁸³ M. Sait Yazıcıoğlu, “İslâm Kelâmında Önemli Bir Mesele: İstitaat”, *İslâmî Araştırmalar*, sayı: 1, Temmuz 1986, s. 53.

⁸⁴ Yazıcıoğlu, a.g.m., s. 52.

⁸⁵ Bkz. Yazıcıoğlu, *Maturîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, s. 26-27.

⁸⁶ Bkz. Yüksel, a.g.m., s. 47.

karşıkarşıya kalınır. Bundan da emr ve yasakların, sevap ve cezanın, sorumluluğun, kısaca bütün dinî yükümlülüklerin manasız ve batıl olduğu neticesi çıkar.⁸⁷

Maturîdî, kesb ve ihtiyar kelimelerini de hemen hemen cüz'î iradeyle aynı manada kullanmaktadır. Ona göre kesb, kulun bir şeye niyet ve azm etmesiyle hasıl olur. Bu manada kesb, yapılmasına kesin şekilde karar verilmiş kasıttır.⁸⁸ Kulun bir şeyi seçmesidir.⁸⁹ İhtiyar ise en iyi olan şeyi talep etmek ve işlemek demektir.⁹⁰

Maturîdî'ye göre kaza ve kadar insanların fiillerinin yaratılmasına bağlı olan bir konudur. Biri sabit olduğunda diğeri de sabit olur. Yani mademki fiillerin yaratılması Allah'a mahsustur, o takdirde kaza ve kader de var demektir. Buna göre kaza ve kaderin gerçek anlamı, Allah'ın eşyayı ve fiilleri yaratması ve her şeyi yerli yerine koyması, her şey, niçin yaratılmışsa ona göre olmasıdır.⁹¹

Prof. Dr. Kemal Işık'a göre, Maturîdî, küllî iradenin Allah'a ait olduğunu, cüz'î iradenin de insana verildiğini söylemek suretiyle kader meselesine en güzel bir çözümü bulmuş gözükmemektedir. Buna göre insana irade hürriyetinin tanındığını gösteren ayetler, insana raci olup onun neler yapabileceğini, insandan hürriyeti kaldırır gibi gözükken ayetler de Allah'a ait olup, insanın gücünün ve hürriyetinin hudut ve kapsamını tayin ve tespit etmektedir.⁹²

Maturîdî'nin şu iki esasa dayanarak teorisini geliştirdiğini söylememiz mümkündür: 1. Allah her şeye kadirdir. 2. İnsan mutlak sorumludur. İşte bu "iki katlı inanç"⁹³ın temellendirilmesi için Maturîdî, cüz'î irade ve ihtiyar kavramlarını geliştirmiştir.

İnsan hürriyeti problemine "insan seçmede hür müdür, istediğini yapmada hür müdür?" sorusu çerçevesinde yaklaşırsak Maturîdî'nin insan için kesin bir şekilde seçme özgürlüğünü tanıdığını söylememiz mümkündür. Onun cüz'î irade ve ihtiyar tarifleri, bize tamamen seçme hürriyetini anlatmaktadır.

İnsan iradesiyle değer kazanmaktadır. Bu yüzden seçimsiz bir hürriyetin bahis konusu olamayacağı açıktır. İnsan hürriyeti açısından değerlendirdiğimizde fiil ikinci

⁸⁷ Seyyid Bey, *Usul-ü Fıkıh Dersleri*, İstanbul, Kader Matbaası, 1338h., s. 14-15.

⁸⁸ İzmirli, a.g.e., s. 72.

⁸⁹ Kemal Işık, *Maturîdî'nin Kelâm Sisteminde İman, Ahlâk ve Peygamberlik Anlayışı*, Ankara, Fütüvvet Yayınları, 1980, s. 96.

⁹⁰ Yüksel, a.g.m., s. 3.

⁹¹ Işık, a.g.e., s. 96.

⁹² Işık, a.g.e., s. 98.

⁹³ Bu ifade M. Hamidullah'a aittir. Bkz, Hamidullah, a.g.e., s. 59.

derecede kalmakta, ondan önce seçim unsuru gelmektedir. Çeşitli seçenekler arasından birisi seçilip eylem sahasına geçilmektedir. Bundan dolayı filozofların çoğu insan hürriyeti denilince “seçme hürriyeti” üzerinde durmuşlardır.⁹⁴ Bugün bile bilhassa ahlâkçılar insan özgürlüğüne seçme hürriyeti çerçevesinden bakmaktadırlar. Babanzâde Ahmed Naim buradan hareketle, İslâm âlimlerinin insanda bir cüz’î irade ve ihtiyar ispat ederek sorumluluğu ortaya koymalarını, 20. yüzyılın rasyonalist ahlâkçılarının meseleyi halletme çabalarına benzetmektedir.⁹⁵

Fakat bilindiği gibi seçme, tamamen zihin içinde ve insanın nefsinde geçen bir olaydır. Bir hürriyet nazariyesi sadece seçme üzerinde durursa eksik kalmış demektir. Çünkü hürriyetin “seçme” tarafı olduğu gibi “eylem” tarafı da vardır. Eylem, verilen bir kararın zihin dışındaki uygulamasıdır. Başka bir deyişle eylem, seçme ile tespit edilen fiile ulaşmak için gösterilen faaliyettir, düşüncenin dışı aksettirilmesidir.⁹⁶ İnsan bazı akıl yürütmelerden sonra seçim yapar. Seçmeden sonra eylem (fiil) gelir. İnsan istediğini seçip sonra onu eylem haline getirdiğinde yani “yaptığında” kendisini hür hisseder. O halde bütün insan hürriyetlerinin temelinde iki unsur bulunur: seçme ve eylem. İnsan hürriyeti konusunda bu iki esas unsuru ele almak gerekir, biri alınıp diğeri ihmal edilemez.⁹⁷

Mutlak varlığa ve tabii nizamla bağlı olan sebepler dışında Maturîdî’nin insana seçme hürriyeti tanıdığı aşikârdır. Fakat eylem hürriyeti konusunda Maturîdî için aynı şeyi söylememiz mümkün müdür? Maturîdî’nin, cüz’î iradeyi bir hal, izafî , itibarî bir durum olarak ifadelendirip fiillerin yaratıcısı olarak Allah’ı görmesine bakarsak, bu mümkün gözükmemektedir. Fakat fiilde iki kudretin rolünü (Allah yaratma insan ise kesb yönü ile fiile etki eder) benimsemesinde eylem hürriyeti için bir ışık yakalamamız mümkün olabilir.

Burada kesb ve ihtiyar kavramlarının târifi önem kazanmaktadır. Eğer bu kavramlarda “yapma”, “icra”, “işleme” gibi safhalar olduğu kabul edilirse, fiillerin Allah tarafından yaratılması düsturu ile birlikte insana eylem hürriyetini tanımak mümkün olur.

⁹⁴ Georges Gurvitch, *Sosyal Determinizm Çeşitleri ve İnsan Hürüğü*, trc. N. Şazi Kösemihal, İstanbul, 1958, s. 43.

⁹⁵ Bkz. Babanzâde Ahmed Naim, *İslâm Ahlâkının Esasları*, İstanbul, Yücel Yayınları, 1963, s. 36, 43.

⁹⁶ Öner, a.g.e., s. 61.

⁹⁷ Öner, a.g.e., s. 7.

Prof. Dr. Emrullah Yüksel, iradî fiilde düşünme ve karar verme gibi icra safhasının da olabileceğini, “ihtiyar”ın en iyi şeyi talep etme ve “işleme” manalarına gelebileceğini belirtmektedir.⁹⁸

Prof. Dr. Necati Öner de meseleye “yaratma” kavramına açıklık getirmekle bir çözüm bulunabileceği kanaatindedir. Ona göre yaratma, var olmayan bir şeyi ortaya koyma, “var kılma” dır. Bu ise iki türlü olabilir: Yoktan var etme ve vardan var etme.

Yoktan var etme, hammaddesi, malzemesi bulunmayan bir şeyi var kılmaktır. Bu güç yalnızca Allah’a aittir.

Vardan var etme: Bu tür yaratma “yapma” fiili ile de karşılanır. Yoktan var edilmiş şeyler üzerinde bir tasarruftur, bir şekil değiştirmedir. Bu da olmayanı var etmedir. Meselâ şimdi üzerinde yazı yazdığım masa, karşıda gördüğüm bina, evvelce yoktular ama yoktan da var olmadılar. Var olan madde türlerinden, ağaç, toprak, taş vs. den, usta veya mimar, onları meydana getirdi, yani var kıldı. Bu da bir yaratmadır ama şekil değiştirme türünden bir yaratma. Bu tür var kılma, insanın gücü dahilindedir.

İnsan ancak Allah’ın yarattıklarından, başka bir şey vücuda getirme gücüne sahiptir. insanın, bir şey vücuda getirme gücüne sahip olduğunu bize tecrübe gösteriyor. Ama bu güç, Allah’ın yoktan var etmesi gücü türünden bir güç değildir. Bu bakımdan insan Allah’a ortak koşulamaz. Çünkü insanın eylem alanındaki gücü de seçmede olduğu gibi sınırlıdır. İnsan dünyaya gelmeyi veya dünyadan ayrılmayı seçemeyeceği gibi, fiillerinde de meselâ, tabiat kanunları dışarısına çıkamaz. İnsanın hürriyeti belli bir alanda söz konusudur.

Öner, insanın sınırlı bir alan içerisinde bir hürriyete sahip olmasının, Allah’ın bu alanla artık bir ilişkisi yoktur anlamına da gelmediğini hatırlatmaktadır. Ona göre burada insana ayrılan alan, mutlak alandan bağımsız olarak telakkî edilmemelidir. Böylece Mutlak varlığın insanın hürriyet alanına müdahale etme imkânı çıkmış olur. Fakat bu durum, insanın hürriyetten mahrum olduğu intibahı doğurmaması için, mutlak varlığın müdahalesinin yorumunun dikkatlice yapılmasını gerekli kılar.⁹⁹

Aslında meseleyi ontolojik alandan sıyrarak psikoloji ve bilgi felsefesinden yararlanmak surûtiyle çözümlemeye çalışırsak bir ölçüde önümüze çıkan güçlüklerden kurtulmamız mümkündür. Fakat kelâmcılar, insan hürriyetini genelde ontolojik açıdan

⁹⁸ Bkz. Yüksel, a.g.m., s. 3.

⁹⁹ Öner, a.g.e., s. 56-58.

ele almışlar ve belki bu yüzden tüm yönleriyle tatmin edici izahlar ortaya koyamamışlardır. Kanaatimize göre mesele, cüz'î iradede yapma safhasını kabul edip, Allah'ın fiilleri yaratması da, insanın daima O'nun sonsuz kudreti ve kontrolü altında olduğu şeklinde yorumlanırsa, bir bakıma çözüme kavuşabilir.

Böyle bir anlama sanırız İbn Teymiye işaret etmiştir. Çünkü ona göre insan, fiillerinin gerçek failidir. Allah'ın kudreti mutlakdır ama insanda kendi fiilinin failidir. Adalet fiilini işleyen adil, zulüm fiilini işleyen de zalim olur. Kul meselâ kendi yalanının, zulmünün faili olmazsa ve yegâne fail Allah görülürse bu takdirde O'nun yalan ve zulümle vasıflanması gerekir ki bu da muhaldir. Kulun faili muhtar olmasıyla Allah'ın mutlak kudreti arasında bir çelişki yoktur. Çünkü Allah'ın her şeyin yaratıcısı olması gerçeği, insan fiillerinde, o fiillerin sebeplerini yaratması bakımındandır. Başka bir ifade ile kulların fiilleri, sebepleri yaratan olduğu için Allah'a nisbet edilir. Allah, fiilin meydana gelmesi için insana lazım olan kudreti, o fiilin taalluk ettiği nesneleri yaratmaktadır. Bu açıdan fiiller Allah'ın mahlukudur. Bunu inkar eden sebepleri de inkar etmiş olur.¹⁰⁰

1. 3. 2. Muhammed Abduh'a Göre Hürriyet Problemi

İbn Teymiye'nin Selefîn görüşü olarak arzettiği, kul, kendi irade ve kudretiyle saadetine ve şekavetine vesile olacak şeyleri kesbeder ve tüm kâinatın mercii Allah'ın kudretidir, kulun gerçekleştirmek istediği bir fiilin meydana gelmesi de Allah'ın kudretinin bir eseridir. Kesb ile ulaşmanın mümkün olmadığı yerde kuluna ancak Allah yardım eder, şeklindeki “iki katlı inanç” aynen M. Abduh'ta da vardır.¹⁰¹

Abduh'a göre Allah'ın birliğine inanç şu iki şeyi iktiza etmektedir: Birinsisi, Allah'ın mükellefe, teklif görevini yerine getirmesi için tüm kuvvet ve yetenekleri verdiği, dolayısıyla kulun, imanı ve Allah'ın sorumlu tuttuğu diğer tüm amelleri kesbettiğine inanmak; ikincisi, Allah'ın kudretinin insanın gücünden üstün olduğuna inanmaktır. Allah'ın kudreti, kulun iradesinin yerine gelmesinde, manileri kaldırma, kulun bilgi ve iradesini aşan bir takım sebepleri hazırlamada en yüksek otoritedir.¹⁰²

¹⁰⁰ Bkz. Ebu Zehra, a.g.e., s. 283-285.

¹⁰¹ Bkz. Abduh, *Risaletu't-Tevhîd*, 53; *el-A'mal*, III, 388.

¹⁰² Abduh, *Risaletu't-Tevhîd*, s. 54.

Zaten şeriatin bütün ahkâmı, fiillerin insana nisbet edilmesi esasına dayanmaktadır. Eğer kulun fiili kendisine ait olmasaydı, o fiil ile sorumlu tutulması batıl olurdu. Akıl, his, vicdan ve şeriat, fiilin kulun kendi işi olduğunda birleşmektedir.

Bununla beraber delille sabit olan bir gerçek daha vardır. O da, bütün eşyanın Allah'a raci olmasıdır. Mümkünatın varlığı, Allah'a olan nisbeti itibariyledir. Bu isnat olmadıkça mümkünat için varlık tasavvur edilemez. Bunun gibi, Allah dilemiş olsa, bize vermiş olduğu ihtiyar kudretini selbeder. Meselâ bir işi yapmayı kararlaştırmamıza rağmen hiç hesapta olmayan bir mani çıkmakta ve bunu yerine getirmemize engel olmaktadır. Yine bazen bir işe başlamış olmamıza rağmen onu tamamlamaya kudretimiz kafi gelmemektedir. Bütün bunlar, mümkünattan olan işlerin devamlı bir şekilde Allah'ın sonsuz kudreti altında olduğunu göstermektedir.¹⁰³

İşte şeriat ve teklifler bu iki esas üzerine bina edilmiştir. Bundan herhangi bir unsuru inkar eden kimse, Allah'ın, emirlerini ve nehiylerini bildirmeye muhatap tuttuğu, imanın mekanı olan akli inkar etmiş olur.

Abduh'a göre insan fiilleri meselesinde inanmamız gereken imanî hakikat ancak bu kadardır. Bundan ötesini derinlemesine incelemek, imanın bir gereği değildir. Bu cümleden olarak, Allah'ın ilmi, kudreti ve iradesinin sonsuz ihatasıyla, açıkça ortada olan insanın ihtiyarî fiilleri arasında bir uzlaşma noktası arama veya bu konuda uzun uzun araştırma yapma, hakkında derinliğine araştırma yapmamızın yasaklandığı "kader sırrı"nı talep etmek ve akılla ulaşmanın çok zor olduğu bir mesele ile meşgul olmaktır.¹⁰⁴

Görüldüğü gibi Abduh, insan hürriyetini Allah'ın mutlak kudreti içerisinde değerlendirmekte, insan hürriyeti ile mutlak kudret arasında bir çelişki görmemektedir. Ona göre insan tecrübe ve müşahade ile âlemde hem kendi sorumluluğunun ve hürriyetinin farkında olmakta hem de yine tecrübe ve müşahade ile kendinden üstün bir gücün kontrolü altında olduğunu hissetmektedir. Kısaca Abduh'a göre insanın sınırlı hürriyet alanı, Allah'ın sınırsız ve mutlak hürriyeti alanı içinde yer almaktadır. İnsan hürriyeti ile Allah'ın kudreti arasındaki bağı vurgulamak için çizilen şu şema, Abduh'un hürriyet nazariyesinin özünü yansıtmaktadır:

¹⁰³ Abduh, "Asr Surei Celîlesinin Tefsiri" trc., M. Akif, SM, c.III, adet: 77, s. 388-389. Aynı zamanda bkz. Abduh, *Ve'l-Asr Suresinin Tefsiri*, çev., Y. Z. Ersal, s. 49-51.

¹⁰⁴ Abduh, *Risaletu't-Tevhîd*, s. 52.

Allah'ın

insanın hürriyet alanı

hürriyet alanı¹⁰⁵

Abduh'a göre insanın hürriyet alanı, iradesi ve bilgi edinebilme alanı ile sınırlıdır. Bu yüzden insanın iradesini ve bilgi edinme alanını aşan mutlak hürriyet alanı ile ilgili soruların cevabı insan tarafından verilemez. İnsan Allah'ın kendisine bağışladığı yeteneklerle kendi hürriyet alanı içerisinde sorumluluğunu yerine getirir. Bu arada bazı engellerin ortaya çıkması mümkündür. Fakat bunların, insanın kendi hürriyet sahasının sınırlarını aştığı için, Allah'ın mutlak hürriyeti alanı içerisinde değerlendirilmesi gerekir.

Abduh'un insan hürriyetini mutlak varlık karşısındaki pozisyona göre değerlendirdiği, Descartes'in konuya bakış açısına benzemektedir. Descartes'e göre yaratıcı karşısında insan yapıp etmelerinde hürdür. İnsanın hür oluşu, irade sahibi oluşundandır. Fakat mutlak hür olan yalnızca Tanrı'dır. İnsan, Tanrı'nın kendisine bağışladığı irade sayesinde hürdür. İnsan iradesinin kendisine Tanrı tarafından verilmiş olması ve insanın onu kullanma gücünün sınırlı bulunuşu dolayısıyla insan hürriyeti mutlak değildir.¹⁰⁶

Kulların fiilleri konusuna Maturîdî anlayışın Abduh'ta daha açık bir şekilde ifade edildiğini görmekteyiz. Maturîdî anlayışta yer alan ahlâkî kaygı, Abduh'ta çok daha dominant olarak kendini göstermektedir. Ona göre fiillerin, kendisinden sadır olan insana nisbeti, tartışma götürmez bir hakikattir. Nitekim Kur'an'da: "İşler olduğunuz ameller sebebiyle..." (Maide, 5/105) buyrulmaktadır. Bir başka ayette de: "Size isabet eden her musibet, elinizle işlediğiniz amelleriniz sebebiyledir." (Şuarâ, 42/30) buyrulmaktadır.¹⁰⁷

Düşünürümüz "kıyas ayeti"ni de bu açıdan değerlendirmeye tabi tutmakta ve "eğer katilin işlediği fiil, kendi fiili olmasaydı kıyas ortadan kalkar ve bizim için hayat olmaktan çıkardı"¹⁰⁸ demektedir.

¹⁰⁵ Şema için bkz. Öner, a.g.e., s. 51.

¹⁰⁶ Öner, a.g.e., s. 30-31.

¹⁰⁷ Abduh, *Ve'l-Asr Suresinin Tefsiri*, s. 49.

¹⁰⁸ Abduh, *Durus minel-Kur'an*, s. 89.

'Kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı görüşünün en büyük delillerinden biri olan: "Allah sizi ve yaptıklarınızı yaratır" (Saffat, 37/96) ayeti, Abduh'a göre "sizi ve *yaptıklarınızı* Allah yaratır" şeklinde manalandırılrsa bile fiillerin insana nisbet edildiğinin bir delili olur. Çünkü "*yaptıklarınızı*" ifadesi, yapılanları insana raci kılınmaktadır.¹⁰⁹

Bu cümleden olarak M. Abduh, insanın fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını ima eden veya böyle bir görüş için delil olarak getirilen bazı ayetleri de kendi görüşü istikametinde yoruma tabi tutmaktadır.

Bunlardan birisi: "Onlara bir iyilik gelirse: "Bu Allah'tandır"; bir kötülüğe uğrarsalar da: "Bu senin tarafındandır" derler, de ki: "Hepsi Allah'tandır." ayetidir. (Nisa, 4/78) Düşünürümüze göre "hepsi Allah'tandır" ifadesi, ilk sebep, hayrın ve şerrin sebeplerini yaratan, nimetlendiren ve cezalandıran yalnız ve yalnız Allah'tır, manasındadır. Dolayısıyla iyi veya kötü fiillerin faili, bu ayetin kapsamı içinde değildir. Bu ifade, beşer kudretinin üstünde, insanın kesbiyle alakası olmayan fiillerin yaratıcısının "ilk fail" yani Allah olduğunu gösteren bir ifadedir.¹¹⁰

İyiliği Allah'a, kötülüğü insana nisbet eden: "Sana ne iyilik gelirse Allah'tan, ne kötülük dokunursa kendindendir" (Nisa, 4/79) ayetini ise Abduh, özetle şöyle açıklamaktadır: Sünnetullah'a göre hayrı kazanma ve şerden sakınma yolları ve bunların sebeplerine sarılma yolları tamamen insanın gücü dahilindedir. Allah bunun için bize saadetimizin sebeplerine sahip olma ve şekavete düşmekten korunma gücü ve bunları akletme kuvveti bağışlamıştır. Biz, Allah'ın bahsettiği bu güç ve kuvvet sayesinde hayra ulaşabilir ve kötülükten uzak durabiliriz. Başka bir ifade ile iyiliğe ulaşmak ancak Allah'ın bize lutfettiği ihsanlar sayesinde olmaktadır. Bunun için Allah: "Sana ne iyilik gelirse Allah'tandır" buyurmuştur.

Fakat Allah'ın bize lutfettiği güç ve akıl sayesinde elde ettiğimiz amellerimizdeki tasarruf hakkımızı kötüye kullanır, işlerimizi düzenleme yetkimizi zayi eder ve aklımızı kullanmayı ihmal ederek Allah'ın hükümlerinden yüz çevirir, onları anlamaktan gafil olursak, fiillerimizde kendi hevamıza tabi olmuş oluruz. Bu suretle bize şer isabet eder. Şimdi bu şerrin bize isabeti, ihtiyarımızı kötüye kullanmaktan veya ihmalkâr davranmaktan kaynaklanmıştır. Bu açıdan şerrin veya günahın bize nisbeti açıktır.

¹⁰⁹ Abduh, *Ve'l-Asr Suresinin Tefsiri*, s. 49; *Durus mine'l-Kur'an*, s. 89.

¹¹⁰ Abduh, *el-A'mal*, III, 477.

Bize verilen kuvvet, akıl, ayırma yetisi gibi ilahî ihsanlar, tabiatları gereği iyiliğe ve güzelliğe yöneliktir. Bunu ortadan kaldıran, onların ya ihmal edilmeleri ya da kötüye kullanılmalarıdır. Her iki durumda da sorumlu bizzat biz olmaktadır. Bu yüzden ayette kötülük insana nisbet edilmiştir.

Abduh bu görüşünü muşahhas bir misalle daha anlaşılır bir hale getirmek istiyor: “Düşün ki sen fakir bir adamsın. Baban sana bir sermaye veriyor. Sen de bundan yararlanıp kâr elde etmek ve sermayeni geliştirmek için çalışmaya başlıyorsun. Elindeki imkânı çok güzel kullanıyor ve bu sayede zengin oluyorsun. Şimdi senin şöyle demen hak bir sözdür: “Zenginliğim, bana bu sermayeyi verenin eseridir.”

Fakat sana verilen sermayenin tasarruf yetkisini kötüye kullanır ve sermaye sahibinin rızası olmadığı yerlerde onu harcarsan, sermaye sahibi senin bu durumunu görüp arta kalan sermayeyi senden geri alır ve onu tasarruf hakkını kaldırır. Bu takdirde sen hiç şüphesiz şöyle dersin: “Bunun tek suçlusu, tek müsebbibi benim.” Halbuki her iki durumda da, yani sermayeyi veren de onu senden alan da bizzat babanın kendisidir. Şu kadar var ki iş, eğer irad olunduğu şekliyle sonuçlanırsa ilk kaynağına tevdi edilir. Fakat iş, ilk kaynağın hoşlanmadığı şekilde biterse, bu sefer hemen en yakın sebebe bağlanır; vesilelerin maksada ulaşmak için akıp gitmesi gereken yoldan saptırılması, bu saptırma işini yapana nisbet edilir.”¹¹¹

Muhammed Abduh, insan hürriyetinin açık bir şekilde kabul edilmesini, kulun iradesinin Allah’ın iradesi seviyesine çıkarılması demek olacağı iddiasıyla, şirk olarak nitelendirmenin açık bir zulüm olduğunu beyan etmektedir. Böyle bir iddia sahibi, Kur’an ve sahih Sünnette tarif olunan şirkin manasını bilmiyor demektir. Kur’an ve Sünnette yer alan şirk, Allah’tan başka bir varlığın, O’nun yarattığı zahirî sebeplerin üstünde bir esere, bir etkiye sahip olmasına inanmak, onun tabiat kanunları gibi zahirî sebeplerden bağımsız olduğuna kanaat getirmektir. İslâm’ın tarif ettiği şirk, Allah’ın dışında herhangi bir varlığın, yaratılmış şeylerin güçlerini aşan fizik ötesi bir güç veya otoriteye sahip olduğunu benimsemektir. Dolayısıyla Kur’an ve Sünnette tarif edilen şirkin, kulun fiillerini kazanmasıyla hiç bir alakası yoktur. Çünkü kulun fiillerini yapması, tabiat üstü bir özelliğe sahip değildir.

İslâm’ın reddettiği şirk, beşer güç ve kuvvetini aşan, âlemdeki nizamı gölgeleyen konularda Allah’tan başka bir varlığa inanmadır. Aslında bu inanç, meselâ, ordu

¹¹¹ Abduh, a.g.e., III, 477-480.

kuvveti olmaksızın savaşta başarı elde etmek, Allah'ın bize bağışladığı ilaç ve tedavi yollarına başvurmaksızın bir hastalıktan şifa bulmak, Allah'ın bize bildirdiği yollar haricinde bir dünya ve ahiret saadeti bulmak... için, Allah'tan başka bir varlığa boyun eğenlerin, beşer kuvvetini aşan bu gibi durumlarda O'ndan başka birinden yardım talebinde bulunanların inancıdır.¹¹²

Buraya kadar olan fikirlerini değerlendirdiğimizde Abduh'un İnsan fiillerine ontolojik ve metafizik açıdan değil pratik felsefe açısından yaklaştığını görmekteyiz. Dikkat edilirse Abduh, kesb ve ihtiyar tabirlerini kullanmasına rağmen, insan fiillerinin yaratılıp yaratılmadığı, Allah'ın mahluku olup olmadığı üzerinde durmamaktadır. Burada Abduh'un önemli gördüğü insanın sorumluluğunun ve Allah'ın sonsuz kudretinin vurgulanmasıdır. Eylemi esas alan her filozof gibi düşünürümüz de, Kant'ın, "Hürriyet olmazsa ahlâk olmaz" düsturunu temel ilke edinmiştir. Bundan ötesi soyut spekülasyonlardan öteye geçmez. Bunun için Abduh, bu sonuçtan daha ötesini araştırma yolunu tutan eski kelâm ekollerini eleştirmekte ve onları, lüzumsuz yere derin tartışmalara girmekle itham etmektedir: "Bütün dinlerin sapkın taraftarları, özellikle Hristiyanlar ve Müslümanlar, (cebr ve ihtiyar konusunda) çok derinlere daldılar, uzun uzun münakaşalara girdikten sonra yine başladıkları noktaya geldiler. Yaptıkları bu işin neticesi, bölünmek ve parçalanmak oldu. Bir kısmı, tüm fiillerinde insanın gerçek güç sahibi olduğunu, kulun mutlak bağımsızlığını iddia ettiler ki bu apaçık bir kuruntudur. Kimisi ise cibr tarafından olduklarını açıkladılar. Bazıları ise, cebre düşmüş olmalarına rağmen bu ismi kendileri için kullanmadılar. Bunların fikirlerinin neticesi de, şer'î hükümlerin yıkılması, sorumlulukların ortadan kaldırılması, imanın temeli olan aklî hükümlerin iptali demektir."¹¹³

M. Abduh, kesbe vehmî bir güç manası vermediği için Eş'ârîlik'ten; Allah'ın mutlak hür olmasının insan hürriyetine bir sınır getirdiğine ve insanın, fiillerini işlediğinde Allah'ın kudretine ihtiyacı olduğuna inandığı için de Mu'tezi'leden ayrılmaktadır. Burada Abduh'un, hem insan sorumluluğunu hem de Allah'ın mutlak kudretini vurgulamış olması ve meseleye ahlâkî açıdan yaklaşması bakımından Maturîdî anlayışı benimsediğini söylememiz mümkündür. Fakat onun, insan fiillerinin nasıl meydana geldiği konusunda Maturîdî gibi ontolojik izahları yoktur. Ona göre

¹¹² Abduh, ay.

¹¹³ Abduh, *Risaletu't-Tevhîd*, s. 52.

mü'mine düşen, Allah'ın her şeyi ezelde bildiği gibi yaratmış olduğuna inanmak ve amelinin, tecrübe ile sabit olduğu üzere, kendine ait olduğuna kâni olmaktır. Bundan sonra kendisinde bulunan ihtiyar ile, Allah'ın emir buyurduğunu işlemek, nehiy buyurduğundan da kaçınmaktır. Bu manada bir itikattan sonra mü'minin daha derine inmeye çalışması asla bir sorumluluk değildir.¹¹⁴

Abduh'un bu ve benzeri izahlarına dayanarak Osman Emin, onun insan hürriyeti konusunda yeni bir yaklaşıma sahip olduğunu söylemektedir. Emin'e göre bu yeni yaklaşım, William James ve F. C. Sciller tarafından geliştirilen pragmatik felsefenin yaklaşımına oldukça benzerlik göstermektedir. Hatta bu konudaki Abduh'un yazılarını okuyan bir kimse, W. James'in yazılarını okuduğunu zannedebilir.¹¹⁵

1. 3. 3. M. Abduh'a Göre Kader ve İnsan Hürriyeti

Abduh kazayı, Allah'ın sonsuz ilmiyle olayları önceden bilmesi şeklinde tarif etmektedir. Ona göre kaza, tek kelime ile, "ilahî bilgi"dir. Nehcu'l-Belâğa şerhinde Abduh kaza ve kadere şöyle mana vermektedir: "Kaza, eşyanın kendi haline ve durumuna uygun olarak meydana gelmesi, Allah'ın önceden bilmesidir. Kader de sebeplerin oluşması durumunda eşyanın Allah tarafından vücuda getirilmesidir."¹¹⁶

Bu manada bir kaza ve kader anlayışının, insan hürriyeti açısından problem olmayacağı açıktır. Nitekim kendisi de bu tür bir kader inancının, kulun fiillerinin ızdırârî şekilde kendisinden sadır olmasını gerektirmeyeceğini belirtmektedir; kul, hayra ve şerre yönelmede nefsinde bir saik sahibidir. Bu saikle yapacağını yapar. Allah Taalâ'da, hür iradesiyle eylemde bulunan bir kişi olarak onun, bu eylemiyle şakî ya da saîd olduğunu bilir. İşte kaza ve kaderin özü budur.¹¹⁷

Allah'ın her şeyi ezelde bilmesi, insanın irade sahibi olmasına engel bir durum değildir. Bu "önceden bilme" insanı dilediğini seçmek ve seçimi doğrultusunda dilediğini yapmaktan alıkoymaz. İlahî bilginin kuşatıcılığı, fiillerin özgür bir biçimde ve akıl aracılığı ile işlenmesine mani değildir.

¹¹⁴ Bkz. Abduh, *Ve'-Asr Suresinin Tefsiri*, s. 51-52.

¹¹⁵ Bkz. O. Emin, a.g.e., s. 112.

¹¹⁶ Bkz. Abduh, *el-A'mal*, II, 467. (Nehcu'l-Belâğa Şerhi'nden naklen)

¹¹⁷ Abduh, a.g.e., II, 467. (Nehcu'l-Belâğa şerhi'nden naklen)

İlahî ilim, insanın iradesi ile işleyeceği tüm fiillere de şamildir. Allah, kulunun falan saatte falan iyi işi yapacağını ve bundan dolayı mükafata layık olacağını, filan saatte de filan kötü işi yapıp bu yüzden da cezaya müstehak olacağını bilir. Yalnız Allah'ın bu bilgisi insanın özgürce hareket etmesini engellemez. İnsan, fiillerini Allah'ın ilminin icbarı ile değil, kendi iradesi ve kesbiyle meydana getirir. Ama her halukârda Allah'ın ilminde olan şey gerçekleşir. Çünkü Allah'ın ilmi değişiklikten uzaktır. Bir emirin yanında çalışan inatçı bir adam düşününüz, emire isyanın mutlaka cezayı gerektirdiğini bile bile yine de hür iradesiyle isyan eder. Evveliden bilinen bu bilgi, onun hür iradesiyle emire isyan etmesine mani olmamıştır. İşte bunun gibi akıl nazarında, bilgiye mukarın meydana gelen fiilin gerçekleşmesinde o bilginin herhangi bir dahli yoktur.¹¹⁸

Abduh'a göre Kur'an, Allah'ın her şeyi kuşatan ilim ve kudretini te'kit etmenin yanında yaklaşık 64 ayette de insanın özgür olduğunu teyit etmiştir. Yine Kur'an bir çok ayetiyle cebr düşüncesini lanetlemiştir. Nitekim bir ayette: "Ortak koşanlar diyecekler ki: "Allah dileseydi ne biz ne de babalarımız ortak koşmazdık, bir şeyi de haram yapmazdık." Onlardan önce yalanlayanlar da öyle demişlerdi de nihayet azabımızı tatmışlardı. De ki: "Yanınızda bir bilgi var mı? Siz sadece zanna uyuyorsunuz ve siz sadece saçmalıyorsunuz."(En'am, 6/148) buyrulmuştur. Ayette cebr, müşriklerin bir zannı ve tahmini olarak vasıflanmış, gerçekle alakası olmadığı belirtilmiştir.¹¹⁹

Peki Kur'an'da cebri ima eden veya ihtiyar ve kesbe karşı gibi görünen ayatlerin durumu nedir? Abduh'a göre bu ayetler, insan iradesiyle alakalı olmayan ayetlerdir. Bunlar, asıl itibarıyla "kâinat kanunları" namıyla bilinen ilahî sünneti takrir için inzal buyrulmuştur. Bu ayetler tabiat kanunları şeklinde de ifade edilen Allah'ın değişmez sünnetini ifadelendirirler.¹²⁰

Şunu belirtmeliyiz ki Abduh, ferdi davranışlar açısından hür iradeyi sonuna kadar savunmasına rağmen, milletlerin ahlâk ve davranışları söz konusu olduğunda sanki determinizm taraftarı gibi gözükmektedir. Milletlerin farklı kültür ve yaratılışa olmalarında Abduh, insanlara mutlak bir hürriyet tanımama taraftarıdır. Ona göre her fert fiillerinde hürdür, fakat ferdin, fiillerinde hür olmasıyla, milletlerin karakterleri ve

¹¹⁸ Abduh, *Risaletu't-Tevhîd*, s. 55-56.

¹¹⁹ Abduh, *Asr Suresinin Tefsiri*, s. 51-52; Rıza, a.g.e., II, 422.

¹²⁰ Bkz. Rıza, a.g.e., II, 422. Osmanlıca tercüme için bkz. "Şeyh Muhammed Abduh'un Honoto'ya Cevabı", SM, c.III, adet: 62 (27 Şevval 1327), s. 146.

ahlâkları üzerinde müteessir güç olan ilâhî kudret arasında fark vardır. Kulun fiillerindeki özgürlüğünü vicdan ikrar etmektedir, fakat milletlerin genel seciyelerini ve karakterlerini belirleme hususunda insanların mutlak bir ihtiyarı olamaz. Allah gökleri, yeri ve bu ikisi arasındaki şeyleri nasıl yaratmışsa, bu karakterleri de öylece yaratmıştır. “Eğer Rabbin dileseydi bütün insanları tek bir ümmet yapardı.” (Hûd, 11/118) ayeti buna bir delil teşkil eder.¹²¹ Buna göre M. Abduh, Kur’an’da ihtiyar ve iradeyi reddeder gibi görünen ayetleri, tabii bilimlerde olduğu gibi sosyal bilimler için de geçerli olan “zorunluluk esasları” olarak yorumlamaktadır.¹²²

Abduh’u bu düşünceye sevk eden amillerden biri, o günün batıda geliştirilen toplum bilim anlayışı olabilir. Bu anlayışa göre, toplum bilimin gelişimi, toplumsal olayların da bilimlerin kullandığı yöntemlerle incelenebileceği şeklinde özetlenebilecek temel düşünceyi kabul etmeye bağlıdır. A. Comte’nin başlangıçta kullandığı “toplumsal fizik” ifadesinin kökeninde bu anlayış yatmaktadır. O dönemde sosyolojinin, doğa bilimleri gibi, olayları olduğu şekliyle betimleyebilecek ve böylece “değer yargıları” yerine “gerçek yargılar” geliştirebilecek bir bilim olması gerektiğine inanılmaktaydı. Bu anlamda “sosyolojik yasa” kavramı, tabiat kanunu gibi görüldüğünden, tabiattaki determinizmin, toplumda da var olduğu kabul edilmekteydi.¹²³ Müspet bilimleri temellendiren, âlemde değişmez kanunların var olmasıdır. Toplum biliminin de temellendirilmesi için böyle değişmez sosyal kanunların varlığını temel şart olarak gören bu anlayıştan Abduh etkilenmiş olabilir.

Abduh’un bu görüşü ile birlikte Urvetu’l-Vüska’da yer alan kaza ve kaderle ilgili bir makelenin de muhtevasını esas alan O. Emin, Abduh’un kaza ve kader görüşünün yeni felsefede “illiyet prensibi” olarak adlandırılan fikirle benzeştiğini ileri sürmektedir. Ona göre bahsi geçen makalede yer alan şu kısım, bunun açık bir delilidir: “Kaza ve kadere itikat, kat’î delille sabit olduğu gibi, insan fitratı da bu itikada saiktir. Fikir ve düşünce adamları kolayca kabul ederler ki, her bir olayın ona zaman açısından bitişik bir sebebi vardır. Kezalik sebepler zincirinin halihazırdaki son halkası görülebilir. Olayların mazide cereyan eden sebeplerini, ancak bu silsileyi yaratan bilir. Her

¹²¹ Bkz. Abduh, a.g.m., SM, s. 146.

¹²² Bkz. O. Emin, “Muhammed Abduh ve Ekolü”, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, IX, 296; Mazharuddin Siddîki, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, Türkçesi: M. Fırat-G. Korkmaz, İstanbul, Dergah Yayınları, 1990, s. 79.

¹²³ Bkz. Maurice Duvarger, *Siyaset Sosyolojisi*, çev. Şirin Tekeli, İstanbul, Varlık Yayınları, tsz., s. 9-10.

silsilenin zahirde bir müdahalesi vardır ki bundan ötesi Allah'ın takdirine kalmıştır. İnsandaki irade işte bu silsilenin halkalarından biridir. Yani irade, eserleri idrak eden bir eserdir. İdrak ise, his ve duygulara arız olan şeyler neticesinde ruhun bir infialidir. Bundan dolayı kâinattaki zahirî olayların, fikir ve irade üzerindeki hüküm ve nüfuzu, akıllılar şöyle dursun ahmakların bile inkar edemeyeceği bedihî bir gerçektir. Şimdi zahirde müessir görünen sebeplerin mebdei, bütün eşyayı ezeli hikmeti gereğince yaratan, her bir olayı kendinden önceki olaya tabi kılan, kâinatın idarecisi Allah'ın kudret elindedir. Alemin yaratıcısı bir ilâhın varlığını itirafa yol bulamayan bir cahilin mevcut olduğunu farzetsek bile onun için tabii müessirlerin ve zamanın hadiselerinin beşer iradesi üzerindeki tesirini itiraf etmekten kurtuluş yoktur. Cenabı Hakk'ın hilkat âlemi hakkında vaz'etmiş olduğu tabii nizamın haricinde kalmaya kimse muktedir olamaz.¹²⁴

Bu parçaya dikkat çektikten sonra O. Emin, Abduh'un kadere bir tabii nizam veya tabiat kanunu olarak yaklaştığını, onu, cebr ile alakası olmayan bir determinizm şeklinde gördüğünü belirtmektedir.¹²⁵

O. Emin daha sonra kaza ve kader hadisesine bu manada yaklaşan ilk kişinin Abduh olmadığını, İslâm filozoflarının en büyüklerinden biri olan İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) de konuya bu tür bir bakış açısıyla yaklaştığını beyan etmektedir.¹²⁶

Gerçekten de bu manada bir kader anlayışını İbn Rüşd'de bulmak mümkündür. Çünkü kendisi, İnsan iradesine etki eden haricî sebepler üzerinde durmuş ve kaderi bu açıdan tarif etmiştir. Ona göre kader, insan iradesinin sürekli olarak dış tesirler, amiller ve hadiselere, eşyaya bağlı olmasıdır. İbn Rüşd, el-Keşf an Menâhici'l-Edille'de şunları yazmaktadır: "Allah bizim için bir takım kuvvetler yaratmıştır ki yek diğerine zıt olan şeyleri o sayede iktisap ediyoruz. Lakin bu gibi şeyleri iktisap etmemiz, Allah'ın hariçten ve dış âlemden bize musahhar kıldığı sebeplerin muvafakatı ve itaatı olmadan, ona engel olan hususlar ortadan kalkmadan tamamlanmadığından, bize nisbet edilen fiiller, ancak her iki hususla birlikte tamamlanmaktadır. Durum böyle olunca bize nisbet edilen fiillerin icrası, iradenin haricinde olan olayların, irademize muvafakatı ile gerçekleşmekte ve tamamlanmaktadır. "Allah'ın kaderi" olarak tabir edilen şey, hariçte

¹²⁴ Bkz. Afgani-Abduh, *Urvetu'l-Vuskâ*, s. 92. Osmanlıca tercüme için bkz. SM, c. II, adet: 35, (16 Rebiulevvel 328) s. 135.

¹²⁵ Bkz. O. Emin, a.g.e., s. 118-119.

¹²⁶ O. Emin, a.g.e., s. 119.

olan fiillerin irademize muvafakatından ibarettir. Allah'ın hariçten teshir ettiği bu sebepler, sadece icra etmek istediğimiz fiilleri tamamlayıcı veya onların gerçekleşmelerini engelleyici olarak kalmaz, daha ileriye giderek, iki zıttan ve şıktan birini irade etmemize de sebep olur. Çünkü irade, herhangi bir şeyi tahayyur ve tasavvur veya bir şeyi tasdik etmekten doğan bizde meydana gelen bir şevk ve arzudan başka bir şey değildir. İşte bu tasdik, sadece bizim ihtiyarımız ve isteğimizle değildir, bilakis hariçteki hususlardan bize arız olmuş bir şeydir.¹²⁷

İrademizin belli şeylerle mahfuz ve onlara merbut olduğunu ifade eden İbn Rüşd, bunun fiillerimiz için de söz konusu olduğunu belirtmektedir: “Mademki hariçteki sebepler belli bir nizam ve mükemmel bir tertip üzere cereyan etmekte ve yaratıcının takdirine tabi olarak o nizam hiç ihlal edilmemektedir ve mademki irademiz ve fiillerimiz, esas itibariyle hariçteki sebeplere muvafık olmadıkça vücuda gelmemektedir, o halde fiillerimizin de belli bir nizama göre cereyan etmesi, belli vakitlerde ve belli miktarda meydana gelmesi icap etmektedir. Bunun böyle olmasını icap ettiren şey, fiillerimizin, bahis konusu haricî sebeplerin bir neticesi olarak meydana gelmesidir. Zira, mahdud, mukadder ve muayyen sebeplerin sonucu olan her şey, zaruri olarak mahdud, mukadder ve muayyen olur. Bu irtibat sadece fiillerimizle haricî sebepler arasında görülmez, aynı zamanda Allah Taâla'nın bedenimiz dahilinde yarattığı sebeplerle fiillerimiz arasında da görülür. Haricî ve dahilî sebeplerde mevcut olan muayyen ve sabit nizam, yani bozulmayan ve aksamayan sistem, Allah'ın kulları için yazmış olduğu kaza ve kader olup bu da “Levhi Mahfuz” denilen şeyden ibarettir.”¹²⁸

Görüldüğü gibi Abduh'un, cebri hatırlatır mahiyette olan ayetlerin temel konusunun tabiat nizamı olduğuna dair fikri ve Urvetu'l-Vuskâ'daki makalede yer alan, zahirî olayların insan irade ve fiiline etki ettiği görüşü ile İbn Rüşd'ün görüşleri arasında bir benzerlik vardır. Fakat kanaatimize göre bu benzerlik mutlak manada değildir.

Bir kere Abduh, kazaya, Allah'ın ezeli ilmi, kadere de, sebeplerin oluşması durumunda Allah'ın yaratması manasını vermekle bu konuda Ehli sünnetin görüşünü fazla bir değişikliğe gitmeden kabul etmiş gözükmektedir. O. Emin'in, Abduh, kaza ve

¹²⁷ İbn Rüşd, el-Keşf an Menahici'l-Edille, **Felsefe-Din İlişkileri** içinde, hazırlayan ve tercüme eden: Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yayınları, 1985, s. 328-329.

¹²⁸ İbn Rüşd, a.g.e., s. 329.

kaderi tabii kanunlar şeklinde yorumlamaktadır görüşü bu meyanda tartışmaya açıktır. O. Emin'i bu fikre götüren şeylerden biri Abduh'un şu sözüdür: "Düşünen bir insan nazarında kesb ve ihtiyara karşı gibi görünen ayetler, asıl itibariyle kâinat kanunları namıyla bilinen ilâhî sünneti takrir için inzal buyurulmuştur."¹²⁹ Burada Abduh'un tabii nizam olarak yorumladığı şey, kader değil, cebre ihtimali var gözüken ayetlerdeki ifadedir. Ona göre bu ayetler, insan hürriyeti ile alakalı ayetler değildir. Bilakis insan kesbini aşan Allah'ın mutlak kudreti alanı ile ilgili ayetlerdir. Şimdi kadere tabii nizam demek başkadır, cebre ihtimali olup insanın kesbine karşı gibi görünen ayetleri tabii nizam olarak yorumlamak başkadır.

Urve'den alınan yukarıdaki parça, İbn Rüşd örneğinin gösterdiği gibi İslâm geleneğinde de yer alan, insan hürriyetinin bir takım tabii sebeplerle sınırlanmış olduğu tezini işlemektedir. İnsan iradesinin ve seçme özgürlüğünün sınırlı bir alanda bahis konusu olduğu zaten tartışma götürmez bir gerçektir.¹³⁰ Nitekim N. Topçu bu durumu şöyle dile getirmektedir: "İrade içimizden dışa çevrilen itici kuvvetlerle frenleyici kuvvetler arasında şuurlu bir denkleşmedir. Ondaki dengeyi sağlayan , ferdin yaşadığı çeşitli duygularla ferde dışarıdan yüklenen emirler ve tazyiklerdir. Duygular itici kuvveti harekete geçirir, emirler ve tazyikler ise frenleyici kuvveti idare ederler. Bu iki zıt kuvvetin arasında hareketlerimiz meydana gelmektedir. *İnsanın kaderi* bu çarpışmanın sınırında gerçekleşiyor. Frenleyici kuvvetler, hareketlerimizi çemberleyen determinizm planı içinde yer alıyorlar."¹³¹

İnsan hürriyeti mutlak değil görelî bir hürriyettir. Görelilik onun sınırlı, yani belli bir alanda geçerli bulunmasından geldiği gibi, sebepler karşısında kayıtsız kalmamasından da ileri gelmektedir.¹³² Bugün, insan hürriyetini sınırlayan bu tabii-ilahî sebepler yanında, zaman ve mekan içinde cereyan eden ve ferde, aile, sokak, okul kitap vs. vasıtasıyla sağlanan eğitim ve öğretim, kişisel tecrübeler yoluyla kazandırılan temporal sebeplerden de bahsedilmektedir. İnsan hürriyetinin tabii ve temporal sebeplere bağlı olduğu için görelî olduğu belirtilmektedir.¹³³

Urvetu'l-Vuskâ'dan nakledilen kısım, insan hürriyetini görelî yapan tabii ve ilahî sebepler üzerinde durmaktadır. Buraya kadar Abduh'un diğer yazılarında belirttiği

¹²⁹ Bkz. Abduh, a.g.m., SM, c.III, adet: 62, s. 146.

¹³⁰ Bkz. Öner, a.g.e., s. 60.

¹³¹ Topçu, İradenin Davası, s. 11.

¹³² Öner, a.g.e., s. 131.

¹³³ Öner, a.g.e., s. 60.

düşüncelerine zıt bir unsur bulunmamaktadır. Çünkü Abduh da Allah'ın sonsuz kudretiyle insan hürriyetinin zorunlu bir sınırlılığı olduğunu söylemektedir.

Şimdi burada asıl önemli olan, kaderin tamamen tabii nizam olarak görülüp görülmediğidir. Makalenin tamamı göz önüne alındığında bu sonuca varmak mümkün gözükmemektedir. O. Emin bu konuda biraz acele davranmış gibidir. Onun iddiasına delil olarak sunduğu yukarıdaki parça asıl itibariyle beşerî kuvvetlerin, kâinatı idare eden, olayları istediği gibi yönlendiren bir kuvvetin tesiri altında olduklarını vurgulamak için kaleme alınmış, bu tesirlerden birinin de zahirî sebepler olduğu belirtilmiş ve bunlara kaderin bir parçası gözü ile bakılmıştır. Fakat kader bir bütün olarak zahirî sebeplere indirgenmemiştir. Bunu, makalede kaza ve kader itikadının cebr inancından soyutlandığı takdirde bir çok üstünlüğün kaynağı haline gelebileceğinin savunulmasından anlamaktayız. Makaleye göre Kur'an ve Sünnete, Selefin anlayışına dayalı bir kader inancı, korkusuzluğun, cesaret ve sebatın, kötülüklerle mücadelenin teolojik kaynağıdır. Müslümanların ilk devirdeki başarılarının altında kaza ve kader inancının yattığı belirtilen makalede şunlar yazılmaktadır: "Müslümanlar, ilk devirlerde bütün dünyaya yayıldılar, (bir çok yerler) fethettiler, dünyayı kendilerine bağladılar. ...Seksen seneyi geçmeyen çok kısa bir zamanda, sayılarının azlığına, harp araç ve gereçlerinin yokluğuna rağmen, devletlerini, İspanya'dan Fransa'ya, İran Pirene dağlarından Çin seddine kadar taşıyabildiler. Muhtelif milletlerin gelenek ve hususiyetlerine vakıf olmadıkları halde kralları, kayzerleri, kışraları kendi emirleri altına alabildiler. İşte kaza ve kadere olan bu itikadları onları, dünyanın öbür ucundaki savaşlara pikniğe gider gibi neşe ve mutluluk içinde gitmeye sevk etmiştir. Allah'a karşı olan tevekkülleri sayesinde her belaya karşı korunmuş olduklarına inanmaları onları buna yöneltmiştir."¹³⁴

İnsanı, korkusuzluğa, cesarete, atılganlığa, mücadeleye sevk eden inancın, tabii sebeplerden müteşekkil bir kader inancı olmadığı açıktır. Zira tabii sebeplerle bu özellikler arasında direkt bir bağın kurulması mümkün değildir. Hiçbir zahirî sebep insana mücadelecî bir ruh kazandıramaz. İnsana, bu özelliklerden meydana gelen bir şahsiyet kazandırmayı, daha değişik bir kader inancında aramak gerekmektedir. İşte bu, kaderi, ilahî bilgi, ilahî takdir olarak algılayan inançtır. Bu husus makalede açık bir şekilde dile getirilmiştir: "Kaza ve kader inancı insanı, kendi şanına uygun olmayan

¹³⁴ Bkz. Afgani-Abduh, el-Urvetu'l-Vuskâ, s. 89- 98.

vasıflardan uzak tutar. Hayatın sınırlı, rızkın garanti olduğuna, bütün yaratılmışların rızkının Allah'tan olduğuna inanan bir kişi, ömrünü hakkı müdafaa ve mensup olduğu milletini yüceltme yolunda geçirir. Bu uğurda ölümü bile göze alır. İlahî emirler ve insanî kanunlar gereğine tabi olan hak ve hakikati güçlendirmek için, sahip olduğu servetinden harcama yapmaktan asla çekinmez. Zira fakr ve zaruret içine düşeceğinden korkmaz.”¹³⁵

Bütün bunlardan sonra diyebiliriz ki, Urvetu'l-Vuskâ'daki bu makale bütünüyle Abduh'a ait olsa bile onun, kaza ve kaderi, tabii sebeplere indirgeyerek dolaylı da olsa reddettiğini göstermemekte, aksine kaza ve kaderi, insana mükemmel bir şahsiyet kazandırabilen manevi bir güç olarak algıladığını ortaya koymaktadır.

Abduh zamanında İslâm üzerine araştırma yapan batılıları kuşatan ön yargılı ortam, kader ve benzeri konularda İslâmî inançlara çok az sempati duyulmasını gerektirecek bir ortamdı. Kader inancı bahane edilerek İslâm'ın fatalist bir din olduğu, insanın irade ve hürriyetini inkar ettiği iddia edilmekteydi. Nitekim Honotoux, meşhur makalesinde bir dinin insana, insanî özelliklere değer verip vermediğini anlamak için kader konusundaki tavrının belirleyici rol oynadığını belirtmiş ve daha sonra burada sorulması gereken sorunun şu olduğunu beyan etmiştir: Acaba yaratan mı mutlak kudretiyle mahlukuna bir istidat veriyor da o istidat sayesinde insan, ilahî iradenin kat'ıyyen haricine çıkamayarak mutlak bir şekilde boyun eğmiş oluyor, yoksa hususi bir irade sahibi olup, bu irade gereğince amelde bulunuyor ve insanın bu iradesi üzerinde herhangi bir yüksek irade bulunmuyor? Kezalik, insanın ruhunda mutlak iradesi ve mutlak tasarruf yeteneği var mıdır, yoksa onun hayır ve şer tüm amelleri, Allah'ın kudreti rabbaniyesine mi racidir?

Bu sorulara verilen cevapların, iki ana ekolü meydana getirdiğini söyleyen Honotoux, bunlardan birincisinin, ulûhiyete sonsuz bir azamet, namütenahi bir yücelik verirken insanın seviyesini düşürdükçe düşürdüğünü, onu nerede ise bir hiç mesabesine indirdiğini; ikincisinin ise insanın mertebesini yükselttiğini, ona, fıtratındaki iman ve ihtiyar ile işleyeceği güzel ameller sayesinde ilahî varlığa yaklaşma hakkı verdiğini iddia etmiştir. Ona göre bu iki düşünceden ilki, “beşerî din” olan İslâm'ın, sonuncusu da “rabbanî din” olan Hristiyanlığın özünü oluşturur. Birinci mezhebe itikadın tabii

¹³⁵ Bkz. Abduh, “Kaza ve Kader “ SM, c.II, adet: 35, 16 Rebiulahir 328, s. 135-136. (Makale Akif tarafından Abduh adına yayınlanmıştır.)

neticesi, insanı hayatla olan bağlarından gaflete teşvik etmekten, onun kalbine yeis ve korku bırakmaktan, azmini kırmaktan başka bir şey olamaz. İkinci mezhebe itikat ise, insanı azm ve kararlılık meydanına, hareket ve çalışma sahasına yöneltir. Bu yüzden insan hürriyeti meselesinde iki din arasındaki mesafe cidden büyüktür.¹³⁶

Abduh, Honotoux'a verdiği cevapta kader konusuyla ilgili olarak öncelikle kaderin, sadece İslâm'a has bir inanış biçimi olmadığını, hemen hemen her dinde böyle bir inancın olduğunu belirtmektedir. Hristiyanlar arasında da İslâm'dan önce başlayıp zamanımıza kadar süren kader tartışmaları vardır. Bu dinde de gerek cebr ve gerekse ihtiyar taraftarı olan mezhepler ortaya çıkmıştır. Meselâ Saint Thomas'ın talebeleri, cebr inancına meyletmişlerdir. Sadece bu örnek bile kader mezhebinin Honotoux'un zannettiği gibi bir Samî mezhep olmadığını ve hatta Ariler arasında çıkıp sonradan diğer milletlere yayıldığını göstermeye yeter.

Abduh daha sonra kader inancının insanları tembellik ve atalete sürükleyen bir inanç olmadığını açıklamaya çalışmaktadır: Kadere inanan bir Yahudinin, işi gücü ve dünya amelini bıraktığı hiç görülmüş müdür? Kürek çekerek Britanya adalarına giden Finikelilerin hayal alemine daldıkları duyulmuş mudur? Bu gibi davranışlar haddizatında Honotoux'un insana mutlak hürriyet tanıdığını iddia ettiği Hristiyanlığın manastarlarındaki rahiplerde görülmüştür. Bunların, çalışma ve gayretten ellerini çekerek halkın kazancına göz dikmiş oldukları, bilinen tarihî gerçeklerdendir. Avrupalılar bunlardan kurtulmak için son çare olarak kılıca sarılmışlardır.

Cebr inancına kökünden karşı çıkan ve insana gerçek irade hürriyetini tanıyan yegane din İslâm olmuştur. İslâm, hem Allah'ın mutlak kudretini hem de insan hürriyetini, inancı oluşturan iki gerçek unsur halinde insanlığa sunmuştur. İşte bu akaid sayesinde ki dünyanın terkedilmiş bir bölgesinde bedevilerden ibaret, medeniyet nimeti, ilim ve sanat zevki namına hiç bir şey bilmeyen bir avuç topluluk, dünyada eşî görülmeyen bir kudret ve saltanata kavuşmuştur. Bu bedevi kavim, Honotoux'un "Samî" dediği bu akaid sayesinde öyle bir vicdan rikkatine, öyle bir aklî parlaklığa mazhar olmuştur ki, bütün diğer milletlere üstünlük sağlamış, onlara lutufta bulunmuş, o milletler indinde meçhul olan bir çok hakikati, bir çok bilgiyi keşf ederek, Peygamber

¹³⁶ Bkz. Honotoux, "Makalu Mösyö Honoto", *el-İslâm Dinu'l-İlm ve'l-Medeniyye*, s. 27-32.

döneminden bir kaç asır sonra Avrupalıların hâlâ hayret nazarlarını celbeden bir seviyeye gelmiştir.¹³⁷

Abduh'a göre kader inancı, bir anlamda, Allah istemedikçe kişiye bir şey olmaz inancıdır. Bu kanaat, içsel güçlülüğün ve kendine güven duygusunun yegane kaynağıdır. İnsan bu inanç sayesinde dinamizmi ve eylemi esas alan bir şahsiyet sahibi olur. Bunun en güzel örneği, Hz. Peygamber ve onun yüce ashabıdır.

Kader inancının bir dinamik hayat görüşüne insanı kavuşturabileceği tezi Urvetu'l-Vuskâ'daki kaderle ilgili makalede de işlenmiştir. Makaleye göre kader inancı, tarihin şahitliği ile, hep eylem adamlarının inancı olmuştur. Tarih bize gösteriyor ki, ilk fatihlerden Keyhüsrev, sayısız fetihlerine ancak kaza ve kadere olan itikadı sayesinde ulaşmıştır. Çünkü bu itikadından dolayı hiçbir dehşet gözünü yıldırmamış, hiçbir şiddet azmini kırmamıştır. Büyük İskender, Cengiz Han hep bu inanca sahiptirler. Hatta Napolyon, kader inancına en fazla sarılanlardan biriydi. Onu da az sayıdaki askerlerle muhteşem ordular üzerine hücum ederek zaferlere ulaştıran, kadere olan itikadı idi. Kısaca kader inancı, insanın kemal seviyesine ulaşmasına en büyük engel olan iç güvensizliği, korkaklığı, huzursuzluğu gideren en güzel bir inançtır.¹³⁸

Kur'an ve sahih Sünnete dayalı, kendisine karışmış bid'at ve hurafelerden temizlenmiş, cebr itikadından soyutlanmış bir kader inancının insan davranışlarına olan müspet katkısı üzerinde durmak ve bu inancın, bir dinamizm kaynağı olduğunu vurgulamak, aslında bu itikada yeni bir bakış açısı kazandırmak sayılabilir. Bu noktada M. Abduh'un düşüncesi ile Max Weber'in görüşleri arasında, en azından çıkış noktası olarak, bir benzerlik sezinlemek mümkündür. İlk defa 1904-5 yılında Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik dergisinde (cilt: XX-XXI), "Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus" adıyla yayınlanan çalışmasında¹³⁹ Max Weber, kapitalizmin gelişmesinde motive bir rol oynayan Kalvinist ahlâkın aktif-riyazetçi hayat anlayışının teolojik temellerinden birinin kader inancı olduğunu iddia etmiştir. Buna göre, ilahî takdirin kulluk yolunda kendine hangi sıfatı layık gördüğünü önceden sezinlemeye ve değiştirmeye gücü yetmeyeceğine inanmış bir kaderci olarak Kalvinistin yapacağı tek şey vardır: kendi hareket ve davranışlarından giderek takdirin ne yolda

¹³⁷ Bkz. Abduh, *el-İslâm Dinü'l-İlm ve'l-Medeniyye*, s. 58-63.

¹³⁸ Bkz. Afgani-Abduh, *el-Urvetu'l-Vuskâ*, s. 96.

¹³⁹ Bkz. Sabri F. Ülgener, *Zihniyet ve Din, İslâm, Tasavvuf ve Çözüm Devri İktisat Ahlâkı*, İstanbul, Der Yayınları, 1981, s. 16. (6. dipnot)

tecelli etmiş olabileceğini sezinlemek, tecellinin o yoldan idrakine varmak. Ömür boyu hayırlı bir kul mu yoksa iflah olmaz bir günahkâr mı kalacak? Orası Tanrı'nın bileceği iş. Ama Calvinist en azından şunu yapmayı şuur dokusu haline getirmiştir: Fiil ve hareketlerine Tanrı'nın emrettiği biçimi vermek suretiyle ilahî takdirin kendisine "seçilmiş" sıfatını uygun gördüğüne inanmak. Emredilen yaşama tarzı ise, gösterişsiz fakat her dakikaya hakkını veren, disiplinli bir çalışma ile Tanrı'nın şanını yüceltmekten ibarettir. Böylelikle kader inancının bir uzantısı olan, Tanrı katında seçkin kul olma bilinci, Protestanlığın riyazetçi kanadına mensup insanda bir yaşam ve meslek disiplini meydana getirmiştir.¹⁴⁰

Başka bir ifadeyle, Calvinist inançta, insanların öbür dünyada ya seçilmişler ya da lanetlenmişler sınıfına dahil olacakları fikrine dayalı bir kader doktrini vardır. Fakat hiçbir kimse, kendisinin bu sınıflardan hangisine dahil olduğunu önceden bilemez. O halde insan, öbür dünyada seçilmişler zümresine dahil olabilmek için bu dünyada var gücüyle Tanrı'nın emirlerini yerine getirmek için çalışmalıdır. İşte Weber'e göre bu inanç, insanları metodik çalışmaya teşvik etmiş, daha sonra bu metodik ve rasyonel davranış, bir hayat düzeni ve bir yaşam felsefesi halini almıştır. Netice olarak Calvinist, seçilmişliğinden emin olmak için kendini, güçlü bir disiplin altında çalışmak suretiyle, amaçlarını metodik bir şekilde takip eder bulmuştur. Modern kapitalizmin arkaplanını işte bu metodik çalışma ve disiplinli gayret oluşturmuştur.¹⁴¹

İslâm'ı, insanları pasifize edip atıl bir duruma getirmekle itham edenlerin dillerinden düşürmedikleri kader inancını Abduh, Max Weber'e benzer bir şekilde, iradeci-aktif bir bakış açısıyla manalandırmakta ve bu tür bir kader inancının gerçek İslâm'ın en büyük özelliği olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre İslâm'da kader ve takdirden söz etmek, irade ve eylem tarafına açılan kapının sonuna kadar kapalı olduğunu söylemek veya her şeyden elini eteğini çekip, başa geleceklere pasif bir teslimiyet göstermek değil, gereken tedbirleri alıp sıkıca azmettikten ve sorumluluğun gerektirdiği hürriyetle tüm imkânları değerlendirdikten sonra gerisini ilahî takdirin tecellisine bırakmak, neticeye güven ve huzur içerisinde beklemek anlamına gelmektedir.

¹⁴⁰ Bkz. Ülgener, a.g.e., s. 42-44.

¹⁴¹ Bkz. Hüsnü Ezber Bodur, "Modern Kapitalizmin Doğmasında Dinin Rolü" (Kapitalizmin Ruhu İle Protestan Ahlakı Arasındaki İlişki), *Atatürk Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, sayı: 9, Erzurum, 1990, s. 96.

Bütün bunlardan sonra diyebiliriz ki Abduh kaza ve kader konusunu titiz bir şekilde işleyerek şu iki mesajı birlikte vermeye çalışmıştır: Allah yalnızca binlerce yıl öncesinin kozmik oluşumlarını belirlemez. O, yaşadığımız hayatın herbir noktasını kontrol eder. Allah mutlak kudretiyle kâinata müdahale etmektedir. Ama bu müdahale insan hürriyetini engelleyen bir tarzda değil, bununla alakası olmayan bir takım kanunlar çerçevesinde vuku bulmaktadır. Allah'ın bizzat kendisinin koyduğu bu kanunların İslâm literatüründeki adı sünnetullahtır. Öte yandan Allah'ın her şeyi önceden bilmesi ve vakıya uygun olarak eşya ve olayları yaratması, insana izafiyet atfetmek, onun bağımsızlığını bütünüyle ortadan kaldırmak demek değildir. Bilakis, İnsan kendi hürriyet alanı içerisinde tam bir irade ve fiil sahibidir. İman sahibi için, ilahî takdirde en küçük bir şüpheyi mahal yoktur. Allah her şey için bir had ve miktar tayin etmiştir. Olup bitenin bu had dışında vücut bulmasına imkân yoktur. Fakat ilahî takdir, rast gele zuhur etmeyip daha işin başında kişinin iradesine binaen gösterdiği istidat ve kabiliyete göre tecelli etmektedir. Bu bakımdan gerçek İslâm'a, Allah'ın sadece kozmik oluşumları yarattığı fikri ters olduğu gibi Allah'ın sonsuz ilim ve kudretini atalet ve kayıtsızlığın teolojik temeli yapmak da terstir. Fatalizm İslâmî bir öğretidir, İslâm'a yabancı kültürlerden bulaşmış bir bid'attir.

1. 4. DİN VE AKIL

Şüphesiz din konusunda hemen her zaman bir takım tartışmalar, hatta anlaşmazlıklar olagelmıştır. 19. yüzyıla gelinceye kadar bu tartışmalar, genelde hangi dinin üstün olduğu veya tercih edilmesi gerektiği konusunda idi. Fakat modern çağın başlangıcından itibaren artık herhangi bir dinin akla ve bilime uygun olup olmadığı veya mantıkî temellendirmesinin yapıp yapılamayacağı konusu yoğunluk kazanmıştı. Denilebilir ki o döneme kadar tartışılan konular, teolojinin bir bakıma özel, iç sorunları idi. Fakat bu dönemde, Hristiyan dünyanın baskıları neticesinde, teolojinin ana sorunu, salt teolojiyi ilgilendiren, bütünüyle kendine dönük sorun olmaktan çıkmış, onu çevre kuşatan, varlığını ve statüsünü sorgulayan bir mahiyet almıştı. Bu, yepyeni bir durumdu.

Modern itirazlar genelde İslâm'ın sosyal kurumlarına olmasına rağmen bir anlamda bütün mesele, genel bir seviyeye çıkartılarak, akıl ve dinin uzlaşıp

uzlaşamayacağı konusunda düğümlenmiştir. Batılı tenkitçilerin İslâm'a yönelttikleri hücumlar çift yönlü bir güce sahipti. Bunlar, son devirlerde İslâm toplumlarında görülen sosyal ve ekonomik geriliğin, "İslâm medeniyetinin özünde bulunan kalite düşüklüğünden" ileri geldiğini öne sürmekteydiler. Bununla akıl ve hoşgörüyü yabancı bir "bedevi" olgu olarak görülen İslâm'ın düşük bir değere sahip olması kastediliyordu. Bu arada orta çağ İslâm dünyasında filozoflarla kelâmcılar arasında görülen çatışmalar, akıl ve din arasında cereyan eden çatışmalar olarak kabul ediliyor ve buradan İslâm'ın akla karşı olduğu sonucu ortaya çıkarılıyordu.¹⁴²

İslâm tenkitçilerinden Honotoux ve Farah Antun gibiler, Hristiyanlığın akla, ilme ve hoşgörüyü daha yatkın bir din olduğu iddiasından hareketle İslâm'ı bunun tam tersiyle mahkum etmekte iken, Renan gibi bazıları da bir bütün olarak "din"i, beşeri tecrübenin dışına itilmesi gerektiğini savunuyorlar, bu arada Hristiyanlığı akıl ve din karşısında mahkum ettikleri gibi, İslâm'ı da aynı katagoride değerlendiriyorlardı. Renan 1862 yılında College de France'de verdiği ünlü konferansında şöyle diyordu: "İslâm fanatiktir, bilimden nefret etmedir, sivil toplum düşmanlığıdır. O, "Allah Allah'tır" kısır döngüsünü sürdürmek için insan beynini küçülten, onu her çeşit süzme düşünceye ve rasyonel araştırmaya kapatan basit, semitik zihnin rahatsız edici ürünüdür." Renan aynı görüşü, 1883 yılında Sorbonne'da verdiği "İslâm ve Bilim" adlı konferansında da tekrarlamıştır.

Bu son anlayış, beşeri tecrübenin iyice kenarına itilmiş dinin, sadece Hristiyanlığı kapsayan "dinlerden bir din" olduğunu söylemiyordu, bir bütün olarak "din"i itildiğini iddia ediyordu. Batılı aydın, İslâm'la karşılaşınca ona da aynı gözle bakmış, batı kültürü içerisinde yetişmiş bir insan olarak İslâm'a daha acımasız davranmıştır. Bunlara göre din, irrasyonel bir tapınmadır, akıl ve ilimle zıttır, İslâm da bir "bedevi dini" olarak bu kapsamdadır.¹⁴³

Aslında dinî inancı irrasyonel olarak addetme, bizzat bir Hristiyan eğilimi olarak kendini göstermekte idi. Bir çok profesyonel ilahiyatçı inancın özünü tamamen "esrarengiz" görmekte ve inanma fiilini "gözü kapalı bir bağlanış ve sıçrayış" şeklinde tarif etmekte ve böylece irrasyonelizmin batı dünyasında köklü bir unsur olmasını sağlamaktaydılar.

¹⁴² Bkz. Fazlurrahman, *İslâm*, cev. M. Dağ-M. Aydın, İstanbul, Selçuk Yayınları, 1981, s. 270-271.

¹⁴³ Bkz. Mehmet S. Aydın, "Rasyonel Düşünce ve İslâm Modernizmi", *İslâm Düşüncesi Sempozyumu*, İstanbul, Beyan Yayınları, 1995, s. 150-151.

'Haddizatında böyle bir çizgi, Hristiyan ilahiyatının bariz bir çizgisi olarak hep devam edegelmiştir. Batı, "inanıyorum çünkü saçmadır" teolojisine aşınadır.¹⁴⁴ Gerçekten de batıda Hristiyanlık, tarih boyunca varlığını sürdürmüş temel bir anlayış olarak, irrasyonel görülmüş ve böylece beşeri tecrübenin (aklılığın) iyice dışında addedilmiştir. Bu temel anlayışa göre aklın dinle bir alakası yoktur. İman, aklın dışında duyuya dayalı bir "sır"dır. Bu yüzden din ve iman esasları ile aklın hükümleri arasında bir tenakuz görülse bile yine bu esaslara inanmak vaciptir. Bir Hristiyan aklın gösterdiği yoldan gidemez. Hristiyanlıktaki en büyük kanun, akıl alsın almasın körükörüne inanmaktır. Din ve iman meselelerinde aklî muhakeme ve düşünce küfrü muciptir.¹⁴⁵ Bunlara göre dinde aslî olan şey, rasyonel olmayan tarafıdır.¹⁴⁶ Modern çağın en önemli düşünürlerinden olan Kant bile bu geleneksel Hristiyan öğretisinden hareketle, ilahiyat alanında her türlü aklî yaklaşıma karşı çıkmış; "inanca yer bulmak için bilgiyi inkar ettim" demiştir.¹⁴⁷

Durum böyle olunca batıda akılcılığın din sahası dışında kendisini temellendirmesinin asıl sebebi ortaya çıkmış olmaktadır. A. Hamdi Akseki'nin dediği gibi, din akla külliyen münafi olunca, batılıların din aleyhtarlığının temel kaynağı belirmiş olmaktadır.¹⁴⁸

İşte Avrupa ile karşılaşmasından sonra batıyı kısmen de olsa tanıma imkânı bulan Müslüman aydını en çok fikrî rahatsızlığa sürükleyen konu, dinin ve din karşısında aklın batı dünya görüşü içindeki bu konumu olmuştur.¹⁴⁹

Kur'an-ı Kerim açısından probleme baktığımızda şu dikkat çekici tespitle karşılaşırız: İrrasyonel olan iman değil küfürdür. Bakara suresinde şöyle buyrulur: "İnsanlardan kimi vardır ki "Allah'a ve ahiret gününe inandık" derler; oysa inanmazlar. Onların kalplerinde hastalık vardır." (Bakara, 2/10) Buradaki "kalbî hastalık"ın manalarından biri de insanın bilme, idrak etme ve öylece karar verme kabiliyetinde ortaya çıkan bir sakatlıktır. Yani akı, yerinde ve gerektiği gibi kullanmamaktır ki bu da

¹⁴⁴ Mehmet Aydın, "Allah'ın Varlığına İnanmanın Akıllığı", *İslâmî Araştırmalar*, sayı: 2, yıl: 1986, s. 14.

¹⁴⁵ A. Hamdi Akseki, "İslâm'ın Bazı Önemli İlkeleri", *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, haz. İsmail Kara, İstanbul, Risale Yayınları, 1989, II, 218.

¹⁴⁶ Turan Koç, *Din Dili*, Kayseri, Rey Yayıncılık, 1995, s. 153.

¹⁴⁷ Bkz. Aydın, "Allah'ın Varlığına İnanmanın Akıllığı", s. 15.

¹⁴⁸ Akseki, "İslâm'ın Bazı Önemli İlkeleri", II, 251.

¹⁴⁹ Aydın, "Rasyonel Düşünce ve İslâm Modernizmi", s. 151.

bir çeşit irrasyonelliktir.¹⁵⁰ Kur'an inançsızlığı bir çok ayette insan zihninin bir kusuru olarak görmek eğilimindedir. Bu yüzden inançsızları, “düşünmeyen”, “akletmeyen” insanlar olarak değerlendirmektedir. Kur'an'da akletmeme, inanmayanların veya akıllarını doğru bir şekilde kullanmayanların özelliği olarak zikredilir.

Kur'an'a göre insanı insan yapan, onun her türlü aksiyonlarına anlam kazandıran ve ilahî emirler karşısında onun yükümlülük ve sorumluluk altına girmesini sağlayan akıldır. Kur'an, akıllı kullanarak doğru düşünmenin üzerinde durmuş : “O, aklını kullanmayanlara kötü bir azap verir.” (Yunus, 10/100) ayetiyle bütün insanlığı uyarmış ve akıllarını kullananların cehennem azabından kurtulacaklarını belirtmiştir. (el-Mülk, 67/10)

Kur'an'da, eşyadaki nizamını anlama gücüne sahip akla aynı zamanda ilahî hakikatleri sezme, anlama ve onlar üzerinde düşünüp yorum yapma görev ve yetkisi de verilmiştir. Nitekim: “Allah ayetlerini akledesiniz diye açıklamaktadır.”(Bakara, 2/242) buyrulmuştur.¹⁵¹

Kur'an'ın bu açık düsturundan hareketle kelâmcıların hemen hepsi aklın vazgeçilmesi imkânsız bir epistemolojik fonksiyonunun bulunduğunu kabul etmişlerdir.¹⁵² Kelâmcılar bilginin kaynaklarını duyular, doğru haber ve akıl olarak belirledikten sonra gerçek bilgiyi elde edebilmek için bu son kaynağı zorunlu olarak görmüşlerdir.¹⁵³

Mu'tezile'nin büyük bir bölümü, insanların peygamberler tarafından getirilen vahiy bilgilerine ihtiyaç duyduklarını kesin bir dille vurgulamalarının yanında akıllı mutlak bir bilgi kaynağı olarak görmüşler, ona daima nakil karşısında hata yapmaz bir hakem rolü vermişlerdir. Zira onlara göre akıl, Allah'ın varlığını bilmesi, iyi ve kötüyü belirleyebilmesi yanında Allah'ın sıfatlarını ve ahiret hayatının mahiyetini bilebilecek bir yeterliliktedir.¹⁵⁴ Bunlar, Allah mademki insanları yaratmış ve sorumlu tutmuştur, bu takdirde sorumluluklarını kâmil bir şekilde yerine getirmeleri için onlara kemal derecesinde bir akıl verecektir düşüncesinden hareketle, insanların bu nimet sayesinde nakil olmasa da Allah'ı bulabilecekleri kanaatindedirler.¹⁵⁵ Başka bir ifade ile

¹⁵⁰ Aydın, “Allah'ın Varlığına İnanmanın aklılığı”, s. 18.

¹⁵¹ Bkz. Süleyman Hayri Bolay, “Akıl” **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, II, 239.

¹⁵² Yusuf Şevki Yavuz, “Akıl” (Kelâmda), **T.D.V İ.İ.İ. II**; 245.

¹⁵³ Bkz. Nureddin es-Sabûnî, **Maturîdî Akaidi**, araştırma ve notlar ilavesiyle tercüme eden: Bekir Topaloğlu, Ankara, D.İ.B. Yayınları, 1991, s. 56 (tercüme kısmı); İzmirli, a.g.e., s. 33.

¹⁵⁴ Yavuz, “Akıl” (Kelâmda), II, 245.

¹⁵⁵ Bkz. Zühdi Hasan Carullah, **el-Mu'tezile**, Kahire, 1947, s. 105.

Mu'tezile'ye göre akıl, din tarafından bildirilmeden önce Allah'a imanın güzel olduğunu bilip vacip olmasına, küfründe kötü olduğuna hükmeder.¹⁵⁶

Eş'ârîler'e gelince bunlar, nakil karşısında akla fazla önem vermemekle, onu dinin bildirdiği yasakları anlamada sadece bir alet olarak görmelerine¹⁵⁷ rağmen mesele iman ve inanç olunca farklı bir tutum sergilemişlerdir. Vahyî bilgiyi anlamada akla fazla yer tanımayan Eş'ârî, konu iman olunca akla ve bilgiye gereken önemi vermekten geri durmamıştır. Eş'ârî'ye göre iman, kalp ile tasdiktir. Fakat tasdikın sahih olmasının şartı bilgidir. Zihnî ameliye kalbin fiilinden öncedir. Bu yüzden aklî çaba sarfetmeden ve zihinde iman olayını şekillendirmeden iman eden "mukallidin" bu imanı sahih değildir.¹⁵⁸

Maturîdîlere göre ise akıl, din meselesinde yalnızca bir alet olmayıp Allah'a imanın gerekliliğini, küfrün çirkinliğini şeriatten önce anlayabilen, insanın gerçek bir unsurudur. Bu yüzden insanın Allah'ı bilmesi, akıl ile gereklidir.¹⁵⁹ Yani Allah'a iman etmek nakil olmasa bile aklen vaciptir. Kendine tebliğ ulaşmasa da insanın aklen Allah'ı bilmesi vaciptir. Bunun yanında akıl, din olmadan da bazı şeyleri gerekli kılabilir. Bu yüzden varlık âleminin sırlarını öğrenmek, yaratıcının varlığını bilmek ve nasları anlamak için akla başvurulması gerekmektedir.¹⁶⁰

Maturîdî'ye göre imanda aklî bilginin önemli bir yeri vardır. İman sadece bilgidен ibaret olmamasına rağmen bilgi, kalbî tasdikın oluşmasında büyük rol oynayan gerçek bir unsurdur.¹⁶¹

Maturîdî'ye göre akıl haricindeki bilgi kaynakları olan duyu ve haberin doğruluğu ancak akılla anlaşılabilir. Akıl bu gibi durumlarda hakkı ve batılı ayırt edebilmek için, hükmüne müracaat edilen adil ve tarafsız bir hakem gibidir. Aklın önemi bizzat Kur'an tarafından bize bildirilmiş ve bir çok ayette, "akletmez misiniz?", "düşünmez misiniz?" ibareleri yer almıştır.¹⁶²

Muhammed Abduh, modern dünyanın İslâm'a bakışının, onun reddettiğini ona mal etme şeklinde olduğunu açık bir şekilde ortaya koyarak İslâm'ın yalnızca akılla

¹⁵⁶ Bkz. Emrullah Yüksel, *Amidî'de Bilgi Teorisi*, İstanbul, İşaret Yayınları, 1991, s. 79-80.

¹⁵⁷ Bkz. Yüksel, a.g.e., s. 82.

¹⁵⁸ Bkz. Işık, *Maturîdî'nin Kelâm Sisteminde İman Ahlâk ve Peygamberlik Anlayışı*, s. 51-52 (169. dipnot)

¹⁵⁹ Yüksel, a.g.e., s. 82.

¹⁶⁰ Bkz. Pezdevi, *Usulu'd-Dîn*, neşr: Hans Peter Linns, Kahire 1963, s. 207.

¹⁶¹ Işık, a.g.e., s. 52.

¹⁶² Bkz. Maturîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, s. 9-11; Işık, a.g.e., s. 49-50.

uzlaştığını göstermekle kalmamakta, aynı zamanda onun, insana aklını kullanması ve tabiatı incelemesi için çağrıda bulunan yegane din olduğunu vurgulamaktadır. Abduh'a göre Kur'an, akıl ve dinin kardeşliğini açık ve tevil edilemez bir üslupla ilan eden ilk kutsal kitaptır. İslâm'a has olan bu durum, hiçbir yorum ve açıklamaya lüzum bırakmayacak ölçüde net ve kesindir.¹⁶³ Doğru yola erişmek için dinin yanında akıl da bir "hidayet"tir.¹⁶⁴ Çünkü her ikisi de insan için doğruyu belirleme hedefini gütmektedir. Kur'an'da kitap ve akıl yan yana zikredilmiştir. Bir ayette Allah: "Kendisinden önce indirileni tasdik eden hak kitabı sana indirdi. Önceden insanlara yol gösterici olarak Tevrat ve İncil'i de indirmişti. Ve O, furkanı da gönderdi." (Ali İmran, 3/3) buyurur. Burada zikredilen "furkan", insanın hak ile batılı birbirinden ayırabilme gücü olan akıldır.¹⁶⁵ İslâm önce aşkın olana sonra akla olan inançtır. Hiçbir dinde akla bu şekilde bir yaklaşım görmek mümkün değildir.¹⁶⁶

İslâm Allah'ın varlığına ve birliğine, Muhammed (s.a.v.)'in risaletine davet etmektedir. Allah'ın varlığı ve birliğine davet esası, beşerin aklını harekete geçirmeye, kâinat hakkında düşünmeye, sahih kıyası kullanmaya, kâinatın nizam ve tertibine dikkat çekmeye, sebepleri araştırmaya dayanır. İslâm'ın davette izlediği yol budur. Kur'an-ı Kerim, başından sonuna kadar Allah'ın varlığının bilgisine ulaşmak için akla tenbihlerle doludur.¹⁶⁷

Kur'an, Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat konusunda da, diğer peygamberlerin metodunu kullanmamıştır. Kur'an, Hz. Peygamber'in risaletini, doğa üstü güçlere, harikulâde olaylara değil akla dayandırmaktadır. Kur'an'ın bu konuda başlıca delili, bizzat kendisinin en küçük bir suresinin bile benzerinin getirilemeyeceğidir. Bu, Kur'an'ın kendi meşruiyetini ve Hz. Peygamber'in doğruluğunu aklî bir delille ispat etmesi demektir.

Kur'an bize, sadece hangi şeylerin Allah'tan olduğunu bilmemiz gerektiğini öğretmekle kalmaz, aynı zamanda öğrettiği şey konusunda kanıt ve belge de getirir. Bu

¹⁶³ Abduh, *Risaletu't-Tevhîd*, s. 9-10.

¹⁶⁴ Abduh, *Durus mine'l-Kur'an*, s. 48.

