

MUHAMMED ABDUH'TA DİNİ DÜŞÜNCEDE ISLAH VE YENİLİK YA DA FİKRÎ ÇAĞDAŞLAŞMA

Mehmet Zeki İşcan*

GİRİŞ

XIX. yüzyıl, özellikle bu yüzyılın ikinci yarısı, İslâm toplumlarının esaslı bir kimlik bunalımının içinde olduğu bir tarih kesitinin adıdır. Muhammed Abduh, bu dönemde bir sosyal reformun kaçınılmaz olduğuna inanmakta, bunun için fikrî yenilenmeyi gerekli görmektedir. Ona göre bunalımdan kurtulmanın yolu, teolojik fikirleri geliştirmek sûretiyle çağdaş medeniyetin İslâm dünyasında oluşturduğu meseleleri halledecek fikrî bir yapı kurmaktır.¹

Abduh'a göre çağdaş medeniyete açılma ve onu benimsemeden kasıt, ilim zihniyetini doğuracak ahlâkı benimsemektir. 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 ilk kaynaklarına döndürülürse medeniyetle uzlaşabilir. Çünkü İslâm, medeniyet ile kendisi arasında bir uçurum meydana getirmez. Medeniyetle ortadan kalkan "atâlet dini" olur.² Ona göre çağdaşlaşmak için İslâm'ı bırakmaya gerek yoktur. Dinin esas-

* Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1. Bkz. Mehmet Zeki İşcan, "Muhammed Abduh'un Nübüvvet Görüşü ve Çağdaş İslâm Düşüncesine Etkileri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 26, yıl: 2006, s. 28.
2. Muhammed Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye maa'l-İlm ve'l-Medeniyye*, Matbaatu'l-Mevsûât, Mısır, tsz., s. 148.

larına dönmek ve sağduyu ile hareket etmek kayıt ve şartıyla İslâm dini ile çağdaş dünya bağdaştırılabilir.³

Abduh, 'modern dünyada' ruhla barışık ve tutarlı yaşama arasında anlamlı bağlar kurabilmek için teolojik fikirleri geliştirmenin ve bilgi sahalarına temel olabilecek bir metafizik ortaya koymanın gereğine inanmıştır. Bu yüzden o, tevhidden, Allah'ın iradesinden, yaratmasından, vahyin alanından, nübüvvetten bahsettiğinde, 'modernleşme' yönteminin teolojik temellerini de ortaya koymaktadır.⁴

Muhammed Abduh'a göre eğitim, terbiye ve ahlâk yoluna girilmesi, çağdaşlaşma ile birlikte İslâmlaşma süreci açısından önemlidir. Sadece fikir değil, fikrin eğitim yolu ile yaygınlaştırılması önemlidir. Toplum fertlerini güzel ahlâk, faziletli davranış, sâlih amellere yöneltebilecek bir eğitim olmadan hiçbir fikir, ne kadar doğru olursa olsun, başarılı olamayacaktır.⁵

Bu görüşüyle Abduh, adeta "modern İslâmî anlayışı", soyut sistem düzeyinden somut insan ilişkileri düzlemine, Claude Levi-Strauss'un deyimiyle "sahihlik düzeyine" taşıyacak yapıya, yani eğitime ve onun vazgeçilmez önemi-ne başvurmaktadır. Bu, Abduh'un, toplumu, milleti, bir eğitim sürecinin ürünü olarak görmesini ortaya koymasından da önemlidir.⁶

EĞİTİMDE ISLAH

Muhammed Abduh, neredeyse bütün fikrî çabasını, eğitim üzerine yoğunlaştırmıştır. Ona göre dini ıslah ancak bir eğitim sonucunda gerçekleşebilecektir. Ahlâkî ve dinî eğitim ıslah edilmeden dinî düşüncenin ıslahı mümkün olmayacaktır.⁷ Onun, hocası Afgânî ile arasındaki farkının, eğitime verdiği önem olduğu ifade edilmiştir. Abduh, Reşid Rızâ'ya üstadı Seyyid Cemâleddin'i şöyle anlatır; "Anlayamıyorum, Müslümanların en yeteneklileri bütün güçlerini neden siyâset yolunda siyâsete harcamaktalar. İşte Seyyid Cemâleddin, âlim bir adam, Müslümanların İslâm'la ilişkisini, Müslümanların hâl-i hazır durumunu iyi bilen biri. Buna rağmen bütün inâyetini siyâsete yöneltti. Keşke terbiye yo-

-
3. Bkz. Cemal Arzu, *İslâm'ın Dünü-Bugünü*, Hareket Yayınları, İstanbul 1975, s. 269.
 4. Osman Emin, *Râidu'l-Fikri'l-Mısriyyi el-İmâm Muhammed Abduh*, Mektebetü'l-Anglo el-Mısriyye, Mısır, 1965, s. 74; Albert Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, Türkçesi: Latif Boyacı-Hüseyin Yılmaz, İstanbul, İnsan Yayınları, 1994, 164.
 5. Bkz. Mehmet Zeki İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyâsî Görüşleri*, Dergâh Yayınları İstanbul, 1998, s. 263.
 6. İşcan, *a.g.e.* s. 263.
 7. Bkz. Mehmet Zeki İşcan, "İslâm İhya Hareketi, Modernizm ve Nurettin Topçu", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 31, yıl: 1994, s. 69.