¹⁶⁵ Bkz. M. Abduh-R. Rıza, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Hakîm*, Mısır, Daru'l-Menar, 1373, III, 160.

¹⁶⁶ J.G. Jansen, "furkan" kelimesini genel olarak tefsirlerin, hak ile batıl arasını ayıran "vahy kitabı" olarak açıklamalarına rağmen Abduh'un bunu akıl olarak yorumlamasını ilginç bulmakta ve buradan şu kanaate varmaktadır: "Abduh, vahyin yerine akli koymuş gözükmemektedir." (Bkz. J.J.G. Jansen, *Kur'an'a Bilimsel - Filolojik - Pratik Yaklaşımlar*, Türçesi: Halilrahman Açar, Ankara, Fecr yayınları, 1993, s. 47.) Böyle bir değerlendirmenin gerçeğe ne kadar uzak olduğu açıktır. Abduh'un burada yaptığı, vahyden sonra İslâm dini açısından aklın ne kadar önemli olduğunu ortaya koymaktır.

¹⁶⁷ Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasraniyye*, s. 54-55.

meyanda karşıtlarının dinleri hakkında bilgi verir ve onları kanıtlarla, belgelerle reddederek akli muhatap alır ve düşünceyi harekete geçirir. Kur'an meselâ, Rabbimizin izin verdiği veya bilmemizi zaruri saydığı ölçüde Allah'ın sıfatlarını anlatır. Fakat sırf kendisi anlatıyor diye o anlatıma hemen teslim olmamızı, körükörüne uymamızı talep etmez, bilakis kendi davasını ispat için kuvvetli deliller kullanır, onunla ilgili farklı ve muhalif görüşleri zikreder ve bunları delillerle çürütür. Böylece akla seslenmiş olur.¹⁶⁸

Bunun yanında Kur'an, kâinattaki eşsiz nizamı, onu yöneten kanunları ve onda tezahür eden hikmet ve kemâli, aklın nazarına sunar. Ortaya koyduğu esasların doğruluğuna yakînen inanılması için akıldan, kâinatı büyük bir dikkatle ve titizlikle incelemesini ister. Meselâ bir oluş esasını bildirirken şöyle der: "İnkâr edenler, gökler ve yer yapışıkken onları ayırdığımızı ve bütün canlıları sudan meydana getirdiğimizi bilmezler mi?" (Enbiya, 21/30) Bu hususu ortaya koyan birçok ayet vardır. Bunlardan bazıları şunlardır: "Gökleri ve yeri yaratması, dillerinizin ve renklerinizin değişik olması, O'nun varlığının belgelerindendir. Bunlarda düşünen bir millet için dersler vardır." (Rûm, 30/22) "Göklerin ve yerin hükümranlığını ve Allah'ın yarattığı her şeyi düşünmüyorlar mı? (Araf, 7/185) "İşte onlara bir delil: Ölü yeri diriltir ve oradan taneler çıkarırız da onlardan yerler." (Ya-Sin, 36/33) Yaratılmış olan şeyleri inceleme ve araştırmaya davet eden bu ve benzeri ayetler nerede ise Kur'an'ın yarısını oluşturur.¹⁶⁹ Abduh'a göre bunun gibi ayetlerin delalet ettiği bir husus daha vardır. O da, İslâm'ın *yaratılmış olan şeylerin incelenmesinde akla baş vurmaya hiçbir şekilde ve hiçbir şartla sınırlanmamış olmasıdır*. Akıl, İslâm nazarında, kendi mecrasında, varlıkların nasıl meydana geldiğini, muhtevalarının ne olduğu konusunda araştırma yapmada şartsız ve sınırsız bir şekilde serbestir. Kur'an varlıkla ilgili, yaratılmış şeylerle alakalı felsefî ve ilmî meselelerde akli herhangi bir kayıtla sınırlamaz, aklın, kainat konusunda durması gerekli bir son nokta tayin etmez.

Düşünürümüze göre kâinat ve yaratılış konusunu işleyen bazı ayetler, aklın sahasına bir sınır koyma olarak anlaşılmamalıdır. Kur'an'da bir takım oluş hadiseleri zikredilmektedir, Allah'ın âsarından bahsedilmektedir. Fakat bunlardan maksat, akli sınırlamaya yönelik bir takım ilmî ve tabîî kanunlar koymak değildir. Bilakis bu ayetler, insanın ibret duygularını harekete geçirmek, insanların Allah'ın nimetlerini

¹⁶⁸ Abduh, *Risaletu't-Tevhîd*, s. 8-9.

¹⁶⁹ Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasraniyye*, s. 55-57.

anlamalarını sağlamak, ve onları fikretmeye, düşünmeye teşvik etmek içindir. Bu ayetler hiçbir zaman tabîî ilimlerle ilgili dogmalar takrir etmez veya mahlûkat konusunda herhangi bir görüş ilzam buyurmaz.¹⁷⁰

Abduh'a göre dinin vazifesi, ne tarih öğretisi, ne yıldızlar âleminin açıklanması veya onların farklı hareketlerinin beyan edilmesidir, peygamberler bize, yeryüzünün uzunluğunu genişliğini veya buna benzer konuları öğretmek için gelmemişlerdir. Bunlar, çalışarak elde edilebilecek bilgi türleridir. Bazen Kur'an'da yıldızların durumu, yeryüzünün şekli gibi konulara işaret edilse bile bunlardan maksat, ilahî hikmetin tezahürleri üzerine dikkatimizi çekmek veya fikri, bu hikmetin sırlarını kavramaya ve harikalarına hayran olmaya yöneltmektir.¹⁷¹ Kur'an'ın kâinat ve hayat hakkındaki izahları öğüt, ibret ve imanı kuvvetlendirmek için olduğu gibi, insanı bu alanlarda araştırma, inceleme yapmaya teşvik etmek içindir. Kur'an'ın ilgi sahası tabîî ilimleri kapsamaz. Hz. Peygamber bize din meseleleri dışında özgür olduğumuzu nasihat etmiştir: "Dünya meselelerini siz benden daha iyi bilirsiniz" buyurmuştur.

Eğer peygamberlerin vazifesi, insanlara tabîî ilimleri ve bir takım astronomik gerçekleri öğretmek olsaydı bu takdirde insana verilen aklın veya duyu organlarının hiçbir değeri kalmaz, insan hürriyeti söz konusu olmazdı. Toplumların hayatlarını sürdürebilmeleri, geçim ve ihtiyaçlarını karşılayabilmeleri için sadece peygamber gönderilmesi yeterli olurdu ki bu da imkânsızdır.¹⁷²

Görüldüğü gibi M. Abduh, İslâm'ın yaratılmış şeyler konusunda akla hiçbir sınır tanımadığını ortaya koymakta, dinde akli sınırlayan bir takım tabîî kanunların olmadığını ifade etmektedir. Kur'an'da yer alan oluşla ilgili ayetleri de bu fikrine uygun olarak bir nevi sembolik ifadeler olarak görmektedir. Çünkü ona göre, dinde deney ve kontrolü yapılabilen evrensel ilmî kanunlara ulaşmak söz konusu değildir.

Bu manada Abduh, batıların, din akla sınır koymaktır anlayışlarının İslâm için geçerli olmadığını açık bir dille anlatmaktadır. Yalnız M. Abduh'un "yaratılmış şeyler" den kastının ne olduğu fazla açık değildir. Burada bir bütün olarak kâinatın kastedildiği şüphesizdir. Fakat bu ifade, sosyal hayatı da içermekte midir? Biraz sonra işleyeceğimiz akıl ve nakil meselesindeki görüşlerini dikkate alırsak Abduh'un sosyal hayatı da bu yaratılmış şeylere dahil ettiğini söyleyebiliriz. Böylece Abduh'ta aklın selahiyeti onu

¹⁷⁰ Abduh, a.g.e., s. 56.

¹⁷¹ Abduh, *Risaletu't-Tevhîd*, s. 99-100.

¹⁷² Abduh, *el-A'mal*, III, 279; IV, 476.

kıskacına almış her şeyden ve onu kölesi kılan her türlü taklitten kurtarılmıştır. Aklın kendi hudutları içinde işlevine sınır yoktur ve takip ettiği araştırmaların engellenmesi söz konusu değildir.¹⁷³

1. 4. 1. İman ve Akıl

İslâm dinine göre aklın değerini bütün açıklığı ile ortaya koyan biri olarak M. Abduh, Kur'an'ın akla verdiği önemi belirttikten sonra, kelâmcıların işledikleri bir konu olan iman-bilgi münasebetine benzer bir şekilde iman ve akıl münasebetine değinmektedir. Burada M. Abduh, imanın rasyonelliği üzerinde durmaktadır. Ona göre, dinî tecrübenin özü olan iman, kesin delile dayalı bir kabullenme gibidir. En azından anlaşılan bir şeye inanmadır. İman, öz olarak kognitif inanca benzemese ve onu aşmış olsa da yine de bilgiye dayanır ve içinde bilgi verici unsurlar taşır. İman, temelde düşünmeye ve dolayısıyla akla dayanmaktadır. Her Müslüman bilir ki Allah'ın varlığı, kudreti, resuller göndermesi... ancak kendilerine akıl yoluyla inanılacak itikadî konulardır.¹⁷⁴

İslâm'ın Allah'ın varlığı ve birliğine daveti, aklî delil ve fitrî düzende akıp giden insan fikri (tabiî nizam) üzerine istinat etmektedir. İnsanı, harikulâde olaylarla dehşete düşürmek, mutat olmayan durumlarla onun gözünü bürümek, semavî müdahalelerle lisanları susturmak, imanın istinat ettiği noktalar değildir. İslâm'da Allah'ın varlığına ve birliğine iman akla dayandırılır. Burada mucizeye yer yoktur. Mucize, peygamberin risaletini ispat için söz konusudur. Haddizatında Peygamberimizin risaletini tasdik eden tek asıl mucize de, Allah'ın vahyi olan Kur'an'dır. Diğer harikulâde cinsinden olan olaylar ise, asıl mucize değil, bu mucizenin doğruması gereken yakîn imanı destekleyen, tali derecede bir öneme haiz, reddedilmesiyle herhangi bir sorumluluk oluşturmeyen olaylardır. Kur'an da öyle bir mucizedir ki, akli, kendisini anlamada hakem tayin eder, akla ve fikre seslenir, onları muhatap alır. Hristiyanlığın mucize olarak dayandığı "ölüleri diriltmek" gibi olaylar ise akla değil, dehşete düşürülmüş hislere dayanır.¹⁷⁵

¹⁷³ Sıddîki, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, s. 45.

¹⁷⁴ Abduh, *Risaletu't-Tevhîd*, s. 10.

¹⁷⁵ Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasraniyye*, s. 57-60.

'Abduh'un imanın kognitif yanı üzerinde durması, imanda duygunun ve hissin rolünü inkar etmesi anlamına gelmemektedir. Çünkü Abduh, imanda akıl ve kalbin birlikte yürümesi gereğinden de bahsetmektedir. Ona göre sahih akıl, hissin ve vicdanın destekçisi, selim vicdan da aklın ve bilginin en büyük yardımcısıdır. Kâmil bir din, bilgi ve tattır, akıl ve kalptir. Eğer din, bunlardan birine indirgenirse iki dayanağından birini kaybetmiş olur. Gerçeği aranırsa akıl, sadık vicdanla birlikte yürür. Vicdan selim olduğunda, akılla ihtilafa düşmez. Eğer aralarında bir çatışma olursa bu kesinlikle arizî bir sebepten dolayıdır. Nitekim bugün ilim adamları, hissin, vicdan ve kalbî duygunun, akli burhan kaynaklarından olduğunu söylemektedirler. İnsanın varlığını bilmesi, mutluluk veya hüzn, lezzet ve elem, kalpten kaynaklanan bir bilgidir.¹⁷⁶

Abduh'a göre mademki imanın elde edilmesi için akli tefekkür şarttır, öyleyse Müslümanlığın esaslarından en birincisi onun aklın saltanatını ilan etmesidir. İslâm'da ilk asıl, ilim elde etmede akli düşünüşün gerekliliğidir. Zira akıl, sahih imanın tek gerçek vesilesidir. İmanda akli muhatap alan bir sistem, elbette akli hükümlere riayet etmeyi emredecek, onun otoritesine boyun eğmeyi şart koşacaktır.¹⁷⁷

Dinin batı dünyası içindeki konumunu az çok bilen M. Abduh şunu ortaya koymaya çalışmıştır: Batıda nasıl anlaşılırsa anlaşılсын din, İslâm açısından bakıldığında "akli" ve "ilmi" yönü olan bir tapınmadır. Hristiyanlık, dini akıl dışılık üzerine kurmuş olabilir, ama İslâm'da din akla dayanmaktadır. Bir dinin temeli olan iman bile İslâm'da, ilahî varlığı kavrayışımızın temel tarzı olarak Allah tecrübemizin -bir ölçüde- kognitif unsurudur.

1. 4. 2. Vahy ve Akıl

Abduh'a göre vahy ve akıl, insanlığın iki hidayet kaynağıdır. Allah'ın bir lutfu olarak insanlara verilen bu iki hidayet kaynağının birbiriyle çelişmesi düşünülemez. Eğer vahyin tatbiki ile aklın kullanılması arasında görünürde bir ihtilaf varsa bu ihtilafın kaynağı, ya vahyin anlaşılmaması ya da aklın kötü kullanımıdır.¹⁷⁸

¹⁷⁶ Bkz. Abduh, a.g.e., s. 151-152.

¹⁷⁷ Abduh, a.g.e., s. 61-62.

¹⁷⁸ Bkz. Abdullah Mahmud Şahhate, *Menhecü'l-İmam Muhammed Abduh fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Kerim*, Matbaatu Câmiatu'l-Kahire, Kahire, 1984, s. 84.

'Vahy Allah'ın eseri olduğu gibi akıl da Allah'ın eseridir. Allah'ın eserlerinin birbiriyle uyum içinde olması ve çelişmemesi gerekir. Böyle bir şey varsa bu iki yönlü bir hatadan kaynaklanır. Birincisi, indirilen kitapların tahrifi ve hedefinden çok uzak bir şekilde tefsir edilmesi ya da belli bir ideolojinin, belirli bir mezhebin doğrulanması için vahyin kullanılması, bu doğrultuda tevil edilmesidir. İkincisi de, belli bir inanç ve etki doğrultusunda hareket eden aklın kullanılmasından neşet eden hatadır.

Bu nedenle vahyin akla ya da aklın vahye uygunluğunu ortadan kaldıran, bu iki hidayet rehberinin tabiatı değildir, bu, insanın zaaflarından kaynaklanmaktadır. Çünkü vahyi indirildiği hedeften saptıran, akli da belli maksatlar için kullanan insandır.¹⁷⁹

Abduh'a göre akıl, dini tanımak ve onun Allah'tan geldiğini anlamak için onun delillerini inceler. Peygamber'in tasdikinden sonra, dinin getirdiği tüm unsurları, her ne kadar onların bazılarının hakikatine tam ulaşamasa da, tasdik etmek aklın görevidir. Aklın bu tasdiki ve kabulü, asla birbirinin nakızı veya zıddı olan, aynı yerde ve aynı anda birleşmeleri mümkün olmayan iki şeyi tasdik etme kabilinden değildir. Gerçekte bu gibi bir durumdan nübüvvet münezzehtir.¹⁸⁰

Bütün bunlara rağmen, dinî nasların zahiri yine de akla ters bir durumu vehmettirirse Abduh'a göre burada İslâm'ın ikinci esası devreye girer. Bu ikinci esas da şudur: Akıl ile nakil çatışır gibi görüldüğünde akli delile itibar edilir. Böyle bir durumda nakil için iki yol vardır. Birincisi, naklin mahiyeti ve asıl anlamının bilinmediği itiraf edilip, mutlak doğruluğu kabul edilmek şartıyla, onun yüce manasını Allah'a havale etmek. İkincisi, naklin manasının aklen sabit olan gerçeğe uygunluk arz etmesi için, lügat kurallarına ters düşmemek şartıyla nakli tevil etmektir.¹⁸¹ Bu kural, tevatür haber için geçerlidir. Tevatür derecesine ulaşamayan âhad habere gelince, kendine rivayet ulaşmayan veya rivayet silsilesinden şüphe eden bir kimse o haberi tasdik etmeyebilir. Bu davranışı asla bir kınamayı gerektirmez.¹⁸²

Görüldüğü gibi Abduh için aklın, mantık noktasından imkânsız olan bir şeyi kabule zorunluluğu yoktur. Bu noktada tefviz ve tevil yolları açıktır, tevatür olmayan haberi inkar imkân dahilindedir. Abduh'un bu düşüncesi, bazıları tarafından İslâm geleneğindeki akılcılığı (Mu'tezile) yeniden canlandırma olarak nitelendirilmiştir.

¹⁷⁹ Bkz. Muhammed el-Behiy, *el-Fikru'l-İslâmî el-Hadîs ve Sılatuhu bi'l-İsti'mâri'l-Garbiyyi*, Kahire, Mektebetu'l-Vehbe, 1991, s. 124, 161.

¹⁸⁰ Abduh, *Risaletu't-Tevhîd*, s. 104.

¹⁸¹ Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasraniyye* s. 61-62.

¹⁸² Abduh, *Risaletu't-Tevhîd*, s. 161-162.

Nitekim A.S. Tritton, tamamiyle sünî bir akide yazmaya muvaffak olmasına rağmen Abduh'un bu noktada Mu'tezilî düşünceye meylettiğini söylemektedir.¹⁸³

Fakat sadece bu ikinci esasa bakarak Abduh'un Mu'tezilî düşünceye meylettiğini söylemek yanlış olur kanaatindeyiz. Çünkü akıl ve nakil birbiriyle tearuz ettiğinde aklın ön plana alınması prensibi, sırf Mu'tezilî bir görüş olmayıp, büyük çoğunluğu ile din ehlinin kabul ettiği bir prensiptir. İzmirli'nin de belirttiği gibi, mütekellimin yanında gerçek, ancak nazar ve burhanla bilinebileceğinden sahih nazara muhalif olan nakil tevil olunur. Ama burada özel olarak Ehli sünnetin iki önemli şartı vardır. Bunlar: 1. Tevile, zaruret zamanında müracaat etmek. 2. Tevilde heva ve hevese tabi olmamak.¹⁸⁴

Burada bir örnek vermek gerekirse F. Razi, "Allah kişiye gücünün yettiği kadar yükler." (Bakara, 2/286) ayetini tefsir ederken özetle şunları söylemektedir: Kesin bir aklî delille nakil çatıştığında şu alternatifler ortaya çıkar: 1. Her ikisini de kabul etmek ki bu, mümkün değildir, çünkü iki zıddı bir arada kabullenme muhaldir. 2. Kesin aklî delili reddetme ve naklin zahirine sarılma. Bu da aklî delili hiçe saymak demektir. Aklî deliller dikkate alınmadığında ise, tevhid, nübüvvet gibi İslâm'ın temel rukunleri mesnetsiz kalır. 3. Bu takdirde geriye tek yol kalmaktadır. O da, aklî delilin doğruluğunu kabul edip naklin zahirini tevil etmektir.¹⁸⁵

Muhammed Abduh'un ahad haberle ilgili düşüncesi de aslında kelâmî bir prensibe dayanmaktadır. Buna göre, ahad haber kesin bilgi ifade etmez. Aksine zan ifade eder. Hadisin metni kesin de olsa, rivayet senedi bir veya birkaç kişiye dayandığı için zandan kurtulamaz. Bunun için ahad haberi inkar eden tekfir edilemez.¹⁸⁶

Muhammed Abduh, aklın İslâm nazarındaki önemli yerini çok daha net ortaya koymak için Hz. Muhammed'le risaletin neden sona erdiği meselesi üzerinde durmaktadır. Bilindiği gibi, "Muhammed sizin erkeklerinizden birinin babası değildir, ama o, Allah'ın elçisidir ve peygamberlerin sonuncusudur." (Ahzab, 33/40) ayetine dayanarak bütün İslâm âlimleri ve tüm Müslümanlar, Hz. Muhammed'in son peygamber olduğunu kabul etmişlerdir.

Fakat İslâm'ın dışında olan bir kimse için bu inanç, dogmatik görülebilir. Onun için aklî olarak bunun ispat edilmesi gerekir. orta çağ Müslüman düşünürleri,

¹⁸³ Bkz. A.S. Tritton, *İslâm Kelâmı*, çev. M. Dağ, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yayınları, 1983, s. 202.

¹⁸⁴ Bkz. İzmirli, a.g.e., s. 36-37.

¹⁸⁵ Bkz. Fahrüddin er-Razi, *Tefsîru'l-Kebîr*, Beyrut, 1990, VII-VIII, 122-123.

¹⁸⁶ Bkz. Yüksel, *Amidî'de Bilgi Teorisi*, s. 76.

filozofları, tarihçileri ve kelamcılar, bunu ispat için birçok deliller getirmişlerdir. Genel olarak bu deliller, birbirine bağlı olmakla birlikte değişik iki temel üzerine kurulmuştur. Birincisi, dinde gelişme vardır ve İslâm bu gelişme zincirinin son halkasını oluşturmaktadır. İkincisi, dinlerin içeriği incelendiğinde görüyoruz ki İslâm en uygun ve en mükemmel dindir.¹⁸⁷

M. Abduh bu iki delile bir üçüncü delil daha ilave etmiştir ki bu, gerçekte İslâm açısından aklın öneminin ne anlama geldiğini vurgulamak açısından oldukça ilginçtir. Bu delilin özeti şudur: İslâm ve onun kutsal kitabı sayesinde insanlık, aklî olgunluğa erişmiştir. Bu yüzden insanların artık yeni bir semavî dine yani vahye ihtiyaçları yoktur. İnsan, aklı ve fikriyle baş başa kalmıştır. Bu yüzden genel İslâmî kurallar çerçevesinde kendi yolunu kendi çizecektir.

Abduh bu fikrini şu sözleriyle izah ediyor: “İslâm bütün temel fazilet ilkelerinden söz etti, bütün salih amellerin kaynaklarını kesin bir şekilde ortaya koydu ve onları ihya etmeye çalıştı. Nizamı ayakta tutan her dayanaktan bahsetti ve onu güçlendirmeye çalıştı. Olgunluk dönemine ulaşan insan için, fikir hürriyetinin ve aklî serbestliğin zeminini hazırladı. Bunun bir sonucu olarak insanın fitrî yeteneklerinin düzelmesini ve yaratılış gayesine yönelmesini, iradesinin uyanmasını ve azmini çalışma yolunda kullanmasını sağladı. Kur’an’ı hakkıyla okuyan bir kimse, bu konuda bitmez tükenmez bir hazine bulur.

Olgunlaştıktan sonra vesayet altına girilir mi? Aklî olgunluk kazanıldıktan sonra velayet olur mu? Elbette ki hayır, “artık hak ile batıl iyice ayrılmıştır.” (Bakara, 2/257) Bundan böyle ancak doğruya tabi olmak ve bu hususta, dünya ve ahiret saadetine ulaşma maksadıyla, ilahî rahmetin gösterdiği yoldan yararlanmak gerekir.

İşte bu sebeptendir ki Hz. Muhammed (s.a.v.)’in risaletiyle risalet zinciri tamamlandı, peygamberlik halkası onunla sona erdi.”¹⁸⁸

Abduh’un dinler tarihi felsefesi de İslâm’ın akılcılığını dinî tekamülün son aşaması olarak kabul eder. Abduh’un görüşü, sonunda insanlığı en mükemmel din olan İslâm’a ulaştıran gelişmenin safhalarını ortaya koymaktadır. İlk dinler, sert ve kesin kurallar koymuş, insanların duyu organlarına hitap etmiş ve peygamberlerin çarpıcı mucizelerine dikkati çekmişlerdi. İnsanlık bu iptidai safhayı aştığında kalbe hitab eden,

¹⁸⁷ Bkz. Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur’an*, çev. Alpaslan Açıkgenç, Ankara Fecr Yayınları, 1987, s. 179.

¹⁸⁸ Abduh, a.g.e., s. 144-145.

ruhun sırlarından bahseden bir din gelmiştir. Bu din, takipçilerinden riyazet hayatı yaşamalarını ve dünyayı hor görmelerini istemiştir. Buna rağmen çok geçmeden insanlar bu dinin öğretilerini tahrif etmiş, şahsi ihtiyaç ve çıkarlarına uygun bir şekle sokmuşlardır. Son olarak aklî olgunluğu esas alan İslâmiyet gelmiştir. İslâm ruhla birleştirmiş olduğu akla hitap ederek, aklı tabiatla ve kendi tabiatıyla uzlaştırmış, ne sır ne de aracı kabul etmeyerek, akılları otoritelerin vesayetinden kurtarmıştır.¹⁸⁹

Din ve akıl bahsinde Abduh'un en özgün düşüncesi budur. Bu görüşün varacağı sonuç, genel İslâmî-ahlâkî kurallar çerçevesinde dünyayı ilgilendiren tüm konuların beşerin aklına emanet edilmiş olmasıdır. Fazlurrahman bu görüşün daha tutarlı bir hale gelmesi için şu noktanın da eklenmesi gerektiğini belirtmektedir: İnsanlığın ahlâken olgunlaşması ilahî hidayete bağlıdır. Ahlâkî çöküşün ise bugün hâlâ devam ettiği aşikârdır. İnsanlık ilahî hidayetten uzak oldukça, hangi devirde olursa olsun olgunlaşmamış demektir. Öyleyse peygamberliğin sona ermesinin manası, ilahî hidayetin anlaşılmasının artık "seçilmiş" kimselere bağlı olmayıp toplu bir fonksiyon halini almış olmasıdır.¹⁹⁰

1. 4. 3. Aklın Sınırları

Abduh'un, aklın hükmünü öne alıp buna ters gibi görünen nassın manasını Allah'a havale etmek veya o nassı aklın hükmüne uygun bir şekilde tevil etme anlayışı, peygamberliğin sona erişini insanlığın aklî olgunluğa kavuşmasıyla izah etme düşüncesi, bir ölçüde rasyonalizmi çağrıştırmaktadır. Fakat bunun batı rasyonalizmi ile bir alakası yoktur. Bu, tamamen İslâm geleneğinden devşirilmiş ve çağa uygun bir dille ifadelendirilmiş bir rasyonalizmdir. Çünkü batı rasyonalizmi, mütenahî ile kendisini bağlamakta nâmütenahîye uzanmamakta, aşkın bir boyut kabul etmemektedir. Batının aklı öyle bir akıl ki, kendi rasyonelliği içinde vahyî bilgiye yer vermek istemiyor, kutsalı kutsal dışı gibi ele alıyor, doğruyu çok kere, ya totoloji ile sınırlandırıyor veya empirik doğrulamaya tabi kılıyor, gerisini ise "saçma" sayıyor.¹⁹¹ Halbuki Abduh'a göre dinde akla muhalif şeyler olmamasına rağmen onu aşan bazı şeyler vardır.¹⁹² Aklın hudutları

¹⁸⁹ Bkz. Abduh, a.g.e., s. 135- 138; O. Emin, "Muhammed Abduh ve Ekolü", çev. İhsan Durdu, **İslâm Düşüncesi Tarihi**, editör: M.M. Şerif, İstanbul, İnsan Yayınları, 1991, IV, 295.

¹⁹⁰ Fazlurrahman, a.g.e., s. 179-180.

¹⁹¹ Bkz. Aydın, "Rasyonel Düşünce ve İslâm Modernizmi", s. 151.

¹⁹² Bkz. Abduh, a.g.e., s. 10.

dışına çıkan bazı konular vardır. Bunlar, bilgi sınırlarımızın ötesinde olan hususlardır. “İnandığımız” şeyler, “bildiğimiz” şeylerin sınırlarını aşmaktadır. Bu tür bir kabullenmenin batı rasyonalizmine taban tabana zıt olduğu aşikârdır.

Abduh, aklın önemi üzerinde son derece dikkatle durmasına rağmen, aklın bir sınırı olduğundan da bahsetmektedir. Ona göre aklın, her şeyin çözüm kaynağı olarak görülmesi yanlıştır. Çünkü duyu organları nasıl ki gözün uzaktaki büyük bir cismi küçük gördüğü gibi, yanılabilmekte ise akıl da bazı durumlarda yanılmaktan kendini kurtaramaz. Bunun da ötesinde akıl, insanın heva ve hevesine alet edilebilir, böylece doğruluğunu kaybederek helâke sürüklenebilir. Şehvet ve arzuların akli esir almasıyla topluca yaşamak zorunda olan insanların mutluluğu ve düzeni bozulabilmektedir. Çünkü heva ve heveslerin bir sınırı yoktur. Bu sınırsız heveslerin esiri olan bir akılla insan, meselâ başkalarının elinde olana göz dikebilir. Böylece bazı insanlar, bazılarını düşman olur, savaşlar, kavgalar, mücadeleler meydana gelir. İşte tüm bu olumsuzlukların elden geldiğince önlenmesi için, insanoğlunun akıldan başka, akli kontrol altında tutabilecek, heva ve heveslerin esiri olmaktan kurtarabilecek bir başka “hidayete” de ihtiyacı vardır ki o da dindir.¹⁹³

Diğer taraftan insan tabiatında, sebebini bilmediği şeyleri kendisine havale edecek, kâinata mutlak bir hakim olarak hükmeden “gaybî” bir güce inanma hissi vardır. Gayb dünyasının hakikatine ise yalnız akılla ulaşmak mümkün değildir. İşte insan bu âlemin bilgisine ulaşmak için dine ihtiyaç duyar.¹⁹⁴

Bu cümleden olarak Allah’ı bilinmesi icap ettiği gibi bilmek de insan aklının takatinde değildir. Ayrıca ahiret hayatından bilinmesi gerekli bilgileri elde etmek, amellerin öbür dünyadaki karşılıklarını idrak etmek, bazı dinî pratiklerin faydasını anlayabilmek de aklın sınırlarını aşar. Bu konularda insanoğlunun yardımcısı olan akıl, kendi başına yeterli değildir, bir başka yardımcıya ihtiyaç duymaktadır. Bu da peygamberdir.¹⁹⁵

Abduh, aklın sınırı konusunda bir adım daha atmakta ve onun sahasının, müşahade ve tecrübenin geçerli olduğu fenomenler dünyası ile sınırlamaktadır. Aklın gerçek objesi, eşyanın arizî yönleridir. Bu arizî görünüşlerden, onların temelini teşkil eden sebepleri, ait oldukları türleri ve onlara hükmeden kanunları keşfedebilir. Fakat

¹⁹³ Bkz. Abduh, *Durus mine'l-Kur'an*, s. 49.

¹⁹⁴ Abduh, a.g.e., s. 50.

¹⁹⁵ Abduh, *Risaletu't-Tevhîd*, s. 65-67.

akıl, eşya konusunda bundan öteye geçemez. Yani eşyanın gerçek mahiyetinin bilgisini kavrayamaz. Abduh'a göre akıl için bu bir eksiklik değildir. Zira eşyanın gerçek mahiyetini bilmek, ne ilahî kurtuluş tedbirine ne de beşerî tedbir içine girmemektedir. Böyle bir tedbir, insanın güçleriyle orantılı olan şeylerle alakadar olmasını iktiza eder. Meselâ insana, bir nefsinin olduğunu bilmesi kâfidir. Lakin onun araz mı yoksa cevher mi olduğu, cisimden ayrı olup olmadığı tamamen faydasız meselelerdir. Yine insanın, Allah'ın başka hiçbir varlığa benzemeyen bir varlık olduğunu, ezeli ve ebedi olduğunu, kendine yaraşır sıfatlarla mücehhez bulunduğunu bilmesi kâfidir. Fakat bu sıfatların O'nun zatına ait olup olmadıkları, O'nun kelamının, kutsal kitabın muhtevsinden başka bir şey olup olmadığı... aynı şekilde faydasız suallerdir. Aklın bunları çözmesi düşünülemez. Bu yüzden kendilerini bu meselenin çözümüne adanmış filozoflar ve kelâmcılar, haddi aşmışlardır.¹⁹⁶

Macit Fahri'ye göre Abduh'un aklın sınırı ile ilgili bu son görüşleri, kendisinin içinde bulunduğu bir ikilemi yansıtmaları açısından ilginçtir. Bu izahlar göstermektedir ki Abduh, Mu'tezile ve filozofların akılcılığı ile Selefî akılcılığı arasında, hangisinin tercih edilmesi gerektiği konusunda bir karar verememiştir. Burada bir tereddüt içerisindedir.¹⁹⁷

Kanaatimize göre bu aşırı bir yorumdur. Çünkü aklın önemini ve onun her türlü kayıttan bağımsızlığını vurgulamak ile bu manada onun sınırlarından bahsetmek arasında bir çelişki yoktur. Abduh'un bahsettiği sınırlar, aklın tabii sınırlarıdır. Allah'ın sıfatlarının mahiyetini gerçekten akıl bilemez. Abduh böyle düşünmekle daha önceki düşüncelerine ters bir şey söylemiş olmamaktadır. Bu onun bir tereddüt içinde olduğunu değil, dogmatik olmayan pragmatik bir akılcılık önerdiğini gösterir.

M. Abduh, İslâm'ın geleceği için aklın tüm esaret bağlarından kurtulması ve sonsuz özgürlüğü içinde ele alınması gerektiğini savunmaktadır. Fakat aynı zamanda, aklın hakikati bulmadaki sınırlı tabiatından bahsetmekte ve bu noktada vahye ihtiyaç duyulduğunu belirtmektedir. Bu nedenle diyebiliriz ki Abduh, akıldan başka hakikat kaynağı kabul etmeyip bütün dinleri masal ve hayal gücü sayan ölçsüz rasyonalizmi de, aklın rolünü en aşağıya indiren, onu alçaltan, verdiği her bilgiyi sathi sayan bir imancılığı da yanlış bulmaktadır. Ona göre akıl ve iman bir gerçeğin iki ayrı yüzü

¹⁹⁶ Bkz. Abduh, a.g.e., s. 72, 78.

¹⁹⁷ Bkz. Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul, İklim Yayınları, 1987. s. 271.

gibidir. İkisi de insan için hidayet kaynağıdır. İman, insana aklın vermediği bir şeyi veriyor ve insanı bu suretle tamamlıyor. Bunlar, birbirine zıt, birbirinden ayrı değil, fakat birbirinin tamamlayıcısıdır. Ne akılsız imana gidilir ne de imansız sırf akılla hakikat tamamlanabilir. İnançta hiçbir akıl-dışılık yoktur. İnanç aklın en yüce hareketidir. Bu bakımdan Abduh'un düşüncesine, akılla imanın zıtlığı esasına dayanan fideizm de rasyonalizm de yabancısıdır. Zira biri imanı kurtarmak için akıllı feda ederken, diğeri de akıllı kurtarmak için imanı feda etmektedir.

1. 5. DİN VE İLİM

1. 5. 1. İlim Karşısında Hristiyanlık ve İslâm

19. yüzyıl sonları ve 20. yüzyıl başları ilmin, eskiden olduğu gibi yalnız şeyleri ve hadiseleri değil, dimağları ve hatta bir dereceye kadar olsun, ruhları bile hakimiyeti altına aldığı bir zaman kesitidir. Hakimiyetinin sahasını her gün biraz daha genişleten, insan aklını ve hatta ruhunu avuçları içine almaya doğru giden ilmin ilerleyişi karşısında dinin rolü, önemi ve sahası sorgulanmaya başlanmıştır.

Haddizatında çok eski zamanlardan beri ilim ve din arasındaki ilişkiler sorunu insanları meşgul edegelmiştir. Çünkü insanlar, nasıl ta baştan beri herhangi bir etki altında doğa üstü bir güce tapmaya, yani en genel anlamıyla dine sarılmışlarsa, öte yandan ruh ve akıllarında var olan bir "bilimsellik" ile eşyanın ve olayların açıklanmasına doğru koşmuşlardır.¹⁹⁸

Modern çağın başlangıcından itibaren din ve bilim münasebeti, din ve bilim çatışmasına doğru kaymıştır. Bunun en önemli sebebi, Adivar'ın yerinde tesbitiyle, insanlığın Hristiyanlıkla geçirdiği tecrübedir. Şöyle ki, orta çağda inanılacak tek şey vardı: Kitabı Mukaddesin sözleri ve kilise babalarının bu sözleri yorumlamaları. Bu yorumlar en basit biyoloji sorunlarına kadar girmişti. İlim ilerledikçe din kitaplarına giren ilmî açıklamaların bir değeri olmadığı anlaşıldı. İşte bilim ve din çatışması kaynak itibariyle buradan doğdu.¹⁹⁹

¹⁹⁸ A. Adnan Adivar, *Tarih Boyunca İlim ve Din (Bilim ve din)*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1987, s. 13, 19.

¹⁹⁹ Adivar, a.g.e., s. 71.

Avrupalı din adamları din kitaplarına, beşerî malumatı, devrin tarihini ve coğrafi ve tabii ilimlerini sokmuşlardı. Bu bilgiler ilk zamanlarda kimsenin şüphe etmediği sabit hakikatlerdi. Fakat bunlar, insan ilminin son merhalesi veya en yüksek zirvesi demek değildi. Şayet belirli bir asırda ulaşılan ilmî seviye son had kabul edilirse, o zaman yeni şeylerin araştırılmasına ve ilmin ilerlemesine güvenmemek gibi bir netice çıkmış olur. Hele dinî asıllar, belli bir zaman kesitinde ortaya konmuş olan bir takım beşerî ilimler üzerine temellendirilirse, ilmin gelişmesiyle bu asılların yıkılması da kaçınılmazdır.

Nitekim tabiat bilginleri ilmî verilere dayanarak kilisenin nazariyelerini çürütmeye başlamış, böyle belirlenmiş bir din anlayışına katılmayacaklarını söyleyerek kendi ilmî keşiflerini ilan etmişlerdir.

Bunun üzerine din adamları da Hristiyanlığın selameti için bu bilginleri tekfir ederek onların mal ve kanlarının helal olduğunu belirtmek durumunda kalmışlardır. Bunların cezalandırılmaları için papanın emri ile mahkemeler kurulmuştur. Engizisyon adı verilen bu mahkemelerde cezalandırılan kimselerin üçyüzbinden fazla olduğu tahmin edilmektedir. Bu olaylardan sonra Avrupalı aydın ve kaşiflerin sabrı tükenmiş ve bunlar din adamlarına, kiliseye ve muhafazakârlara karşı savaş açmış ve onlarla ilgili her şeyden nefret etmişlerdir. Böylece Hristiyanlığa ve sonradan da tüm dinlere düşman kesilen aydın bir zümrenin varlığı bütün çıplaklığı ile ortaya çıkmıştır. Hristiyan din adamlarıyla ilim adamları arasındaki bu mücadele daha sonra din ile ilmin savaşı haline gelmiş, birçok aydın, din ile ilmin birleşemeyeceğini, akılla dinî nizamın bağdaşamayacağını, biri gelince ötekini gideceğini, birine inanan kimsenin ötekisini inkar edeceğini ortaya atmıştır.²⁰⁰

19. yüzyılda başlı başına, felsefeden ayrı olarak ve önüne çıkan her güçlkle başedebilecek bir kuvvetle, bir kurum olarak beliren ilim karşısında din, iki seçenekle karşı karşıya kaldı: Hristiyanlık ya din bilim çatışmasında kendi düsturlarında ısrar edecek ve böylece konumunu gitgide kaybedecek ya da kendisine ilim sahası dışında bir saha arayacaktı. Sonunda dine ruh ve mana alemi olarak bakan bir eğilim ortaya çıktı. Bu eğilime göre din insanın bilme ihtiyacını değil inanma ve bir ideale bağlanma ihtiyacını karşılamalıydı. Dine ilim ve felsefe karıştırmak, ilim ve felsefe meselelerini

²⁰⁰ Ebu'l-Hasan Ali Nedevi, **Müslümanların Gerilemesi İle Dünya neler Kaybetti**, tercüme: İbrahim Düzen- Mustafa Topuz, İstanbul, Tevhit Yayınları, 1966, s. 139-140

mukaddes kitapların naslarıyla izaha kalkışmak, devirler içinde ve durmadan ilerleyen insan aklı ve ilmi önünde dini tezattan tezada düşürmekteydi. Halbuki din ve ilim iki ayrı sahadır ve iki ayrı melekenin mahsülüdür. İlim aklın, din de ruhun ve gönlün malıdır. Binaenaleyh ne ilmin dinden, ne de dinin ilimden bekleyeceği bir şey yoktu. Biraz daha ileride bu tez, dini, sadece duygu esasına dayanan sonsuza karşı duyulan bir duygu ve heyecan olarak nitelendirdi.²⁰¹

Kısaca Hristiyanlıkla insanlığın geçirdiği tecrübe kaba hatlarıyla iki gelişmeye sebebiyet vermiştir. Birincisi, din-bilim çatışması. İkincisi, din-bilim ayrımı. Batı tarihinde din, önceleri müdahale etmemesi gereken alanlara müdahale etmiş, böylece din-bilim çatışmasına yol açmıştır. Sonraları da bulunması gereken yerde, yani dinin gerçek yerinde durmaktan yüz çevirmiş, hayatın çok cüz'î parçasını dikkate almakla fonksiyonunu devam ettireceğine inanmıştır. Birinci tutumuyla çok insana acı çektiren Hristiyanlık, ikinci tutumuyla da bölük pörçük bir ilim dünyasının, adi menfaatçiliğe dayanan bir bilim anlayışının hayata hakim olmasına sebebiyet vermiştir.²⁰²

Meseleye İslâm açısından baktığımızda herhangi bir ciddi problemin varlığı ile tanışmayız. Zira kültür ve medeniyete bariz vasıflarını kazandıran ve bu yolla bir kültürü başka bir kültürden ayırmamıza yardımcı olan temel unsurlardan birini oluşturan ilim kavramı, başka hiçbir kültür vasatında İslâm fikir tarihinde olduğu kadar belirleyici olmamış, İslâm'da sahip olduğu mevki başka hiçbir yerde kazanmamıştır. İslâm bir ilim dini ve onun vücuda getirdiği medeniyet bir ilim medeniyeti olmuştur.

Şüphesiz ilim her medeniyette vardır ve her medeniyet için önemlidir. Ama İslâm medeniyeti dışında hiçbir başka medeniyette ilim bütün boyutlarıyla hayatın derin noktalarına nüfuz etmemiştir. İslâm'da el yıkamaktan tutunuz da ölmeye varıncaya kadar her şey, bir "ilim ve kitap" meselesi haline gelmiştir.

İslâm medeniyetini bir ilim medeniyeti haline getiren baş faktör, Kur'an'ın ilim görüşüdür. Kur'an peygamberlere ve onlar vasıtasıyla bütün insanlığa "ilim", "kitap" ve "hikmet" in öğretildiğinden sık sık bahseder. "İlim" kelimesi, ondan türeyen isim ve fiiller, Kur'an'da yaklaşık olarak 750 yerde geçmektedir. Çoğu kez epistemolojik bir mana ifade eden "hikmet", "kitap" gibi kelimeler, "anlama", "farkında olma", "akletme" vs. gibi terimler ve bunlardan türeyen yüzlerce isim, sıfat ve fiiller, bu

²⁰¹ Bkz. Adivar, a.g.e., s. 15-16; Ali Fuat Başgil, **Din ve Laiklik**, İstanbul, Yağmur Yayınları. 1985, s. 215-216.

²⁰² Bkz. Aydın, "Allah'ın Varlığına İnanmanın Aklılığı", s. 18.

sayının dışında kalmaktadır. Bir de bu kelimelerin zıtlarını düşünürsek, Kur'an'ın epistemolojik terimler örgüsünün ihata gücünü tahmin edebiliriz.

Gerçek ilhamını Kur'an'dan alan İslâm'ın ilim medeniyeti, Müslümanlar, Kur'an'ın ilim görüşünü doğru ve tam olarak anladıkları sürece devam etmiş ve Müslümanlar bu süreçte insanlığın medenileştirici gücü olmuşlardır. Ama Kur'an'ın gerçek ruhundan ayrılıp, ilim zihniyeti zayıflamaya başladığı dönemlerde durum çok farklı olmuştur.²⁰³

İslâm'ın bir ilim medeniyeti olduğunu çok iyi bilen M. Abduh, batılilar tarafından ilmin bir din gibi kurtarıcı olarak görüldüğü, onun karşısında dinin mahkum edildiği ve özel olarak da bu bakımdan İslâm'a insafsızca saldırıldığı bir zaman diliminde yaşamıştır. Dinin beşerî tecrübenin iyice dışına atılmak istendiği, İslâm'ın bir "bedevi dini" olarak ilmin düşmanı olduğu, yaşadığı son gelişmelerden sonra Hristiyanlığın ilme müsamaha açısından İslâm'a göre çok daha uygun bir zemini içinde barındırdığı iddialarının yoğun olduğu bir dönemde düşünürüz, ilim, ilme karşı hoşgörü, gelişme ve ilerleme gibi konularda bir din hakkında yargıda bulunabilmek için yapılması gereken ilk işin, o dinin asıllarından hareket etmek ve onun sonradan kazanmış olduğu özellikleri, o dine zaman içerisinde bitişmiş olan adet ve gelenekleri gözardı etmek olduğunu belirtmiştir.

Bu temel düşünceden hareket eden düşünürümüz ilim karşısında İslâm ve Hristiyanlığın gerçek konumunu belirlemek için onların asıllarının çok iyi kavranmasının gereği üzerinde durmaktadır. Ona göre, akıl ve bilimle çatışmama ve medenileşmeye katkı yönünden Hristiyanlık ile Müslümanlığa ait ilkeler -doğrudan kitaplarına bakılarak- mukayese edilirse şu gerçeklerle karşılaşılır:

Hristiyanlığın İlkeleri:

1. Olağanüstü güçlere dayanmak: Bu din, olağanüstü olayları, itikadın sıhhati ve geçerliliği için en açık ve en kuvvetli delil addetmiştir. İncilde bununla ilgili birçok örnek mevcuttur. Meselâ Matta'da şöyle denir: "Sizde bir hardal tanesi kadar iman olursa, siz bu dağa: "Buradan şuraya göç" dersiniz ve o da göçer. Size hiçbir şey imkânsız olmaz."²⁰⁴

²⁰³ Bkz. M. Aydın, "İlim İslâm Münasebeti", *Bilgi, Bilim ve İslâm*, İstanbul, İslâmî İlimler Araştırma Vakfı Yayınları, 1987, s. 65-66.

²⁰⁴ Matta, 16/19. (Kitab-ı Mukaddes; Tevrat, Zebur ve İncil, İstanbul, Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 1976)

Olağanüstülüğün bir esas olarak kabulü, ilmin kaynağını oluşturan tabiat kanunlarını kabul etmeye engeldir. Böyle bir inanç kişiyi, tabiat kanunlarını reddetmeye götürür. Sonra bu inanca sahip olan birisi, sebepleri araştırmaya ihtiyaç hissetmez. Bu da ilmin oluşmasının önündeki en önemli engeldir.

2. Dinî otoritenin kabulü ve din adamlarının aracılıkları: Hristiyanlık, inananların tabi olmaya mecbur oldukları din adamlarının otoritesini kuvvetli bir şekilde kabullenmiştir. Bu din, din adamlarına sadece otorite olma gücü vermekle kalmayıp onların bazı olağanüstü güçlerle donatıldığını da beyan etmiştir. Yine Matta'da şöyle denir: "Göklerin melekût anahtarını sana vereceğim; yeryüzünde bağlayacağın her şey göklerde de bağlanmış olur ve yeryüzünde çözeceğin her şey göklerde de çözülmüş olur." (Matta, 17/20)

Hristiyanlar inançlarında bu otoritelere bağıdırlar. Bir din adamı birisi için, Hristiyan değildir, derse, o kişi Hristiyan olmamış olur.

3. Dünyayı terk: İncil'in en önemli özelliklerinden biri, ona inananları dünyayı terk etmeye yönlendirmesidir. Matta'da yer alan şu sözler bunun en açık delilidir: "Siz Allah'a ve mala birlikte kulluk edemezsiniz. Bunun için size diyorum: Ne yiyeceksiniz ve ne içeceksiniz diye hayatınız için; ne giyeceksiniz diye bedeniniz için kaygı çekmeyin." (Matta, 6/24) "Göğün kuşlarına bakın, onlar ne ekerler ne biçerler ne de ambarlarına toplarlar ve semavî babanız onları besler." (Matta, 6/26) "Kır zambaklarının nasıl büyüdüklerine iyi bakın, ne çalışırlar ne de iplik eğirirler." (Matta, 6/34) "Ve İsa şakirtlerine şöyle dedi: Doğrusu size derim ki göklerin melekûtuna zengin adam güçlkle girer. Yine size derim: Devenin iğne deliğinden geçmesi, zengin adamın Allah'ın melekûtuna girmesinden daha kolaydır." (Matta, 19/23-24)

4. Makul olmayana iman etmek: Hristiyanlığa göre akıl ile çelişen şeylere inanma mecburiyeti vardır ve iman, genel olarak akıl ve tefekkürle ilgisi olmayan bir lutuftan ibarettir. Katolik, Ortadoks ve Protestan mezheplerinin tümü, imanın, içinde zerre kadar aklın payı olmayan bir bağış olduğunda ittifak etmişlerdir. Bu dinde, hiç düşünmeden kabul etmek, inanmak ve ancak bu ön kabulden sonra inancın muhtevasını anlamaya çalışmak esastır. İmanın oluşmasında, akla ve kâinata müracaat etme ihtiyacı kabul edilmez.

5. Din ve din dışı bütün bilgilerin Mukaddes kitaplarda mevcut olduğuna inanmak: Bu inanca göre Kitab-ı mukaddes, insanın dünya ve ahirette ihtiyaç duyduğu

her şeyi içine almıştır. Akaid, ahlâk, saadete götüren tüm fiiller, insanların yararlanacağı tüm beşerî irfanlar, Ahd-i Kadîm ve Ahd-i Cedîd’de mevcuttur. Buna göre Allah sadece din yoluyla hidayeti insanlara bildirmekle kalmamış, aynı zamanda kâinat hakkında bilinmesi gerekenleri de vahyetmiştir. Bu inancı esas alarak birçok din adamı, ilimlerin esasının Kitab-ı Mukaddes ve kilise öğretileri olduğunu söylemişlerdir. Kitab-ı Mukaddes, yer ve göğün vasıfları ve toplumların tarihi ile ilgili bilgileri içermektedir. İnanan insana düşen, bunları akla ve tecrübeye aykırı da olsa aynen kabul etmektir.

6. Hristiyan olanlarla olmayanları ayırmak ve akraba bile olsa Hristiyan olmayanlara karşı, barış ve sevgi yerine kılıcı getirmek: İnsanlar arasında inanç farklılığı gözetmek bu dinin temel esaslarından biridir. Bunun en iyi örneği Matta’da yer alan şu sözlerdir: “Yeryüzüne selamet getirdim sanmayın, ben selamet değil fakat kılıç getirmeye geldim. Çünkü ben, adamla babasının, kızla anasının ve gelinle kaynanasının arasına ayrılık koymaya geldim. Ve adamın düşmanları kendi ev halkı olacaktır.” (Matta, 10/34-36)

Abduh’a göre bu ilkeler Hristiyanlık tarihi boyunca etkisini göstermiş ve bu dinden olan toplumların karanlıklar içerisinde kalmalarına, başka dinden olan toplumlara karşı da düşmanca davranmalarına sebep olmuştur. Bu inançların bir sonucu olarak Avrupalılar, ilme ve araştırmaya karşı durmuşlar, ilmi engellemek için ellerinden geleni yapmışlardır. İlim erbabını işkence ile öldürecek kadar bir taassup ve kin sahibi olmuşlardır.²⁰⁵

Abduh’a göre Avrupa’da ilim ve düşünce hürriyetinin, insanları Katolik kilisesinin baskısından kurtararak dini ıslah etmeyi hedefleyen Protestanlıkla oluştuğu iddiasını da şüphe ile karşılamak icap eder. Çünkü Protestan önderler de bilime karşı müsamahakâr davranmamışlar, hatta düşünce özgürlüğünden yana olanları ateşlerde yakmaktan çekinmemişlerdir. Bizim “el-Muallimu’l-Evvel” dediğimiz Aristo’yu Luther’in “domuz” lakabıyla andığı meşhurdur.

Abduh bu noktada batılı yazarlara müracaat etmekte ve onların dilinden Protestanlığı değerlendirmektedir: “Denilmektedir ki Protestanlık, Kitab-ı Mukaddesi anlama, günahların bağışlanmasında beşerî otoritelere baş vurma, suretlere ibadet etme gibi konularda hürriyeti talep etmiştir. Fakat Kitab-ı Mukaddes’in imanın tek kaynağı

²⁰⁵ Bkz. Abduh, el-İslâm ve’n-Nasraniyye, s. 38-41; 175-176.

olduğu gibi beşeri ilimler konusunda da tek hidayet rehberi olduğu doğrultusundaki inancı değiştirmemiştir. Bu yüzden Protestanlık, Kitab-ı Mukaddes'in ihtiva ettiği şeylere ters düşen bir sahada aklın cirit atmasına mücade etmemiştir. Bu mezhebe göre de Kitab-ı Mukaddes'te olanın dışında bir ilme ihtiyaç yoktur. Gerçekte bu mezhebin ilme karşı gelme açısından Katolik mezhebinden geri kalmadığı inancı, batılı yazarlar arasında yaygın bir kanaattir. Bu yazarlar, iki mezhep katında da aklî ve nazarî ilim erbabının yalnızca öldürülmeye ve kanlarının akıtılmasına layık olduklarını her fırsatta belirtmişlerdir. Çünkü her iki mezhebin kaynağı da, tek bir tabiattan alınmıştır ki bunlar, yukarıda sıralanan esaslardır.²⁰⁶

Abduh'a göre, dinî otorite ile siyasî otoritenin birbirinden ayrılması konusunda yaptığı büyük katkıdan dolayı ilim hürriyetinin sağlanmasında Protestanlığın rolünden bahsetmek de yanıltıcı olabilir. Çünkü dinî ve siyasî otoritenin birbirinden ayrılması ilim hürriyeti açısından en azından teoride fazla bir şey getirmemektedir. Bir kere İncil'de kıssası geçen; “kayzerin hakkını kayzere, Allah'ın hakkını Allah'a verin” düsturunu, ilmin yolunu açan bir kaide olarak görmek yanlıştır. Kıssanın işleniş tarzından böyle bir sonuca varmak mümkün gözükmemektedir. İncil'deki anlatıma göre bazı kişiler, Hz. İsa'yı zor duruma düşürmek için ona şu soruyu sormuşlar: “Kayzere vergi veya cizye vermemiz doğru mudur?” Bunun üzerine Hz. İsa şöyle cevap vermiş: “Beni denemeyin! Şimdi bir dinar verin bakayım.” Soruyu soranlar ona bir dinar uzatmışlar. Sonra Hz. İsa sözüne şöyle devam etmiş: “Bu dinarın üzerindeki resim ve yazılar kime aittir?” “Kayzere aittir.” diye cevap verilince Hz. İsa: “Öyleyse Kayzere ait olanı kayzere Allah'a ait olanı da Allah'a verin!” demiştir. Abduh'a göre kıssanın işleniş tarzı dikkate alınırsa bu söz açıkça şu manaya gelir: Kullandığınız bu sikkelerden sikke sahibi bir vergi talep ediyorsa bu talebe riayet edin. Ama kalplerinizde, akıllarınızda olanlar, size Allah tarafından verilenler ve üzerinde Allah'ın mührü bulunanlara gelince, bunlardan kesinlikle kayzere bir şey veremezsiniz. Şimdi ilim de üzerinde “Allah'ın mührü”nün bulunduğu bir olgudur. Dolayısıyla ilmin, dinî ve ilahî sultanın dışında herhangi bir otoritenin vesayetine verilmesi asla doğru olmaz. Öyleyse bu meselenin ilme müsamaha gösterilmesiyle bir alakası yoktur.

Düşünürümüz nazarında dinî ve siyasî otoritenin ayrılması ilme müsamahada şu açıdan da etkin bir güç olmamaktadır: Diyelim ki iki otorite ayrıldı. Eğer sivil otorite

²⁰⁶ Abduh, a.g.e., s. 48.

sahibi ilme geçit vermeyen bir dinî inanca sahipse bu ayrımın bir manası kalmaz. Düşünelim ki iki otorite ayrılmış, bunlardan birisi, din konusunda gökte ve yerde olan şeyleri “bağlıyor” ve “çözüyor”. Diğeri de dünya konusunda böyle yapıyor. Şimdi böyle bir ayrımında iki otorite arasında bir çekişme meydana gelmez mi? Ellerin altında bulunan unsurlara toptan sahip olma arzusuyla birbirlerine galip gelme isteği duyulmaz mı? Şüphesiz böyle bir mücadele kaçınılmaz olacaktır. Peki böyle bir mücadelede hangi taraf galibiyete daha yakındır? Dinî otorite, ruhları, bedenleri hatta akılları üzerinde tasallutta bulunduğu reayasını sivil otoritenin tasarrufu altına bırakır mı? Veya sivil otorite dinî otoritenin üstesinden gelebilir mi? Bu kadar güçlü bir konuma sahip dinî otoriteyi siz sivil otoriteden ister ayırın ister ayırmayın durum hep dinî otoritenin lehinde cereyan edecektir. Bunun en büyük şahidi, bu otoritenin icadından sonra gelişen Hristiyanlık tarihidir.²⁰⁷

Abduh’a göre bu konuda tek çıkar yol, dinî otoriteyi kökünden reddetmeyi de içeren İslâm’ın gerçek asıllarını benimsemeye aranmalıdır. İslâmiyet kendi asıllarına döndürülürse ilmî zihniyeti baştacı eden yeni bir medeniyetin, hem Müslümanları ve hem de tüm insanlığı rahata kavuşturacak bir ilim medeniyetinin kapısı aralanmış olacaktır. Bu yeni medeniyetin felsefî ve etik temelini oluşturacak İslâm’ın asılları ise şunlardır:

1. İman için aklî tefekkür şarttır: Hristiyanlığın birinci esasının zıddı olarak İslâm’ın, üzerine bina edildiği ilk esas aklî düşüncedir. Akıl imanın bir vesilesidir. İmanda bile akıllı muhatap alan din, elbette aklî hükümlere riayet etmeyi emredecek, onun otoritesine boyun eğmeyi şart koşacaktır. Mademki din, akıllı hâkim tanımıştır öyleyse kendi hüküm ve nüfuzunu da ona teslim etmiştir. Durum böyle olunca akıl ile dinin çatışması da söz konusu olmaz.

2. Akıl ile nakil arasında çelişki görüntüsü bulunduğu anda akıl öne alınır: Vahiy ile akıl insanlığın iki hidayet kaynağıdır. Allah’ın bir lutfu olarak insanlığa bahşedilen bu iki kaynağın birbiriyle çelişmesi düşünülemez. Buna rağmen dinî nasların zahiri akla ters bir durumu vehmettirse burada aklın hükmüne tabi olunur. Bu durumda sahih olan nakil karşısında iki tavidan biri alınacaktır. Birincisi, naklin mahiyeti ve asıl anlamının bilinmediği itiraf edilip, onun mutlak doğruluğunu kabul

²⁰⁷ Abduh, a.g.e., s. 49-50.

etmek' suretiyle manasını Allah'a havale etmek; ikincisi, lugat kurallarına' ters düşmemek şartıyla naklin tevil edilerek aklın hükmüne uygun hale getirilmesidir.

Bu iki esas sayesinde İslâm nazarında aklın yolundan tüm engeller kaldırılmış, onun hareket alanı sınırsız bir şekilde genişletilmiştir. Akıl için bundan daha elverişli ve daha geniş bir saha ortaya koymak mümkün değildir. Artık akıl bu sahaya da sığmazsa sığınacak başka bir yer bulamaz.

3. Tekfirden kaçınmak: İslâm'da küfürle itham bir hayli zorlaştırılmıştır. Bir söze dayanarak o sözün sahibini küfürle suçlamak caiz değildir. Zira bir adamın, yüz kötü söz söylemiş olduğu halde bir doğru sözü bulunsa, bu doğru sözüne dayanarak onun imanına hükmedilir. Başka bir ifade ile bir kimsenin söylediği bir söz veya yaptığı bir şey, yüzde doksan dokuz küfre, yüzde bir de imana delalet etse, ikincisi dikkate alınır ve o kişinin mü'min olduğuna hükmedilir.

Filozofların ve bilim adamlarının görüş ve düşüncelerine karşı da bu esas geçerlidir. Filozof veya bilim adamları birçok yanlışlıklara düşmüş olsalar dahi bir doğru hükümlerine dayanarak onları iman dairesi içerisinde değerlendirme mecburiyeti vardır. İlim adamları ve filozoflara karşı bundan daha hoşgörülü bir esas bulmak imkânı yoktur. Artık görüşleri içerisinde bir doğru hükmüne rastlanmayan filozof veya bilim adamı varsa, buna layık olan tekfir suretiyle dinden çıkarmak değil, dünyadan kovmaktır.

4. Varlık hakkında Allah'ın adet ve sünnetine (kâinata hakim kıldığı kanunlara) itibar etmek: Gerek eski zamanlarda gerekse zamanımızda insanoğlu hakkında geçerli olan süneni ilahiyeden ders almak, tabiattaki kanunları kabul etmek, İslâm'ın en büyük esaslarındandır. İslâm bu esası, insanların hal ve geleceğe ait faaliyetlerini ıslah etmeleri için vazetmiştir. Kur'an'da bu esası bildiren birçok ayet vardır. Onlardan bazıları şunlardır: "Sizden evvel kanun olmuş bir takım vakıalar geçti. Onun için arzda dolaşın da bir bakın, peygamberleri tekzip edenlerin akibetleri nasıl olmuş!" (Ali İmran, 3/137) "Çünkü onlar yeryüzünde büyüklük taslamak ve kötü tuzaklar kurmak (istiyorlar.) Halbuki kötü tuzak ancak sahibine dolandır. Onlar öncekilerin kanunundan başkasını mı bekliyorlar? Allah'ın kanununda ne bir değişme bulursun ne de bir sapma" (Fatır, 35/43) "(Onlar) kendilerinden öncekilerin sonunun nasıl olduğunu görmek için yeryüzünde hiç gezip dolaşmadılar mı? Halbuki onlar bunlardan daha güçlü idiler. Ne göklerde ne de yerde Allah'ı aciz bırakacak bir güç

yoktur. O, âlim ve güçlüdür.” (Fatır, 35/44) “Senden önce gönderdiğimiz peygamberler hakkındaki kanun (da budur.) Bizim kanunumuzda hiçbir değişiklik bulamazsın.” (İsra, 17/77)

M. Abduh bu ayetlerden yola çıkarak Allah’ın, toplumlar ve oluşlar hakkında tebdili mümkün olmayan bir takım süneni ilahiyyesi olduğunu açıkça beyan ettiğini belirtmektedir.²⁰⁸

Gerçekten de Kur’anî bir terim olan “sünnetullah”, nizam fikriyle yakından ilgilidir. Fakat yukarıdaki ayetlerden açıkça anlaşılacağı gibi, Kur’an bu terimi sosyal hadiselerle ilgili olarak kullanmaktadır. Burada Abduh’un sünnetullah kavramına tabii hadiselerin tabi olduğu kanunları da dahil ettiğini görmekteyiz. Düşünürümüze göre süneni ilahiyye, bütün varlık ve hayatın idamesinin, onların muktezasına göre mümkün olduğu bir takım sabit yollardır. “Şerâi” veya “nevamis” denilen, hatta bazıları tarafından “kavanîn” (tabiat kanunları) namıyla anılan şeyler hep bunlardır.²⁰⁹

M. Abduh, bir taraftan Kur’an’ın, toplumun tabi olduğu nizam ile o nizamın eserleri arasında mutlaka bir paralellik olduğunu vurguladığını, bundan dolayı, kurtuluşu yakalamak isteyen bir toplum için sosyal nizam esaslarını dikkate almasının kaçınılmaz olduğunu söylerken diğer taraftan tabiat kanunlarını da bu çerçevede içerisinde mutalaa etmektedir. Ona göre Allah tarafından konulmuş tabii sebepleri reddetmek, bir tür sapıklıktır. çünkü İslâm bir sebepler ve sonuçlar sistemidir. Bir Müslüman için doğal fenomenler arasında sebep ve sonuç ilişkisini inkar etmek, aklın ve mantığın geçerliliğini inkar etse bile, dinine olan bağlılığından vazgeçmedikçe mümkün değildir.²¹⁰

Abduh’a göre bu esas muvacehesinde ilmî bir plâtfomda yapılan araştırmalar ve incelemeler neticesinde ulaşılan ilmî bir gerçek, aslında ilahî sünnetin ahkâmını idrakten başka bir şey değildir. Bu yüzden ilmî gerçeklerin peşinden koşmak, onları ortaya koymaya çalışmak, dinin tabiatı gereğince hareket etmek demektir. Gerçeklere ulaşma niyet ve gayretinin karşısına İslâm dini bir engel olarak çıkmaz. İşte bu nedenledir ki, ilmî araştırma için bundan daha ziyade bir müsamahayı başka bir yerde bulmak mümkün değildir.²¹¹

²⁰⁸ Abduh, a.g.e., s. 64.

²⁰⁹ Abduh, a.g.e., s. 64.

²¹⁰ Sıddîki, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, s. 18-19.

²¹¹ Abduh, a.g.e., s. 64.

Özetlemek gerekirse düşünürümüz iki yönlü bir determinizm üzerinde durmaktadır. Bunlar sosyal ve tabii determinizmdir. Abduh'a göre "kanun"un hükümleri sadece fiziksel dünya ile sınırlandırılmamış, gelişigüze, tabii vakıalardan olduğu gibi toplum hayatından da çıkarılmıştır. Kelâmcıların tabiri olan "illiyet prensibi" Abduh'ta insanlığın müşterek hayatına kadar uzanmaktadır.

Bilindiği gibi ilim zihniyeti ve bizatihi ilmin oluşumu ve gelişimi, nesnenin ve doğanın bir düzeni olduğuna inanmaktan geçmektedir. Kâinat özel bir düzen ve yasalarla yönetilen bir "kozmos" olacak yerde düzensizliklerle dolu bir "khaos" olsaydı, o vakit bilimin bu dünyada ne yeri ne de anlamı olurdu. Mademki bir düzene uyarak evrende olaylar tekrarlanıyor, yani gelecekteki olaylarla geçmişteki olaylar arasında bir ilişki vardır ve mademki bu ilişki sayesinde gelecekteki olayları önceden görmek ve bilmek olasıdır, o halde bu önceden biliş ve görüş, bizzat bilimin kendisi olmaktadır.²¹² Batıda bilim rönesansı bu esasın kabulünden sonra doğmuştu. "Büyük yüzyıl"ın öncüleri Kepler ve Kopernik, doğa düzenini batıda ilk defa ortaya koyan düşünürler olmuşlar, Galile, bilimde anoloji yerine doğa yasalarını esas almıştı. Galile'nin düşüncesinden çıkan sonuç şu idi: Doğa yasalarını birbirine ekleyerek, o olayların dışında bir gücün karışmasına asla gerek olmadan açıklamak imkân dahilindedir. Yani nedenleri insan tarafından anlaşılabilir anlaşılmasın bütün doğa olayları, bir takım yasalara bağlıdır.²¹³ Newton, biraz daha farklı bir anlayışla, kâinattaki tabii kanunlara dayalı düzen, ahenk ve amaçlılığı, Allah'ın varlığı için en sarsılmaz delil olarak göstermekteydi.²¹⁴ Daha sonra meselâ bir Spinoza, nerede tanrısal erkten söz edilirse orada bu tanrısal erkin doğa yasalarından ibaret olduğunu söylemekteydi. Onun nazarında eğer doğal nedenleri bilmezsek, tanrısal erki bilmeye kalkışmak abestir., çünkü tanrısal erkle doğa yasaları aynı şeydir.²¹⁵

Batıda din ve bilim savaşı da bu esasın kabulünden sonra başlamıştı. Doğa olaylarının bir takım yasalara bağlı olduğu düşüncesi, dinin metafizik karakteriyle uyumsuz bir şey sayılmıştı.²¹⁶ Tabiat kanunlarının kabulü, batıda din ve bilim arasında sağlanacak bir uzlaşmada öyle büyük bir engel olarak görülmüştü ki, Anglosakson bilginlerinden bazıları yeni fiziğin, bilimin determinizmini yitirdiğini, bunun için tabiat

²¹² Adıvar, a.g.e., s. 18-19.

²¹³ Bkz. Adıvar, a.g.e., s. 132-134.

²¹⁴ Adıvar, a.g.e., s. 175.

²¹⁵ Adıvar, a.g.e., s. 155.

²¹⁶ Adıvar, a.g.e., s. 134.

kanunları yerine raslantının ve sonunda ihtimaliyetin geçtiğini söyleyince, bunu işiten batılı din âlimleri, artık dinle bilim arasında bir anlaşmazlığın olmayacağını, bilimin, irade özgürlüğünü kabul, fakat doğa yasaları ve determinizmi yadsıyan dinle barıştığını ilan etmişlerdi.²¹⁷

Abduh, İslâm'a göre işin aslının böyle olmadığını, onun tabii nizam ve tabiat kanunlarını reddetmediğini beyan etti. Böylece Abduh, hem İslâm açısından bilimi temellendirmiş oluyor, hem de bilim ve din çatışmasına neden olan bir "engel"i ortadan kaldırıyordu.

Ama Abduh bunu yaparken iki zorlukla karşılaşmıştır. Bunlardan birincisi o gün için doğu toplumlarına hakim olan geleneksel kâinat görüşü, ikincisi, batı tipi bir determinizm anlayışının İslâm açısından sakıncalıdır.

Alemin bir düzeninin olduğu, her şeyin bir takım kanunlara bağlı olarak cereyan ettiği, Abduh'un da ısrarla belirttiği gibi, Kur'an'ın üzerinde durduğu bir konudur. Aslında nizam fikri, yaratma fikriyle birlikte akla gelir. Alemin, ilim, irade, kudret ve hikmet sahibi bir varlık tarafından yaratılmış olması, orada bir nizamın var olduğunun en açık delilidir. İkinci olarak aynı nizam fikri İslâm'da vahdaniyet inancına bağlanmıştır. yine nizam fikri gaye fikrini de beraberinde getirir. Bu bakımdan İslâm mütefekkirleri, kâinatın oluşumu hakkında öne sürdükleri görüşlerinde bir düzenin var olduğuna daima inanmış ve kaos fikrini kabul etmemişlerdir. Kur'an'ın geliştirdiği nizam fikrinden hiçbir Müslüman âlim şüphe etmemiştir. Hatta ilim için son derece önemli olan ve düzen fikrinin bütünlüğü içinde bulunması gereken sebeplilik prensibinden şüphe eden bir âlimimiz de yoktur.²¹⁸

İslâm felsefesinde sebeplilik teorisini en sistemli ve ayrıntılı şekilde ortaya koyan İbn Sina olmuştur. Ona göre "Vacip Varlık" olan Allah'ın dışında diğer var olanların, "mümkün varlık" olduklarından dolayı, var olmaları için illetlerinin bulunması gerekir. Mümkün varlık mertebelerinde illiyet zinciri sonsuza kadar geri gidemeyeceğine göre, kendisi illete muhtaç olmayan bir zorunlu varlıkta durması lazımdır. Dolayısıyla Allah, illiyet zincirinin başı olan ilk illettir.²¹⁹

İslâm kelâmında bilhassa Eş'ârî ekolü, özel olarak da Bakıllanî ve Gazalî, illiyet prensibini tenkide tabi tutmuşlar ve genel anlamda onu reddetmişlerdir. Fakat bu

²¹⁷ Adıvar, a.g.e., s. 7.

²¹⁸ Bkz. Aydın, "İlim-İslâm Münasebeti", s. 70-71.

²¹⁹ İlhan Kutluer, "Determinizm", T.D.V. İslâm Ansiklopedisi, IX, 217.

reddedişin arka planında, âlemin nizamını ve onun belli bir takım kanunlara göre yürümesini inkar yoktur. Adı geçen düşünürlerin hareket noktası, sebep ile sonuç arasında bir eş zamanlılık ve zorunluluk olduğu fikrinin, âlemin ezeliğine yol açar gözükmesi ve Allah'ın mutlak iradesini belirleyici bir izlenim uyandırması, nihayet, tabii sebeplilik zincirinin, ilahî kudretin müdahalesi ile koparılması demek olan mucize inancını tehdit eder görünmesidir.²²⁰

Başka bir ifade ile Meselâ Gazalî'nin ısrarla kabul etmediği, tabii illetin nihaî illet olarak görülmesidir.²²¹ Bunun için Gazalî bile bilimi tehlikeye sokan bir şüphe içine düşmemiştir. Onun itiraz ettiği, filozofların sebep sonuç ilişkisini birebirlik bir tekabüliyet içerisinde dile getirmeleriydi. Haddizatında Gazalî, gerek sosyal gerekse tabii olayları açıklarken, yakın sebeplerden başlayıp derece derece uzak sebeplere gitmenin şart olduğunu söylemektedir.²²² Gazalî'ye göre de sebep ile sonuç arasında bir süreklilik vardır ve bu sürekliliği Allah kendi iradesi ile sağlamaktadır. Allah bu sürekliliğin sağlanması için insan zihninde bir alışkanlık yaratmakta, böylece hem âlemde geçerli olan adetini istediği an bozma ve harikulâdeler (mucize) yaratma kudretini elinde tutmakta hem de epistemolojik açıdan insan zihninin saçmalığa düşmesini engellemektedir.²²³

Fakat bütün bunlara rağmen, Eş'ârî ekolü öğretisi, Allah kâinatı her an yok eder ve her an yaratır şeklindeki inancın bir kültür halinde İslâm toplumlarına yerleşmesine vesile olmuştur. Bundan başka, İslâmî bilimler Allah'ın her yerde olduğu bir evrende soluklanmıştı. En önemli ilkesi "bütünleştirme" idi. Yani tabiatta birlik ilkesi, bu ilimlerin temel dayanağı idi. Bu bilimlere göre tabiat sistemi ile yaratılış eylemi ve bizzat yaratanın kendisi arasında mutlak bir bağlantı vardı.²²⁴ Belki bu yüzden Eş'ârî çizgisi, tabiatın hareketine yönelik ilahî müdahalenin doğrudan ve sürekli olduğunu düşünmekte idi. İşte Abduh'un ilk karşılaştığı zorluk, gelenekte yer alan kainata bu türlü bir bakıştı.

Buna karşılık çağdaş bilimler ise Allah'ın hiçbir yerde olmadığı, olsa bile bilimler açısından boşlandığı bir dünyada yaşamaktadır. Olayların açıklanması doğa üstü bir güce başvurulmadan yapılmaktadır veya en fazla, doğa üstü güç (Allah) "en büyük

²²⁰ Bkz. Kutluer, "Determinizm", IX, 217.

²²¹ Aydın, "Allah'ın Varlığına İnanmanın Akliliği", s. 17.

²²² Aydın, "İlim-İslâm Münasebeti", s. 70-71.

²²³ Kutluer, "Determinizm", IX, 218.

²²⁴ Bkz. Mardin, **Bediuzzaman Saidi Nursi Olayı**, s. 324.

saatçi” olarak görülmektedir. Allah kâinatı kurmuş, içine tabiat kanunlarını koymuş ve onu kendinden yenilik yaratmaya bırakmıştır. Kısaca batı bilimine göre, başta maddenin temel unsur olarak kabul edilmesi gerekmektedir. Yine bu bilimler, kuşkuya dayanmaktadır, şeylere özgü birleştirici ilkelere arkalarını dönmüş halde, doğanın içeriğini daha da büyük ölçüde çözümleme ve parçalama, böylece birlikten çokluğa yönelme durumundadırlar. İşte bundan dolayı batı bilimleri, İslâmî gelenek nezdinde bir boşluğa yol açmışlardır.²²⁵ Bu boşluğa yol açan problemin aslı, Allah’ın her yerde olduğu ve kâinata her an müdahale etme hakkının bulunduğu görüşüyle beslenen gelenekle, Allah’ın hiçbir yerde olmadığı veya en azından boşlandığı bir dünya görüşünden hareket eden çağdaş bilimin tavrından doğmaktaydı.

M. Abduh bilimin temellendirilmesi açısından içinde bulunulan bu zorluğa, gelenekten hareket etmek suretiyle onda yer alan illiyet prensibini, determinizmi meşrulaştırmak için kullanarak, fakat bu prensibin ima ettiği tehlikeleri de ortadan kaldırmaya çalışarak çözüm bulmaya uğraşmıştır. Böylece karşımıza çağdaş bilimle geleneği uzlaştıran bir tavırla çıkmıştır.

Abduh, Kur’anî bir kavram olan “sünnetullah”tan yola çıkarak, Allah’ın tabiat için koyduğu kanunları olduğunu belirtmiştir. Böylece hem tabiat kanunları kabul edilmiş, hem de Allah’ın tabiatla olan sonsuz ilişkisi vurgulanmıştır. Kâinat, Allah’ın kontrolü altındadır. O sadece kozmik oluşumları belirlememiştir. Bilakis yaşadığımız her anı da kontrol etmektedir. Fakat bu, zamanda ve mekanda varlığı olan her nesneye izafiyet atfederek bunların bağımsızlığını ortadan kaldırmak değildir. Tabiatın tabi olduğu kanunlar vardır. Allah bu kanunlar çerçevesinde kâinata müdahale etmektedir... Böylece tabiatın düzenlilikler ve çeşitli sonuçlar yaratma potansiyeli kabul edilmekle birlikte bu, yaratanın dolaylı müdahalesine bağlanmıştır. Bu manada Abduh, batının ilmî gelişmesinin ana dinamiği olan “mekanist doğa” anlayışını kabul etmekte fakat bunu İslâm’la uzlaştırmak için biraz değiştirmektedir. Abduh’da doğa, kendi kendine işleyen bir makine olarak değil, âdetâ, “Kadiri Mutlak’ın makinesi” olarak görülmektedir. Buna göre tabiata, ilmin temellendirilmesi maksadıyla bir özerklik verilmekte fakat o, Allah’tan da koparılmamaktadır. Çünkü bu düşüncede fizik kanunları, yaratanın yaratış dinamiğini sürekli hale getiren araçlar olmaktadır.

²²⁵ Mardin, a.g.e., s. 324-325.

Abduh'u böyle bir anlayış ortaya koymaya sevk eden amil, bir "varlık felsefesi" oluşturma çabası değildir. O, ilmî gelişme için tabiata ve insana "hür bir alan" bırakmanın şart olduğuna inanmaktadır. Bu yüzden Abduh, determinizmi bir "düzenleyici ilke" olarak aktarmıştır.

Abduh'un sünnetullah tabirine "toplumlarda cari olan kanunlar" manasını vermesinin arkaplanında da, toplumsal gerileme, düşüş veya toplumsal gelişmenin, insan ve insan toplumlarının düşünce yapılarının, eylemlerinin, hayat felsefelerinin bir sonucu olduğunu gösterme kaygısı vardır. Başka bir ifade ile Abduh, varlık hakkında sünnetullaha, tabii kanunlara itibar etmekten bahsederken yegane gayesi olan toplumsal ıslahı esas almakta ve bu ıslahı sağlayacak ilmî zihniyeti temellendirmektedir.

Bu arada şunu da belirtmeliyiz ki Abduh, din ve bilim konusundaki görüşleriyle Müslümanlar yanında batılılara da hitap etmekte ve onlara İslâm'ı bir orta yol olarak sunmaktadır. İslâm bu bağlamda hem modern ilimlerle uyum içinde hem de ilahî aşkınlığını koruyan bir din olarak tanıtılmaktadır.

5. Dinî otoritenin reddi: Dinî otorite kavramı, dinde otoritenin nihai kaynağı ve bu kaynakla dinin peygamberden sonraki geleceği arasındaki ilişki göz önüne alındığında oldukça önemli bir kavram olarak ortaya çıkmaktadır. Bu açıdan örnek olarak Hristiyanlık ile İslâm arasında bir karşılaştırma yaparsak şu hususların ortaya çıktığını görürüz: Hristiyanlık ve İslâm'ın her ikisi de artık vahyin sona ermiş olduğunu kabul etmektedir. Hristiyanlığa göre vahy, Hz.İsa ile birlikte, İslâm'a göre ise Hz. Muhammed'le sona ermiştir. Fakat Hristiyanlığa göre vahy mektebi Hz. İsa tarafından kurulmuş olan kilise ile temsil edilmektedir ve kilise devamlı bir şekilde kutsal ruhun rehberliği altındadır. Bunun da ötesinde Hz. İsa'nın ruhu bir bütün olarak toplum hayatının ruhunu temsil etmektedir. İslâm'da ise bu tür inançlara yer yoktur.²²⁶

Batıdaki din-bilim kavgasında Hristiyanlığın bu esasının da büyük rolü vardır. Birçok batılı düşünür, rahip sınıfının ve kutsal kitabı sadece bu sınıfın yorumlama hakkının bulunması ile ilgili inancın, din bilim kavgasında temel etkenler olduklarını söylemişlerdir. Hatta eski Yunan toplumunda din ve bilim arasında 19. yüzyıldaki anlamıyla bir çatışma olmadığını iddia edenler bu görüşlerini, eski Yunan'da dinin

²²⁶ Bkz. Yusuf H.R. Seferta, "The Concept of Religious Authority According To Muhammed Abduh and Rashid Rida" *The Islamic Quarterly*, vol. xxx, number. 3, London 1986, s. 159.

ruhanî kurullar, yani rahipler elinde olmamasını, dolayısıyla dinin değişmeyen ve zorunlu dogmalarla ifade edilmemesini kanıt getirerek temellendirmişlerdir.²²⁷

Abduh şunu çok net bir usulpla ortaya koymuştur ki İslâm, dinî otoriteyi reddetmekle kalmamış onun izlerini kökünden silmiştir. Hatta İslâm'ın getirdiği en önemli esas bu ilkeyi yıkmaktır. İslâm Allah ve Rasulünden sonra hiç kimseye başka birinin inancına egemen olma ve imanına baskı uygulama hakkı vermemiştir. Rasulullah bile denetleyici ve baskı kuran biri değil, sadece tebliğ edici ve uyarıcıdır. İslâm'da iyiliği tavsiye edip kötülükten uzaklaştırmaya çalışmaktan başka bir otorite yoktur. Bu otorite de belli bir sınıfa tahsis edilmemiş, bütün Müslümanlara birlikte verilmiştir. Bu yüzden nasihat ve irşattan başka hiç kimsenin ne yeryüzünde ne gök yüzünde "bağlama ve "çözme" yetkisi yoktur.²²⁸

Abduh, İslâm'a göre dinî otoritenin ve kutsal kitabı sadece kendilerinin yorumlama hakkı bulunan bir ruhban sınıfının olmadığını belirtmek suretiyle özellikle şu iki hususu vurgulamak istemiştir: İslâm'da din, muayyen bir akideyi benimsemeye bir ikrah vasıtası olarak kullanılmaz. başka bir ifade ile İslâm'da dinî fanatizm yoktur. İkincisi, İslâm'da ruhban sınıfı olmadığına göre ilmin inhisar altına alınması da söz konusu değildir.

6. Din adına halkın itikat ve inancına yapılan müdahale ve tahakkümün yok edilmesi: İslâm'ın getirdiği esaslardan biri de insanların inançlarına müdahale etmemek vicdanlara tahakküm kurmayı yasaklamak ve Müslüman olmayanları bile himaye etmektir. Herkesin vicdanî sırlarını Allah'a bırakmak ve kendisinin telkin ettiği akaide inanmayanları korumak İslâm dininin tabiatının gereğidir.

Bu akideden hareketle Müslümanlar, tarih boyunca İslâm'a inanmayanlara sulh ve güzellikle muamele etmişlerdir. Müslümanlar, memleketlerini fethettikleri kavimlerden, evvelce başka yönetimlere vermekte oldukları miktardan daha az bir vergi almakla iktifa etmişler ve onlardan yalnızca genel asayiş ihlal edecek hareketlerde bulunmayarak sükun ve salah içerisinde yaşamalarını istemişlerdir. sonra kendi aralarında, vicdanlarından başka hiçbir kuvvetin kontrolü ve tahakkümü altında olmadan, bildikleri gibi hayatlarını idame etmelerine müsade etmişlerdir.²²⁹

²²⁷ Bkz. Adıvar, a.g.e., s. 132.

²²⁸ Bkz. Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasraniyye*, s. 66-68.

²²⁹ Abduh, a.g.e., s. 77. Osmanlıca tercümesi için bkz. SM. c. I, adet:24, 12 Muharrem 327, s. 381.