lunda uğraş verseydi. Bunu Paris'te iken kendine de söylemişim; 'Gel' demiştim, 'şu siyâseti bırakalım, politikacıların devletlülerin kontrolünden uzakta bir yerlere gidelim, kendi meşrebimize yakın öğrenciler arayalım, onların muallimi, mürebbîsi olalım. Yirmi sene bunlarla meşgûl olalım, bak göreceksin ıslah yolunda çok yol kat etmiş olacağız.' Ama o bana, 'Sen umut kırıcı birisin.' diye cevap vermişti. (innemâ ente müsebbid)⁸

Mehmet Akif Ersoy bunu Asım'ın sonunda çok güzel anlatmaktadır:

“Mısır’ın en muhteşem üstâdı Muhammed Abdüh,

Konuşurken neye dâirse Cemâleddinle;

Der ki tilmîzine Afganlı:

– “Muhammed, dinle!

İnkilâb istiyorum, başka değil, hem çabucak.

Öne bizler düşüp İslâm’ı da kaldırmazsak,

Nazariyyât ile bir şey olur zannetme...

O berâhîni de artık yetişir dinletme!

Çünkü muhtâc-ı tezâhür değil isti’dâdım...”

– “Şüpheli yok, hakkı-ı semûhileri var üstâdım...”

Gidelim bir yere hattâ şu bizim Sûdân’a;

Yeni bir medrese te’sîs edelim urbâna.

Daha üç beş de fazîletli mücâhid bulalım.

Nesli tehzîb ile i’lâ ile meşgûl olalım.

Çıkarıp gönderelim, hâsılı, Şeyhim, yer yer,

Oradan âlem-i İslâm’a Cemâleddinler.”

– “Bu, fakat yirmi yıl ister ki kolay görmüyorum...”

Yirmi günlük işe bak sen!”

– “Kulunuz ma’zûrum...”⁹

Abdüh’a göre inkılap, fikir ve ruh sahasında yapılmalıydı. Gerçek inkılap, mektepler açmak ve nesiller yetiştirmekle söz konusu olabilirdi. “Nesli tehzîb” gibi bir yolla ancak, şekil değiştirme inkılapçılığundan kurtulmak mümkündü.¹⁰

Bu yüzden Abdüh, Sultan Abdulhamid, mekteplerde dinî tedrisatı ıslah etmek ve yeni bir program hazırlamak üzere Şeyhülislâm başkanlığında bir heyet

8. Abdüh, *el-A’mâlu’l-Kâmile li’l-İmâm Muhammed Abdüh*, tahkik ve takdîm: Muhammed Ammâra, Beyrut, el-Müessesetu’l-Arabiyye li’l-Dirâsât ve’n-Neşr, 1979, c. I, s. 682-684.

9. Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, haz: M. Ertuğrul Düzdağ, Çağrı Yayınları, İstanbul 2006, s. 429.

10. Bkz. Nurettin Topçu, *Mehmet Akif*, Hareket Yayınları, İstanbul 1970, s. 66-67.

kurunca bu münâsebetle iki lâyiha hazırlamıştır. Bu lâyihalarda Abduh, Müslümanların zayıf taraflarının dinin esaslarını bilmemeleri olduğunu, akîde bozukluğunun Ahlâkî ve amelî bozukluğu da beraberinde getirdiğini beyân etmiş, bunun ilacının, din eğitiminin ıslahı, halkın kültür seviyesinin yükseltilmesi olduğunu belirtmiştir. Lâyihalarda bu amaca yönelik bir eğitim programı sunmuştur.¹¹

Geleneksel Din Eğitiminin Zaafları ve Din Eğitiminin Önemi

Muhammed Abduh, İslâm düşüncesinin ve Müslümanların gerileme sebeplerinden biri, belki de en önemlisi olarak din eğitiminde yapılan hataları görmektedir. Ona göre din eğitiminin ihmâl edilmesi ya da sağlıklı ve etkili yollarla yapılamaması, Müslümanların zayıflıklarının yegâne sebeplerinden biridir.

Abduh'a göre din eğitiminin inanç esaslarıyla bağlantısı çok önemlidir. Eğer inanç esaslarınıza bir tür kadercilik, cebrîlik hâkimse, din eğitimi, insanın yetersizlikleri üzerine temellenecektir. İnsanın yetkin olmadığı anlayışı, insan sorumlulukları üzerine kayıtsızlığı meydana getirecektir. Yine inanç esaslarınıza bir tür mürcîlik hâkimse, yani iman yanında amelin önemsizliği söz konusu ise, Allah'ın bağışlayamayacağı hiçbir günah yoktur ilkesi zihniyetleri belirliyorsaydı, bu durumda din eğitimi, toplumun direnç gücünü alıp götürülen esaslara istinâd edecektir.¹²

Abduh'a göre inançlarda taassup veya hoşgörü de din eğitiminin yönünü tayin edebilmektedir. Sadece kendi inancının, dinî görüşünün, mezhebinin hak ve hakikat olduğuna inananlar, bütün muhaliflerini, kendileri gibi olmayanları düşman olarak görecektir. Bu durumda din eğitimine bir nefret ve şiddet söylemi hâkim olacaktır. Elbette herkesin kendi dinî inancını, mezhebinin doğru olarak görme hakkı vardır. Ama aynı zamanda bütün insanların kardeş olduğu, kişinin, elinden geldiğince "ötekini" hayrına (nef'u'l-âhar) çalışması, aynı inancını paylaşmadığı diğerlerine rahmet ve merhametle yaklaşması gerektiği de unutulmamalıdır.¹³

Abduh'a göre din eğitiminin geleneksel anlayışta sağlıklı ve etkili bir metoda sahip olduğu söylenemez. Çünkü bu metodun, tahâret ve necâsetin hüküm-

11. Bkz. Muhammed Ammâra, *el-İmâm Muhammed Abduh*, Dâru's-Şuruk, Mısır 1988, s. 37.

12. Bkz. Muhammed Reşid Rızâ, *Taribu'l-Ustâzi'l-İmâm eş-Şeyh Muhammed Abduh*, Mısır, Matbaatu'l-Menâr, 1931, II, s. 509-510; Abduh, *el-A'mâlu'l-Kâmile li'l-İmâm Muhammed Abduh*, III, 75; Muhammed el-Behiy, *el-Fikru'l-İslâmî el-Hadis ve Silatuhu bi'l-İsti'mâri'l-Garbiyyi*, Mektebetu'l-Vehbe, Kâhire 1991, s. 110.

13. Abduh, *a.g.e.* c. III, 54-55.

leri, namazın, orucun farzları gibi konularla kendini sınırlayan bir yönü bulunmaktadır. Namaz ve oruç, fıkıh kitaplarında anlatıldığı şekilde yerine getirildiğinde din yerine getirilmiş, bunlar öğrenildiğinde din öğrenilmiş olmaktadır. Bu durumun da din eğitime zararı, cebrîlik ya da mürcîlik gibi fâsit akîdelerin meydana getirdiği gibidir. Bu noktadan sonra din eğitimi, bu eğitimin verildiği kişiler tarafından bir “zanaat” hâline getirilmekte, ruh unutulmakta, eğitim, bir geçim vasıtası yapılmaktadır.¹⁴

Muhammed Abduh, dinî ilimlerle uğraşanların dinin vârisi ve muhafızı edâsıyla davrandıklarını ve dini şekilci bir tarzda değerlendirdiklerini ifade etmektedir. Din eğitiminin en büyük zaafı bu noktada aranmalıdır. Çünkü buyurgan bir din eğitimi başarılı olamayacağı gibi şekilci din anlayışında da ruhun ve irfânın bir ehemmiyeti bulunmayacaktır. Dinî ilimlerin öğrenimi ve eğitimi ile meşgul olanlara göre bir âyetin ya da hadisin lafzının hangi mânâyâ işaret ettiğini tespit etmekle din tahsîl olunmuş demektir. Bu tespitin dinî düşüncenin ya da fikrin sâlim kalabilmesine nasıl bir fayda sağlayabileceği endişesi taşınmamaktadır. Bunlar, aynıyla babalarından kalan silahı süs yerine duvara asan veya onun pasını silmek gayesi ile de olsa ellerine almayan oğullara benzemektedirler. Kullanılmayan ya da bakımı yapılmayan bir silah çürüyüp gidecektir.¹⁵

Abduh'a göre sadece nasların zâhirî mânâları üzerine maddî izahlarla din sınırlanır ya da din, namaz ve orucun şeklî esasları olarak algılanırsa, din eğitiminde müsbet bilimlerden yeni gelişmelerden faydalanmak mümkün olamayacaktır. Daha önemlisi, bu tür bir din anlayışı ya da din eğitiminde dinin âdâbî, ahlâkî; ruhun tehzîbi, tezyîni gibi, İslâm'ın ibadetlerden beklediği maksatları gerçekleştirmek mümkün olmayacaktır.