Oysa Müslüman olmayan melikler bir ülkeyi ele geçirdiklerinde zaferi kazanan orduların arkasından, mağlup milletleri kendi dinlerine çağıran bir misyoner ordusu işi ele alırdı. Bunlar evlere baskın yaparak halkı, “galip din” e girmeye zorlarlar, zaferi delil, kuvveti de hüccet olarak görürlerdi. Müslüman fatihler asla bu duruma düşmemişlerdir. İslâm fetih tarihinde, Müslüman olmayan kralların düzenledikleri gibi bir misyonerler ordusunun hazırlanıp bu ordu vasıtasıyla mağlup milletleri zafer kazanmış dine girmeye zorlama veya bu dine girmeye olanca güçle teşvik etme görülmemiştir. Müslümanlar, diğer milletlere karışmak, onlarla iyi ilişkiler kurmakla yetinmişlerdir. Tarihin şahadeti ile bilinmektedir ki, İslâm, mağlup milletlere lutufta bulunmayı bir fazilet olarak addetmiştir.

İslâm, fethettiği ülkelerde halka büyük yük getiren vergileri kaldırmış, talan edilen malları sahiplerine geri vermiş, gasp edilen hakları zalimlerin ellerinden alıp sahiplerine tevdi etmiştir. Hukukî açıdan adaleti temin etmiş, Müslümanla gayri müslim arasındaki eşitliği sağlamıştır.

Bu konuda Müslümanların durumu o hale gelmiştir ki, fethedilen ülkelerde bir gayri müslimin ihtidası, ancak bir hakimın huzurunda gerçekleştiğinde, mahkemede kendisinin hiçbir zorlama olmadan ve hiçbir dünyevî menfaat gözetmeden Müslüman olduğunu belirtmesiyle, kabul edilir olmuştur. Hatta bazı Emevi halifeleri zamanında devlet erbabı ihtidaya muhalefet etme durumunda kalmıştır. Çünkü İslâm’a girişler yüzünden cizye gelirlerinde büyük düşüş olduğunu görmüşlerdir. Elbetteki bu, İslâmî espriye ters olan bir durumdur, fakat dinde zorlamanın olmadığını göstermesi açısından ilginçtir.

Müslüman yöneticiler, Ehli kitaptan ve hatta diğer batıl dinlere sahip insanlardan maharetli, becerikli olduklarını gördükleri kişileri en büyük makamlarda değerlendirmekten kaçınmamışlardır. Hatta İspanya’da İslâm ordularına komutanlık yapanlar gayri müslimler olmuştur. Din hürriyeti İslâm beldelerinde öyle bir hal almıştır ki, Yahudiler bulundukları yerlerdeki dinî baskı yüzünden Endülüs ve diğer İslâm ülkelerine sığınmışlardır.

Müslümanlar himayeleri altında yaşayan insanlara Allah’ın dinini takdim etmekle yetinmişler ve onları bu dini kabul etmekte hür bırakmışlardır. Din onlara tebliğ edilmiştir fakat özel bir misyonerlik faaliyeti yürütülmemiştir. Hele din değiştirme konusunda hiç baskı yapılmamıştır. Cizye de onu verenlerin omuzuna ağır bir yük

getirmemiştir. Gerçekte İslâm'ın çok kısa sürede dünyanın dört bir yanına yayılmasının ardında yatan unsur da budur. İslâm'ın dinî hoşgörüyü esas alması onu çarçabuk büyüttmüştür.²³⁰

Bunun yanında Müslümanlar, hangi milletten olursa olsun, hangi dine sahip bulunursa bulunsun bütün ilim ve fikir adamlarına saygı duymuşlar, onlara sonsuz müsamaha göstermişler ve kendilerinden faydalanma yoluna gitmişlerdir. Abduh bu noktada şunları söylemektedir: “Artık ecnebilere karşı bu kadar müsamahakâr, bu kadar şefkatli olan bir din için ilim erbabına zulümde bulunmak kabil midir? Böyle bir dinin ilim ve fenleri çekememesi mümkün müdür? Hayatını bir ilmî hakikat tesis etmek veya bir kudret sırrını meydana çıkarmak uğrunda feda eden bir ilim adamına bu dinin nefret nazarı ile bakması düşünülebilir mi? hayır, bin kere hayır... İlim ve fen erbabı istediği kadar tetkiklerde ve araştırmalarda bulunsun, incelemelerini dilediği gibi değiştirsin, yerin derinliklerine dalsın, göklere çıksın, velhasıl ne yaparsa yapsın din ona hiçbir türlü mani olmaz. Ancak bir fitne çıkarmaya çalışır yahut edep dairesini aşacak olursa o zaman fesadın ıslahı ve kötülüğün giderilmesi için, dinin mücade etmesiyle sivil otoritenin müdahalesi işe karışır.”²³¹

Abduh, Müslümanların ilme ve ilim adamlarına karşı gösterdiği müsamahayı bir Amerikalı tarihçi olan Draper'in meşhur kitabından yaptığı bazı alıntılarla da ifadelendirme yoluna gitmektedir. Draper'den aktardığı bazı cümleler şunlardır:

“İlk Müslümanlar Yahudi ve Nasturi olan ilim adamlarına sadece hürmet etmekle kalmamışlar aynı zamanda birçok makam ve mevkiyi idareleri altına vermekten kaçınmamışlardır. Onları devletin en üst makamlarına dahi getirmişlerdir.”

“Medreselerin idaresi, fikir sahibi, ufku geniş insanların eline veriliyordu. Bu konuda kişinin Nasturi veya Yahudi olduğuna bakılmıyordu. Kişinin sadece ilim ve marifette bir mevki sahibi olması yeterli idi.”²³²

7. Akide farklılığını hoşgörü ile karşılamak: Yukardaki ilkeye bağlı olarak İslâm'ın bir diğer esası da başkalarının akidesinin araştırılmasının yasaklanmış olmasıdır. İslâm'a göre peygamber bile başkasının inancına müdahale edemez. Kur'an bunu açıkça dile getirmiş ve Hz. Muhammed'e hitaben: “Sen ancak bir hatırlatıcısın, onların üzerine musallat bir adam değilsin” (Gaşiye, 88/20-21) buyurmuştur.

²³⁰ Bkz. Abduh, *Risaletu't-Tevhîd*, s. 146-149.

²³¹ Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasraniyye*, s. 77-78.

²³² Bkz. Abduh, a.g.e., s. 15.

Din, kulun Rabbi ile münasebetinin adıdır. Akide de bu münasebetin bir tavrıdır. Tavrılar ise çeşit çeşittir. Öyleyse akide ve inancın değerlendirmesini Allah'a bırakmak lazımdır. İnancı sorgulayacak olan sadece Allah'tır, İnancın imanı üzerinde Allah'tan başka murakıp yoktur. Kulun bu konuda herhangi bir müdahalesi söz konusu değildir.

İslâm'ın akide farklılığını hoşgörü ile karşılamasının en büyük delili, Ehli kitaba mensup bir kadınla evlenmeye müsaade etmesidir. İslâm bu tür bir zivaca cevaz vermiş, Müslüman olmayan kadının kendi dininde baki kalma özgürlüğünü, ibadetlerini yerine getirme ve kiliseye veya havraya gitme hakkını koruma işini de kocasına tevdi etmiştir. Bilindiği gibi karı-kocalık en yakın akrabalık biçimidir ve evlilik sevgi, muhabbet ve yakınlığın sembolüdür. Karı ve koca bir bütünün parçasıdır. Aralarındaki sevgi bağının güçlülüğünü Kur'an, Allah'ın varlığının delilerinden saymıştır: "İçinizden kendileriyle huzura kavuşacağınız eşler yaratıp, aranızda muhabbet ve rahmet var etmesi O'nun varlığının belgelerindendir." (Rûm, 30/21)

Zevcesinin itikadını dikkate almadan karı-koca arasında meveddeti esas alan İslâm'ın ilme müsamaha açısından daha geniş bir perspektife sahip olacağı ise aşikârdır.²³³

Kur'an'da mü'min olmayanlarla dostluk kurmayı yasaklayan bazı ayetler varsa da bunlar, din konusu ile alakalıdır. Yani bu ayetler, başka toplumların dinlerine sevgi duymayı, din konusunda onlardan yardım istemeyi, dinî açıdan dost edinmeyi yasaklamaktadır. Yine bu ayetler, Müslümanları yok etme veya çökertme maksadıyla hareket eden yabancılarla, bu maksatlarına ulaşmalarını sağlayacak bir sırdaşlığı Müslümanlardan nehyetmiştir.²³⁴

8. Dünya ve ahiret maslahatlarını birlikte değerlendirme: Hristiyanlığın dünyayı terketme anlayışı İslâm'da yoktur. İslâm'da denge esastır. Bu yüzden dünya ve ahiret arasında bir denge kurmak, ne dünyayı ne de ahireti terketmek bu dinin en önemli esalarından biridir.²³⁵

İlmî yönden gelişme göstermenin veya selamete varmanın dünya karşısında belli bir tavır almakla mümkün olacağı aşikârdır. Bunun için "dünya" problemi karşısında her din veya her dinî anlayış belli bir söyleme sahip olmuştur. Onların bu söylemi, müntesiplerini az veya çok oranda etkilemiştir. Ülgener'in tespitiyle dünya karşısında

²³³ Abduh, a.g.e., s. 78-81.

²³⁴ Abduh, el-A'mal, IV, 711-713.

²³⁵ Abduh, el-İslâm ve'n-Nasraniyye, s. 81.

genelde iki farklı tavır söz konusudur. Bunlar: dünyayı maddi varlığı ile toptan inkara yönelen tavır ve madde tarafına göz yumup ancak insanı Tanrı'dan uzaklaştıracı alaka ve kayıtlarını reddetmeyi hedef alan tavır. Dünyayı kelime yapısı ile “deni” (aşağılık) den türemiş sayanlar için çıkar yol, maddenin dışına ve ötesinedir. Karşı görüş, sakatlığı maddede değil, “ilgi” de görür. Bu görüş, Kur'an'la beraber tasavvuf büyüklerine kadar izlerine rastlayabileceğimiz bir anlayıştır: “Dünya Tanrı'dan gafil olmaktan başka ne ki? Kumaş, altın ve gümüş, oğul ve kadın... Hiçbiri dünya demek değil!”

Aynı ikiliğe, değişik terimlerle Max Weber de dikkat çekmiştir: Bir yanda *kontemplatif-mistik*; diğer yanda *aktif-riyazetçi* (ascetik) din anlayışı. Dünya birincisinde madde yapısına ve madde ilişkilerine sürünmeden sonsuzluğa giden yol üstünde iç huzuru ile aşılacak bir “ara durak”, ikincisinde ise maddi haz ve zevklerine yine kapalı kalmakla beraber aktif bir ceht ile üstüne yürünecek ve kötülükleri göğüslenecek bir cidal dünyası. Birincisinde sonuç: Dünya ile yüzyüze mücadeleyi bile lüzumsuz sayan bir içe kapınma, tam ve mutlak olarak dünyadan kaçıştır. Diğerinde ise durum tersinedir: Dünya inkar edilemez varlığı içerisinde disiplinli bir nefis terbiyesi içerisinde üstesinden gelinebilecek bir kuvvettir.²³⁶

Max Weber'in Protestan ahlakıyla alakalandırdığı son tavır, M. Abduh'a göre gerçek İslâm'ın dünya karşısındaki tutumudur. İslâm asla dünyadan kaçışı önermemiştir. Bilakis o, dünyayı hak ve doğruluk yönünde işlemeyi öngörür. İslâm türlü motivasyonlarla insanın iç dünyasına hitap ederek ahlâkî bir muhteva içerisinde dünyayı “yaşamayı” önerir.

Düşünürümüze göre İslâm'ın dünyayı bir değer olarak kabul etmesinin bir çok göstergeleri vardır. Bunlardan bazıları şunlardır:

A. Sıhhat. Sıhhat ve hayatın selamet içinde devam etmesinde İslâm, hayatı dinden önce tutmuştur. O insanın ruhuna değer verdiği gibi bedeninin gerekleri, ihtiyaçları ve refahına da aynı ölçüde değer vermiştir. İslâm'a göre ruhun izzetlendirilmesi, insanı dünyadan koparmamalıdır. Bu yüzden Hz. Peygamber: “Malik olduğun her şeyi bırakarak bana tabi ol”, dememiştir. (İncil'e işaret var.) Aksine malını nasıl tasaddukta bulunmasını soran birine hitaben: “Üçtebirini tasadduk et, yeter. Hatta bu da çoktur.

²³⁶ Bkz. Ülgener, *Zihniyet ve Din, İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı*, s. 32-34.

Çünkü varislerini zengin bırakman, onları muhtaç ve halka el açar bir vaziyette bırakmandan daha hayırlıdır.”²³⁷ buyurmuştur.

B. *Ruhsat*. İslâm’ın, hayatın büyük bir değere sahip olduğunu beyan için ortaya koyduğu esaslardan biri de ruhsattır. Meselâ oruç her Müslümana farz olmasına rağmen hastalıktan veya var olan bir hastalığın artmasından yahut herhangi bir zorluktan korkulduğunda orucu terketmek caiz olduğu gibi zorunluluğu kesin olan durumlarda bu ibadeti terketmek vacip bile olabilir. Bunun gibi abdest ve gusul farz bir ibadettir. Buna rağmen bir hastalık, bir eziyet veya suyu elde etmede bir meşakkat söz konusu ise bu farziyet de düşmektedir. Cuma namazı da farz olan ibadetlerdendir. Fakat camiye gitmeyi engelleyen, sokakların çok çamurlu olması veya çok yoğun bir şekilde yağmur yağması gibi herhangi bir zorluk esnasında bu farziyet de kalkmaktadır. Bütün bunları özetleyen İslâmî gelenek te yer alan şu sözdür: Bedenlerin sıhhati dinin sıhhatinden önce gelir.

C. *Zinet ve güzellikler* . İslâm iyi niyetli olma, itidale riayet etme, insanlık safvetini koruma ve şeriatın hudutlarına riayet gibi bir takım şartlar altında, giyim kuşama önem göstermeyi, bazı güzelliklerle bezenmeyi , zinetlerden faydalanmayı, arzu ve isteklerin yerine getirilmesinde geniş bir hürriyeti insana tanımıştır. Allah bu konuda şöyle buyurmuştur: “Ey Adem oğulları! Her mescide güzel elbiselerinizi giyinerek gidin; yiyeğin için fakat israf etmeyin, çünkü Allah müsrifleri sevmez. De ki: “Allah’ın kulları için yarattığı zinet ve temiz rızıkları haram kılan kimdir?” “Bunlar dünya hayatında inananlarındır, kıyamet gününde de yalnız onlar içindir” de. Bilen kimseler için ayetlerimizi böyle uzun uzun açıklıyoruz. De ki: “Rabbim sadece , açık ve gizli fenalıkları, günahı, haksız yere tecavüzü , hakkında hiçbir delil indirmedığı şeyi Allah’a ortak koşmanızı, Allah’a karşı bilmediğiniz şeyleri söylemenizi haram kılmıştır.” (A’raf, 7/31-33)

Sonra Allah bizlere nimetlerini, güzelliklerini, faydalanabileceğimiz zinetlerini saymıştır: “Hayvanları da yaratmıştır. Onlarda sizi ısıtacak şeyler ve birçok faydalar vardır. Onların etlerini de yiyiniz. Onları getirirken de götürürken de zevk alırsınız. Kendi kendinize zor varacağınız memleketlere yüklerinizi taşırlar. Doğrusu Rabbiniz şefkatlidir, merhametlidir. Sizin için atları, katırları ve merkepleri binek ve süs hayvanı olarak yaratmıştır. Bilmediğiniz daha nice şeyleri de yaratır.” (Nahl, 16/ 5-8) “Geceyi

²³⁷ Hadisin metni için bkz. Buhari, Cenaiz 37. (2/72) (Sahihu’l-Buhari, İstanbul, tsz.)

gündüzü, güneşi ayı sizin istifadenize sunmuştur. Yıldızlar da O'nun buyruğuna boyun eğmiştir. Bunlarda akleden kimseler için dersler vardır. Yeryüzünde rengarenk şeyleri de sizin için yaratmıştır. Bunda öğüt alan kimseler için ibret vardır. Taze et yemeniz, takındığınız süsleri edinmeniz ve Allah'ın bol nimetinden faydalanmanız için denize -ki gemilerin onu yara yara gittiğini görürsün- boyun eğdiren de O'dur. Artık belki şükredersiniz.” (Nahl, 16/12-14)

D. *İktisat*. İslâm malı koruma ve muhafaza etme, harcama ve infakta bulunma konusunda hüküm koymuştur. İsrâ suresinde şöyle buyrulur: “Saçıp savuranlar, şüphesiz şeytanlarla kardeş olmuş olurlar. Şeytan ise Rabbinize karşı pek nankördür.” (İsrâ, 17/27) “Elini boynuna bağlayıp cimri kesilme. Büsbütün de açıp tutumsuz olma. Yoksa pişman olur açıkta kalırsın.” (İsrâ, 17/29)

E. *Dinde aşırı gitmeyi menetmek*. İslâm, insanın ahireti talep konusunda aşırı gidip dünyasını helak etmesinden endişe eder. Bu yüzden bize, ahireti talep etmemizi ama bunu, dünya nimetlerinden faydalanma ile birlikte yapmamızı emreder: “Allah'ın sana verdiği şeylerde ahiret yurdunu gözet, dünyadaki payını da unutma. Allah'ın sana yaptığı iyilikler gibi sende iyilik yap. Yeryüzünde bozgunculuk isteme; doğrusu Allah bozguncuları sevmez.” (Kasas, 28/77)

İslâm insanı ruhani bir varlık olarak gördüğü gibi cismani bir varlık olarak da görür. Onu hem ahiret ehli olarak hem de dünya ehli olarak kabul eder. Cismani dünya onun emrine verilmiştir. Sadece insan emrine boyun eğdirilmiş dünyadan tasarrufta bulunmaya layık görülmüştür. Alem, sırlarını ortaya çıkarması için insanı beklemektedir. Allah, alemi insanın aklî tasarrufu altına vermiştir. Nitekim birçok ayette Allah, yeryüzünde bulunan herşeyi insan için yarattığını beyan buyurmaktadır. İşte bu ayetlere dayanarak diyebiliriz ki, ilim ehli, hayatın güzelleştirilmesi ve refah seviyesinin yükseltilmesi amacıyla Allah'ın hazırlamış olduğu nimetlerin kadrini ve önemini bilerek onlar üzerinde araştırma yapanlardır. Allah'ın nimetlerini araştırmak, sadece ilimle olur.

“Hikmet mü'minin yitiğidir, nerede bulursa onu almalıdır.” hadisi, Müslümanların ilim talebinde çok dinamik olmaları gereğini hatırlatmaktadır. Şu ayet de ilim adamının önemini çok manidar bir şekilde beyan etmektedir: “Hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilmişse şüphesiz ona çokça hayır verilmiştir. Bundan

ancak akıl sahipleri ibret alır.” (Bakara, 2/269) Burada hikmetin ilim olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.²³⁸

İlim elde edilmesi belli bir dünya görüşüne bağlı olduğu kadar, tabiata bakış açısına da bağlıdır. Tabiatı bir değer olarak addeden zihniyet yapıları, ilmî zihniyet açısından gerekli olan bir temel ilkeyi daha geride bırakmış olurlar. Bu konuda doğu kültürünün bir takım zaaflar taşıdığına inanan Abduh, tabiatın insan ruhunu hapseden, sapıklığa düşmeye neden olan adi, bayağı bir varlık olduğu için ondan yüzçevirmeyi öngören bir öğretinin İslam öncesinden kalma bir inanış olduğunu, bu tür bir inancın İslâm’la bağdaşamayacağını söylemektedir. Çünkü Kur’an her fırsatta tabiata ilgimizi çekmektedir.

Dünyayı hakir görmek, tabiatın şer ve kötülük unsuru olarak görülmesinden, bu alemi yabancı bir alem olarak kabul etmekten ve dolayısıyla başka bir âleme yönelmeyi öneren bir anlayıştan kaynaklanmaktadır. Kur’an ise bunun aksini ortaya koymaktadır. Allah’ın Kur’an’da bazı varlıklara yemin etmesi, eşyanın Allah’ın hikmetlerinden olduğunu göstermektedir. Allah’ın yıldızlara, gezegenlere vs. şeylere yaptığı yeminler, tabiat ve onun parçalarının bir değere sahip olduğunun en önemli göstergesidir.²³⁹

M. Abduh, “Asra yemin olsun!...” ayetini tefsir ederken özetle şunları söylemektedir: Bugün doğu dünyasında bazı din ve mezhepler, zamanı ve o zaman içinde bulunan her nesneyi ve herşeyi fena ve fasit addetmektedirler. Selamet ve saadet isteyenler için, zamanlarının içinde bulunan herşeyin fesadını bilmeyi ve tüm lezzetlerden kaçınmayı gerekli görürler. Ruhun mutluluğunun, bu fesat aleminden daha üstün bir âleme tecrit ve tahsisle mümkün olduğuna inanırlar. İşte Kur’an onların bu hususta yanılğı içinde olduklarını açıkça beyan etmektedir. Kur’an’daki yemin uslubu, bu gibi zanda bulunanların hatalarını bildirmek için seçilmiştir. Bu eşya ve varlık ilahî hikmete mazhariyet hususunda öyle bir mertebeye sahiptir ki Allah onunla yemin ediyor.²⁴⁰

²³⁸ Bkz. Abduh, a.g.e., s. 81-88.

²³⁹ Bkz. Abduh, *Tefsiru Cüz’i Amme*, s. 10; *Durus mine’l-Kur’an*, s. 66.

²⁴⁰ Bkz. Abduh, *Ve’l-Asr Suresinin Tefsiri*, s. 8-9.

1. 5. 2. İlimin Bağımsızlığı (Otonomluğu)

Belirli bir otonomluğun sadece bilim için değil her beşeri faaliyet için yararlı ve gerekli olduğu açık bir gerçektir. Bu açıdan ilmin otonomluğuna, bağımsızlığına karşı çıkmak mümkün değildir. Fakat insanın bilim ve din arasında bir seçme yapmak zorunda olup olmadığı sorusuna bir cevap vermek ve din karşısında bilimin açık otorite ve kimliğini belirtebilmek maksadıyla batıda geliştirilen din ve bilim ayrımı, bundan çok daha fazla bir şeydir. Bu ayrıma göre din ve bilim iki ayrı sahadır ve iki ayrı melekenin mahsulüdür. İlim aklın, din de ruhun ve gönlün malıdır. Din ve ilim insanın iki ayrı ihtiyacını karşılar. İlim aklın bilme ihtiyacına, din de ruhun inanma ve bu sayede huzur ve sekinete kavuşma ihtiyacına cevap verir. Dolayısıyla ne ilmin dinden ne de dinin ilimden bekleyeceği bir şey yoktur. Çünkü din, ilmin mevzuu olan hissedilir ve görünür âlemin dışında, ötelerinde bir sahadır. Din sadece duygu esasına dayanır. O, sonsuza karşı duyulan bir duygu ve heyecandan başka bir şey değildir.²⁴¹

Tarihî bir tecrübenin sonucu olarak din ve bilim arasında kesin bir ayrımın yapılmasını şart gören batılı aydınlar, dini daha çok duygu ve kalbe bağlayan bu kurama kuvvetle tutunmuşlardır. Sonunda 19. yüzyılda çok kuvvetli bir eğilim olarak, kökleri daha önceki yüzyıllara giden ve “çifte gerçek” (Dinsel gerçek-felsefî gerçek) teorisinden esinlenerek ortaya atılan, aklın ve bilimin ortaya koyduğu gerçekleri dinden ayıran, iman ve kalbin bildirdiği gerçeklerle bunları bir tutmayan bir ekol ortaya çıkmış ve bu ekol, modern batı kültürüne damgasını vurmuştur.²⁴²

Muhammed Abduh, belirlediği İslâmî esaslardan da anlaşılacağı üzere, din ve ilim ayrımından değil bunlar arasındaki müsbet alakalardan bahsetmektedir. Ona göre din (İslâm) insanları oluş, kâinat ve mahlukat hakkında düşünmeye davet etmektedir. İnsanı oluşun sırlarını araştırmaya sevkeden din, ilmin sonuçlarına hürmeti de öngörür, düzenleme ve işleri ıslah etmede ilme dayanmayı, ona güvenmeyi önerir.²⁴³ Düşünürümüz nazarında din ve ilim arasında sarsılmaz bir ilişki vardır. İlim tabiat âleminin tetkikidir. Âlemin tetkiki, insanları aydınlatarak yükselteceği gibi Allah’a doğru da götürür. Bu yüzden hakikat araştırıcılığının akaidi sağlamlaştırmada büyük

²⁴¹ Bkz. Başgil, a.g.e., s. 215-216.

²⁴² Geniş bilgi için bkz. Adıvar, a.g.e., s. 260-283.

²⁴³ Bkz. Abdulcevad Süleyman, *Silsiletü Buhûs ve Muhâdarât (1) eş-Şeyh Muhammed Abduh İmamu'l-Müceddidîn fi'l-İslâm*, Kahire, tsz., s. 37.

'katkıları vardır. Elimizde iki kitap var: Biri mahluk olan tabiat âlemi, diğeri de ilahî olan Kur'andır. Kur'an da bize aklımızı kullanarak tabiat alemi hakkında ilim sahibi olmayı emrediyor.²⁴⁴ Bütün bunlardan dolayı din ve bilim doğru bir metot ve yolla anlaşıldığı takdirde aralarında çelişki olmayacağı gibi husumet ve mücadele de olmaz. Çünkü hakikatin hakikate, bir hidayetin diğeri bir hidayete düşmanlığı söz konusu olamaz.²⁴⁵

Din İslâm olunca din ve ilim arasında mükemmel bir ittifakın olduğunu savunan Abduh aynı zamanda ilmin otonomluğunu da kuvvetli bir üslupla vurgulamaktadır. Düşünürümüz peygamberlerin vazifelerini anlatırken ilmin bağımsız bir sahaya sahip olabileceğine işaret etmektedir.

Ona göre peygamberlerin gönderilmesi amacını, insanların manevi ve ruhani ihtiyaçları oluşturur. Peygamberlerin gönderilmesi ruhun tüm sapırtıcı ihtiras ve kirlilerden kurtarılması, melekelerin terbiye edilmesi ve iki dünya mutluluğunun yakalanması içindir. Öyleyse pratik hayatın tafsilatı, geçim elde etme, rızık kazanma, aklın, varlığın sırlarını keşfetmede takınacağı tavır, kâinatın sırlarının keşfi için gösterilen tüm iyi niyetli çabalar, risaletin kapsamı dışındadır. Risalet bu alanda yalnızca umumî bir nasihatta bulunmakta ve itidal yollarını gösterme yoluna gitmektedir. Bunun dışında peygamberler meselâ tarih öğretmek, yıldızlar alemi hakkında bilgiler vermek için gelmemişlerdir. Peygamberlerin getirdikleri mesajlarda bu ve benzeri konulara bir işaret varsa bundan maksat, ilahî hikmetin tezahürleri üzerine dikkatimizi çekmek, fikri, bu hikmetlerin sırlarını kavramaya veya harikalarına hayran olmaya yöneltmektir.²⁴⁶

M. Abduh, "yeryüzünde ne varsa hepsini sizin için yarattı." (Bakara, 2/27) gibi bir takım ayetlere dayanarak ilmin sahası olarak yaratılmış tüm şeyleri görmüştür.²⁴⁷ Ona göre bu sahada dinin görevi de bir denge görevidir. Din bir muvazenedir, akli sapıklıklara, saçma sapan yollara düşmekten korumak için Allah'ın gönderdiği bir ölçüdür.²⁴⁸

Görüldüğü gibi Abduh, ilmin sahasını "varlık"la belirlemiş fakat bu sahanın dinle olan ilişkisini de ahlâkî çerçevede sınırlandırmıştır. Buna dayanarak Fazlurrahman,

²⁴⁴ Bkz. Doğrul, "Muhammed Abduh", T.İ.A., II, 288.

²⁴⁵ Bkz. Gibb, a.g.e., s. 44; O. Emin, a.g.e., s. 82.

²⁴⁶ Bkz. Abduh, *Risaletu't-Tevhîd*, s. 95-100.

²⁴⁷ Bkz. Sıddîkî, a.g.e., s. 45.

²⁴⁸ Bkz. Doğrul, "Abduh, Şeyh Muhammed", II, 238.

'Abduh'un din ve bilimi birbirinden ayırdığını belirtmektedir. O bu konuda şunları söylemektedir: "Abduh'a göre Orta çağ İslâm kozmolojisi ve dünya görüşü çağdaş bilimle çelişkiye düşebilir. Ama İslâm inancı asla bu bilimlerle çelişkiye düşmez. Çünkü bizzat mahiyeti itibariyle çağdaş bilim İslâm inancına zaten dokunmaz. Zira ikisinin de alanı değişiktir ve ikisi de kendi alanında kalmalıdır."²⁴⁹

Osman Emin de R. Rıza'ya dayanarak Abduh'un din ve felsefenin birbirinden ayrı olduğu görüşünü savunduğunu söylemektedir.²⁵⁰

Bize göre Abduh'un vurgulamak istediği şey, ilmin, bağımsız bir alana sahip olması, yani otonomluğudur. Bu tür bir düşüncü din ve bilimin birbirinden tamamen ayrı, dinin bir kalp işi, ilmin ise bir akıl işi olduğunu savunan ve sonunda dinî subjektivizmle noktalanan görüşle karıştırmamak lazımdır. Batıda görüldüğü şekliyle bilim ve dinin ayrı dillerden konuştuğu iddiasını Abduh'un kabul ettiğini söylememiz zordur. Çünkü en azından o, ilmi İslâm'ın tabiatının bir gereği olarak görmüştür. Ona göre Kur'an'ın en sevgili ve en samimi dostu ilimdir. Kur'an, ister batıda isterse doğuda ortaya çıksın tüm ilimlerin kendisini takip ettiği yüce bir kitaptır. Onsuz ilim olmaz, ilimsiz de o anlaşılmaz. Müslümanlar ancak ve ancak bir ellerinde Kur'an diğer ellerinde geçmişlerin bıraktığı bilim ve yenilerin yaptıkları keşiflerle şahlanmayı başarabileceklerdir.²⁵¹

Haddizatında Abduh'a göre din ve bilim ayrımı Hristiyanlık tarihinin özel bir sonucudur. Çünkü batılılar, dinlerine sarıldıkları zaman ilimde geri kaldıklarını görünce bu kanaate varmışlar, dini bir kalp işi ilmi de aklın meyvesi olarak nitelendirerek, kalp ile aklın ayrılığına hükmetmişlerdir.²⁵²

Abduh'un yapmaya çalıştığı, dini ilimden koparıp ona sığınacak bir saha aramak olmamıştır. Bilakis o, dünyayı bir bütün olarak kavramamız için ona hem bilimin hem de dinin gözü ile bakabilmemizi tavsiye etmiştir.

Malcolm Kerr, Abduh'un düşüncelerini değerlendirirken, Müslüman reformistlerin akıl ve vahy, ilim ve din konusunda iki seçenekle kaşı karşıya geldiklerini yazmaktadır. Birinci seçenek, Katolik geleneğinde Thomas Aquinas ekolünün temsil ettiği görüşe benzer bir şekilde din ve bilime *ayrı güç alanları* hamletmektir. Bu görüş

²⁴⁹ Fazlurrahman, *İslâm*, s. 141.

²⁵⁰ Bkz. O. Emin, a.g.e., s. 81.

²⁵¹ Bkz. Abduh, *el-A'mal*, III, 251-252.

²⁵² Bkz. Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasraniyye*, s. 169-170.

açısına göre Allah'ın, ilahî kanuna uygun olarak insan tabiatını da kapsayan tabii âlemi yaratması, insan aklına sosyal ahlâk ilkelerini belirlemede gerekli bir temel sağlar. Burada vahye düşen rol, kişisel bağlılık ve kurtuluş gibi ruhî mevzulara, ferdî sorunlara hitap etmektir. Kerr'e göre bu tür bir anlayışın İslâm düşüncesinde yer tutması biraz zordu. Zira İslâm düşüncesinde Allah'ın devamlı yaratıcı ve murad edici olma özelliği baskın bir durumdadır.

İkincisi, vahy ve akıl arasında hem ayrılık hem de ihtilaf olmadığını kabul ederek her ikisine aynı alanda *paralel güç* atfetmektir. Bu durum aklın değerini düşürmeksizin ilahî emirlerin sosyal hayatla ilgisini kesmeme imkânını sunmaktadır. Aynı şekilde ilahî iradeye ters düşmeden aklın belirli neticelere ulaşmaya muktedir olduğunu kabule zemin oluşturmaktadır.²⁵³

Din bilim ayrımındansa aynı alanda ikisine paralel güç atfetme anlayışı, Abduh'un din-ilim münasebeti ile ilgili görüşlerine daha uygun görünmektedir. Fakat bunun da tam böyle olduğunu söylemek zordur. Çünkü bu görüş ilim konusunda dinler arasındaki farklılığı ihmal etmektedir.

Abduh şüphe yok ki batının bilim anlayışını bir çok yönüyle takdir etmekteydi. Fakat bilimin, dinin ve insanî faziletlerin kontrolü altında olmamasını gelecek için bir tehlike saymaktaydı. Dinin genel ölçülerinden bağımsız bir bilimin, insanlığın başına bela olabileceğini tahmin etmekteydi. Bunun için, her ne kadar bilimin sahasını "yaratılmış şeyler"le, bir anlamda sınırsız bir şekilde genişletmiş ise de bu alanda dinin, en azından, ılımlı davranmaya teşvik, hiçbir kişiye kötülük iliştmeme, zulme ve kötülüğe geçit vermeme, insan haklarına riayet etme, ve itikada halel getirmeme gibi ahlâkî görevleri olması gerektiğini hatırlatmaktaydı. Ona göre sosyal ve ilmî olayların nizam içerisinde cereyan edebilmesi için bir takım ahlâkî kurallara ihtiyaç vardı.²⁵⁴ Bundan dolayı ilim ve din, din ve dünya maslahatlarını bir araya getirme fikrinin oluşması gerekliydi.²⁵⁵ Kısaca Abduh'a göre din ve bilim elele olmalıydı. Yalnız başına tasvir edici olma (descriptif) yeterli olmayabilirdi. Bilimsel düşünce hem kendi geleceği hem de insanlık için bir takım normatif ve ahlâkî değerleri buyur etmekten korkmamalıydı.

²⁵³ Bkz. Kerr, *Islamic Reform...*, s. 107.

²⁵⁴ Bkz. Abduh, *el-A'mal*, III, 420-426.

²⁵⁵ Bkz. Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasraniyye*, s. 174.

Bugünün şartlarında düşündüğümüzde Abduh'un bu önerisinin çok anlamlı olduğunu söylememiz daha kolay olmaktadır. Bizi böyle düşünmeye iten sebeplerden bazıları şunlardır:

1. Belki geçen asırda din ve ilim diye iki ayrı saha düşünülebilir ve dini, ilmin hiçbir vech ile el atamayacağı emin bir sahada yaşatmak mümkün olabilirdi. Fakat zamanımızda bu imkân kalkmış gibi gözükmektedir. Çünkü bugün ilmin el atmadığı köşe ve bucak hemen hemen hiç kalmamıştır.

Eskiden insandaki vicdan tezahürleri ve şuur halleri, içine girilmez ve esrarı keşfedilmez muammalar idi. İlimden kaçan din hiç olmazsa bu muammalar kalesine sığınıp kendini kurtarabilirdi. Çünkü yakın zamanlara kadar ilim, sırf fizik hadiseleri üzerinde yürümekte ve bunların kanunlarını bulmaya çalışmaktaydı. Din ise, maneviyat âlemine ait olduğu için, sahası maddeden ibaret olan ilimden kaçmaktan kurtulabilirdi. Zamanımızda buna imkân kalmamıştır. Zira bugün ilim, bu muammalar kalesini de fethetmiş ve insan içi dediğimiz bu esrar dolu mahzene de girmiştir. Meselâ vicdan tezahürleri yahut şuur halleri denilen duygu, düşünce, heyecan, üzüntü gibi melekelerimiz en ince noktalarına kadar psikoloji ilminin konusuna, tetkik sahasına mal olmuştur. Şu halde din bugün ilimlerden kaçamaz ve kendisine sığınacak emin bir yer bulamaz. Yine şu halde kaçmamalı, bilakis durup dikilmeli ve görüşlerini ilmin mutalaalarına yaklaştırmalıdır.²⁵⁶

2. Geçen asırda ilim, gerek sahası ve gerekse konusu itibariyle asla hudut tanımayan ve namütenâhiye uzanan bir zihnî faaliyet telakki olunuyordu. İnsan aklının nufuz edip keşfedemeyeceği bir saha yoktur ve bütün meçhuller insan zekasının nihayetsiz kudreti önünde dökülmeye mahkumdur, zannediliyordu. Böyle bir iddia ile ortaya çıkan ilim, dine ve dinin temeli olan inançlara hücumla geçmiş ve bunları tamamıyla itibarî şeyler addetmekte bir beis görmemişti. Böyle bir hoyrat ilim telakkisi karşısında diyanete düşen iş, eğer kendinden emin olarak yaşamak istiyorsa, kendine ilmin tecavüz sahasından hariç bir kale tedarik edip onun içine girmekti.

Fakat bugün ilim anlayışı değişmiş, ilim telakkisi eskiye nazaran çok ilerlemiştir. Zamanımızda artık zeka, nihayetsiz bir keşif kudreti, ilim de hudutsuz bir zihnî faaliyet

²⁵⁶ Bkz. Başgil, a.g.e., s. 225.

değildir. Bugün ilim, geçmiş asırdaki hoyratlığını geride bırakmış ve olgun insanlara mahsus bir ağırbaşlılık ve bir haddini bilirlik elde etmiştir.²⁵⁷

3. İlmî dinden ve faziletten ayrı telakki edilmesi daha başka köklü problemleri de beraberinde getirmiştir. Bugün birçok batılı aydın 20. yüzyılın gelişen ilim sayesinde beklenildiği gibi bir bilgi çağı, bir refah ve mutluluk asrı olamadığını söylemektedirler. Onlara göre bunun en önemli nedeni ilmî ve teknik gelişme ile birlikte ahlâkî gelişmenin de sağlanamadığıdır.

Meselâ Alexis Carrel'e göre ahlâkî ve entelektüel yetersizlik, sanayi medeniyetinin mensuplarını hızla barbar yapmaktadır.²⁵⁸

Garaudy de ilim ve tekniğin yoğunlaştığı batı medeniyetinin, bugün, batılı olmayan ülkeleri sömüren emperyalist bir güç haline geldiğini belirtiyor. Ona göre teknik ilerleme adına bir "silah medeniyeti" vücuda getirilmiştir. Batının intihar sayılabilecek bu "ilerleme" ve "büyüme" ideolojisi, ilimlerle teknikler ve hikmet arasındaki ayrımla ortaya çıkmıştır.²⁵⁹

Brzezinski ise "Kontrolden Çıkmış Dünya" adlı eserinde, 20. yüzyılın başlarında insanlığın saadeti için kendisine bel bağlanan ilmî ve teknik gelişmenin tam aksi bir sonuç verdiğini, insanların ızdıraplarını çok daha artırdığını, hatta bu çağın "mega ölümler çağı" olmasına sebebiyet verdiğini belirtmekte ve bunun sebebinin de ilmî ilerleme ile birlikte ahlâkî donanımın sağlanamaması olduğunu ifade etmektedir.²⁶⁰

Bütün bunlardan dolayı Abduh'un, birgün din ile ilim elele verip beraberce insanların ruh ve kalplerini yükselteceklerdir²⁶¹ görüşü, bir "kehanet savurmak" olarak değil,²⁶² Bilakis insanlık için gerçekleştirilmesi kesin surette gerekli olan bir "hedef" olarak algılanmalıdır.

²⁵⁷ Bkz. Başgil, a.g.e., s. 250-251.

²⁵⁸ Bkz. Alexis Carrel, *İnsan Denen Meçhul*, çev. Refik Özdek, İstanbul, Yağmur Yayınları, 1990, s. 13-18.

²⁵⁹ Bkz. Roger Garaudy, *İslâm'ın Va'dettikleri*, mütercim: Salih Akdemir, İstanbul, Pınar Yayınları, 1984, s. 13-15.

²⁶⁰ Zbigniew Brzezinski, *Kontrolden Çıkmış Dünya (Yirmibirinci Yüzyılın Arifesinde Dünya Çapında Karmaşa)*, çev. Haluk Menemencioğlu, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1996, s. 3-6.

²⁶¹ Bkz. Keskiöğlu, a.g.m., s. 131.

²⁶² Bkz. Adivar, a.g.e., s. 392.

İKİNCİ BÖLÜM

DİNİ İSLAH

2. 1. DİNİ İSLAH DÜŞÜNCESİNE GENEL BİR BAKIŞ

Dinî ıslah hareketleri dinler tarihinde önemli bir yer tutmaktadır. Değişik zaman ve yerlerde ortaya çıkan dinî-ahlâkî gelenekleşme, gevşeme ve çözülmeler karşısında devamlı gelişen ihya hareketleri, toplum içinde dinî-ahlâkî gevşemelere karşı koymak üzere dinin devamının sağlanmasına ve iç hayatiyyetini muhafaza etmesine delalet eder.¹

Zamanın geçmesiyle insanların din anlayışında bir takım bozulmalar meydana gelir. Din, ona inananların arzuları, zihnî yapıları istikametinde bir değişikliğe uğrar. Corci Zeydan bu sosyal gerçeklikten hareketle din büyüklerini iki kısma ayırmaktadır. Birincisi, dini vazeden veya tebliğ eden peygamberler; ikincisi, dinin sosyal boyutta kazandığı değişme ve bozulmaları ortadan kaldırarak onu aslına irca etmeye çalışan muslihlerdir. Ona göre bozulduktan sonra din o hale gelir ki, onu ıslah etmek, yeni bir din ortaya koymaktan daha zor olur.²

İslâm söz konusu olduğu zaman biraz sert gibi gözüken bu değerlendirme, dinlerdeki ıslah hareketlerinin gerekliliğini ortaya koyması açısından önemlidir. Nitekim İslâmî gelenekte de “yenileyciler”in varlığı kabul edilmiş ve bu, bir hadis-i şerife dayandırılmıştır. Ebu Davud’un Sünen’inde yer alan bu hadise göre Hz. Muhammed şöyle buyurmuştur: “Cenabı Hak her yüz sene başında bu ümmete, dini tecdid edecek insanlar gönderecektir.”³ Hatta bazı ulemaya göre İslâm âleminin müçtehit ve müceddidsiz kalması şer’an caiz olmadığı gibi aklen de müstahildir. Bu

¹ Bkz. Hüsnü Ezber Bodur, *Dinî İhya hareketi Olarak Vahhabiliğin Doğuşu, Gelişmesi, Sosyo-Politik, Ekonomik Neticeleri*, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum. 1986, s. 1.

² Bkz. Corci Zeydan, *Teracimu Meşâhîru’s-Şark fi’l-Karni’t-Tasi Aşere*, Mısır, Matbaatu’l-Hilal, 1910, I, 304.

³ Ebu Davud, *Melahim* 1, II, 512. (Ebu Davud, Süleyman b. Eş’as, es-Sicistani, *Sünen-i Ebu Davud*, Beyrut, 1988)

âlimler nazarında böyle bir devir farzedilirse, o devri bir “fetret devri” saymak lazım gelir.⁴

Hadisin şu husuları içermekte olduğunu söylemek mümkündür: 1. İbaresıyla din mücedditlerinin varlığını ikrar etmektedir. 2. İşaret yoluyla teceddüdün lüzumunu vurgulamaktadır. 3. Ümmeti her asırda teceddüde teşvik etmektedir. 4 “Bu ümmet” ibaresi, teceddüdün, aslı muhafaza etme ve bu hüviyeti koruma demek olduğunu ihtar etmektedir.⁵

İslâm tarihinde ihya hareketleri genel bir eğilim olarak Gazâlî’nin(ö. 505/1111) sentezci sünî ıslahatıyla başlatılır.⁶ Gazâlî, ihyacı bir düşünür olmayı hak edecek bir şekilde, İslam görüntüsü altında inanca sızmaya çalışan gayri İslâmî unsurların varlığına dikkat çekmiştir. İslâm’ın esaslarına bağlı kalmak şartıyla fikhî meselelerde teferruata ait farklılıkların pek önemli olmadığını belirtmiş, mezhep mensupları arasındaki sürtüşmelerin vehametini dile getirmiştir. Hiçbir delile dayanmadan bilinçsizce kabul edilen imanın şüphelerle dolu olacağını, insan için en önemli özellik olan imanın bilinçli bir şekilde oluşması gerektiğini beyan etmiştir. Ayrıca mezheplerin zayıf taraflarını göstermek suretiyle ictihat ruhunun yeni baştan canlanması için çalışmıştır. Etkinliğini kaybetmiş eğitim sistemini yeniden düzenleme yoluna gitmiştir.⁷

Gazâlî’nin asıl başarısı, nazari ilimlerle kalp tekniği arasında kurduğu mükemmel sentezdir. O, aklın rehberliği ile kalbin hakikati bulmadaki payını bir araya getirmiştir.⁸ Gazâlî bir taraftan sünî Müslümanlığın bütün esaslarını kabul ederken, diğer yandan dinin kuru bir iman ikrarından ve ibadetleri yerine getirmekten ibaret olmadığını belirtmiş, imanın kalbin derinliklerinde yaşanan bir şey olduğunu ortaya koymuştur. Bu bakımdan onun en orjinal tarafı, İslâm’da sünîlik ve tasavvufu uzlaştırması değil, bu ikisinin zaten birbirine zıt olmadığını göstermesidir.⁹ Fakat şurası kesindir ki, bu birliktelik, Aristocu ilim ve felsefe geleneğinden ve klasik şark düşüncesinden şeriat ve

⁴ Bkz. Eşref Edib, “Dinde Reformcular”, **Dinde Reformcular**, hazırlayanlar: E. Edib, A. F. Başgil, N. Topçu ve diğerleri, İstanbul, Sebilurreşad Neşriyatı, 1959, s. 26.

⁵ Edib, “Dinde Reformcular”, s. 20.

⁶ Bkz. T. Waardenburg, “Official and Popular Religion in Islam”, **Social Compass**, V. XXV, no. 3-4, 1978, s. 316.

⁷ Bkz. Mevdudi, **İslâm’da İhya Hareketleri**, Türkçesi: A. Ali Genç, İstanbul, Pınar Yayınları, 1986, s. 82-85.

⁸ Bkz. Erol Güngör, **İslâm’ın Bugünkü Meseleleri**, İstanbul, Ötüken Yayınları, 1989, s. 84.

⁹ Bkz. Erol Güngör, **İslâm Tasavvufunun Meseleleri**, İstanbul, Ötüken Neşriyatı, 1987, s. 79.

tasavvufa giren eklemelerin dışlanması da beraberinde getirecektir. İşte Gazâlî'nin ihtiyacı bu açıdan değerlendirilmelidir.

Gazâlî'nin bir diğer önemi de o zaman için cari olan felsefenin her dediğini kabule veya redde mütemayil olan iki zıt görüşten ikisinin de yanlışlığını ortaya koymuş olmasıdır. Bu cümleden olarak Gazâlî, felsefeden hareket etmek suretiyle dinî akideye ters düşen bazı felsefî görüşleri, özel olarak da Yunan felsefesini reddetmiştir. Bu nokta, Gazâlî'nin felsefeyi dışlaması olarak algılanır ve bu açıdan o tenkit edilir. Fakat İkbâl'in de dediği gibi Gazâlî'nin yaptığı bu iş, batı rönesansının ilk öncülerinden biri olan Kant'ınki gibi fevkalâdedir. Batı, fikrî rönesansını Yunan felsefesine başkaldırmakla yapmıştır. Gazâlî kendi döneminde Kant'ın üstlenmiş olduğu rolü üstlenmiştir. Fakat onun fikirleri Kant'ınki gibi toplumda bir aksülâmel bulamamıştır. Bu yüzden Gazâlî, bir İslâm rönesansına imza atamamıştır.¹⁰

Gazâlî Yunan felsefesini eleştirirken metot olarak felsefeden yararlanmış, kendisinden sonra da kelâm felsefe ile mezc olmuştur. Başka bir ifade ile o, felsefe ile olan fikrî mücadelesinde galip gelmiş fakat bu mücadelenin ilmî zemini olan kelâm da içine felsefî bahisleri almak suretiyle bir değişikliğe uğramıştır.¹¹

Bu yüzden Watt, Gazâlî hakkında şunları söylemektedir: “Nasıl ki Eş’ârî, Mu’tezilî ve Hanbelî görüşleri mezc ederek ilk Yunan tesir dalgasını önledi ise felsefe ve teolojiyi mezc etmek suretiyle Gazâlî de, İbn Sina’da zirveye ulaşan felsefî cerayanın ikinci dalgasını yendi. Eş’ârî’nin, ana sünî akidesini Mu’tezilî metotlarla savunduğu gibi Gazâlî de bu akideleri Eflatuncu (Aristo’yu da içine alan) metotla ve İbn Sina’dan öğrendiği usullerle savundu. Bu değişiklik dolayısıyla İbn Haldun, Gazâlî’yi, “modernlerin usulüne göre yazan ilk teolog” olarak gösterir.”¹²

Gazâlî'nin kendisinden sonraki ihya hareketlerine katkısı, daha çok, sufiliğin ilk ve en büyük ıslahatçısı olması hasebiyledir. O, sufiliği ıslah ettiği gibi, bu ıslah edilmiş haliyle ona sünîlik çatısı altında bir yer de bulmuştur. Daha da önemlisi, sunni kelâmın biçimsel ve dogmatik olan ifadesinin yaşayan dinle irtibatını sağlayarak, onu yeniden canlandırıp içine vahyin aslî unsurunu yerleştirmiştir. Böylece o, katı skolastisizme ağır bir darbe indirmiş, akidenin dogmatik yapısını hafifletmiş, dinin iç ve dış cihetleri

¹⁰ Bkz. Muhammed İkbâl, *İslâm’da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. Ahmet Asrar, İstanbul, Bir Yayıncılık, 1984, s. 21.

¹¹ Hüseyin G. Yurdaydın, *İslâm Tarihi Dersleri* s. 75.

¹² M. Watt, *İslâmî Tetkikler İslâm Felsefesi ve Kelâmı*, çev. Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1968, s. 108-109.

arasında bulunan hayati unsuru tesbit etmiştir. Onun gücü, İslâm'ın ahlâkî ve amelî hamlesine ruhî bir temel sağlayıp, onu aslî dinî boyutlarına geri yöneltmesinde yatmaktadır.¹³

İslâm'ı aslına irca ve onu yeniden ihya etme gayesi ile ortaya çıkan önemli isimlerden biri de İbn Teymiye'dir. Hatta İbn Teymiye ismi, İslâm'ı ihyada bir sembol isim haline gelmiştir. Ona böyle bir konum biçilmesinin nedeni, sonraki ihya hareketlerinin biricik konuları olan tevhid, taklit ve bid'atla ilgili görüşleridir.

İbn Teymiye, içtihat için katı şartların ileri sürüldüğü ve bu şartların çok yüksek tutulduğu bir zamanda içtihadın her devirde İslâm âlimlerinin bir hakkı ve hatta vazifesi olduğunu belirtmiştir.¹⁴ Ona göre dinin gerçeklerini ortaya koymada sadece iki asıl tartışmasızdır. Bunlar Kitap ve Sünnettir. Bunlardan başka bir takım görüş ve düşüncelerle akaid ve inanç sabit olmaz. Hz. Peygamber'den başka herkesin sözü terkedilebilir.¹⁵

İbn Teymiye, Seleften gelen haberlere katı bir şekilde bağlı olmasına ve esas itibariyle nascî olmasına rağmen, akla da gereken önemi vermiş, şeriatle aklın anlamlı bir biçimde birbirlerine karşıt olamayacağını belirtmiş, aklın da nakil gibi bir bilgi kaynağı olduğunu ifade etmiştir.¹⁶

İbn Teymiye, insan iradesinin hürlüğü konusunda da Mu'tezilî düşünceye yakın bir görüşü kabul etmiştir. Hatta bazılarına göre Mu'tezile'nin hürriyet görüşü, onun fırka olarak yıkılmasından sonra, İbn Teymiye ile devam etmiştir.¹⁷

Her rönesans veya ihya hareketinin belli başlı özelliklerinden biri olarak görülen Aristo karşıtlığını, İbn Teymiye sistemli bir şekilde işlemiştir. Bu noktada Aristo mantığının yanlışlıklarını ortaya koymuş, akıl yürütmenin pratik amaçlar doğrultusunda olmasını savunmuştur. Bunun için İbn Teymiye, modern Aristoculuk karşıtlığı eğiliminin öncülerinden biri olarak görülebilir.¹⁸

İbn Teymiye'ye göre insanların bir takım şeyleri veya bazı kimseleri kutsamalarını İslâm yasaklamıştır. Çünkü bu, Allah'tan başkasına tapmanın bir vesilesidir, dinin kutsal saymadığını kutsal addetmektir. Bu yüzden salih kimseleri,

¹³ Fazlurrahman, *İslâm*, s. 119-120.

¹⁴ Fazlurrahman, a.g.e., s. 98.

¹⁵ Bkz. M. Ebu Zehra, *Ahmed İbn Teymiye*, s. 207, 211.

¹⁶ Fazlurrahman, a.g.e., s. 139.

¹⁷ Bkz. Siracul Hak, "İbn Teymiye", çev. Mustafa Armağan, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, III, 28.

¹⁸ Bkz. Siracul Hak, "İbn Teymiye", III, s. 32, 42.

velileri kutsayıp kabirlerini ziyaret etmek, Allah'a yaklaşmak için araçlar edinmek, onlara adaklar adamak, türbeleri öpmek vs. şeyler tevhid inancına aykırıdır. Bunlar, Allah'ın dininde olmayan ve şirke varabilecek bid'atlerdir.¹⁹

İbn Teymiye, tasavvufun vahdeti vücudçu ekolünü de, dinde ortaya çıkmış bid'atlerden saymış ve bu düşüncüyü şiddetle eleştirmiştir. Fakat özü itibariyle tasavvufa saygı duymuş ve onu sünî ideala yaklaştırmaya gayret etmiştir. Fazlurrahman'a göre İbn Teymiye, bu sentezci tutumuyla "yeni tasavvuf"un öncüsü olmuştur.²⁰

İbn Teymiye kelâmcıları da, felsefecilerin delillerine itimat edip dinin asıl kaynağı olan Kur'anî delilleri görmezlikten gelmekle suçlamıştır. İslâm akidesinin Kur'an ve onun beyanı olan Sünnete dayandırılması gerektiğini savunmuştur.

İbn Teymiye'nin tesbit ettiği görüşler, yazdığı düşünceler, çok gürültülü münakaşaların yapıldığı bir dönemin aksi sadası olduğu için ateşli ve serttir. Ebu Zehra'nın dediği gibi, "onlar kavgalar ortasında yazıldığından, okurken silahlar çatırdıyor, oklar vızıldıyor, kılıçlar çarpışıyor gibidir."²¹

XVI. Asırda, Osmanlı devletinin sınırlarını en geniş hale getirdiği, kültür ve sanatta, ilimde zirveye ulaştığı bir dönemde yaşayan Birgivi'(1523-1573)'nin de İslâm ihya hareketi içinde önemli bir yeri vardır. Sosyal gelişmeleri kendi zamanında tenkitçi bir bakış açısıyla takip eden Birgivi, daha sonraki bir çok Osmanlı ilim ve devlet adamının, imparatorluğun içine düştüğü gerilemenin bünyevî sebepleri olarak gösterdiği ve başta devlet adamları, ulema, mutasavvıflar gibi seçkin zümreler olmak üzere toplumun çeşitli kesimlerinde hissedilen olumsuz sosyal ve ahlâkî gelişmelere ve bunların doğuracağı tehlikelere daha kendi zamanında dikkat çekmiştir.²²

Birgivi toplum hayatında gördüğü bozuklukların dinden sapma ve bid'atlere dalma neticesinde ortaya çıktığına inanmaktadır. O, bunlardan kurtulmak için Kur'an ve Sünnet prensiplerine göre hareket etmeyi önermiştir.²³ Ona göre bid'at, lügat manasıyla, ister din isterse adetlerle ilgili olsun tüm yeniliklerdir. İstilahî manada ise bid'at, şariat sahibinin ne kavlen ne fiilen ne sarahaten ne de işareten izni yokken dinde yeni bir şey icat etmektir. Bu ise dini eksiltme ya da artırma anlamına gelmektedir. Bu

¹⁹ Bkz. Ebu Zehra, a.g.e., s. 243.

²⁰ Bkz. Fazlurrahman, a.g.e., s. 209, 245.

²¹ Ebu Zehra, a.g.e., s. 204.

²² Bkz. Emrullah Yüksel, "Birgivi", T.D.V. İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul, 1992) VI, 192.

²³ Bkz. Süleyman Toprak, "İmam Birgivi ve Bid'atlere Karşı Tutumu", İmam Birgivi, Ankara, T.D.V. Yayınları, 1994, (Sempozyum-Panel Serisi) s. 68.

anlamdaki bid'at, dinen yasaklanmıştır. İtikat ve ibadete şamil olan bu bid'atlerden dini temizleyip onu selef döneminde nasıl anlaşılmışsa öylece anlamak icap etmektedir.²⁴ Bu meyanda o, ibadetlerin törenvâri eda edilmesine, kabirler üzerinde türbeler inşa edip mumlar yakılmasına, Kur'an okuyacak veya tesbih çekecek kimselere para verilmesine, Mezarlara adaklar adamaya, bazı salih kimselerin Allah ile kul arasında şefaathçi olduğuna inanmaya, sihir, büyü ve benzeri şeyler yapmaya şiddetle karşı çıkmıştır.²⁵

Birgivi'ye göre adetlerle ve genel teamüllerle ilgili bid'atlere gelince bunlar, dindeki bid'atler gibi değillerdir. Dolayısıyla bunları haram katagorisinde değerlendirmemek gerekmektedir. Dolayısıyla Peygamber ve sahabe döneminde olmadığı halde sonradan ortaya çıkmış minare veya medrese yapımı, kitap yazımı gibi yenilikler "Bidat-ı hasene" (güzel yenilik) nevindendir. Bunlara kimsenin bir şey söylemeye hakkı yoktur. Şu kadar var ki, bağlayıcılığı ikinci derecede de olsa bir sünnet bulunduğu örfî alanda bid'ata değil, bu sünnete tabi olmak tercih edilmelidir. İyi şeyleri sağ elle kötü addedilen şeyleri de (burun silme gibi) sol elle yapmak buna bir misaldir.²⁶

Birgivi, sünnî esaslardan sapmış ve bid'atler ihdas etmiş olan bazı tasavvuf erbabını da eleştirmekten geri durmamıştır. O, "Tarikat-ı Muhammediyye" isimli eserini, sünnete aykırı tasavvuf cereyanlarını gösterme ve dinin esaslarının neler olduğunu ortaya koyma gayesi ile kaleme almıştır. Mutasavvıfların bid'at ve aşırılıklarını ortaya koyup tenkit etmek üzere kaleme aldığı bir diğer eserinin adı da, el-Kavlü'l-Vasît beyne'l-İfrat ve'Tefrit'tir.²⁷

Birgivi'nin tasavvuf ve tekke mensuplarının hareketleri içinde şiddetle muhalif olduğu davranışlar arasında sesli zikir meclisleri, semâ ve deveran başta gelmektedir.²⁸ Aynı zamanda o, rüya ve ilham yolu ile bilgi edinmeyi, aşırı riyazet ve uzleti, keşif ve kerameti de dinde olmayan bid'atlerden saymıştır.²⁹

²⁴ Bkz. Emrullah Yüksel, *Les Idées Religieuses et Politiques De Mehmed Al-Birkevi, These De Doctorat 3 Eme Cycle, Universite De Paris-Sorbonne*, 1972, s. 82-83; M. Ali Aynî, *Türk Ahlakçıları*, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 1993, s. 111.

²⁵ Bkz. Yüksel, a.g.e., s. 82-99; Toprak, "İmam Birgivi ve Bid'atlere Karşı Tutumu", s. 70-71.

²⁶ Yüksel, a.g.e., s. 885.

²⁷ Bkz. Yüksel, "Birgivi", VI, 192; "Müslüman Türk Alimi Olarak İmam Birgivi'nin Osmanlı Döneminde ve Günümüz Türkiyesinde Yeri", *İmam Birgivi*, s. 34.

²⁸ Aynî, a.g.e., s. 106.

²⁹ Mehmet Demirci, "Birgivi ve Tasavvuf", *İmam Birgivi*, s. 65.

Birgivî'nin gerçek tasavvufa büyük bir hürmeti vardır. Fakat o, tasavvufun kötü adetlerden temizlenmesini, pratiklerinin ıslah edilmesini istemektedir. Onun sûfizme yaklaşımı, İbn Teymiye'deki gibi ahlâkî-mistik bir yaklaşımdır. Fakat burada onun İbn Teymiyeden bir farklılığına dikkat çekmekte yarar vardır: İbn Teymiye'ye göre tasavvuf- şeriat ikilisinde şeriat, ulaşılması gereken son noktadır. Birgivî ise şeriatı, tasavvuf büyüklerinin de kabul ettiği gibi, ilk hareket noktası olarak görmektedir.³⁰

İslâm ihya hareketinde, "ikinci bin yılın yenileyicisi" unvanı ile anılan Ahmed Sirhindî (ö. 1034/1625)'nin de önemli bir yeri olduğu kabul edilmektedir. Nakşibendi aktivizminin temsilcisi olan Sirhindî'nin başlıca ilgisi, peygamberlik fikrinin itibarını iade etme meselesi üzerine toplanmıştır. Gerek mehdilik cereyanları ve gerekse Babür imparatorlarından olan Ekber'in İslâm ile Hinduizm arasında meydana getirmeye çalıştığı eklektisizmin yayılması sonucunda Hindistan'da Allah'a inanmak için peygambere imanın şart olmadığı düşüncesi başgöstermiştir. Bu anlayışı reddetmek için Sirhindî, ilk önemli eseri olan *İsbat en-Nübüvve*'yi yazmıştır.³¹

Sirhindî'nin en önemli özelliklerinden biri, ortodoks Hint vedantizminin güçlü bir müttefiki olduğuna inandığı İbnu'l-Arabî'nin vahdet-i vücûtuçuluğunu reddetmesi, böylece sufiliği İslâmî olmayan unsurlardan temizlemeye çalışmasıdır.³² O, sufiliğin tevhid anlayışının ontolojik değil, fenomenolojik olarak anlaşılması gerektiğini savunmuştur. Buradan hareketle tasavvuf yolunun son merhalesinin vahdet-i vücûd olmadığını beyan etmiştir. Ona göre vahdet-i vücûd, tecrübî ve zihnî düzeyde gerçekleşse de bu bir nevi sekerat halidir. Sufi, bu sekerat halinden kurtulduğunda son basamağın vahdet-i şuhûd (tanıkçı monizm) olduğunu anlar. Bu doktrinin esas prensibi de, "Allah'ın herşey olması" değil, "Herşeyin Allah'tan gelmesi"dir. Allah burada bir yol gösterici, rehber ve hâdîdir.³³

Sirhindî'nin bu tür bir ıslah girişiminin bir maksadı da, dinî hukuk ile tasavvuf öğretileri arasındaki açıklığı kapatmaya çalışmaktır. Ona göre tasavvufî tecrübe dinî tecrübeyle tam manasıyla bir uygunluk halinde bulunmalıdır. Aşırı mistisizmin ve rafizî

³⁰ Bkz. Yüksel, a.g.e., s. 184.

³¹ Bkz. İbrahim Ethem Bilgin, *Devrimci Sufi Hareketleri ve İmam-ı Rabbani*, İstanbul, Kültür Basım Yayın Birliği, 1989, s. 65.

³² Fazlurrahman, a.g.e., s. 207.

³³ Bkz. Annemarie Schimmel, *Tasavvufun Boyutları*, çev. Ender Gürol, Adam Yayıncılık, 1982, s. 313-314; Fazlurrahman, a.g.e., s. 187; Yurdaydın, a.g.e., s. 306-307.

sufizmin çok yaygın olduğu Hindistan'da, eğer İslâm'ın mistik tecrübesi, dinî tecrübenin sıkı hudutları içine alınmazsa bu, İslâm'ın çözülmesi manasına gelir.³⁴

Sirhindî, sadece sûfilîği şeriatle kontrol etme gereğini vurgulamamış, aynı zamanda ıslah edilmiş sufi usullerle İslâm şeriatını güçlendirme yoluna da girmiştir.³⁵

Böylelikle Hindistan'da tasavvufun islâmî akideye yaklaştırılması ve İslâm'ın sünnî idealinin sufi bir meşreple takviye edilmesi Ahmed Sirhindî eliyle gerçekleşmiştir. Sirhindî'nin bu gayreti, Hindistan'da gelişmiş olan İslâmî anlayışlar üzerinde devrimci bir tesir yaratmıştır. Bütün dinî anlayışlar, belli bir yolda kanallize edilmiş, sunni telakkiler ve dinî hukuk ile tasavvufî tecrübeler arasındaki gerginlikler yumuşamış, uyumsuzlukların halli mümkün olmuştur.

Onun yazıları Hindistan'da İslâmiyetin bir takım farklı cereyanlar halinde çözülmesini önlemiş ve dinin dışa ve içe ait hayatiyetini kuvvetlendirmiştir.³⁶

18.yüzyılın buhranlı kültürel ve siyasî ortamında, ilhamını Hanbelî ekolünden alan Muhammed b. Abdulvahhab'(1703-1787)'in hareketi de İslâm ihya hareketlerinden biri olarak görülür. Takipçilerinin ileri sürdüklerine göre bu hareketin hedefi, İslâm'ın başlangıcındaki saflığına ve katışıksızlığına döndürülmesi ve dindeki bid'atlerle savaşmaktır.³⁷

Abdulvahhab'a göre İslâmiyet başkalarının söylediklerini taklitten ibaret değildir. İslâm herşeyden önce Allah'tan başka bütün ilahların reddedilmesidir. Gerçek tevhid, Allah'ın emirleri ve Peygamber'in sünneti dışında emir ve yasak tanımayarak Peygamber devrinde olmayan herşeyi, bid'at ve tevessülü terkederek Allah'ı birlemek manasına gelen tevhid-i amelîdir.³⁸ Bunu temsil eden Selef-i Salihin dönemidir. Dini de bu dönemde anlaşıldığı şekliyle anlamak icap eder.³⁹

Ona göre kesin delil, ancak Kur'an ve Hadisin, tevilden uzak zahirî hükümleridir. Kur'an ve Sünnette bildirilen hususların zahirine sınıksız yapışılır ve hiçbir mezhebe bağlanmadan herşey bunların zahirinden çıkarılır. Başkalarını taklit ederek hüküm vermek şirk gibidir. İctihat kapısının açık olması da tartışma götürmezdir.⁴⁰

³⁴ Yurdaydın, a.g.e., s. 305.

³⁵ Fazlurrahman, a.g.e., s. 254.

³⁶ Yurdaydın, a.g.e., s. 307.

³⁷ İnayet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, s. 20.

³⁸ Fığlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, s. 103.

³⁹ Yurdaydın, a.g.e., s. 183.

⁴⁰ Fığlalı, a.g.e., s. 116-117.

Vahhabiliğin bu ve benzeri düşüncelerle İslâmî ihyada bir yeri olduğu söylenebilse de, kendisine mahsus diğer birçok hususiyetleriyle ihya hareketlerinden ayrılmaktadır.⁴¹ Haddizatında onun ihya hareketleri içerisinde değerlendirilmesine sebep olan yukarıdaki görüşleri de yeni değildir. Abdulvahhab dini ıslah alanında hemen hemen tüm fikirlerini İbn Teymiye ve İbn Kayyım el-Cevziye (1292-1356) gibi âlimlerden almıştır. Dolayısıyla bu fikirlerinde orjinal değildir.⁴² Bununla beraber, genel olarak İslâmiyet anlayışı İbn Teymiye'nin anlayışından farklı kabul edilmektedir. Meselâ o, İbn Teymiye'nin bid'atlerle mücadele etme fikrine sınırsız sarılırken, Kur'anî süzgeçten geçirilmiş bir aklî düşünce ile içtihat etme fikrinden faydalanmamıştır. Bu yüzden İbn Teymiye mirasına da tek taraflı ve kısır bir bakış açısıyla sahip çıkmıştır.⁴³

Vahhabiliğe İslâmî ihya hareketi diyebilmemizi engelleyen birçok sebep vardır. Bunların önemli olanları şunlardır:

Vahhabilik, ihyayı değil, değişmeye karşı bir tepkiyi, bir içe kapanmayı temsil etmektedir. O, bünyesindeki sertlik ve katılıktan dolayı haricî unsurlar taşıyan reaksiyonel bir faaliyettir. Bu anlamda ihyacı olmayıp katı muhafazakâr bir doktrindir. Kur'an ve Hadisin lafızları üzerinde öylesine ısrar eder ki nerede ise mutlak bir lafzilîğe ulaşır.⁴⁴ Vahhabilikte "inanç" konusu "akla" nispetle daha fazla önemlidir. Bu akımda "rasyonellik" dinî prensiplerden uzaklaşma olarak nitelendirilmiştir.⁴⁵ Bid'atlerle mücadele, onların cihad anlayışını sanki Müslümanlarla yapılması gerekli bir savaş haline sokmuştur. Bu anlayış Vahhabileri katı ve zorba tedbirlere sevk etmiş, Müslümanları, son asırda, Haricî zihniyetinin tipik tezahürleri ile bunalıtmıştır.⁴⁶ İctihad kapısının her zaman ve herkese açık olduğu teoride kabul edilmiş fakat bu, taassup ve kısır görüşlülükten kurtulmaya bir vesile olamamıştır.⁴⁷ Böylelikle Vahhabilik, İslâm'ın bid'atlerden arındırılması ve Selef dönemine döndürülmesi çağrısıyla başlamakla birlikte, Müslümanların düşünce hareketliliğine engel olan öğelerden biri durumuna gelmiştir. Bundan başka, Vahhabilerin İslâm ülkelerinde neden oldukları öldürme ve yıkım olayları, Müslümanlar arasındaki taassubu ve fırka çekişmelerini artırmıştır.

⁴¹ Fazlurrahman, a.g.e., s. 249.

⁴² Bodur, a.g.e., s. 32.

⁴³ Muhammed el-Behiy, *el-Fikru'l-İslâmî el-Hadîs ve Sılatuhu bi'l-İsti'mâri'l-Garbiyyi*, s. 146.

⁴⁴ Fazlurrahman, a.g.e., s. 249.

⁴⁵ Bodur, a.g.e., s. 11.

⁴⁶ Fiğlalı, a.g.e., s. 115.

⁴⁷ Fiğlalı, a.g.e., s. 117.

Vahhabîliğin dinin yenilenmesi çağrısı adı altında bir ırkçı temayül de taşıdığı görünmektedir. Gerçekte bu hareket, İslâm'ın Araplık dışı düşünce izlerinden arındırılması gayesi ile başlamıştır.⁴⁸ Bu tür bir düşüncenin siyasî mahiyet alma istidadı hemen kendini göstermiş ve Abdulvahhab'ın hareketi, Osmanlı karşıtı bir renge bürünmüştür. Abdulvahhab'ın söylediğine göre, Osmanlı sultanının himaye ve temsil ettiği İslâmiyet, gerçek İslâmiyet değildir. Bu bakımdan Osmanlı sultanı, ümmetin gerçek lideri olmaktan uzaktır. Buradan hareketle Abdulvahhab, Orta Arabistan'da, İbn Suud'un başında bulunduğu küçük bir sülalenin kuvvetleriyle birleşerek beraberce bir devlet kurmuşlardır.⁴⁹ İşte Vahhabiliğin kollektif bir hareket olarak "başarı"sının altında yatan gerçek, fikrî bir ihya hareketi olması değil onun siyasî organizasyon şeklinde bir destek elde etmesiyle açıklanabilir.⁵⁰

2. 2. ABDUH'TA DİNÎ ISLAH DÜŞÜNCESİNİN GAYESİ VE TEMEL BOYUTLARI

19. Yüzyılın sonlarında, Müslümanların yeni bir medeniyet hamlesine olan ihtiyaçlarının şuuruyla düşüncelerini kaleme alan M.Abduh, dinî ihya hareketlerinde en önemli isimdir. Onun asıl ilgisi, medeniyet inşası için fikrî zemin temin etmektir. Ona göre dinî ıslahın önemi bu bakımdandır. Çünkü din, medeniyetlerin kaynağıdır, medeniyetlerin esas unsurlarını oluşturan ahlâk, fazilet, iyilik, doğruluk, yardımlaşma...hep dinden kaynaklanmaktadır.

"İnsanları ilerlemeye sevk eden amil, manevî gelişmedir" düsturuyla hareket eden⁵¹ ve böylece bir uygarlık hamlesini, insanların ruhî güçlerinin dört dörtlük dinamizm kazandığı içsel süreçlerin eserine bağlayan M. Abduh, bu açıdan dini, kâinattaki çekim kanununa benzetmektedir. Nasıl ki çekim kuvveti bütün kâinat nizamını muhafaza ve her parçasını diğerine bağlarsa din de medeniyeti meydana getiren unsurları öylece birbirine bağlamaktadır.

Bunun için fertler gibi toplumlar da din sayesinde gelişirler. Her medeniyetin esası, peygambere uymak ve dinin hidayet dairesinde hareket etmekten ibarettir. Çünkü

⁴⁸ İnayet, a.g.e., s. 10.

⁴⁹ Yurdaydın, a.g.e., s. 183-184.

⁵⁰ Bodur, a.g.e., s. 12.

⁵¹ Doğrul, "Abduh, Şeyh Muhammed", T.İ.A., II, 297.

din âmili, avamın da havasın da ahlâkı üzerinde tesiri olan en kuvvetli âmildir. Hatta onun tesiri beşer nevinin en mümeyyiz vasfı olan aklın tesirinden de üstündür.⁵²

Abduh'a göre kültürün soğuma dönemlerinde medeniyetin diğer saiklerini yıpratın illetler, en büyük saik olan dine de arız olabilir. Başka bir ifade ile genel bozulmadan din de etkilenebilir. Haddizatında bozulma ile dinin dinamik olmaktan çıkıp dogmatik özellikler kazanması arasında karşılıklı ilişkiler vardır. Abduh bunu kısaca şöyle açıklamaktadır: Vicdanî duygular bedenın faaliyetleri üzerinde külli bir tasarrufta bulunurlar. Bu, Allah'ın cari olan ilahî kanununun bir gereğidir. İyi ve kötü ne kadar iş varsa hepsinin menşei, akidenin doğruluğu veya yanlışlığıdır. İnsan faaliyetlerinin bir çoğu, iç alemin tezahürüdür. Çok sağlam inanç kaideleri, büyük bir hayra, metin bir kemâle götüreceğ ruhî kuvvetler insanla buluştuğunda bir takım değişimlere uğrar. Noksan kavrayış veya kötü istidattan neşet eden fasit akideler, bu değişimde hakim rol oynar. Böylece birçok batıl ameller meydana gelir. Hemen hemen her dinin maruz kaldığı bid'atlerin esası da budur. Bu kötü düşünüşün sonucu olan bidatler, tabiatların bozulmasına, kötü amellerin ortaya çıkışına yegâne saik olur.⁵³

Abduh'a göre devamlı ve iyi yönde bir toplumsal ıslah hareketi, yeni bir medeniyet hamlesi, cemiyetin zihninde ve insanların ruhî yapılarında bir değişme hasıl olmadan muvaffak olamaz. Zihniyet ve amel ile akide arasında da sarsılmaz bir bağ vardır. Öyleyse İslâm akidesi gerçeğine uygun bir şekilde ortaya konur, dinî nasların yanlış anlaşılması sebebiyle itikada giren hatalar izale edilir, inanç, bid'atlerin tahakkümünden kurtulursa, zihniyetler, ameller ve fiiller de fesattan selamet bulur ve böylelikle fertlerin ve toplumun hali düzelmeye başlar. Dolayısıyla Müslümanların halini ıslah, ancak dinî ıslahla gerçekleşir. Toplumsal ıslah için hangi hikmet yoluna, hangi terbiye vasıtasına müracaat edilecek olsa, yeni bir bina kurma ihtiyacı kendini gösterecektir. Elimizde hazır bir bina varken yenisini inşa hem gereksiz hem de gerçekleştirilmesi güç hatta imkansızdır. Abduh bu noktada şunları söylemektedir: "Mademki din, toplumun ahlâkını düzeltmeye, halini ıslaha kefilidir, Müslümanlara saadet yollarını göstermeye yeterlidir ve mademki Müslümanların dinlerine karşı bir itimatları vardır ve din de ellerinin altındadır; mademki Müslümanları, dinin saf ve nezih olan şekline döndürmek için çekilecek sıkıntılar, hiç bilmedikleri, tanımadıkları

⁵² Doğrul, a.y.

⁵³ Bkz. Afgani-Abduh, el-Urvetu'l-Vuskâ, s. 89-90.

bir şeyi vücuda getirmek için çekilecek zahmet ve meşakkatlerden daha hafiftir, öyleyse neden dini bırakalım da başka bir kurtuluş vesilesi aramaya kalkışalım.”⁵⁴

Bir cemiyetin davranış modellerinde ve örf ve adetlerinde ıslah ancak iki yolla yapılabilir: İlmî yoldan, dinî yoldan. İlmî bilgi, büyük prestijine rağmen ahlâkî norm verememiştir, zaten vermesi de beklenemez. İlmî bilgi birçok geleneksel inancın ve uygulamanın yanlış olduğunu ortaya çıkarabilir ama bunların yerine aynı fonksiyonları görecektir yenilerini koyduğu görülmemiştir. Şu halde toplumun davranış modellerinde, örf ve adetlerde reform yapmak isteyenlerin ilmi kullanmaya kalkışmaları hiçbir yapıcı çare getirmez, bilakis yıkıma bile sebep olabilir.⁵⁵

Öyleyse gelenekte ve toplumsal anlayışlarda yapılması istenen değişiklikler, yine “norm” koyma özelliğine sahip bir değerle yapılmalıdır. Bu değer ise dindir. Bu bakımdan Abduh’un toplumsal ıslahı dinî ıslah yoluyla sağlama düşüncesinin gerçekçi ve gayet rasyonel bir düşünce olduğunu söylememiz mümkündür.

Bu noktada Abduh’un dine, fonksiyonel ve yararlılık açısından yaklaştığını görmekteyiz. Genel olarak dini tanımlamada üç eğilimden söz edilebilir: Dinin özü itibarıyla tanımı, gördüğü işlevler itibarıyla tanımı ve bu iki tanımlamanın birey ve topluma olan yararlılık dereceleri itibarıyla telif edilmeleri yönünden tanımı. “Dinin ne olduğu” sorusu, öze ilgili tanımlamaların (substansiyel), “dinin ne yaptığı” sorusu işlevle ilgili (fonksiyonel) tanımlamaların sorduğu sorulardır. Belli tarihi ve toplumsal şartlarda dinin söz konusu bu iki tanımının “ne ölçüde yararlı olduğu” sorusu ise üçüncü, yani yararlılıkla ilgili tanımlamaların amacı olagelmıştır.⁵⁶

Abduh’un dinî ıslaha pragmatik yaklaşımının iki önemli sebebi vardır. Birincisi, bizzat İslâm’ın kendisinden kaynaklanan bir sebeptir. İslâm’da din ve toplumu, din ve ferdi, din ve gelişmeyi birbirinden ayırmak pek kolay değildir. İslâm’ı kurumsal işlevlerinden, toplumsal etkileşimlerden ayırmak, onu, “kişisel din”, kişiye mahsus “görünmeyen din” olarak nitelendirmek kendisini ters yüz etmekle aynı manadadır. İslâm ferdi ve toplumun ıslahı, gelişmesi ve toplumda bir “ahlâk nizamı” oluşturmak için vardır. Bunun içindir ki âlimler dinin maksadını, insanların ahirette olduğu gibi dünyada da mutluluk, refah ve huzurlarını sağlamak olarak açıklamışlardır.

⁵⁴ Abduh, *el-İslâm Dinü’l-İlm ve’l-Medeniyye*, s. 82-83.

⁵⁵ Bkz. Erol Güngör, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, Ankara, Töre Devlet Yayınevi, 1980, s. 78.

⁵⁶ Bkz. Ali Coşkun, “Modern Toplumsal Düşünce Tarihinde Din Sorunu”, *Bilgi ve Hikmet*, sayı: 9, Kış, 1995, s. 43.

İkincisi ise, o günün sosyal-kültürel ortamı ile ilgilidir. Hızlı olmayan sosyal değişmelerin bulunduğu sanayi öncesi durağan toplumlarda, dinin özü ile ilgili tanımlamalara uygun bir din anlayışı hakim olurken, hızlı sosyal değişmelerin yaşanmaya başlandığı dönemlerde ise dinin yararlılık ilkesi etrafında değerlendirildiği görülür.⁵⁷

Abduh'un dinî ıslaha pragmatik yaklaşımı, onu sadece bir din ıslahçısı olarak nitelendirmemizi zorlaştırmaktadır. Çünkü o, dinî ıslahı, toplumun ıslahında bir basamak olarak görmektedir. Abduh'ta dinî ıslah, gerçekte dinin İslâm dünyasında toplumsal ve bireysel gelişimi sağlayan aktif bir güç haline dönüştürülmesini simgelemektedir. Abduh genel manada toplumsal ıslahla ilgilidir. Burada dinî ıslahın öneminin büyük olduğuna inandığı için özel olarak onunla da meşgul olmuştur. Başka bir ifade ile Abduh tüm ilgisini, dinî anlayışta bir reform düşüncesine değil, Müslümanların rönesansına yoğunlaştırmıştır. Bu yüzden M. Ammara, Abduh'la ilgili eserine şu başlığı koymuştur: *Muhammed Abduh: Dinî Tecdid Yoluyla (Toplumu Islaha Çalışan) Dünya Müceddidi*.

Abduh'un dinî ıslah konusunda dört aşamalı bir metoda sahip olduğunu söylememiz mümkündür. Birincisi, Kur'an'a dönmek, onun eğitimi ile meşgul olmaktır. Bunun manası, tüm şeriat hükümlerinin Kur'an'dan çıkarılması için, naslar üzerinde bitmez tükenmez bir enerji ile çalışmaktır. Böylece din, her türlü şüphe ve batıllıktan uzak gerçek kaynağına dayanarak ortaya konulmuş olacaktır. İkincisi, bid'at ve hurafelerle mücadele etmektir. Din kendine sonradan eklenmiş olan unsurlardan temizlenmeli gerçek safvetine kavuşturulmalıdır. Üçüncüsü, akıl ile din arasındaki bağları ortaya koymak, aklın, dinî nasları anlamada hakimiyetini sağlamaktır. Dördüncüsü ise, çağdaş bilimin müspet yönleri ile İslâmî nasları bağdaştırmak, dini, ilim zihniyetine mani olan bir düşünce tasallutundan ayıklamaktır.

İlk iki konuda M. Abduh, genel bir eğilim olarak İbn Teymiye ile Gazâlî ekolünün bir sentezini temsil etmektedir. Nitekim J. Schacht: "Onun fikirleri esasını herşeyden önce İbn Teymiye, İbn Kayyim el-Cevziye'nin muhafazakâr ıslahatçı temayülü ile Gazâlî'nin ahlâkî-dinî anlayışından almaktadır."⁵⁸ demektedir. O. Keskiöglü da buna benzer bir ifade ile şöyle demektedir: "Abduh bir bakıma İbn Teymiyeci sayılır, yani

⁵⁷ Bkz. Coşkun, a.y.

⁵⁸ Bkz. J. Schacht, "Muhammed Abduh", İ. A., VIII, 489.

muhafazakâr bir ıslahatçıdır. Esastan hiçbir fedakârlık yapmaz. Bid'atlerin karşısındadır. Selef-i Salihin devrine dönmeyi esas alır. Abduh, İbn Teymiye gibi selefçi. Gazâlî gibi ahlâkçıdır.”⁵⁹ William L. Cleveland: “...Abduh’un sanıldığından daha fazla muhafazakâr olduğu anlaşılmıştır.”⁶⁰ derken sanırız bu noktaya işaret etmektedir.