Din tahsili ya da din eğitimi, ”Sâlih amelden umulan nedir?” sorusu üzerine kendini temellendirmelidir. Abduh, çocuklarda bile din eğitiminin gayesinin Allah'a itâat ve dinin akîdelerine sarılmak ve O'na ibadet etme yolu ile onlarda şahsiyetin oluşmasına katkıda bulunma olması gerektiğini ifade etmektedir.¹⁶ Din eğitimi, bir ölçüde ruhun salâhından hareket etmekle birlikte, halkın salâhını, maslahatını, mutluluğunu, felâketlerden kurtulmasını da esas almalıdır. Ama geline nokta din eğitiminin dayandığı din anlayışının millette bir faydası olmadığı anlaşılmıştır.¹⁷ Bu noktada Abduh, skolastik eğitim an-

14. Bkz. Reşid Rızâ, *Târîhu'l-Üstâzi'l-İmâm*, II, s. 509-510; Abduh, *a.g.e.* III, 74-75; Muhammed el-Behiy, *el-Fikru'l-İslâmî el-Hadîs*, s. 110.

15. Muhammed Abduh, *el-İslâm Dînu'l-İlm ve'l-Medeniyye*, Arz ve tahkik: Tahir et-Tanâhî, Kâhire, Dâru'l-Hilâl, tsz., s. 79; “Honoto ve İslâm”, *Srâtı Müstekîm*, c. 3, adet: 69, 17 Zilhicce 327, s. 257.

16. Reşid Rızâ, *Târîhu'l-Üstâzi'l-İmâm*, II, 80-83.

17. Abduh, “Honoto ve İslâm”, *Srât-ı Mustakîm*, c. 3, adet: 69, 17 Zilhicce 327, s. 253.

layışını eleştirmekte ve “biz muhâfaza edilen bir ilim değil, muhâfaza eden bir ilme muhtâcız.” Demektedir.¹⁸

Muhammed Abduh, bir modernist İslâmcı olarak çağdaş medeniyet olarak görülen Batı medeniyetine açılma taraftarıdır. Fakat bu yöneliş Abduh'ta “İslâm'ın mâni-i terakkî olmadığı” ile sınırlı ya da Batı'nın sadece teknik gelişmesi üzerinde duran bir yapı arz etmemektedir. Muhammed Abduh'un, Batıcıların bile programlarına almadıkları *Batı'nın ilim zihniyeti*¹⁹ üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Abduh'a göre Müslümanların ihtiyaç duydukları ilim, sanayi ya da teknik ilimler değildir. Bunların arkasında yatan zihniyet dikkate alınmazsa, faydaları inkâr edilmemekle birlikte çok iyi hasletleri de alıp götürceklerdir. Öyleyse bu ilimlere hazırlıklı zihniyetler ve ruhlar yetiştirilmelidir. Bu sebeple Müslümanların ihtiyaç duydukları ilim, ruhu yüceltmeyi esas alan ilimdir. Bunlar, insan hayatını inceleyen ilimlerle (ilmu'l-hayâti'l-beşeriyye) ahlâk ilmidir (ilmu edebi'n-nefs). Ahlâk ise dinin bizzat kendisidir. Müslümanların kaybettiği, İslâm ahlâkının derinliği ve inceliğidir.

Bu görüşünden dolayı Abduh'un din eğitimi anlayışı İslâmî ahlâkın ve ruhî melekelerin canlanması üzerine temellenmiştir. Ona göre ruh eğitimi yapıldığı takdirde kişi, kâinattaki yerini kavrar ve var oluşun iyiliği için nasıl bir yol takip edeceğini idrâk eder. Böylece âlemin hayırına olanları elden geldiğince yükseltmeye çalışır; devlet, vatan ve millet için kendi üzerine düşen sorumlulukları yakinen bilir. Ruhun tezhîbini esas alan bir eğitim sayesinde kişi, sosyal sorumluluklarını kuru kuruya değil, pratiğe dökülmüş bir sevgi seli ile yerine getirir. Bu seviyeye gelen bir ruh için de bütün ilim kapıları açılır.²⁰

Din Eğitiminin Gayesi

Abduh, eğitimin, özellikle din eğitiminin maksadının, ruhun kuvvetlendirilmesi yoluyla, toplumsal sorumlulukları karşısında duyarlı davranabilen fertler yetiştirmek olduğunu belirtmeye çalışmaktadır. Ona göre toplum içinde cemaat ruhunun, birlik şuurunun takviye edilip bencilliğin, ferdî ayrımcılığın önlenmesi ancak eğitimle mümkündür. Nefis ıslahı ya da ruhî terbiye olmadan tüm dünyevî ilimlerin öğrenilmesinde bir fayda bulunmayacaktır. Çünkü ruhu asî olan, başkaları için kötü örnektir.²¹

18. Bkz. Abduh, *el-A'mâlu'l-Kâmile*, I, 649.

19. Batıcıların modernleşme programları için bkz. Peyami Safa, *Türk İnkilâbına Bakışlar*, İstanbul, Kanaat Kitabevi, 1938, s. 56.