Abduh’un üçüncü metotta ise Gazâlî ve İbn Sina’nın görüşlerinden faydalandığını görmekteyiz. Nitekim O. Emin, İslâm dünyasının çok zamanlar beklediği ve ihtiyaç duyduğu Gazâlî ve İbn Sina’nın düşüncelerinin telifinin Abduh tarafından gerçekleştirildiği kanaatindedir.⁶¹

Abduh aynı zamanda Maturîdî’nin görüşlerine yakınlığı ile dikkat çekmektedir. Bu husus meselâ iyi ve kötünün vahyden ayrı ve bağımsız olarak bilinip bilinemeyeceği meselesinde kendisini göstermektedir.⁶²

Abduh’un akılla dinin uzlaştırılması meselesinde Mu’tezile’den de faydalandığı söylenebilir. Malcolm H. Kerr, Abduh’un düşüncesinin, bir yanı ile Mu’tezile’nin rasyonalist anlayışını yeniden ihyaya yönelik olduğunu belirtmektedir.⁶³ Yurdaydın da, tarihî seyir içerisinde sunni anlayışla bastırılmış olan Mu’tezilî düşüncenin Abduh’tan itibaren modern sünnî anlayışın unsurlarından birisi haline geldiğini söylemektedir.⁶⁴

Abdalmüteal es-Saidî’ye göre ise Abduh, akıl ve din üzerindeki düşüncelerinin gösterdiği gibi, İbn Teymiye ekolünden ziyade İbn Rüşt ekolüne yakındır. Bunun için Abduh’un Selefiyye’ye yakın olduğunu söyleyen kimse, onun sahip olduğu geniş ufku inkar etmiş olur. Ona göre fikri taklidin bağlarından kurtarma, Selef devrine dönme gibi hususlarda Abduh üzerinde bir Selefiyye etkisinden bahsetmek mümkün olsa da, bu ekolde kesinlikle yer tutmayan bazı anlayışlar, Abduh’un fikir örgüsünün oluşmasında önemli rol oynamıştır. Meselâ, felsefî ilimlere ilgi duymak, değişimin ruhu ile din arasında bir insicam meydana getirmek, ilmî nazariyelere uygun teviller yapmak... Bunların hiçbiri Selefiyye’nin düşüncelerine uygun değildir. Aynı zamanda Abduh, bu

⁵⁹ Keskiöğlu, “Muhammed Abduh”, *Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, sayı: 18, yıl:1970, s. 128.

⁶⁰ William L. Cleveland, *Batı’ya Karşı İslâm Şekip Arslan’ın Mücadelesi*, Türkçesi: Selahattin Ayaz, İstanbul, Yöneliş Yayınları, 1991, s. 41.

⁶¹ O. Emin, *Raidu’l-Fikri’l-Misriyyi el-İmam Muhammed Abduh*, s. 271.

⁶² Yurdaydın, a.g.e., s. 247.

⁶³ Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform, The Political and Legal Theories of Muhammed Abduh and Rashid Rida*, University of California Press Berkeley and Los Angeles, 1966, s. 105.

⁶⁴ Yurdaydın, a.g.e., s. 247.

ekolün benimsemiş olduğu nasların zahiriyle hükmetme, katı bir şekilde nassın zahirine bağlanma kurallarını da benimsememiştir.⁶⁵

Bütün bunlar bize göstermektedir ki Abduh, dinî ıslah düşüncesinde, toplumsal değişim anlayışında İslâmî gelenekten hareket etmiştir. Bize göre onun en önemli özelliği burada yatmaktadır. O, kendi değerlerine bağlı kalmak, kendi ölçülerini iyi bilmek suretiyle değişimin ve “başka” olanın en iyi şekilde değerlendirilebileceği imkanını bize sunmuştur. Herkesin ithal çözümler aradığı bir dönemde Abduh, İslâm âleminin içine girdiği değişimi, kendi değerlerinden hareket etmek suretiyle yönlendirme yoluna gitmiştir. Kültürün yaratıcılığını kaybettiği ve soğuma dönemine girdiği bir sırada Abduh’un bu tavrı gerçekten önemlidir. Bu tavrın adı tek kelime ile ıslahtır.

2. 3. DİNÎ ISLAH GERÇEKLEŞTİRME YÖNTEMİ

2. 3. 1. Selef Akidesine Dönüş

Bütün modernizm öncesi ıslahatçıları, ıslah hareketleri, bunların varisleri, ıslahattan maksadın, Kur’an’a ve Hz. Peygamber’in sünnetine ve Selefî öğretisine dönmek olduğunu ittifakla kabul etmektedirler. Dolayısıyla Selef akidesine dönüş fikri yeni değildir. İslâm cemiyeti içerisinde, dini bidatlerden temizleyerek onu ilk şekline döndürme çağrısı her zaman olagelmıştır. Fakat bunlar, kendilerine uygun bir zemin bulamayarak kaybolmuşlardır. Bilhassa Moğol İstilasası zamanında Mısır ve Suriye’deki Hanbelîler, İslâmîyeti ıslah fikrini öne sürmüşlerdir. Osmanlılarda da aynı itirazlar olduğu halde bu fikirler bir cemaat yapamamıştır.⁶⁶

Selef akidesini benimseme fikrini İbn Teymiye’ye kadar götürmek bir gelenek haline gelmiştir. İbn Teymiye ulemanın son derece bözölmuş olduğu fikrinden hareketle⁶⁷ Selefî temiz itikadına dönme çağrısında bulunmuştur. O, bu hareketi, her türlü dinî yeniliğe, evliya gibi ulu addedilen kimselere tazim göstermeye, kabirlere adak adamak, türbe ziyaretinde bulunmak gibi adetlere karşı başlatmıştır.⁶⁸ Bunun için İbn

⁶⁵ es-Saidî, *el-Müceddidun fi'l-İslâm*, s. 536-538.

⁶⁶ Bkz. Zakir Kadirî, “Vahhabiler”, *Türk Yurdu*, c. I, no. 5, Teşrinî Sani 1340, s. 125; N. Çağatay- İ. H. Çubukçu, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ankara, 1976, s. 227.

⁶⁷ Watt, *İslâmî Tetkikler*, s. 141.

⁶⁸ es-Saidî, a.g.e., s. 263.

Teymiye, Selefe dönüş çağrısı ile, “popüler din”e ilk sistematik muhalefette bulunanlardan biri olarak addedilmiştir.⁶⁹

İbn Teymiye’nin bu çağrısının bir maksadı da, skolastik metotların sertliğinden kurtulmaktır. Bu cümleden olarak o, kelâmcılar ve fıkıhçıları şiddetli bir şekilde eleştiriye tabi tutmuştur.⁷⁰

Fakat İbn Teymiye’de bu çağrı, yeni bir ruhî canlılığa ve yeni bir medeniyet girişimine vesile olamamıştır. es-Saidî’nin ifadesiyle onun Selef mezhebine bağlı oluşu, çok eleştirdiği Eş’arîlerin ve diğer mezheplerin kendi görüşlerine katı bir şekilde bağlılıkları gibi olmuştur.⁷¹

Vakıa Selefe dönüş çağrısı, ilk etapta birliğin bir dayanak noktası olarak işlev görmesine rağmen çok geçmeden sadece ilham kaynağı olan bir model değil, hiçbir yorum ve düzenlemeye gerek duymadan uygulama alanına konan lafzî bir kanun gibi görünmeye başlanmıştır. Sonuç olarak Selef, kutsallaştırılmış, böylece tarihten çok dinin bir parçası haline gelmiştir. Sadece Kur’an ve Sünnetin bağlayıcı olduğunu kabul eden İbn Teymiye bile bu iki kaynak yanında Selefî de bir otorite olarak görmüş böylece mevcut durumda şeklen herhangi bir değişiklik olmamıştır.⁷²

Selefe dönüş, Kur’an’ın: “Ey İnsanlar, Allah’a itaat edin, Peygamber’e ve sizden buyruk sahibi olanlara uyun. Eğer bir şeyde çekişerseniz, Allah’a ve ahiret gününe inanmış insanlarsanız, onun hallini Allah’a ve Peygamber’e bırakın. Bu, hayırlı ve netice itibarıyla en güzel olanıdır.” (Nisa, 4/59) ayetinin hükmünün bir tatbiki olması gerekirken⁷³, durum hiç de öyle olmamış, en küçük bir tarih misyonuna sahip olmamanın verdiği gevşeklikle, İslâm’ın bütün kazançlarını bir hamlede ortadan kaldırarak asrı saadet devrini aynen ihyaya muktedir olduğunu zanneden radikal tasviyeci bir harekete dönüşmüştür.

İşte Selefe dönüş çağrısının ikinci adresi olarak görülen M. b. Abdulvahhab ve Vahhabi hareketini bu çerçevede değerlendirmek lazımdır. Abdulvahhab’ta dini aslına irca ve Selefe dönüş, tek kelime ile “değişme”ye bir tepkidir. Asrı saadette olmayan her türlü yeniliğin yok edilmesidir. Bunun için Abdulvahhab’ın klasik İslâmî döneme

⁶⁹ Waardenburg, “Official and Popular Religion in Islam, s. 317.

⁷⁰ es-Saidî, a.g.e., s. 263-264.

⁷¹ es-Saidî, a.g.e., s. 265.

⁷² Fazlurrahman, a.g.e., s. 288-289.

⁷³ el-Behiy, a.g.e., s. 48.

dönme isteği, değişmeye karşıt gözüken tepkiyi oluşturmaları açısından İslâmlığın, hiç değişmez bir toplum biçimi oluşturduğu inancına yol açmaktadır.⁷⁴

Vahhabiliğin Selefe dönüş çağrısını, şehirleşmeye karşı bir tepki olarak nitelendiren Montaigne bu konuda özet olarak şunları söylemektedir: Vahhabiliği özel sosyo-kültürel bir çevreye sahip olan “Necd”e ait bir fenomen olarak değerlendirmek mümkündür. Necd, bedevilerle şehirlilerin temasına sahne olan bir yerdir. Dinî ıslah hareketlerinin bu bölgede sık sık rastlanmasının nedenlerinden biri bu özellik olabilir. Bedevi ve şehirli karışımının meydana getirdiği kararsızlık, Vahhabilik gibi puriten bir hareketin sebebi olabilir. Birbirine hiç benzemeyen iki yaşayış biçiminin temasından doğan çözücü, hatta yıkıcı tesirlere karşı gelebilmek için çok kuvvetli sosyal disipline ihtiyaç vardır ki bu da ancak din sayesinde sağlanır.⁷⁵

Bütün bunlardan dolayı diyebiliriz ki, Selefe dönüş çağrısında bulunmalarına rağmen ne İbn Teymiye ne de M. b. Abdulvahhab, İslâm’ın geleceğini onun geçmişine dayanarak yeniden kurmak için göğüslenmesi ve çözülmesi zorunlu olan şu asıl meseleye cevap verememişlerdir: Bu geçmiş ne ölçüde yol gösterecek ve o, tarihteki hangi unsurları değiştirebilecek, hangi noktaları vurgulayacak veya değersiz addedebilecektir?⁷⁶

Asrı saadet şüphesiz hasretle anılacak bir hayat nizamıdır. Ama iki kere yaşanmış hayat olmadığı gibi tekrarlanan zaman ve cemiyet de olamaz. İnsanı, eşyası ve muhitinden tecrit etmiş bir hayat şablonu yoktur. Bunun içindir ki böyle bir düşünce, insanlara bekledikleri mesajı veremez. Bu, dışımızdaki dünyaya şekil ve sloganlardan başka bir şey ulaştırmamak demektir.

Muhammed Abduh’un dinî ıslah düşüncesinde Selef akidesine dönüş çağrısı önemli bir yer tutmaktadır. O, dini, ihtilaflar çıkmazdan önceki Selefın anladığı metotla anlamanın ve onu ilk kaynaklarına tevdi etmenin belli başlı amaçlarından biri olduğunu söylemektedir.⁷⁷ Fakat onun bu çağrısını biraz sonra göreceğimiz nedenlerden dolayı yukarıda tasvir ettiğimiz ve her dönemde küçük de olsa varlığı bulunan puriten ve radikal tasviyeci ekollerden ayırmak icap etmektedir. Anlayabildiğimiz kadarıyla

⁷⁴ Bodur, a.g.e., s. 40.

⁷⁵ Bkz. R. Montaigne, **Çöl Medeniyeti**, çev. Avni Yakahoğlu, İstanbul, 1950, s. 133.

⁷⁶ Bkz. Fazlurrahman, a.g.e., s. 299.

⁷⁷ Bkz. Abduh, **el-A’mal**, II, 318.

Abduh'un Selefe dönüş çağrısı, onun asıl gayesi olan toplumsal ıslahı gerçekleştirmede bir "vasıta"dan başka bir şey değildir.

Elbette Abduh'un bu konuda İbn Teymiye ve Abdulvahhab'dan etkilendiğini söylemek mümkündür. Ama Abduh, Selefi anlayışı bir dogma haline getirmemiş ve bu dönemi kutsallaştırmamıştır.

Şu bir gerçektir ki, sosyal değişimin önemli sıkıntılara yol açtığı zamanlarda tarih, yeni bir cemiyet tipinin kaynağı haline gelir; insanlar o günkü buhrandan çıkış yolunu tarih içinde ararlar. Tarihte bulunacak bir modele göre, şimdiki çarpık sosyal gidişten kurtulmayı ümit ederler. Buhran çağlarında geçmiş bir "altın çağ"a hasret duyulur.

Fakat bu "tarihe eğilme" iki farklı karakterde cereyan eder: Tarihi yaşatma ve tarihe objektif ilgi. Tarihe duyulan objektif ilgi, orada yatan gerçekliği ortaya çıkarmaya yararken tarihin yaşatılması için gösterilen gayret, gerçeklerin olduğu gibi görünmesine engel olacak bir hissi duvar meydana getirir.⁷⁸

Abduh'un, tarihin bir kesiti olan Selef dönemine eğilmesi, bir objektif ilgi mesabesindedir. Çünkü Abduh inanmaktaydı ki İslâm'ın en sahih ve en kompleksiz yapısı bu devrede mevcuttur. Bu devir, ilahî mesajın ilk ve saf olarak yaşandığı bir dönem olarak, Müslümanlar için "ideal bir devir"dir. Bu zaman kesitinde henüz mezhepler ortaya çıkmamış, diğer milletlerin kültürleri İslâm'a girmemiştir. Bununda ötesinde bu ilk dönemde dinin asıllarını anlamada bir idrak ve düşünce birliğinin olduğu "örnek" bir "zihniyet" vardır. Her şey iki kaynağa irca edilmekte idi: Kur'an ve Sünnet: "Ne mezhebin ne de fırkanın olduğu bir zaman dilimi... Taassubu körükleyecek yapılar yok..."⁷⁹

Bu manada Abduh'ta Selefe dönüş, kurumsallaşmış dine olan bir tepkiyi ifade etmektedir. Yeniden öze, ruha dönüş ve böylece yaratıcı kuvvetleri yeniden keşif. Abduh'a göre böyle bir yaratıcı hamleye ihtiyaç vardı. Çünkü Müslümanlar, kültür ve medeniyet yaratmada heyecanlarını, ruhlarını kaybetmişlerdi. Selef akidesine, yani her şeyi ilk öz çerçevesinde ele almaya yabancı kalmışlardı. Onlar sonrakilerin fikirlerini bir "din" mesabesinde görmüşler, halefin kitaplarını Allah ve Resulünün kitapları gibi

⁷⁸ Bkz. Güngör, a.g.e., s. 47-48.

⁷⁹ Abduh, a.g.e., III, 321.

telakki etmeye başlamışlardı. Böylece dinin aslî rengi bozulmuştu. Abduh bu noktada Ömer Hayyam'ın şu dizelerini hatırlatmaktadır:

Ya Muhammed! Senden sonra gelenler, getirdiğin dini
 Senin adına süsleyip püslediler
 Nakışlayıp işlediler
 Sonunda din o hale geldi ki, görsen sen bile onu inkar edersin.⁸⁰

Öyleyse Abduh'ta Selefeye dönmek, Kur'an'a dönmektir, ilk kaynaklara müracaat etmektir. Abduh'a göre Selefeye dönülmelidir, çünkü Öncelikle Kur'an'dan hareket edilmelidir, zihinlerimizdeki fikir ve görüşler, kalplerimizdeki eğilimler, Kur'an'ın ruhuna uygun olarak şekillenmelidir, tüm görüş ve düşüncelerimiz onun süzgecinden geçirilmelidir.

Bu bakımdan Abduh'un Selef akidesini esas almasını, yeni bir medeniyet için gerekli olan *kaynaklara dönüş* ile özdeş görmekteyiz. Bu, bir bakıma yeni bir algılayıştır. Nitekim Çağdaş Avrupa medeniyetinin de kendi geçmişinin yeniden bir yorumlanmasından ibaret olduğu bilinmektedir. Alain: "Kültür, kaynaklara gitmektir" demektedir.⁸¹ Vakıa, insanlığın her yeni doğuşu, yani her rönesans, kendi dışından tedarik edilen yaşatıcı kuvvetlerle kendi benliğine doğuştur.⁸² Eskiden bir şey almadan yeni eser yapmak, "ölü varlıklar" elde etmeye benzer.⁸³

Selefiyye akımında her şeyin o devre uydurulduğu bir dönem olarak görülen asrı saadet, Abduh'ta sadece bir "hareket noktası"dır, mazideki ruh kuvvetlerinin fethidir, şahsiyet yapması gereken bir mazidir. Peygamber ve Sahabe dönemine dönmek, bu dönemin aşk ve rahmetini yakalamak demektir. İslâm'ın saflaştırılması ve yüzyıllardan beri üstat otoriteleriyle perçinlenen kurumsallaşmış hükümler sistemini aşmaktır. Bu, İslâm'ın yeniden dirilişini sağlayacak, geçmiş kültürün eleştirel bir biçimde yeniden gözden geçirilmesi, ayak bağı olan unsurlardan temizlenmesi, sağlam bir tarih perspektifi içerisinde bugünden geriye doğru tenkitçi ve derinlemesine bir yaklaşımla bütün kültür varlığımızı elden geçirmek için gereklidir.

⁸⁰ Bkz. Abduh, a.g.e., III, 343.

⁸¹ Bkz. Mehmet Kaplan, "Kültür Dili", *Mehmet Kaplan'dan Seçmeler II*, haz. İ. Enginün-Z. Kerman, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988, s. 17.

⁸² Bkz. N. Topçu, "Rönesans Hareketleri", *Yarıncı Türkiye*, İstanbul, 1961, s. 11.

⁸³ Topçu, "Şahsiyet", *Milliyetçiliğimizin Esasları*, İstanbul, 1978, s. 121.

Bu yüzden M. Abduh, Sennusi hareketini tahlil ederken, Selefe dönüş çağrısında bulunan kendinden önceki ihya hareketlerini bu noktada eleştiriye tabi tutmaktadır. Ona göre bu hareketler, her ne kadar dini, bid'atlerden arındırmaya çalışmış ve onu ilk temiz şekliyle anlamanın gerekliliğine inanmışlarsa da bu inançları onlara, yeni bir medeniyetin yolunu açamamıştır. Sonunda onlar da eleştirdikleri “mukallitler” gibi nübüvvetin ve dinin dayanağı olan ruh kuvvetlerini ve genel esprileri görememişlerdir. Belli başlı kitapların hükmüne boyun eğmek suretiyle nasçı bir tutum benimsemişlerdir. Bunlar mukallitler seviyesine inerek ilmin ve medeniyetin öncüleri olamamışlardır.⁸⁴

Muhammed Abduh, akidenin saflaştırılması ve böylece gerçek hüviyete kavuşulması için Selef akidesini esas alırken bid'at ve hurafelerden dinin temizlenmesini de gaye edinmektedir. Başka bir ifade ile Abduh'un Selefe dönüş çağrısı, geleneksel dinî yapıya bir “itiraz”ı da içinde barındırmaktadır.

Haddizatında bütün dünya dinleri ana gelişme eğilimlerine karşılık periyodik itirazlarla yüz yüze gelir. Bunları temelde, dinin doktriner özelliklerinden ayrılma, ayin ve ibadet usullerinin şekillerinin eleştirilmesi ve teşkilat yapısının gelişimi ve mahiyetine yapılan itirazlar olarak üç grupta toplamak mümkündür. Ferdi veya kolektif olarak görülen bu itirazlarda genellikle ilk dinî topluluğun sadeliğine dönme eğilimi ağırlık kazanmaktadır.⁸⁵

İhyacılar öncelikle dinin inanç ve uygulamada temel dinî dogmalardan uzaklaşmış olduğunu iddia ederler. Din nazariyesi ile ilgili bu itiraz, onu, sonradan yapılan ilave ve tahriflerden temizleyerek eski saf haline irca etme gayesini güder. Kısaca her dinî ihya hareketinin ilk safhası, tartışmasız inancın aslına dönmeyi savunur.⁸⁶ Dinî islahçıya göre kurtuluş yolu, sonradan karıştırılmış her inanç unsurunun atılması ile mümkündür.⁸⁷

M. Abduh bu bağlamda bilhassa kelâmcılar ve sözde mutasavvıflar tarafından İslâm'ın akide binasının yozlaştırıldığını söylemektedir. Düşünürümüz, Müslümanlar arasında ortaya çıkan bid'atlerin yol açtığı kötülüklerin, ciltler dolusu kitaplar oluşturacak kadar çok olduğunu belirttikten sonra bu bid'atlerin en şenîsinin ve en zararlısının, farklı anlayışların kelâmcılar tarafından derinleştirilmesi olduğunu ifade

⁸⁴ Abduh, a.g.e., III, 314.

⁸⁵ Joachim Wach, *Sociology of Religion*, Chicago, 1944, s. 156. Türkçe tercüme için bkz. Wach, *Din Sosyolojisi*, çev. Ünver Günay, İstanbul, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1995, s. 216.

⁸⁶ Amiran Kurtkan Bilgeseven, *Din Sosyolojisi*, İstanbul, 1985, s. 278.

⁸⁷ H. Frayer, *Din Sosyolojisi*, çev. T. Kalpsüz, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yayınları, 1964, s. 60-61.

etmektedir. Ona göre, kaza, kader, vaad vaid, ihtiyar, cebr vb. konularda derin derin izahlar yapmak, felsefî spekülasyonlarda bulunmak, büyük zararlara yol açan bid'atlerden olmuşlardır. Bu yüzden Kelamcılar, din konusunda kendilerini heva ve heveslerine uyan zümre içinde değerlendirmemize layık olacak kadar dini tahrif etmişlerdir.⁸⁸

Abduh'a göre sözde tasavvufçular da dinin akide binasına bid'atlerin yerleşmesine sebebiyet vermişlerdir. Bu gibilerin elinde tasavvuf, yüzeysellikte savaştıkları, ibadetlerde ihlası ve manevî temizliği pekiştirme ve böylece insanî nitelikleri geliştirme yolunda yararlı katkılar sağlayacak yerde, velilere ve onların kerametlerine tapınmaya benzer bir bağılılığı öngörmüş ve bu haliyle tasavvuf, yaratan ve yaratılanlar arasında bir takım araçlar peyda etmiştir. Bu durum öyle bir hal almıştır ki insanlar, veli olarak gördükleri ölümlerden, Allah'ın kendilerine vermediği bir takım dünyevî rızık ve faydaları ister hale gelmişlerdir. Allah'ın sünnetinden olan sebeplere başvurmak suretiyle kendi gayretleri sonucunda kazanabilecekleri şeyleri, gayret göstermeden, teşebbüste bulunmadan ölümlerden medet etme durumuna düşmüşlerdir.⁸⁹

İhya hareketlerinde ikinci itiraz, ayin ve ibadet usullerine yöneltiştir. Bir din geniş alanlara yayılarak evrensel mahiyet kazandığında, ibadet ve ayinlerinde, dinî merasimlerin icrasında çok zengin bir tören şeklini alır. Bu durum ayin ve ibadetlerin yeniden aslî ve basit şekline döndürülmesi çağrısına vesile olur. Hristiyanlıktaki bütün Protestan reformları bu noktaya yönelmiş olup, ayin ve ibadet usullerinin, Katolik kilisesine nispeten esaslı surette basitleştirilmesini sağlamıştır.⁹⁰

İslâm dini genelde sade bir ibadet anlayışını telkin ettiği için Müslüman ihtiyacılar için böyle bir problem pek söz konusu olmamıştır. Maamafih müteakip gelişmeler, söz gelimi bir tasavvuf cereyanında görüldüğü gibi, dinî yaşayışa çeşitlilik kazandırmıştır. Dolayısıyla bu tür bir gelişme İslâm tarihinde bir takım ikaz ve itirazlara sebep olmuştur. İbn Teymiye, bu çeşit puritanist temayülü ilk defa sistemli hale getiren kişidir.⁹¹

Abduh'un bu alandaki itirazı, tasavvufun getirdiği dinî yaşayış çeşitliliğinden ziyade bazı şeklî ibadet unsurlarınadır. Abduh'a göre tasavvufun ilk ve sağlam şeklinde

⁸⁸ Abduh, *Durus mine'l-Kur'an*, s. 58-59.

⁸⁹ Abduh, *el-A'mal*, IV, 215-216; İnayet, a.g.e., 168.

⁹⁰ Frayer, a.g.e., s. 61.

⁹¹ Waadenburg, a.g.m., s. 317.

var olan ruh sonradan kaybolmuş onun yerine “zikir” diye isimlendirilen bazı ses ve hareketler hakim olmuştur. Tasavvufta, İslâm’ı olduğu gibi gerçek tasavvufu da ifsat eden bir “törencilik” oluşmuştur. Bundan başka sofiler, şeriat ve hakikat arasında bir ayırım yapmışlar, şeriata uygun olmayan bazı sofi davranışlarını ve ayinleri, şeriatın üstünde gördükleri hakikatle örtüp etme çabası gütmüşlerdir. Sanki Allah gökten iki din indirmiş de iki muamele ve ibadet tarzı olmaktadır.⁹²

Abduh, İslâm’ın ruh tarafını unutturan bir şeriat formalizmini de onun aslına vurulmuş en büyük darbelerden biri olarak görmektedir. Ona göre Müslümanların içinde bulunduğu kötü durum, fıkıhçıların türettiği şekilci din, ruhu olmayan kalıpcı din anlayışından kaynaklanmıştır. Söz gelimi, İslâm’ın en önemli ibadeti olan namazı ele alalım. Bugün Müslümanlar, namazın hakikatini idrak etmekten uzaktırlar. Yaptıkları, el kol ve vücut hareketlerinden ibarettir. Okuduklarının ruhunu anlamaktan acizdirler, çünkü fıkıhçılar onlara huşûdan, ruhtan, ilahî neşe ve huzurdan nasibini almamış bir namaz tarifi yapmışlardır.⁹³

Dinî itirazlara konu teşkil eden bir diğer husus da, teşkilat meselesidir. Karışık bir teşkilat ve hiyerarşinin söz konusu olduğu hallerde, ilk cemaatin sadeliğine dönme gereği ikaz konusu olmaktadır. Ayrıca dinî liderlerin maddi-manevi bir otorite elde etmesi ve siyasi meselelere fazla müdahale etmeleri itiraz konusu olabilmektedir.⁹⁴

İslâm’da bir dinî teşkilat söz konusu olmadığı için Hristiyan ıslah hareketlerindeki yoğunlukta teşkilata yapılan itirazlar, Müslüman ihyacılar da görülmemiştir. Şu kadar var ki, eski âlimlerin otorite olarak kabulü, tarikat şeyhlerinin halk arasındaki madî-manevî “yüksek” konumları, tekke hiyerarşisi ve kurumlaşması İslâm ihya hareketleri için belli başlı itiraz maddelerini teşkil etmişlerdir.

Abduh bu babta, genelde yine fıkıhçı ve tasavvufçular üzerinde durmaktadır. Onların bir otorite olarak kabul edilmelerini şiddetle yermektedir. Hele fıkıhçıların Kur’an ve Sünnetten hariç belli başlı fıkıh kitaplarını otorite olarak görmelerini, çok büyük bir sapma olarak nitelendirmektedir. Fıkıhçılar, Kitap ve Sünnete müracaat etmeyi önlemişler hatta fıkıh kitapları varken onlara yönelmeyi günah olarak addetmişlerdir. Onlara göre bir meselenin cevabı, fıkıh kitaplarında bulunmalıdır. Kur’an ve Sünnete aykırı da olsa hükümler bu kitaplardan alınmalıdır. Kitap ve Sünnet,

⁹² Abduh, *Tefsiru’l-Menar*, II, 73-75; O. Emin, a.g.e., s. 203-204.

⁹³ Bkz. Rıza, *Tarihu’l-Ustazi’l-İmam*, I, 941-942.

⁹⁴ Frayer, a.g.e., s. 61.

kendilerine başvurulmak için değil, teberrüken vardılar, bu yüzden onları yorumlayan müçtehidlerin fikirleri esas alınmalıdır.⁹⁵ “Halbuki” der, M. Abduh, zamanın değişmesiyle insanlar yeni olaylarla karşılaşılıyorlar, kitaplarda hükmü bulunmayan durumlarla yüz yüze geliyorlar. Şimdi onların bu kitapları için zamanın akışını mı durduralım?”⁹⁶

İşte Abduh’a göre bütün bu zorlukların aşılması için Selefe dönüşün hakikatini de temsil eden şu felsefenin kabul edilmesi lazımdır: Müslüman insanın Allah’ın kitabı ve Peygamber’in sünneti karşısındaki konumu, İslâm’ın başlangıcında ve altın çağı olan dönemindeki ilk Müslümanların konumu gibidir. İlk dönemdeki Müslümanlar, Kur’an üzerinde düşünme ve fikir yürütme hakkına sahip oldukları gibi zaman itibariyle sonradan gelen müslümanlar da bu hakka sahiptirler. Şu kadar var ki geçmişte Selef’in Kur’an’ı anlama konusunda yerine getirdiği şartları, bugünün insanları da yerine getirmekle yükümlüdürler. Yani Selef gibi doğru anlama yöntemlerini bilmek gereklidir.

Müslümanlar Selef’in ruh ve dinamizmini görmezlikten gelerek halef’in belirlediği sınırlar içerisinde hayat olaylarıyla İslâmî öğretiler arasında uyum sağlamaya çalışırlar ise şu çıkmazla karşı karşıya gelirler: Bir tarafta akışını ve seyrini durdurmaya ve ona karşı belirli bir tavır takınmaya güçlerinin yetmediği, mütemadiyen akan ve seyreden bir hayat, diğer taraftan hayatla ilgisi kesilmiş, insanların, davranışların öğretilerine uygun olmasını sadece temenni edebildikleri İslâm...⁹⁷

M. Abduh’un Selefe dönüş çağrısının altında yatan nedenlerden biri de onun İslâm’ı müdafaasıyla alakalıdır. Abduh’un ilk İslâm’a dönüş çağrısı, orada akide ile hayat arasında olumlu bir zemin bulmasından kaynaklanmaktadır. Akidenin savunulması, hayattaki işlevinin de olumlu olduğunu göstermeye bağlıydı. Bu olumluluğu, Abduh’a göre, tarihî İslâm’da görmek mümkün değildi. Zira Müslümanların içine düştükleri kötü durum, ortada idi. İslâm’ı eleştirenler de Müslümanların içinde bulunduğu duruma bakıp değerlendirme yapmaktaydılar. İşte bu noktada Abduh iki şey üzerinde durmuştur. Birincisi, Müslümanların içinde bulunduğu kötü durumun İslâm’la alakası olmadığı düşüncesi idi. Bu atalet İslâm’a sonradan girmişti. Bugün Müslümanlık adına görülen bir çok eylem ve düşünüşün gerçek

⁹⁵ Bkz. Rıza, a.g.e., I, 942-943.

⁹⁶ Bkz. Rıza, a.g.e., I, 944.

⁹⁷ Bkz. el-Behiy, a.g.e., s. 135.

İslâm’la hiçbir münasebeti yoktu. Dini amellerinden yalnızca namaz, oruç gibi ibadetler kalmıştı ki, bunların da mana ve mahiyeti kaybolmuştu. Halk, içinde yaşadığı fevkalâde aşağılık hayatı, sanki dinmiş gibi görmeye başlamıştı. Bu yüzden İslâm dinine yapılan eleştirilerin hiçbirine İslâm sebep olmamıştı. Eleştirmenlerin hücum ettikleri şeyler başka İslâm başka idi. Hiçbir din yoktu ki aslını olduğu gibi muhafaza ettiği halde, ona bağlı olanlar kendilerini bid’atlerden kurtaramamış olsun; İslâm’dan başka hiçbir “sultan” yoktu ki, tabileri onu terketmiş olsun; hem ona bağlılık hem isyan, sadece İslâm dininin başına gelmiş bir olaydı.⁹⁸

İkincisi, akide ile hayat arasında olumlu bir irtibatın olduğu bir zeminin İslâm medeniyeti için de söz konusu olduğunu vurgulamaktır. Bu noktada Selef dönemi çok işe yarayacaktı. Abduh’a göre bu dönem, akide ile hayatın kucaklaştığı bir dönemdir. Gerçek akideye bağlı bir hayat biçiminin olduğu zemindir. Çünkü başlangıçta İslâm dini, en azından, Allah’ın eserlerine bakarak kudretinden bir kısmına tanık olmak, âlemde cereyan eden olayların iç yüzünü, ezelde tespit edilen kanunlarını keşfetmek, yahut ilahî kanunlarından birini daha gün yüzüne çıkarmak için, ilim sahasında akla geniş bir serbestlik tanıyan, bütün dünyayı dolaşmasına, ta göklere kadar çıkmasına öncülük eden bir dinden başka bir şey değildi. Bu sayede bütün fenler akıl için geniş bir saha oluşturmaktaydı. Akıl bu bahçede istediği meyveyi toplar, istediği kadar faydalanma imkanı bulurdu.⁹⁹

Bu yüzden Abduh, şu kuralı ortaya koymuştur: İslâm’ın ne olduğunu anlamak için, çoğunlukla onun ilk yani orjinal şekline bakmak gerekli olduğu gibi, onun tesirini anlamak için de İslâm’ın hakikaten İslâm, Müslümanların hakikaten Müslüman olduğu devre bakmak icap eder.¹⁰⁰

Buradan hareketle Abduh’un Selefe dönüş çağrısında İslâm’ın, Watt’ın deyimi ile, “vizyon”unu ortaya koymaya çalıştığını görmekteyiz. Bir şeyin ne olduğunu anlamak için onun orjinal şekline bakmak gerekli idi. Böyle bir düşünce bir çok eski yöntemin terkedildiği, köklü düzenlemelere ihtiyaç duyulduğu ve hızlı değişimlerin var olduğu bir döneme uygun düşüncedir. Bu, 19. yüzyılda, “eğer bir şeyin aslını ve kaynağını

⁹⁸ Bkz. Abduh, “Müslümanlığa Müslümanlarla İhticac”, terc. M. Akif, SM, c. I, adet: 25, 29 Kanuni Sani, 324, s. 395-397; el-İslâm ve’n-Nasraniyye, s. 121-125.

⁹⁹ Abduh, el-İslâm ven-nasraniyye, s. 126.

¹⁰⁰ Bkz. Abduh, el-İslâm Risaletü bi Kalemî Mösyö Honoto... s. 41.

belirlersen, onun gerçekte ne olduğunu bilirsin” şeklindeki yaygın inançla da doğru orantılıdır.¹⁰¹

Fakat iş bu kadarla bitmiyordu. Bir dinin vizyonu sadece o dinin özü ve merkezindeki esas noktadan ibaret değildi. Bir dinin vizyonu, dünyaya bakış açısı ve dünya ile alışverişindeki yöntemidir. “hayat nedir ve nasıl yaşanmalıdır? sorularına verilen temel cevaptır. Birbirlerini tamamladıklarından dolayı sorunun ve cevabın teorik ve pratik yönleri birbirinden ayrılmaz. Bu, Durkheim’in, “dinin gerçek fonksiyonu bizim amel etmemize medar olması ve yaşamamıza yardımcı olmasıdır” sözleriyle de aynı paraleldedir.¹⁰²

M. Abduh, dinin Kur’an ve Sünnetten oluşan orjinal şekli ile Selef döneminde oluşan orjinal yaşayışını esas almak suretiyle, Mesihî inanç ile Avrupa’nın gelişmiş medeniyeti arasındaki müspet ilginin İslâm’a, Müslümanlara karşı devamlı vurgulandığı bir sırada, İslâm’ın vizyonunu ortaya koymuştur. Başka bir ifade ile teori ve pratiği içine alacak bir şekilde İslâm vizyonunun görülebileceği bir dönemin varlığı, Abduh tarafından Selefle naturalize edilmiştir.

Belki bu düşünceden hareketle Hısham Sharabi, Abduh’un Selefte dönme çağrısını, gerçeklikten ve İslâm toplumunun önünde yığılmış olan sorunlardan bir “kaçış” olarak nitelendirmiştir. Ona göre bu çağrı, İslâm düşüncesinin karşılaştığı son meydan okumadan kaçışı temsil etmektedir. Başka bir ifade ile Selefte dönme çağrısı, geçmiş asırlarda nihai tefsiri yapılmış, Müslümanların siyasî sosyal, iktisadi... hiçbir sorununa cevap veremeyen bir İslâm imajından kaynaklanmış üst üste problemlerden İslâm’ı kurtarma operasyonudur.¹⁰³

Bu iddia aslında her İslâm ihya hareketi için müsteşriklerin dile getirdikleri bir iddiadır.¹⁰⁴ Ama böyle bir iddia veya suçlama, Fazlurrahman’ın deyimiyle Selefin sadece “lafzi konumunu” esas alan ve bir ölçüde geçmiş bir tarihi yaşatma arzusu içinde olan eğilimler için doğru olabilir. Selefin lafzî konumuyla uzaktan yakından ilgilenmeyen ve bu nesli, bir örnek nesil, tabiata, insana ve Allah’a bakışta izlenmesi

¹⁰¹ Bkz. W. Montgomery Watt, *İslâm Nedir*, Türkçesi: Elif Rıza, İstanbul, Birleşik Yayıncılık, 1993, s. 13.

¹⁰² Bkz. Watt, a.g.e., s. 10-13.

¹⁰³ Bkz. Hısham Sharabi, *Arab Intellectuals and the West*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1970, s. 36.

¹⁰⁴ Bkz. Fazlurrahman, a.g.e., s. 297; el-Behiy, a.g.e., s. 142.

gereken bir “numunei imtisal” olarak gören Abduh için bu tür bir eleştiri dozunun haksız olduğunu düşünmekteyiz.

Fazlurrahman’ın modernistin, geçmişin belli bir kesitine bakışı için sarf ettiği şu sözlerin Abduh için de aynen geçerli olduğunu söylemek durumundayız: “Modernist, tarihindeki unsurlardan hangilerini övüp vurgularsa vurgulasın o, mazinin bir tablosunu çizmekten çok, dolaylı yolla geleceğe işaret etmektedir. Şöyleki o, öncelikle mazideki olayları tasvir etmemekte fakat bazı olaylar içine inancını yerleştirmektedir. O görmektedir ki, İslâm, tarihin bazı devirlerinde varlığını diğer devirlere nazaran daha muşahhas bir şekilde duyurmuştur.”¹⁰⁵

Aslına bakılırsa geçmiş bir döneme hasretle bakmanın sebebi, insanların kaçıp sığınacak bir yer araması değil, daha iyi bir dünya kurmak istemeleridir. Kültür ve medeniyetin insan saadetini bozduğunu söyleyen Rousseau ve Freud dahil hiç kimse geçmişin sefalet ve adaletsizliklerini veya insan vücudundan tahammülü güç çabalar isteyen bir ilkel hayata dönüşü özlememişlerdir. Kendi özel geçmişine hasret duyan bir ihtiyar ile eski devri yaşamadığı halde onu özleyen bir genci karşılaştıracak olursanız görürsünüz ki genç adam, önünde iyi günler görmek arzusuyla tutuşmaktadır. Onun geçmişe bağlanması aktiftir.

Mazide özlenen şeyler bugünkü hayatta mahrum kalınan kıymetlerdir. Mazinin hangi devrinde o kıymetler en yüksek mevkide ise o devre hasret çekilir. Hiçbir Müslümanın İslâm’dan önceki cahiliye devrini veya İslâm’dan sonraki fetret dönemlerini özlediği görülmemiştir. İslâm’ın altın devri, Hz. Muhammed’in ve ilk halifelerin zamanıdır.¹⁰⁶

Gerçekte Abduh’un Selef inancına dönüş fikri, İslâm’ın saflığına, Kur’an’ın öğretilerine, Abduh’un ifadeleriyle, “Kur’an dini”ne, “Muhammed dini”ne dönme çağrısıdır. Kısaca ilk kaynaklara dönüştür. Daha önce de değindiğimiz gibi yeni bir medeniyet için böyle bir hamlenin yapılması şarttır.

¹⁰⁵ Fazlurrahman, a.g.e., s. 297.

¹⁰⁶ Güngör, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, s. 49.

2. 3. 2. Taklidi Red

İslâm dünyasında belli bir zamandan sonra geçmişe sarılma ve geçmiş örneklerin hepsini tavizsiz bir biçimde takip etme tavrı derin bir şekilde yerleşmiştir. Böyle bir “sapma”nın kültürün yaratıcılığını kaybettiği bir zamanda meydana gelmesi şaşırtıcı bir durum olmaz.

Bir milletin kültürünün yaratıcı ve doğurgan dönemlerinde kültürel olgulara, gayevî yorumla ve işlevsel açıdan bakılır. Hayat şartları va kültürel malzeme değıştikçe, aslî gaye muhafaza edilerek yeni kurumlar düzenlenir yahut işlev düzeltmeleri yapılır. Ancak bunu yapmakla kültür canlı ve yenilenmiş kalır.

Durgunluk ve soğuma dönemlerinde ise kültürün gayeleri, değerleri, işlevleri, gerçekleştirilmiş halihazır biçimleriyle özdeşleşmeye, bütünleşmeye gider ve ayırdedilmez bir şekil alır. Böylece kültürün “kutsallar alanı” kutsal olmayan alanlarla genişler, bunlar da bir kudsiyet kazanmış olur. Hayatın değışen maddelerini ve olaylarını imanın değışmeyen muhtevası içinde değerlendirmek kültürü kurutur, cansız bir yığın haline getirir. Halbuki sadece iman muhtevaları değışmez ve sadece onlardan alınan ölçülerle, sürekli değışen hayat olayları kavranır, değerlendirilir ve yönlendirilirler. İmanın değışmeyen muhtevaları, hayatın değışen maddelerini biçimlendirerek kültürü yeniden ve canlı bir şekilde kurarlar. Kültürün gayevî değerleri, onların belli bir zamandaki gerçekleştirilmiş biçimleriyle aynîleştirilirse, yaratıcılık kaybolur, iman ve kültür, belli tavır, tutum ve kurumlaşmalarda takılarak katılaşır. İşte İslâm kültürünün belli bir dönemden sonra düştüğü çıkmaz budur.¹⁰⁷

İşte eski formülasyonları muhafaza etmeğe yönelik bu “sabitleştirici” tavır, bir çok İslâm ihtiyacısına göre İslâm âlemindeki krizin başlıcı sebebidir. Bu yüzden taklit, ihya hareketlerinin biricik konusu olmuştur. Fazlurrahman’ın deyimi ile 19.yüzyıl “Klasik İslâm çağdaşcılığı”nın temsilcileri, geçmiş bilgiye ve şuura dönüştürmeden bir tür romantizm olarak yaşatmanın İslâm medeniyetindeki en büyük sapma olduğunu her fırsatta dile getirmişlerdir. Bu romantizmi “gelenek” adı altında kutsallaştırmak, ihtiyacılara göre, Müslümanları günün gerçekleriyle yüzyüze getirmemekte, bu nedenle İslâm düşüncesine tarih dışı bir söylem hakim olmaktadır.

¹⁰⁷ Nevzat Kösoğlu, “Üç Tarzı Siyasete Dair Notlar”, *Türkiye Günlüğü*, Kasım-Aralık, 1994, s. 33.

İslâm ihyacıları ve modernistleri, sosyal düzenleri İslâm'a uygun olarak yeniden kurmak istemektedirler. Fakat onlarla orjinal İslâm arasında, ortaçağın din ve hukuk ilmi ile zaman faktöründen yani zamanın ekonomik, sosyo-kültürel şartlarından etkilenmiş tamamıyla beşer ürünü, dolayısıyla yanılabilir bir İslâm yorumu vardı. Sosyal geçmişleri değişik olan orta çağ hukuk ve din âlimlerinin düşünce biçimi ile yeni bir toplum ve yeni bir medeniyet nasıl oluşturulabilir ve nasıl yürütülebilirdi? Bu şartlar altında orta çağ otoritelerinin körükörüne taklit edilmelerine karşı yer yer protestolar olmuştur.¹⁰⁸

Haddizatında batıdaki yeni medeniyetin de (modernizm) orta çağ otoritelerine karşı bir başkaldırıyla başladığı bilinmekteydi. Avrupa'nın bu yeni medeniyetinin arka planında eşyanın mahiyetini bilmek ve araştırmak için, bunun sırrının kitaplara, mektebe hakim olan otoritelere, önceden edinmiş fikirlere ve a priori düşüncelere sormaktan vazgeçmek vardı. Eski çağları taklit etmekten kurtulma, bilgiyi peşin hükümlerle yoğurmayı önleme de bu sürecin vazgeçilmez sonucu olmuştu.¹⁰⁹

19. yüzyılın son yarısında taklidin en acımasız eleştirisi Seyyid Ahmet Han tarafından yapılmıştır. Ona göre insanlar, taklitle birlikte, tek olan Allah'ın yanısıra atalarının örflerini başka bir tanrı olarak görmeye başlamışlar, aynı şekilde son peygamber Hz. Muhammed'in yanında kendilerine yeni peygamberler yaratıp Kur'an'ın yanında da kitaplar edinmişlerdir. Ona göre bu yanlış tanrılara, sahte Kur'an ve sözde peygamberlere, atamız İbrahim'in putlara yaptığını yapıp böylelikle Allah'a, O'nun gerçek peygamberi Muhammed'e, ve O'nun gerçek kitabı Kur'an'a itaati yeniden kurmak gereklidir.¹¹⁰

Afgani'ye göre başkalarının söz ve hareketlerini taklit etmek, dini ve aklı bozmaktadır. Bu nedenle bir müslüman kendinden öncekilerin sözlerini tekrar ederse, o, İslâm'ın gerçek ruhuna sahip olamayacaktır. İslâm'ın asıl ruhu, Kur'an prensiplerini, zamanın problemlerine yeni bir şekilde tatbik etmeyi hem bir hak hem de bir vazife olarak bizlere sunmaktadır. Bunu yapmamak, Kur'an'ın reddettiği cumud (donma) suçu ile muttasıf olmak ve taklit yolunda olmak demektir ki bunlar, gerçek Müslümanlığın en az materyalizm kadar düşmanlarıdır.¹¹¹

¹⁰⁸ Siddikî, a.g.e., s. 39.

¹⁰⁹ Bu konu için bkz. A. Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul, Pulhan Matbaası, 1949, s. 181-183.

¹¹⁰ Bkz. Siddikî, a.g.e., s. 39.

¹¹¹ Bkz. Yurdaydın, a.g.e., s. 235.

Afgani'nin en gözde talebesi olan M. Abduh, hocasının bu fikirlerini daha sistemli bir şekilde işlemiştir. Ona göre taklide boyun eğmek, Kur'an'ın ebedi olan manasını ortadan kaldırmak ve Kur'an yerine masum olmayan insanların sözlerini mutlak hakikat olarak benimsemek demektir. Bir başka ifadeyle taklit, Müslümanları Allah'ın kitabı yerine üstatların sözleriyle amel eden insanlar durumuna düşürmektedir.¹¹² İslâm bu durumun karşısındadır. Dinimiz bizi, atalarımızdan, babalarımızdan gelen şeylere can atarcasına bağlanmaktan menetmektedir. ecdatlarının fikirlerini ve sözlerini olduğu gibi kabul edenleri, "ahmaklar" ve "sefipler" olarak tanımlamaktadır. Daha önce gelmiş ve yaşamış olmanın ne bir irfan alameti ne de bir akıl ve fikir üstünlüğü teşkil ettiğini bize göstermiştir. Kur'an, düşünceleri işgal eden taklit kuvvetlerini dağıtmıştır. Zihinlere yerleşmiş ve anlayışları sarmış olan taklit bağlarını kesip kurutmuştur.¹¹³

Abduh bu fikirlerini, Kur'an'ın "atalar dinine" uymayı reddetmesiyle temellendirmektedir. Ona göre; "Onlara: "Allah'ın indirdiğine uyun" denilince; "babalarımızı üstünde bulduğumuz yola uyarız", derler." (Lokman, 31/21) ve; "Hayır, doğrusu biz babalarımızı bir din üzerine bulduk, biz de onların izlerinden gitmekteyiz, derler." (Zuhuf, 43/22) ayetleri, atalar dinine uymanın, yani taklidin kötü bir yol olduğunu açıklamakta, taklitçi milletlerin, taklit sınırları içerisine kapanarak hayatın dayandığı temelleri bozduklarını, böylelikle varlıklarını imha etmiş olduklarını açıkça beyan etmektedir.¹¹⁴

Abduh daha bir çok ayeti, taklidin reddi için ustalıkla bir delil olarak kullanmaktadır. Söz gelimi; "De ki: Ey Kitap ehli! Ancak Allah'a kulluk etmek, O'na bir şey eş koşmamak, Allah'ı bırakıp birbirimizi rab edinmemek üzere, bizimle sizin aranızda müşterek bir söze gelin. Eğer yüz çevirirlerse, bizim Müslüman olduğumuza şahit olun. deyin." (Al-i İmran, 3/64) ayetini açıklarken şöyle demektedir: "Müslümanlardan ibadet, helal ve haram konularında bir takım fakîhlerin görüşlerine sarılmayı maharet sayan mukallitlerin tuttıkları yol var ya, işte bu yol, Allah'ın kitabının Ehli kitap aleyhine reddettiği, İslâm'a muhalefet saydığı yolun aynısıdır. Bunların yoluna karşı durmayı, bizzat İslâm'ın kendisi olarak addettiği şeydir."¹¹⁵

¹¹² Abduh, *Tefsiru Cüz'i Amme*, s. 176.

¹¹³ Abduh, *Risaletu't-Tevhîd*, s. 126vd.

¹¹⁴ Abduh, a.g.e., s. 21-22.

¹¹⁵ Abduh-Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, III, 327; Abdullah Mahmud Şahhate, *Menhecü'l-İmam Muhammed Abduh fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Hakîm*, s. 373.

Abduh, “Allah samettir.” (İhlas, 112/2) ayetini yorumlarken de özetle şöyle demektedir: Amellerin genel hudutlarını belirlemede ve şeriatın esaslarını koymada Allah samettir. Bunu, O’ndan başkasının sözüne irca etmek caiz değildir. Kitap’a başvurmada tüm insanlar birdir. Kitabı bilmiyorlarsa bir bilene müracaat ederler. Fakat Kitaptan bir delil getirmesini isterler. Bunun yanında tüm insanların, inandıkları ve amel ettikleri şeylerin esaslarını Kur’an’dan öğrenmeye gayret etmeleri lazımdır. Böyle yapılmadığı takdirde görüşler, keşmekeşliğe götürecek kadar çoğalır ve bu görüşlere dayalı mezhepler, Allah’ın kitabını örtbas ederler. Böylece Kitabın manası olmaz ve indirilmesinin hikmeti kalmaz, halk masum olmayanların sözüne bağlanır, Peygamber’in sözünü terkeder.¹¹⁶

Abduh, “Allah’a bile bile ortak koşmayın” (Bakara, 2/22) ayetinden de takliden reddi için büyük bir güç almaktadır. “Sizi ve sizden öncekileri yaratan Rabbinize kulluk edin” (Bakara, 2/21) ayetinin ise, nesiller arasında hiçbir fark ve imtiyazın olmadığına delalet ettiğini söylemektedir.¹¹⁷

Abduh’a göre, “Kafirlerin durumu, sadece çobanın bağırıp çağırmasını işiten hayvanların durumuna benzer. Çünkü onlar, sağırlar, dilsizler ve körlerdir. Bu sebeple düşünmezler,” (Bakara, 2/171) ayeti açıkça hidayetsiz ve akli kullanmaksızın taklit yoluna sapmanın kafirlerin işi olduğunu göstermektedir. Bunun için kim aklını kullanmadan teslim olma yolunu seçmişse, kâmil mü’min olması mümkün değildir. İmandan maksat, insanları hayvanlar gibi baş eğdirmek değildir, imandan maksat, insanı ilim ve irfanla aklen yüceltmektir.¹¹⁸ Kafirlerle ilgili bu gibi ayetler bize şunu göstermektedir: Kafir, hakkın ışığını gördüğünde gözlerini kapayan, hak bir sözden bir harf işittiğinde kulaklarını tıkayan inatçı kişidir. Kalbini mutmain kılsa bile bir delili asla kabul etmeyen, bu konuda seleflerini taklide meyleden kişidir. Kısaca kafirin en önemli özelliği mukallit olması, delile itibar etmemesidir.¹¹⁹

Abduh’a göre Allah’ın emirlerinden başkasına itirazsız, mutlak hakikat gözü ile bakmak, yaşayanların iradelerinde tam bir çürüme işaretidir. taklit, araştırma zihniyetine, derinliğine inceleme kapasitesine ve doğurucu iradeye sahip olmayanların işidir.

¹¹⁶ Bkz. Abduh, *Tefsiru Cüz’i Amme*, s. 176.

¹¹⁷ Abduh-Rıza, *Tefsiru’l-Menar*, s.

¹¹⁸ Abduh-Rıza, a.g.e., s.

¹¹⁹ Abduh, *Tefsiru Cüz’ i Amme*, s. 167.

Abduh, “Sizden öncekiler kertenkele deliğine girseler siz de gireceksiniz” hadisini de geçmişî taklitte yorumlamaktadır. Ona göre Hz. Peygamber geçmiş milletleri taklit konusunda bir uyarıda bulunmaktadır. Herhangi bir topluluk kendinden önceki bir dönemin yolunu takip ederse, Allah’ın o topluluklar hakkında cari olan ilahî hükmüne maruz kalacaktır. Bu bir ilahî kanundur ve ilahî kanun ise hiç değişmemektedir.¹²⁰

Abduh, Müslümanların içinde bulunduğu taklit hezeyanının aslında cebr inancına sarılmanın bir sonucu olduğunu belirtmektedir. Ona göre cebr inancı ile taklit arasında kopmaz bir bağ vardır. Cebr inancı, Allah karşısında bireyin hiçbir kimliğinin bulunmaması, insanlar karşısında da şahsiyet yoksunluğu sonucunu doğurmuştur. Çünkü cebr itikadı, gerçekte şahsiyetin ve bireysel varlığın yok sayılmasına dayanmaktadır. Bu itikada sahip bir insanın en önemli özelliği, kendisinden daha zayıf ve daha güçsüz de olsa başkalarına dayanmak ve onların uydusu olmaktır. Taklidin de kaynağı böyle bir zaafıdır.¹²¹

Halbuki İslâm cebri reddetmekle insanların hür olduğunu bildirmekte ve bunun bir sonucu olarak insanları hakikat araştırıcılığına teşvik etmektedir. İslâm’a göre insanın bu dünyada zatî bir vücudu ve bağımsız bir kişiliği vardır. Gerçekte İslâm, diğer dinlerden taklidi reddetmesi, fikir hürriyetini tanıması, delil istemesi ve hüccete başvurmayı gerekli görmesiyle ayrılmıştır. Bütün bunlar insanın hür bir kişilik olarak kabulünün bir sonucudur.¹²²

Hakikat araştırıcısı delile güvenir, başkalarının görüşü, şöyle veya böyle deyişi onu etkilemez.¹²³ Kur’an: “Yahudi ve Hristiyan olmayan elbette cennete giremeyecek, dediler, bu, onların kuruntularıdır. De ki: Sözüünüz doğru ise delillerinizi getirin.” (Bakara, 2/111) buyurmakla insanlardan delil istemektedir. Kendisini kabul etmeyenlerin dahi kanıtla konuşmalarını talep etmektedir. Kur’an’ın bu metodu, Selefin de metodu olmuştur. Onlar da delil ile konuşmuşlar ve kanıt istemişlerdir. Halef ise taklide saplanmıştı. Bu taklit sonucunda İslâm, İslâm olmaktan çıkmış ve hatta onun zıddı olmuştur.¹²⁴ Bu süreçte bir takım uydurma hadislerin de rolü olmuştur. Meselâ, “Cenab-ı Allah öncekilerin kadrini ve kıymetini belirtmek için müteahhirine karşı fazilet kapısını kapatmıştır.” sözü gibi. Aslında bu söz, Allah’a karşı bir suizanda

¹²⁰ Abduh, *el-İslâm ve’n-Nasraniyye*, s. 146-147.

¹²¹ Bkz. *el-Behiy*, a.g.e., s. 118-119,

¹²² Abduh-Rıza, *Tefsiru’l-Menar*, I, 224; Şahhate, a.g.e., s. 54.

¹²³ Abduh, *Tefsiru Cüz’i Amme*, s. 23.

¹²⁴ Abduh-Rıza, *Tefsiru’l-Menar*, I, 224.

bulunmaktan başka bir şey değildir. Kaldı ki bunun aksinin doğru olduğunu ortaya koyan bir çok haber vardır, ama bunlara hiç dikkat çekilmemiştir. “Ümmetim yağmura benzer, bu yüzden önden gelenler mi yoksa sonradan gelenler mi hayırlıdır, bilinmez.” “Bazı insanlar bir sözü bizzat değil de başkasının aracılığı ile duyarlar da onu bizzat işitenden daha sağlam çıkarlar.” hadisleri bunlardandır. Dikkat edilirse bu hadisler, öncekilerle sonrakiler arasında hiçbir fark olmadığını hatta sonradan gelenlerin olayları görme ve sonuçları analiz etme açısından daha avantajlı bir konumda olabileceklerini göstermektedir.¹²⁵

Taklidin Abduh tarafından reddi, dinî ve sosyal konularda aklın hakim rolünü gündeme getirmektedir. Abduh’a göre İslâm bir hayat biçimi olduğundan akıl müessesesine gem vurulması imkansız olmaktadır. Bu nedenledir ki İslâm, yaratılmış olan şeylerin incelenmesinde akli hiçbir şartla sınırlandırmamıştır, Kur’an akli muhatap almış, düşünceyi harekete geçirmiştir.¹²⁶

Bu nedenle Abduh’a göre toplumsal ıslahın temel şartlarından biri, yüzyıllardan beri üstat otoriteleriyle perçinlenen nasların bir tarafa atılarak, aklın âlemi kavrayan iktidarı ile bütün meselelerin ve bütün görüşlerin serbest tenkit ve münakaşasının yapılmasıdır. Ona göre aklın hakimiyetinin birinci manası, fikri taklidin bağlarından kurtarıp özgürlüğe kavuşturmadır. Çünkü fikir, ancak mutlak bir şekilde hür olursa fikirdir. Fikir, ancak bu şartla Allah’ın kendisi için koyduğu maksatları gözetebilir. Bir kasıtle, bir hükümle bağlanan fikir, fikir değildir. İslâm fikri, tüm bağlardan kurtarmak için gelmiştir. Kur’an mukallitleri en kuvvetli bir dille kınamıştır.¹²⁷

Düşünürümüz Kur’an’dan başka tartışma kabul etmeyecek bir nassın olmaması taraftarıdır. Bu konuda akıl hakim rol oynayacaktır.¹²⁸ Haddizatında sahih olmayan nakillerin akla üstün tutulmasından en büyük zararı din ve itikat görmüştür. İtikatta bid’atler bu yüzden ortaya çıkmıştır. Başka bir ifadeyle, itikada zarar veren bid’atlerin ortaya çıkışının asıl nedeni, öncekilerin sözlerine delilsiz ve tenkitsiz bağlanarak, Kitap ve Sünnetin emrine muhalif olarak, inançta akli hükümsüz bırakmadır.¹²⁹ Bu nedenle

¹²⁵ Abduh, “Ataletin İntac Ettiği Fenalıklar”, SM, c. I, adet: 26, 5 Şubat 324, s. 412.

¹²⁶ Abduh, *Risaletü’t-Tevhîd*, s. 8-9.

¹²⁷ Bkz. Ammara, *el-İmam Muhammed Abduh*, s. 53.

¹²⁸ Abduh, *el-A’mal*, III, 196.

¹²⁹ Abduh, “Ataletin İntac Ettiği Fenalıklar”, SM. c. II, adet: 27, (12 Şubat 324) s. 11.

bizzat kendimiz tarafından aranıp, doğruluğu bizce tahkik edilmemiş olan bir fikri doğru diye kabul etmeme prensibine bağlanmamız gerekmektedir.¹³⁰

Abduh'un, fikri taklidin bağlarından kurtarma düşüncesi, felsefî manada Descartes'in, "dışarıdan gelen hatalar"dan kurtulmak için başvurduğu ve insanlığın düşünce âleminde yeniden bir doğuş olarak görülen "hür olmayan düşünce düşünce değildir" prensibine benzemektedir. Descartes'e göre düşünceyi zafere ulaştırmak için zihnimizden bütün otoriteleri silip süpürmeliyiz. Descartes bu noktada "elma sepeti" misaline başvurmaktadır. Bu misal N. Topçu'nun anlatımıyla şöyledir: Bende bir sepet elma var. İçinde çürükleri de var. Nasıl ayıklayayım? Acaba sepetin içindeki elmaları dikkatle yoklayıp çürüklerini bir bir çıkarıp atsam mı? Hayır, böyle bir araştırma daima yanıltabilir. Zira sepette benim görmediğim bir çürük elma kalabilir ve öbürlerini çürütebilir. Bu tarzda bir davranış, bana sağlam bir sepet elma temin edemez. Bunun için önce elma sepetini tamamen bir tarafa boşaltmalıyım. Boş kalan sepete, boşalttığım elmaları bir bir yoklayarak sağlam olduklarına emin olduklarımı yine birer birer yerleştirmeliyim. Bu takdirde, bir sepet sağlam elmaya sahip olduğumdan emin olabilirim. Bu misali fikirlerimize ve hükümlerimize tatbik edelim.¹³¹

Abduh'un taklidi reddi, ilmî planda da batılîların "tarihî tenkit metodu"nun İslâm tarihine uygulanması manasına gelmektedir. Abduh'a göre değişmez ve mutlak hakikat olan, ilahî kaynaktan gelen haberlerdir. Bundan başkasında Müslümanlar kritik bir yaklaşıma sahip olmalıdırlar. Aksi halde bilgi için ilahî kaynak yerine beşerî kaynağa müracaat edilmiş olur ki, bu da Kur'an'ın ezeli ve ebedî oluş esprisine aykırı olur. Ondört asır önce indirilen ilahî mesaj, belirli bir kaç asrın sosyal ihtiyaçları doğrultusunda yapılan yorumlarına bağlı bırakılamaz. Devamlı gelişmekte olan yeni bilgi silsilesinin ışığı altında bu ezeli ve ebedî kelâm, yeniden tefekkür edilmelidir. İnsanların yeni ihtiyaçları ortaya çıkınca Kur'an da yeni anlayışları netice verir. Onun ebedî olmasının manası budur.

Burada şunu da hatırlatalım ki batıda tarihî tenkit metodu, filoloji ve arkaoloji ilminin verileriyle bizzat İncil'e uygulanan bir metot olmuştur.¹³² Abduh'ta ise bu

¹³⁰ Abduh, el-A'mal, III, 198.

¹³¹ Bkz. Topçu, "Rönesansın Temelleri", *Yarınki Türkiye*, s. 27.

¹³² Tarihsel eleştiri metodunun batıdaki gelişim seyri hakkında geniş bilgi için bkz. Adivar, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, s. 376-382.

metot, İslâm kültür tarihine uygulanmıştır. Başka bir ifade ile tenkide, elîştiriye medar teşkil eden alan, “ilahî alan” değil, “beşerî alan”dır.

Bunlara bağlı olarak Abduh’un taklidi reddetmesinin bir gayesi de dinde esas ve değişmez olanla, esas olmayan ve herhangi bir zarar meydana getirmeksizin değişebilir olanı ortaya koymaktır. Böylece İslâm, değişmez inanç yapısıyla hem değişmeler üzerinde bir kontrol vazifesini görecektir hem de bizzat kendisi değişme prensibi olacaktır.¹³³ Abduh’un dinde esas olanla esas olmayan arasında yapmış olduğu ayrım, içtihat müessesine yeniden işlerlik kazandırarak toplumda fikrî bir hareketliliğe yol açma gayesine de yöneliktir. Böylelikle donuk bir İslâm anlayışından dinamik bir İslâm anlayışına geçilmiş olacaktır. Burada Abduh’un hareket noktası, “toplumsal değişme” olgusudur. Ona göre toplumsal değişme bir gerçektir ve İslâm da bunu kabul etmektedir. Öyleyse değişmenin gayrî İslâmî bir şekilde gelişmesini önlemek için, bir çok İslâmî anlayışın da toplumsal değişmeye paralel olarak geliştirilmesi veya yenilenmesi gerekir. Söz konusu yenilenme hangi alanda yapılacaktır? Elbette genel İslâmî ilkeler, tek kelime ile “din” bu yenilenmenin dışında kalacaktır. Değişime tabi tutulacak alan, din konusundaki yorumları, anlayışları ve hükümleri barındıran alandır.

Abduh’a göre insan hayatı devamlı yürüyüp gitmektedir. İslâm’la yenilenen hayat olayları arasındaki açığın kapatılmasının meşru zemini ise içtihatıdır. Önceki imamların fikhî bilgileriyle yetinip kalma, İslâm’ın hakim olduğu hukuk ve ahlâkî prensipler alanının gittikçe zayıflamasına ve daralmasına, dünyevî fayda mülahazaalarının hakim olduğu insan aklının mahsulü olan prensipler alanının ise gittikçe büyümesi sonucunu ortaya çıkarmıştır. Toplumdaki değişme ve gelişmeye paralel olarak vahye dayalı yeni hükümler ve nazariyelerin ortaya konmaması, İslâm toplumunun gittikçe laikleşmesine sebebiyet vermiştir.¹³⁴

Muhammed Abduh’un din ve toplumsal değişme arasında kurduğu ilgi çağdaş bir algılamadır. Çünkü Wattın da tespit ettiği gibi çağdaş sorunların çözümlenmesinde din, insanlara yardımcı olabilecek bir özelliğe sahiptir. Fakat bu çözümlemede din de bir takım değişikliklere uğrayacaktır. Yaşayan problemlere cevap vermeye çalışan din,

¹³³ Bkz. Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 165; Sabri Hizmetli, “Muhammed Abduh’un Düşünce Yapısı”, *Tevhid Risalesi*, s. 48-49.

¹³⁴ Bkz. Yurdaydın, a.g.e., s. 242.

yenilik yaşayacaktır. İşte bu süreçte kendi kendini yenilemeye kabiliyetli olan bir din başarılı olacaktır.¹³⁵

Abduh'un çağdaş İslâm toplumunu ve onun dış görünüşündeki donmuşluğu, taklit içinde boğulmuşluğunu hedef alan tenkidinin hazır bir mukabele gördüğünden şüphe yoktur. Fakat bu mukabeleyi hazırlayan ve şartlandıran, daha önceki ıslah hareketleridir. Orta çağın otoritelerini tanımayan ve içtihat üzerinde ısrar eden bu hareketler modern İslâm'ın fikren yeniden doğuşuna yardım etmişlerdir.

Fakat önceki ıslah hareketleri, orta çağın otoritelerini bir yana iterken, İslâm'ın mirasıyla kaynaşacak pek az yeni malzeme getirmekte ve ilk devir İslâmiyetine dönmeye çağırırken içtihadın fiilen yapılması için gerekli olan alanı boş bırakmaktaydı.¹³⁶ İşte bu boşluk Abduh tarafından, İslâm'ın temel inançlarına ters düşmeyen çağdaş değişimlerin gerektirdiği modern düşünce ürünleriyle doldurulacaktır. Kısaca klasik çağdaşlık öncesi ihya hareketlerinde taklit reddedilmesine rağmen bununla toplumsal değişim arasında bir paralellik kurulmamıştır. Aksine bu hareketler değişime karşı bir tepkiyi de içlerinde barındırmışlardır. Abduh ise taklidi reddetmek suretiyle toplumsal değişimi ve bunun gerektirdiği fikrî yeniliği temellendirmiştir.

M. Abduh, taklidi reddetmesi ve kültürün eleştirel bir biçimde yeniden ele alınmasıyla ilgili düşünceleriyle, bugün sosyologlar tarafından değişime engel olarak gösterilen "kültür bencilliği" (cultural ethnocentrism) problemini aşmak istemiştir. Her birey ve bir bütün olarak toplum, kendi kültürünü başkalarından üstün görür. Böylece başka kültürden alınması gerekli bir öge kültür bencilliği nedeniyle küçümsenir. Bu durum ise yaşanması zorunlu olan değişime bir ölçüde engel olur.¹³⁷

Aslında bütün toplumlarda "etnosantrizm" adı verilen kendini yüceltme, kendini kutsama veya kendini merkeze koyma anlamına gelen bir eğilim vardır. Bu değer yargılarıyla çelişen, çatışan her bulgu, bilimsel olsun olmasın rağbet görmez.¹³⁸ Böyle bir eğilim belli ölçüde yaralıdır. Zira toplumun bütünlüğü ve uyumlu bir şekilde işlemesi, kültürün bütünlüğüne ve toplum fertleri arasındaki bağlayıcılığına dayanır. Ama bunun dozunun kaçırılması, beraberinde bir çok sorunu da getirebilmektedir. Bu sorunların en büyüğü, Roger Garaudy'nin deyimiyle entegrizmdir. Yani dinî veya siyasî

¹³⁵ Watt, *Truth in the Religions a Sociological and Psychological Approach*, Edinburgh at the University Press, 1963, s. 163.

¹³⁶ Fazlurrahman, a.g.e., s. 271.

¹³⁷ Kültür bencilliği için bkz. M. Tezcan, *Sosyal ve Kültürel Değişim*, s. 43.

¹³⁸ Bozkurt Güvenç, *İnsan ve Kültür*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1974, s. 5.

olsun bir inancı, tarihin bir önceki döneminde sahip olduğu kültür yapısı veya müesseseleriyle özdeşleştirmektir. Böylece mutlak bir doğruya sahip olduğuna inanmak ve onun kabullenmesini dayatmaktır. Entegrizm, bir doktrinin yeni şartlara uyarlanmasına karşı duranların tavrıdır. Dinî bir faaliyet içinde her türlü gelişmeye veya her türlü değişime karşı bir sertleşme, bir kemikleşme halidir. Entegrizmin zafer kazanması demek, toplumun kendi içine kapanması demektir. Bu ise ilk olarak hareketsizlik, uyum sağlamayı red, tekamüle karşı kemikleşme, ikinci olarak, taassup ve sertleşmeyi ortaya çıkarmaktadır.¹³⁹

Kültürün bu hale gelmesi bizzat kültürün kendi intiharı demektir. Çünkü kültürün özelliklerinden biri de “uyum” sağlayarak değişmedir. Yeni ihtiyaçlar ortaya çıkıp bunlar bilinç düzeyine ulaşırsa, sağlıklı yapıya sahip kültürler bunlara göre uyum göstererek değişirler. Yalnızca bu kültürler güvenilir ve uzun süreli çözümler üretebilirler. Çünkü toplumun kendi yaratıcılığına dayanarak eski kurumlarla yenilerinin etkileşimine açıktırlar. Kendi içine kapanmış kültürler de ise bir “kültürel geri kalma” hadisesi yaşanır. Artık burada kültür yaratıcılığını kaybetmiştir. Yeni ihtiyaçlara kendi bünyesinden cevap veremez. Sonunda kültürden kopulur ve ihtiyaçlara “hazır çözümler” ithal edilir. Bu çözümler toplumun kendi yaratıcılığına dayanmadığı için iğreti kalırlar. Toplum aşırı şekilde bir “kültür şoku” ile yüz yüze gelir. Sonunda kültürel asimilasyon denilen süreç başlar ve o kültür, etkileşimi altına girdiği diğer kültür tarafından “özümserir.”¹⁴⁰

M. Abduh, yoğun bir “kültürel yayılma” (diffusion)ın yaşandığı bir dönemde, İslâmî kültürün yaratıcılığını koruyarak yeni ihtiyaçlara cevap verebilmesini sağlama arzusuyla kaynaklara dönüşü ve taklidin terkedilmesini savunmuştur. Bunu engelleyen kültürel entegrizmin bir sapma olduğunu, bizzat Kur’an’a dayanarak ortaya koymuştur. Dine veya kültüre bağlı olmanın “temel ilkelere” bağlı olmak olduğunu, haddizatında İslâm’ın bir “değer sistemi” manasına geldiğini belirtmiştir. Toplumsal değişim, bu değerler sistemine göre yönlendirilmelidir. Halbuki taklit insanı değerlere değil geleneğe bağlamakta ve böylece gelenek din yerine geçmektedir. Bu da hem dini yozlaştırmakta hem de “serbest değişim”e engel olmaktadır.

¹³⁹ Bkz. Roger Garaudy, **Entegrizm, Kültürel İntihar**, Türkçesi: Kamil Bilgin Çileçöp, İstanbul Pınar Yayınları, 1992, s. 9-12.

¹⁴⁰ Kültürel süreçlerle ilgili geniş bilgi için bkz. Güvenç, a.g.e., s. 129-131.

Gerek batı ve gerekse doğuda entegrizmin bütün dinî ve siyasî hareketlere bulaşan bir hastalık haline geldiği şu dönemde, Abduh'un, önce içimizdeki karanlıkları yok edelim ve diğer kültürlerden öğreneceğimiz çok şeyin olduğunu bilelim manasına gelen kaynaklara dönüş ve geleneği kutsal alanın dışına çıkarma fikrinin, İslâm'ın insanlık nazarında yeniden doğuşu için gerekli zemini hazırlayacak güçte olduğunu söylememiz mümkündür.

2. 3. 3. Çağdaş Medeniyet Üzerinde Düşünmeyi Sağlama

Abduh'un temsil ettiği dinî ıslah, dini, sadece hurafelerden ve kendisine sonradan girmiş olan eklemelerden temizlemek değildir. O aynı zamanda İslâm kültürü realitesi ile yeni aklî düşünceler, çağdaş ilimlere dayanan yeni verilerin değerlendirilmesini de içine almaktadır.¹⁴¹ Abduh'un dinî tecdit hareketinin iki yönü vardır. Buna göre öncelikle din, ruhuna va maksatlarına aykırı bir şekilde üzerine çöreklenen izafelerden temizlenecek, aslına irca edilecektir. Daha sonra toplumun karşılaştığı “yeni problemlere” bu asla uygun olarak “yeni cevaplar” bulunacaktır.

Abduh'a göre Müslümanlarla çağdaş medeniyet sahibi batılilar arasındaki ilişkinin memluk (köle) ile malik (efendi) arasındaki ilişki gibi olmaması için bu medeniyet üzerinde düşünmek elzemdir.¹⁴² Müslümanların bunu, tarihlerinden öğrenmeleri gerekirdi. Meselâ Hz. Ebu Bekr, Halid b. Velid'i harbe gönderirken ona şöyle demişti: “Seninle nasıl harbederlerse sen de aynısı ile karşılık ver; kılıca kılıçla, kargıya kargıyla.”

Müslümanların bu hakikati asırlar önce tanımış olmaları icap ederdi. Çünkü ellerindeki ilahî kitap bu yolu kendilerine göstermiştir: “Düşmana karşı gücünüz yettiği kadar kuvvet hazırlayın” (Enfal, 8/60) Ayet, Müslümanlara kuvvet hazırlamayı emrediyor, güçlerinin nihayetine kadar çalışmakla mükellef tutuyor. Bu kuvvet sayesinde toplum, yabancılar karşısında haklarını korur, hasmını haddini bilmeye mecbur eder. Bu suretle arada sulh ve barış istikrar bulur, işler tam bir itmi'nan içinde cereyan etmeye başlar.

¹⁴¹ Ammara, el-İmam Muhammed Abduh, s. 59.

¹⁴² Abduh, el-İslâm dinu'l-İlm ve'l-Medeniyye, s. 72-73.

Abduh'a göre öncelikle Avrupa'yı "kuvvetli" yapan unsurlara dikkatimizi yönleltmeliyiz. Bu yapıldığı takdirde hem yabancılara karşı boyun eğici bir vaziyette yaşamamış oluruz hem de güçler arasında bir denge kurulduğu için barışa büyük katkıda bulunmuş oluruz. Çünkü köle ile efendi arasında bir yakınlaşma ve işbirliği olmaz. İşbirliğinin kurulması ve gelişmesi, barışın sağlanması için her iki tarafın da "efendi" olması icap eder. Müşterek menfaatlerden hissedar olmak, tarafların iki malikin vaziyetinde olmalarına bağlıdır. Rakipler arasındaki itilaf, ancak tarafların kuvvetlerinin eşitliği veya yakınlığı durumunda söz konusudur. Yoksa farklı iki kuvvet arasında ittifak sağlamak hayaldir. Kuvvetli derhal istibdada başlar, zayıf için beka hakkına sahip olma zor hale gelir. Bu, toplumlar arasında cari olan ilahî bir kanundur.

İşte Japonlar, içişlerini ıslah etmek ve memleketlerini muhafaza etmeye yetecek vasıtaları hazırlamak sayesinde Avrupa'ya kendilerini tanıtmışlar, kuvvetli bir devlet olduklarını batıya itiraf ettirmişlerdir. Bu suretle topraklarını batının tecavüzünden kurtardıkları gibi, Avrupalılarla menfaatlerini birleştirmişlerdir.¹⁴³

Burada Abduh'un kuvvet üzerinde durması yanlış anlaşılmamalıdır.¹⁴⁴ Abduh'a göre batının kuvvetini almalıyız, ama batının kuvveti sadece maddi güçten meydana gelmemektedir. Abduh kuvvet üzerinde dururken aslında bir bütün olarak batı medeniyetine ilgi duyulmasını dile getirmektedir. Çünkü batının kuvveti maddi güçten fazla olarak ahlâk, ticaret, sanat ve kendi toplumları katında gerçekleştirdikleri adalet ile dine dayanmaktadır. Maddi güç bu unsurlardan sadece birisidir.¹⁴⁵

Şunu belirtmekte yarar vardır ki, Abduh'un burada dini zikretmesi ona müspet bir rol biçmek için değildir. Aksine ona göre din, batıda sömürü için bir vasıta olarak kullanıldığı için kuvveti oluşturan unsurlar arasındadır. Sömürge siyasetinde Avrupa dine istinat etmekte, dinden büyük yardım görmektedir. Papazlar, dinî cemiyetler, sömürge haline getirilecek milletleri, bu duruma hazırlamak, silahın yalnız başına açamayacağı kilitleri açmak, askerin göremeyeceği işleri görmek açısından büyük fonksiyon görmektedirler¹⁴⁶

¹⁴³ Bkz. Abduh, a.g.e., s. 74-83.

¹⁴⁴ İsmail Kara, Abduh da dahil olmak üzere bir çok İslâmcının, kuvvet üzerinde yoğunlukla durmalarının neredeyse kuvvetin hakkın önüne geçirilmesi, hakkın tahakkuku için kuvvetin vazgeçilmez bir belirleyici olması manasına geldiğini söylemektedir. Bkz. İsmail Kara, *İslâmcıların Siyasî Görüşleri*, İstanbul, İz Yayıncılık, 1994, s. 26.

¹⁴⁵ Bkz. Abduh, a.g.e., s. 75..

¹⁴⁶ Bkz. Abduh, a.y.

Görülüyor ki Abduh, batı ile İslâm ülkelerindeki farkın sadece teknik veya maddi güç açısından olduğunu söylememektedir. Aslında daha da ilerde, “Hikmeti dilediğine verir, kime hikmet verilmişse şüphesiz ona çokça hayır verilmiştir. Bundan ancak akıl sahipleri ibret alır.” (Bakara, 2/269) ayeti ve “Hikmet mü’minin yitiğidir, nerede bulursa almalıdır.” hadisini aktararak, bunlarda geçen “hikmet”in manasına işaretle, ilim ve ilim zihniyeti üzerinde durmaktadır. Batı medeniyeti eğer örnek alınacaksa bu çerçevede örnek alınmalıdır. Batıyı müspet manada batı yapan, ondaki ilim aşkı ve ilim zihniyetidir.

Bizi bu kanaate sevkeden âmillerden birisi, Abduh’un ilim hakkındaki şu düşünceleridir: İlim, önceleri talep edilen bir “iş” olmasına rağmen sonra vazgeçilmez bir lezzet haline dönüşür. İlim evvela bir ihtiyaç veya hayat standartlarını yükseltmek için bir “vasıta” kabul edilir. Fakat bu yolda yürüdükçe ilim “bizatihi gaye” halini alır. Artık ilim fayda esasına dayanmaz. Sadece onun tahsili, inceliklerini elde etme bir zevk haline gelir. Bizzat ilmin kendisi gaye olur, diğer gayeler izmihlâle uğrar.¹⁴⁷

Bunun için diyebiliriz ki Abduh, hiçbir manevî değişmeye ihtiyaç duymadan, batı teknolojisini almakla sorunların halledilebileceği düşüncesine sıcak bakmamaktadır. Abduh, çağdaşlaşmanın bir zihniyet ve ahlâk değişimi ile olabileceği düşüncesindedir. Bu nedenle, ilim ve din bahsinde, hürriyet konusunda işlemeye çalıştığımız gibi Abduh Müslümanların, tabiata, dünyaya ve insana olan “bakış açıları”nın (zihniyet) değişmesini istemektedir. Tabiatı, kendinden bilgi edinmesi mümkün olan determinist bir yaklaşımla değerlendirmekte, dünyanın belli başlı bir “değer” olduğunu vurgulamakta ve insanın irade ve özgürlüğünden bahsetmektedir. O, İslâm’ın asıllarına dayanarak tabiatın insana boyun eğdirildiğini, Müslümanın en önemli vazifesinin dünyayı imar etmek olduğunu, aklın kendi alanında sınırsız bir şekilde serbest bırakıldığını söylemektedir. Abduh bunları gerçek İslâm’a dayanarak söylemektedir, ama bilinmektedir ki bunlar aynı zamanda batı medeniyetinin de bekraundunu oluşturmaktadır.

Bu yüzden olacak M. Abduh bir yazısında, Müslümanların ilk etapta ihtiyaç duydukları ilmin, teknik ilim olmadığını belirtmektedir. Müslümanların ihtiyaç duydukları ilim, ziraatte veya ticarete maddenin ıslahına yönelik ilim değildir. Onların içinde bulundukları kötü durum, teknik ilimleri bilmediklerinden dolayı değil, daha

¹⁴⁷ Bkz. Abduh, el-İslâm ve’n-Nasraniyye, s. 89.

ötede bir şeyden kaynaklanmaktadır. Müslümanların asıl meselesi, gayret ve çalışma azminin zayıflığı, isteklerinin birbirinden fazlaca farklılığı, bir takım sabit maslahatları kazanmada gaflet içinde olmalarıdır. Teknik ilim bu “ruh zayıflığı”nı gidermeye güç yetiremez. Aksine böyle bir ruh zayıflığı içerisinde teknik ilim sahibi olmamız, bizi daha kötü durumlara sürükleyebilir. Öyleyse ihtiyaç duyduğumuz ilim, bu madde ilminin ötesinde bir ilimdir. Bu, ruhu ve ruhun tekamül ve tezkiyesini esas alan “beşerî hayat ilmi”dir. Daha açık ifadeyle nefis terbiyesidir.

Abduh’a göre bu ilmi sağlayacak gerekli unsur olan din ise bizde mevcuttur. Bizim asıl ihtiyacını duyduğumuz şey, dinin ortaya koyduğu “ahlâk ilmi”ni bilip yaşamaktır. Eğer nefis terbiye edilir ve kemâl yoluna girerse, varlık karşısındaki konumunu idrak eder, âlemin ıslahında gerçek yolun ne olduğunu anlar, milletin ve vatanın gelişmesi hususunda kendi üzerine düşen vazifelerin farkına varır.¹⁴⁸

Bu cümleden olarak Abduh, Avrupa’nın gelişimini de teknik ilerlemeye değil, Kur’an tabiriyle “salih amel”in, yani bir anlamda kişinin kendi dışındakilerin hayrına ürettiği değerlerin¹⁴⁹ onlar arasında yaygınlaşmasına bağlamaktadır: “Şayet onlarda bir saadet varsa o da sabrı tavsiye, emanet, sıdk, ihkakı hak gibi şanı yüceltecek, izzet kazandıracak hususlarda sahip oldukları bazı salih ameller sayesinde.”¹⁵⁰

İşte M. Abduh’a göre çağdaş medeniyete açılma ve onu benimsemekten kasıt, ilim zihniyetini doğuracak ahlâkı benimsemektir. Bu manada, yani özünü ilim zihniyetinin hareketinden alan medeniyetle İslâm arasında bir uzlaşma ve hatta bir birleşme mümkündür. Bu açıdan çağdaşlaşma gerçek İslâm’a ters değildir. Kur’an’a dönüşle ilim zihniyeti arasında mutlak bir irtibat vardır. İslâm gerçek kaynaklarına döndürülürse medeniyetle uzlaşabilir. Çünkü gerçek İslâm medeniyet ile kendisi arasında bir uçurum meydana getirmez. Medeniyetle ortadan kalkan “atalet dini” olur. Medeniyet İslâm’la anlaşırsa onun en kuvvetli savunucusu olur. Zira gerçek İslâm’ın en sadık arkadaşı ilimdir.¹⁵¹

Abduh ilim zihniyeti ve buna dayanan bir medeniyet ile İslâm arasında herhangi bir çelişkinin olamayacağını ortaya koyduktan sonra tezini, burada sona erdirmemektedir. O, çağdaş medeniyetin batıda son zamanlarda bazı sapmalara uğradığı

¹⁴⁸ Abduh, *el-A’mal*, I, 648-651.