20. Abduh, *el-A'mâlu'l-Kâmile*, I, 650.

21. Abduh, *a.g.e.* III, 27.

Düşünürümüz nazarında âhenkli bir toplum yapısının en önemli şartı, farklı inanç, farklı düşünce, farklı hayat tarzlarıyla birlikte bir arada yaşamaktan keder değil haz duyabilen kişilerin yetiştirilebilmesidir. Bunun için de insan sevgisinin kıstas alındığı bir eğitim ve din eğitim modeli gereklidir. Eğitim, insana diğer bireylerle kendi arasındaki olması gereken ilişki biçimlerini öğretir. Bundan da birlik ruhu ve bilinci oluşur ki, buna “ittihâd” denir.²² Eğitim, kişilere öncelikle birlik ve beraberlik duygusu, diğerkâmlık ve sevgi aşılamalıdır. Bu duyguların etkisi, devletin kanunlarından fazla olacaktır.²³

Abduh'a göre toplum olarak geri kalışın en önemli sebebi, insanın kendi yararını düşündüğü gibi başkalarının yararını da düşünmeyi, toplumuna ya da vatanına yönelik zararları, kendine yönelmiş zararlar olarak görmeyi sağlayan dinî ve akfî eğitim ruhunun yaygınlaşmamış olmasıdır. Böyle bir ruh yaygınlaşırsa kişi, toplumun menfaatini kendi menfaatinden üstün tutmaya başlar. Abduh'a göre şuurlu bir din eğitimi ile bu tür bir sonuca ulaşmak mümkündür. Avrupa milletlerinde olan birlik ruhu, aslında altı seneden fazla süren bir din eğitiminin de sonucu olarak görülebilir.²⁴

Abduh, ruhî fakirliğin bencillığe sebebiyet verdiği kanâatindedir. Bencilik ise toplumsal birlik ruhunu zayıflatmaktadır. Birlik şuuru zayıf olursa toplumun her alanda zayıflıklar kendini gösterir. Bu yüzden eğitimin amacı, İslâmî anlayışa uygun olarak insanî ruhun kazandırılmasıyla vatanseverlik şuurunun oluşturulmasıdır.²⁵

Abduh'un savunduğu “yeni eğitim anlayışı”, ailede başlamalıdır. Ailenin ıslahı, toplumsal ıslahın vazgeçilmez bir unsurudur.²⁶ Abduh, kadılık ve Mısır Genel Müftülüğü yaptığı sıralarda davaların yüzde yetmiş beşinin akrabalar arasında olduğunu görmüştür. Bu davaların sebebi, aynı aile üyelerinin birbirlerine duydukları kin ve nefrettir. Bu yüzden eğitim, ailede başlamalı ve ailenin bütün fertlerini kapsamalıdır. Kadınları eğitmek de bu açıdan aile eğitiminin önemini ortaya koymaktadır. Kadınlara, eğitim yolu ile erkeklerle eşit derece sorumluluk sahibi oldukları benimsetilmelidir.²⁷

Abduh'un din eğitiminin temel gayesi, ruh eğitimidir. Ama bu, mistik bir anlayışın sonucu değildir. Abduh'un metodu, “Ahlâkî metottur”. O, mille-

22. Reşid Rızâ, *Târîhu'l-Üstâzi'l-İmâm*, II, 144, Muhammed el-Behiy, *el-Fikru'l-İslâmî*, s. 108-109.

23. Bkz. Osman Emin, “Mısır'da Rönesans: Muhammed Abduh ve Ekolü”, çev. İhsan Durdu, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, editör: M.M. Şerif, Türkçe baskının editörü: Mustafa Armağan, İnsan Yayınları, İstanbul 1991, IV, 300.

24. Bkz. Abduh *el-A'mâlu'l-Kâmile*, I, 650.

25. Bkz. Muhammed el-Behiy, *el-Fikru'l-İslâmî*, s. 110.

26. Bkz. Ammâra, *el-İmâm Muhammed Abduh*, s. 239.

27. Abduh, *el-A'mâlu'l-Kâmile*, III, 159.

ti ve ümmeti meydana getiren çeşitli unsurlar arasında birlik unsurunun da önemli olduğunu düşünmektedir. Farklılıklar yadsınamayacak kadar doğaldır. Öyleyse esas olan herkes için “aynı” kabul ettiğimiz ve evrensel denebilecek hakikati dikkate alan yeni bir etik anlayışı geliştirmektir. Farklılıkların uyum içerisinde yaşaması için bir kurallı ilişkiler zeminine ihtiyaç bulunmaktadır. Abduh’a göre eğer din eğitimi, kalplere mânâlar gönderen ve kalbî mânâları harekete geçirebilen, gönülleri gaflet tembelliğinden kurtarabilen bir tarzda yapılırsa, “ruh birliği” zemîni sağlayabilir. Bu sebeple din eğitiminin ıslahı, ümmetin ruhuna sirâyet edecek yeni bir hayat anlamına gelecektir. Bunun için sarf edilmesi gereken gayret, herhangi bir siyasî ıslahtan daha etkili olacaktır. Çünkü siyaset kuvvettir, kuvvet, aslında şeref ve satvetle olur. Şeref ve satvet ise birlikle temin edilir. Birliği sağlamanın yolu ise din eğitiminden geçmektedir²⁸.