¹⁴⁹ Salih amel’in bu tarifi için bkz. Yaşar Nuri Öztürk, *Yeniden Yapılanmak Kur’an’a Dönüş*, İstanbul, Yeni Boyut Yayınları, 1996, s. 94.

¹⁵⁰ Abduh, *ve’l-Asr Suresinin Tefsiri*, s. 54-55.

¹⁵¹ Abduh, *el-İslâm ve’n-Nasraniyye*, s. 148

düşüncesinden hareketle İslâm'ın bu medeniyet üzerinde bir kontrol vazifesi görmesi gerektiğini de hatırlatmaktadır. Başka bir ifade ile Abduh, batı ilminin aynen kabul edilmesini değil, İslâm labaratuvarında kontrolden geçirilmesini de savunmaktadır. O bu konuda şöyle demektedir: “Çağdaş medeniyetin terbiye edilmesi ve üzerindeki kirlerden temizlenmesi de İslâm'ın üzerine düşen bir görevdir. Bu yapıldığı takdirde çağdaş medeniyet İslâm'ı, İslâm da onu tanıyacak ve medeniyet İslâm'ın en büyük yardımcısı olacaktır.”¹⁵²

Demek oluyor ki, medeniyet ve İslâm yakınlaşması Abduh'a göre iki sonuç doğuracaktır. Birincisi, böyle bir etkileşim, atalet dini ve taklit çukurundan Müslümanları kurtaracak onları gerçek İslâm'a kavuşturacaktır. İkincisi, medeniyetin batı elbisesinde büründüğü kötü unsurları yok edilecek, medeniyet insanî ve ahlâkî ilkeler çerçevesinde ıslah edilecektir. Böylece ilim zihniyetinin benimsenmesiyle bir değişim sürecine girilecek fakat bu değişim İslâm'ın ruhuna da uygunluk arzedecektir. Batı medeniyeti ile bu tarz bir münasebetten “yeni bir medeniyet” doğacaktır. Bu medeniyet, İslâm'ın özüne dayanacak, batının ve bütün insanlığın eseri olan metodlarla bu öz yoğrulacaktır. Dolayısıyla meydana gelen eser, taklit olmaktan çıkacak İslâm kültürünün malı olacaktır.

Şunu söylemek durumundayız: Abduh batı medeniyetinin aslî unsurunu kavramada bir gerçeği yakalamış gibidir. Bu gerçek, Avrupa ile İslâm ülkeleri arasındaki farkın, sadece askerî sahada görünen bir usul ve teknik üstünlükten veya devlet teşkilatında, idare tarzında bir başkalıktan, bir rejim ayrılığından ibaret olmadığı, bütün bunları ve diğerlerini meydana getiren esas farkın ilimden, ona karşı takınılan tavırdan, ilmî zihniyetten ve hür düşünceden doğan bir atitüd, bir düşünce ve görüş ufkundan ileri geldiği gerçeğidir. Böylece medeniyet, Abduh tarafından, kalıp ve şekilleri, adet ve gelenekleri ile değil, “hikmet mü' minin yitiğidir” anlayışıyla ilmî zihniyet ile değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

Kanaatimize göre batı medeniyeti probleminde Abduh'un verdiği cevap, bu açıdan önem arzetmektedir. Çünkü ondan sonra gelen “İslamcılar”, genel bir eğilim olarak İslâm'ın “mani-i terakki” olmadığı teziyle ilgilenererek batının tekniği ve sanayisi üzerinde durmuş olmalarına rağmen¹⁵³ Abduh ilim zihniyeti üzerinde durmuştur.

¹⁵² Abduh, el-A'mal, III, 331.

¹⁵³ Bkz. Mümtaz Turhan, *Kültür Değişimleri*, M.E.B. Yayınları, tsz., 288-289.

Meselenin bir başka önemli yanı da, Batıcıların dahi batılılaşma programlarında batının ilim ve ilim zihniyetine yer vermemiş oldukları halde¹⁵⁴ Abduh'un bunu programına almış olmasıdır.

Bilindiği gibi birbiriyle karşılaşan iki medeniyet arasındaki esas farkı görememek, üstün olan tarafın medeniyetinin hakiki kıymetlerini tayin edememek, benimsemek istenen medeniyet hususunda yapılan muhtelif teşebbüslerin daima aynı başarısızlıkla sonuçlanmasını doğuracaktır. Başka bir ifade ile kültür değişimlerinde “anlama” veya “yanlış anlama” faktörlerinin tesiri büyüktür. Şeklî, üstünkörü, iğreti ve hesapsız olarak alınan yabancı unsurlar, tıpkı kolayca hazmedilemeyen maddeler gibi, mevcut kültür sistemine uymadıklarından aksaklıklara, sosyal düzen bozukluklarına sebep olmaktadır. Bir cemiyetin bu duruma düşmemesinin yegane çaresi, tesirinde kaldığı medeniyetin “aslî unsurlar”ını alıp benimsemesidir.¹⁵⁵

Batı medeniyetinin özünü ilmî zihniyetin oluşturduğunu bugün bir çok batılı veya batılı olmayan düşünür belirtmektedir. Nitekim meşhur İngiliz düşünürü T.B.S. Haldane'ye göre batı medeniyetini ilme ve onun tatbikatına bağlamak doğru olur. İlim ve onun tatbikatı, batı medeniyetini geçmişin ve bugünün diğer bütün medeniyetlerinden ayıran hususiyetlerin başında gelmektedir.

İlmin batı medeniyeti mensuplarının görüş, düşünüş tarzlarının ve zihniyetlerinin teşekkülünde oynadığı rolü Amerikalı fizikçi R.A. Millikan şöyle ortaya koymaktadır: “Takriben 1600 senelerine doğru yapılmaya başlanan bu keşfe, şimdiye kadar her devir ve asırda yapılmış olan bütün keşiflerin en ulvîsi ve en ehemmiyetlisidir, demek istiyorum. Zira o, daha herhangi bir şekilde tatbikatı tahayyul bile edilmeden evvel, cemiyetin felsefe ve dinî görüşünü değiştirmeye başlamış, ruhî ve fikrî bir inkılâp meydana getirmiştir, maddî değil... Maddî inkılâp sonradan gerçekleşmiştir.”¹⁵⁶

Batı medeniyetinin özünün ne olduğu konusunda sağlam kanaatleri bulunan M. Abduh, bu yüzden, geçmişi olduğu gibi taklit etmeye nasıl karşı çıkmışsa batıyı da dış görüşleriyle aynen taklide öylece karşı durmuştur. Ona göre batıyı, ihtişamı ve maddi serveti itibarıyla taklit etmeye çalışmak, bir hamakattir, bir yanılgıdır. Bu fikrinden dolayı düşünürümüz batıcıları bir tür hayalci romantizmle suçlamaktadır: “Bizde bazı fikir adamları ülkemizin tıpkı Avrupa ülkesi gibi olmasını arzu ediyorlar. Bunların

¹⁵⁴ Bkz. Peyami Safa, *Türk İnkılâbına Bakışlar*, İstanbul, Kanaat Kitabevi, 1938, s. 56.

¹⁵⁵ Bkz. Turhan, a.g.e., s. 310, 337, 362.

¹⁵⁶ Bkz. Turhan, a.g.e., s. 352.

maksatlarına ulaşmaları mümkün değildir. Bunlar, güçlerini boş yere harcadıkları için kendilerine, sahih olmayan esaslar üzerinde projeler ürettikleri için de ülkelerine zarar vermiş oluyorlar. Çok kısa sürede bu projelerin işe yaramaz olduğu belli olur ve iş, eskisinden daha kötü bir durum alır.”¹⁵⁷

Abduh’a göre batıcılar, sağlam bir tarih perspektifine ve sosyal gerçeklik şuuruna sahip değildirler. Bunlar batı medeniyeti ile ilgili kitapları okuyarak kendi memleketleri için düşünce üretmektedirler. Batı ile ilgili kitapların okunması, insanda bazı yeni anlayışlar meydana getirir ve bu bakımdan çok faydalıdır. Fakat bunlara bakarak toplumu ıslaha çalışmak, üstesinden gelinmesi zor daha büyük sorunları beraberinde getirir. Batıcılar, batı kültürü ile ilgili kitapları okudukları kadar, sosyal gerçeklikleri anlatan kitaplar okusalar böyle düşünmezler. Toplumun genel görüntüsü, bir ferdi andırmaktadır. Ferdin eğitiminde tutulan eğitim ve öğretim süreci toplum için de geçerlidir. Gerçek fikir adamları, çocukluk çağında olan bir kişiye yüksek değerlerin bilgisinin verilemeyeceğini bildikleri gibi toplum için de bu kuralı geçerli görürler. Bir toplum, örnek tuttuğu diğer bir topluma benzemek istiyorsa, öncelikle yapılması gereken iş, orada ilmin yerleştirilmesini, zihinlerin düzeltilmesini, nefsi arzuların terbiye edilmesini ve küllî fikirlerin yaygınlaşmasını sağlayarak “kamuoyu” veya genel teamül denilen toplumsal şuurun canlandırılmasıdır.

Müslümanlar kör taklitle batılı olmaya çalışırlarsa, gerekli olan ilk sebeplere başvurmadan görünüşteki sonuçlara sarılmayı sürdürürlerse, hem gelenek ve ahlâkları elden gider hem de taklit yoluyla kesinlikle fayda göremeyecekleri bir duruma intikal etmiş olurlar. Burada tutulacak en sağlam yol, ferdî ahlâk, fikir ve eylem alanında yapılacak ıslahıdır.¹⁵⁸

Görüldüğü gibi M. Abduh, batı medeniyeti karşısında artık yeni bir anlayış ve zihniyete sahip olunması gereğini vurgularken aynı zamanda batının ihtişamlı dış görünüşüne de aldanılmamasını tavsiye etmektedir.¹⁵⁹ Bu tavrıyla M. Abduh, iki zıt kutup arasında (gelenekçilerle batı taklitçileri) orta bir yol tutmuştur. Buna göre kuru bir muhafazakârlıkta ısrar etmek, ümmetin içinde bulunduğu durgunluk ve çöküşün aynen devam etmesini istemek gibi bir şeydir. Bunun yanında batılılaşma da aslî

¹⁵⁷ Bkz. Rıza, a.g.e., II, 122-123.

¹⁵⁸ Bkz. Rıza, Tarih, II, 119-132.

¹⁵⁹ Seferta, “The Concept of Religious Authority According To Muhammed Abduh and Rashid Rıda”, *The Islamic Quarterly*, vol. XXX, nu. 3, London 1986, s. 163.

köklerden, milleti meydana getiren değerlerden kopuşu temsil etmektedir. Bunun için öze bağlı kalmak şartı ile, zihinleri, fikirleri, amelleri ıslah etmek en doğru yoldur.¹⁶⁰

İslâmiyetin batı medeniyeti karşısındaki durumunu tahlil edenler çok defa Toynbee'nin bir tasnifinden hareket ederler. Toynbee'ye göre batının ezici tesiri İslâm dünyasında iki tipin doğmasına yol açmıştır. Bunlardan biri "zealot" denilen tiptir ki, dış baskı karşısında bir çeşit arkaizme sığınır, değişmeye mukavemet eder, kendi medeniyetinin üstünlüğünü iddia eder ve bu medeniyetin geçmişteki başarılarıyla övünür. Diğeri "herodian" tiptir. Bu da aynı çeşit baskılar karşısında kozmopolit bir tavır takınır; kendi eski medeniyetini büsbütün bir yana bırakır, tıpkı güç durumunda kaldığı zaman kendi geleneksel silahını terkederek hasmının silahı ve taktiğini kullanmayı deneyen bir savaşçı gibidir. Zealot, kafasını kuma gömen bir deve kuşu gibi mazide teselli bulmaya çalışır, herodian'ın gözü istikbaldedir. Zealot insiyaklarıyla, herodian aklıyla hareket eder. Fakat bütün elverişli görüntüsüne rağmen herodian tavrı da çok tehlikelidir. Bu, suyu geçerken at değiştirmeye benzer. Mitralyöze mızrakla hücum eden zealot kadar böyle akıntı içinde at değiştiren herodian da tehlikeli bir oyun oynamaktadır. Herodian tavır bilhassa iki noktada zayıftır. Birincisi, yaratıcı değil sadece taklitçi olur. İkincisi de onun getirdiği kurtuluş sadece herodian tavrı temsil edenler içindir.¹⁶¹

Bu tasniften hareket ederek Abduh'u değerlendirmek istersek şu sonuca varırız: M. Abduh, hem tarihî miras ve sorumluluk hem de coğrafi zaruret bakımından Müslümanların İslâmî dirilişe kilitlenmiş bir kaderi olduğunu belirtmekte, Müslümanların kendi potansiyellerini ne zealot ne de herodian tavrıyla heba etmemeleri gerektiğini hatırlatmaktadır. Abduh, bu iki tavrın karşısında bir üçüncü tavrı teklif etmektedir. Bu, ıslahı esas alan muslih ve müceddit tavidir.

Bir medeniyet diğer bir medeniyetle karşılaştığı zaman bazı sosyo-psikolojik "sapma"lar meydana gelir, Watt'ın ortaya koyduğu ve kısaca içinde yaşanılan hayatın kutsanması anlamına gelen, içe kapanıcı, abartıcı ve sabitleştirici eğilimler¹⁶² bu sapmaların sadece bir yönünü temsil etmektedir. Abduh, geleneğin ve eski kültürün sorgulanmasını talep etmekle bu tür sapmaların önüne geçmeye çalışmıştır. Ama o aynı zamanda bu tür bir durumda yine bir "sapma" türü olan ve genelde kültürün tamamıyla

¹⁶⁰ Ammara, a.g.e., s. 10-13.

¹⁶¹ Bkz. Güngör, *İslâm'ın bugünkü Meseleleri*, s. 228-229.

¹⁶² Bkz. Watt, *İslâm Nedir*, s. 252-254.

reddedilmesi manasına gelen “inkar edici” eğilimlere de dikkat çekmiş ve onların da önüne geçmeye çalışmıştır.

Bu cümleden olarak M. Abduh, batının İslâm âlemi karşısındaki maddî üstünlüğünü ve kültürel özgüvenini tasdik etmesine rağmen batının “özde üstünlük” tezinin doğru olmadığını beyan etmiştir. Bu, batı ile İslâm âlemi arasındaki mesafenin, öze bağlı kalarak “telafi edilebilir” bir mesafe olduğu mesajını vermekten başka bir şey değildir.¹⁶³

M. Abduh iki kültürün karşılaşmasında etkileşimlerin kaçınılmaz olduğunu düşünmektedir. Ona göre bu manada batılılaşmak doğaldır. Zira bu karşılaşmada üstün olan taraf batıdır. Kültürel açıdan zayıf olanın kuvvetli kültür yapısına sahip olan tarafın etkisi altında kalacağı aşıkardır. Fakat burada dikkat edilmesi gereken iki şey vardır. Birincisi öz benliği koruyarak değişimin yaşanması; ikincisi de bu değişimin “mecburî” ve “empoze” bir değişimle değil “serbest kültür değişimi” ile sağlanmasıdır.¹⁶⁴

Abduh’a göre tarihin her devrinde medeniyetler ve kültürler birbiriyle sürekli ilişkide bulunmuş ve kültür alış verişinde bulunmuşlardır. Gerçeği aranırsa insaniyet yolunda tedricen yükselen milletler nazarında sanat ve amelin prensipleri de birdir. Bir milletin diğer bir millete göre arz edeceği farklılık, geçim yollarının, pratik hayatın gereklerinin ve iklim şartlarının kendilerinde meydana getireceği hususiyetlerden başka bir şey değildir. Bu yüzden ıktibasları, kültür alış verişlerini normal karşılamak gerekir. Bu hususta batılılarla doğulular arasında fark yoktur. Vaktiyle batılılar doğululardan almaktaydılar, şimdi ise doğulular batılılardan almaktadırlar.¹⁶⁵

Bu fikriyle M. Abduh’un empoze olmamak şartıyla doğu-batı etkileşimini hocası Afgani gibi, normal karşıladığı görülmektedir. Afgani batı kültürü karşısında takınılması gereken doğru tutumun, İslâm’ın ilk devirlerinde Yunan felsefesi karşısında Müslümanların takındıkları tutum gibi olması gerektiğini söylemektedir. Bu çağlarda Müslümanlar, iman ve kültürlerinin temellerini sağlamlaştırdıktan sonra Yunan felsefesini öğrenmeye girişmişler ve oradan aldıklarını akide yapılarına göre içselleştirmişler ve kendi malları haline getirmişlerdir.¹⁶⁶

¹⁶³ Bkz. Cleveland, a.g.e., s. 43.

¹⁶⁴ Kültür değişimleri ile ilgili bu terimlerin açıklamaları için bkz. Turhan, a.g.e., s. 155-226.

¹⁶⁵ Abduh, *el-İslâm Dinü’l-İlm ve’l-Medeniyye*, s. 53-58; Osmanlıca tercüme için bkz. SM., c.III, adet: 61, 20 Şevval 328, s. 131.

¹⁶⁶ Bkz. İnayet, a.g.e., s. 130-131.

Kanaatimize göre Abduh'un düşüncesinin yoğunlaştığı asıl nokta burasıdır; İslâm parlak çağlarında kendinden önceki medeniyetleri kendi içinde eritmesini bilmiş, her kültürün en iyi yönlerini yakalayarak görülmemiş bir sentez içerisinde onları en yüksek noktalarına ulaştırmıştır. Bunu yaparken asliyetinden de bir şey kaybetmemiştir. Bu tür bir sentez bugün batı medeniyeti ile neden mümkün olmasın?

Watt, buradan hareketle Abduh için şu tespiti yapmıştır: İslâm doğduğu günden bu yana kendisine meydan okuyan bazı manevî ve fikrî meselelerle karşıkarşıya kalmış ve onlara cevap vermiştir. İslâm kültüründe en ciddî buhranları Hellenizmin üç ayrı dönemdeki dalgası yaratmıştır. İslâm kültürünü Hellenizmin ilk dalgasından koruyan Eş'ârî olmuştur. Gazalî de ikinci dalgayı önlemiştir. Fakat bu önleme kültürde bir değişikliği de beraberinde getirmiştir. Son dönemde, Yunan ruhunun bir ifadesi olan Avrupa kültürünün İslâm dünyasına "çarpması" da Hellenizmin üçüncü dalgasıdır. Bu dalga ise, fikrî planda, teoloji ile çağdaş problemlerin münasebetini kurmaya çalışan, hem geleneksel teolojik fikirlerin gelişmesine hem de yeni soruların halledilmesine yönelik bir fikir kurmaya gayret eden Abduh tarafından karşılanmıştır.¹⁶⁷

2. 4. DİNÎ ISLAHİ GERÇEKLEŞTİRMEDE KUR'AN'I ANLAMA YÖNTEMİ

Kur'an'ı Kerim, Allah'ın sonsuz ilim ve iradesinden, insanların anlayış ve kavrayış ufuklarına inerken, kıyamete kadar uzanan süre içinde gelip geçecek bütün insanlara hitabedecek, onları düşündürecek, araştırmaya sevkedecek ve yönlendirecek bir üslup ile nazil olmuştur. İnsanlığı dalalet bataklığından kurtaracak esasları ihtiva eden bu ilahî kitabın muhatapları tarafından çok iyi anlaşılması da gerekmektedir. Kur'an, prensiplerini vazederken umumî esaslar koyma yolunu tutmuş ve ondan sonra kendi üzerinde düşünmeyi emretmiştir. İşte Kur'an'ın sadece bu özellikleri bile onun tefsirine duyulan ihtiyacı ortaya koymakta yeterlidir.¹⁶⁸

Bu yüzden Kur'an Hz. Peygamber zamanından günümüze kadar her devir ve her çağda tefsir edilmeye, ayetlerden Allah'ın muradının ne olduğu, zamanın ihtiyaç ve problemlerinin de ışığında ortaya konmaya çalışılmıştır.

¹⁶⁷ Bkz. Watt, *İslâmî Tetkikler*, s. 84, 109, 155, 157.

¹⁶⁸ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, Ankara, T.D.V. Yayınları, 1985, s. 210-213.

Kur'an'a yönelik tarihine baktığımızda, ilk dönemlerde daha ziyade günlük pratik konulardaki Kur'an ayetlerine insanların yöneldiğini görmekteyiz. Bu konular genellikle itikad, ibadet ve ahlâkla ilgilidir. Bunu takip eden dönemlerde, inanç ve düşünce ile alakalı ayetlere yönelik başlamış, daha sonraki devrelerde ise Kur'an kıssaları, nefis terbiyesi ile alakalı konuların ele alındığı müşahade edilmiştir. Belli bir süre sonra da Kur'an'ın ilmî ve sosyal yönleri üzerinde durulmuş, bu konudaki ayetler yorumlanmaya çalışılmıştır.¹⁶⁹

Şu bir gerçektir ki, insan tefekkürü geliştikçe ve hadiseler çoğaldıkça tefsir ilmi, bütün bunları bünyesine alacağı için, zaman ve mekana göre değişiklik arzedecektir. Bu açıdan tefsiri bir aynaya benzetmek mümkündür. Nasıl ki bir ayna karşısındakini aynen yansıtırsa, tefsir de sadece müfessirin durum ve tutumunu aksettirmekle kalmaz, müfessirin yaşadığı cemiyetin düşünce yapısını, örf ve adetlerini, medeniyet derecesini, ilmî görüşlerini, cemiyetin sosyal yapısını ve daha bir çok hususları aksettirir.¹⁷⁰

M. Abduh'un Kur'an yorumlamalarını incelerken bu hususun gözden uzak tutulmamasında büyük fayda vardır. Corci Zeydan, Abduh'un tefsir anlayışını anlatmadan önce bu hatırlatmada bulunur. Ona göre Abduh'a gelinceye kadar Kur'an tefsirinde bir kaç tavır kendini göstermiştir. İslâm'ın ilk çıkışından zamanımıza kadar tefsir hareketi belli başlı dört merhaleden geçmiştir.

Birinci merhale, "asrı şifahî" dönemidir. Bu dönem, Hz. Peygamber ve Ashabının zamanıyla sınırlıdır. Bu çağda Kur'an, insanlara tebliğ ediliyor, insanlar da tebliğ edilenleri ayet ayet anlıyorlardı. Çünkü Kur'an onların dil özelliklerine göre iniyordu. Anlamadıkları bir şey olduğunda ise onu Hz. Peygamber'e götürüyorlar, Peygamber de onlara izahta bulunuyor, anlaşılmayan yerleri tefsir ediyordu. O gün için Kur'an tefsiri, kurulan basit (kompleks olmayan) toplum yapısına paralel olarak çok sade ve muhtasardır.

İkinci merhale, "taklit asrı"dır. Tabiin dönemini kapsayan bu merhalede İslâm toplumu ve devleti büyüme ve gelişme içerisindeydi. Buna paralel olarak tefsirde de bir genişliğe ihtiyaç duyulmuştur. Bu genişlemede en göze çarpan özellik, tefsir için Ehli kitaptan, özellikle de Yahudilerden İslâm'a girmiş olanlara müracaat edilmiş olmasıdır.

¹⁶⁹ Celal Kırca, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a yönelişler*, İstanbul, Tuğra Neşriyat, tsz., s. XI-XII. (önsöz)

¹⁷⁰ Cerrahoğlu, a.g.e., s. 289.

Bunlar çoğu kez, İslâm şeriatına dahil olmayan ve kendi geçmişlerinden getirdikleri kültürle Kur'an'a yaklaşıyorlardı.

Üçüncü dönem, “felsefe ve mantık asrı”dır. Bu dönem, Müslümanların Şam, Irak ve Fars’taki kadim ilimlerle karşılaşp, bu ilimlere ve Yunan felsefesine muttali olduktan ve bunları kendi lisanlarına aktararak bir kelâm ilmi vücuda getirdikten sonra tefsirin, felsefî metotlar ve mantık hükümlerine göre tedvin edildiği dönemdir. Bu dönemde Araplar lugat ilminde çok fazla gelişme kaydetmişlerdir. Lafızların manalarına, tabir yöntemlerine büyük vukufiyet sağlamışlardı. Bu seviye ile eski tefsir anlayışına eleştirel bir metotla yaklaşmışlar, mantık kaidelerine dayanarak tefsirde aklî kıyası esas almışlardır.

Dördüncü dönem “ilim asrı”dır, müşahadeyi esas alan, tabii ilimler üzerine kurulu yeni felsefe asrıdır. Bu asrın en belirgin özelliği, fikir hürriyeti üzerinde oldukça önemle durulması, fikri, taklidin bağlarından kurtararak hür düşüncenin yolunun açılmasıdır.

İşte M. Abduh İslâm âleminde bu dönemin öncüsüdür. Onun yegâne maksadı bu dönemin ruhuna uygun bir tefsir anlayışı geliştirmektir.¹⁷¹

Corci Zeydan’ın bu tasnifi eleştiriye açık olsa bile Abduh’un tefsirdeki usulünü belirtmesi açısından dikkate değerdir. Abduh’u ilim asrının öncüsü olarak gösterirken Zeydan, onun tefsirinin ilmî tefsirler sınıfına girmiş olduğunu değil, tefsirde Abduh’un ilmî zihniyet ve hür düşünceye dayalı bir metodolojiyi benimsediğini belirtmek istemiştir.

Buraya kadar olan incelemelerimizden anlaşılacağı üzere Abduh, hür düşüncüyü kullanarak taklitten kurtulmayı, geçmişlerin donmuş fikirlerine saplanıp kalmamayı önermiş ve yeniden Kur'an’ın ışığına, öğretisine dönülmesini teklif etmiştir. Ona göre artık bundan sonra Müslümanların Kur'an’dan başka “imam”ları olmamalıdır. Ümmeti kaldıracak ruh, ilk döneme hakim olan Kur'an ruhudur. Kur'an’ın dışındaki şeyler, Kur'an’la bilmek ve yaşamak arasında bir engel konumuna getirilmemelidir.

“Kur'an’a dönüş” olarak isimlendirebileceğimiz bir hareketin öncüsü olan M. Abduh’un Kur'an’ı anlama yöntemi onun fikrî, ahlâkî ve dinî ıslah düşüncesiyle tam bir uygunluk arz etmektedir.

Ona göre Kur'an’ın gerçek i’caz yönü, insanları hidayete erdirecek bir kitap olmasındadır. Kur'an, teknik kitap değildir, bir edebiyat veya tarih kitabı hiç değildir.

¹⁷¹ Corci Zeydan, *Teracimu Meşâhîru’s-Şark fi’l-Karni’t-Tâsi’Aşer*, I, 307-308.

Kur'an, farklı zamanlarda, değişik coğrafyalarda ve toplumlarda daima faziletli bir hayat biçimi meydana getirmek için vardır.¹⁷² Bunun için Kur'an insanları dünya ve ahiret saadetine ulaştırmak olarak özetleyebileceğimiz gerçek gayesine uygun olarak tefsir edilmelidir. Bu gerçeğin ötesindeki diğer hedefler, tali derecede önemli olan hususlardır.¹⁷³

Bunun için Abduh, ahlâkî yaklaşımın baskın olduğu bir tefsir peşindedir. Ona göre tefsirde en önemli mesele, Kur'an'ın ruhunu, özünü ve genel esprisini yakalayabilmektir.¹⁷⁴

Abduh'a göre Kur'an, ilk nazil olduğu vahy günlerinde Müslüman ve kâfirlere nasıl okunmuşsa öylece okunması lazımdır. Onun emir ve nehiyleri, ilk nazil olduğu zamandaki sadelik ve aşk ile anlaşılmalıdır.¹⁷⁵ Bu yüzden Kur'an yorumlamalarında, düşünme ve akletmenin kaynağı olan vicdan ve şuura başvurma önemli bir yer tutmalıdır. Tefsir ince düşünüş ve gönül latifelerinden neşet etmelidir, Kur'an üslûbunun harikulâdeliğini yansıtmalı, onun özünü ve ruhunu tattırmalıdır.¹⁷⁶

Abduh tefsiri iki kısma ayırmaktadır. Birincisi, kuru, Allah ve kitabından uzaklaştıran tefsirdir. Aslında bu, lafızların tahlili, cümlelerin i'rabı ve bu ibarelerin teknik nüktelerine yapılan işaretleri kapsayan tefsirdir ki buna tefsir demek layık olmaz. Belki o, nahiv, meânî veya buna benzer bir sanat dalında bir nevi alıştırmadır. Bu yüzden kelime tahlili ile dolu bir kısım tefsirler, Kur'an'ın ruhunu ve dinamizmini, gramer ve hitabet analizleri altında kalmaya mahkum etmişlerdir. Ayetin manasının anlaşılmasıyla hiç ilgisi olmayan lugavî tahliller ve rivayetler, onun, ruhu şahlandıracak gerçek manasını örtmüştür.¹⁷⁷ İkincisi, insanlar üzerine farz-ı kifaye olan tefsirdir ki, gayesine ulaşması, müfessirin, "hüden ve rahmeten" ilahî sözünün tahakkuku için, ruhları cezbederek amele sevkedecek bir surette Kur'an'ın manasını anlamasına bağlıdır.¹⁷⁸

Abduh'un Kur'an tefsirinde aklî metodun da oldukça büyük bir yeri vardır. Abduh, "hurafelerle dolu bir dinin salim akılla bir araya gelmesi mümkün değildir"

¹⁷² Bkz. Ammara, a.g.e., s. 67-68.

¹⁷³ Bkz. Abduh-Rıza, a.g.e, I, 18; Abduh, el-A'mal, IV, 59, 679, 690.

¹⁷⁴ Bkz. O. Emin, a.g.e., s. 171.

¹⁷⁵ Abduh, el-A'mal, I, 589.

¹⁷⁶ Bkz. Abduh, "Tefsire Mukaddime", çev. İsmail Cerrahoğlu, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, cilt: V, Sayı: I-IV, yıl: 1956, s. 187.

¹⁷⁷ Bkz. Abduh-Rıza, a.g.e., I, 25; O. Emin, a.g.e., s. 171; Cerrahoğlu, a.g.e., s. 313.

¹⁷⁸ Bkz. Abduh-Rıza, a.g.e., I, 25; Cerrahoğlu, a.g.e., s. 313-314.

kıstasıyla hareket eden bir tefsir anlayışının peşindedir. Fakat Abduh aklî metodu, genelde Selefin Kur'an'a bakış açısını da muhafaza ederek kullanmaktadır.¹⁷⁹

Abduh'un tefsirinin bir önemli özelliği de, değişen sosyal şartlar, nesiller ve ilmi gelişmelerle birlikte Kur'an'a yeni metot ve anlayışlarla bakılmasını uygun görmesidir. Çünkü Abduh'a göre toplumların ve nesillerin belli kanunlara göre değişimi Kur'anî bir esastır.¹⁸⁰

2. 4. 1. Dinin Temel Kaynağı Olarak Kur'an

M. Abduh'a göre akide ve inanç konusunda Kur'an tek gerçek mizandır. Bu bakımdan akide oradan alınmalı, rey oradan istinbat edilmelidir. Halbuki bir çok müfessir bu şekilde hareket etmemiş, Kur'an'ı, akidelerine şahit tutmak maksadıyla tevil etmişlerdir. Dindeki mezhep ve görüşler için asıl kaynak Kur'an'dır. Yoksa mezhepler asıl, Kur'an da onları tasdik eden tali bir unsur değildir. Elbette mezhep imamı ve ileri gelenleri içtihat yapmakla büyük bir iş başarmışlar, dine hizmet edip sevaba nail olmuşlardır. Fakat bu böyledir diye onların görüşlerini Kur'an'ın önüne geçirmek uygun olmaz.¹⁸¹

Abduh Fatiha Suresi tefsirinde şunları söylemektedir: "İtikada dair zihinlerimizde mevcut olan unsurları Allah'ın kitabına sokuşturmadan, kendimizi yalnız Kur'an'la tartarsak, doğru yolda mı yoksa sapık yolda mı olduğumuz ortaya çıkacaktır. Ama öncelikle zihinlerimizde var olanı Kur'an'a sokuşturur sonra kendimizi tartma yoluna gidersek, tartılanla tartanın karışması, ölçülenle ölçenin birbirinden ayırdedilmemesi yüzünden hidayeti sapıklıktan ayırmamız mümkün olmayacaktır. Burada şunu kasdetmekteyim: Kur'an asıldır. Bu yüzden dinde var olan mezhep ve görüşler bu asla göre ölçülmelidir. Mezhepler asıl kabul edilerek Kur'an'ın tevil veya tahriflerle onlara göre ölçülmesinden sakınılmalıdır."¹⁸²

Şahhate bu meseleye örnek olarak Abduh'un Nisa 43. ayeti yorumlayışını vermektedir. Ayetin meali şöyledir: "Ey iman edenler, ne söylediğinizi bilmeyecek kadar sarhoş iken ve yolcu olmanız dışında cünüp iken gusletmedikçe namaza

¹⁷⁹ Bkz. Ignace Goldziher, *Mezâhîbu't-Tefsiri'l-İslâmî*, Arapça'ya tercüme eden: Abdulhalim en-Neccar, Kahire, 1955, s. 372, 381.

¹⁸⁰ Goldziher, a.g.e., s. 378.

¹⁸¹ Abduh-Rıza, a.g.e., I, 14.

¹⁸² Abduh, *Durus mine'l-Kur'an*, s. 58-59.

yaklaşmayın. Hasta yahut yolcu olduğunuz yahut birinin abdest bozmaktan geldiği yahut da kadınlarla münasebette bulunduğunuz ve su da bulamadığınız takdirde temiz bir toprağa teyemmüm edin.”

Bu ayete dayanarak M. Abduh, tüm mezhep imamlarının görüşlerinin aksine, sefer halindeki bir kişi için, cünüp olduğu zaman, suyu bulma imkanını elde etse dahi boy abdesti hususunda teyemmümü yeterli görmektedir. Abduh, bir mezhebin görüşlerine uygunluk açısından herhangi bir endişesi olmayan okuyucu nazarında ayetin bu şekil bir manaya geleceğini beyan etmektedir.¹⁸³

Haddizatında tefsirde salim bir fehm, sahih bir akıl, olgun bir kalple hareket etmenin gereğini vurgulayan Abduh'un¹⁸⁴ Kur'an'a bir "fıkıhçı" zihniyeti ile yaklaşmayı pek uygun görmeyeceği açıktır. Ona göre Kur'an'a "irşad" çerçevesinde yaklaşmak lazımdır. Zaten fıkıh denilen amelî hükümler, Kur'an'da gelenlerin en azıdır. Kur'an'ın büyük bir bölümü, ahlâkı güzelleştirmek, ruhu, cehalet çukurundan marifet burcuna yükseltmek, insanı saadete erdirmek ve ona sosyal hayat yollarını irşat etmekten oluşur.¹⁸⁵

Bu cümleden olarak M. Abduh, eski tefsir kitaplarına sadık kalınarak yapılan tefsir çalışmalarını da hoş karşılamamaktadır. Çünkü ona göre, Allah kıyamet gününde insanların sözleri ve anlayışlarından değil, hidayet ve irşat için indirdiği vahyinden bizi sorumlu tutacaktır. İnsanlar o günde şu suallerle yüz yüze geleceklerdir: "Size risalet ulaştı mı? Size tebliğ edilen şeyi düşündünüz mü? Emr ve nehy olduğunuz şeyleri aklettiniz mi? Kur'an'ın irşadı ile amel ettiniz mi? Peygamber'in sünnetine tabi oldunuz mu?"¹⁸⁶

Bunun yanında eski tefsir kitaplarında Kur'an'ın ruhuna uygun düşmeyen bir çok yanlışlıklar, boş sözler, işe yaramaz teviller vardır. Vahyin indiriliş maksadını örten i'rap kalabalığı, gramer ve hitabet süprüntüleri vardır. Eski tefsirlerin bir çoğu, birbirine zıt şeyler önerirler ve ihtilaflı hükümler koyarlar. Allah'ın: "Eğer Kur'an Allah'ın gayrısından gelseydi onda çok ihtilaflar bulurlardı." (Nisa, 4/82) sözüne binaen Kur'an bu gibi ihtilaflardan, aykırılıklardan ve karışıklıklardan münezzehtir.

¹⁸³ Bkz. Abduh-Rıza, a.g.e., V, 119; Şahhate, a.g.e., s. 49-51.

¹⁸⁴ Bkz. Şahhate, a.g.e., s. 164.

¹⁸⁵ Abduh, "Tefsire Mukaddime", s. 184.

¹⁸⁶ Abduh-Rıza, a.g.e., I, 26.

Tefsirle uğraşan ve Kur'an'ın manasını anlamaya çalışan eski müfessirler, kitabın ruhunu anlayarak kalplerinin ve zihinlerinin karar kılacağı bir manayı ortaya koyup onu halk arasında yayma ve insanları o mana ile irşad etme yerine, tefsirde övünebilecekleri bir "sanat" aramışlar, rakipleriyle mücadele etmek gayesi ile buldukları sanatlara sarılarak Kur'an'ın indiriliş maksatlarından uzaklaşmışlar, garabete düşmüşler, yeni tevil yolları uydurmuşlar ve haddinden fazla söz söylemişlerdir.

Abduh'a göre muğlak, karışık, ihtilaflar içinde boğulan uzun uzadıya yazılmış tefsirler, Kur'an'ı, topluma bir hayat tarzı olarak sunamadıkları için İslâm toplumlarında garip bir Kur'an anlayışı gelişmiştir. Kur'an halk arasında meselâ hastalara şifada veya cin ve şeytan çarpmalarında kendisine başvurulacak bir kitap konumuna düşmüştür. Bundan başka Kur'an'ın bizzat kendisi değil, güzel bir ses ve teganni ile okunması insanları coşturur olmuştur. Böylece Kur'an anlayışımız öyle bir hale gelmiştir ki bir çocuğun toplum içinde "Allah" ismiyle karşılaşmasına benzemiştir; bizde çocuk Allah'ı, "vallahî şunu yaptım", "billahî şöyle yapmadım" gibi yalan yeminlerle öğrenir. Aslına bakılırsa Kur'an'ı öğrenmesi de böyledir; çocuk, beraber yaşadığı kimselerden onun Allh'ın sözü olduğunu işitir ama manası üzerinde düşünemez. İşte bizim Kur'an'a yaklaşımımız, böyle bir çocuğun Allah ve Kur'an'la ilk tanışmasına benzemektedir. Bu şekilde Kur'an'a yapılan ta'zime ise, Kur'an'ın adetine uyup, Allah'a ibadet yerine Kur'an'ın cismi ve şekline ibadet ismini verebiliriz.¹⁸⁷

Abduh'un Kur'an'ı anlamada insanların, eski müfessirlerin söz ve değerlendirmelerine bakışını, O. Emin, Descartes'ın meşhur "bedahet kaidesi"ne benzetmektedir. Abduh bu kurala uygun olarak, sarîh ve bedihî bir şekilde ispatlanmadıkça bir habere kuşku ile bakmamızı önermektedir. Kat'î bir haberin zannî bir haberle sınırlanmamasını veya zannî habere dayanarak ayetin açık manasının tamamen terkedilmemesini savunmaktadır.¹⁸⁸

Gerçekten de Abduh'a göre ancak sıhhatine, metninin ve senedinin kuvvetine sağlam bir delil olduğu, yakîn bir bilgi oluşturacak bir kesinliğe sahip bulunduğu takdirde bir haberin kıymeti vardır ve ancak o zaman bu haberle amel edilir. Başka bir ifadeyle bilhassa inanç ve itikat içeren ayetlerin tefsirinde bir haberin kullanılması için

¹⁸⁷ Abduh, "Tefsire Mukaddime", s. 186-187.

¹⁸⁸ O. Emin, a.g.e., s. 173.

onun tevatür derecesinde olması gerekir. Tevatürün sınırı da Kur'an'ın bize ulaştığı şekildedir.¹⁸⁹

Bir örnek vermek gerekirse bir çok müfessir, Kevser suresinde geçen “kevser” kelimesinden, rivayetlere dayanarak, bir nehir anlamaktadırlar. Halbuki kevserin nehir olduğunu bildiren haberler, bilgi oluşturacak sağlamlıkta değildir. Üstelik kevserin ahiretle alakalandırılması onu, gaybî haberler konumuna getirir. Gaybî haberlerin tasdiki ise ancak mütevatir rivayetle olur. Gaybî bir haberi anlamak için mütevatir haber elimizde yoksa bu takdirde en güzel yol, “Allah en iyisini bilir, ben bilmiyorum”, demektir. Bir başka yol da ayeti diğer ayetlerle irtibatlandırarak izah etmektir. Abduh’a göre bu son yol tutulduğunda “kevser”in manasının, Allah’ın resulüne vermiş olduğu en büyük bağış olan “nübüvvet” olduğu ortaya çıkar.¹⁹⁰

Abduh genel bir eğilim olarak Kur'an'ın Kur'an'la tefsirinden yanadır. Çünkü Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri, kesin bir haberin aynı derecedeki bir haberle açıklanması demektir.¹⁹¹ Kur'an tefsirinde başka haberlere ihtiyaç duyulursa bu takdirde iyi bir araştırma ile vahy döneminde sahabe arasında kullanılmış manaları dikkate almak gerekir. Gerçekte Kur'an'ı doğru anlamak isteyen, Kitapta varid olanla sonradan millet arasında yayılmış olan ıstılah manaları birbirinden ayırabilmelidir. Fakat müfessirler bunun tam aksine, Kur'an kelimelerini ilk üç asırdan sonra halk arasında şayi olmuş ıstılahlarla tefsir etmişlerdir. Gerçek bir araştırmacıya ise Kur'an'ı nazil olduğu asırda kullanılmış manalarla tefsir etmek yaraşır.¹⁹²

2. 4. 2. Kur'an'ın Evrenselliği

Kur'an kıyamete kadar sürecek bir hidayet ve irşad kitabıdır. Bu yüzden manaları evrenselidir. Kur'an her zaman ve her çağa şamildir. Kur'an'dan başka tüm ilahî kitaplar muayyen bir kavme, muayyen bir zamana inmiştir. Yalnızca Kur'an evrensel bir mesaj taşımaktadır. Kur'an'ın en önemli özelliklerinden birisi budur.¹⁹³

Abduh Kur'an'ın evrenselliği üzerinde dururken İslâm'ın tüm kültür, tüm zaman ve tüm değişik medeniyetlere uygun evrensel bir din olduğunu vurgulamak ve İslâm'ın

¹⁸⁹ Bkz. Abduh, *Tefsiru Cüz'i Amme*, s. 165.

¹⁹⁰ Abduh, a.g.e., s. 165.

¹⁹¹ Bkz. O. Emin, a.g.e., s. 173.

¹⁹² Abduh, “Tefsire Mukaddime”, s. 185.

¹⁹³ Bkz. Abduh, *Tefsiru Cüz'i Amme*, s. 90; Şahhate, a.g.e., s. 45.

bir kültür ve medeniyet yaratma özelliğine dikkat çekmek istemiştir. Bunun yanında bazı müfessirlerin Kur'an ayetlerine özel mana vermesinin veya ayetle Peygamber'in yaşamış olduğu devirde meydana gelmiş mahalli bir olay arasında mutlak bir paralellik kurulmasının yanlışlığını ifade etmek istemiştir.

Bu manada Abduh, bir ayetin tefsirinde, nüzûlu esnasında bir olaya, bir hadiseye işaret etmenin veya bir sebebe binaen onu açıklamanın caiz olduğunu fakat ayetin sadece bir olaya indirgenmesinin yanlış olduğunu söylemektedir.¹⁹⁴

Meselâ Bakara Suresinde zikredilen münafıkların özellikleri, sıfatları, Kur'an'ın nazil olduğu dönemin münafıklarını kapsadığı gibi her çağdaki münafık tipinin de özellikleridir. Bunun için, bu ayetler, Hz. Peygamber zamanındaki münafıkları tanımlamaktadır, demek yanlış olur. Çünkü böyle bir söz, sonraki dönemlerde aynı özellikleri taşıyanları, ayetin kapsamı içerisinden çıkarma düşüncesini çağrıştıracaktır. Bu ise Kur'an'ı her çağda önder bir hidayet kitabı olarak kabul etmemekle aynı manaya gelebilir.

Bazı müfessirlerin, Tekasür Suresini, sayılarının çokluğu ile övünen ve biri hayatta olan akrabalarının sayısının diğerinkinden az olduğunu görerek üyelerinin çokluğunu ortaya çıkarmak için mezarlarını saymaya kadar işi götüren Ensardan iki kabile hakkında indiğini söylemeleri de bunun gibidir. Halbuki diğer bir çok sure gibi bu surenin, de bir olaya bir kişiye veya belli bir zamana tahsis ederek manasını daraltmamak lazımdır. Çünkü Kur'an bir zamana, bir kişiye veya bir kabileye değil, tüm zamanlara ve tüm insanlara hitap etmektedir. Bunun için bu surenin hükmünü umumî kabul etmek ve hatta manasına, sadece kabilesi ile değil, malı ile, zenginliği ile, makamı ile de övünenleri de teşmil etmek gerekmektedir.¹⁹⁵

"O ateşe ancak yalanlayıp yüz çeviren kötüler girer, temizlenmek için malını hayra veren iyiler uzak tutulur." (Leyl, 92/15-18) ayeti de bazı müfessirler tarafından bir sebebi nuzule dayanarak, belirli bir olaya tahsis edilmiştir. Bunlara göre ayetteki iyi kişiden murad, Hz. Ebu Bekr'dir. Çünkü o, Müslüman köleleri azat etme konusunda büyük bir gayret içine girmiştir. Kötüden murad da Ümeyye b. Halef'tir. Düşünürümüze göre sahih rivayet olduğu takdirde bu gibi sebebi nuzule dayanan olaylar kabul edilir, fakat bu olaylara dayanarak ayetin manalandırılması tefsir açısından fazla bir yarar

¹⁹⁴ Abduh, a.g.e., s. 90.

¹⁹⁵ Abduh, a.g.e., s. 149.

sağlamaz. Aksine ayetin manasının evrenselliğine mani olacak bir hüviyete bürünebilir.¹⁹⁶

2. 4. 3. Kur'an'ı Anlamada Bütünlük Sorunu

Bir surenin konusunun özlü birliği geçmiş müfessirler arasında ihtilaf noktalarından biri olmuştur. Müfessirlerin bazıları Kur'an ayetleri arasında belli bir insicam ve irtibatın her zaman bulunduğunu kabul ederken diğer bir kısmı da böyle bir ilişkinin olmasını gerekli görmemişlerdir. Bunlara göre Kur'an'da her konunun, her bölümün ve hatta her ayetin ayrı bir maksadı vardır. Kur'an, bir çok sureden ve her sure de değişik ayetlerden oluşmaktadır. Her surenin olduğu gibi hemen hemen her ayetin de kendine mahsus bir mesajı vardır. Bir kısmı öğüt, bir kısmı zecr içindir. Bazısı bir kıssa, bazıları bir hüküm ayetidir. Bir kısmı cenneti, bir kısmı cehennemi tasvir etmektedir.¹⁹⁷

M. Abduh tefsirde, Kur'an'ın ve onun belâğatının bütünlüğünün, surelerinin özlü konu birliğinin gözetilmesi gerektiği fikrindedir. Bu nedenle o, eski müfessirleri, Kur'an ayetlerini parçacı bir anlayışla ele aldıkları, hatta tek bir ayeti bile parçalara ayırmak sureti ile anlamaya çalıştıkları için eleştirmektedir. Ona göre bu anlayış, Kur'an'ın belâğat özelliğini ortadan kaldırmakta, Kur'an'ı parçalara ayırmakta ve parçalar arasındaki ahenkli bütünlüğü öldürmektedir. Halbuki Kur'an bir bütün olarak mütalaa edildiğinde, ayetler arasında uyumlu bir ittisalin olduğu görülür.¹⁹⁸

Abduh'a göre surenin bir konu bütünlüğü vardır. Bu yüzden bir ayetin tefsiri, dahil olduğu surenin ana konusuna ve esas hedefine uygun olmalıdır. Ayetin manalandırılması, surenin konu birliğine ters düşmemelidir.

Meselâ, bir çok müfessir, Bakara Suresi 106. ayette geçen "nesh" ifadesini, ayetin sure ve konusu ile irtibatını dikkate almadıkları için, bazı Kur'an ayetlerinin ve ahkâmının yürürlükten kaldırılması şeklinde anlamışlardır. Halbuki sure, peygamberlerden, onlara verilen hikmet ve delillerden bahsetmektedir. Surenin bu konusunu dikkate aldığımızda ayetteki neshin, peygamberlerin nübüvveti ile ilgili olarak halka sunulan bir nevi ilim ve hikmetle ilgili olduğunu anlarız. Söz konusu ayette

¹⁹⁶ Abduh, a.g.e., s. 106.

¹⁹⁷ Bkz. Fehd b. Abdurrahman er-Rumî, *Menhecû'l-Medresetu'l-Akliyyeti'l-Hadîse fî't-Tefsir*, Beyrut, Müessesetu'r-Risale, 1981, I-II, 222.

¹⁹⁸ Bkz. O. Emin, a.g.e., s. 178.

geçen “ayet” kelimesi bu takdirde Allah’ın bir peygamberini teyit için gönderdiği veya bildirdiği “delil” olmaktadır. Öyleyse ayeti şöyle anlamamız icap etmektedir: Peygamberlerden birinin nübüvvetine delil olsun diye ikâme ettiğimiz bir unsuru yürürlükten kaldırır veya o delille bir başka nebiyi teyit etmezsek, yahut zamanın geçmesiyle bu delili unutturursak, ikna kuvveti ve nübüvveti ispat açısından çok daha kuvvetli bir başka delili getirmeye elbette gücümüz yeter.¹⁹⁹

Abduh, surenin bütünlüğü dikkate alındığında Hacc Suresi 52-53. ayetlerinin uyduruk bir “Garanik Kıssası” ile irtibatlandırılarak yorumlanmasının yanlışlığının ortaya çıkacağını belirtmektedir. Ona göre sure, risalet ve peygamber gönderme konusunda Allah’ın yüce gayesini anlatmaktadır. Surede Allah, Hz. Muhammed’e, bundan önce göndermiş olduğu peygamberlerin durumunu anlatmaktadır. Kendisinden önce gelen peygamberlerin bir çok zorlukla karşılaştıklarını, kavimlerinin onlara karşı çıktıklarını, önlerine engeller koymak için vargüçleriyle uğraştıklarını, peygamberlerini aciz bırakmak maksadıyla olur olmaz tevil ve izahlara kalkıştıklarını bildirerek Hz. Muhammed’in de böyle olaylarla karşılaşmasının doğal olduğunu, dolayısıyla ye’s e kapılmamasını, üzüntü içinde kaybolmamasını beyan etmektedir. İşte Abduh’a göre surenin öz olarak ifade ettiği mana budur. Şimdi bu ana fikre uygun olarak ayetler şöyle anlaşılmalıdır: Senden önce hiçbir peygamber ve elçi göndermedik ki bir şeyi canı gönülden istediğinde kavmi ona engel çıkarmamış ve karşı çıkmamış olsun.”²⁰⁰

Abduh, bazı alimlerin; ”Zekeriyya onun(Meryem’in) yanına, mabede her girdiğinde orada bir rızık bulur ve “Ey Meryem, Bu sana nereden geliyor?” der, o da: “Bu Allah katındandır. Allah dilediğine sonsuz rızık verir.” derdi.” (Al-i İmran, 3/37) ayetini kerametın gerçek olduğunu ortaya koymak için delil olarak göstermelerini de uygun görmemektedir. Ona göre çoğu müfessir Zekeriyya’nın Meryem’in her yanına gidişte orada, meselâ yazın kış meyvesi, kışın yaz meyvesi bulduğunu söyleyerek, “Allah dilediğine sayısız rızık verir” ifadesinden harikulâde bir olay anlamaları, surenin bütünlüğü dikkate alındığında doğru olmamaktadır. Bu tür bir yorum mana bütünlüğüne terstir. Çünkü surede ifade edilen ve ibret alınması istenen hakikat, Peygamberimizin nübüvvetini takrir ve Ehli kitap ile müşriklerin bu konudaki şüphelerini mesnetsiz bırakmaktır.

¹⁹⁹ Abduh-Rıza, a.g.e., I, 416-417.

²⁰⁰ Bkz. Abduh, Tefsiru’l-Fatiha ve Sittü Süverin min Havatimi’l-Kur’an, haz. R. Rıza, Kahire, Daru’l-Menar, 1367, s. 57 ; er-Rumî, a.g.e., I-II, 227-228.

Reşid Rıza Abduh'un geniş anlamda şunu ortaya koymaya çalıştığını söylemektedir: Ayetler, Peygamberimizin nübüvvetini takrir etmek için önce vahy gerçeğini ele almakta, vahyin biricik hakikati olan uluhiyyeti anlatmaktadır. Daha sonra dirilişi, ceza ve mükafatı, diğer nebileri anlatmaktadır. Sure bundan sonra şu hakikati vurgulamaktadır: Allah'a iman ve onu sevme iddiası ancak Peygamber'e tabi olmakla gerçek olur. Böylece surede Hz. Peygamber'in Allah'ın elçisi olma konusunda şüpheleri giderme gayesi kendisini göstermektedir. Allah Adem'i, Nuh'u, İbrahim'i... peygamber olarak seçmiştir. Demek ki peygamber seçimi Allah'a mahsustur. Öyleyse Hz. Muhammed'in de Allah tarafından peygamber olarak seçimi doğaldır. Gerçi İsrailoğullarından peygamber gönderilmesi daha yaygındır ve buna dayanarak insanların son peygamberi de İsrailoğullarından beklemeleri normaldir. Fakat nasıl ki Allah, Hz. Meryem'i mutat olmayan bir yolla çocuk sahibi yapmıştır, yine böylece mutat olmayan bir yolla İsrailoğullarından olmayan Hz. Muhammed'i de peygamber olarak seçmiştir.

Abduh'a göre surenin işlediği ana tema budur. Öyleyse bu ana temaya uygun düşmeyen veya onunla uzaktan yakından alakası olmayan tefsirler yersizdir. Dolayısıyla müfessirlerin bahsi geçen sure ayetlerini keramete delil olarak kullanmaları ana tema ile ilgisi olmadığı için yanlıştır. Haddizatında bu ayetlerden mucize veya keramet olgusunu çıkarmak da zordur. Hz. Meryem'in: "Bu Allah katındandır" sözü tüm Müslümanların kendilerine bahşedilen olağan nimetler için geçmişte ve gelecekte her zaman söyledikleri ve söyleyecekleri bir sözdür. Bu söze dayanarak ayetteki "rızk"ı harikulâde veya mucizevî bir rızık olarak görmek doğru değildir. Hele Meryem'e verilen rızkın yazın kış yiyeceği, kışın yaz yiyeceği olduğunu söylemek olayı büsbütün saptırmadır. Ne Hz. Peygamber ne de ilk müfessirler böyle bir şeyi söylememişlerdir.²⁰¹

Burada şunu belirtelim ki Abduh'un bu açıklamalarına bakarak keramet hadisesini büsbütün reddediyor hükmüne varmamak lazımdır. Burada onun reddettiği Hz. Meryem kıssasının keramet için delil olarak gösterilmesidir. Abduh keramet konusunu Risaletu't-Tevhîd adlı eserinde etraflıca işlemiş ve konuya gayet ılımlı bir şekilde yaklaşmıştır. Kerametın aklen caiz olabileceğini belirtmiş ve şöyle demiştir; "Allah nebilerden başka insanların elinde bir takım harikulâde olaylar izhar edebilir."²⁰²

²⁰¹ Bkz. Abduh-Rıza, a.g.e., III, 293-294.

²⁰² Geniş bilgi için bkz. Abduh, Risaletu't-Tevhîd, s. 164-165; el-A'mal, III, 472-474.

Suredeki konunun özlü birliği hususunda elbette ilk görüş beyan eden şahıs Abduh değildir. Yukarıda da değindiğimiz gibi bu esası kabul eden âlimler olmuştur. Bunlardan birisi de, Abduh'un fikirlerine katkısının olduğunu bildiğimiz Şatibî'dir. Şatibî'ye göre mükellef, Şari'nin maksadını anlamak için sözü başından sonuna kadar bir bütün olarak ele almalıdır. Sadece sözün başına bakıp sonunu terketmek veya bunun aksini yapmak ve böylece değerlendirmeyi parçalar üzerine oturtmakla Şari'nin maksadı anlaşılamaz. Konu ile ilgili ayetlerin hepsi birden nazarı dikkate alınmalı, onlardan sadece bazısı ile yetinip diğer kısmı görmezlikten gelinmemelidir.

Şatibî sadece konu bütünlüğü açısından değil, bir bütün olarak Kur'an'ın da özlü birliğinden ve tek bir kelim olduğuundan bahsetmenin sahih olacağını belirtmektedir. Şatibî, Kur'an'ın tek bir kelim olduğu ve onda teaaddüdün bulunmadığı şeklindeki kelâmcıların görüşünden de hareketle, tefsir sırasında Kur'an'ın tek bir kelim olduğu prensibinden yola çıkmanın mümkün olduğunu beyan etmektedir. Çünkü Kur'an'ın bir kısmını anlamak, şu veya bu şekilde diğer kısımlarını anlamaya bağlıdır. Kur'an'ı, kendisini tefsir eden bir kitap olarak görmek lazımdır. Meselâ Kur'an'da öyle konular vardır ki, eğer bir başka yerinde açıklanmayacak olsa, onları gerçek anlamda kavramak imkansızdır. Bir yerinde "zaruriyyat"tan olan, Kur'an'ın başka bir yerinde "haciyyat" ile kayıtlıdır. Durum böyle olunca, Kur'an'ı bir bütün olarak değerlendirmenin gerekliliği ortaya çıkmaktadır.²⁰³

M. Abduh bu cümleden olarak tefsirde bütün dikkatin mana üzerine verilmesi gerektiğini de söylemektedir. Tefsirde genel bir tavır olarak mana esas alınmalıdır. Tek tek lafızlar üzerinde durmak, mananın üzerini örten bir laf kalabalığına insanı götürebilir.²⁰⁴

Söz gelimi "Şu şehre girin, orada dilediğiniz gibi bol bol yiyin." (Bakara, 2/58) ayetinde, zikredilen şehrin hangi şehir olduğu konusunda müfessirlerin çoğu uzun uzun açıklamalar yaparlar. Abduh ise burada hiçbir şey söylememeyi uygun görür.²⁰⁵

Yine "Biz de zalimlere yoldan çıkmalarından dolayı gökten azap indirdik." (Bakara, 2/59) ayetindeki "azap"ın ne tür bir ceza olduğu konusunda tefsirlerde bir çok söz söylenmiştir. Abduh ayetin tefsirinde bu azap türünün ne olduğunun belirtilmesini

²⁰³ Bkz. Ebu İshak eş-Şatibî, *el-Muvafakat fi Usulî's-Şerîa*, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991, III, 314-315.

²⁰⁴ Abduh, *Tefsiru Cüz'i Amme*, s. 21.

²⁰⁵ Bkz. Abduh-Rıza, a.g.e., I, 344; O. Emin, a.g.e., s. 176; Şahhate, a.g.e., s. 137-138.

gerekli görmemektedir: “Kur’an’ın müphem bıraktığı her şeyde olduğu gibi bu ayette zikredilen gökten inen azabın çeşidi konusunda da susmayı uygun görüyorum”²⁰⁶ demektedir.

Abduh kutsal metnin mutlak içeriğinin dışında kalan detaylara girmekten kaçınmaktadır. Bu nedenle o, bir çok müfessirin icat etmekten hoşlandığı uzun hikaye ve menkibelerin çoğunluğunu da reddetmektedir.²⁰⁷

Abduh’un, Kur’an lafızlarına mana bütünlüğünün gerektirdiği basit izahlar vermekle yetinmesine daha bir çok örnek vermek mümkündür. “Levhi Mahfuz” ve “Sûra üfleme” bunların en ilginç olanlarından.

Abduh’a göre sûra üfleme konusunda Kur’an’da varid olan haberlere aynen inanmak bize düşen bir görevdir. Bu surun hakikatini araştırmak ise böyle değildir. Çünkü bu, bir nevi abesle iştigaldir. Burada sura üflemeden kastın, kıyamet gününde Allah’ın insanları bir çırpıda suratle yeniden diriltmesi olduğu söylenebilir. Bu takdirde sura üfleme, temsil suretinde bir tasvir olmaktadır.²⁰⁸

Levhi Mahfuz da Allah’ın kitabını muhafaza ettiğini bildirmek için kullandığı bir deyimdir. Buna böylece inanmak gereklidir. Fakat hakikatini bilmek veya bunun için iyiden iyiye araştırma yapmak lüzumlu değildir. Bize düşen, gayba iman açısından bunun mevcut olduğuna ve Allah’ın burada kitabını muhafaza ettiğine inanmaktır. Levhi Mahfuzun, semada belli bir yeri olan maddî bir vücuda sahip bir varlık olduğu konusuna gelince bu konuyla alakalı haberler, tevatürle sabit olmayan haberlerdir. Akaid ve gaybî haberler de ise tevatür aranır. Fakat Levhi Mahfuzu açıklamak zorundaysak bunu, bütün gerçeklerin hakikatlerinin manevî bir levhası olarak görmemiz mümkündür. Çünkü bizzat Kur’an, kendisine hiçbir hata ve batıl bulaşmayan bir gerçektir.²⁰⁹

O. Emin, bu ve benzeri örneklere dayanarak Abduh’un tefsir metodunun “pragmatik” olduğunu belirtmektedir. Çünkü Abduh, akla muhalif bir anlayışı gerektirmedikçe Kur’an’da varid olanların aynen kabulünü savunmakta ve Kur’an

²⁰⁶ Abduh-Rıza, a.g.e., I, 345.

²⁰⁷ Bkz. O. Emin, “Mısır’da Rönesans: Muhammed Abduh ve Ekolü”, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, Editör: M. M. Şerif, Türkçe Baskının Editörü: Mustafa Armağan, İstanbul, İnsan Yayınları, 1990, IV, 303-304.

²⁰⁸ Bkz. Abduh, *Tefsiri Cüz’i Amme*, s. 6.

²⁰⁹ Abduh, a.g.e., s. 61.

tefsirinde lafızlarla oylanmanın, tevillerin çeşitliliğinde kaybolmanın, açıklamalarda mubalağa etmenin Kur'an ruhunu örteceğini belirtmektedir.²¹⁰

Abduh'un Kur'an'ın bütünlüğü üzerinde durmasının bir nedeni de tefsirde insan ruhuna hitap etmenin, zihni, ruhu ve nefsi manevî pisliklerden temizlemenin, imanı yeşertmenin, maddeciliğin insanın kalbinde açtığı yaraları iyileştirmenin temel bir düstur olmasını arzu etmesinden dolayıdır. Bunun için Abduh, İslâm inançlarından bir kısmını mana âleminde ayırıp madde dünyasına aktarmayı, İslâmî mefhumlar hakkında maddî izahlar yapmayı şiddetle eleştirmektedir. Böyle bir anlayışın din içinde en kaba bir maddeciliğin oluşmasına neden olacağını hatırlatmakta, bilhassa gayba ait haberlerin, elle tutulan, gözle görülen bayağı varlıklar olarak nitelendirilmesinin dinin ruhuna aykırı olduğunu belirtmektedir. Bu tür bir yaklaşımın, hangi mezhebe dayandırılırsa dayandırılırsın maddeci bir yaklaşım olacağını söylemektedir.²¹¹

Meselâ Kâria Suresinde geçen "mizan" kelimesini açıklarken Abduh, bunun müfessirler tarafından maddî bir varlık olarak algılandığını ve anlatıldığını, hariçte yer tutan cismanî bir şey olarak görüldüğünü hatırlatmakta, böyle bir yorumlamanın ise Allah'a ait gaybî işler konusunda açık bir nas olmadan konuşmak olduğunu beyan etmektedir.

Ona göre, kıyamet gününde amellerin tartıldığı bir mizan vardır ve kimin tartısı (mizan) ağır gelirse cennete girecek, kiminki de hafif gelirse cehenneme girecektir. Kur'an bize mizanı ancak bu kadarla anlatmaktadır. Kur'an'ın bildirdiği bu ölçüye inanmamız gereklidir. Fakat amellerin tartılmasının keyfiyetini, ölçüp biçilen cezanın mahiyetini biz bilemeyiz. Zira bunlar akıl ile elde edilebilen bilgiler cinsinden değildir. Bu yüzden bize düşen, bunların mahiyetini Allah'a havale etmektir.

Bunun ötesinde mizanı, dünya hayatı için söz konusu olan tartılara benzetmek son derece yanlıştır. İnsanoğlunun icat ettiği ölçüler ne kadar ince ve dakik olsa da cismanî ve görülen ağırlıkları ölçmek içindir. Makulat ve mana cinsinden olan şeyleri ölçmek için ilahî makama, beşerin kullandığı ölçülerden daha yüce ölçüler layıktır. Bunun için denilmiştir ki, bir insan, halk arasında tarif edildiği şekilde bir mizanı inkar etse, küfrüne hükmolunmaz.²¹²

²¹⁰ Bkz. O. Emin, a.g.e., s. 177.

²¹¹ Bkz. Abduh, a.g.e., s. 185; O. Emin, a.g.e., s. 183.

²¹² Abduh, a.g.e., s. 144-146.

Abduh'a göre kıyamet gününde amel defteri olarak açılıp kişiye gösterilecek "suhuf" konusunda da bize gereken, insanın amellerinin açık seçik bir tarzda ortaya döküleceğine, bu konuda herhangi bir şüphenin bulunmadığına inanmaktır. Burada karşımızda iki gerçek vardır. Biri, amellerin tesbiti, diğeri ise bunların açıklanmasıdır. Bu iki duruma inandık mı "suhuf"a inanmış oluruz. Bundan ötede suhufun, dünyada üzerine yazı yazdığımız kağıt cinsinden bir cisim, geniş ve düz bir tahta gibi bir alet olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü bu gibi konular, ilmimizin ulaşamadığı saha içerisinde. Mücerret akılla bunları cevaplayamayız. Hz. Peygamber'den de bu hususta kesin bir haber gelmemiştir.²¹³

Düşünürümüz katında Allah'ın amelleri "yazma" ve "sayma"sı da, O'nun her türlü yaratılmış olan şeye benzemekten tenzih edilmesi inancına uygun bir yazma ve saymadır. Biz burada şuna inanırız ki, Allah'ın yazma ve sayması, bizimkinden çok yüce ve çok daha sağlamdır. Artık bundan ötesini araştırmayız, mahiyetini Allah'a havale ederiz.²¹⁴

Abduh, "amel defteri kendisine sağından verilen kimse, kolay geçireceği bir hesaba çekilir ve arkadaşlarının yanına sevinçle döner. Amel defteri kendisine arkasından verilen kimse: "Mahvoldum!" diye bağırır ve çılgın alevli cehenneme girer." (İnşikak, 84/7-13) ayetini tefsir ederken ruhî ve manevî tefsire güzel bir örnek sunmaktadır. Abduh'a göre, insanlara amel defterlerinin sağlarından, sollarından ve arkalarından verilmesi, sevinç ve mutluluk, üzüntü ve yüz burukluğunu tasvir eden temsili ifade tarzlarıdır. Bu ifadeler, amellerinin kendisine açıklandığı kimsenin ahiret günündeki psikolojik halini tasvir için kullanılmıştır. Ameli iyi olan insanlar, işledikleri güzel işler açıklandığında bir sevinç ve mutluluk içine girerler. İşte bu, kitabın sağdan verilmesi demektir. Amellerinin kötü olduğunu gören kimseleri ise bir üzüntü ve mutsuzluk kaplar. Bu da kitabın soldan veya arkadan alınmasının ifade ettiği manadır.²¹⁵

Abduh'a göre tefsirde Kur'an'ın bütünlüğünü gözetmek demek onun bir irşad ve hidayet kitabı olarak kabul edilmesi demektir. Kur'an, bir öğüt ve hatırlatma olduğu gerçeğinden hareketle tefsir edilmelidir. Böyle bir prensipten yola çıkan düşünürümüzün gaybî haberleri buna göre değerlendireceği açıktır. Çünkü eğer bunlar

²¹³ Abduh, a.g.e., s. 27-28.

²¹⁴ Abduh, a.g.e., s. 7-8.

²¹⁵ Abduh, a.g.e., s. 52-53.

maddeci bir bakış açısıyla açıklanacak olsa Kur'an'ın bu temel esprisi gölgelenmiş olacaktır. Abduh'un bu metoduna O. Emin "ruhî-içsel", Şahhate de "ruhî amelî" metot adını vermektedir.²¹⁶

Abduh bu metodu kullanırken, örneklerde de görüleceği üzere, bazen Selef metodunu, bazen Ehli sünnetin de arasına müracaat ettiği tevîl yolunu, bazen de aynı anda her ikisini birlikte kullanmaktadır.

Meselâ sura üflemenin ve Levhi Mahfuzun hakikatının aynen kabul edip bilgisini Allah'a bırakmanın lüzumuna inanan Abduh'un, bu düşüncesiyle Selef metodunu takip ettiğini söyleyebiliriz. Fakat Abduh işi burada bırakmamaktadır. Sura üflemeyi, Allah'ın suratle yeniden diriltmesi, Levhi Mahfuzu da, hakikatlerin manevî levhası olarak "yorumlamakta"dır. Bunun, tevîl katagorisine gireceği açıktır. Selef metoduyla tevîl yolunu uzlaştırmanın imkân dahilinde olduğuna inanırsak Abduh'un, Selef ile meselâ Mu'tezile arasında orta bir yol izlemeye çalıştığını söyleyebiliriz. Aslında Abduh, akla ve mantığa ters gelen tefsirlerden, "gerçek hakikatini biz bilemeyiz" anlayışı ile kurtulmak için, Selef metodunu adeta bir vasıta olarak kullanmaktadır. Selef yolu ile önce akıl dışı tefsirlerin yanlışlığını ortaya koymakta hemen akabinde de pragmatik, ruhî-içsel metoduna uygun olarak kendi değerlendirmesini vermektedir.

Ğaşiye suresindeki cennet, cehennem, cennette ihsan edilen nimetlerin açıklanmasında da Abduh aynı tavrını sürdürmektedir. Öncelikle bu haberlerin madde alemine indirgenerek açıklanmasına karşı çıkmaktadır. Ona göre kıyamette vaki olan şeylerle yaşadığımız dünyadaki bazı varlıklar arasında bir benzerlik olabilir ama aralarında mütecanis bir vahdet bulmak imkansızdır. Orada karşılaşılabilecek lezzetler saadet lezzetleridir. Ahirette cennet nimet yeri, cehennem de azap yeridir. Bize gerekli olan cennetteki nimetlerin dünya lezzetlerinden daha mükemmel, cehennem azabının ise dünya elemelerinden daha şiddetli olduğuna inanmaktır. Cennet ve cehenneme bu şekilde bir iman vaciptir, ama bunların hakikatini araştırmak böyle değildir. Zaten aklen muhal olmamasına rağmen hakikatine aklî yolla ulaşmak mümkün değildir.

Cennet nimetleri bu dünyanın nimetlerinden özde farklıdır, o âlemin özelliklerine göre hazırlanmıştır. Cennette verilen nimeti, orada insan bedeninin büyümesi, olgunlaşıp gelişmesi gibi bir durum olmadığına göre, bu dünyada insanı geliştiren nimetlere benzetmek yanlış olacaktır. Orada verilen nimet, insanın bedenini değil,

²¹⁶ Bkz. O. Emin, a.g.e., s. 182; Şahhate, a.g.e., s. 144.

saadet ve mutluluğunu artırmak içindir. Cehennemdeki elem de böyledir. Bu da insanın şekavet ve mutsuzluğuna yöneliktir.

“Orada akan kaynak vardır, yükselmiş tahtlar vardır, yerleştirilmiş kâseler, sıra sıra yastıklar, serilmiş yumuşak tüylü halılar vardır.” (Çaşiye, 88/12-16) ayetindeki ifadeler, Abduh’a göre, cennet nimetlerinin ne kadar âli olduğunu, ne kadar büyük ve çok olduğunu anlatma hedefine yönelik tasvirî ifadelerdir. Yani bilinen şeylerle örnekleme yapılmakta ve fakat bu bilinen şeyler kastedilmemektedir.²¹⁷

Anlaşılan o ki, Abduh’a göre, Kur’an’ın cennet ve cehennem manzaralarında “işaret edici” bir dil kullanılmıştır. Bundan maksat, cennetin arzulanan cehennem de kendisinden çekinilecek bir yer olduğunu vurgulamaktır. Bunlar, insanda bir takım tepkiler uyandırıp onu, kelimelerin içerdiği olgusal muhtevanın ötesine taşırlar. Öyleyse Kur’an’ın ölümden sonraki hayata ilişkin işaret edici dili, bu dilin özellikleri bağlamında değerlendirilmelidir.

Abduh’un gayb âlemi ile ilgili haberlere bakış açısını, biz özellikle “tasvir” kelimesini kullanarak yansıtmaya çalıştık. Zira burada Abduh’a göre bu gibi haberlerin “mecaz” veya “sembol” olduğunu söylememiz onun görüşlerini tam olarak yansıtmayan bir ifade tarzı olurdu. Watt’ın çok isabetli bir şekilde belirttiği gibi günümüzde “metafor” (mecaz) deyimini, metoforla izah edilen şeyin gerçekte mevcut olmadığı şeklinde bir izlenim uyandırmadan kullanmayı başarmak son derece zordur. Watt burada “diyagramatik” kelimesinin daha uygun olduğunu söylemektedir. Çünkü bu kelime, tasvirin, tasvir edilen gerçekliği sınırlı bir şekilde aktardığını daha iyi anlatmaktadır. Burada kelimeler işaret edici anlamları ile kullanılmaktadır. Başka bir ifade ile tasvirin asıl gayesi, “dinamik imajlar” oluşturmaktır. Teolojide ve dinde kullanılan diyagramatik ifadeyi diğer disiplinlerden ayıran başlıcı unsur budur.²¹⁸

Özetleyecek olursak Abduh, allegorik bir ifade ile karşılaşıldığında spekülasyon yapılmaması tenbihinde bulunmaktadır. Çünkü insanın, kendi kavrayışının ötesindeki hakikatleri kavramakta acziyeti vardır. Fakat insan gaybî haberleri zahiri manasıyla anlamaya güç yetiremiyorsa, kendi aklı ile tevil yoluna gidebilir. Sahih haberin, nassın manasını izah etmediği yerde akıl devreye girebilir ve tevil yolunu tutabilir. Yalnız bu tevil, dinin asıllarından birine ters düşmemeli, sağlam delile dayanmalı, ahiret hayatı ve

²¹⁷ Abduh, a.g.e., s. 71-73.

²¹⁸ Bkz. Watt, *İslâm Nedir*, s. 273-274.

buradaki mükafat ve cezaya inançtan herhangi bir sapmayı içinde barındırmamalıdır. Bu şartlarda tevil yoluna giden bir insan, kınanamaz. Şu da var ki, insan tevil yoluna gidebilir ama yaptığı tevili, diğer insanlara uyulması gerekli bir misal, bir örnek veya bir asıl olarak gösteremez. Çünkü ilahî emirler, umumun anlayış takatı esas alınarak gönderilmiştir; havasın zihnî olgularını veya aklî heyecanlarını tatmin etmek için değil.²¹⁹

M. Abduh'a göre Kur'an'ı bütünlüğü içerisinde kavramada önemli bir nokta da, onun mübhem lafızları üzerinde fazla söz söylememektir. Ona göre Allah, Kur'an'daki mübhem lafızların külliyyat veya cüz'iyatlarını tetkik etmeyi bize teklif etmemiştir. Mübhemat nasta nasılsa öyledir, ondan dışarı çıkmak caiz değildir.²²⁰ Bunun için mübhemat konusunda fazla konuşmamak, hele hele bunları açıklamak için israiliyata dayanmamak lazımdır. Gerçek o ki, bir ayetten murad edilenin ne olduğu anlaşıldıktan sonra bu ayette var olan bir mübhem kelime veya ifadeyi uzun uzun tartışmakta, rivayetlere dayanarak gereksiz açıklamalarda bulunmakta herhangi bir fayda yoktur.

Abduh bu fikrini, Nisa Suresinin birinci ayetinin izahında ilginç bir şekilde örneklemektedir. Allah bu ayette şöyle buyurmaktadır: "Ey insanlar, sizi bir tek nefisten yaratan, ondan eşini var eden ve ikisinden pek çok erkek ve kadın meydana getiren Rabbinize hürmetsizlikten sakınınız."

Abduh ayette geçen "nefs-i vâhîde" (tek bir nefis) üzerinde durmakta ve kısaca şöyle demektedir: Biz idrak ve hissimizi aşan bir şey konusunda ancak vahy ile delil getirir ve şüphesiz bu vahyin önünde durur, onu ne eksik alır ne de fazla bir şey söyleriz. Ayette Allah bu "tek nefsi" mübhem bırakmıştır. Buna binaen onu uzun uzun açıklamaktan, hakkında gereksiz spekülasyonda bulunmaktan kaçınılır.

Fakat Abduh bu kadarla kalmaz. Önce "nefsi vâhîde"nin çoğu tefsirlerde zikredildiği gibi "Adem" olmasının sahih bir delile dayanmadığı için şüphe ile karşılanması gerektiğini hatırlatır. Daha sonra, yukarıda sunduğumuz tevil anlayışına göre bu kavramı yorumlama yoluna gider: Şimdi bu kavram, zahiriyle anlaşılması kolay olmayan bir kavramdır. Bu yüzden yoruma tabi tutulabilir. Çünkü hakkında bizi bağlayan kesin bir nas yoktur. Öyleyse hitabın muhatabına göre bunu izaha kalkışmak caizdir. Meselâ bu hitabın Kureyş'e yapıldığı kabul edilirse, "nefs-i vâhîde"den

²¹⁹ Bkz. Abduh, **Risaletu't-Tevhîd**, s. 162.

²²⁰ Abduh-Rıza, a.g.e., I, 320; Cerrahoğlu, a.g.e., 315.

Kureyş'in ilk atası anlaşılabilir. Hitabın tüm Araplara olduğu söylenirse bu takdirde nefs-i vâhîde Arapların atası olarak yorumlanabilir. en-Nas ile, Mekke halkının kastedildiği öne sürülürse o zaman "tek nefis" Mekke halkının atası Adnan olur. Tüm Arapların muhatap tutulduğu kabul edilirse tabir, Arapların atası Ya'rub veya Kahtan şeklinde izah edilir. Yok eğer "en-nas"ın bütün insanlığı kapsayan bir hitap olduğu düşünülürse bu takdirde ayetten herkes kendi inancına göre insanlığın atasını anlar. Bütün insanların Adem'den geldiğine inananlar, nefs-i vâhîde ile Adem'in kastedildiğini anlayabilirler. Milletlerin ayrı ayrı atalardan geldiği görüşünde olanlar veya her insan ırkı için ayrı bir ata olduğunu kabul edenler de nefs-i vâhîdeyi kendi inançlarına göre yorumlarlar.

Abduh daha sonra kendi eğilimini ortaya koyar ve bu tabirden, Adem'in bütün insanlığın babası olduğuna dair kesin bir inanç çıkarmanın zor olduğunu söyler. Hatta ona göre ayetteki "ikisinden bir çok erkek ve kadınlar yaratan" ifadesi, nefs-i vâhîde"den muradın Adem olmadığını ima etmektedir. Çünkü eğer öyle olsa Allah, "bütün erkek ve kadınları" ifadesini kullanırdı.

Abduh daha sonra: "Eğer her insan sınıfının ayrı bir atası vardır teorisi doğru ise bundan ne çıkar?" diye sorar ve şöyle der: "İşte eğer Avrupalı araştırmacıların her insan sınıfının kendine mahsus bir atası vardır sözü yüzde yüz doğru olsa bu, bizim kitabımızın aleyhine bir delil olmaz. Fakat bu konuda açık bir nassa sahip olduğu için Tevrat'ın aleyhine bir delil olur. İşte bu yüzdendir ki Tevrat'ın Allah indinden gelip gelmediğine dair eleştirilerde bulunulmuştur."

Abduh'a göre "Ey Ademoğulları" hitabı da tüm insanların Adem'den geldiği tezini ispat etmez. Çünkü hitabın, muhatabın dayandığı kaynağı zikretmekle başlamasından daha doğal bir şey olamaz. Gerçekte Adem'den evvel de bir çok insan cinsi gelip geçmiş olabilir. İnsan cinsini Adem gibi yakın bir tarih aşamasına bağlamak, İbranilerin geleneğidir. İbraniler Yahudi tarihinin başlangıcını, tüm insanlığın başlangıcı olarak addederler. Biz bunu tasdikle mükellef değiliz. Son yapılan inceleme ve araştırmalar da İbrani tarih görüşünü zedelemiştir.

Abduh, "Orada bozgunculuk yapacak ve kan akıtacak birini mi var edeceksin?" (Bakara, 2/30) ayetinden, Adem'den önce insan nevinin bulunduğu dair bir işaret çıkarılabileceğini, zira meleklerin, henüz yaratılmamış bir mahlukun neyi yapıp yapmayacağını önceden bilmelerinin söz konusu olamayacağını belirtmektedir.

Sonunda Abduh, İnsanın kökeni hakkındaki tüm teorileri kucaklayabilecek bir görüşle mülâhazalarını bitirir: “*Nefs* kelimesi, insanı oluşturan, onu seçkin yapan “mahiyettir.(insanın hakikati) Bu hakikat, ister Ehli kitabın dediği gibi Adem ile başlasın, yahut ister Şiilerin ve sofilerin dediği gibi sonradan inkiraz eden başka ademlerle başlasın, yahut araştırmacıların tespitine göre çeşitli köklerden türemiş olsun, değişmemektedir. İnsanın yaratılışından söz eden bütün ayetler, tüm insanların “tek bir nefis”ten geldiğini söyler. Bu tek nefis, insanın “hakikati”dir. Bununla insan olunmuştur. İnsanlar Ademden de gelseler, ondan önceki canlılardan da türemiş olsalar, onları “insan” yapan bu hakikattir.”²²¹

2. 4. 4. Bazı Misaller Çerçevesinde Kur’an’ı Anlamada Aklın Yeri

Yukarıda da değindiğimiz gibi Abduh, bilhassa gaybî haberler konusunda, hakkında kesin bir nas bulunmayan ilahî ifadeleri, insanın aklı ile tefsir edip yorumlayabileceğini kabul etmektedir. Fakat bu tür bir yorum, Kur’an’ın bir öğüt ve irşadd kitabı olduğu temel gerçeğine aykırı olmayacak şekilde basit ve sade olmalı ve bir dogma olarak görülmemelidir.

Abduh şuna inanmaktadır: Kur’an’la reşit akıl çatışmaz. Kur’an’ın metni ile aklî ve ilmî veriler arasında bir zıtlık görünüyorsa bu, eski müfessirlerin yaptıkları tefsir bağlamında Kur’an’a bakıştan kaynaklanmaktadır. Bu nedenle eski alimlerin izahları akıl ve ilmî verilere uygun düşerse onlardan yararlanılmalı, düşmezse terkedilmelidir.²²²

Muhammed Abduh, aklın Kur’an’ı anlamadaki rolünü bu tür metotla ortaya koyarken, bir aklî tefsir veya ilmî tefsir arayışı içinde değildir. Onun tefsiri, ilmî veri ve araştırmalardan çok his ve duyguya hitap eder, ilim ve akıldan ziyade kalbe yönelir, ruh için dinamik imajlar çizer.²²³ Haddizatında ona göre Kur’an bir bilimsel kitap değildir. Onda bir takım ilmî gerçekler, müspet bilim kırıntıları aramak boşuna bir gayrettir. Kur’an’da yer alan kainat hakkındaki izahlar bile müspet bilim nazariyeleri ortaya koymak için indirilmemiştir. Bunlar da öğüt, ibret ve insanları kainat hakkında araştırmaya sevk etmek içindir.²²⁴

²²¹ Bkz. Abduh-Rıza, a.g.e., s. IV, 320-327. Aynı zamanda bkz. Süleyman Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul, Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988-1991, II, 191-192.

²²² Bkz. Ammara, a.g.e., s. 68.

²²³ Bkz. A. Emin, *Zuamâu’l-İslah*, s. 337.

²²⁴ Bkz. Abduh, *el-A’mal*, III, 279.

Bu nedenle onun Kur'an'ı anlamada aklın rolü üzerindeki düşünce ve pratiklerini bu bağlamda değerlendirmek icap eder. Abduh, Kur'an'ı bir hidayet ve irşat kitabı olarak gördüğü için genelde Seyyid Ahmed Han'ın ilmî tefsir metodundan uzaktır. Şu kadar var ki o, bazen Kur'an'ın aklî ve ilmî verilere ters bir muhteva barındırmadığını göstermek için bazı özel teviller yapmıştır. Bundan maksadı, ilmî teoriler üretmek değil, Kur'an'la aklın ve ilmin barışık olduğunu ortaya koymaktır.

Abduh'un "tevil" diyebileceğimiz bu tefsir tarzının ilgi çekici örneklerinden bazıları şunlardır:

a."Hani siz bir adam öldürmüştünüz de onun (katili) hakkında birbirinizle atışmıştınız. Oysa Allah gizlediklerinizi açığa çıkaracaktır. Onun için "(ineğin) bir parçası ile o (öldürülen)ne vurun" demiştik. İşte Allah böylece ölüleri diriltir, size ayetlerini gösterir ki düşünesiniz." (Bakara, 2/72-77)

Abduh önce ayetlerin mefhumunu özetlemektedir. Buna göre burada bir öldürme, öldürme hakkında çekişme, ineğin kesilmesi ile ortaya çıkan hakikatin keşfi için bir hüküm teşrii ve bir de kesilmesi gerekli ineğin vasıfları hakkında yoğun soru yağmuru var. Allah öldürme işini topluma isnat etmektedir. Çünkü toplum, öldüreni gizlemekte, fertleri suçu kabul etmemekte ve birbirlerini suçlamaktadır.

Abduh'a göre böyle bir tabloda "onun bir parçası ile öldürülene vurun" emri, gizli kapaklı bir işin ortaya çıkarılması gereğini ifade eden bir tasvirdir. Yani bu "vurma" eylemi, faili meçhul bir cinayetin, bu olayı yaşayan toplum tarafından mutlaka aydınlatılması ve böylece aralarında meydana gelebilecek çekişmelerin önlenmesi emrini dile getiren bir "vesile"dir. Bunun için, "İşte Allah böylece ölüleri diriltir" (ihya) açıklaması da, "kim bir insanı diriltirse bütün insanları diriltmiş gibi olur" ayetindeki "diriltme" gibidir. Yani bir anlamda mecazidir. Çünkü katilin ortaya çıkarılması suretiyle toplumda meydana gelebilecek muhtemel bir çatışma önlenmiş, ihtilaf sebebi ortadan kalkmıştır. İşte bu bir diriltme yani "ihya"dır. Dolayısıyla ayette geçen "ihya" manevî anlamda toplumun kargaşadan korunması suretiyle yeniden canlandırılmasıdır.²²⁵

b. "Faiz yiyenler mahşerde ancak şeytanın çarptığı kimsenin kalktığı gibi kalkarlar." (Bakara, 2/275)

²²⁵ Abduh-Rıza, a.g.e., I, 250.

Burada anlatılmak istenen, paranın esiri olan insanların içine girdikleri psikolojik rahatsızlıktır. Bu gibi insanlar “cin çarpmış gibi” bir haleti ruhiye içindedirler. Para piyasalarında koşturanların hareketleri, kumar borcu olanların davranışları, normal dışı hareketler kabilindendir. Bu yüzden ayet, şeytanın maddî ve gerçek bir çarpmasını kararlaştırmamaktadır. Çünkü böyle bir şey, şeytanın insan üzerinde mutlak bir tesiri olduğunu kabul etmek demektir. Mu’tezile ve bazı Sünnî ulema, şeytanın ancak vesvese kabilinden bir etki yapabileceğini kabul etmişlerdir.²²⁶

c. “Ey Muhammed (Kabe’yi yıkmaya gelen) fil sahiplerine Rabbinin ne ettiğini görmedin mi? Onların düzenlerini boşa çıkarmadı mı? Onların üzerlerine sert taşlar atan sürülerle kuşlar gönderdi. Sonunda onları, yenilmiş ekin gibi yaptı.” (Fil, 105/1-5)

Bu surede ilk dikkatimizi çekmesi gereken, Allah’ın her şeye kadir olduğunun, her türlü gücün Allah’ın kudretinin aşağısında olduğunun, bütün kainatın O’nun otoritesinin altında bulunduğunun ve Yüce Yaratıcı için hiçbir engelin söz konusu olmadığını ihtar ve hatırlatma yolu ile vurgulanmasıdır.

Bu sure için böyle bir mana ile yetinmek mümkündür. Fakat tafsilata gidilecekse bu da caiz olur. Zira “fil vakası” ayetle bildirildiğinden başka, insanlar tarafından da bize tevatüren ulaşan haberler arasındadır.

Surede geçen “tayr” havada uçan, ister büyük ister küçük, görünsün görünmesin tüm varlıkların adıdır. Buradan hareketle diyebiliriz ki veya demek caizdir ki, Ebrehenin ordusuna musallat olan kuşlar, bir takım hastalıklar taşıyan sivrisinek cinsinden varlıklardır. Kâbe’ye saldıracak orduyu mahveden, bu canlılar vasıtasıyla yayılan çiçek veya kızamık cinsinden bir hastalıktır. Bu hastalık, büyük bir sivrisinek ordusunun taşıdığı mikroplardan neşet etmiştir. Bizim bu fikrimizi, İkrime ve Yakub b. Utbe’den Ebrehe olayı hakkında rivayet edilen sözler de desteklemektedir. İkrime’den şu rivayet edilmiştir: “(Ebrehe olayı) Arap beldelerinde vaki olan ilk çiçek hastalığı olayıdır.” Utbe’den de şu rivayet vardır: “Arap beldelerinde kızamık ve çiçek salgını ilk defa bu yıl (Ebrehe yılı) içinde görülmüştür.”²²⁷

d. “Şeytanların Süleyman’ın hükümdarlığı hakkında söylediklerine uydular. Oysa Süleyman kafir değildi. Ama insanlara sihri öğreten şeytanlar kafir olmuşlardı.” (Bakara, 2/102)

²²⁶ Abduh-Rıza, a.g.e., III, 96. Aynı zamanda bkz. Şahhate, a.g.e., s. 107.

²²⁷ Abduh, Tefsiru Cüz’i Amme, 155-156.

Sihir, cismanî halleri aşan bir güç olduğu iddia edilse bile mümkün güçler alanının dışına çıkmaz. Aksi durumda mucize ile kıyaslanmış olur.²²⁸ Bu ayette sihrin zikredilmiş olması, bu konuda anlatılan tüm rivayetlerin doğru olmasını gerektirmez. Kur'an'da sihrin geçmesi, insanların sihir hakkındaki inançlarının doğru olduğunu ispat etmez. Gerçekte sihir, halk arasında yaygın olduğu gibi olağanüstü bir olay değildir. Sihir, ya bir hile ya da bir gözboyacılık veyahut insanların çoğunun bilmediği teknik bir sanat cinsinden bir ameliyedir. Sihir yoluyla insan üzerine etki, ancak teknik bir bilgi sayesinde olur. Nitekim tarihçiler firavunun, ipi veya asayı, yürüyen yılanlar şeklinde göstermesinde civa türü bir maddeden yararlandığını yazarlar. İnsanlar üzerinde etki bırakmak bir sanattır. Büyü veya benzeri şeyler yapanlar aslında, insanların bir çoğunun şeytanın veya bazı cinlerin isimleri olarak bildikleri bazı isimler veya ruhu etkileyen bazı sözlerle bunu başarırlar. Tecrübe ile sabittir ki kelimeler veya cümleler, kullandıkları üslûba göre insanı etkilerler. Yoksa sihir, şeytanlar, cinler, yıldızlar veya ruhlarla yardımlaşma, onlardan güç almakla gerçekleştirilen bir olay değildir.²²⁹

Felak Suresinde geçen “dügümlere üfleyen neffasatın şerrinden Allah’a sığınırım” ifadesinin sihirle bir alakası yoktur. Bu ilahî ifadede maksat, insanları, düğümleri çözdüğünü iddia eden dedikoducu ve iftiracıların şerrinden sakındırmaktır. Gerçekte “akd” kelimesi, bağlamak, rapt etmek, sağlam bağ kurmak anlamlarına gelmektedir. Bu nedenledir ki Allah, karı koca arasındaki şer’î irtibatı, “Nikah akdi”; icap ve kabul unsurlarına dayanan alış verişi de “Akd” olarak isimlendirmiştir. “Neffasat”tan murad ise, insanlar arasında söz getirip söz götüren, fesat çıkaran kişilerdir, sevgi ve dayanışma bağıni koparmaya çalışan kötü insanlardır. Bu bağlamda ayetin manası şöyle olmaktadır: İnsanların arasını açmaya çalışan fesatçılardan Allah’a sığınırım.

Felak suresinin Hz. Peygamber’e yapılan bir sihirden dolayı indiği iddiasını kabul edemeyiz. Çünkü eğer Hz. Peygamber’e “Nefse tesir etme” manasında bir sihir yapılmışsa, bu takdirde onun aklının karıştığı ve böylece bildirmekle yükümlü olduğu tebliği bildirmeme gibi, Peygamber hakkında muhal olan şeyleri de düşünmek caiz olur. Peygamberin koruyucusu Allah’tır. Kur’an açık bir dille Hz. Peygamber’in sihirlenmiş bir insan olduğunu reddetmiştir.

²²⁸ Abduh, *Risaletu’t-Tevhdîd*, s. 71-72.

²²⁹ Abduh-Rıza, a.g.e., I, 399.

Felak suresinin Hz.Peygamber'e yapılan sihirden dolayı indiğini kabul etmememizin bir delili de, iddia edilen olayın Medine'de vaki olmasına rağmen surenin Mekkî bir sure olmasıdır.²³⁰

Şunu hatırlatmakta yarar vardır: Hz. Peygamber'e sihir yapıldığını reddeden ilk kişi Abduh değildir. En eski tefsirlerden biri olarak kabul edilen Maverdi'nin tefsirinde, bu konudaki rivayetlerin bazı alimlerce reddedildiği belirtilmektedir. Maverdi bunun sebebini şöyle izah ediyor: Çünkü reddedenlere göre, böyle bir durumda aklî bir eksiklik söz konusudur. Bu ise Peygamber hakkında muhaldir. Gerçekte Allah, Hz. Peygamber hakkında; "Onlar ancak sihirli bir adama tabi oluyorlar" şeklindeki müşriklerin hükmünü reddetmiştir.²³¹

d. "Meleklerle, "Adem'e secde edin" demiştik, İblis müstesna hepsi secde ettiler..." (Bakara, 2/34)

Melekler konusunda iki görüş vardır. Bunlardan birincisi Selefî görüşüdür. Selefe göre melekler, Allah'ın, yaratmış olduğunu ve onları bazı fiillerle yükümlü tuttuğunu bildirdiği haberlerdendir. Buna böylece iman etmek üzerimize vaciptir. Fakat hakikatini araştırmakla yükümlü olmadığımız gibi buna bir gerek de duymayız. Hakikati Allah'a havale ederiz. Meleklerin kanatları olduğuna inanırız, fakat bu kanatların bildiğimiz kuş kanatları gibi olmadığına da inanırız. Çünkü böyle olsa idi melekler görünür varlıklardan olurlardı. Yine meleklerin, nebat bitirme gibi cismanî işlerle yükümlü bulundukları da nasla sabittir. Kur'an bildirmiştir ki melekler sınıf sınıftır, her bir sınıf meleğin ayrı bir vazifesi vardır. Hayır ve yardımda bulunma, insana doğru yolu işaret etme de meleklerin vazifeleri arasındadır. Biz bunları Kur'an'da bildirildiği şekliyle aynen kabul edip üzerine bir şey eklemeyi de uygun bulmayız.

²³⁰ Abduh, Tefsiru Cüz'i Amme, s. 179-182.(Hz. Peygamber'in sihirlendiğine dair rivayetler Buhari ve Müslim'de de geçmektedir. Buhari'deki rivayette: "Büyünün etkisiyle kadınlara varmadığı halde var olduğunu sanıyordu." deniliyor. (Bkz. Buhari, Bed'ul'Halk, 11; Cizye, 14; Tıb, 66, 68, 69. Bir başka rivayette de etkisiyle Peygamber "yapmadığı bir şeyi yaptığını sanıyor" deniliyor. (Bkz. İbn Kesir, IV, 575) Başka bir rivayet ise şöyledir: Bir Yahudi çocuğu, Allah Resulüne hizmet ediyormuş, Yahudiler onu kandırmışlar. Bu çocuk, Peygamber'in başından tıraşına çıkan telleri ve tıraşın bir kaç dişini alarak Yahudilere vermiş. İbn Asam adlı biri bu malzemelere büyü yapıp Zurayk oğullarının Zervan adlı kuyusuna gizlemiş. Allah'ın elçisi hastalanmış, başının saçları dağılmış, erimeye başlamış, altı ay kadınlara varamadığı halde var olduğunu sanmış." (İbn Kesir, IV, 575) Geniş bilgi için bkz. Ateş, a.g.e., XI, 193.

²³¹ Bkz. Maverdi, en-Nüket ve'l- Uyûn Tefsiru'l-Maverdi, ta'lik: es-Seyyid b. Abdulmevsud b. Abdurrahim, Beyrut, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992, VI, 376.

Bu görüş doğru olmakla beraber günümüz insanını zihnî açıdan tatmin edecek kuvvette değildir. Bu kuvvette olan bir başka görüş vardır. Buna göre meleklerin nebat bitirmesi, insanın muhafazasını sağlaması özel bir manaya gelmektedir. Kur'an'da sabit olan meleklerin cismanî yükümlülükleri, bunu ortaya koyan Kur'an ibarelerinin zahirinden daha derin bir manaya işaret etmektedir. Buna göre nebatın bitirilmesi veya insanın korunması Allah'ın yaratılışa bahşettiği özel bir kuvve (melek) ile olmaktadır. Kâinatın idamesi bu kuvveye bağlıdır. Her külli iş, özel bir kuvvet ve nizamla kaimdir. Bu özel güç ve nizam, şer'î lisanda melek olarak isimlendirilmiştir. Bugün biz buna tabii kanun diyebiliriz. İnsan söz konusu olduğunda onu koruyan bazı kuvvetlerin olduğu da aşikardır. Meselâ gözü zararlı ışıklardan koruyan kaş ve onu mikroplardan muhafaza eden yaş salgılayıcı bezler vardır. Bunlar Allah'ın göz üzerine bekçi kıldığı "koruyucular"dır. Bunun gibi nebatın bitimi ve gelişimi de içlerinde bulunan tabii güçle olmaktadır.

İnsan, yapacağı bir eylem esnasında kendi kendine düşünürken, sanki içinden biri ona; "bu işi yap", biri de; "yapma" der. Kişi bunlardan birini tercih eder ve eylemini ya yapar ya da yapmaz. İşte bu, bizim nefsimize tevdi edilen bir "kuvvet" ya da "fikir"dir. Gerçekte bunun künhüne varmak mümkün değildir. Fakat Allah'ın bu kuvveti melek olarak isimlendirmesi görüşü, gözden ırak tutulmaması gereken bir görüştür.²³²

Abduh'un, bazı müfessirlerin görüşü olarak sunduğu bu görüş, İslâm filozoflarına aittir. Nitekim F. Razi melekler konusunda İslâm filozoflarının şu kanaatte olduklarını kaydetmektedir: İnsanın yaptığı her iş, ruhunda bir iz bırakır. Bu iş tekrar edildikçe bir "meleke" halini alır. Eğer bu meleke, yararlı işlerle kazanılmış sevindirici bir meleke ise kişinin ruhsal mutluluğu artar, ölümünden sonra onunla sevinir. Eğer bu meleke ruhuna zararlı ise ölümden sonra ruh onunla rahatsız olur. İnsanın her hareketi, her sükûnu ruh cevherinde az veya çok bir saadet veya şekavet izi bırakır. İşte amelleri yazan melekler, fiillerin etkilerini ruha ileten kuvvetlerdir. Yazılanlar da ruh üzerindeki tesirleridir.²³³

R. Rıza, Abduh'un bu düşüncesinin ehli sünnete de uygunluğunu göstermek için Gazalî'den örnek vermektedir. Gazalî, "havatır"ı övülen ve zemmedilen olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Hatıralar hâdistir ve her hâdisin de bir muhdisi vardır. Hadiselerin

²³² Bkz. Abduh-Rıza, a.g.e., I, 266-268.

²³³ Bkz. Ateş, a.g.e., IV, 461.

ihtilafı da sebeplerin ihtilafının bir gereğidir. Bunun gibi kalp nurları ve zulmetleri de iki farklı sebebe dayanırlar. Kalbi hayra çağıran hatıranın sebebi, melek olarak isimlendirilir. Şerre çağıran hatıraya ise şeytan denir.²³⁴

Burada şunu belirtmek isteriz ki Abduh, bir bütün olarak melekleri kuvvet olarak görmemiştir. O, Nehcu'l-Belağa şerhinde melekleri dört kısma ayırmaktadır. Birinci kısım melekler, ibadet erbabıdır, bunlar ruku ve secde edip tesbihte bulunurlar. İkinci kısım melekler, peygamberlere vahy getiren meleklerdir. Kulların ihtiyaçlarını karşılamakla görevli melekler de bu katagoride anılabilir. Allah bu meleklerle kulların ihtiyaçlarını giderir. Üçüncü bölüm melekler, insan ruhu ve bedenine bahşedilen kuvvetler gibidir. Allah bunlarla insanı tehlikelerden, zayıflıklardan ve bozukluklardan korur. Eğer bunlar olmasa, insanlar zayıflığa düşer olurlardı. Bunlar, çeşitli görevleri yerine getirmekle yükümlü hizmetçiler gibidirler. Dördüncü bölüm melekler ise arşı taşıyan meleklerdir. Bunlar da Allah'ın külli âleme bağışladığı “genel bir kuvvet” gibidirler. Arşı tutup onun her parçasını korurlar.²³⁵

Bu ifadeler, düşünürümüzün genel anlamda bütün meleklerle tabii kuvvet manasını vermediğini göstermektedir. Abduh, mutlak manada melek kavramını güç olarak nitelendirmemiş, sadece bir kısım meleklerin bu tür yapıda olduklarını beyan etmiştir.

Abduh, “Meleklerle “Adem’e secde edin” demiştik. İblis müstesna hepsi secde ettiler, o ise kaçındı, büyüklük tasladı ve inkar edenlerden oldu.” (Bakara, 2/34) ayetini izah ederken de aynı görüş açısından yola çıkmıştır. Abduh’a göre Allah kâinatı yaratmış ve ona, onun her parçasına kıyamını ve düzenini sağlayacak kendine mahsus kuvvetini (melek) vermiştir. Mahlukatın her bir nevi, sınırını aşamayacağı özel bir güçle donatılmıştır. Sonra insanoğlu yaratılmış ve kendisine verilen özel bir kuvve sonucu tüm kâinat onun emrine tahsis edilmiştir. İşte “secde”nin manası, kâinat kuvvetlerinin insana boyun eğmesidir. Bu özelliktir ki insanı yeryüzünde “Allah’ın halifesi” yapmıştır. Çünkü o, yeryüzündeki mevcudatın en kamilidir. Yalnızca, adına İblis denilen bir güç insana “secdeyi”, yani boyun eğmeyi reddetmiştir. İnsanın emrine girmeyen bu güç sayesinde hakka karşı gelme, hayr amellerden yüz çevirme kısaca şer işler tahakkuk etmektedir. Bu güç insanın emrine verilmediği içindir ki insan, özel

²³⁴ Bkz. Abduh-Rıza, a.g.e., I, 269.

²³⁵ Bkz. Abduh, el-İzzat, II, 447.

yeteneğini kendi hilafetini gerçekleştirecek iyi amellere, faydalı ve hayırlı eylemlere yöneltmekte tereddüt ve ikilem içine düşmektedir.²³⁶

f. “Ey Adem eşin ve sen cennette kal. Orada olanlardan istediğiniz kadar yiyin, yalnız şu ağaca yanaşmayın. Yoksa zalimlerden olursunuz” dedik.” (Bakara, 2/35)

Kur’an’da yer alan bazı ayetler, bir ders verme veya öğüt sunma maksadına bitişik olarak tasviri bir tarzda inmiştir. Meselâ: “O gün cehenneme “doldun mu?” deriz, o “daha var mı?” der.” (Kâf, 30/50) Burada murat, Allah’ın cehenneme bir soru yöneltip cehennemin de ona cevap vermesini bildirmek değildir. Bu, ne kadar çok olursa olsun bütün mücrimlerin kıyamet gününde cezasının mutlaka verileceğini temsil etmektedir. Yine: “Sonra Allah duman halindeki göğe yöneldi ona ve yeryüzüne: “isteyerek veya istemeyerek gelin” dedi. İkisi de: “İsteyerek geldik” dediler.” (Fussilet, 41/11) ayeti de yer ve göğün Allah tarafından bazı görevlerle donatıldığını ifade eden temsil suretinde bir tasvirdir.

Kur’an’da hikaye veya soru-cevap metoduyla, zihinleri zahiri mananın daha ötesine çekmeyi gaye edinen bir çok ayet vardır. İşte bunlardan biri de Bakara suresinde zikredilen Adem kıssasıdır.

Allah’ın yeryüzünde bir halife yaratacağını bildirmesi, yeryüzünün, kendisine verilen içsel kuvvetlerle varlığını sürdürecektir bir hale geldiğini ve bu suretle yeni yaratılacak mahluka (insana) hazırlandığının temsili yolla ifadesidir. Meleklerin, kendisine özgürlük ve sonsuz bir istitaat verildiğinden dolayı yeryüzünde fesada yol açacağını zannettikleri “halife” den sual etmeleri, insanın bu hürriyet ve istitaata hazır olduğunu ve bu özelliklerin onun halife olmasına bir engel teşkil etmediğini tasvir etmektedir. Adem’e tüm isimlerin öğretilmesi, kainattan yararlanma ve onunla ilgili tüm bilgileri kazanma gücünün potansiyel olarak kendisine verildiğini işaret etmektedir. Meleklerin isimleri bilememesi ise, her sınıf varlığın, kendilerine verilen içsel kuvvetlerin sınırını aşamayacağını resmetmektedir. Aynı zamanda bu, insanda şuurun oluşmasını ifadelendirmektedir. Meleklerin Adem’e secde etmeleri varlıkların, Allah’ın sünnetlerini bilme aşkıyla elde edilecek terakki için insana boyun eğmelerini yansıtmaktadır. İblisin secdeden kaçıp kibir göstermesi, kötülük kuvvetlerine insanların tamamen güç yetiremeyeceklerini temsil etmektedir. Eğer bu güç de insana boyun

²³⁶ Abduh-Rıza, a.g.e., I, 269.

eğdirilse idi, bir zaman sonra insan fertlerinin melekten farkı kalmazdı. Başka bir ifade ile insan, insan olma hassasını kaybederdi.

Cennette oturma, yasak ağacın meyvesinden yeme ve sonra bu eylemlerden pişmanlık duyarak tevbe etme, beşer tabiatının yaratılışının üç merhalesine işaret etmektedir. “Cennette oturma” ve oradan “düşüş” birer tekvini emirdir. Buna ve “sizi merhalelerden geçirerek yaratmıştır” (Nuh, 71/14) ayetine dayanarak diyebiliriz ki Allah insanoğlunu bazı merhelelerden geçirerek yaratmış ve onu böylece olgunlaştırmıştır.

İlk merhale üzüntü ve kederin olmadığı, her şeyin oyun ve eğlence olarak görüldüğü *çocukluk merhalesi*dir. Burada insanoğlu, sanki sık sık ağaçlarla örülü, tüm meyvelerin, kaynak suların bulunduğu, kuşların ötüştüğü bir yerde (cennet) yaşamaktadır. “Ey Adem sen ve eşin cennette kalın” ayeti bu merhaleye işaret etmektedir. Burada Adem, bir kişinin değil de insan nevinin adı olabilir. Nitekim onunla beraber “eş” kelimesinin zikredilmesi, Ademin genel olarak insanlığın bir adı olduğunun tenbihidir. “eş” kelimesinin zikredilmesinin bir hikmeti de kadınların da erkekler gibi beşeri eylemlere istidatlı olarak yaratıldığını vurgulamaktır.

Sonra Allah “orada olandan bol bol yiyin” demektedir. “Yiyin” emri de “sukna” emri gibi tekvini bir emirdir. Dolayısıyla buna, güzel ve temiz olan şeylerin insanoğluna mübah kılınmış olması, iyilik güzellik duygusunun kötü ile çirkini birbirinden ayırabilme kapasitesinin ona verilmiş olması manasını verebiliriz. Daha sonra “şu ağaca yaklaşmayın” emri geliyor. Bu, kötülük bilgisinin insanoğluna ilham edildiğini göstermektedir. Bütün bunlar, insanın yaratılışının ikinci merhalesini oluşturmaktadır. Bu merhale, “biz ona eğri ve doğru iki yolu da göstermedik mi?” ayetinin işaret ettiği *temyiz merhalesi*dir. Fakat bu merhalede insan henüz tam şahsiyet kazanmamıştır. Temyizin gücü de olgunlaşmamıştır. Bu yüzden şeytanın vesvesesine kapılabiliyor. Aslında şeytanın vesvesesi, Adem ve eşinin ayaklarını kaydırması, beşer nefesine giydirilmiş olan kötülük kabiliyetinin işlevini göstermekten bir temsildir.

Üçüncü merhale *rüşt ve olgunluk devridir*. Bu merhalede insan, hadiselerinin cereyanından edindiği tecrübe ile pişer ve bir şiddet anında kendisinden çok yüce bir varlığa sığınma ihtiyacı duyar. İşte Adem’in pişmanlık duyup Allah’a yalvarması bunu göstermektedir. Artık insanoğlu olgunluğa ermiştir, rüştünü tamamlamıştır. Bu yüzden nihai emir gelir: “İnin oradan hepiniz” Bu emir, insanın yaratılışının son merhalesine

işaret etmektedir. Sorumluluk da bu merhale ile başlar. Çünkü bu merhalede insanoğlu, hidayet-in kemalini temsil eden semavî vahy ve ilahî dinle temasa geçmiştir.

Fert olarak insan bu üç merhaleden geçtiği gibi toplumlar da aynı merhalelerden geçerler. İlk cemiyet hayatı, görünümü kuvvetli, selim ve saf bir fitratla başlamıştır. Bu merhalede insanlar, adalete ve hakka uygun olarak hacetlerini karşılamışlardır. Hayatın zorluklarına karşı birlikte mücadele etmişlerdir. Her beşer taifesi böyle bir “altın çağ” yaşamıştır.

Fakat bu ilk saf hayat insanı tatmin etmemiştir. Bazıları ellerini hakları olmayan şeylere uzatmaya başlamıştır. Hayali bir zevk ve şehvani arzuların peşinden koşmaya yeltenmişlerdir. Böylece toplum içinde niza ve çekişme, ihtilaf ve anarşi başgöstermiştir. Toplumlari şekavet, kan emer gibi eritip mahvetmiştir. Sonra üçüncü merhaleye gelinmiştir. Bu merhale akıl ve nizam merhalesidir. Kötülük ve iyiliklerin fikir tartısı ile tartıldığı bu merhalede anarşi ve karışıklığa götürecek nefsanî arzuların eylem sahasına çıkmaması için sınırlar konulmuştur. Bu devir, “tevbe ve hidayet” devridir.²³⁷

Abduh’u bu tür yorumlamaya götüren nedenlerden biri, Onun Kur’an kıssaları konusunda taşıdığı temel düşüncedir. Bu temel düşüncesini Abduh şöyle açıklamaktadır: “Bundan evvel bir çok kişi gibi bugün de bazıları, Kur’an kıssalarının beni israilin kitaplarındaki kıssalarla veya diğer eski kitaplarda geçen hikayelerle aynı olduğu kanaatini taşımaktadırlar. Halbuki Kur’an asla bir tarih veya hikaye kitabı değildir. O ancak bir hidayet ve öğüttür. Kur’an bir kıssayı aktardığında maksadı, kıssanın tarihi seyrini anlatmak, tafsilatı ve derinliği ile olayı bildirmek değildir. O bunu bir öğüt ve ibret gözü ile yapar. Nitekim Kur’an’da: “Andolsun ki Peygamberlerin kıssalarında akli olanlar için ibretler vardır.” (Yusuf, 12/111) buyrulmuştur. Kur’an kıssalarının bir maksadı da içtimaî yolları beyan etmektir. Zira Allah şöyle buyurmaktadır: “Sizden önce neler gelip geçmiştir. Yeryüzünü gezin de yalancıların sonunun ne olduğuna bir bakın.” (Al-i İmran, 3/137) ²³⁸

Abduh Kur’an kıssalarını aklın önünde bir engel olarak değil, inancı ifade eden ve onu sistemleştiren, ahlâkı özetleyen ve bu konuda öğütler veren, ibadetlerin etkisini pekiştiren *dolaylı bir anlatım tarzı* olarak görmek istemektedir.

²³⁷ Abduh-Rıza, a.g.e., I, 280-284.

²³⁸ Abduh-Rıza, a.g.e., II, 45.

Fakat bu, Hristiyan dünyasında, İncil’de yer alan hikayelere “mitolojik söylem” gözü ile bakan görüşten farklıdır. Son görüş, kıssaları genelde soyut bir hakikatin hayali temsilleri olarak kabul etmekte, kıssanın tarihi olarak doğruluğuna yer vermemektedir. Batıda kıssa bir “mit” olarak kabul edilmekte, “dünyayı bilim öncesi bir zihniyetle algılama ve onun hakkında belli bir tarzda konuşma” olarak görülmektedir. Kıssa, nesnelleşmeyen güçlerin, nesnelleştirilen özel bir anlatım biçimidir. Carl Jung ve L. Bultman’ın ifadesiyle mit, “yararlı bir düzmece”dir.²³⁹

Abduh ise kıssaların akla uygun bir yorumunu vermekte, bunların zahiri mananın ötesinde zihni daha derin düşüncelere yöneltme maksadına yönelik olabileceğini kaydetmektedir. Abduh, yukarıda özetlediğimiz aklın Kur’an yorumundaki rolü konusundaki öz düşüncesinden de anlaşılacağı gibi gaybî haberlerin ve kıssalarda belirtilen hususların insan zihnini tatmin edecek bir şekilde tevil edilmesini “caiz” olarak nitelendirmekte ve bunların bir dogma olarak kabul edilmesini asla savunmamaktadır.

Bunun da ötesinde batıda kıssa, bilimsel düşünceyle uzlaşması gerekmeyen ve hatta bilime göre “absürd” olabilen bir anlatım tarzına sahipken Abduh, Kur’an kıssalarının, kozmolojik, antropolojik ve daha ileride exsistansiyel bir ifade biçimi olarak yorumlanmasının mümkün olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Bu yaklaşıma göre sözgelimi “Adem’in yeryüzüne inişi bütünüyle kaldırılıp atılmıyor, bu tür bir kıssanın, bizi şu ya da bu şekilde bir kavrayışa götüreceği beyan ediliyor. Ancak bunların modern ve mitsel olmayan bir şekilde yeniden yorumlanması gereği dile getiriliyor.

Abduh’un temsil metodunu ilk bakışta “sembolik dil”e benzetmek mümkün gözükse de bazı yönlerden ondan ayrılmaktadır. Her şeyden önce temsili dil, terimlerin tek anlamlılıkla çok anlamlılık arasında mutlaka bir referans alanının gerektiği konusunda ısrar ettiği halde, aşırı şekli ile sembolik dil, böyle bir şeyi anlamsız bulur. Sembolik dili savunanların kalkış noktası, genel olarak dille tecrübe arasında tam bir örtüşmenin olmadığı tezine dayanır. Yani dilin sınırları, tecrübenin son sınırları demek değildir. Dolayısıyla dille ifadesi imkansız olan veya, başka türlü söyleyecek olursak, dilin erişemediği hakikatlerin değişik tarzda kavranma şekilleri olabilir.

²³⁹ Bkz. Turan Koç, *Din Dili*, s. 123-125.

Genel olarak tüm işaret, alamet, nişan ve belirtilerle kastedilen şeyleri içine alan sembol, kendi dışında bir şeye karşılık olmak üzere akla getirilen herhangi bir şey olarak tanımlanmaktadır. Yani bir şey kendi dışında bir gerçekliği temsil ediyorsa veya onun yerine geçiyorsa sembol sayılmaktadır. Sembol tekabül ettiği şeyi kesin bir andırışla değil, mübhem bir ima, arizî ya da konvansiyonel bir ilişki içinde temsil eder.

Sözgelimi Nuh ve Tufan kıssasını gerçekçi ya da anolojik dil, tarihî ve olgusal çerçevesine oturtmaya çalışırken, sembolik dil bunu, fiilen vuku bulmuş tarihî bir olay olarak değil, fakat dinî bakımdan önem arzeden bazı hususların sembolik bir takdim şekli olarak görmek sureti ile başka bir anlam düzeyine nakleder.²⁴⁰

Görüldüğü gibi sembolik dil ile Abduh'un temsili dil anlayışı arasında bir benzerlik göze çarpmaktadır. Fakat bize göre en az iki yönden Abduh'un metodu sembolik dilden farklılık arz etmektedir.

Birincisi, sembolik dili savunanlar kutsal metinlerin "bilgi verici" özelliği üzerinde durmamaktadırlar. Halbuki Abduh, şöyle veya böyle ayetlerin kognitif bir yanı olduğunu kabul etmektedir. Abduh, dolaylı dilin bize yeni "bilgi" imkanları sunabileceğini göstermeye çalışmaktadır.

İkincisi, sembolik dilin en önemli özelliği olan sözlük dışı mana üzerinde ısrar ederek, dili, yalnız insanî özelemleri tatmin etmek için yararlı fonksiyon olarak gören bir "araç" kabul etmek, Abduh'un temsil yolunda aşırı derecede yer almamaktadır. Gerçi kıssaların tarihi gerçekliği ve zahiri mananın olduğu gibi kabul edilip edilmediği Abduh'ta pek açık değildir. O sadece zahiri mananın ötesinde bir mananın anlaşılabilmesi üzerinde durmakta, zahirin aynen kabul edilip edilemeyeceğini bahis mevzu etmemektedir. Fakat bunun yanında Abduh, Kur'an'ın bir hidayet rehberi olduğu için umurun anlayışına göre indiğini belirtmekte, sırf entelektüel kaygıları tatmin için Kur'an'a yaklaşmayı hoş karşılamamaktadır. Melek örneğinde gördüğümüz gibi Selef'in Kur'an ifadelerini aynen kabul etmesine de yer vermekte ve bu metodun da doğru olduğunu söylemektedir.

Abduh'un temsili yola başvurusu, sembolik dili savunanların gayesinden de farklıdır. Abduh bu metodla inananlara Kur'an üzerinde düşünmede yeni açılımlar kazandırma çabasıdadır. O, adeta bir zihin cimnastiği yapmaktadır. Yaptığı yorumun kesin olduğunu ileri sürmemekte; "caizdir", "olabilir" gibi ifadelerle muhtemelliğini

²⁴⁰ Koç, a.g.e., s. 89-92.

beyan etmektedir. Yalnız o, kıssanın sonunda ne ders verdiği üzerinde önemle durmaktadır. Bunu yaparken de bazen dinî bir asılla da yorumunu pekiştirmektedir. Meselâ Adem'in yasaklanan ağaçtan meyve yemesi, eğer lafzın zahirine büsbütün sadık kalınırsa, peygamberlerin hata işlemekten masum olmaları prensibi ile çelişeceğini söylemektedir. Abduh'a göre burada kesin olan bir şey vardır. Hz. Adem'in meyveden yemesi ve sonunda cezalandırılması olarak takdim edilen bu olay, onun yeryüzünü imar etmesine "sebe" olmuştur. İşte burada önemli olan bu "sonuç"tur. Bunun ötesinde Adem'in meyveden yemekten nehyedilmesi ve buna rağmen ondan yemesi, meseleyi bu sonuca bağlayan tasviri ifadeler olabilir.²⁴¹

Bize göre Abduh'un tevil veya temsil metodu, İslâm geleneğinde mevcut olan bir yorumlama biçiminin yeni anlayışlara hitap edecek şekilde devşirilmesinden oluşmuştur. Kur'an'ı yorumlamada bu tarz bir metot, meselâ Mu'tezile tarafından da oldukça yaygın bir şekilde kullanılmıştır. Buna örnek olarak Zemahşerî'yi verebiliriz. Zemahşerî'ye göre; "sonra duman halinde bulunan göğe yöneldi, ona ve yeryüzüne: "İsteyerek veya istemeyerek gelin" dedi. İkisi de "isteyerek geldik" dediler." (Fussilet, 41/11) ayetinde, yerin ve göğün itaat ederek "gelmesi", Allah'ın onları yerli yerinde oluşturması demektir. Ayet, Allah'ın mahlukatı üzerindeki mutlak kudretini ifade eden mecazî bir tasviridir. Allah'ın yer ve gökle konuşması, onun gücünü gösteren bir temsildir. Haddizatında böyle bir "hitap" ve "cevap" meydana gelmemiştir.²⁴²

Yine Zemahşerî'ye göre, "Rabbin insanoğlunun sulbünden soyunu alıp devam ettirmiş, onlara: "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" demiş ve buna kendilerini şahit tutmuştu. Onlar da "evet, şahidiz" demişlerdi. Bu, kıyamet günü "bizim bundan haberimiz yoktu" dersiniz diyedir." (A'raf, 7/172) ayetindeki soru ve cevap ifadeleri, temsili ve tahyilidir. Yani bir gerçeği insanlara tesir edici bir surette anlatma ve zihinde somutlaştırarak nakletme yoludur. Bu ayette öğretilmek istenen gerçek ise, İnsanların, Rablerini bilecek, O'nun hakimiyetini kabul edecek tabiatta yaratılmış olduklarıdır.²⁴³

"Biz emaneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar bunu yüklenmekten çekindiler, koktular..." (Ahzab, 33/72) ayetindeki arz da, Zemahşerî'ye göre, emanet görevinin ağırlığını, büyüklüğünü temsil eden bir tasvirdir.²⁴⁴

²⁴¹ Bkz. Abduh, *Risaletu't-Tevhîd*, s. 73.

²⁴² Bkz. Zemahşerî, *Keşşaf*, Beyrut, Daru'l-Ma'rife, tsz., III, 445; Şahhate, a.g.e., s. 96.

²⁴³ Zemahşerî, a.g.e., II, 103.

²⁴⁴ Zemahşerî, a.g.e., III, 276-277.

Görüldüğü gibi tefsir tarihinde temsil yolu kullanılmış bir yoldur. Abduh bu yolu kullanmada Zemahşerî'den faydalanmıştır. Zemahşerî'nin bu yolu kullanmasının bir gayesi olan akıl ile nakli uzlaştırma, Abduh için de geçerli bir gayedir. Fakat Abduh bir noktada Zemahşerî'den ayrılmaktadır. Zemahşerî bu yolu aynı zamanda kendi mezhebinin görüşlerini teyit etmek için kullanmaktadır. Abduh ise Kur'an'a bir mezhebî taassupla yaklaşılmasına şiddetle karşıdır.²⁴⁵

Fakat şu söylenebilir: Abduh tefsirde aklın ve ilmin önünde engel bir dinî unsurun bulunmadığını ortaya koyma gayesini gütmüştür. Bu da Kur'an'a önyargılı bir yaklaşım değil midir? Bu soruya olumlu ya da olumsuz cevap vermek yerine, ilmin din olarak görüldüğü bir dönemde İslâm ile ilmin hiçbir surette çatışmadığını gösterme niyetini taşıyan bir kimsenin iyi niyeti üzerinde durulmalıdır. R. Rıza'nın anlattığına göre Abduh'un samimi bir dostunun şu sözü, bunu en açık bir şekilde şöyle özetlemektedir: "Sen Kur'an tefsirinde ve akla uygun yorumlarınla, ilmin inkar edemeyeceği açıklamalarınla, ilmin gelişmesiyle dinin yok olacağını zannedenlerin yolunu kestin!"²⁴⁶

²⁴⁵ Bkz. Şahhate, a.g.e., s. 84, 97.

²⁴⁶ Bkz. Abduh-Rıza, a.g.e., I, 274.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SİYASİ GÖRÜŞLERİ

3. 1. TOPLUMSAL ISLAH VE SİYASİ ALAN

19. Yüzyıl, özellikle bu yüzyılın ikinci yarısı, İslâm dünyasının batının o zamana kadar görülmeyen büyük bir meydan okuması ile yüzyüze geldiği bir tarih kesitini ifade eder.

Bu günden geriye doğru bakarsak, Müslümanlar 14 asırlık tarihleri boyunca bir çok kültürel meydan okuma ile karşılaşmışlar, fakat bunları bazen tamamiyle reddederek, bazen içselleştirerek ve bazen de kendi değerleri ile uzlaştırarak başarılı bir şekilde savmışlardır. Fakat 19. yüzyılda batıdan gelen askerî, siyasî, kültürel tehdidin yeşerdiği ve güçlendiği zemin çok farklıdır. Müslümanlar her bakımdan geri ve zayıf durumdadırlar, kültür, soğuma dönemine girmiş, yaratıcılığını kaybetmiştir. Skolastik medrese eğitimi, İslâm düşüncesini zayıflatmış ve verimsiz hale getirmiştir. Askerî ve siyasî alandaki mağlubiyetleri hafifletecek bir medeniyet hamlesinin alt yapısı, canlı bir fikir ortamı yoktur. İnsanlar esaslı bir kimlik bunalımı ile karşı karşıya kalmışlardır.

Bu son derece karanlık tabloya rağmen Müslümanlar, bu kritik tarih kesitinde inançlarına ve maddi varlıklarına yönelmiş batı tehdidine başarıyla karşı koymuşlardır. Gerçekten insanı şaşkına çeviren bir canlılıkla Müslümanlar batıya direnmişler, itikadî ve siyasî ideallerini bitmez tükenmez bir enerji ile müdafaa etmişlerdir. İslâmiyet bu müdafaa'nın konusu olduğu gibi kalkını da olmuştur.

Batı hegemonyasına karşı bu başarılı direnişin mimarları, genel olarak, batıdaki benzerleriyle aynı sürecin ürünü olan ve benzer fonksiyonları icra eden “aydınlar” olmuştur.¹ Fakat “ulema” içinde de bu direnişe mühim katkılarda bulunanlar olmuş, hatta bazıları bu direnişin fikrî temellerini atmıştır. İşte bunlardan biri ve belki de en önemlisi, bir resmî görevde çalışmasına rağmen “devletlü” olduğunu gösteren “fes”i

¹ Bkz. Mumtaz'er Türköne, Cemaleddin Afgani, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1994, s. 4-5.

takmayıp, “ulema” sınıfının göstergesi olan “sarık”ta ısrar eden M. Abduh’tur. O da çağdaşı bir çok Osmanlı aydını gibi, İslâm toplumlarını eski safvetlerine ulaştıracak fikrî porojeler üzerinde çalışmayı kendisine yol çizmiştir.

Genel olarak onun sunduğu proje, bizzat kendisinin de ifade ettiği üç esastan oluşmaktadır: 1. Fikri, taklidin bağlarından kurtararak aklın hakimiyetini sağlamak; dini, ayrılıkların meydana gelmediği Selef döneminde nasıl anlaşılmışsa öylece anlamak. 2. Arap dilini ıslah etmek. 3. Yönetimin halk üzerindeki itaat hakkı ile halkın yönetim üzerindeki adalet hakkını açık bir şekilde belirlemek ve halka, yönetime karşı sahip olduğu hakların şuurunu kazandırmak.²

Bu son esas hakkında Abduh şöyle demektedir: “Burada benim de takipçisi olduğum bir mesele daha vardır. İnsanlar bunun fazla farkında değillerdir. Buna rağmen bu mesele, insanların sosyal hayatlarının dayandığı temel esaslardan biridir. Onlara isabet eden zayıflık ve kudretsizlik, bu konuya olan kayıtsızlıktan kaynaklanmıştır. Bu, yönetimin halk üzerindeki itaat hakkı ile, halkın yönetim üzerindeki adalet hakkının aşîkar bir biçimde belirlenmesidir.”³

Yaratılış itibariyle uzun bir müddet öğrenciliğini yaptığı Afgani’den ayrı mizaca sahip olan Abduh, bir aksiyon adamı olmaktan daha çok, samimi temayülleri itibariyle bir fikir adamıdır. Onun asıl parolası, bütün yönleriyle toplumsal ıslahın alt yapısını hazırlayacak olan fikrî yeniliği sağlamaktır. Şüphesiz bunun en üst merhalelerinden biri de toplumun siyasal bilinç kazanmasıdır. İşte bu noktadan itibaren siyaset, Abduh’un ilgi alanına girmektedir.

Abduh’a göre bu bilinçlenme, uzun zaman isteyen bir süreçtir. Suratli neticeler veren zorlamalar, bu süreci geciktirmekten başka bir işe yaramaz. Henüz siyasal ve toplumsal bilinç aşamasına ulaşamayan İslâm toplumlarını, bu aşama için düşünce ve ahlâk bakımından hazırlamak en tutarlı yoldur. Bu yüzden Abduh, halkın düşünce tarzını değiştirmeyi, herhangi bir şekli değişikliğe üstün tutmuştur. Düşüncesine göre devamlı ve hayırlı bir ıslahat hareketi, cemiyetin zihninde derin bir değişme hasıl olmadan muvaffak olamaz.⁴

² Bkz. Rıza, Tarih..., I, 11-12.

³ Abduh, el-A’mal, II, 319.

⁴ Bkz. Haydar Hammat, İslâmiyetin Manevî ve Kültürel Temelleri, tercüme: Behadır Dülger, Ankara: Resmîlî Basın Matbaası, 1993, s. 99; J. Sahaoui, “Muhammed Abduh”, I.A., VIII, 400; Rıdvan İnayet, Arap Siyasî Düşüncesinin Seyri, s. 141-142.

Fakat kabul edilmelidir ki siyaset ve yönetim işine bu tür bir “aklî yaklaşım”⁵ uzun zaman isteyen bir süreçtir. Siyasal bilinçlenme, toplumun, bizzat kendisinin ektiği tohumlardan toplayabileceği bir meyvedir ve yetişmesi için de uzun senelere ihtiyaç vardır. Bundan dolayı Abduh’a göre, yapılması gereken ilk iş, bu tohumların atılmasıdır. Bunun için Abduh şöyle demek durumunda kalmıştır: “Yöneticilerle yönetilenler arasındaki ilişkiler meselesine gelince ben bunu Allah’ın takdirine bırakmışımdır. İlk iki ıslahın gerçekleştirilmesinden sonra bunun oluşması Allah’ın hükmüne kalmıştır. Bilmekteyim ki bu, milletlerin ektikleri tohumlardan toplayabilecekleri bir meyvedir. Bu tohumların bugünden tezi yok atılması gerekir. Bundan sonra Allah elbette yardım elini uzatacaktır.”⁶

3. 2. YÖNETİM FELSEFESİ

3. 2. 1. Felsefî ve Etik Temeller

M. Abduh’un asıl parolası ıslahtır. Siyaset ancak bu açıdan onun ilgi alanıdır. Bu bağlamda Abduh, evvelemirde bir siyaset felsefesi ortaya koymanın çabası içerisinde olmuştur. İslâm’ın aslına uygun olduğu kadar, çağın gereklerini de karşılayabilecek bir yönetim anlayışının felsefî ve etik temellerini atmaya çalışmıştır. Başka bir ifade ile M. Abduh, ilk etapta, belli bir siyasal görüş önermeyen ama kendisinden etkin siyasal görüşlerin doğabileceği bir düşünce çerçevesinin sınırlarına işaret etmiştir.

Bilindiği gibi her siyasî ve sosyal sistem, açıkça veya dolaylı olarak, insan hürriyetinin kapsamı nedir?, Aklın faaliyet alanı ne kadardır?, İyi ve kötüyü ayırt etmede insanın rolü nedir? gibi temel sorulara verilmiş cevaplardan oluşmuş bazı felsefî ve etik teorilere dayanır. Abduh’un yaptığı ilk iş, bu sorulara dinin asıllarından hareketle cevap vermek olmuştur. Abduh, İslâm mesajının toplumsal ve siyasal ifadesinin ne olması gerektiği konusunda geniş bir fikir yelpazesine de ilham kaynağı olabilecek bir takım İslâmî esasları yeniden belirleme yoluna gitmiştir. “Müslümanlıkta Esaslar” diye sunduğu ve bizim Din ve İlim bahsinde işlediğimiz maddeler, bize göre, onun siyaset felsefesinin de özünü oluşturmaktadır. Abduh’un siyaset görüşü bu

⁵ Deyim A. Emin’e aittir. Bkz. A. Emin, *Zuamâu’l-İslah...*, s. 343.

⁶ Abduh, a.g.e., II, 320.

maddeler ışığında mutalaa edilmelidir. Bu maddelerdeki ruh yakalanmadan, Abduh'un belli bir dönemin şartları muvacehesinde ortaya koyduğu bazı görüşlerine bakıp onun siyasi düşüncesini anlamaya çalışmak yanıltıcı olabilir.

Kısaca özetlersek Abduh İslâm'ın esasları hakkında şunları söylemekteydi: Akıl hak ile batılı birbirinden ayırabilme gücüne sahiptir. Çünkü o da din gibi bir hidayet kaynağıdır. Yaratılmış olan şeylerin incelenmesinde İslâm akla sonsuz bir yetki vermiştir. Buna göre insan, ahiret, mükafat, ceza gibi aklın sınırlarını aşan bazı konuları anlamak hariç, kendi yolunu bizzat kendisi çizebilir. Zaten İslâm'da, Hz. Peygamber'le risaletin sona ermesi düsturunun bir manası da budur. İnsan Kur'an'la birlikte artık aklen kemale erdiği için, Allah bundan sonra bir peygamber göndermeyecek, herhangi bir vahy indirmeyecektir.

Akıl ve nakil birbiriyle çelişmez. Ama böyle bir görüntü olmuşsa bu takdirde aklın hükmüne tabi olunur. Naklin gerçek anlamı ya Allah'a havale edilir ya da aklın hükmüne göre tevil edilir.

İnsan iyiyi ve kötüyü birbirinden ayırabilme kapasitesine sahiptir. Bu alanda şariate düşen vazife, gerçeği ihdas etmek değil, onu teyit etmektir. Elbette insanın, İslâm'a göre güzelliğini ve çirkinliğini bilmediği bazı şeyler vardır, ama bunlar aklın alanına dahil olmayan, cennetteki nimet ve lezzetlerin tafsilatı, amellerin hesaba çekilmesi, dinî pratiklerin yapılaş tarz ve şekilleri gibi hususlardır. Akıl sadece bunların hakikatine tek başına eremez ve sadece bunların insanın iyiliğine olduğunu bilemez.

Bunlardan başka, dinin dünya işleri ile alakası geneldir ve daha çok, iyiye ve güzele yönlendirmek için öğüt verme, ılımlı davranmaya teşvik, zulme ve kötülüğe geçit vermeme, insan haklarına riayet etme ve inanca herhangi bir halel gelmesini önleme gibi ahlâkî ilkeler bazındadır. Hz. Peygamber bu çerçeveye riayet etme şartıyla bize din meseleleri dışında özgür olduğumuzu nasihat etmiştir.

İslâm dini inananı, kendisi ile arasına girmeye çalışan her türlü aracı ve şefaatchilerden kurtarmıştır. Bu yüzden dinî otoriteyi reddetmiş, mü'min üzerinde Allah'tan başka gözetleyici bırakmamıştır.

İslâm akide farklılıklarının hoşgörüsü ile karşılanması gerektiğini bildirmiş, herkesin vicdanî sınırlarını Allah'a bırakmayı ve hatta İslâm'a inanmayanları da himaye etmeyi emretmiştir.

Ve İslâm, dünya ve ahiret maslahatlarını birlikte değerlendirme kıstasını getirmiş, dünyayı hak ve doğruluk yönünde işlemeyi öngörmüştür.

Bütün bunlardan İslâm'ın siyasal ifadesinin ne olması gerektiği konusunda geniş bir fikir yelpazesi için “siyaseti ulyâ” nevinden bir çok ilkeler çıkarmak mümkündür.

3. 2. 2. Otorite ve Siyasal İktidarın Meşruluk Temeli Sorunu

Siyasal iktidarın temel öğelerinden birisini “buyurma gücü” olarak kısaca tanımlayabileceğimiz “otorite” olgusu oluşturur.⁷ Otorite meşru iktidar demektir. Eğer bir kimse bir yerden gelen buyrukları incelemeden doğruluğunu, haklılığını tartışmadan kabul ediyor ve bunlara uyuyorsa bir otorite karşısında bulunuyor demektir.⁸ Otorite kavramı, yönetim-toplum arasındaki farklı alâka çeşitlerini kapsayan bir içeriğe sahip olduğu için siyaset ilminin özü olarak nitelendirilmiştir.

Bu kavramın siyaset literatüründe kullanılmaya başlanmasını, Sokrat'a kadar götürenler vardır. Bunlara göre Sokrat'ın yargılanmasının akabinde tilmizlerinin, “siyasî otoriteye boyun eğmenin mahiyeti, niteliği ve sınırı nedir?” “İtaatin sebepleri nelerdir?” “Bir fert hangi hadde kadar devlete itaatle sorumludur?” “İnsan adil olmayan bir kanun ve hükme uymaya zorlanabilir mi?” gibi soruları gündeme getirmeleriyle otorite kavramı siyaset felsefesinin belli başlı konularından biri olmuştur.⁹

Meseleyi din ve siyaset ilişkisi olarak belirlersek otorite kavramının önemi daha da artmaktadır. Çünkü bu takdirde siyasal iktidarın meşruluk temeli sorunu işin içine girmektedir.

Siyasal iktidarın kaynağını araştırdığımızda Max Weber'in “otorite türleri” ile ilgili ünlü sınıflandırmasından hareket etmekte yarar vardır. Weber otorite türlerini üçe ayırıyor: Geleneksel otorite, karizmatik otorite ve hukuki otorite.

Geleneksel otorite tipinde siyasal iktidar meşruluğunu çok eski zamanlardan beri yerleşmiş olan geleneklerden ve bu geleneklerin kutsallığına karşı duyulan inançtan alır. Patriarkal (ataerkil) ve monarşik otoriteler, geleneksel otorite tipinin başlıca örneklerini

⁷ Bkz. A. Taner Kışlalı, *Siyaset Bilimi*, Ankara, İmge Kitabevi, 1994, s. 96.

⁸ Bülent Dâver, *Siyaset Bilimine Giriş*, Ankara, Siyasal Kitabevi, 1993, s. 117.

⁹ Bkz. R.L. Peabody, “Authority”, *International Encyclopedia of The Social Sciences*, Vol. 6, (The Mac Millan Company and Free Press), 1968, s. 473.

oluşturur. Bu sistemde, kanunlara ve otorite sahiplerinin makamlarına değil, daha çok iktidar sahiplerinin şahıslarına karşı itaat söz konusudur.

Karizmatik otorite tipinde iktidarın meşruluğu, bir kişinin olağanüstü sayılan niteliklerine dayanır. Halk, liderde kutsallık veya kahramanlık, ya da örnek alınacak üstün bir kişilik simgesi gördüğü için ona bağlanır ve yarattığı düzene tam bir uyumla itaat eder. Burada iktidarın kaynağı, bizzat kişinin doğuştan sahip olduğuna inanılan özellikleridir.

Hukuki ya da akılcı otorite ise ne geleneklerden ne de olağanüstü kişisel niteliklerden kaynaklanır. Bu tür otorite söz konusu olduğunda, iktidarın kaynağını aklî hüküm ve hukuk oluşturur. Kişiler belli kanunlara göre iktidara gelir, belirli sınırlar içinde yetkilerini kullanır ve belirli kurallara göre iktidardan uzaklaşırlar. Dolayısıyla bu sistemde meşruluk kaynağını hukuktan alır; iktidara itaat, onun hukuka uygun olarak kullanıldığı inancından doğar. Yönetilenler, yöneticilerin şahıslarına değil, fakat işgal ettikleri makama, daha doğrusu hukuk düzenine itaat gösterirler.¹⁰

Eğer Max Weber'in tipolojisinden hareket edersek, Abduh siyaset anlayışında her şeyden önce geleneksel ve karizmatik otorite türlerinin İslâm dünyasındaki kalıntılarını, açık veya örtülü izlerini, etki ve ağırlıklarını giderme düşüncesindedir. Nitekim bir yazısında şöyle demektedir: "Ben halkı şuna inanmaya çağırıyorum: Her ne kadar devlete itaat şartsa da, devlet başkanı nihayetinde hatalar yapabilecek bir beşerdir, şehvetlerine yenilebilecek bir insandır. Onun hataya düşmemesi, hırslarının boyunduruğuna girmemesi, ancak ve ancak toplumun söz veya eylemlerle onu ikaz etmesi sayesinde mümkün olur."¹¹

Burada Abduh en fazla din boyalı bir otoritenin varlığını öne sürerek siyasî iktidarın meşrulaştırılması anlayışına karşı çıkmaktadır. Başka bir ifade ile iktidarın kaynağını dinden aldığı görüşü ile mücadele etmektedir. Abduh'a göre İslâm'ın getirdiği esaslardan biri, dinî otoritenin reddidir. İslâm meselâ Hristiyanlıkta olduğu şekli ile bir dinî otoriteyi kesinlikle ortadan kaldırmıştır. Hiçbir kimseye yeryüzünde gökyüzünde "bağlama" veya "çözme" yetkisi vermemiştir. İslâm Peygamber'den sonra herhangi bir şahsa insanların inanç ve imanları üzerinde bir sulta hakkı bırakmamıştır. İnananı, kendisi ile Allah arasına giren aracılardan kurtarmıştır. Mü'min üzerinde

¹⁰ Bkz. Kışlalı, a.g.e., s. 96-97; Dâver, a.g.e., s. 118; Münci Kapani, **Politika Bilimine Giriş**, İstanbul, Bilgi Yayınevi, 1995, s. 89-93.

¹¹ Abduh, a.g.e., II, 319.

Allah'tan başka gözetleyici bırakmamıştır. Bir Müslüman, dindeki kabiliyet ve idraki ne kadar yüksek olursa olsun, ona nispetle bilgi ve idrak bakımından alt seviyede bulunan bir dindaşına karşı nasihat ve irşattan başka hiçbir yetkiye sahip değildir. Başka bir ifade ile İslâm'da güzel öğüt, hayra davet ve kötülükten alıkoyma vazifesinden başka bir dinî saltanat veya bir dinî otorite yoktur. Bu da öyle bir selahiyettir ki, Allah bunu en zayıf Müslümana da en kuvvetlisine de birlikte vermiştir. En zayıf Müslüman en güçlü kardeşine karşı bu yetkiyi kullanabilir, en güçlüsü de zayıfı ancak bu selahiyetle ikaz etmeye kalkışabilir. Müslümanlara düşen görev, yetkisi ne olursa olsun; ister devlet başkanı, isterse sade bir vatandaş, hakkı tavsiye edip kötülükleri önleme yolunda çaba sarfetmekten ibarettir. Müslümanlar nasihatçılardır, onlar hayra çağıran bir toplumdur. Bu yüzden bizzat toplum, kendi kendinin murakıbidir.

Denilebilir ki İslâm, devlet başkanı, sultan veya halife için böyle bir yetkiyi tanımamıştır, fakat kâdı, müftü, şeyhulislâm için de aynı durum geçerli midir? Evet, İslâm bunlara da inançlar üzerinde baskı kurma ve hükümleri yerine getirme konusunda icbar için en ufak bir yetki vermemiştir. Bunların hiçbirinin halkın inancı üzerinde tasarrufta bulunma veya şer'î hükümleri tespit etme öncelik hakkı yoktur. Haddizatında bunların sahip olduğu yetki dinî değildir, kanunların belirlediği resmî nüfuzdan ibarettir. Yani bunlar sivil görevlilerdir. Din âlimlerine düşen görev, dini tebliğ etmeleri, devlet adamlarına düşen görev ise kanunları uygulamaktır. Boyun eğme, şahıslara, onların makam ve mevkilerine değil, Allah'a ve O'nun yüce kanunlarıdır.¹²

Bu görüşler, Abduh'a göre, itaatin kanunlara olduğunu, meşruiyetin kanunlardan gelmesi gerektiğini göstermektedir. Abduh bu anlayışı zedeleyecek her türlü fikri reddetmekte çok ısrarlı davranmaktadır. Öyleki Peygamber'in otoritesinin bile sadece "öğüt verme" ve "uyarma" kabilinden olduğunu beyan etmektedir. Ona göre Peygamber, İslâm nazarında sadece tebliğ edici ve hatırlatıcıdır, insanların akidesi üzerinde nüfuz hakkı yoktur. Resulullah denetleyici ve egemenlik kuran biri değildir. Çünkü Kur'an'da: "Sen ancak bir hatırlatıcısın, onların üzerine musallat olan bir adam değilsin." (Ğaşiye, 88/20-21) buyurulmuştur.¹³

Bu arada M. Abduh, yukardaki ayetlerin "cihad ayeti" ile neshedildiğine dair görüşleri¹⁴ kesin bir dille reddetmektedir. Ona göre böyle bir iddia cihadın gerçek

¹² Bkz. Abduh, a.g.e., III, 275-276, 285-286; "Sultan", SM, c. I, adet: 24, s. 380.

¹³ Abduh, a.g.e., III, 286.

¹⁴ Bu görüş için bkz. Maverdi, en-Nüket ve'l-Uyûn, Tefsiru'l-Maverdi, VI, 263.

manasını kavramamaktan neşet etmiştir. Ayette tasallut hakkının nehyedilmesi, insanların inanç konusunda hür olduklarını göstermektedir. Bu dünyada bunun hesabını sorma hakkı Peygamber dahil hiç kimsenin vazifesi değildir. Hesap sorma ancak Allah'a aittir. Nitekim yukarıda geçen ayetlerin son kısmı buna işaret etmektedir: "Ama kim yüz çevirir ve inkar ederse, Allah onu en büyük azaba uğratar. Doğrusu onların dönüşü bizedir. Şüphesiz sonra hesaplarını görmek de bize düşmektedir."

Abduh'a göre bu tür yanlış tefsirler, son zamanlarda cihad düsturunu öne sürerek, İslâm'da bir kutsal savaş bulunduğunun, dolayısıyla cihada karar veren devlet yönetiminin de din karakterli olduğunun iddia edilmesine yardımcı olmaktadır.

Cihad, kişileri inanmaya zorlama vazifesi değildir. Zor kullanma inanç doğurmaz. Bu yüzden ikrahın dinde yeri yoktur. Bunun da ötesinde cihad, Müslümanlarla savaşanların cizye vermeyi kabul etmelerinden sonra vucubiyeti ortadan kalkan bir vazifedir. Savaşanlar hangi dinden olursa olsun, kendi dinlerini terketmeksizin cizye vermeye razı olurlarsa cihad sona erer.¹⁵

İslâm dinde zorlamayı kabul etmemiştir. Allah, zorlamanın imanın elde edilmesinin bir yolu olduğunu reddetmiştir. Bu, Abduh'a göre iki gerçeği ortaya koymaktadır: Birincisi, cihad, kalbî onayın yani imanın bir aracı değildir. Cihad anlayışı İslâm toplumundan zarar ve belayı def etme esasına dayanmaktadır. Bu yüzden cihad sadece inanç özgürlüğünü koruma altına alma ve davetçilerin faaliyetlerini yürütebilmelerini sağlamak için, yapılması muhtemel bir saldırı karşısında başvurulması gerekli bir savunma aracıdır. Cihad dinin özünden ve temel amaçlarından biri olmayıp sadece koruyucu sur mesabesindedir.¹⁶ Kısaca cihad din devlet ve millet için zaruri hallerde gerekli olan siyasî bir misyondur. Bu konuda dinin kılıçla ayakta durduğunu, dinden kutsal savaşın amaçlandığını ileri süren insanların hezeyanlarına iltifat yoktur. Çünkü Kur'an onların aleyhine bir hüccettir.¹⁷

Dinde zorlamanın reddi şu ikinci sonucu da ortaya koymaktadır: Savaş İslâm'ın tabiatından kaynaklanmamaktadır. Zira Yüce Allah: "Afva sarıl, iyiliği emret, cahillerden yüz çevir." (Araf, 7/ 189) buyurmaktadır. Başka çare kalmadığı zaman kötülüğü güçle önlemek, şerri şer ile def etmek insan tabiatının bir gereğidir. Bu

¹⁵ Abduh, *Tefsiru Cüz'i Amme*, s. 75.

¹⁶ Abduh, *el-A'mal*, III, 250-251; IV, 732-733.

¹⁷ Bkz. Muhammed Ammara, *Laiklik ve Dinî Fanatizm Arasında İslâm Devleti*, çev. A. Karababa, S. Barlak, İstanbul, Endülüs Yayınları, 1991, s. 155.

nedenle İslâm'da öldürme, hakka tecavüz edilmesi durumunda zalimlerin kötülüklerini önlemek ve asayişini temin etmek için meşru görülmüştür. Bunun ötesinde İslâm'da, İslâmlığı zorla kabul ettirmek veya başka dinde bulunanlardan intikam alma maksadına yönelik bir öldürme yoktur.¹⁸

M. Abduh, “Onlarla savaşın ki fitne ortadan kalksın, din yalnızca Allah’ın dini olsun.” (Bakara, 2/193) ayetinde “fitne”ye şirk, küfür gibi manaların verilmesini,¹⁹ İslâm'da bir kutsal savaş olduğu imajını doğurduğu için kabul etmemektedir. Ona göre burada fitne, “işkence” ve zulüm” manasınadır. Bu takdirde ayetin manası şöyle olmaktadır: Onlarla savaşın, ta ki dininizden dolayı sizlere baskı, işkence ve eziyet edecek, dininizi yaşamak ve ona davet etmekten alıkoyacak bir güçleri kalsın.²⁰

Abduh fitneyi, inanç ve düşünce özgürlüğünü engelleyen bir güç olarak değerlendirmektedir. Bu taktirde savaş, düşünce ve inanç özgürlüğünün garanti altına alınmasıyla sona erecektir. Fitneye bu tür bir mananın verilmesi yeni değildir. Buhari’de İbn Ömer’den yapılan bir rivayette fitnenin zulüm ve işkence olarak tarif edildiğini görmekteyiz. Bu rivayette İbn Ömer şöyle demektedir: “Biz Resulullah zamanında savaştık. Çünkü İslâm o zamanlar azınlıkta idi. Kişi dini konusunda fitneye maruz bırakılıyor, ya öldürülüyor ya da işkence görüyordu. Sonra İslâm çoğunluğa kavuşunca fitne de (yani müslümanların işkence ve zulme tabi tutulması) ortadan kalktı.”²¹

M. Abduh, “Müslümanlık bir savaş dinidir, Hristiyanlık ise Hz. İsa’nın ; “sol yanağına vurana sağ yanağını uzat”, “seni bir fersah yere sürüklemek isteyenle iki fersah yürü” sözlerinin de gösterdiği gibi bir barış ve merhamet dinidir” şeklindeki yargıların asla doğru olmadığını belirtmektedir. Çünkü sulh ve sukun dini olduğu iddia edilen Hristiyanlık inancına bağlı olanların savaşlarda diğer din mensuplarına reva gördükleri zulümlere tarih şahitlik etmiştir. Hristiyanlar, istila ettikleri ülkelerin halklarının dinleri üzerinde kendilerinin tasarruf hakları olduğuna inanmışlar, onlara karşı en büyük sabrın dahi kaldıramayacağı hususi muamelelerde bulunmuşlardır. Onları dinlerinden dönmeye zorlamışlar, bunu başaramadıkları zaman da zavallıları vatanlarından çıkarmışlardır. Şu kesin bir tarihi gerçektir ki, Hristiyan olmayan bir adamı, Hristiyanın tecavüzünden koruyan sebep, birincisinin güçlülüğü, ikincisinin

¹⁸ Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasraniyye*, s. 72-73.

¹⁹ “Fitne”nin şirk olarak tefsir edilmesine örnek için bkz. Ebu'l-Berakat en-Nesefi, *Tefsiru'n-Nesefi*, İstanbul, Kahraman Yayınları, 1984, I, 99.

²⁰ Bkz. Abduh-Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, II, 211.

²¹ Buhari, *Kitabu't-Tefsir*, 65/30. (VI, 107)

zayıflığından başka bir şey olmamıştır. Hristiyanlar dinlerini bir “kılıç dini” olarak kullanmışlar, kızları analarından, oğulları babalarından ayırmışlardır.

Buna karşı Müslümanlar, kendi dinlerinden olmayanlara Kur'an'ın: “Eğer onlar, seni, hakkında bilgin olmayan bir şeyi bana ortak koşman için zorlarsa onlara itaat etme. Onlarla dünyada iyi geçin. Bana yönelenlerin yoluna uy.” (Lokman, 31/15) emrine uygun olarak iyi muamelede bulunmuşlar, hukuklarına tecavüz edenlere karşı bile adaletten ayrılmamaya çalışmışlardır.²²

İslâm'ın bir barış dini olmasından dolayı İslâm tarihinde Hristiyanlıkta olduğu gibi bir din savaşı veya “kutsal savaş” görülmemiştir. Meydana gelen savaşlar, inanç özgürlüğünü garanti altına alma veya siyasi amaçlar uğruna olmuştur. Bu savaşlarda dinî sembollerin kullanılmış olması, savaşların onun sancak ve bayrağı altında yapılmış olması, İslâm'a bir hâlel getirmez.²³

Bütün bunlardan sonra diyebiliriz ki Abduh; 1. İslâm'da dinî fanatizm yoktur. 2. İslâm'da insanla Allah arasında aracılık görevi olan veya helallik haramlık getirme yetkisine sahip bir din adamları sınıfı yoktur, kaidelerinden hareketle siyasal iktidarın meşruiyet sorununa çözüm getirmeye çalışmaktadır.

Bilindiği gibi hangi şekli ile olursa olsun bütün iktidar felsefelerinin bir meşruiyet sorunu vardır. Bundan yönetimi meşru kılan şeyin, onun kendisini dayandığı iktidar temelini ne olduğu sorununun anlamak gerekir.²⁴ Başka bir ifade ile siyasal iktidarın meşruluk temeli şu sorulara verilen cevaplardan elde edilir: Siyasal iktidarı kullananlar, başkalarına emretme ve onları bu emirlere uymaya zorlama yetkisini nereden alırlar? İktidarın kaynağı ve dayanağı nedir? Toplumda yaşayan insanlar onların emirlerine niçin itaat ederler?

İktidarı ellerinde bulunduranlar daima halkı, yalnız emretme ve yönetme “gücüne” değil aynı zamanda böyle bir “hakka” sahip olduklarını inandırmaya çalışmışlardır. İktidarın rastgele elde edilmeyip bir hakka dayandığı fikrinin kabul edilmesi ölçüsünde o iktidar meşru bir iktidar olur.²⁵

Siyasal iktidarın meşruluk sorunu, önceleri Tanrı'da ve kutsal kaynaklarda aranmıştır. En eski zamanlardan ve ilkel toplumlardan yakın zamanlara kadar bu inanç,

²² Bkz. Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasranîyye*, s. 74-77.

²³ Bkz. Abduh, *İslâletu't-Tevhid*, s. 146-147.

²⁴ Bkz. Sadri Maksudi Arsal, “Teokratik Devlet ve Laik Devlet”, *Tanzimat*, İstanbul, 1940, I, 60.

²⁵ Kapani, a.g.e., s. 67.

değişik şekillere ve anlayışlara bürünerek uzanıp gelmiştir. “Teokratik yönetim” diğer yönetim biçimleri ile mukayese edildiğinde en eski olma özelliği ile ortaya çıkmaktadır. Kelimenin etimolojisinden anlaşılacağı gibi teokrasi, ilahî-tanrısal yönetime bir atıftır. Yönetim, meşruiyet temelini, ilahî bir güç veya tanrıdan alır. Bu nizamla göre yönetici, tanrının yeryüzündeki gölgesi ya da tezahürüdür, ilahî irade tarafından seçilmiştir.

Teokrasi genelde tanrının tezahürü sayılan firavun yönetimi ile eski Mısır tanrı-kral anlayışının temellendirildiği Yunan’a dayandırılır. Fakat asıl geliştirilmiş ve doktrinleştirilmiş teokratik yönetim biçimine orta çağda rastlamaktayız. Bu yüzden teokrasi denilince Avrupadaki Katolik Hristiyanlığının dinî ve tarihî tecrübesinde oluşturduğu bir devlet biçimi anlaşılmaktadır.²⁶

Teokrasi ve onun bazı türevleri, asıl itibariyle Hristiyanlığın en temel vasıflarından biri olan “iki âlem” fikri, yani “ruh ve beden ayrımı”na dayanmaktadır. Başlangıçta Hristiyanlık zayıf olduğu için ruh ve beden ayrımı, yani, dünyevî iktidar ve ilahî iktidar ayrımı sivil otoriteye boyun eğmeyi beraberinde getirmekte idi. Aziz Paul, Hristiyanlığın kolayca yayılıp gelişmesi için dünyevi otoriteler konusundaki tavrını şöyle belirtmişti: “Herkes kendinin üstündeki otoriteye boyun eğmelidir. Çünkü Tanrıdan kaynaklanmayan otorite yoktur ve var olan bütün otoriteler tanrı tarafından kurulmuştur.” Paul, bu sözleriyle düzen ve iktidarı yasallaştırmış olmaktadır. Fakat dikkat edilirse bu söz aynı zamanda siyaseti dünyevî yaşantının basit bir ögesi olmaktan çıkarmaktadır. Çünkü bu sözde iktidar doğrudan tanrı tarafından belirlenmiş olmaktadır.²⁷

Bu öğreti, açıktır ki Roma’nın barbar siyasi iktidarı tarafından yeni dine girecek olanlara yönelmesi muhtemel tehlikeleri bertaraf etme gibi, o gün için pratik ve konjoktürel bir gayeye matuftur. Ancak bu öğreti, gelecekte Hristiyanlığın güçleneceğini hesaba katarak, şimdilik dünyevî iktidarlara bırakılan alanın gerektiğinde dinî alan içine katılabileceğine veya en azından ruhsal alanın dünyevî alana göre daha üstün tutulması gerektiğine işaret etmektedir. Nitekim Hristiyanlık güçlenince bu din adına konuşanlar: “Ruh bedenden üstündür öyleyse ruha hükmeden dinsel iktidar, bedene hükmeden siyasal iktidara da egemen olmalıdır” demeye başlamışlardır.²⁸

²⁶ Arsal, a.g.m., I, 60 vd; Kapani, a.g.e., s. 68 vd; Ali Bulaç, *İslâm ve Demokrasi*, İstanbul, Beyan Yayınları, 1993, s. 83 vd.

²⁷ Kışlalı, *Siyasal Çatışma ve Uzlaşma*, s. 49-50.

²⁸ Kışlalı, a.g.e., s. 64; Bulaç, a.g.e., s. 118-121; Dâver, a.g.e., s. 10-11.

Teokratik yönetim biçimi, Avrupa'da mutlak monarşilerin kurulması ile birlikte kralların hükümlerlik haklarını meşru bir temele dayandırma zorunluluğu ile geliştirilmiş ve sistemleştirilmiştir.²⁹

Teokratik yönetim biçiminin bazen İslâm için de söz konusu olduğunun iddia edilmesi bir vakıadır. Nitekim Honotoux, Müslümanları geri bırakan sebeplerin başında dinî ve dünyevî otoritenin birlikteliği olduğunu söylemiştir.³⁰

Fakat bırakınız Kur'an esaslarını geleneksel İslâmî ilimlerde devlet başkanı veya halifenin konumu ve meşruiyetinin temelini işleniş tarzı, durumun hiç de öyle olmadığını göstermektedir. Teokratik yönetimde yöneticiyi Allah'ın atadığına inanılırken, meselâ Ehli sünnet mezhebine göre yöneticiyi atayan halktır. Bu mezhebe göre devlet başkanının atanması nas ile olmaz, içtihat ehline yapılabilecek bir seçimle olur.³¹ Halifeyi belirlemek ümmet üzerine vaciptir. Bu yüzden ümmetin onu azletme selahiyeti de vardır. Eğer devlet başkanı, şeriatın ve hukukun yolundan saparsa ümmet onu azledebilir.³² Sadece bu kural bile İslâm düşüncesinde genel bir eğilim olarak ilahî yönetim fikrinin reddedildiğini göstermeye kafidir. Zira yönetici Allah tarafından seçilmişse, onu halkın azletmesi mümkün olmaz.

Ehli sünnet yönetimin mahiyeti üzerinde değil, daha çok onun vazifeleri üzerinde durmuştur. Böylece yöneticinin bir sivil görevli olduğunu ortaya koymuştur. Ehli sünnete göre yönetim meselesi dinin asıllarından biri olmamaktadır. Devlet başkanının en önemli görevi adaleti temin etmektir. O, İslâm milletini organize etmek, kanunları tatbik etmek, vergi toplamak, ihtilafları çözüme kavuşturmak gibi³³ sivil işlerle yükümlüdür. Devlet başkanı toplumun meselelerini rasyonel esaslara göre çözüme kavuşturmaya çalışan medenî bir yöneticidir. Kısaca yönetim, inancın bir parçası değil, en iyi ifade ile bir kamu yararı ve toplumsal örgütlenme meselesidir.

Yönetimin sivil olduğu konusunda Mu'tezile çok daha kesin hükümlere sahiptir. Mu'tezile devlet ve idaresinin sivil olduğuna inanmış ve bu görüşlerini kapsayan tüm sonuçları delillendirmeye çalışmıştır. Onlara göre toplum, yönetimin gücü ve yetki kaynağıdır. Bundan dolayı onu kontrol altında tutup, hesaba çekme hakkına sahiptir.

²⁹ Kapani, a.g.e., s. 69.

³⁰ Bkz. Abduh, *el-İslâm Dinü'l-İlm ve'l-Medeniyye*, s. 47.

³¹ Bkz. Ebu Mansur Abdülkerim el-Bağdadi, *Usulu'd-Din*, Beyrut, 1981, s. 279.

³² Bağdadi, a.g.e., s. 278.

³³ Bkz. Ebu Zehra, *İslâm'da Siyasî ve İtikadî Mezhepler Tarihi*, çev. H. Karakaya-K. Aytekin, İstanbul, Hisar Neşriyat, 1983, s. 107.

Yöneticinin otoritesini, kendisine toplum tarafından verilen görevler belirler. Bu yüzden onun dinî saltanat, sonsuz görev yetkisi ve göklerle diyalogu yoktur.³⁴

“İmametın dayanağı, onu seçme hakkına sahip ümmettir” diyen Mu'tezile'nin ünlü imamı Kâdı Abdulcabbar'a göre mademki yöneticiyi halk seçmektedir, öyleyse onu azletmeye de halk yetki sahibidir. Ümmetin, yöneticiyi kontrolde, onu disipline edip evirip çevirmede hakkı olduğu gibi azletmeye de hakkı vardır. Hükümet, müslümanların beşeri iradelerinden kaynaklanır.³⁵

İslâm âlimlerinin bu kararlı tutumlarına rağmen bazı dönemlerde hükümdarların iktidarlarını din kuralları ile pekiştirme yoluna gittikleri ve kendilerini Allah'ın yeryüzündeki “halifesi”, veya “gölgesi” olarak nitelendirdikleri görülmüştür. Nitekim Emevi döneminde Halifenin, ilahî tayinle iş başına geldiği konusunda temel bir tezin varlığı müşahade edilmiştir.³⁶ Fakat diğer dönemlerde de arasıra görülen bu tezin siyasî olduğu veya İslâm'a İslâm dışı kültürlerden girdiği tartışma götürmezdir. Bu tür iddalar âlimler tarafından doğru bulunmamıştır. İbn Haldun, cumhur ulemanın yöneticiye Allah'ın halifesi isminin verilmesini uygun görmediğini yazmaktadır.³⁷

1850'li yıllarda batılı araştırmacıların İslâm'da teokrasi yönetimi vardır dayatmalarına karşı İslâm ülkelerinde yönetim ve meşruiyet sorunu çok yoğun bir şekilde işlenmiştir. Osmanlı siyasalının iyi bir gözlemcisi olan Ubucini'nin kitabında bu tartışmaların güzel bir özetini bulmak mümkündür. O, bu yılların entelektüel ortamının etkisiyle özetle şunları söylemektedir: Halifeliğin menşesinde ne ilahî hakka dayanan mutlak bir hakimiyet vardır ne de ruhî hükümlanlık. İslâm'da Hz. Muhammed dışında hiçbir ruhî hükümlanlık mevcut değildir. Sultan, imam veya halife, Hz. Peygamber'in ne vekilidir ne de temsilcisidir. Kur'an, devlet başkanının otoritesini belirleme hakkını millete emanet etmiştir.

Ubucini bu noktada; “benden sonra halifelik otuz sene sürecektir” hadisi üzerinde durmaktadır. Ona göre bu hadis iki açıdan önemlidir. Birincisi, bu hadis Hz. Muhammed, meşru devralmayı kastetmektedir. Seçim ve ittifakla yöneticinin belirlenmesi. İşte bu yüzden ki ilk dört halifenin halifelik otoritesi onlardan sonra

³⁴ Bkz. Muhammed Ammara, *Mu'tezile ve Devrim*, Türkçesi: İbrahim Akbaba, İstanbul, Yöneliş yayınları, 1988, s. 192.

³⁵ Bkz. Kâdı Abdulcebbâr, *el-Muğni*, XX, 92-96; Ammara, a.g.e., s. 41.

³⁶ Bkz. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlah, Ankara, Umran Yayınları, 1981, s. 88.

³⁷ Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1989, I, 482.

gelenlerle eşit seviyede görülmemiştir. Çünkü onlar, seçim ve Ashabın ittifakıyla iş başına gelmişlerdir.

İkincisi, İslâm'daki ruhî iktidar açısından bu hadis önemlidir. Gerçi Hristiyanlıkta olduğu gibi İslâm'da bir ruhî iktidar yoktur, ama farzedelim ki böyle bir şey mevcuttur, işte bu hadise göre, ruhbanîyet, şayet böyle bir ruhbanîyet olmuşsa, Peygamber'in ölümünden sonra otuz sene devam etmiştir.³⁸

Abduh'a göre mademki İslâm'da dinî bir otorite yoktur, öyleyse devlet veya hükümet başkanı, şer'î hakim değil medenî hakimdir. Devlet başkanının otoritesi din karakterli olmadığı için din, siyasî otoriteyi tayin etmemektedir. İslâm'da yönetim tamamen sivilidir. Yönetimin kaynağı hukuk ve toplumdur. Çünkü devlet başkanına bu görevi tevdi eden ya bizzat millet ya da milletin vekilleridir. Dolayısıyla devlet başkanının millet üzerinde değil, milletin onun üzerinde hakimiyet hakkı vardır. Millet devlet başkanını kontrol etme ve toplumun çıkarları doğrultusunda onun yetkilerini geri alma hakkına sahiptir.³⁹ Dolayısıyla onun yetkisi, ilahî değil beşerî bir yetkidir.⁴⁰

Bunun için devlet başkanlığının Müslümanlar nazarındaki yerini, Avrupalıların "teokratik" dedikleri "ilahî sultanlık"la karıştırmak asla doğru olmaz. Çünkü teokratik inanışta ilahî hükümet ve ilahî yönetici esastır. Yönetimin ilahî teşriide rolü vardır. İlahî-kutsal sultan Allah'tan şariat almaktadır. Bu nedenle kanun koyma sırf onun hakkıdır. Sultan yetkisini Allah'tan aldığına göre ona itaat etme, hukuka ve adalete riayet etmesinin değil, bizzat imanın bir gereğidir. İnanan inançlı olduğu sürece ona muhalefet edemez. Onun dine düşman olduğunu bilse ve hatta dine uygun olmayan davranışlarını görse bile bu itikadını değiştiremez.

İslâm'da ise yöneticiye itaat, biat ve seçimin bir gereğidir. Yönetici ne masumdur ne de Allah tarafından vahye mazhardır. İsteddiği gibi kanun koyma selahiyeti de yoktur. İslâm'da siyasal iktidar kaynağını halktan ve kanundan almaktadır. Böylelikle sivil bir yapı arz etmektedir.⁴¹

Şu kadar var ki İslâm hem din hem şeriattir. Dinin yeryüzündeki maksadını ve fonksiyonunu icra edebilmesi için böyle iki yönlü bir gerçekliğe sahip olması elzemdir. İslâm'ın insanlığın mutluluğu ve refahı için bazı kuralları vardır. Bu kuralların

³⁸ Bkz. M.A. Ubucini, *Türkiye 1850, Tanzimat, Ulema, Basın*, çev. Cemal Karaağaçlı, Tercuman Binbir Temel Eser, I, 119-124.

³⁹ Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasraniyye*, s. 65 vd.

⁴⁰ Abduh, *el-A'mal*, III, 287.