Abduh’un din eğitiminin “ruh birliği”ni sağlama özelliğine vurgu yapması, sadece fertler arasında bir tür “iletişimsel aklı” hâkim kılma amacına yönelik değildir. O aynı zamanda eğitim ve öğretim faaliyetlerinin de ruh birliği anlayışına hizmet etmesi gerektiğini düşünmektedir.

Abduh’un yaşadığı dönemde Osmanlı İmparatorluğu’nun hemen hemen her yerinde eğitim iki türlü okulda yapılmaktaydı. Osmanlı İmparatorluğu bürokraside iki sınıf memurun yan yana çalıştığı (daha doğrusu birbiriyle çekiştiği), iki tür dünya görüşünün birbiriyle çatıştığı bir toplum sistemi hâlinde ömrünü tamamlamıştır. Bunun idarî ve sosyal hayatta yarattığı sancıları, son nesil Osmanlı aydınları çekmişlerdir.²⁹

Aynı dönemde Mısır’da da eğitim alanında birbiriyle rekâbet hâlinde olan iki sistem bulunmaktaydı. Ülkenin zihinsel hayatı, tamamen iki ayrı kanaldan akılmaktaydı. Eski sistem, kasabalarda medreselerle başlıyor ve Kâhire’de Ezher dinî eğitim merkezi ile sonuçlanıyordu. Yeni sistemde ise ilk ve ortaokul sonra üniversiteler vardı. Başlangıçta bu okullarda, pratikte hiçbir İslâmî bilgi verilememiştir. Çünkü kimse geleneksel İslâmî öğretilerin, bu şekil okullarda öğrencilere nasıl okutulacağı konusunda bir fikre sahip değildi.³⁰

Dinî eğitimin esas alındığı geleneksel okullarla Avrupa modelindeki okulların birbiriyle ilişkisi bulunmamaktaydı. Geleneksel okullar durgunluk ve körü körüne taklitten muzdaripti. Bunlar bir şekilde din eğitimi yapıyorlardı ama

28. Bkz. Ahmet Akgündüz, *Belgeler Gerçekleri Konuşuyor*, Nesil Matbaacılık, İzmir 1989, s. 155.

29. Bkz. Ahmet Taner Kışlalı, *Siyasal Sistemler – Siyasal Çatışma ve Uzlaşma*, İmge Kitabevi Yayınları, 1993, s. 68.

30. Bkz. W. Montgomery Watt, *İslâm Nedir*, çev. Elif Rızâ, Birleşik Yayınları, İstanbul 1993, s. 214.

modern dünyada yaşamının sıkıntılarından haberleri yoktu. Yeni okullarda da kültürün devamlılığı konusunda bir endişe mevcut değildi.

Kurumların bu ayrımı “ruhlarda bölünme” meydana getirmekteydi. Abduduh’un “ruhî birlik” derken kastettiği, bu bölünmeyi, Ahlâkî köklere dayanmak sûretiyle gidermeye çalışmaktır. Bu noktada o, İslâm’ı hem bir değişme prensibi hem de değişim üzerinde bir kontrol mekanizması olarak görmek istemiştir. Din eğitimi bu tür bir İslâmî anlayışla ele alınmalıydı. İslâmî düşünce modern dünyada samimi bir Müslüman olarak nasıl yaşanabileceği üzerine yoğunlaşmalıydı. Abduduh’a göre modern hayattan kaçınmak mümkün değildi ama İslâm da bu hayatın kılavuzu olabilirdi.³¹

İslâm cemiyetindeki bölünmeleri birleştirmek ve onun köklerini kuvvetlendirmek için yapılması gereken şey, eğitimi birleştirmektir. Ruhlarda bölünme ancak bu sayede önlenebilir. Bu eğitim sisteminde din ve ilim birleştirilecektir. İslâm hem bir değişme prensibi hem de bu değişmeler üzerinde hayırlı bir kontrol mekanizması olarak işlev görecektir. Böylece modern dünyanın gerekleri benimsenecek ve modern dünyada iyi bir Müslüman olarak yaşamının yolları öğretilcektir.³²

Din Eğitiminin Genel Esasları ve Din Eğitimi İslah Programı

Abduduh’un, birini Osmanlı Şeyhülislâmına, diğerini İngiltere’nin Mısır mümessili Lord Cromer’e sunduğu lâyihalarda³³ savunduğu dinî eğitimi islah programı, belli ölçülerde toplum üzerinde tekeli kontrol arzusu taşımaktadır. Burada toplum, bir “totalite” veya mükemmel bir sistem olarak görülmektedir. Abduduh, İslâm toplumlarının “yamalı bohça” hâlinde memnun olmadığı için kendince bir düzen formasyonu geliştirmiştir. O, din eğitimine dayanarak, dinî mânâda ifadelendirilmek şartıyla “rule of law”ın koruyuculuğu altında, kurallı, sınırlı ve uzlaşmalara dayalı bir hayatın teorisini belirlemeye çalışmıştır.

Abduduh lâyihalarında öncelikle din eğitimindeki genel ilkeleri belirleme yoluna gitmektedir. Ona göre din eğitiminde öncelikle akîdeyi kuvvetlendirip onu akıllara hâkim kılacak iman ilimleri yer almalıdır. Bu yüzden eği-

31. Bkz. Albert Hoorani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, çev. Latif Boyacı, Hüseyin Yılmaz, İnsan Yayınları, İstanbul 1994, s. 158-160.

32. Bkz. Hüseyin Gazi Yurdaydın, *İslâm Tarihi Dersleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988, s. 243-246.

33. Lâyihaların tam metinleri için bkz. *el-A'mâlu'l-Kâmile*, III, 71-87 (Osmanlıda Eğitim İslah Layihası); III, 91-101 (Suriye’de Eğitimi İslah Layihası)

tim, sahih bir akâid üzerine binâ edilmelidir. Din eğitimi, iman hakikatlerinin lezzeti ile nefis ıslahını esas almalıdır. Bunun için “bâtınî fıkıh” da denilen “vicdan ilmi”ne yönelmek tercih edilmelidir. Bu alanda ruhun kurtuluşunu sağlayabilecek doğruluk, emânet, rızâ, cesâret ve ruhun helâkine sebep olan yalan, hıyânet, korkaklık, kıskançlık, koğuculuk gibi içsel durumlar üzerinde durulmalıdır.

Abduh'ta din eğitiminin genel esasları, “kalbî fiillere” dayanmaktadır. Kalbî fiiller konusunda bir şuur sağlanırsa, mâneviyat, kişiyi, bildikleriyle amel eden bir şahsa dönüştürecektir. Bundan sonra Kur'an ve sahih Sünnette açıklanan ve mezhep imamlarının da üzerinde ittifak ettikleri helâl ve haramları konu edinen ilimler din eğitiminde yer alır. İhlâs ve samîmiyet esâsına dayalı bir hayatın gerçekleşmesi için din eğitiminin vazgeçilmez ilimlerinden biri de, bâtin ve zâhir ilimlerini destekleyen ve onlara genel bir bütünlük kazandıran siyer ilmidir. Din eğitimi, kalbi fiiller, haram ve helâller ve Rasûlullah'ın, ashâbının ve râşid halifelerin yaptıklarının etkili yoldan anlatımına dayanmalıdır.³⁴

Abduh, Osmanlı Şeyhülislâmına yazdığı lâyhada eğitim ve öğretim açısından toplumu üç sınıfa ayırmaktadır. Birinci sınıf, din eğitiminde ilköğretim safhasına tâbî tutulması gereken sınıftır. Bunlar genelde zanaat, ticâret ve ziraat erbâbının çocuklarıdır. Devletin bunlardan beklediği şeylerle din eğitiminin konuları örtüşmelidir. Devlet için bu kesimin itaat ve bağlılık duyguları önemlidir. Mallarını Allah için bol bol harcamaları da bu kabildendir. Yabancıların devlet düşmanı propagandalarının da bu kesimin kalplerine yol bulmaması gerekmektedir. Bu yüzden din eğitiminin ilk safhasında, kalplere ve gönüllere hamiyet ve İslâmî milliyet duyguları yerleştirilmelidir.

Abduh bu ilk seviye din eğitimi için şu çeşit kitapların okutulmasını tavsiye etmektedir:

1. Mezhepler arasındaki görüş ayrılıklarına değinmeyen ve fakat Ehl-i Sünnet âlimlerinin ittifakla kabul ettiği inanç esaslarını içeren kısa bir akâid kitabı.

Bu kitapta iman esasları, kuru itikadlar olarak değil, ikna edici delil ve misallerle anlatılmalıdır. Yine bu kitap, İslâm'ın, Yahudi ve Hıristiyanlıktan farklılıkları üzerinde durmalı, misyonerlerin faaliyetleri karşısında meydana gelebilecek şüpheleri cevaplandırabilecek bir muhtevâyâ sahip olmalıdır.

2. Helâl ve haramlar, iyi ahlâk ve kötü huylar üzerinde duran bir kitap.

34. Reşid Rızâ, *Târîhu Üstâzi'l-İmâm*, II, 509-511, Abduh, *el-A'mâlu'l-Kâmile*, III, 76-77, Muhammed el-Behiy, *el-Fikru'l-İslâmî*, s. 110-112.

Bu kitap Kur'an ve sahih Sünnette bulunmayan ve topluma zararlı olan bâtil inanç esaslarına ve bid'atlere de yer vermemelidir.

3. İslâm Tarihi ile ilgili kısa bir kitap.