⁴¹ Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasraniyye*, s. 68-70; *el-A'mal*, III, 287-288.

uygulanması için de bir güce ihtiyaç vardır. Abduh'a göre bunun anlamı şudur: İnsanlar zaman zaman nefsanî arzularının tahakkümü altında kalabilirler, beşerî zaaflarına mağlup olabilirler. Zira insanoğlu sonsuz ihtiraslı bir varlık olarak devamlı haktan, doğrudan ayrılmaya namzet, haddini aşmaya adaydır. İşte din şer'î ahkâmını bunun için vazetmiştir. Öyleyse insanoğlunun zaafiyetlerinin, toplumun istikrarını bozmaması, bu ahkama göre hareket edecek bir güce bağlıdır. İnsanî şehvetlerin amellere hakim olmaması ve genel kanunların çiğnenmemesi için kanunları ikame edecek, adaletle hüküm verecek ve böylece toplumun nizamını sağlayacak bir iktidara ihtiyaç vardır. İşte dinin siyasî otorite ile ilgisi bu noktadadır. Bundan sonrası halkın işidir.⁴² Kısaca Abduh'a göre, din devlet ilişkisi, İslâm'ın bir devletin varlığını gerekli görmesi gibi çok genel bir prensibe dayanmaktadır. Bu yüzden İslâm'da hükümet din karakterli olmamakla birlikte onun, umumun selameti, menfaati ve maslahatı için yerine getirmesi gerekli dinî görevleri vardır, hükümetin dinî otoritesi değil, dinî vazifeleri vardır.⁴³

Meseleye bu açıdan yaklaşan M. Abduh, batılı anlamda bir laiklik prensibine de pek sıcak bakmamaktadır. Kanaatimize göre o, laiklik prensibinin ahlâkî bir zaafiyetin kaynağı olabileceğinden endişe etmekteydi. Yönetimin dinden ayrı değerlendirilmesi, onun ahlâkî kuralları da gözardı etmesini peşisıra getirebilirdi.

Abduh'a göre Avrupa'nın laiklikten sonra gelişmeye başladığı doğrudur, ama aynı şeyin İslâm için söz konusu edilmesi yanlıştır.⁴⁴ Zira İslâm'da laikliği gerektirecek katı bir yapı mevcut değildir. Abduh'un bilhassa dinî ıslah konusunda serdettiği görüşler adeta bunu ortaya koymak içindir: İslâm'da dinî otorite yoktur, din fanatizmi yasaklanmıştır, ayrı dinlerden olanları himaye etmek onun esaslarından biridir, millet fertleri arasında din farkı gözetilmez. Din, toplumun huzuru ve refahı için vardır, bunu için halkın maslahatı dinde önemli bir yer tutar, dinin hedefleri ile toplumun hedefleri ters düşmez. Ayrıca İslâm yaratılmış şeyler konusunda akla sonsuz bir hüküm sahası bırakmıştır. Aklın önündeki tüm engelleri kaldırmış, hatta insanlığın aklî olgunluğa kavuştuğunu kabul ederek vahy dönemini kapatmıştır.

Haddizatında batıda "saltanatı diniyye" ile "saltanatı medeniyye"nin, başka bir ifade ile, "hükümeti ruhaniyye" ile "hükümeti cismaniyye"nin birbirinden ayrılmasını

⁴² Abduh, *el-A'mal*, III, 287-288; Ammara, *el-İmam Muhammed Abduh*, s. 95.

⁴³ Bkz. Abdulâtî Muhammed Ahmed, *el-Fikru's-Siyasiyyi li'l-İmam Muhammed Abduh*, Kahire, el-hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Amme li'l-Küttab, 1978, s. 146-147.

⁴⁴ Bkz. Abduh, *el-İslâm Dinü'l-İlm ve'l-Medeniyye*, s. 85; *el-A'mal*, III, 233.

müthiş, fevkalâde bir inkılâp görmek hatalıdır. Zira bu, insanlığın din kılıflı otoritelerden çektiği sıkıntıyı, ızdırabı İslâm gibi kökünden kaldıramamıştır. Batıda bu ayırımdan sonra da kilisenin tahakküm hakkı muhafaza edilmiştir. Kilise en azından, Allah’a karşı olan vazifelerde baskı kurma yetkisine sahiptir. Yani kilise, dinî inançlara ait kaidelerden istediğini yürürlüğe koyacak ve istediğini kaldıracak, böylece dilediği gibi vicdanları murakabe altında tutabilecektir. Çünkü kilise, insanların inançlarını ve dinî faaliyetlerini kontrol edecek bir “ruhanî hükümet” olarak kabul edilmiştir.⁴⁵

Böyle bir laiklik anlayışının, dinî sultayı kökünden reddeden İslâm’a uygun olması düşünülemez. İslâm dinî otoriteden beri olduğu kadar, bunun bir sonucu olarak, yukarıdaki anlamda laiklikten de beridir.

Gerçeği aranırsa Müslümanlık ne maddiyattan büsbütün soyutlanmış “ruhanî” bir din, ne de manadan mahrum “cismanî” bir dindir. Bilakis ruhaniyet ile cismaniyet arasında mutedil bir yol tutan “insanî” bir dindir. İki tarafın da hakkını verdiği için beşerin fıtratına daha uygundur. Bunun için kendisini “fıtrat dini” olarak nitelendirmiştir.

Sonra hangi şekliyle olursa olsun dinî otoriteyi ve inançlar üzerinde baskı kurmayı reddeden İslâm’ın esasları arasında “kayzere ait olanı kayzere terketmek” de yoktur. İslâm kayzeri, hükümet etme gibi sahip olduğu sorumluluklardan hesaba çekmeyi, onu halkın menfaati için müahaze altına almayı bir prensip olarak koymuştur. İslâm kayzeri Allah’a tabi kılmakta, onu, iyi ve kötü fiillerinden mesul tutmaktadır.⁴⁶

Böyle bir görüş Abduh’u, siyasi yapıyı, dinin maksatlarının ve halkın maslahatlarının gözetilip gözetilmediği açısından değerlendirmeye götürmüştür. Bunun için diyebiliriz ki ona göre din, devletle olan ilişkisinde kesin bir ayırım düzeyine inmediği gibi tamamen bütünleşme noktasına da tırmanmaz. Onun düzeyi, kendisi ile devlet arasında bir “statü” belirlemeden ibarettir. Bu statü din açısından, “meseleyi ulyâ” yani en üst modeller, nasihat ve vasiyetler, külli ilkeler şeklinde biçimlenmiş felsefe ve gayelerin belirlenmesidir. İslâm sadece modeller, ölçüler ve maksatlar koyar, devlet de bu maksatlar çerçevesinde sivil kanunlar yapar. Din devlete ayrıntılı reçeteler değil, ahlâk kanunlarına ve adalete riayet gibi standart ilkeler vazeder. Din sabit ilkeler konusunda, hadlerin, maksatların ve apaçık düsturların yanında yer alır, sonra da

⁴⁵ Abduh, *el-İslâm ve’n-Nasraniyye*, s. 70-71.

⁴⁶ Abduh, *el-İslâm Dinu’l-İlm ve’l-Medeniyye*, s. 76-77.

şeriatın maksatlarının, zaman ve mekanın değişimi ile toplumun yenilenen ve gelişen çıkarlarını gerçekleştirecek sistemlere dönüşebilmesi için ümmetin, yasa koyan, kanun düzenleyip yürüten otoritenin kaynağı olduğunu karara bağlar.⁴⁷

Abduh İslâm'ın özellikle bir siyâsî din olmadığı kanaatindedir. Bu nedenle dinin hükümetle ilgisini ahlâk nizamı çerçevesinde sınırlı tutmuştur. İslâm siyasal olana önem veriyorsa bunun nedeni, din devletini veya belli bir siyasal düzeni öngörmesi değil, ahlâkî ilkelerin korunmasında devletin kritik rolünden dolayıdır. Devletin adaleti sağlamak, insanlar arasında eşit davranmak, iyiyi hakim kılıp kötüyü ortadan kaldırmak gibi dinî bir hüviyete de sahip görevleri vardır. İşte İslâm siyasal alana bu noktada müdahale eder.

Abduh din devlet birliğini asla kabul etmemekle birlikte, toplumun selameti için dinin değişmez ahlâk ilkelerinin devlet yönetiminde hakim rol oynaması gerektiği düşüncesindedir. Bu yüzden Honotoux'un İslâm devletlerinin kalkınması ve gelişmesi için laiklik prensibini kabul etmeleri gerektiği yolundaki düşüncesine şöyle karşılık vermektedir: "İşte Osmanlı devleti meydanda duruyor, memlekette sivil ve medeni kanunlar vazediyor. Mısır hükümeti de böyle yapıyor. Burada siyasi otoritenin emri ile şer'î mahkemeler sivil mahkemelerle birleştirilmiş, milli mahkemeler teşkil edilmiştir. Bu mahkemelerin hali, bunlarda mer'î olan kanunlar malumdur. Dinin bu hususta hiçbir müdahalesi yoktur. Binaanaleyh iş, Mösyö Honoto'nun istediği gibidir. Yani ilk söz daima sivil otoritenin hakkıdır. Bununla beraber bu "saltanatı medeniyte"nin Müslümanların halini ıslah konusunda hiçbir faidesi görülmemiştir. Bizim emirlerimiz kendilerini dinin emrinde olan "ümerâî din" addetmiş olsalardı, dinî ahkama açıktan açığa muhalefet etmek demek olan bir takım zulümleri işlemeye, ağır ağır vergiler, nakdî cezalar koymaya, bütün İslâm beldelerini harap eden, onu en kıymetli mülkü olan istiklâlinden mahrum bırakan israf hadisesine muktedir olamazlardı."⁴⁸

İnsanı ilke ve kanun koyan, ihtiyaç olduğunda ilkeleri değiştirebilen bir varlık olarak tanımlayan Abduh'un yukarıdaki izahlarından sonra çağdaş siyasal felsefenin de özü olan şu iki sonuca ulaştığını söylememiz mümkündür:

⁴⁷ Bkz. Ammara, *Laiklik ve Dinî Fanatizm Arasında İslâm Devleti*, s. 45.

⁴⁸ Abduh, a.g.e., s. 85.

1. Yönetim beşerî bir olaydır. Yani insanların yönetimi hususiyetleri itibariyle gökyüzü (Tanrı) ile değil yeryüzü ile (bizatihi beşerle) ilgilidir. Kısaca yönetim bir insan işidir.

2. Yönetimin dayanacağı ilkeler de, yani yönetimin normatif yapısı da insana dayanmaktadır. İnsanların yönetimi, bizzat insanın rasyonel olarak ürettiği ilkelere göre olur.⁴⁹

Şu kadar var ki Abduh, yönetimin, insan fıtratına ve gerçeğine uygun olarak belirlenmiş genel ahlâk ilkelerine riayet etmesi gerektiğini de beyan etmiştir. Bu, yönetimi sivil bir olgu olarak algılamakla beraber aynı zamanda onu ahlâkî bir çerçevede görmek demektir. Öz ifade ile Abduh'a göre yönetim, sivil-ahlâkî bir yapı içinde olmalıdır. Buradan hareketle denilebilir ki Abduh'a göre din ile devlet birleşik olmamasına rağmen tamamen de ayrı değildir. Din devlet ve siyasetin üstünde onlara ahlâk kaideleri sunan bir konuma sahiptir.

3. 3. HİLAFAFET NAZARİYESİ VE OSMANLI HİLAFAFETİNE BAKIŞI

Abduh'un buraya kadar olan görüşlerini dikkate aldığımızda, onun asıl misyonu olan toplumsal ıslah için hilafet nazariyesini ihmal ettiğini söylememiz mümkün olur. Abduh'un önemle üzerinde durduğu şey, İslâm toplumlarının yeniden dirilişidir. Bu düşünceden yola çıkan düşünürümüz, hilafet konusunu, orta çağ düşünürlerini meşgul eden anlayışlarla ele almamış, İbn Teymiye gibi toplumun birliğini ön planda tutarak hilafet nazariyesini ihmal etmiştir. Hilafeti İslâm devletinin özü saymamıştır.⁵⁰

Fakat Müslüman ümmetin yeniden oluşumu için hilafet müessesesini hiç görmezlikten gelmek mümkün değildi. Toplumsal ıslah, toplum değerlerini gözardı ederek gerçekleştirilemezdi. Hilafet müessesesi de bu değerlerden biri idi.

Abduh hilafet kurumuna dair görüş serdederken halk katında bid'at ve hurafelerin, İslâm dışı unsurların tesiri ile genişlemiş bir hilafet imajını, metafizik referansları olan veya kutsal bir temelden kaynaklandığına inanılan ve dolayısıyla tanrısal bir imtiyaz olarak kabul edilen ilahî sultanlık görüşünün izlerini silme

⁴⁹ Bu ilkelerin çağdaş siyasal felsefenin özünü oluşturduğu görüşü için bkz. Mustafa Erdoğan, "Demokrasinin Felsefesi Üzerine Birkaç Not", *Sosyal-Siyasal Teori*, s. 65.

⁵⁰ Bkz. Huriye Tevfik Mücahid, *Fârâbî'den Abduh'a Siyasi Düşünce*, Türkçesi: Vecdi Akyüz, İstanbul, İz Yayıncılık, 1995, s. 243.

maksadını gütmektedir. Çünkü böyle bir imaj, en azından toplumsal ıslahın en son merhalesi olan halkın siyasi şuur kazanmasını ve siyasi hayata katılmasını engellemektedir. Bundan da öte şarkiyatçılar halihazır hilafet imajından hareket ederek, Müslümanları ve İslâm'ı eleştirmektedirler. İşte bu sebeplerden dolayı Abduh hilafet nazariyesine de değinmiş ve İslâm kimliğinin oluşumu için yeniden formüle edilmiş bir hilafet doktrinine sathi de olsa işaret etmiştir.

Düşünürümüz öncelikle batılîların hilafetten ne anladıklarını bahis mevzu etmekle işe başlamaktadır: “İşte batılîlar, saltanatı diniyye ile saltanatı medeniyyeyi birbirinden ayırmayı hayırlı bir inkılâp saydılar da İslâm iki saltanatı aynı şahısta topluyor zannıyla üzerimize yürüdüler. Onlar ne zann ediyorlar biliyor musunuz? Müslümanların dininde dini takrir eden, ahkamı vazeden sultandır. İman, saltanatın elinde, insanların vicdanına bildiği gibi tasarrufta bulunacağı bir alettir. Aklın, vicdanın Müslümanlar katında hiçbir değeri yoktur. Bundan dolayı müslümanlar dinlerinin bir gereği olarak sultanın esiridirler. Sonra bu yanlış hüküm, onları daha başka yanlışlıklara sevk ediyor ve diyorlar ki: mademki böyle bir saltanatın mevcudiyeti dinin bir gereğidir ve mademki din saltanatı da genelde ilmin düşmanıdır -çünkü kendi ruhanî reisleri hep böyle idi- öyleyse islâm dininin ilme ve fenne karşı müsamahakâr olması düşünülemez.⁵¹

Bu iddialara karşı M. Abduh, yukarıda değindiğimiz otorite konusunu İslâm nazarına göre ortaya koymuş ve bu iddiaların asla doğru olmadığını sağlam bir perspektifle beyan etmiştir.

Bundan sonra yine yukarıda işlediğimiz gibi hilafeti, İbn Haldun'un tabii siyasi nizam fikriyle⁵² temellendirme yoluna gitmiştir. Yani hilafet bu anlayışa göre toplumun nizamı için hukuku ayakta tutan bir güçtür. Halifeyi ayakta tutan sadece bu sivil yetkidir. Bunun için halife ne masumdur ne de göklerle bir teması vardır. Onun sadece adaleti temin etmek, hakkı batıldan ayırmak için ilmî bir yetkisinin olması gerekmektedir. Bunun ötesinde onun dini otoritesi veya dinî yetkisi değil, dinî görevleri vardır.⁵³

⁵¹ Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasraniyye*, s. 71.

⁵² İbn Haldun'un devletin mahiyetinin tabii bir mahiyet olduğu yolundaki görüşü için bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 472.

⁵³ Abduh, a.g.e., s. 68-69.

Abduh'a göre halife (sultan) ümmetin en üst yöneticisidir. Yönetimde tek yetki sahibidir. Kâdının halife üzerinde hiçbir dinî otoritesi yoktur. Halife veya devlet başkanı, harici ve dahili yönetimi üzerine almıştır. Halifenin âlimler üzerindeki yetkisi, onları atama veya görevden almadır. Ulemanın halifeye karşı sorumluluğu ise, bir hüküm verildikten sonra bunu tenfiz etmek ve eğer imkan el veriyorsa hükümlerin tenfizinde bir zulüm söz konusu olduğu zaman onu kaldırmaya çalışmaktan ibarettir.⁵⁴ Binaanaleyh papanın, padişahları tahtan indirmek, kumandanları aforoz etmek, memleketlere vergi koymak, bir takım ilahî kanunlar vazetmek gibi Hristiyan milletler üzerindeki dinî otoritesi Müslümanlarda görülmemiştir. İslâm şeriatı en büyük yönetici olan devlet başkanı için bir hukuk tayin etmiştir ki saltanatı diniyye sahibi olduğu iddia edilen şeyhulislâm veya kâdı da bu hukuk yoktur. Sultan dahili ve harici siyasetle memleketin işlerini idare eder, ehli din ise yalnızca öğüt ve tavsiyeden ibaret olan vazifelerini yerine getirirler.⁵⁵

Görüldüğü gibi Abduh, genel olarak sultanın veya devlet başkanının sivillliğini vurgulamakta ve özel olarak bir hilafet nazariyesi ortaya koymamaktadır. O, devlet başkanının İslâm nazarındaki konumunu temellendirmektedir. Ona göre “halife” sivil bir devlet başkanının belki sembolik olabilecek isimlerinden sadece birisidir. Bu nedenle üzerinde önemle durmaya gerek yoktur. Nitekim halife kavramının din devletini çağrıştırdığını söyleyenlere şöyle basit bir cevap vermekle yetinmiştir: “Fransa hükümeti kendisine şarktaki Katoliklerin hamisi diyor, İngiltere kraliçesi “Protestanların Melikesi” unvanı ile yad olunuyor, Rusya imparatoru da hem kral hem de kilise reisi olarak tanınıyor. Pekâla neden Osmanlı padişahına “Müslümanların Halifesi” ya da “Mü’minlerin Emiri” denilmesine karşı hoşgörülü olunmuyor?”⁵⁶

Buraya kadar olan değerlendirmelerinde devlet başkanı ile hilafeti bir değerlendiren ve halife kavramının sembolik bir isim olduğunu belirten M. Abduh, Ammara'nın tespiti ile, bu konuda en son tez olarak “manevî hilafet” anlayışını kabul etmiştir. Buna göre halife, İslâm dayanışmasının ve mana birliğinin manevî bir sembolüdür. Ammara, Abduh'un hilafet konusundaki son fikrinin bu makamın manevî bir makam şekline dönüştürülmesi olduğunu belirtmektedir.⁵⁷

⁵⁴ Abduh, el-A'mal, III, 233.

⁵⁵ Abduh, el-İslâm Dinü'l-İlm ve'l-Medeniyye, s. 85.

⁵⁶ Abduh, a.g.e., s. 85.

⁵⁷ Bkz. Ammara, el-İmam Muhammed Abduh, s. 110.

Bu doktrine göre hilafet en üst bir mevki olmasına rağmen reel güçten mahrum bırakılmış olmaktadır. Bu fikir Abduh'un çağdaşı olan Abdurrahman el-Kevakibi'nin de fikridir. Yalnız Kevakibi, bu manevî hilafetin Araplara nakledilmesi taraftarıdır. Abduh ise Osmanlı hilafetinin manevi hilafete dönüştürülerek ıslah edilmesini yeterli görmektedir.⁵⁸

Bu şekilde tasarlanan bir hilafet anlayışı Abduh'un düşündüğü siyasi ıslah düşüncesine de uygun düşmektedir. Parlementer demokrasi sistemin Müslümanlar arasında yerleşmesine bu düşüncenin yardımcı olduğu açıktır. Ayrıca manevi hilafet, ümmetin manevi birliğinin sembolik ifadesi olan tek bir halife etrafında ayrı ayrı devletler halinde yaşamalarının İslâm'a göre mümkün olduğunu ortaya koymaktadır. Böyle bir şey, ümmetle millet kavramları arasındaki çelişmeyi de bir ölçüde izale etmektedir. Biraz sonra göreceğimiz gibi, kısım kısım da olsa demokrasiye geçiş ve belirli bir vatan parçasında millet olarak siyasi birliği oluşturmak, Abduh'un siyasi ıslahının bir parçasıdır.

Fakat burada öncelikle şöyle bir problemle karşı karşıya olduğumuzu belirtmek durumundayız: Kaynağını dinden alan her türlü otoriteyi reddetmesine rağmen Abduh, nasıl oluyor da böyle bir şeyi çağrıştıracak şekilde halifenin manevi otoritesinden bahsetmektedir? Bu soruya ilk etapta cevap vermek kolay değildir. Yusuf Sefarta bu paradoks görüntüsüne dayanarak Abduh'un hilafet ve otorite nazariyesinin bir çok müphem yöne sahip olduğunu, birbiriyle çelişen görüşleri içinde barındırdığını söylemektedir.⁵⁹

Gibb de, hilafetin manevî bir makam olarak algılanmasını (Abduh'un çokça eleştirdiği) Hristiyan dünyasında papaya biçilen rolün basit bir taklidi olduğunu iddia etmektedir. Çünkü ona göre sünî İslâm düşüncesinde hilafet, ruhanî bir görev değildir. Hilafet sadece şeriatın uygulanmasının bir vasıtası ve şeriatın icrası ile yükümlü bir müesseseden başka bir şey değildir. Halifenin ne kanun koyma ne de kanunlarda istediği değişiklikleri yapmaya yetkisi vardır. Müslümanlar ruhani bağla sadece ilahî kanuna bağlıdırlar. Bu bağın herhangi bir şahıs için söz konusu olması mümkün değildir.

⁵⁸ Ammara, a.g.e., s. 110.

⁵⁹ Sefarta, "The Concept of Religious..." *Islamic Quarterly*, V. XXX, Nu. 3, 1986, 163.

Hilafet şeriatın uygulanmasının bir vasıtası olduğuna göre onun dünyevî güç ve otoriteden ayrılması düşünülemez. Tüm askerî ve polisiye güçler onun elinde olmalıdır. Aksi takdirde hilafet gücünün bir manası kalmayacaktır. Bu yüzden bazı Müslüman aydınlar tarafından savunulan halifenin dünya işlerine karışmayan bir ruhanî temsilci olması gerektiği fikri, İslâm düşüncesinden çıkarılamaz. Bu, Hristiyanlıkta papaya biçilen yetkinin bir taklididir.⁶⁰

Böyle bir tezdâ hatıra getirmesine rağmen Abduh'un manevi hilafet tezini benimsemesinde kendisini haklı çıkaracak bir çok sebep vardır. Bunlardan birincisi, o günün halihazır şartlarıdır. Batı emperyalizminin yoğun bir ivme kazandığı bir zamanda hilafet, Müslümanların manevi birliğini sağlayarak sömürgeciliğin karşısında bir gücü temsil edebilirdi. Abduh bu yüzden hilafeti böyle bir gücün sembolü olarak algılamak istemiş ve onun Araplara geçişinden veya kaldırılmasından yana olmamıştır. Ona göre bu tür değişiklikler, İslâm âleminin içinde yaşadığı kaosu, bir kat daha artırır ve Müslümanların bir kat daha zayıf düşmesine sebebiyet verebilirdi.

Ama İslâm toplumlarının artık tek bir siyasi çatı altında birleşmelerinin imkansızlığı da ortadaydı. Siyasi yapılanmaların millet mefhumu çerçevesinde şekillenmesi kaçınılmaz bir durumdu. Fakat siyasal yapı olarak birbirinden ayrılmış İslâm milletlerinin büsbütün ayrılmasını da önlemek gerekiyordu. Onların uhuvvet birliğinin devamı sağlanmalıydı. Bunun için siyasal varlıkların yine millet olarak kalmasının yanında ruh dünyasında kopmaz bir birliktelik kurmak gerekliydi. İşte Abduh'u, bu düşünceler, hilafeti manevi bir makam olarak kabul etmeye götürmüş olabilir. Bunlar, manevi hilafet tezini meşrulaştırabilecek ve Abduh'u haklı çıkarabilecek düşüncelerdir.

Gibb'in bu tür bir tezi papalık müessesesinin basit bir taklidi olarak nitelendirmesi ise pek doğru görünmemektedir. Zira bu öneride halife inananların imanı veya vicdanlarına tasallut kurabilecek bir yetki ile donatılmamaktadır. Halife, ayrı devletler ve milletler halinde yaşayanların, aynı dine mensup olmaktan gelen birlikteliklerinin sadece bir sembolü olmaktadır.

Haddizatında yeni şartların oluşması ile İslâm âlimlerinin hilafet kurumuna yeni manalar yüklemeleri, İslâmî gelenekte de görülmüştür. Hourani'ye göre Maverdi ve İbn Teymiye bu açıdan en çarpıcı iki örnektir:

⁶⁰ Bkz. Gibb, *Modern Trend in Islam*, s. 113-115.

Halifelîğin en azından prensipte tek olduğuna, siyasî ve dünyevî gücü elinde bulundurması gereğine inanan Maverdi, buna rağmen, siyasî gücün tek merkezden diğer merkezlere kayması ve otoritenin Abbasi halifesi ile diğer emirler arasında paylaşılmasının kaçınılmaz bir durum haline gelmesi karşısında bu yeni duruma yeni bir cevap aramak durumunda kalmıştır. Buna göre halife, imparatorluğun uzak bir köşesinde askerî bir komutana veya bir emire, merkezde de bir vezire gücünü “tefviz” edebilirdi.

İbn Teymiye’ye göre de râşit halifelerden sonra halifelik “sultanlıklar”a bölünmüştü. Sultanlıkların da halifeler gibi itaat edilme hakları vardı. Buna karşı onlar da Allah’a itaat etmeli ve adalete uygun yasaları temin etmeli idiler. Bu görüş imalı da olsa adalete uygun yasalar yapan ve Allah’a itaat eden bütün hükümdarların meşru olduğunu ortaya koymaktadır. Eğer ümmet tam anlamıyla bir parçalanma yaşamayacaksa birden fazla sultan veya imam olabilir, ümmetin birliği, siyasî şekillerin değil fikirlerin ve kalplerin bir olmasıdır.⁶¹

Her iki düşünürün manevi bir hilafet teorisi ortaya koymaya çalıştıklarını elbette söyleyemeyiz. Lakin değişen siyasî şartlar karşısında yeni hilafet anlayışları ortaya koymanın İslâm düşünce tarihinde bir vakıa olduğunu bu iki örnek ortaya koymaktadır. Ulema, siyasî değişim dönemlerinde ümmetin fikrî ve kalbî birliğini koruma maksadıyla siyasî çözümler üretmişlerdir. Bundan başka, halifenin hiçbir dünyevî gücünün olmadığı durumlar da İslâm tarihinde görülmüştür.⁶²

Manevi hilafet görüşü çerçevesine bağlı kalırsak M. Abduh’a göre İslâm birliğinin, bir mana ve yardımlaşmayı, dayanışmayı esas alan bir uhuvvet birliği olduğunu söylememiz mümkündür. Bu nedenle batılıların “panislamizm” dedikleri organik İslâm birliği düşüncesi Abduh’un ilgi alanına girmemektedir. Nitekim Abduh, dinî ıslah hareketleri ile İslâm birliği ideolojisi arasında bir ilişkinin olduğunu iddia eden Honotoux’a, özetle aktaracak olursak şöyle cevap vermiştir: Bugünkü halleri ile Müslümanları, Mösyö Honotoux’un işaret ettiği bir ittihad (siyasi birliktelik) dairesine getirmeye çalışmak, ümmetin ileri gelenlerinin, aydınlarının aklından geçmemiştir. Zaten böyle bir maksat gütmek akılcı bir yol değildir. Birlikten bahsetmek, Müslümanlar arasındaki din rabitasını ihtar etmekten ibarettir. Böylelikle dine

⁶¹ Bkz. Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 28-34.

⁶² Bkz. Durmuş Hocaoglu, “Siyaset ve Tefekkür Tarihimizde Otorite”, *Türkiye Günlüğü*, sayı: 13, 1990, s. 47.

sarılmaya davet, meselâ Mısır'daki bir Müslümanın diğer İslâm ülkelerindeki kardeşleri ile yardımlaşma şuurunu kazanmasına vesile olacaktır. Müslümanların bir derdi vardır, o da dinlerine giren bid'atlardır. Bir memlekette bunlara çare bulunursa şifa bulan vücut diğer memleketlerdeki hastalara da yönelecektir. Din rabitasını ihtar, bu amaca yönelik bir yardımlaşmayı önermekten başka bir şey değildir. Bu sayede bozulmuş akideleri, çığırtından çıkmış amelleri ıslah ve uğranılan zulümleri bertaraf etme imkanı doğmuş olacaktır. Din rabitası ile Müslümanların birlikteliğinden bahsedenlerin maksatları budur, siyâsî birliktelik değildir.⁶³

Bu alıntının da işaret ettiği gibi Abduh, gücünü Kur'an'dan alan, ruhî bir vahdetten, manevî birlikten yana olmuş, İslâm birliğinden, bir devlet altında siyasal birlik oluşturmayı kasetmemiştir.⁶⁴

Burada şunu belirtmeliyiz ki, İslâm ittiihadını din rabitası olarak algılayan M. Abduh bu görüşü ile Afgani'nin ittiihad-ı İslâm görüşüne ters düşmemiştir. Gerçi bazılarına göre Afgani ile Abduh arasındaki gerçek fark, "ümme" mefhumunu değerlendiriştir. Meselâ Wendell'e göre Afgani tüm gayreti ile İslâm birliği ve bunun gerektirdiği tek bir ümme yani İslâm ümmeti mefhumları üzerinde dururken, Abduh, millet ve milletin kültürel, sosyal ve ahlâkî gelişimi üzerine düşüncesini yoğunlaştırmıştır.⁶⁵

Bu görüş, ilgi alanı tespiti açısından doğrudur. Gerçekten Abduh, düşüncelerini genelde Mısır halkı üzerine kurmuştur. Fakat İslâm birliği ideali açısından bu görüşün doğru olduğunu söylemek zordur. Çünkü Afgani de İslâm birliğinden genelde Müslümanların din birliğinden gelen birlikteliklerini, kardeşliklerini kasetmektedir. Nitekim Afgani İslâm birliği konusunda şunları söylemektedir: "Müslümanlar, diğer milletler gibi kendilerini savunmak ve bir dinamizm sağlamak için neden birleşmiyorlar? ...Halbuki ittifak, bizzat dinlerinin bir gereğidir. Yoksa hisleri mi dondu da birbirlerinin feryatlarını duymuyorlar? Onların her biri diğer kardeşlerine Allah'ın: "Mü'minler ancak kardeşirler" düsturu ile bakması gerekmez mi ki, birliktelikleri, her yönden üzerlerine akan coşkun seller karşısında sağlam bir set oluştursun? Bu

⁶³ Bkz. Abduh, a.g.e., s. 76-84.

⁶⁴ Bkz. Rıfık Ali Zahir, **Muhammed Abduh: Cuhûduhu's-Siyasiyye ve Arâuhu'l-Felsefe**, (Basılmamış Doktora Tezi) İşraf: Muhammed Halil Harras, Ezher Üniv. Usulu'd-Din Fak. 1971, no. 471, s. 111.

⁶⁵ Bkz. Charles Wendell, **The Evolution of The Egyptian National Image**, California, Universty of California Press, 1972, s. 168.

sözlerimle ben, tek bir şahsın Müslümanlar üzerinde söz sahibi olması gerektiğini bildirmiyorum. Çünkü bunun gerçekleşmesi zordur. Benim beklentim, bütün Müslümanların bağlandıkları otoritenin Kur'an olması ve birliktelik yönlerini dinin teşkil etmesidir. Her melik kendi mülkünde diğerini korumak için çalışır. Çünkü onun hayatı bir diğerinin hayatına bağlıdır. Onun mahvı, diğerinin mahvıyla olur. Şimdi bu birliktelik, dinin bir gereği olmaktan da öte, zaruretlerin ve çağın ihtiyaçlarının bir gereğidir.”⁶⁶

“el-Vahdetu'l-İslâmiyye” adlı makalesinden yapılan bu alıntı, Afgani'nin ittifaktan kastının, dinin ve zaruretlerin gerektirdiği bir yardımlaşma ve dayanışma şuuru olduğunu göstermektedir.

Abduh'un İslâm birliği düşüncesini daha iyi anlamak için Filibeli Ahmed Hilmi'nin ittihadı İslâm konusunda yaptığı şu tasnifi aktarmakta yarar vardır: Filibeli, ittihadı İslâm'ın manaca üç suretinin olduğunu söylemektedir. Bunlar: 1. İttihadı İslâm, siyasî bir ittihad manasına gelebilir. Muhtelif kavimlerden mürekkep hususi faydaları ayrı, itiyadı ve lisanı muhtelif tüm Müslümanların bir hükümetin siyasal idaresi altında birleşme imkanını farzetmek muhaldır. 2. İttihadı İslâm, dinî bir ittihad manasına gelebilir. Böyle bir ittihad zaten mevcuttur. İttihadı diniyyeyi bir “ittihadı tam” yapabilmek için muhtelif mezhep ve tarikatlerin birbirine yakınlaştırılması lazım gelir. 3. İttihadı İslâm'ın en makul ve en lüzumlu sureti ise, ittihadı içtimaîdir. İslâm bu tür bir ittihadın temellerini atmış ise de hiçbir vakit Müslümanlar tarafından icabettiği ehemmiyete mazhar olamamıştır. “Ümmeti vâhide” fikri, ne milliyete ne de muhtelif siyasi hükümetlerin mevcudiyetine ters olmamıştır. Siyasi ittihad ne derece imkansız, değişik milletlerin ve hükümetlerin özel menfaatlerine ne derece ters ise, ittihadı içtimaî o derece mümkün ve faydalıdır. Bu ittihaddan maksat, İslâm dinine mensup olanlar arasında hukuka riayet ve çıkarların muhafazası üzerine tesis edilmiş bir uhuvvettir. İttihadı içtimaî, Müslümanlar arasında terakki ve tealî fikirlerini kuvvetlendirir, dinin siyasetin elinde oyuncak olmasına mani olur. İslâmlar arasında uhuvvet ve dayanışma fikirlerini tesis etmek, iktisadiyatta terakki ve intizamı, Müslüman memleketlerin medeniyete kavuşmalarına vesile olur.⁶⁷

⁶⁶ Bkz. Afgani-Abduh, *el-Urvetu'l-Vuska*, s. 112.

⁶⁷ Bkz. Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *Senûsiler ve Sultan Abdulhamid (Makaleler)*, haz. İsmail Cömert, İstanbul, Ses Yayınları, 1992, s. 64-67.

Bize göre bu son ittihad şekli Abduh'un İslâm birliği idealini yansıtmaktadır. Abduh, yeniden dirilişi temin edecek, irfan ve tefekkürü sağlayacak, kardeşlik esasına dayalı bir dayanışma ve yardımlaşmayı öngören "ittihadı içtimâî" taraftarıdır.

Muhammed Abduh'un Osmanlı hilafetine ve devletine karşı tutumunu da bu çerçevede değerlendirmek gerekmektedir. O, Osmanlı hilafetini, İslâmların manevi birliğini temin edecek ve onlar arasında dayanışma ve yardımlaşmayı koordine edecek bir güç olarak görmekte ve bu açıdan ona tüm desteğini sunmaktadır. Öte yandan, Mısır'ın siyasi açıdan ayrı bir millet ve devlet olarak oluşmasını önleyecek girişimleri karşısında onu eleştirmekte ve ona karşı serzenişlerde bulunmaktadır.

Şurası kesindir ki Abduh, ümmetin içinde bulunduğu kaostan kurtulması için Osmanlı ve Osmanlı hilafeti olmaksızın herhangi bir çareyi mümkün görmemektedir. O, Türkiye'nin liderlik yapmadığı bir İslâmî hareketin başarıya ulaşamayacağına inanmaktadır.

Abduh, Osmanlı devletinin Mısır'a gönderdiği bir heyet yüzünden kamuoyunda "yeni bir Osmanlı hakimiyeti mi başlıyor?" sorusunun gündemi işgal etmesi yüzünden 26 Ekim 1881'de "Gazetelerin Kuruntusu" adlı bir makale kaleme almıştır. Abduh makalede, gazetelerin endişesinin yersiz olduğunu, Osmanlının böyle bir niyet taşımadığını belirtmiş ve şöyle demiştir: "Osmanlı devletinin bizim üzerimizde bir hakkı olduğu gibi, bizim de Osmanlı devleti üzerinde haklarımız vardır. Onun hakkı egemenlik hakkıdır; bizim hakkımız ise, Osmanlı saltanatının fermanlarla bize tanıdığı imtiyazlardır. Şanı yüce devletimiz bu hakları geri alma niyetinde değildir. Bizden istediği sadece, üzerimize düşen hak ve hukukun sınırlarına riayet etmemizdir. Biz de bu sınırlara her zaman riayet etmişizdir. Bundan sonra da riayet etmeye devam edeceğiz. Osmanlının istediği, işlerimizi ıslah etmemiz ve durumumuzu, elimizden gelen her türlü gayreti göstererek, istikamet üzerine düzeltmektir. Zaten biz de bunun için çalışmaktayız. Beldemizi ıslah etmek ve her türlü medeniyet vasıtalarını ülkemize kazandırmak konusunda Osmanlının yardımı bizim en büyük arzumuzdur. Şunu biliyoruz ki Saltanat, Mısır gibi bir beldenin gelişmesinden sadece sevinç ve gurur duyar."⁶⁸

Arabi Paşa ihtilalinin İngiliz işgali ile sona ereceği sıralarda Abduh, ihtilali meşrulaştırma maksadıyla Blunt'a yazdığı bir mektupta ise, Osmanlı aleyhtarlığı

⁶⁸ Abduh, el-A'mal, I, 332.

yapmaktadır. 24 Nisan 1882 yılında yazdığı bu mektupta özetle şunları söylemektedir: Tüm Mısırlılar Türklerden nefret etmektedir. Kendilerine yaptığı zulümlerden dolayı Mısırlılar onları hep kin ve nefretle anarlar. Türkler, hâlâ ruhlarımızda feci tesirlerini gördüğümüz bir çok kötü izi ülkemizde bırakmışlardır. Bu yüzden biz Mısırlılar, Türklerin geri dönmesini istemiyoruz. Tekrar onların öğretilerini benimseme taraftarı değiliz. Onların, Mısır'ın bağımsızlığını ilan eden padişah fermanına riayet etmeleri bizim için kafidir. Türklerin ülkemizi istila edeceklerine dair bir takım duyumlarımız var. Bu ise bizim tam bağımsızlık için bilenmemize yardımcı olur. Böyle fırsatları tam bağımsızlığımız için ganimet olarak değerlendiririz.⁶⁹

Devrim hükümetini desteklemek ve onu İngilizler katında meşrulaştırarak bir İngiliz İşgalini önleme maksadıyla yazıldığı anlaşılan bu mektup, bize göre Abduh'un gerçek fikirlerinden ziyade, devrim günlerinin radikalizmini ve devrimin Osmanlı karşıtlığını yansıtmaktadır. Gerçekten de Arabi devrimi, varsayılan bir Türk işgaline karşı yapılmıştır. Hareketin Mısır'ı hilafet devletinden ayırma gibi bir yönü olduğu da belirtilmiştir. Bu yönünden dolayı, Mısır milleti düşüncesinin öncülerinden biri olarak kabul edilen, el-Hizbu'l-Vatani'nin reisi Mustafa Kâmil'in bile Arabi'nin maksadının Mısır'ı Osmanlıdan koparma olduğunu belirttiği söylenmiştir.⁷⁰

M. Abduh'un yazdığı yukarıdaki mektup, bütün bunlardan dolayı kendisinin değil, devrim günlerinin ve devrim taraftarlarının görüşünü yansıtmaktadır. Abduh'un bir Osmanlı karşıtı olduğu söylene bile bunu Arabi ihtilali taraftarı olduğu zamanla sınırlı tutmak en doğru bir tutum olur. Nitekim Hourani, Abduh'un bu fıkre bir zaman için sahip olsa bile Osmanlı aleyhtarlığının onun olgunlaşmış görüşlerini ifade etmeyeceğini belirtmiştir. Hourani'ye göre Abduh, zaman içerisinde ve Avrupalı güçlerin baskıları arttıkça Osmanlı hilafetinin önemini kavramada daha bilinçli bir hale gelmiştir.⁷¹

Hourani'yi haklı çıkaracak tarzda Abduh, Beyrut sürgünü sırasında Osmanlı'yı yücelten yazılar kaleme almıştır. Bunun en çarpıcı örneği eğitimin ıslahı konusunda 1887 yılında Osmanlı Şeyhulislâmına yazdığı layihadaki şu satırlardır: "Müslümanlardan her kalp sahibi bilir ki, Osmanlı devletinin muhafazasına çalışmak, Allah'a ve Peygamber'e imandan sonra imanın üçüncü ruknudur. Çünkü Osmanlı

⁶⁹ Abduh, a.g.e., I, 393.

⁷⁰ Bkz. Fehmi Şinnavi, **Hilafet: Modern Arap Düşüncesinin Eleştirisi**, Türkçesi: Sadık Ömeroğlu, İstanbul, İnsan Yayınları, 1995, s.104-108, 124.

⁷¹ Hourani, a.g.e., s. 293.

devleti, dini tam manasıyla ve bütün gücüyle omuzuna yüklenmiş bulunan, İslâm'ın tek devletidir. Ondan başka dini koruyacak devlet yoktur. Ben Allah'a hamdolsun bu akide üzerineyim, inşallah böyle yaşar ve böyle ölürüm.”⁷²

Abduh Suriye meselesinin halli ve⁷³ durumunun ıslahı konusunda Beyrut'taki Osmanlı valisine gönderdiği layihada da aynı tavrı sürdürmüş, hilafet makamına bağlanmanın İslâm'ın bir gereği olduğunu belirtmiştir. Ona göre dinin, Müslümanların birlikteliklerindeki rolünün çok büyük olduğu için hilafetin kıymetini bilmek gerekmektedir: “İslâm hilafetinin kaleleri ve surları vardır. Bu surların en sağlamı, Mü'minlerin kalplerindeki güven ve hamiyet duygusudur. Güveni pekiştiren ve hamiyeti kalplerde ateşleyen şey de sadece dinden gelen manevî duygulardır. Kim vatan, millet ve benzeri tantanalı sözlerin, fertlerin himmetini harekete geçirip istenen gayelere yöneltmede dinin yerine geçeceğini zannederse doğru yoldan sapmış olur.”⁷³

M. Abduh, Mısır'ın çok fakir bir ülke olduğu için gelişmesi ve geleceğini teminat altına alması açısından İngiliz işgaline ihtiyacı olduğunu belirten İngiliz siyasetçilerine karşı, bir Beyrut gazetesi olan Semeratu'l-Funûn'da 1886 yılında bir makale kaleme almıştır. Abduh bu makalede, bu görüşü kesin bir dille reddetmiş, işgali bir İngiliz harisliği olarak nitelendirmiştir. Bu makalede düşünürümüz, Mısır'ın kurtuluşunun İngilizlerin işgale son vermeleri ile mümkün olabileceğini, Mısır'ın bir yardıma ihtiyacı varsa bunun Osmanlı devleti tarafından yapılabileceğini belirtmiştir. O, yazısının bir yerinde şöyle demektedir: “Burada tek bir çıkar yoldan bahsedebiliriz. O da, İngiliz ordularının Mısır'dan çekilmesi ve Osmanlı askerlerinin Mısır'a girmesidir. Osmanlı, güçlerinin bir kısmını da Sudan'da tutmalıdır. Zira Mısır ve Sudan'ın Osmanlı devletinin korumasına olan ihtiyaçları inkar edilemez bir gerçektir.”⁷⁴

Muhammed Ammara'ya göre bu ve benzeri fikirlerle, Abduh'un Osmanlıyı takdir etmesi, Lübnan'da sürgünde bulunduğu bir zamanda, yani Osmanlı sultanının nüfuzu altında bulunduğu bir zaman kesitinde mevzu bahis olmuştur. Abduh sürgün hayatını bitirip Mısır'a geri geldiğinde eski fikri olan Osmanlı karşıtlığına yeniden dönmüştür.⁷⁵ Ammara bu görüşüne, Abduh'un 1897 yılında R. Rıza ile yaptığı bir konuşmayı delil olarak vermektedir. Bu konuşmada Abduh şöyle demektedir: “Mısırlıların geneli,

⁷² Bkz. Abduh, a.g.e., III, 71. Layihanın aslı ve Türkçe çevirisi için ayrıca bkz. Ahmet Akgündüz, **Belgeler Gerçekleri Konuşuyor**, İzmir Nesil Matbaacılık, 1989, s. 142-170.

⁷³ Bkz. Akgündüz, a.g.e., s. 143.

⁷⁴ Bkz. Abduh, a.g.e., I, 641-642.

⁷⁵ Bkz. Ammara, a.g.e., s. 119.

Osmanlıya karşı büyük bir muhabbet beslemelerine rağmen Osmanlı devletini kınamakta ve kötülemektedir. Ben de aynı şekilde Osmanlı devletinin yaptıklarını kınamaktayım. ...Fakat Osmanlıya kötülük gelmesini isteyecek bir Müslüman bulmak zordur. Zira Osmanlı devleti tüm Müslümanlar için bir korunma vasıtasıdır. Eğer bu korunma kalkanı düşerse biz müslümanlar Yahudilerin konumuna düşmeye düşer oluruz, belki de daha kötü bir duruma geliriz. Çünkü hiç değilse Yahudiler, kendilerini koruyacak mal ve mülke sahiptirler, biz de bunlar da yoktur. ... Osmanlı devleti önemli şahsiyetlere sahip bir devlettir. Fakat bu şahsiyetler, şu sıralarda büyük bir yeis illetine saplanmışlardır. Her türlü iyi olan işlerden ve ıslahatlardan ümitleri kesilmiş durumdadırlar. Böyle bir yeis ölümdür. Sahipleri de yapıcı değil sadece yıkıcı olurlar, ancak kendi menfaatlerini düşünürler. ...Halbuki niçin yeis içinde olalımki? Avrupa bile ilme mukavemet gösterme ve cehalette bizden daha kötü bir karneye sahiptir. ...Bana gelince bu ümerâ ve hüküm sahibi kişilerden ümidimi kesmişimdir. Onlardan hiçbir hayır gelmez. Ebul Huda⁷⁶'nın hilafet konusundaki ısrarından da bir fayda beklenmemelidir. Zira bu adamın maksadı şahsîdir. Şahsî menfaatlerine ulaşmak için de çok şerir vasıtalar kullanmaktadır. Halbuki ameller ancak hayır bir maksada ve umumun menfaatine yönelik olursa başarıya ulaşır.”⁷⁷

Şimdi bu ifadelerden Ammara'nın, Abduh'un Osmanlı karşıtı olduğunu nasıl çıkardığını bilemiyoruz. Burada Abduh'un eleştiri konusu yaptığı, o günün Osmanlı yönetimi, yani Abdulhamit idaresi veya bazı devlet ileri gelenlerinin faaliyetleridir. O devirde Osmanlı idaresinden ümidini kesmiş olan bir çok Osmanlı aydını olduğu düşünülürse Abduh'un bu fikri normal sayılmalıdır. Bundan ötede bu sözlere dayanarak onun Osmanlı karşıtı olduğunu söylemek sanırız yanlış olur. Çünkü yukarıdaki sözler, Osmanlıyı ve Osmanlı hilafetini reddeden sözler değildir.

Ammara'nın kendi fikrini desteklemek amacıyla kullandığı delillerden biri de Abduh'un “el-Arab ve't-Türk” adlı yazısıdır.⁷⁸ Abduh bu yazıda Blunt'un, kendisine

⁷⁶ Ebul Huda es-Seyyid (1850/1909) Abdulhamid'in panislamist politikasında yararlandığı Arap şeyhlerinden biridir. Muhafazakâr eğilimleri dolayısıyla sultanın güvenini kazanmış ve ona danışman olmuştur. Mensubu bulunduğu Rufai tarikatı aracılığı ile panislamist propaganda yapmıştır. Panislamizmin bir vechesi olan “mekanik panislamizm”in temsilcilerinden biridir. Bkz. Mardin, **Bediuzzaman Said Nursi Olayı**, s. 196, 204; Azmi Özcan, **Panislamizm Osmanlı Devleti Hindistan Müslümanları ve İngiltere**, İstanbul, T.D.V. İslâmî Araştırmalar Merkezi Yayınları, 1992, s. 77. Sanırız Muhafazakâr eğilimleri ve ıslahata karşı olan tavırla Abduh'un eleştirisine maruz kalmıştır.

⁷⁷ Abduh, **el-A'mal**, I, 733.

⁷⁸ Bkz. Ammara, a.g.e., s. 112.

Necd bölgesinde müstakil bir Arap devleti kurulması isteğini açıkladığını anlatmaktadır. Buna göre Blunt Abduh'a, Necd halkının bozulmamış ve Arap milletinin tüm iyi hasletlerini taşıyan bir yapıya sahip olduğunu, burada bu halka dayalı bir devlet kurulusa, gelecekte Arap medeniyetinin gelişmesinde büyük katkılar sağlayacağını söylemektedir. Abduh yazısında bu fikre karşı olduğunu belirtmekte ve bunun sebebini şöyle açıklamaktadır: Her ne kadar Araplar buna layık iseler de Osmanlının gücü ile baş edemezler. Osmanlının Araplarla uğraşması demek, hem Arapların hem de Osmanlının kuvvetlerinin zayi olması demektir. İslâm'ın iki şerefli milleti olan Türkler ve Araplar, buna müstahak değillerdir. Bu iki milletin birbiriyle uğraşması, batılı emperyalistlerin işine gelir. Onların sömürgeciliğini güçlendirir.⁷⁹

Ammara'nın, bu beyandan Abduh'un Osmanlı karşıtı olduğunu çıkarması da gerçekten ilginçtir. Zira bir bütün olarak alındığında bu beyan, Osmanlıdan vazgeçilemeyeceğini telkin etmektedir. Ammara, "Araplar buna layıktır" ibaresinden bu fikrini desteklemeye güç olsa bile bize göre buna dayanarak bir tez ortaya koymak ilmi bir tutum değildir.

Abduh'un asıl gayesi Müslümanların dayanışması ve hallerinin ıslah edilmesidir. Onun hilafet ve Osmanlıya karşı tutumunu bu açıdan değerlendirmek objektiflik açısından çok daha doğrudur. O, Mısır'ın ayrı bir devlet halinde varlığını devam ettirmesi düşüncesinde olsa da, bu fikir onu, Osmanlıdan kesin bir çizgi ile kopma fikrini kabul etme noktasına götürmemiştir. Bunun içindir ki Abduh sürgünden döndükten sonra, Hidiv Abbasla arasının hiç iyi olmamasına rağmen ve kendisini hiç sevmemesine rağmen Türk siyaseti güttüğü için onu desteklemiştir. Örneğin İstanbul'dan Mısır'a bir Türk kâdısı göndermek teamülü olduğunda ve Lord Cromer bunu engellemesi için Hidiv Abbas'ı sıkıştırdığında Abduh, Mısır'ın İstanbul'la ilişkisi kesilmesin diye Hidivi desteklemiştir.⁸⁰ Demekki Ammara'nın iddiasının aksine Abduh, Mısır'a döndükten sonra Osmanlılarla ilişkilerin kesilmemesine özen göstermiştir. Bunun bir örneği de, Hidiv Abbas Halim'le olan gergin ilişkisidir. Abduh Abbas Halim'in hilafeti Osmanlılardan alma gayretini desteklememiş, bu yüzden Hidiv ona cephe almıştır.⁸¹

⁷⁹ Abduh, a.g.e., I, 735.

⁸⁰ Bkz. Abdulmüteal es-Sâidi, *el-Müceddidun fi'l-İslâm*, s. 521.

⁸¹ Bkz. Hayrettin Karaman, "Efgani Abduh R. Rıza", *Gerçek İslâm'da Birlik*, s. 107.

Abduh son eserlerinden biri olan Honotoux'a yazdığı cevabında da (1901) Müslümanların halifenin etrafında birlik oluşturma gayretlerini tehlikeli görenlere şöyle seslenmiştir: "Müslümanlar bu günlerde Osmanlı devletinden, Saltanattan çokça bahsediyorlar. Bir çokları Sultan ile münasebet kurulmasına taraftar oluyor. Bu hal hiç kimseyi telaşa sürüklememelidir. Zira Osmanlı devleti bugün İslâm devletlerinin en büyüğüdür. Osmanlı padişahı İslâm ülkelerinin reislerinin en şevketlisidir. Müslümanların halini ıslah için ortaya atılan hamiyet sahiplerine el uzatacak, onları destekleyecek en büyük güç Osmanlı padişahı olacağı için, ümmeti, giriftar olduğu dertlerden kurtarmak kendisinden tabii olarak ümit edilecektir. Bu işte Avrupa'yı telaşa düşüren ne var ki Müslümanların hukukunu yutmak için aralarında ittifak etmeye kadar varıyorlar."⁸²

Ammara'nın çabası Abduh'u bütün yönleriyle tam bir Mısır milliyetçisi olarak takdim etmektir. Bu yüzden o, Abduh'un Osmanlı karşıtı olduğunu ispatlama gayretine girişmiştir. Fakat o, bu konuda delil olarak kullanacağı Abduh'un Arapların bazı üstün meziyetlerine işaret eden, Osmanlı devletinin son zamanlardaki bazı uygulamalarını eleştiren, Abdulhamid'i kınayan bir kaç yazıdan başka bir şey bulamamıştır.

Bütün bu izahlardan sonra Abduh'un hilafet ve Osmanlı devleti konusundaki görüşlerini şöyle özetlememiz mümkündür:

1. Abduh'un özde hilafet müessesesine karşı fikrî ve siyâsî açıdan bir itirazı yoktur. Fakat onu bir dinî otorite olarak değil, müslümanların birliğini sağlamaya yönelik dinî vazifeleri olan bir kurum olarak görmektedir.

2. Abduh Osmanlı hilafetini, ıslah edilmesi ve manevî bir kuruma dönüştürülerek ona bağlı olan İslâm memleketlerine özerklik tanınması ve bu ülkeler üzerinde merkezi otoritenin zayıflatılması kaydı ile kabul etmektedir. Abduh, İslâm toplumlarının ayrı devletler halinde bulunmalarını normal karşılamakta, fakat siyasal ayrılığın dinî ve içtimâî birliği zedelememesi için manevî hilafet nazariyesine bağlanmaktadır.

3. Abduh'un Arap milliyetçiliği fikri ile meşguliyeti sınırlı olup masum yönler taşımaktadır. Onun fikrî yapısında öncelikli olan konu İslâmiyetin yeniden dirilişi, güçlendirilmesi, gücünün baki kalması ve tüm faaliyetlerin hilafet şemsiyesi altında yapılmasıdır. Zaten bu dönemde Arap milliyetçiliği henüz doğuş aşamasında olup,

⁸² Bkz. Abduh, el-İslâm Dinü'l-İlm ve'l-Medeniyye, s. 84-85.

İslâm birliği düşüncesine de zıt bir karakter taşımamakta, büyük kısmıyla Osmanlı yönetiminin icraatlarına karşı bir memnuniyetsizliği ifade etmektedir.

4. Abduh'un Mısır milliyetçiliği fikri, Osmanlı imparatorluğu içinde Mısır'ın mevcut konumunu daha fazla güçlendirme hedefinden oluşmaktadır. Abduh Mısır'ı geniş İslâm âleminin bir parçası olarak görmüş, onun güçlenmesini İslâm âleminin güçlenmesi olarak addetmiştir.⁸³

3. 4. MİLLET OLMA FİKRİ

Modernleşme toplumların aynı zamanda gittikçe farklılaştıkları ve merkezileştikleri bir süreçtir. Batı Avrupa'da feodalizmin çöküşü ile başlayan bu süreç, burjuvazinin gelişmesi, sanayileşme ve siyasî hakların nüfusun daha büyük kesimlerine yayılması gibi unsurları da kapsar. Bu gelişme esnasında toplumların bazı fonksiyonları merkezde toplanırken, öte yandan siyasî guruplar doğar toplumun fonksiyonları birbirinden ayrılır. Fakat belki de en önemlisi bu ayrılmanın doğurduğu kopuklukları dolduracak yeni yapılar gelişir. Vatandaşlık kavramı, milli kültür gibi yapılar, merkezin ve yeni ortaya çıkmış olan sosyal ve iktisadi yapı parçalarının birbirine bağlanmasını sağlar.

Osmanlı imparatorluğu ve İslâm âlemi, kısmen yaşadığı modernleşmenin bu bölümünde, tümü ortaya çıkaran bağlayıcı yapılar kurma noktasında epey sıkıntı çekmiştir. Bu bağlantılar olmadan da "toplumsal seferberliğin" olamayacağı açıktır.⁸⁴ İşte panislamizm, Osmanlılık, uhuvvet, vatandaşlık, milli kimlik gibi kavramların ortaya çıkışı büyük ölçüde bu sıkıntının aşılması gayretini ifade etmektedir.

Burada toplumsal seferberlik yaratma çabası içerisinde olan sosyal reformcuları çok zor durumda bırakan bir sosyal gerçeklik daha vardı. Temelde Osmanlı-doğu kültürü, bireyleri baba, anne, efendi ve sultan gibi kavramlara bağlamaktaydı. Hem teoride hem pratikte kültür, bloklara değil doğrudan insan ilişkilerine dayanıyordu.

⁸³ Bkz. Abdulâtî Muhammed Ahmed, *el-Fikru's-Siyasiyyi li'l-İmam Muhammed Abduh*, s. 160, 165-166.

⁸⁴ Bkz. Şerif Mardin, "Tanzimattan Sonra Aşırı Batılılaşma", *Türk Modernleşmesi, Makaleler 4*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1991, s. 28.

Toplumsal yapının temel taşları “kişiler”di.⁸⁵ İslâm toplumları “halk”tan ziyade bir “fertler koleksiyonu”nu, milletten çok mezhep teşekkülünü andırmaktaydı.⁸⁶

Öte yandan batıda gelişmeyi sağlayan unsurun, toplumsal seferberliği yaratan toplum ve millete “reel varlıklar” olarak bakma anlayışı olduğu gözükmekteydi. Aydınlanma dönemi yeni bir toplum ve devlet anlayışı şekillendirmişti. Bu anlayış, hareket halinde işleyen kâinat görüşü üzerine temellendirilmişti. (Galileo-Newton) Bu özel sistem anlayışında yer alan toplum ve devlet ise, karşılıklı bağlantılardan oluşan, mekanize tarzda hareket eden bir sistem olarak görülüyordu. Kısaca toplum ve devlet kâinat gibi iyi işleyen bir “makine” olarak algılanmaktaydı. Kişinin dışında ve ötesinde işlev gören unsurların altını çizen böyle bir toplum anlayışı Osmanlı aydınları tarafından ülkeye taşınmak isteniyordu.⁸⁷

Artık Osmanlıların, eski bir orta doğu yöntemini kullanarak, imparatorluğun teba nüfusunu dinsel inanç kategorilerine göre tasnif etmeleri, devlet ve toplum bağlantılarını, önemli ölçüde özerklik tanınmış olan dinsel cemaatlerin liderleriyle kurumsallaştırmaları⁸⁸ gelişmeyi, modernleşmeyi ve daha da önemlisi toplumsal seferberliğin öncelikli şartı olan birlikteliği sağlamada geçerli bir toplum sistemi olarak görülmüyordu. Bunun için parçalanmış toplum yapısı yerine organik bütünlük arzeden bir toplum projesine ihtiyaç vardı. Artık İslâm âleminin “gemeinschaft” toplum yapısı aşılmalıydı. İşte bir çok Osmanlı aydınını millet olma konseptine ve bu arada M. Abduh’u da Mısır milleti fikrine ilgi duymaya yönelten temel âmiller bunlardı.

M. Abduh, Tanzimatla birlikte Osmanlı imparatorluğunda cereyan eden değişikliklerden biri olan kişisel bağlılık mekanizmalarının yerini, sözleşme bağları ve bloklardan oluşan toplumlarda hüküm süren türde bağlılıkların almasını, ilk yazılarından itibaren benimsemiş gözükmektedir. Aynı şeyin Mısır toplumu için söz konusu olması gereğini bilhassa el-Vakayı’l-Mısriyye’deki hemen hemen tüm yazılarında vurgulamıştır. Abduh’a göre, hakiki ilim, insanın kendisi ile toplum arasındaki alâkaların şuuruna varmasıdır. Yani insanın ne olduğunu, neye ait olduğunu bilmesidir. Böylelikle ittihad denilen birlik şuuru, birliktelik bağı oluşur. Allah’ın varlıkta cereyan eden sünnetlerinden biri de insanlar arasında bir takım bağların

⁸⁵ Mardin, *Bediuzzaman Said Nursi Olayı*, s. 23-24.

⁸⁶ Bkz. Ubucini, a.g.e., I, 204.

⁸⁷ Mardin, a.g.e., s. 24.

⁸⁸ Bkz. Mardin, “Türkiye: Bir Ekonomik Kodun Dönüşümü”, çev. Levent Köker, *Türk Modernleşmesi, Makaleler 4*, s. 212-213.

bulunmuş olmasıdır. Aile bağı, akrabalık bağı, millet bağı ve sonra ümmet bağı. Tüm bu bağların önemi büyüktür. Bunların ne olduğunu bilip gereklerini yerine getirmek lazımdır.⁸⁹

Milleti, sünnetullahın gereği bir toplum aşaması olarak gören ve onu “ittihad” denilen birlik ruhu çerçevesinde değerlendiren M. Abduh, millet oluşturma için eğitim, terbiye ve ahlâk yoluna girilmesi gereğini de hatırlatmaktadır. Mısır toplumunun o gün için sahip olduğu ahlâkî seviye ile millet oluşturma mümkün olmadığını belirten Abduh, bunun için toplum fertlerini güzel ahlâk, faziletli davranış, salih amellere yöneltebilecek bir eğitime ihtiyaç duyulduğunu ifade etmektedir. Bu, Abduh’un, milleti bir eğitim sürecinin ürünü olarak görmesini ortaya koyması açısından önemlidir.

Kâdılık görevi yaptığında kendisine gelen davaların büyük bir ekseriyetinin akrabalar arasındaki çekişme ve anlaşmazlıklardan oluştuğunu gören Abduh, tabii birlik alanında bu derece bir fesat varken milli birliği oluşturma zor olduğunu, aileler nezdinde birlik rabitasını kaybetmiş bir toplumun daha büyük bir birlik bağı oluşturma imkansızlığının altını çizmiş ve bunu imkan dahilinde getirmek için yapılacak ilk işin, millet bağı oluşturan diğer milletlerin yaptıkları ilk iş olduğunu, yani eğitimin yaygınlaştırılması ve genel ahlâkın güzelleştirilmesi olduğunu beyan etmiştir.⁹⁰

Gerçekten de millet oluşturma kolay bir şey değildir. Bir millet ortak bir tarih, ortak bir kültür ve coğrafyanın ürünüdür.⁹¹ Milleti esas alan bir düşünce esas itibarıyla tarih hakkında bir yorum ve buna bağlı olarak öngörülen pratiklere dayanır. Özellikle ortak bir tarihe sahip olma millet şuurunu oluşturur.⁹² Belki bu yüzden Abduh eğitim üzerinde ısrarla durmuştur. Çünkü takdir edilecektir ki henüz erken sayılan bir dönemde tarih şuuruna dayalı bir millet şuru oluşturma mümkün olamazdı. Bir kere o günün İslâm milletleri için ayrı ayrı bir tarih yoktu, Müslüman milletler için ortak tarih İslâm tarihi idi. İkinci olarak, doğu toplumlarının alt kültür birimleri ve farklı küçük kültürel yapılanmaları çok çeşitli idi.

⁸⁹ Bkz. Abduh, *el-A'mal*, III, 157.

⁹⁰ Abduh, a.g.e., III, 158-159.

⁹¹ Nurettin Topçu, *İradenin Davası*, s. 30-31.

⁹² Erol Güngör, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, s. 62-63.

Bunun için M. Abduh, çağdaşı sayılabilecek Namık Kemal gibi, millet anlayışını “ortak bir kültür” veya “ortak bir tarih” ten ziyade “ortak vatan” üzerine temellendirmiştir.

Abduh’a göre, çeşitli görüntüleri içerisinde birliğin ve ittifakın kendisine yöneltilebileceği ve ortak birlik ruhunu sağlayabilecek değerlerden biri, belli bir coğrafya parçasının, orayı paylaşanlarla meydana getirdiği “vatan”dır. Hata ona göre vatan, en hayırlı ortak değer, en iyi birlik unsurudur. Belli bir coğrafi bütünlük, birlik kurmada yeter bir sebeptir, ihtilafları önlemek ve çekişmeleri ortadan kaldırmak için en iyi birlik şekli, vatan birliğidir.⁹³

Abduh’a göre ortak bir coğrafyada yaşayan insanların, her ne kadar, mezhep, meşrep, alt kültür ve hatta din olarak farklı olsalar da bir dostluk ve birlik kurmaları kolaydır. Çünkü vatan, özgürlüklerin, hakların korunduğu, güvencenin bulunduğu coğrafyadır. Birinin belli bir vatana ait olduğunu söylediğimizde bunun anlamı, o kişi ile vatani arasında hak-hukuk, saygı-sevgi temeline dayalı bir bağın bulunmasıdır. Bütün siyasi hayat insanı tek bir fikre, vatan fikrine götürür. Sosyal faktörler kendi aralarında istikrarsızdırlar, fakat vatan fikri onları, tıpkı bir kaya gibi, güçlü bir şekilde birbirine bağlar.

Düşünürümüze göre şu üç şey insanların vatana ilişkin sevgi ve bilinçlerinin kaynağı olmaktadır. Birincisi vatanın, insanın beslendiği, güven içinde olduğu, düşmanlarından korunduğu, yakınlarının ve soyunun bulunduğu bir yer olmasıdır. İkincisi vatan, siyasal hayatın temel dayanağı olan hakların alındığı, vazifelerin yerine getirildiği bir mekandır. Üçüncüsü de, insanın, yaşayışına göre gerek yetişmesine ve şöhrete ulaşmasına gerekse düşüp alçalmasına sebep olan şartları yalnızca vatanında bulmasıdır. İşte en azından bu sebeplerden dolayı her Mısırlı vatanını sevmek zorundadır.⁹⁴

Abduh’un vatan anlayışı tamamen fitrî ve aklî unsurlardan kaynaklanmaktadır. Ona göre her ilahî şariat ve her tabii kanun, kişiden vatanını korumasını talep eder. Bu yüzden vatan sevgisi tabii bir duygudur.⁹⁵ Millet şuuru ise bir ülkeyi, bir vatani paylaşanlar arasında kamu hak ve ödevlerin muhabbetle yerine getirilmesi demektir. Bu, Mısır için çalışan ve onun dilini konuşan her kesimin, farklı kültür gruplarının bir

⁹³ Bkz. Abduh, *el-A’mal*, I, 343; Rıza, *Tarih*, II, 194.

⁹⁴ Abduh, a.g.e., I, 344.

⁹⁵ Bkz. O. Emin, *Raid...*, s. 226.

“millet” olduğunu söylemekle aynı şeydir. Bu yüzden, Abduh’a göre vatanı için çalışan gayri müslimler de Müslümanlarla aynı hak ve sorumluluğa sahiptir, onlar, Müslümanlarla aynı milleti oluştururlar.⁹⁶

Bu düşüncesinin bir tezahürü olarak M. Abduh, bir ara milliyetçi basın bir Kıpti olan adalet bakanı yardımcısı Butros Gali’ye saldırdığı zaman müdahale etmiş, bir kişinin yaptığı yanlışlıktan dolayı tüm Kıptilerin suçlanamayacağını belirtmiştir.

Abduh’un Aralık 1881’de Mısır Vatan Partisi’nin 5. maddesi hakkında yaptığı şu değerlendirme de onun vatan görüşünü bütün açıklığı ile ortaya koymaktadır: “Vatan Partisi, muhtelif din ve mezhep sahibi insanlardan oluşmaktadır. Kim Mısır vatanı için çalışıyor, onun dilini konuşuyorsa bu partinin bir mensubudur. Parti, akidelerin farklı olmasına önem vermez, bütün Mısır halkının kardeş olduğuna inanır. Bunların kanun ve hukuk karşısında tüm hakları eşittir. Bu, partiye karşı olan Ezher ulehasının da üzerinde ittifak ettiği bir husustur. Onlara göre de hak olan Muhammedi şeriat, şiddet ve kindarlığı reddeder, bütün insanların eşit muamele görmesini ister.”⁹⁷

Görüldüğü gibi M. Abduh, gelişmenin toplumsal arkaplanını oluşturan toplum dinamiklerinin harekete geçirilmesi ve birlikteliğin sağlanmasını gerçekleştirme maksadına yönelik olarak coğrafi unsura dayalı bir millet anlayışı geliştirmek istemiştir. Bu tür bir anlayışa “realist millet anlayışı” demek mümkündür.

O. Emin, haklı olarak Abduh’un siyasi görüşlerindeki temel felsefesinin sathi demogojilerden uzak, derin ve aydınlatıcı bir vatanseverlik olduğunu belirtmektedir. Emin’e göre gerçek vatanseverlik idealini yeni Mısır’da ilk temsil eden kişi Abduh’tur.⁹⁸

Ayrı bir Mısır milleti düşüncesi, beraberinde bir çok problemi de getirebilecek bir düşüncedir. Bir kere, ayrı bir siyasi bütünlüğü ifade eden Mısır halkı fikri, Müslümanların tek bir siyasi çatı altında toplanmalarını reddetmek demektir. Bunun yanında bu düşünce, faziletli bir toplumun din dışı faktörlerle oluşabileceğini ima etmektedir. Abduh birinci sorunu, yukarıda değindiğimiz gibi, içtimai dayanışma ve manevi hilafet fikri ile aşmak istemiştir. İkinci sorunu ise aslında dinî bir sorun olarak görmek istememiştir. Çünkü ona göre Müslümanların maslahatı neyi gerektiriyorsa onu yapmak dinin emrettiği bir şeydir. Bunun yanında İslâm, Müslüman olmayanlarla bir

⁹⁶ Bkz. Hourani, a.g.e., s. 176; Ammara, a.g.e., s. 99-100.

⁹⁷ Bkz. Ammara, a.g.e., s. 99.

⁹⁸ Bkz. O. Emin, a.g.e., s. 227.

toplum oluşturulabileceğini prensipte kabul etmektedir ve vatan kardeşliği de İslâm'ın kabul ettiği bir gerçektir.

Aslında bu sorun, Abduh'tan sonra da bir çok Osmanlı ve Müslüman aydını meşgul etmiş bir sorundur. Meselâ bu sorun, II. Meşrutiyet devri İslâmcılarını “uhuvvet” meselesine yeni açılımlar kazandırmaya sevketmiştir. Bilindiği gibi ittihadla çok yakından alakalı kavramlardan biri olan “kardeşlik”, Kur'an'daki “Mü'minler şüphesiz kardeşler” (Hucurat, 49/10) ayetini davet etmektedir. Fakat II. Meşrutiyet devri ortamında İslâmcıların uhuvvet problemlerinin odak noktasını Müslümanların kardeşliği ve bunun takviyesi meselesi değil, gayri müslimlerin şer'î açıdan nasıl Müslümanların kardeşi kılınacağı ve müslim-gayri müslim gerginliğinin ne şekilde izale edileceği teşkil etmektedir. İslâmcılar meseleyi, uhuvvet unsurunu küçükten büyüğe doğru şu şekilde inşa etmek suretiyle aşmak istemişlerdir: 1. Uhuvveti nesebiye 2. Uhuvveti diniye 3. Uhuvveti vataniye 4. Uhuvveti insaniye. Uhuvveti vataniye konusunda yapılan dinî açıklamalardan bazıları şunlardır:

“Uhuvveti vataniye, bir devlete, bir kanuna tabi olanların, dinleri, mezhepleri nasıl olursa olsun, karındaşlığıdır.” (İsmail Hakkı Bey)

“Uhuvveti vataniye ile ihvan olan gayri müslimler ile beynimizde hukuku selaseye dikkatle din ve ayinlerine müdahale edilmeyerek canlarını canımız ve mallarını malımız ve ırzlarını ırzımız gibi bilip daima muhafazaya sa'yu gayret gerekmektedir ki hükm-i şariat ve mukteza-yı İslâmiyet ve insaniyet dahi ancak budur.” (Mehmed Fevzi)

“Vatan kardaşı olanlar, her ne kadar bunların dinleri ve mezhepleri başka başka olursa olsun hepsi aynı vatanın evladı, aynı toprağın sahibi, aynı devletin tebası oldukları için toprak kardeşidirler. Bunların milletleri bir fakat kavimleri başkadır. Esas kavmiyette değil milliyettedir.” (Doktor Hazık)

Doktor Hazık'ın söz konusu sorunu aşmada “Mü'minler ancak kardeşler” ayetini değerlendirme tarzı da gerçekten ilginçtir. Hazık'a göre ayetteki “mü'min” ifadesi mutlak olduğu için Ehli kitabı da yani Hristiyan ve Yahudileri de kapsamaktadır.⁹⁹

Abduh'un vatan anlayışı, II. Meşrutiyet devri İslâmcılarının siyasi ve toplumsal kaygılardan hareketle ortaya koydukları çözümün arkaya doğru bir uzantısından başka bir şey değildir. Abduh, aynı siyasi ve toplumsal gerçekliklerden hareketle siyasi

⁹⁹ Bkz. İsmail Kara, *İslâmcıların Siyasi Görüşleri*, s. 31-34.

fikirlerini vatan fikri etrafında toplamış olup bu fikir Mısır'da ilk defa kendisi tarafından heyecanla temsil edilmiştir.¹⁰⁰

Abduh'ta Mısır milleti düşüncesinin bir ideolojiden farklı olarak, rasyonel amaçlı bir fikir olduğunu böylece ortaya koyduktan sonra şimdi onun Mısır milliyetçiliği düşüncesinin neresinde olduğunu tartışabiliriz.

Hourani o gün için Mısır'da üç önemli milliyetçilik türünün olduğunu yazmaktadır. Ona göre, ortaya çıktıkları zaman itibariyle sıralanacak olursa, ilk önce "din milliyetçiliği" gelir. Bu, aynı dine mensup olan bütün herkesin tek bir siyasal birliktelik oluşturması gerektiği iddiasıdır ve zaman içerisinde farklı şekillerde tezahür etmiştir. Bu tür bir ideoloji "yeni" bir ideolojidir ve batı milliyetçilik düşüncesinin İslâm dünyasına bir yansımasıdır. Panislamist yazarlar bir İslâm birliğinden bahsederlerken aynı zamanda bir milletin varlığından da bahsetmiş oluyordular. Milliyetçiliğin ikinci türü, coğrafi yurtseverlik ya da vatanseverlik diye adlandırılabilir bir türdür ve aynı toprak parçasını paylaşan, bu toprak parçasına bağlanmayı esas alan bir toplum bilincidir. Üçüncüsü ve belki de milliyetçilik türlerinin daha sonraki seyre göre en güçlüsü, aynı dili konuşan bütün herkesin tek bir ulus oluşturduğu ve bağımsız bir siyasi birim teşkil etmesi gerektiği fikrine dayanan etnik ya da linguistik milliyetçiliktir. Fakat bu tür bir milliyetçilik Abduh zamanında sadece potansiyel olarak mevcuttu.¹⁰¹

İslâm âleminde bir toplumsal seferberliğin oluşması hedefine yönelik olarak her türlü makro toplumsal birlik ideallerine sıcak bakan M. Abduh'ta "millet" bir realitedir. Sosyal hayatın zaruretlerindendir. Millet, toplumsal birlik ideallerinin "en son aşaması" olmamakla birlikte siyasal birliğin en güzel ifadesidir. Fakat Abduh söz konusu olduğunda millet kavramı ile milliyetçilik kavramının birbirine tamamen bitleştirilmemesi icap etmektedir. Onun Mısır milleti kavramı birlik şuurundan doğmuştur. Bu yüzden o, ırkî temelin hesaba katılmadığı bir Mısır milleti düşüncesinden yana olmuştur. Onda "kavmiyet başka milliyet başka"dır. Hourani'ye göre onu diğer mısır milliyetçilerinden ayıran bu özelliktir.¹⁰² Onun milliyetçiliği -eğer bu Abduh için söz konusu olursa- yurtseverlik bilinci ile sınırlı kalmıştır. Hatta onun

¹⁰⁰ Bkz. J. Schacht, "Muhammed Abduh", *İslâm .Ansiklopedisi.*, M.E.B. Yayınları, 1965-1986, VIII, 489.

¹⁰¹ Bkz. Hourani, a.g.e., s. 367-369.

¹⁰² Hourani, a.g.e., s. 237.

yurtseverliği bile bir ideolojiye dönüşmemiştir. Nitekim bundan önce de değindiğimiz gibi Beyrut sürgünü sırasında vatan duygusunun, din duygusunun yerine ikame edilemeyeceğini, hiçbir ideolojinin birlik oluşturmada dinin fonksiyonunu yerine getiremeyeceğini belirtmiştir.¹⁰³ Bundan başka Abduh'un bir fetvası vardır ki, bu fetva onun vatanseverliği bir ideoloji haline döndürmediğinin en önemli göstergesidir. Abduh bu fetvada, Müslümanların hakimiyeti altında bulunan bütün ülkeler, bütün Müslümanların vatani sayılır ve her birinde Müslümanlar -orada devamlı oturanlar ile başka yerlerden gelmiş olanlar- eşit muamele görmelidirler, yabancı muamelesine tabi olmaları mümkün ve caiz değildir, demektedir. Buna göre bir Müslüman hangi İslâm ülkesine girerse girsin oranın diğer sakinleri ile eşit hak ve yükümlülüğe sahiptir, aksi takdirde cahiliye döneminin kabileciliği benimsenmiş olur ki İslâm bunu kesin bir dille reddetmiştir.¹⁰⁴

Fakat Abduh'un bu tabii ve realist, kendinden daha üst birlik modellerini kabuledecek kadar esnek ve yurtseverlik bilincinin bir eseri olan milliyet anlayışı kendinden sonra zayıf kalmış, linguistik milliyetçilik baskın bir tür olarak diğerlerinin yerini tutmuş, sonunda bilinen özellikleri ile ayrılıkçı, katı ve laik milliyetçilik yeşermiştir.

Peki bu süreçte Abduh'un fikirlerinin bir katkısı olmuş mudur? Burada Ammara'nın, Abduh bir Mısır milliyetçisi idi, fakat bunu, Abdurrahman el-Kevakibi gibi açıkça ilan etmemiştir, çünkü henüz yeşermekte olan milliyetçilik fikrinin sömürgeci güçlerin maşası olup daha doğmadan öleceği endişesini taşımaktaydı. Osmanlı devletine müspet bakışı da Mısır milliyetçiliğini daha ilk aşamasında tehlikeye sokmama arzusundan kaynaklanmaktaydı gibi, bize göre sathi ve subjektif yargısının yanında çok daha ilmi derinliği olan bir tezin varlığından bahsetmek mümkündür. Bu tez, kısaca özetlemek gerekirse, Abduh'un dinî ıslah düşüncesi ile milliyetçilik fikri arasında kurulabileceğine inanılan bir bağdan hareket etmektedir.

Dinî ıslah ile milliyetçilik arasında müspet bir ilginin olup olmadığı gerçekten araştırmaya layık bir konudur ve siyaset sosyolojisi ile din arasındaki ilişkiler konusunda hayli enterasan sonuçlar ortaya koyabilecek potansiyeldedir. Bu tür bir ilişki araştırmacılar tarafından Vahhabi hareketi için söz konusu edilmiştir. Meselâ Gibb, dini aslına irca etme gayesi ile ortaya çıkar Vahhabiliğin aslında İslâmiyette "Arap fikri"nin

¹⁰³ Bkz. Abduh, el-A'mal, III, 72.

¹⁰⁴ Bkz. Karaman, a.g.e., s. 91, 105.

zayıflaması ve Arap ilahiyatçılarının tesirlerinin azalması sebebiyle, bu Arap fikrinin yeniden ispat edilmesi hareketi olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁵ Nitekim siyasi alanla buluştuktan sonra Vahhabilik Arapçılık hareketinin dinî bir versiyonu olmuştur. Bu raddeden sonra Vahhabilikle birlikte, Osmanlıya ait izleri yok etme teşebbüsü ve Türk aleyhtarlığı hızlanmıştır. Vahhabiliğin “müşrik” tanımlaması zımnen Osmanlı karşıtı mücadeleyi meşrulaştırma düşüncesini yansıtır olmuştur.¹⁰⁶

Böyle bir düşünceye sarılarak tüm ıslah hareketlerini sabıkalı bir konuma getirmek elbette mümkün değildir. Haddizatında Vahhabi hareketi, kendine mahsus bir çok özellikten dolayı dini ıslah hareketleri içinde apayrı değerlendirilmesi gereken bir harekettir.

Bazı yazar ve araştırmacılara göre milliyetçilikle Abduh’un dinî ıslah düşüncesi arasında da bazı ilişkiler kurmak mümkündür. Onun dinî ıslah ilkeleri, kendi bunu arzulamasa da, Arap milliyetçiliği için fikrî zemin temininde bir tür aracı rolü üstlenmiştir. Kısaca özetlemek gerekirse bu ilkeler, dini aslına irca etmek, aklî ve ilmî kıstaslara uygun ferdî çalışma prensibini hakim hale getirmek, Arap dilini ıslah etmek ve halkın siyasi bilinçlenmesini sağlamaktır.

Sati el-Husri’ye göre bu ilkelerden, dini aslına irca ve Selef itikadına dönme, Abduh bunu kastetmese de, Arap milliyetçiliği düşüncesinin uyanmasında fikrî bir zemin sağlamıştır. el-Husri bunu şöyle izah etmektedir: İslâm’ın aslının bozulması, İslâm medeniyetinin imparatorluk dönemindeki gelişmesi aşamasıyla ona dışarıdan dahil olan Farisî ve Bizantinist unsurlar vesilesi ile vuku bulmuştur. Bundan dolayı İslâm’ı Selef dönemindeki sahih şekline döndürme çağrısı, onun asıl sahiplerinin yani Arapların anladığı tarza döndürme çağrısı olmaktadır.¹⁰⁷

Aynı türden bir düşünceyi Haim Sylvia’nın “Arab Nationalism” adlı çalışmasında da görmek mümkündür. Sylvia, Abduh’un dinî ıslah ilkelerinden olan akıl ve ilmi kıstasları hakim kılmak, halkın siyasi şuurlanmasını sağlamaktan yola çıkarak şu tezi ortaya koymaktadır: Abduh Arap milliyetçiliği idealinin açık bir temsilcisi görünümünde değildir. O, bir Arap milliyetçisi değildir. Fakat fikirlerini milliyetçiliğe bağlayan bir rabıta vardır; Abduh halkın siyasi bilinçlenmesini ıslahın bir aşaması

¹⁰⁵ Bkz. H.A.R. Gibb, *Muhammedanism an Historical Survey*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1969, s. 168.

¹⁰⁶ Bkz. Bodur, *Dinî İhya Hareketi olarak Vahhabiliğin Doğuşu...*, s. 66.

¹⁰⁷ Bkz. Abdulâti M. Ahmed, a.g.e., s. 163.

olarak zikretmiştir. O aynı zamanda ferdi faaliyetlerin akli ve ilmi kıstaslara göre yapılması gereğini vurgulamıştır. Arap milliyetçiliğinin temel kaynağı da bu kıstaslardır. Zira bunlar, Arapların siyasi düzenler karşısındaki konumlarının farkına ve şuuruna varmasına vesile olmuştur. Bu tür bir şuurlanma Arapların kendilerine has bir oluşla var olmaları gerektiği fikrini ve siyasi hürriyetlerin açıkça ibrazını peşinden getirmiştir. Kısaca bu prensipler, bir Arap kimliğinin yeniden oluşmasında motive güç olmuş olabilirler.¹⁰⁸

Muhammed Rıfat da Arap dilini ıslah ile milliyetçilik arasındaki ilgiden yola çıkarak Abduh'un fikri açıdan milliyetçilik düşüncesine yardımcı olduğunu belirtmektedir. Rıfat'a göre Arap dilini güçlendirme, Arap Edebiyatı ve fikrini yenileme hareketi, Arap milliyetçiliğinin gelişmesinde önemli bir etken olmuştur. Abduh bilhassa resmi gazetede Arap dilinin ve edebiyatının ıslahı yönünde yazılar kaleme almıştır. O, bir çok yazar ve gazeteciyi de bu yönde çalışmaları için teşvik etmiştir. Bu tür çalışmalar, sonunda bir Arap şuurunun oluşmasına vesile olmuştur.

Bize göre bu tür değerlendirmeler, Abduh sonrası için sözkonusu edildiğinde doğru olabilir. Fakat, Abduh aslında dini ıslah fikriyle Arap milliyetçiliğini canlandırmayı hedef edinmekteydi gibi bir yargı bundan çok farklıdır ve asla doğru değildir. Abduh sözkonusu olduğunda bu tür bir iddianın yanlış olduğunu, bizzat yukarıda değindiğimiz ve ıslahla milliyetçilik arasındaki bağı vurgulayan düşünürler ifade etmişlerdir. Mesela Sati el-Husri tezini ortaya koyarken; "Abduh bunu kasdetmemiş olsa bile" kaydını koymayı ihmal etmemiştir. Sylvia da Abduh'un Arap milliyetçiliği ile alakası olmadığını beyan ettikten sonradır ki, eğer onun milliyetçilikle bir ilgisi kurulmak isteniyorsa ancak bu şekilde dolaylı yolla mümkün olabileceğini ifade etmek istemiştir.¹⁰⁹

Abduh'un Mısır milleti şuurunun oluşmasında önemli bir katkısının olduğu söylenebilir. Fakat o, millet olma konseptini ideolojik manada bir milliyetçilikle irtibatlandırmamıştır. O milleti, İslâmlığın ve insanlığın yerli bir versiyonu olarak tasavvur etmiş ve millet olmayı insanlığa ve İslâmlığa üye olma düşüncesi ile özdeşleştirme yoluna gitmiştir. Kısaca o, milleti, insanlık ve geniş İslâm ümmeti içerisinde temellendirmiştir. Bu yüzden Abduh'un, "ilkel bir atacılık" düşüncesinden

¹⁰⁸ Bkz. Haim Sylvia, *Arab Nationalism, an Anthology*, (Selected and Edited with an Introduction by Sylvia G. Haim), University of California Press, 1962 s.18-19.

¹⁰⁹ Sylvia, a.g.e., s. 18.

yola çıkan bugünkü üçüncü dünyacılığın megalotimik milliyetçiliğinden çok farklı bir milliyet anlayışına sahip olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Millet olma konseptini, diğer fertlerle ilişki kurmadan yaşanamayacağını bir şuur dokusu haline getirmiş bir “fert” kimliğinin makro-sosyal düzeye uzaması olarak düşünen M. Abduh, bu izotemik millet görüşü ile etnik sınıflandırmaya dayalı milliyetçilik anlayışlarından kesin bir çizgi ile ayrılmaktadır.

3. 5. YÖNETİM VE TOPLUM

M. Abduh’un siyasi düşünce açısından en büyük başarısı, düzenin normatif yapısını üretebilmek şeklinde özetleyebileceğimiz bir siyaset felsefesini, gelenekten ve İslâmî kültürden kopmadan, ilhamını İslâmî esaslardan almak suretiyle ortaya koyabilmiş olmasıdır. Daha önce değindiğimiz gibi Abduh, gerçek İslâm’ın insan hürriyetine biçtiği rolden, husn ve kubh anlayışından, akla verdiği önemden, dinî kılıflı otoritelerin reddinden, “dünya” problemine bakış açısından, insanı kanun koyan bir varlık olarak algılamasından ve buna benzer ilkelerinden, yönetimin beşeri bir olay olduğu, dayandığı ilkelerin de bizzat insan tarafından üretildiği sonucuna ulaşmıştır.

Buradan hareketle diyebiliriz ki Abduh, vahy kaynaklı ahlâkî değerlerin öncelik aldığı, insanın değer belirleyici ve kanun koyucu özelliğinin hakim rol oynadığı ve ancak belli bir süreç içerisinde gerçekleşmesi mümkün olan halk egemenliğine dayalı bir yönetim tarzını hedeflemiştir.

Abduh’a göre bu tür bir yönetimin gerçekleşmesi için öncelikle yönetimin, yöneticilerle yönetilenler arasındaki karşılıklı ilişkilerin ıslah edilmesi sonucunda sağlıklı bir yapıya kavuşması lazımdır. Abduh burada çağdaş sayılabilecek bir anlayışla yönetici ve yönetilen arasındaki ilgiyi kuvvetli bir şekilde vurgulamaktadır. Bu noktada o, iki tür yönetimden bahsetmektedir. Birisi, “iyi yönetim”, diğeri de “kötü yönetim”dir.

Kötü yönetim, yönetenlerle yönetilenlerin kalın bir çizgi ile ayrıldığı yönetimdir. Burada yönetenlerin yönetilenlere göre durumu, alet yapanla alet arasındaki veya kâtiple kalem arasındaki ilişki gibidir. Kalem ancak onu kullanan birisi olduğu zaman işe yarar. Bir alet, kendisini çalıştıran olmadıktan sonra eserini ortaya koyamaz. İş yapan için de bu böyledir. O da alet olmaksızın hiçbir fonksiyonunu yerine getiremez.

Aletin işe yaraması için bozuk olmaması lazımdır. Aleti tutabilmek için iş yapanın da en azından elinin sağlam olması gerekir. İki tarafın birinde bir arıza veya eksiklik söz konusu olduğunda ise amel ve iş engellenmiş, ortaya eser çıkmamış olur.

İyi yönetim ise toplum açısından, bedene göre ruhun konumu durumundadır. Tıpkı beden azaları gibi toplumun her kesiminin kendine düşen bir görevi vardır. Ruhun bedene karşı görevi ona bir dinamizm ve eylem şuuru kazandırmak ve düzen vermektir. İyi bir yönetimin de topluma karşı görevi sadece düzenleme ve dinamizm kaynağı olmaktır. Bu yönetimde beden (toplum) ruhun gelişiminden yararlandığı gibi, ruh (yönetim) da bedenin yetişmesi ve büyümesi ile kendini geliştirir. İyi yönetim, ruhla beden arasında nasıl bir ilişki varsa, kendisi ile toplum arasında öyle bir ilişki olduğuna inanan ve bu inancın gereklerini yerine getiren yönetimdir.¹¹⁰

3. 5. 1. Hürriyet

Burada söz konusu olan siyasi hürriyettir. Abduh'a göre hürriyet olmazsa, hakların ve yükümlülüklerin temeli yıkılacağı için bir devlet ve bir vatandan bahsetmek mümkün değildir. Ama hürriyet varsa ancak bu takdirde haklar ve vazifelerden bahsetmek mümkün olur.

Siyasi hayat, vatandaşın, toplum düzeni ve genel asayişe riayet etmek şartıyla, fikrinde hür, eyleminde mutlak söz sahibi olmasını gerekli kılar. Bu manadaki bir hürriyet için fert özgürlüğünün sınırlarını bilme lüzumu vardır. Bunlar, siyasi hürriyeti bir siyasi ahlaka dönüştürecek sınırlardır.

Siyasi ahlâk şunu gerektirir: Toplumun bekası ve gelişmesi yönünde gayret sarfeden bir fert, diğer fertlerin hak ve hukukuna riayet etmek için kendine, haddini aşamayacağı bir sınır tayin eder. Aksi takdirde hürriyet siyasi ahlâkı öldürür ve aslında fazilet olan hürriyet bir zulüm haline gelir.¹¹¹

Abduh'a göre siyasi hürriyet, fert hürriyeti ile toplumun hürriyeti arasındaki bir dengeyi ifade etmelidir. Bu manada hürriyet, kişinin, toplumun kendisine yüklediği görevlerin şuurunda olmasıdır.¹¹²

¹¹⁰ Abduh, el-A'mal, III, 105-106.

¹¹¹ Abduh, a.g.e., I, 328.

¹¹² Abduh, a.g.e., I, 343.

Abduh'a göre siyasi hürriyetleri, fikir, görüş bildirme ve seçme hürriyeti olarak belirlemek mümkündür. Ona göre bunların hepsi mukaddes haklardır. Fakat bunların hürriyet olarak kalıp, zıddına dönüşmemesi için bir takım sınırları olması lazımdır.

Fikir hürriyetinin sınırı, aklî ölçülere dayanması, hikmete uygun olması ve doğruyu yansıtmasıdır. İyilik ve hayrın murad edilmesi, maslahat ilkesine uygun olması, adil ve dürüst insanlara zarar vermemesi, kişi haklarına dokunmaması ve kesin bilgi olmaksızın yayılmaması da görüş bildirme ve söz hürriyetinin sınırıdır. Oy kullanma ve seçim hürriyetinin ise tek bir sınırı vardır, o da, vatanın selameti ve maslahatıdır.¹¹³

Abduh'a göre siyasi şuurun kazanılmadığı toplumsal yapılarda fert hürriyetlerinin mutlak olarak kabulü toplumu içinde bulunduğu durumdan daha kötü bir duruma düşürecektir. Bu düşünceden hareket ettiği için Abduh hürriyetleri bazı sınırlarla birlikte değerlendirmektedir. Başka bir ifadeyle Abduh'a göre hürriyetlerle gelişmişlik arasında bir irtibat bulunmalıdır. Siyasi hürriyetlerin tamamı, toplum hayatında geçerli olan üç dönem aşıldıktan sonra söz konusu olmalıdır. Bu dönemler tabii varoluş, içtimaî varoluş ve siyasi varoluşu simgeleyen *fitrat*, *medeniyet* ve *siyaset* dönemleridir. Tabii varoluş döneminde insanlar, sadece fitrî isteklere ve nefsanî arzulara boyun eğler ve sadece bu istekler onları yönlendirir. İçtimaî ve medenî varoluş dönemin de ise insanlar, kendilerini muhafaza etmek ve geçimlerini sürdürebilmek için bir takım vasıtalarla ihtiyaç duyarlar ve bu ihtiyaç onları bir araya getirir. Böylece medeni bir yapıya doğru ilerlerler. Daha sonra içtimaî hayatın düzenlenmesi için müesseseler arayışına gidilir. Bu noktada kişi, toplum karşısında kendi konumunu değerlendirmeye başlar. Topluma göre kendi durumunu tartar. Böylece üçüncü dönem olan siyasi aşamaya geçilmiş olur. İşte bu aşamada insan, hak ve vazifelerinin şuuruna ermiş medeni bir insan haline gelir. Siyasi hürriyetler işte bu aşamadan sonra faydalı ve lüzumlu olur.¹¹⁴

Düşünürümüze göre bu son döneme yeni girmiş toplumların (Mısır gibi) siyasi yönden eğitilmesi şarttır. Bu eğitim sonunda yeterince siyasi bilgi ve ahlâk elde edildikten sonra siyasi hürriyetlerin verilmesine sıra gelir. Kamuoyu ve kamu menfaati şuuru oluşmamış, hürriyetlerin sınırları belirlenmemiş, fertleri, şahsi menfaatlerini kamu yararı ve vatanın maslahatı ile dengelemeyi ve sınırlamayı öğrenememiş toplumlarda, kişilere tam anlamıyla siyasi hürriyetlerin verilmesinin hürriyet açısından

¹¹³ Abduh, a.g.e., I, 339.

¹¹⁴ Abduh, a.g.e., I, 336.

bir anlamı olmaz. Bu hakların verilmesi, onların kötüye kullanılmalarına vesile olur. Aydınları ve halkı yeterince siyasi terbiye almamış toplumlarda siyasi haklar ve hürriyetler, vatan ve milletin menfaatine kullanılamaz. Aksine parçalanmaya ve zayıflamaya sebep olur. Medeniyet ve siyaset dönemlerini aşmış toplumlarda ise, milli bir amaç ve ilke vardır. Hürriyetler bu amaç va ilkeye göre şekillenir.

Abduh, batıda fikir hürriyeti olduğu halde bu hürriyetin parçalanma ve zayıflığı peşisıra getirmediği şeklindeki muhtemel bir soruya da çok manidar bir cevap vermektedir. Abduh'a göre batıda bir fikir hürriyeti vardır, bir çok görüş birbiriyle çatışma halindedir. Fakat bunların hepsi temel bir gayede birleşmektedir. Bu gaye meselâ Fransa'da Fransızlıktır. Bir Fransız ister cumhuriyetçi olsun isterse muhafazakâr, kendisi gibi düşünmeyenlerle Fransız ortak kimliğinde birleşmektedir. Almanyada da bir Alman, fikri açıdan ne kadar farklı düşünürse düşünsün, her şeyden önce bir Alman olduğunun şuurunda ve sorumluluğundadır. Bunun için Avrupa'da fikir ve görüş bildirme gibi hürriyetler, parçalanmaya ve zayıflığa sebep olmamaktadır.

Bundan dolayı Abduh'a göre şarkta siyasi hak ve hürriyetlerin verilmesi talebinden önce aydınların ve halkın milli ve siyasi şuur kazanması sağlanmalıdır. Halkın ahlâk ve fazilet açısından yetişmesi için çalışılmalıdır. Hak ve hürriyetler bu süreçlerin tabii bir sonucudur.¹¹⁵

Bütün bunlardan sonra diyebiliriz ki Abduh'un ıslahçı kimliği siyasi hürriyetler konusunda da baskın bir rol oynamaktadır. O, hürriyetleri, kamuoyu oluşması ve siyasi şuur aşamalarının bir sonucu olarak görmekte, öz ifadeyle milli kimlik probleminin hallinden sonra karşılanması gereken bir hak olarak algılamaktadır. Fakat bu sürecin aşılması için belli bir zaman dilimine ihtiyaç vardır. Abduh bu zaman diliminde hürriyetten ziyade sorumluluk ve vazifenin söz konusu olduğu bir düzeni önermekte ve bu süre zarfında halkı siyaset aşamasını hazmetmiş bir seviyeye getirmek için çalışmayı gaye edinen "adil bir diktatör" yönetimini şart koşturmaktadır.

3. 5. 2. Şûra

İslâm medeniyeti içerisinde bir Kur'anî kavram olan şûranın ilgi odağı haline geldiğini söylememiz mümkün değildir. İslâmî gelenekte şûraya bir sistem gözü ile

¹¹⁵ Bkz. Abduh, a.g.e., I, 339-342.

bakılmamış ve şûrayı gerçekleştirecek müesseseler üzerinde düşünerek buradan bir siyaset felsefesi geliştirilme yoluna gidilmemiştir. Şûra geleneksel anlayışta dar bir anlam ifade etmiş ve kendisine sadece “öğüt verme” işlevi yüklenmiştir. Başka bir ifade ile, kurumların alabileceği somut biçimler konusunda düşünce kayıtsızlığı burada da devreye girmiş ve şûra, bir müessese olmaktan çok öğüt verme işini yerine getiren bir “danışma süreci” olmuştur.¹¹⁶

Belki ilk defa Tanzimat ile birlikte şûraya bir müessese ve sistem gözü ile bakılmaya başlanmıştır. Tanzimat dönemi İslâmcı aydınlar, şûrayı bir İslâmî esas kabul ederek anayasal sistemi, millet egemenliğini, seçim prensibini, meclis sistemini ve kanun yapma düsturunu bu esasa dayandırmışlardır. Ubucini’nin bahsi geçen kitabında bu yönelişgüzel bir özetini bulmak mümkündür.

Aynı ortamın insanı olan M. Abduh da şûraya bir sistem gözü ile bakanlardan biridir. Ona göre şûra, kendini pratikte tatbik alanına aktarabilecek bir siyasi yapılanmayı gerekli kılar. Yöneticiyi kanuna uymakla yükümlü kılacak ve bu manada irade ve tasarruflarını kısıtlayacak bir heyetin bulunması lazımdır. “Sizden iyiliğe çağıran, iyi ve doğru olanı emreden, kötü ve yanlış olandan nehyeden bir topluluk olsun” (Ali İmran, 3/104) ayeti, bunu gerekli kılmaktadır. Esasen Allah’ın istediği denetim ve doğruya yönlendirme başka türlü gerçekleşmeyeceği için, “bir farzın gerçekleşmesi bir başka şeye bağlı olursa o şey de farz olur” kaidesine göre de böyle bir heyet ve meclisin kurulması Müslümanlara farz olmuş olur. Aslında bu vazife ümmetin tamamına aittir, fakat halkın tamamının fiilen bu vazifeye katılmaları pratikte mümkün olamayacağı için onların seçecekleri vekiller aracılığı ile bu vazife yerine getirilmiş olacaktır.

Abduh’a göre yukarıdaki anlamda şûra bir farzdır. İslâm bundan sonrasını mü’minlere bırakmıştır. Yani şûranın İslâm tarafından tespit edilmiş belli bir şekli yoktur. Bunun için şûra, şer’î bir vacip olmasına rağmen onun yerine getirilmesinde izlenecek metod veya yol, tek bir seçenekle sınırlı değildir. Bu nedenle aslına sadık kalmak şartı ile şûra için belirli bir sistem seçilmesi caiz veya mübah kapsamına girmektedir.¹¹⁷

¹¹⁶ Bkz. Süleyman Uludağ, “İslâm-Devlet İlişkileri”, *Türkiye Günlüğü*, sayı:13, yıl: 1990, s. 31.

¹¹⁷ Bkz. Abduh, a.g.e., I, 350.

Abduh, Buhari’de yer alan “Nebi (s.a.v) emredilmediği bir şey konusunda Ehli kitapla mutabakatı severdi”¹¹⁸ hadisine dayanarak diğer milletlerin geliştirdikleri yönetim biçimlerinden faydalanılabileceğine de işaret etmektedir.¹¹⁹

Abduh, “içinizden evliyayı umura itaat ediniz”(Nisa, 4/65) ayetini tefsir sadedinde de şöyle demektedir: “Ayette bahis mevzu olan evliyayı umur, rey ve basiret erbabıdır ki, İslam örfünde bunlara *ehl-i şûra* ve *erbabu hall ü akd* denir. Diğer milletlerin örfünde ise bunlara millet vekili denilmektedir. Kazai, idari ve siyasi işler bunlara aittir. Bunların görevleri mesalihi korumak, mefsedetleri izale etmek konusunda zaman ve mekanın gereklerini gözönünde tutmaktır.”¹²⁰

Ne var ki Abduh, halk yönetimi olarak yorumladığı şûra sistemi için, halkın zihniyet ve kültür itibariyle hazır olmasını şart koşmaktadır. O, eskilerin “efkari umumiye” dedikleri şey gerçekleşmeden demokrasinin bir nizam olarak benimsenebilmesini ve bunun bir hayat biçimi olarak algılanabilmesini imkansız görmektedir. Ona göre halk, zihniyet ve kültür itibariyle demokrasiye hazır hale gelinceye kadar “demokrat bir şef” veya “adil bir diktatör” tarafından yönetim sürdürülmelidir. Bu anlamda Abduh’un şu sözü meşhur olmuştur: “Doğu ancak adil bir diktatörün himayesinde kalkınabilir.”¹²¹

Adil diktatör yönetimi Abduh’ta geçici bir dönem için söz konusudur. Halkı, kendi egemenliğine sahip çıkacak bir seviyeye ulaştırma ve toplumsal ıslahı gerçekleştirme için bu yönetim biçimi sadece bir vasıtaadır. Abduh’un kendi ifadeleriyle :”Adil diktatör, birbiriyle tanışıp kaynaşmaya isteksiz davranan insanları buna zorlar. Onları birbirini kollayıp gözetmeye mecbur eder. Konu komşuyu yardımlaşma ve paylaşmaya davet eder. Kendi mutluluklarını temin edecek unsurları benimseme konusunda isteksiz olan halkı, menfaatlere doğrultusuna yönlendirir.”

Abduh’a göre bu geçici dönem için on beş yıl kâfidir. Bu süre zarfında halkın tabiatından kaynaklanan toplumsal hastalıklar iyileştirilebilir. Kamuoyu oluşturulabilir, zihinler hazırlanabilir ve nefisler ıslah edilebilir.

¹¹⁸ Bkz. Buhari, Menakıb, 23; Menakıbu’l-Ensar, 52.

¹¹⁹ Bkz. Abduh, a.g.e., I, 350-356.

¹²⁰ Bkz. Abduh-Rıza, *Tefsirü’l-Menar*, III, 8-12; Doğrul, “Muhammed Abduh” T.İ.A., II, 299.

¹²¹ Bkz. R. Rıza, *Tarih...*, II, 390. Osman Emin, Abduh’un bu sözüne dayanarak şöyle demiştir: “Eğer ömrü yetseydi Abduh, Mustafa Kemal’in cumhuriyet fakat mutlak yönetimini selamla karşılardı.” (O. Emin, *Raid...*, s. 221.)

İşte bundan sonra hürriyet ve demokrasi fikri için bir zemin hazırlanmış olur. Bu aşamanın akabinde halk yönetimine geçmek için evvela belde meclisleri oluşturulur. Bu sistem oturur oturmaz bir kaç yıl zarfında idare meclisleri kurulması yoluna gidilir. Sonunda halk demokrasi kültürünü kazanmış bir hale geldiğinde genel bir milli meclis yönetimi ihdas edilir.

Abduh'a göre bir çocuğun yetiştirilmesi için çok sayılmayan on beş sene, bir milletin yetiştirilmesi için de çok görülmemelidir. Bu yüzden bu kadar sene sürecektir bir adil diktatör yönetimine razı olunmalıdır.¹²²

Abduh'ta adil diktatör yönetimi, görüldüğü gibi, bir devletin dönüştürülebileceği en iyi yönetim biçimi olmamaktadır. onun bu tür bir yönetimi başlangıçta şart koşması aslında bir endişeden kaynaklanmakta idi. Henüz "halk" olmamış, "millet" aşamasına gelmemiş bir toplumda halk yönetimi anlamsız kalacaktı. Halk olmadan halk egemenliği, millet olmadan milli egemenlikten bahsetmek imkansızdı. Dolayısıyla ortada bir boşluk vardı ve bu boşluğun giderilmesi, halkı, halk idaresine alıştırmaya gayesini taşıyan reformcu, hoşgörülü, adil bir otoriter devlet yönetimi ile mümkündü. İşte Abduh bu düşünceden hareketle kısa bir süre için de olsa mutlak yönetimi savunmakta idi.

Abdulâti Muhammed Ahmet, Abduh'un bu fikriyle Machiavelli'nin düşünceleri arasındaki bir benzerliğe dikkat çekmektedir. Machiavelli demokratik yönetimin esaslı bir taraftarıdır. Buna rağmen bozuk bir toplumda demokrasinin kendiliğinden yerleşmeyeceğine inanmaktadır. Buradan hareketle o, toplumda ahlâkî faziletleri yeşertecek bir istibdat yönetimini gerekli görmektedir. Ona göre halk demokratik yönetim biçimini bir kültür olarak benimseyebilmek ve bu yönetimin gerektirdiği sonuçlar sayesinde kalkınabilmek için, belli bir süre istibdat yönetimine razı olmalıdır. Abduh'un da asıl gayesi demokratik idaredir, fakat o da bu idarenin sindirilmesi için geçici bir süre mutlakiyet idaresini gerekli görmektedir.¹²³

Abduh, "Aydınların Hatası" başlıklı yazısında batılı demokratik düzeni ideal bir yönetim olarak algılayanın güzel olduğunu fakat bazı toplumsal gerçeklerden de hareket etmenin zorunlu olduğunu dile getirmektedir: "Misal olarak Amerika'daki cumhuriyet rejimi, kanunların itidali, cumhurbaşkanı, meclis üyeleri için yapılan

¹²² Abduh, a.g.e, I, 716-717.

¹²³ Ahmet, a.g.e., s. 212.

seçimlerdeki tam hürriyeti elbette biz güzel görmekteyiz ve toplumun bu duruma kavuşmasındaki mutluluğun miktarını da bilmekteyiz. Fakat yine bilmekteyiz ki bu durum, toplum fertlerinin kendi maslahatlarının bizzat takipçileri olmalarının bir sonucudur. Onların seçim sistemine uygun bir kültürel yapıları vardır. Cumhurbaşkan, vekiller, halkın maslahatlarını ve haklarını korumakla yükümlüdürler. Fakat bu sistemin meselâ Afganistan için uygun olduğuna dair görüşü, hoş karşılamayız. Çünkü bilmekteyiz ki Afganistan toplum olarak bu rejime hazır değildir. Eğer siz Afganistan’da maslahat işini bizzat halkın kendisine tevdi ederseniz her şahsın yanında sadece kendi menfaatinin geçerli olduğunu görürsünüz. Böyle bir yapıda genel bir nizamın sağlanması için ittifak edilmesi mümkün olmaz. Siz onlardan yüz temsilci seçmelerini istediğinizde, her şahs kendi yakını, akrabası veya arkadaşını seçmek isteyeceği için, binlerce seçilmiş şahs ortaya çıkar. Böyle bir seçimi sonradan düzeltmek de asla mümkün değildir. Zira her şahs ilk seçimin geçerli olmasında ısrar eder durur. Hükümet başkanının seçim işi onlara tevdi edildiğinde her kabile kendinden bir reis seçer ve reisler arasında büyük bir kargaşa kendini gösterir. Bu hal, yüzyıllar boyu maslahatı bir kralın veya emirin elinde olan her toplumun olağan durumudur. Dolayısıyla böyle bir toplumdan genel faaliyetlerde söz sahibi olmasını istemek mümkün değildir. Böyle bir talebin uygulanması, fesadı arkasından getirir. Eğer Afganistan Amerika gibi yapılmak isteniyorsa bu takdirde öncelikle yapılması gerekli iş, orada ilmin yerleştirilmesi, zihinlerin düzeltilmesi, nefsi arzuların terbiye edilmesi ve külli fikirlerin yaygınlaştırılması yolu ile kamuoyu olarak adlandırılan şuurun yeşertilmesidir. Ancak bu takdirde Amerika için uygun olan Afganistan için de uygun olur.”¹²⁴

Sonuç olarak diyebiliriz ki Abduh, politik esenliğin mucize gibi birden bire doğmayacağını bilincinde olarak bunu süreç içinde mümkün kılacak projeler peşindedir. Siyasal dönüşümün hiçbir hazır reçetesi olmadığına, ilerlemenin zorla ve birden bire değil, fertlerin hür etkileşimi ile tedricen doğacağına inanmaktadır.

Fakat Abduh’un demokrasiyi kısım kısım yerleştirme fikri uygulanabilirlik açısından eleştirilebilir. Nitekim Mazharuddin Sıddıkî, Abduh’un politik düşüncesinde net olmadığını ileri sürmüştür. Çünkü demokrasiyi kısım kısım yerleştirme işini kim

¹²⁴ Bkz. Rıza, a.g.e., II, 121-122.

yapacak?, Adil diktatör yönetime nasıl gelecek? gibi soruların Abduh'ta bir cevabı bulunmamaktadır.¹²⁵

Rıfki Ali Zahir de Abduh hakkında yaptığı doktora çalışmasında Abduh'un bir muslih olarak düşünülmesi gerektiğini belirlemekte ve bir siyasal ideolog olarak görülmemesini vurgulamaktadır. Ona göre Abduh bir siyaset düşünürü değildir. Yani siyasi konularda sistemli bir fikir ve görüş sahibi bir siyaset bilimcisi değildir. O sadece, asrın İslâmî düşüncesinin ne olması gerektiği konusunda sağlam fikirleri olan bir Müslüman fikir adamıdır.¹²⁶



¹²⁵ Bkz. Sıddıkî, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, s. 136-138.

¹²⁶ Bkz. Rıfki Ali Zahir, *Muhammed Abduh: Cuhûduhu's-Siyâsiyye ve Arauhu'l-Felsefe*, s. 378.

SONUÇ

19. Yüzyıl, özellikle bu yüzyılın ikinci yarısı, İslâm toplumlarının esaslı bir kimlik bunalımının içinde olduğu bir tarih kesitinin adıdır. M. Abduh bu dönemde bir sosyal reformun kaçınılmaz olduğuna inanmakta, bunun için fikrî yenilenmeyi gerekli görmektedir. Ona göre bunalımdan kurtulmanın yolu, teolojik fikirleri geliştirmek suretiyle çağdaş meseleleri halledecek bir fikrî yapı kurmaktır.

Abduh öncelikle dinin temel meselelerini sosyal reformcu kimliği ile okumaya çalışmıştır. Dinin ilk ruknû olan tevhid onun açısından teolojik bir hakikat olmanın yanında ve belki daha fazla amelî bir hakikattir. Allah'ın birliği ve tekliği, İslâm ahlâkının en önemli kaynağıdır. Tevhid prensibi, insana, insanlığını kazandıran yegane esastır. Çünkü o, insan hürriyetinin, toplum huzurunun, eşitliğin, ilmî zihniyetin ve araştırma ruhunun biricik teolojik temelidir.

İyilik ve güzellik anlayışını da aynı açıdan yaklaşan M. Abduh, burada da insan unsuru üzerinde durmakta ve onun bir değer olarak önemini ortaya koymaktadır. İnsan iyiyi kötüden, güzeli çirkinden ayırabilecek bir fıtratta yaratılmıştır. Onun bilmediği bazı iyilik ve güzellikler varsa da bunlar, aklın alanına dahil olmayan cennetteki nimetlerin tafsilatı, amellerin hesaba çekilmesi, dinî pratiklerin yapılış tarz ve şekilleri gibi hususlardır. Akıl sadece bunların hakikatine tek başına eremez ve sadece bunların insanın iyiliğine olduğunu bilemez. Gerçekte şeriat da yaratılmış olan şeylerde iyi ve güzeli tespit etme yerine onları teyit etme yoluna gitmiştir.

Muhammed Abduh insan hürriyeti konusunu da sosyal reformcu kimliği ile değerlendirme yoluna gitmiştir. O, insan hürriyetini mutlak varlık karşısındaki konumuna göre açıklamaya çalışmıştır. Ona göre yaratıcı karşısında insan, yapıp etmelerinde hürdür. Fakat mutlak manada hür olan Allah olduğu için insan O'nun kontrolü altındadır. İnsan Allah'ın kendisine bağışladığı yeteneklerle kendi alanında bir hürriyet sahibidir. Bu hürriyeti ile kendi fiillerini bizzat kendisi kazanır. İnsanın fiillerini kazanmasıyla Allah'ın mutlak kudreti arasında asla bir çelişki yoktur. Keder de ilahî bilgi manasına geldiğinden insan hürriyeti açısından bir problem teşkil etmemektedir. Allah'ın her şeyi ezelde bilmesi, insanı dilediğini seçmek ve seçimi

doğrultusunda dilediğini yapmaktan alıkoymaz. İlahî bilginin kuşatıcılığı, fiillerin özgür bir biçimde ve akıl aracılığı ile işlenmesine mani değildir. Nitekim Kur'an, Allah'ın her şeyi kuşatan ilim ve kudretini tekit etmenin yanında cebr düşüncesini lanetlemiş, bir çok ayette insanın özgür olduğunu teyit etmiştir. Bu düşünceleriyle Abduh'un, İslâm toplumları katında zaman içerisinde değerini yitirmiş olan Mu'tezilî ve Maturîdî yaklaşımlarının bir sentezini sunmaya çalıştığını görmekteyiz. "Hürriyet olmazsa ahlâk olmaz" düsturu ile hareket eden Abduh, insan hürriyetine tıpkı Mu'tezilî ve Maturîdî alimler gibi ahlâkî açıdan yaklaşmış, fakat onların konuyu çoğu kez ontolojik alana kaydırmalarına da iltifat etmemiştir.

Fikrî yenilenme ile insan unsuruna dayanan bir rönesans hareketinin peşinde olan M. Abduh, her rönesans taraftarı gibi aklî düşünce ve tefekkür üzerinde de titizlikle durmuştur. Ona göre İslâm'ın birinci esası, tefekkür ve aklî hükümleri baş tacı etmesidir. Kur'an akıl ve dinin kardeşliğini açık bir üslûpla ilan etmiştir. Kur'an'a göre akıl, din gibi bir hidayet kaynağıdır. İslâm yaratılmış olan şeylerin incelenmesinde akla hiçbir sınır koymamıştır. Kur'an, varlıkla ilgili ilmî ve felsefî meselelerde aklın durması gereken bir son nokta tayin etmemiştir.

Abduh, aklın meyvesi olan ilmin karşısında da İslâm'ın, Hristiyanlıkta olmadığı kadar büyük bir müsamahaya sahip olduğunu, ahlâkî ilkelerin kontrolünden çıkmamak şartı ile ilme bağımsız bir alan tanıdığını ortaya koymaya gayret etmiştir. Ona göre İslâm, Hristiyanlığın aksine, iman için aklî tefekkürü şart koşmuş, akıl ile nakil arasında bir çelişki görüntüsü olduğunda aklî hükme boyun eğmeyi işaret etmiş, varlık hakkında Allah'ın adet ve sünnetine, kâinata hakim kıldığı kanunlara riayeti esas almış, dinde zorlamayı yasaklayarak dinî fanatizmi reddetmiş, her türlü dinî otoriteyi kökünden kaldırmış, dünya ve ahiret maslahatlarını birlikte değerlendirme yoluna gitmiştir. İslâm'ın en önemli esasları olan bunların, ilim zihniyetinin ilkeleri olduğunda da bir şüphe yoktur. Eğer İslâm aslına uygun şekilde anlaşılır, bid'atlar vesilesi ile itikada giren hatalar izale edilir ve ilk kaynaklarına tevdi edilirse, ilim ve din, Kur'an'ın ve aklın istediği şekilde birbiriyle kaynaşır, böylece Allah'ın nuru tamamlanmış olur.

M. Abduh'a göre İslâm'ın aslına uygun olarak anlaşılması için bir dinî ıslah hareketini başlatmak kaçınılmazdır. Ona göre bunu gerçekleştirme yöntemi de, dini, ihtilaflar çıkmazdan önceki Selef dönemine irca etmek, taklidi reddedip aklın hakimiyetini sağlamak, çağdaş ilimlerle uzlaşma yoluna gitmektir.

Abduh'a göre Selef dönmek, asla belli bir tarih kesitini yeniden yaşamak değildir. Onun nazarında Selefte dönüş, medeniyetin ilk kaynaklarına dönüşle aynı şeydir. Her rönesansın, kendi dışından tedarik edilen kuvvetlerle kendi öz kaynaklarına yeniden doğuş olduğunu düşündüğümüzde Abduh'un selefte, yani ilk kaynaklara dönüş fikri, rönesansın ilk merhalesini temsil etmektedir. Rönesansın dıştan tedarik edilen yaşatıcı kuvvetlerin temini olan ikinci merhalesinin de gerçekleşmesi için Abduh, Batı medeniyeti üzerinde objektif bir düşünme yolunun açılmasını önermektedir. Bu yüzden onun temsil ettiği dinî ıslah, rönesans fikrine de uygun olarak, dini sadece hurafelerden ve kendisine sonradan karışmış olan bid'atlerden temizlemek değildir. Onun önerdiği dinî ıslah aynı zamanda İslâm kültürü realitesi ile yeni aklî düşünceler ve çağdaş ilimlere dayanan verilerin uzlaştırılmasını da içine almaktadır.

Abduh rönesansı oluşturacak dinî ıslah'ın önünde iki önemli engelin olduğuna inanmaktadır. Bunlar: batıyı taklit ve geçmişi taklittir. Batı medeniyet konusunda onun üzerinde durduğu batılıların ilim zihniyetidir. Batıdan alınması gereken, onun gelişmesinin motive gücü olan ilim ve araştırma aşkıdır. Bunun dışında batıyı dış görünüşleri ile taklit, İslâm toplumunda onarılması güç derin yaralar açacaktır. Geçmiş taklitte ısrar da en az dış görünüşü ile batıyı taklit etmek kadar tehlikelidir. Çünkü dinin değerleri ezeli ve ebedidir. Bunları, şu veya bu zamanda bürünmüş oldukları kalıplardan ayrı düşünmemek dini bozmaktadır. Bunun için Geçmiş dönemlerde oluşmuş İslâm yorumlarını tarihin alanı içinde değerlendirmek, imanın alanı içine çekerek kutsamamak gerekmektedir. Gerçekte Allah'ın emirlerinden başkasına itirazsız mutlak bir hakikat gözü ile bakmak, İslâm'ın aslî ruhunu bozan esaslı unsur olduğu gibi yaşayanların iradelerinde de tam bir çürüme işaretidir. Taklit, araştırma zihniyetine, derinliğine inceleme kapasitesine ve doğurucu iradeye sahip olmayanların işidir.

Abduh İslâm'ın yeniden canlanışının öncelikle Kur'an'ın yeni bir anlayışla organik ve canlı bütünlüğü içinde yeni sorulara dinamik cevaplar arayan bir zihniyetle okunmasına bağlı olduğunu belirtmektedir. Kur'an'ı anlamada en önemli mesele, onun indiriliş maksadını gözetmek, yani onu insanları hidayete erdirecek bir kitap olarak görmektir. Bu yüzden Kur'an'ın, insan ruhunu ve aklını şahlandıracak gerçek manasını örten gramer tahlillerini, hitabet süprüntülerini, lugavî incelemeleri ve onun anlaşılmasında hiç bir faydası olmayan rivayetleri bir tarafa bırakmak gerekmektedir.

Abduh'a göre dinin akide yapısının tespitinde ana kaynak Kur'an'dır. Bu yüzden Kur'an'ın belli bir akide ve inanca şahit tutulmaması lazımdır. Büyük bölümü ile beşer ürünü olan mezhep veya ekol görüşlerini Kur'an'ın önüne geçirmek asla caiz değildir. İtikada dair zihinlerde mevcut olan düşünceleri Kur'an'a sokuşturmadan fikirlerimizi Kur'an terazisinde tartmamız gerekmektedir.

Bu cümleden olarak M. Abduh, eski tefsir kitaplarına sadık kalınarak yapılan tefsir çalışmalarını da hoş karşılamamaktadır. O, tevatür derecesine ulaşmayan veya doğruluğu sarîh ve bedihî bir şekilde ispatlanmayan haberlerle Kur'an tefsirine sıcak bakmamaktadır. O böyle haberlere kuşku ile bakmamızı önermektedir. Ona göre zannî bir haberle kat'î bir haberi anlamaya çalışmak dinin aslını bozmaktadır. Bunun için Kur'an'ın bilhassa itikada ve gayba dair haberlerinin anlaşılmasında yararlanılacak bir haber için tevatür olma şartını aramak gerekmektedir.

Bu düşünceden hareketle Abduh, Kur'an'ın ya bizzat Kur'an'la ya da aklın hükümleri ile tefsirini önermektedir. Eğer insan gaybî haberleri zahirî manasıyla anlamaya güç yetiremiyorsa aklın hükmü ile onu tevil etme yoluna gidebilir. Sahih haberin, nassın manasını açıklamadığı yerde akıl devreye girebilir. Yanlız bu tevil, dinin asıllarından birine ters düşmemeli, sağlam delile dayanmalıdır. bundan başka diğer insanlara uyulması gerekli bir asıl olarak sunulmamalıdır.

Abduh Kur'an yorumlamalarında onun bütünlüğünün, surelerinin özlü konu birliğinin gözetilmesi gerektiği fikrindedir. Kur'an bir bütün halinde ve bir sistem olarak anlaşılmalı ve tahlil edilmelidir. Kur'an, bütünlüğünden koparılarak parçalar halinde veya bire bir anlayışla yorumlandığı takdirde onun belağatı ortadan kalkmakta, hidayete erdirici bir ahlâk düsturu olma esprisi kaybolmakta ve parçaları arasındaki ahenkli birlik yok edilmektedir.

Abduh'un ıslah fikrinin son merhalesini siyasi ıslah oluşturmaktadır. O, siyasi ıslahı halkın siyasal bilinç kazanmasıyla irtibatlandırmaktadır. Bunun için siyasi ıslah ona göre, uzun zaman isteyen bir süreçtir. Siyasi ıslah, cemiyetin zihninde derin bir değişme hasıl olmadan gerçekleşemez. Siyasal ve toplumsal bilinç aşamasına ulaşamayan İslâm toplumlarını bu aşama için düşünce ve ahlâk bakımından hazırlamak en tutarlı yoldur.

Belki bu yüzden M. Abduh, İslâm mesajının siyasal ifadesinin ne olması gerektiği konusunda geniş bir fikir yelpazesine ilham kaynağı olabilecek felsefî ve fikrî esasları

yeniden belirlemeyi daha uygun görmüştür. Başka bir ifade ile Abduh, net olarak belirli bir siyasal görüş önermemiş, ama etkin siyasal görüşlerin doğabileceği bir düşünce çerçevesinin sınırlarına işaret etmiştir. O, İslâm'ın aslına uygun olduğu kadar çağın gereklerini de karşılayabilecek bir yönetim anlayışının felsefî ve etik temellerini atmaya çalışmıştır. Bunlar: insan hürriyetinin açık bir şekilde kabulü, aklın hakimiyeti ilkesinin vurgulanması, insanın iyi ve kötüyü birbirinden ayırabilme gücüne işaret etmek sureti ile onun kanun koyma özelliğinin kararlaştırılması ve dini otoritenin reddedilmesi gibi ilkelerdir. Her siyasal veya toplumsal sistemin açık veya dolaylı bir şekilde insan hürriyetinin kapsamı nedir? Aklın faaliyet alanı ne kadardır? İyi ve kötüyü ayırmada hangi kıstaslar kullanılır? gibi temel sorulara verilen cevaplardan oluşmuş bazı felsefî ve etik teorilere dayandığını düşündüğümüzde Abduh'un bu konuda geniş bir ufka sahip olduğu ortaya çıkmaktadır.

Abduh, dinî otoriteyi reddettiği için devletin otoritesinin din karakterli olmadığı, dinin siyasî otoriteye tayin etmediği görüşündedir. Ona göre İslâm'da yönetim tamamen sivilidir. Yönetimin kaynağı Allah veya din olmayıp, toplumdur. Devlet başkanı otoritesinin kaynağını halktan almaktadır. Bu yüzden devlet başkanının millet üzerinde değil, milletin onun üzerinde hakimiyet hakkı vardır.

Abduh, bir Kur'anî kavram olan şûradan hareket etmek ve onu bir sistem olarak görmek suretiyle demokrasiyi müspet bir yönetim biçimi olarak algılamakta, şûranın İslâm tarafından tespit edilen bir şekli olmadığını ileri sürmek suretiyle bu konuda yabancıların geliştirdikleri idare şekillerinden yararlanılabileceğini ifade etmektedir. Ne varki Abduh, demokratik yönetim için halkın zihniyet ve kültür itibarıyla hazır olmasını şart koşmaktadır. Ona göre halk, zihniyet ve kültür olarak demokrasiye hazır hale gelinceye kadar demokrat bir şef veya adil bir diktatör tarafından yönetilmelidir. Abduh için böyle bir yönetim demokrasiye geçiş için ara bir yönetimdir. Onbeş yıl kadar sürmesi gereken bu ara dönemde halkın demokrasiye engel olan sosyo-psikolojik hastalıkları iyileştirilebilir, kamuoyu oluşturulabilir, zihinler ideal yönetim olan demokrasiye hazır bir hale getirilebilir.

Abduh, genel olarak devlet ve yönetim kavramları üzerinde durduğu için hilafet nazariyesini ihmal etmiştir. Ona göre "halife" sivil bir devlet başkanının belki sembolik sayılabilecek isimlerinden sadece birisidir. Fakat ümmetin, dininden gelen uhuvvet birliğini sağlamak için hilafet müessesesini tamamen de görmezlikten gelmemiş, ıslah

edilmesi ve İslâm birliğini temsil eden manevî bir makama dönüştürülmesi şartıyla onu kabul etmiştir.

Hilafetin Osmanlı tarafından temsil edilmesine Abduh özde karşı değildir. O, Osmanlı hilafetini, Müslümanların manevî birliğini temin edecek ve onlar arasında dayanışma ve yardımlaşmayı koordine edecek bir güç olarak görmekte ve ona bu açıdan tüm desteğini sunmaktadır. Fakat bunun yanında Mısır'ın siyasî açıdan ayrı bir millet ve devlet olarak oluşmasını önleyecek girişimleri karşısında Osmanlıyı eleştirmekte ve ona karşı serzenişlerde bulunmaktadır.

Abduh, Arabi Paşa ihtilali zamanında devrim günlerinin sosyo-psikolojik etkisiyle Osmanlı karşıtı bir görüşü benimsemişse de bu fikir onun olgunlaşmış görüşlerini ifade etmemektedir. Abduh zaman içerisinde ve Avrupalı güçlerin baskısı arttıkça Osmanlı hilafeti ve yönetiminin önemini kavramada daha bilinçli bir hale gelmiştir.

Abduh'un manevî hilafet tezi, onun İslâm toplumlarının artık tek bir siyasal çatı altında toplanmalarını imkansızlığını kabul etmesini de göstermektedir. O, İslâm toplumlarının, manevî birliğe hâlel getirmemek şartıyla, siyasal varlıklarını millet olarak sürdürmelerinden yanadır. Bu yüzden düşüncelerini Mısır milleti kavramı üzerinde yoğunlaştırmayı da ihmal etmemiştir. Düşünürümüz Mısır milleti anlayışını, "ortak vatan" unsuru üzerine temellendirmek istemiştir. Ona göre vatan, birliğin ve ittifakın kendisine yöneltilebileceği değerlerden biri ve belki de en önemlisidir. Bu yüzden denilebilir ki Abduh'ta bir milliyetçilik ideolojisi varsa bu, yurtseverlik bilincinden öteye geçmemiştir.

Muhammed Abduh ismi genel bir eğilim olarak dinî ıslah fikri ile özdeşleşmiştir fakat biz bu çalışmamızda gördük ki onun gayesi sadece İslâm'ın ıslahı değil, genel manada Müslüman milletlerin rönesansıdır. O, dinde ıslahı, Müslümanların ilmî, ahlâkî ve sosyal durumlarının iyileştirilmesinde vazgeçilmez bir araç olarak görmüştür. Bu yüzden ona bir din ıslahçısı olarak değil de İslâmî tecdid yolu ile halkı ıslah etmeye çalışan toplum ıslahçısı olarak bakmak daha doğrudur.

KAYNAKLAR

ABDUH, Muhammed (?) **Risaletü'l-Vâridât fi Nazariyyeti'l-Mütekellimin ve's-Sofiyye ve fi'l-Felsefeti'l-İlahiyye**. Yayın ve tab': Reşid Rıza, Kahire, Matbaatu'l-Menar, 1925, 32 s.

ABDUH, M(?) **Haşiyetu Allame el-Muhakkik Abdulhakim es-Siyalkûti ve'l-Allame Mudakkik Muhammed Abduh alâ Şerhi'l-İmami'l-Fadıl Muhammed b. Esad eş-Şehîr bi'l-Celal ed-Devvani ala'l-Akaidi'l-Adudiyye**. Mısır, Matbaatu'l-Hayriyye, 1322h, 212 s.

ABDUH, M. **el-İslâm ve'Red alâ Muntekidîhi**. Haz. Muhammed Emin el-Hancî, Mısır, 1928, 200 s.

• **Tefsiru'l-Fatiha ve Sittü Süverin min Havatimi'l-Kur'an**. Haz. R. Rıza, Kahire, Daru'l-Menar, 1367h.

ABDUH, M- REŞİD RIZA, M. **Tefsiru'l-Kur'ani'l-Hakîm**, Mısır, Daru'l-Menar, 1373h., 12 cilt.

ABDUH, M. **el-İslâm: Risaletun bi Kalemi Mösyö Honoto ve Reddun aleyha eş-Şeyh Muhammed Abduh**, Takdim: Ferid Vecdi, Kahire, tsz., 61 s.

• **el-İslâm Dinu'l-İlm ve'l-Medeniyye**. Arz ve tahkik: Tahir et-Tanahi, Kahire, Daru'l-Hilal, tsz., 167 s.

• **el-İslâm ve'n-Nasraniyye maa'l-İlm ve'l-Medeniyye**. Mısır, Matbaatu'l-Mevsuat, tsz., 192 s.

• “Müslümanlığa Müslümanlarla İhticâc”. Çev. M. Akif, **Sıratı Mustakîm**, c. I, adet: 25, 20 Muharrem 327, s. 393-397.

• “Ataletin İntac Ettiği Fenalıklar”. Çev. M. Akif, **Sıratı Mustakîm**, c. I, adet: 26, 27 Muharrem 327, s. 411-413.

• “Kaza ve Kader”. Çev. M. Akif, **SM**, c.II, adet: 35, 16 Rebîu'l-Ahir 328, s. 133-136.

• “Şeyh Muhammed Abduh'un Honoto'ya Cevabı”. Çev. M. Akif, **SM**, c.III, adet: 62, 27 Şevval 1327, s. 145-147.

• “Şeyh Muhammed Abduh'un Honoto'ya Cevabı”. Çev. M. Akif, **SM**, c.III, aded. 63, 4 Zilkade 1327, s. 162-166.

• “Asr Surei Celîlesinin Tefsiri”. Çev. M. Akif, **SM**, c.III, adet: 77, 14 Safer 328, s. 388-390.

• “Tefsire Mukaddime”. Çev. İsmail Cerrahoğlu, **Ankara Ün. İlahiyat Fak. Dergisi**, cilt: V, Sayı: I-IV, yıl: 1956, s. 183-188.

• **Ve’l-Asr Suresinin Tefsiri**. Notlarla tercüme eden: Yusuf Ziyaeddin Erkal, Ankara, Doğuş Limited Şirketi Matbaası, 1960, 63 s.

• **Tefsiru Cüz-i Amme**. Kahire, 1967, 188 s.

• **Risaletu’t-Tevhîd**. Kahire, Daru’ş-Şa’b, tsz., 168 s.

• **Durûs mine’l-Kur’an**. Neşr: Daru İhyâi’l-Ulûm, Beyrut, 1984, 167 s.

• **el-A’mâlu’l- Kâmile li’l- İmam Muhammed Abduh**. Tahkik ve takdim: M. Ammara, Beyrut, el-Müessesetu’l- Arabiyye li’d- Dirâsât ve’n- Neşr, 1979, 6 cilt.

• **Tevhid Risalesi**. Çev. Sabri Hizmetli, Ankara, Fecr Yayınları, 1986, 267 s.

• **Müzekkerâtul- İmam Muhammed Abduh Siratun Zatiyyetun**. Arz ve tahkik: Tahir et-Tanahî, Mısır, Daru’l- Hilal, 1993, 262 s.

ABDULCEBBÂR, el- Kâdı Abdullah b. Ahmed. **el-Muğnî fi Ebvâbi’t-Tevhid ve’l-Adl**. Kahire, 1962.

• **Şerhu’l-Usuli’l-İlamse**. Ta’lik: Ahmed b. el-Huseyn b. Ebi Haşim, tahkik ve takdim: Abdulkerim Osman, Kahire, Mektebetu’l-Vehbe, 1988, 829 s.

ABDURRAZİK, Mustafa. **Muhammed Abduh**, Mısır, Daru’l-Maarif, tsz., 133 s.

ADIVAR, A. Adnan. **Tarih Boyunca İlim ve Din. (Bilim ve din)** İstanbul, Remzi Kitabevi, 1987, 487 s.

AFGANİ, Cemaleddin. **er- Red ala’d- Dehriyyîn**, tahkik: Muhammed Ebu Reyte, Kahire, Mektebetu’l-Akaid, tsz., 108 s.

AFGANİ, C.-ABDUH, M. **el-Urvetu’l-Vuskâ**. Beyrut, Daru’l-Kuttabu’l-Arabi, 1970, 454 s.

AHMED, Abdulâti Muhammed. **el-Fikru’s-Siyasiyyi li’l-İmam Muhammed Abduh**, Kahire, el-Hey’etü’l- Mısıriyyetü’l- Amme li’l- Küttab, 1978, 317 s.

AKGÜNDÜZ, Ahmet. **Belgeler Gerçekleri Konuşuyor**. İzmir, Nesil Matbaacılık, 1989, 175 s.

AKSEKİ, A. Hamdi. “İslâm’ın Bazı Önemli İlkeleri”. **Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi**, haz. İsmail Kara, İstanbul, Risale Yayınları, 1989, II, s. 215-255.

ALÎ ZAHİR, Rıfki. **Muhammed Abduh: Cuhûduhu's-Siyasiyye ve Arâuhu'l-Felsefe**. Basılmamış Doktora Tezi, İşraf: Muhammed Halil Haras, Ezher Üniv. Usulu'd-Din Fak., 1971, no. 471, 387 s.

AMMARA, Muhammed, **el-İmam Muhammed Abduh**. Mısır, Daru's- Şurûk, 1988, 205 s.

- **Mu'tezile ve Devrim**. Çev. İbrahim Akbaba, İstanbul, Yöneliş yayınları, 1988, 205 s.

- **Laiklik ve Dinî Fanatizm Arasında İslâm Devleti**. Çev. A. Karababa, S. Barlak, İstanbul, Endülüs Yayınları, 1991, 355 s.

ANAY, Harun. "Devvani". (madde) **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, IX, s. 257-262

ARSAL, Sadri Maksudi. "Teokratik Devlet ve Laik Devlet". **Tanzimat**, İstanbul, 1940, I, s. 59-95.

ASIM EFENDİ. **Kamus Tercümesi**. Bahriye Matbaası, 1305h., 4 cilt.

ATEŞ, Süleyman. **Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri**. İstanbul, Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988-1991, 11 cilt.

AYDIN, Mehmet. "Allah'ın Varlığına İnanmanın Akliliği". **İslâmî Araştırmalar**, sayı: 2, yıl: 1986, s. 12-21.

- "İlim İslâm Münasebeti". **Bilgi Bilim ve İslâm**, İstanbul, İslâmî İlimler Araştırma Vakfı Yayınları, 1987, s. 65-84.

- "Rasyonel Düşünce ve İslâm Modernizmi". **İslâm Düşüncesi Sempozyumu**, İstanbul, Beyan Yayınları, 1995, s. 147-154.

AYNÎ, M. Ali. **Türk Ahlakçıları**. İstanbul, Kitabevi Yayınları, 1993, 210 s.

BABANZÂDE Ahmed Naim. **İslâm Ahlâkının Esasları**. İstanbul, Yücel Yayınları, 1963, 88 s.

el-BAĞDADÎ, Ebu Mansur Abdulkерim. **Usulu'd-Din**. Beyrut, 1981, 343 s.

el-BAKILLÂNÎ, el-Kâdî Ebu Bekr b. et-Tayyib, **el-İnsaf**. tahkik: M. Zahid el-Kevserî, Kahire, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turas, 1993, 208 s.

BAMMAT, Haydar. **İslâmiyetin Manevî ve Kültürel Temelleri**. Çev. Bahadır Dülger, Ankara, Resimli Posta Matbaası, 1963, 466+20 s.

BAŞGİL, Ali Fuat. **Din ve Laiklik**. İstanbul, Yağmur Yayınları, 1985, 320 s.

el-BEHÎY, Muhammed. **el-Fikru'l-İslâmî el-Hadîs ve Sılatuhu bi'l-İsti'mâri'l-Garbiyyi**, Kahire, Mektebetü'l-Vehbe, 1991, 512 s.

BİLGİN, İbrahim Ethem. **Devrimci Sufi Hareketleri ve İmam-ı Rabbani**. İstanbul, Kültür Basım Yayın Birliği, 1989, 167 s.

BİLGİSEVEN, Amiran Kurtkan. **Din Sosyolojisi**. İstanbul, Filiz Kitabevi, 1985, 524 s.

BİLMEN, Ömer Nasuhi. **Muvazzah İlmi Kelâm**. İstanbul, 1972, 375 s.

BODUR, Hüsnü Ezber. **Dinî İhya hareketi Olarak Vahhabiliğin Doğuşu, Gelişmesi, Sosyo-Politik, Ekonomik Neticeleri**. Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum, 1986, 250 s.

• “Modern Kapitalizmin Doğmasında Dinin Rolü”. (Kapitalizmin Ruhu İle Protestan Ahlâkı Arasındaki İlişki) **Atatürk Ünv. İlahiyat Fak.Dergisi**, sayı:9, Erzurum, 1990, s. 80-108.

BOLAY, Süleyman Hayri. “Akıl”. (madde) **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, c. II, s. 238-242.

BROWNE, Edward G. **Persian Revolution of 1905-1909**. Cambiridge at the University Press, 1910, 405 s.

BRZEZİNSKİ, Zbigniev. **Kontrollden Çıkış Dünya. (Yirmibirinci Yüzyılın Arifesinde Dünya Çapında Karmaşa)** Çev. Haluk Menemencioğlu, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1996, 238 s.

el-BUHARİ, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail. **es-Sahih**. İstanbul, 1981.

BULAÇ, Ali. **İslâm ve Demokrasi**. İstanbul, Beyan Yayınları, 1993, 180 s.

CARREL, Alexis. **İnsan Denen Meçhul**. Çev. Refik Özdek, İstanbul, Yağmur Yayınları, 1990, 372 s.

CARULLAH, Zühdi Hasan. **el-Mu'tezile**. Kahire, 1947, 292 s.

CERRAHOĞLU, İsmail. **Tefsir Usulü**. Ankara, T.D.V. Yayınları, 1985, 352 s.

CLEVELAND, William L. **Batı'ya Karşı İslâm Şekip Arslan'ın Mücadelesi**. Çev. Selahattin Ayaz, İstanbul, Yöneliş Yayınları, 1991, 335 s.

COŞKUN, Ali. “Modern Toplumsal Düşünce Tarihinde Din Sorunu”. **Bilgi ve Hikmet**, sayı: 9, Kış, 1995, s. 40-47.

el-CÜRCANİ, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed. **Ta'rîfat**. İstanbul, 1300h.

el-CÜVEYNÎ, İmamü'l-Haremeyn Abdulmelik b. Abdullah. **el-İrşad ilâ Kavâti'il-Edilleti fi Usûli'l-İtikad**. Neşr: M.Y. Musa-A.A. Abdulhamid, Mısır, 1950.

• **eş-Samil fi Usuli'd-Dîn**. Tah. Ali Sami en-Neşşar, İskenderiye, 1963.

ÇAĞATAY, N -ÇUBUKÇU, İ. H. **İslâm Mezhepleri Tarihi**. Ankara, 1976.

ÇUBUKÇU, İbrahim Agah. "Mu'tezile ve Akıl Meselesi". **Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi**, c. XII, 1964, s. 51-61.

DÂVER, Bülent. **Siyaset Bilimine Giriş**, Ankara, Siyasal Kitabevi, 1993, 304 s.

DEMİRCİ, Mehmet. "Birgivi ve Tasavvuf". **İmam Birgivi**, yayına hazırlayan: Mehmet Şeker, Ankara, T.D.V. Yay., Sempozyumlar-Paneller Serisi:4, 1994, s. 59-66.

DİHLEVÎ, Şah Veliyyullah. **Huccetullahi'l-Bâliğa**. Çev. Mehmet Erdoğan, İstanbul, İz Yayıncılık, 1994, 2 cilt.

DOĞAN, Lütfü. **Ehl-i Sünnet Kelâmında Eş'ârî Mektebi**. (Doktora Tezi), Ankara, Rüzgarlı Matbaası, 1961, 96 s.

DOĞRUL, Ömer Rıza. "Abduh, Şeyh Muhammed". **İslâm Türk Ansiklopedisi**, İstanbul, Asarı İlmiyye Neşriyatı, 1944, 2 cilt.

DUVARGER, Maurice. **Siyaset Sosyolojisi**. Çev. Şirin Tekeli, İstanbul, Varlık Yayınları, tsz., 323 s.

EBU DAVUD, Süleyman b. Eş'as, es-Sicistani. **Sünen-i Ebu Davud**. Beyrut, 1988, 2 cilt.

EBU EZBE, el-Hasen b. Abdulmuhsin. **er-Ravdatu'l-Behiyye fi mâ beyne'l-Eş'âire ve'l-Maturîdiyye**. Tahkik ve takdim: Abdurrahman Umeyra, Beyrut, Alemu'l-Kütüb, 1989, 114 s.

EBU ZEHRA, Muhammed. **İslâm'da Siyasî ve İtikadî Mezhepler Tarihi**. Çev. H. Karakaya-K. Aytekin, İstanbul, Hisar Neşriyat, 1983, 283 s.

• **İslâm Hukuku Metodolojisi**. Çev. Abdulkadir Şener, Ankara, Fecr Yay., 1986, 381 s.

• **İmam İbn Teymiye, Hayatı-Fikirleri-Eserleri**. Çev. Heyet, İstanbul, İslâmoğlu Yayıncılık, 1988, 516 s.

EDİP, Eşref. "Dinde Reformcular", **Dinde Reformcular**. Hazırlayanlar: E. Edib, A. F. Başgil, N. Topçu ve diğerleri, İstanbul, Sebilurreşad Neşriyatı, 1959, s. 3-33.

EMİN, Ahmed. **Zuamâu'l-İslah fi'l-Asri'l-Hadis**. Kahire, Mektebetü Nahdatü'l-Misriyye, 1948, 357 s.

EMİN, Osman. **Raidu'l-Fikri'l-Misriyyi el-İmam Muhammed Abduh**. Mısır, Mektebetü'l-Anglo el-Misriyyi, 1965, 325 s.

- “Mısır’da Rönesans: Muhammed Abduh ve Ekolü”. Çev. İhsan Durdu, **İslâm Düşüncesi Tarihi**, editör: M.M. Şerif, Türkçe baskının editörü: Mustafa Armağan, İstanbul, İnsan Yayınları, 1991, c. IV, s. 289-312.

ERDOĞAN, Mustafa. “Demokrasinin Felsefesi Üzerine Birkaç Not”. **Sosyal-Siyasal Teori**, derleyen ve yayına hazırlayan: Atilla yayla, Ankara, Siyasal Kitabevi, 1993.

el-EŞ’ARİ, Ebu’l-Hasan. **Kitabu’l-Lum’a**. Mısır, 1955.

FAHRİ, Macit. **İslâm Felsefesi Tarihi**. Çev. Kasım Turhan, İstanbul, İklim Yayınları, 1987, 310 s.

FARAOQI, Naimu’r-Rahman. “Pan-İslamism In The Nineteenth Century”. **Islamic Culture**, vol: LVII, no: 4, October 1983, s. 283-296.

FAZLURRAHMAN. **İslâm**. Çev. M. Dağ- M. Aydın, İstanbul, Selçuk Yayınları, 1981, 335 s.

- **Ana Konularıyla Kur’an**. Çev. Alpaslan Açıkgenç, Ankara, Fecr Yayınları, 1987, 349 s.

FIĞLALI, Ethem Ruhi. **Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri**. Ankara, Selçuk Yayınevi, 1986, 346 s.

FİLİBELİ, Şehbenderzâde Ahmed Hilmi. **Senûsiler ve Sultan Abdulhamid**. (Makaleler) Haz. İsmail Cömert, İstanbul, Ses yay., 1992, 110 s.

FRAYER, Hans. **Din Sosyolojisi**. Çev. T. Kalpsüz, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yayınları, 1964, 79 s.

GARAUDY, Roger. **İslâm’ın Va’dettikleri**. Çev. Salih Akdemir, İstanbul, Pınar Yayınları, 1984, 208 s.

- **Entegrizm, Kültürel İntihar**. Çev. Kamil Bilgin Çileçöp, İstanbul, Pınar Yayınları, 1992, 144 s.

GİBB H.A.R. **Modern Trends In Islam**. Chicago, The University of Chicago Press, 1945, 141 S.

- **Muhammedanism an Historical Survey**. Oxford, Oxford Univ. Press, 1969.

GOLDZİHER Ignace. **Mezâhîbu’t-Tefsiri’l-İslâmî**. Arapça’ya tercüme eden Abdulhalim en- Neccar, Kahire, Daru’l-Kütübi’l-Hadise, 1955, 417 s.

- **Klasik Arap Litaratürü**. Çev. Azmi Yüksel, Rahmi Er, İstanbul, İmaj Yayınları, 1993, 194 s.

GÖLCÜK, Şerafeddin. **Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri**. Ankara, Kayihan Yayınları, 1979, 344 s.

GÖLCÜK, Ş -TOPRAK, S. **Kelâm**. Konya, Selçuk Üniv. İlahiyat Fak. Yayınları, 1988, 414 s.

GURVITCH, Georges. **Sosyal Determinizm Çeşitleri ve İnsan Hürlüğü**. Çev. N. Şazi Kösemihal, İstanbul, Fakülteler Matbaası, 1958, 60 s.

GÜNGÖR, Erol. **Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik**. Ankara, Töre Devlet Yayınevi, 1980, 156 s.

- **İslâm Tasavvufunun Meseleleri**. İstanbul, Ötüken Neşriyat, 1987, 268 s.

- **İslâm'ın Bugünkü Meseleleri**. İstanbul, Ötüken Yayınları, 1989, 314 s.

GÜVENÇ, Bozkurt. **İnsan ve Kültür**. İstanbul, Remzi Kitabevi, 1974, 424 s.

HAMİDULLAH, Muhammed. **İslâm'a Giriş**. Çev. Kemal Kuşcu, İstanbul, Ahmed Said Matbaası, 1965, 222 s.

HAMMADE, Abdulmun'im. **el-Ustazu'l-İmam Muhammed Abduh**. Mısır, Matbaatu'l-İstikame, tsz., 302 s.

HİZMETLİ, Sabri. "Muhammed Abduh"un Düşünce Yapısı". **Tevhid Risalesi**, s. 44-69.

HOCAOĞLU, Durmuş. "Siyaset ve Tefekkür Tarihimizde Otorite . **Türkiye Günlüğü**, sayı: 13, yıl:1990, s. 43-52.

HOURLANI, Albert. **Çağdaş Arap Düşüncesi**. Çev. Latif Boyacı-Hüseyin Yılmaz, İstanbul, İnsan Yayınları, 1994, 400 s.

İŞİK, Kemal. **Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri**. Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yayınları, 1967, 104 s.

- **Maturîdî'nin Kelâm Sisteminde İman, Ahlâk ve Peygamberlik Anlayışı**, Ankara, Fütüvvet Yayınları, 1980, 145 s.

İBN EBİ ŞERİF, Kemal Muhammed b. Muhammed. **Kitabu'l-Musâmarâ bi Şerhi'l-Musâyara**. Bulak, 1317h.

İBN HALDUN. **Mukaddime**. Çev. Zakir Kadiri Ugan, M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1989, 3 cilt.

İBN MANZUR, Cemalüddin Muhammed b. Mükrim. **Lisanu'l-Arab**. Beyrut, Daru's-Sader, tsz., 15 cilt.

İBN RÜŞD, Muhammed b. Ahmed. "el-Keşf an Menahici'l-Edille". **Felsefe-Din İlişkileri**, hazırlayan ve tercüme eden: Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yayınları, 1985, 364 s.

İBN TEYMIYE, Ahmed b. Abdulhalim. **Mecmûi Fetâva**. Cem' ve tertip: Abdurrahman Muhammed b. Kasım, Ribat, Mektebetü'l-Meârif, 1981, 37 c.

İBRAHİM, Şahhate İsa. **Uzamâu'l-Vataniyye fi Mısır fi'l-Asri'l-Hadis**. Kahire, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Amme li'l-Küttâb, 1977, 307 s.

el-İCÎ, Abdurrahman b. Ahmed. **el-Mevakıf fi İlmi'l-Kelâm**. Beyrut, tsz., 430 s.

İKBAL, Muhammed **İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu**. Çev. Ahmet Asrar, İstanbul, Bir Yayıncılık, 1984, 262 s.

İNAYET, Hamit. **Arap Siyasî Düşüncesinin Seyri**. Çev. Hicabi Kırılancık, İstanbul, Yöneliş Yayınları, 1991, 320 s.

İZMİRLİ, İsmail Hakkı **İlmu'l-Kelâm**. Şehzadepaşa Evkafı İslâmiyye Matbaası, 1339-1341h., Birinci Kitap

- **Yeni İlm-i Kelâm**. Hazırlayan: Sabri Hizmetli, Ankara, Umran Yayınları, 1981, 408 s.

İZUTSU, Toshihiko. **Kur'an'da Allah ve İnsan**. Çev. Süleyman Ateş, Ankara, Kevser Yayınları, tsz., 231 s.

JANSEN, J.J.G. **Kur'an'a Bilimsel -Filolojik- Pratik Yaklaşımlar**. Çev. Halilrahman Açar, Ankara, Fecr yayınları, 1993, 222 s.

KADİRÎ, Zakir. "Vahhabiler". **Türk Yurdu**, c. I, no. 5, Teşrini Sani 1340.

KAPANÎ, Münici. **Politika Bilimine Giriş**. İstanbul, Bilgi Yayınevi, 1995, 227 s.

KAPLAN, Mehmet. "Kültür Dili". **Mehmet Kaplan'dan Seçmeler II**, haz. İ. Enginün-Z. Kerman, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988, s. 16-19.

KARAMAN, Hayreddin. **Fıkıh Usulü**, İstanbul, 1975.

- "Efgani Abduh, Reşid Rıza". **Gerçek İslâm'da Birlik**, yazar ve tercüme eden: Hayreddin Karaman, İstanbul, Nesil yayınları, tsz, 368 s.

KARA, İsmail. **İslâmcıların Siyasî Görüşleri**. İstanbul, İz Yayıncılık, 1994, 240 s.

KERR, Malcolm H. **Islamic Reform, The Political and Legal Theories of Muhammed Abduh and Rashid Rıda**. University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1966, 249 s.

KESKİOĞLU, Osman. "Muhammed Abduh". **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sayı: 18, yıl: 1970, s. 109-136.

KILAVUZ, A. Saim. **Anahtarlarıyla İslâm Akaidi ve Kelâm'a Giriş**. İstanbul, Ensar Neşriyat, 1987, 367 s.

KIRCA, Celal. **İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler**. İstanbul, Tuğra Neşriyat, tsz., 324 s.

KIŞLALI, A. Taner. **Siyaset Bilimi**. Ankara, İmge Kitabevi, 1994, 288 s.

Kitab-ı Mukaddes; Tevrat, Zebur ve İncil. İstanbul, Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 1976.

KOÇ, Turan. **Din Dili**. Kayseri, Rey Yay., 1995, 299 s.

KÖSOĞLU, Nevzat. "Üç Tarzı Siyasete Dair Notlar". **Türkiye Günlüğü**, Kasım-Aralık, 1994, s. 32-39.

KUTLUER, İlhan. "Determinizm". (madde) **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, IX, s. 215-220.

MARDİN, Şerif. **Din ve İdeoloji**. İstanbul, İletişim Yayınları, 1986, 133s.

- "Tanzimattan Sonra Aşırı Batılılaşma". **Türk Modernleşmesi, Makaleler 4**, İstanbul, İletişim Yayınları, 1991, s. 23-78.

- "Türkiye: Bir Ekonomik Kodun Dönüşümü". Çev. Levent Köker, **Türk Modernleşmesi, Makaleler 4**, s. 194-229.

- **Bediuzaman Said Nursi Olayı, Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim**. Çev. Metin Çulhaoğlu, İstanbul, İletişim Yayınları, 1992, 406s.

el-MATURİDÎ, Ebu Mansur. **Akaid Risalesi**. Neşr: Yusuf Ziya Yörükân, İstanbul, 1959, 60 s. (metin)

- **Kitabu't-Tevhîd**. Neşr: Fethullah Huleyf, Beyrut, 1970, 410 s.

MAVERDÎ. **en-Nüket ve'l-Uyûn Tefsiru'l-Maverdî**. ta'lik: es-Seyyid b. Abdulmefsud b. Abdurrahim, Beyrut, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992, 6 cilt.

MEVDUDÎ. **İslâm'da İhya Hareketleri**. Çev.A. Ali Genç, İstanbul, Pınar Yayınları, 1986, 135 s.

MERAD, Ali. **Çağdaş İslâm**. Çev. Cüneyt Akalın, İstanbul, İletişim Yayınları, tsz., 112 s.

MONTAİGNE, R. **Çöl Medeniyeti**. Çev. Avni Yakalıoğlu, İstanbul, 1950

MÜCAHİD, Huriye Tevfik. **Fârabi'den Abduh'a Siyasi Düşünce**. Çev. Vecdi Akyüz, İstanbul, İz Yayıncılık, 1995, 262 s.

MUHAMMED B. ABDİLVAHHAB. **Kitabu't-Tevhid**. Riyad, 1384.

• **Keşfu's-Şubuhat**. Riyad, tsz.

NAMIK KEMAL. **Renan Müdafaaanamesi. (İslamiyet ve Maarif)** Yayınlayan: Fuat Köprülü, Ankara, Millî Kültür Yayınları, 1962, 78 s.

NEDEVİ, Ebu'l-Hasan Ali. **Müslümanların Gerilemesi İle Dünya Neler Kaybetti**. Çev. İbrahim Düzen-Mustafa Topuz, İstanbul, Tevhit Yayınları, 1966, 248s.

en-NESEFİ, Ebu'l-Berakat. **Tefsiru'n-Nesefi**. İstanbul, Kahraman Yayınları, 1984, 4 cilt.

ÖNER, Necati. **İnsan Hürriyeti**. Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987, 142 s.

ÖZCAN, Azmi. **Panislamizm Osmanlı Devleti Hindistan Müslümanları ve İngiltere**. İstanbul, T.D.V. İslâmî Araştırmalar Merkezi Yayınları, 1992, 142 s.

ÖZLER, Mevlüt. **İslâm Düşüncesinde Tevhid**. İstanbul, Nûn Yayıncılık, 1995, 318 s.

ÖZTÜRK, Yaşar Nuri. **Yeniden Yapılanmak Kur'an'a Döniş**. İstanbul, Yeni Boyut Yayınları, 1996, 126 s.

PEABODY, R.L. "Authority". **International Encyclapedia of The Social Sciences**, Vol. 6, (The Mac Millan Company and Free Press), 1968.

PEZDEVİ, Ebu'l-Yusr Muhammed b. Muhammed, Sadru'l-İslâm. **Usulu'd-Dîn**. Neşr: Hans Peter Linns, Kahire 1963.

RAND, Ayn. "Kapitalizm Nedir?" Çev. Atilla Yayla, **Sosyal-Siyasal Teori**, derleyen ve yayına hazırlayan: Atilla Yayla, Ankara, Siyasal Kitabevi, 1993, s. 158-177.

er-RAFİ, Abdurrahman. **Cemalüddin el-efgani**. Kahire, Daru'l-Maarif, tsz., 179 s.

er-RAZİ, Fahrudin. **Tefsîru'l-Kebîr**. Beyrut, 1990, 32 cilt.

REŞİD RIZA, Muhammed. **Tarihu'l-Ustazi'l-İmam eş-Şeyh Muhammed Abduh**. Mısır, Matbaatu'l-Menar, 1931, 3 cilt.

er-RUMÎ, Fehd b. Abdurrahman. **Menhecu'l-Medresetu'l-Akliyyeti'l-Hadîse fi't-Tefsir**. Beyrut, Müessesetu'r-Risale, 1981, (I ve II. ciltler bir arada) 886s.

SABÎH, Muhammed. **Muhammed Abduh**. Kahire, Daru Kütübî'l-Arabiyye, tsz., 168 s.

es-SABŪNÎ, Nureddin. **Maturîdî Akaidi**. Araştırma ve notlar ilavesiyle tercüme eden: Bekir Topaloğlu, Ankara, D.İ.B. Yayınları, 1991, 210 s. (Türkçe kısım)

SAFA, Peyami. **Türk İnkilâbına Bakışlar**. İstanbul, Kanaat Kitabevi, 1938.

es-SAÎDÎ, Abdulmuteâl. **el-Müceddidun fi'l-İslâm**. Kahire, Mektebetü'l-Adab, 1962, 635 s.

SCHACHT, J. "Muhammed Abduh". **İslâm Ansiklopedisi**, M.E.B. Yayınları, 1965-1986, 13 cilt, VIII, s. 488-490.

SCHİMEL, Annemarie. **Tasavvufun Boyutları**. Çev. Ender Gürol, Adam Yayıncılık, 1982, 447 s.

SEFERTA, H.R. "The Concept of Religious Authority According To Muhammed Abduh and Rashid Rıda". **The Islamic Quarterly**, vol. XXX, nu. 3, London 1986, s. 159-164.

SEYYİD BEY. **Usul-ü Fıkıh Dersleri**. İstanbul, Kader Matbaası, 1338h.

SHARABÎ, Hisham. **Arab Intellectuals and the West**, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1970.

SİDDİQÎ, Bakhtyar Husain. "Celaledin Devvani". İngilizce'den çeviren: Emrullah Yüksel, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 6, Yıl: 1986, s. 175-180.

SİDDÎKÎ, Mazharuddin. **İslâm Dünyasında Modernist Düşünce**. Çev. M. Fırat-G. Korkmaz, İstanbul, Dergah Yayınları, 1990, 267 s.

SİRACUL HAK. "İbn Teymiye". Çev. Mustafa Armağan, **İslâm Düşüncesi Tarihi**, İstanbul, İnsan Yay., 1991, III, s.19-42.

SÜLEYMAN, Abdulcevad. **Silsiletü Buhûs ve Muhâdarât (1) eş-Şeyh Muhammed Abduh İmamu'l-Müceddidîn fi'l-İslâm**. Kahire, tsz., 45 s.

SYLVIA, Haim. **Arab Nationalisim, an Anthology**. (Selected and Edited with an Introduction by Sylvia G. Haim) Universty of California Press, 1962, 225 s.

ŞAHATE, Abdullah Mahmud. **Menhecu'l-İmam Muhammed Abduh fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Kerim**. Kahire, Matbaatu Câmiati'l-Kahire, 1984, 265 s.

eş-ŞATİBÎ, Ebu İshak. **el-Muvafakat fi Usuli's-Şerî'a**. Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991, 4 cilt.

ŞİNNAVÎ, Fehmi. **Hilafet: Modern Arap Düşüncesinin Eleştirisi**. Çev. Sadık Ömeroğlu, İstanbul, İnsan Yayınları, 1995, 196 s.

et-TAFTAZANİ, Sa'duddin Mes'ud b. Ömer b. Abdullah. **Şerhu'l-Akâid**. (Haşiyetu'l-Kestelli alâ Şerhi'l-Akâid içinde)İstanbul, Salah Bilici Kitabevi, tsz., 199 s.

et-TAFTAZANİ, Ebul vefa. **Kelâm İlminin Belli Başlı Meseleleri**. Çev. Şerafeddin Gölcük, Ankara, Kayıhan Yayınları, 1980, 191 s.

TEZCAN, Mahmut. **Sosyal ve kültürel Değişme**. Ankara Üniv. Eğitim Bilimleri Fak. yayınları, 1984, 160 s.

TOPÇU, Nurettin. "Rönesans Hareketleri". **Yarınki Türkiye**, İstanbul, Yağmur Yayınevi, 1961, s. 11-21.

- **İradenin Davası**. İstanbul, Hareket Yayınları, 1974, 85 s.
- "Şahsiyet". **Milliyetçiliğimizin Esasları**, İstanbul, Dergah Yay., 1978, s. 120-130.

TOPRAK, Süleyman. "İmam Birgivi ve Bid'atlere Karşı Tutumu", **İmam Birgivi**, Ankara, T.D.V. Yayınları, 1994, (Sempozyum-Panel Serisi) s. 67-72.

TRİTTON, A.S. **İslâm Kelâmı**. Çev. M. Dağ, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yayınları, 1983, 216 s.

TURHAN, Mümtaz. **Kültür Değişmeleri**. M.E.B. Yayınları, tsz., 398 s.

TÜRKÖNE, Mümtaz'er. **Cemaleddin Afgani**. Ankara, TDV Yayınları, 1994, 152s.

UBUCINI, M.A. **Türkiye 1850, Tanzimat, Ulema, Basın**. Çev. Cemal Karaağaçlı, Tercüman Binbir Temel Eser:63, tsz., 2 cilt.

ULUDAĞ, Süleyman. "İslâm-Devlet İlişkileri". **Türkiye Günlüğü**, sayı:13, yıl: 1990, s. 27-35.

- **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**. İstanbul, Marifet Yayınları, 1991, 552s.
- ÜLGNER, Sabri F. **Zihniyet ve Din İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı**. İstanbul, Der Yay., 1981, 141 s.

- **Zihniyet Aydınlar ve İzmler**. Ankara, Mayaş Yayınları, 1983.

ÜLKEN, Hilmi Ziya. **İslâm Düşüncesi**. İstanbul, Rıza Coşkun Matbaası, 1946, 663 s.

WAARDENBURG, T. "Official and Popular Religion in Islam". **Social Compass**, V. XXV, no. 3-4, 1978.

WACH, Joachim. **Sociology of Religion**, Chicago, 1944.

• **Din Sosyolojisi**. Çev. Ünver Günay, İstanbul, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1995, 488 s.

WATT, W. Montgomery. **Free Will and Predestination in Early Islam**. London, 1948, 181 s.

• **Truth in the Religions a Sociallogical and Psychological Approach**. Edinburgh at the University Press, 1963, 190 s.

• **İslâmî Tetkikler İslâm Felsefesi ve Kelâmı**. Çev. Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1968, 165 s.

• **İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri**. Çev. Ethem Ruhi Fırlalı, Ankara, Umran Yayınları, 1981, 427 s.

• **İslâm Nedir**. Çev. Elif Rıza, İstanbul, Birleşik Yayıncılık, 1993, 304s.

WEBER, Alfred. **Felsefe Tarihi**. Çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul, Pulhan Matbaası, 1949, 395 s.

WENDELL, Charles. **The Evolution of The Egyptian National Image**. California, Universty of California Press, 1972.

YAZICIOĞLU, M. Sait. "İslâm Kelâmında Önemli Bir Mesele: İstitaat". **İslâmî Araştırmalar**, sayı: 1, Temmuz 1986, s. 50-53.

• **Maturîdî ve Nesefî'ye göre İnsan Hürriyeti Kavramı**. İstanbul, M.E.B. Yayınları, 1992, 142 s.

YAVUZ, Yusuf Şevki. "Akıl". (Kelâmda) (madde) **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, II, s. 242-246.

YEPREM, Saim. **İrade Hürriyeti ve İmam Maturîdî**. İstanbul, M.Ü. İlahiyat Fak. Yayınları, 1984, 376 s.

YILMAZ, Tahsin. **Determinizm ve Hürriyet Problemi**. Erzurum, Atatürk Ün. Yay., 1972, 77 s.

YURDAYDIN, Hüseyin Gazi. **İslâm Tarihi Dersleri**. Ankara Ün. İlahiyat Fak. Yayınları, 1988, 372 s.

YÜKSEL, Emrullah. **Les Idées Religieuses et Politiques De Mehmed Al-Birkevî**. These De Doctorat 3 Eme Cycle, Universite De Paris-Sorbonne, 1972, 250 s.

• "Eş'ârîler İle Maturîdîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları". **Atatürk Ün. İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi**, sayı: 4, yıl: 1980, s. 91-103.

• “Eş’ârîler ile Maturîdîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları”. **Atatürk Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi**, sayı: 9, yıl: 1990, s. 1-11.

• **Amidî’de Bilgi Teorisi**. İstanbul, İşaret Yayınları, 1991, 175 s.

• “Birgivî”. **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, (İstanbul, 1992) VI, s. 191-194.

• “Müslüman Türk Alimi Olarak İmam Birgivî’nin Osmanlı Döneminde ve Günümüz Türkiyesinde Yeri”. **İmam Birgivî**, s. 32-37.

ZEMAHŞERÎ, Ebu’l-Kasım Carullah. **Keşşaf an Hakaiku’t-Tenzil ve uyuni’l-Akâvil fi vucûhi’t-Te’vil**. Beyrut, Daru’l-Ma’rife, tsz., 4 cilt.

ZEYDAN, Corci. **Teracimu Meşâhîru’s-Şark fi’l-Karni’t-Tasi Aşere**. Mısır, Matbaatu’l-Hilal, 1910, 2 cilt.

ez-ZEBİDÎ, es-Seyyid Murtaza. **Tacu’l-Arus**. Beyrut, 1966, 10 cilt.

ZİRİKLÎ, Hayruddin. **el-A’lâm**. Beyrut, 1969, 11 cilt.

ÖZGEÇMİŞ

1962 yılında Erzurum'un Narman ilçesinde doğdu. İlkokulu 1973 yılında bitirdi. Yozgat Merkez Ortaokul'undan mezun olduktan sonra iki yılda Kur'an hıfzını tamamladı. 1982 tarihinde Erzurum İmam-Hatip Lisesi'nden mezun oldu. Bir sene Anadolu Üniversitesi İktisadi İdari Bilimler Fakültesi'nde okuduktan sonra, 1984 yılında Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne girdi. Bu fakülteyi 1989 yılında bitirdi. Aynı yıl, Kelâm Anabilim Dalında Yüksek Lisans yapmaya başladı. Ayrıca Diyanet İşleri Başkanlığı'nın açtığı müftülük-vaazlık imtihanını kazandı ve altı ay hizmet içi eğitim kursu gördü. 1991 yılında Ilıca Vaazı olarak atandı. 1992 yılında "Emr bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehy ani'l-Münker" isimli tez ile kendisine İlahiyat Bilim Uzmanı ünvanı verildi. Aynı yıl içerisinde Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Mezhepler Tarihi Anabilim Dalı, Çağdaş İslâm Akımları Bilim Dalında Araştırma Görevlisi oldu. 1993 yılında, Milli Eğitim Bakanlığı kanalıyla Arapça dil kursu için Mısır'a gitti. Burada bulunduğu üç aylık süre zarfında, Bilim Dalıyla ilgili Kahire ve Ezher Üniversitelerinde araştırmalarda bulundu. Halen Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mezhepler Tarihi Anabilim Dalında Araştırma Görevlisi olarak çalışmaktadır. Evli ve üç çocuk babasıdır.

MEHMET ZEKİ İŞCAN