Bu kitap, Hz. Peygamber'in ve sahâbelerinin örnek ahlâkları ve yaptıkları büyük işler üzerine yoğunlaşmalıdır. İslâm'ın hangi esasları dikkate alarak nasıl hâkimiyet tesis ettiği üzerinde de durulmalıdır. Bilhassa ihlâs, cihad ve itihad ruhu anlatılmalıdır. Kitap, Osmanlı halifelerinin hayatını da konu edinmelidir.³⁵

Abduh'a göre genelde resmî görevlilerin, mülkiyeli, tıbbiyeli, harbiyeli olanlar için yapılacak din eğitiminde de devletin bu sınıflardan beklentileri esas alınmalıdır. Harbiyeli, canını kılıcının ucunda bilecek, ölecek ve zafer kazanacaktır. Adalet terazisi adliye sınıfının elinde olacaktır. İdareci grup, dirayet ve ihtisas sahibi olacaktır. Din eğitimi, bu sınıflar için söz konusu görevlerin hakkıyla yerine getirilmesini sağlayacak bir şuurla verilmelidir. Bu sınıflar, ilk derece din eğitimini almalarından başka ayrıca yüksekokullarda şu tarz kitaplarla din eğitimine tâbi tutulmalıdırlar:

1. Mantık, akıl yürütme ve cedel yöntemi esaslarını ve bunların önemli konularını kapsayan ilimlere giriş kitabı.
2. İslâm mezhepleri arasındaki görüş ayrılıklarına değinmeyen akîdelerle ilgili bir kitap.

Bu kitapta İslâm'ın Hıristiyanlık ve Yahudilikle karşılaştırılması yapılmalı ve İslâm'ın, uhrevî mutluluk yanında, dünyevî mutluluğu da esas alan, medenî hayatın zorlukları karşısında ruhu kuvvetlendiren bir din olduğu üzerine vurgular bulunmalıdır.

3. Helâller ve haramları, iyi ve kötü davranış modellerini, ilk safha din eğitimindekinden daha ayrıntılı bir şekilde açıklayan bir kitap.

Bu eserde iyi ve kötü huyların sebepleri ve sonuçları, akli ikna ve nefsi tatmin edecek şekilde izah edilmelidir. Dinî hükümlerin hikmetleri ve dünyevî hayata olan katkıları ele alınmalı, dinin esasları, selef-i sâlihînin hayat tarzı dikkate alınarak açıklanmalıdır.

4. Hz. Peygamber'in ve Sahâbenin hayatını, farklı asırlarda yapılan İslâm fetihlerini, Osmanlı halifelerinin İslâm'a hizmetlerini ele alan tafsîlâtlı bir tarih kitabı.

Bu tarih kitabında olaylar, dinî açıdan takdim edilmeli, siyasî tarafları ihmâl edilmelidir. Yine bu kitapta İslâm hâkimiyeti üzerinde durulmak

35. Bkz. Reşid Rızâ, *Târîhu'l-Üstâzi'l-İmâm*, II, 519, 555, Abduh, *el-A'mâlu'l-Kâmile*, III, 77-78, Akgündüz, *Belgeler Gerçekleri Konuşuyor*, s. 150.

sûretiyle, kalpleri, mevcûdu muhafazadan çok kaybedileni aramaya tahrik edebilecek ifadeler yer almalıdır.³⁶

Abduh'a göre ulemâ sınıfının yetiştirileceği okullarda ise diğer iki sınıf için önerilen model yanında aşağıda yer alan bir uzman eğitime de yer verilmelidir. Bu eğitimin maksadı, ümmetin ilim ve irfan rehberlerini yetiştirmektir.

1. Kur'an tefsiri

Kur'an Müslümanların başarılarının arka planını oluşturmaktadır. Müslümanların kaybettiklerini yeniden elde etmelerinin tek yolu da yine Kur'an'a dönmektir. Kur'an'ın sesi, kalplerin derinliğinde yansımada Müslümanların atâletten sıyrılmaları mümkün olmayacaktır. Kur'an'ın hakiki mânâlarının anlaşılması için tefsire ihtiyaç bulunmaktadır. *Keşşâf* tefsiri ile Nişâbü'rî'nin tefsiri tercihen okutulabilir.

2. Arap dili ve ilimleri

Bunlar, sarf, nahiv, meânî, beyân ve câhiliyye dönemi tarihi ilimleridir. Bu ilimler, Kur'an ve Sünneti anlama ve anlamlandırmada yetkinlik kazandıracak derecede öğrenilmelidir.

3. Hadis ilmi. Bu ilimden maksat, Kur'an'ın tefsirine yardımcı olabilecek Rasûlullah'ın beyânlarını tespit edebilmektir. Kur'an nassına muhalif olan hadis rivâyetleri burada asla yer almamalıdır.

4. Gazalî'nin İhyâ adlı eserinde yaptığı gibi bütün tafsîlâtıyla ahlâk ilmi.

5. Şer'î hükümlerin anlaşılması için gerekli olan küllî kaideleri öğreten ve naslardan hüküm çıkarabilmenin inceliklerini verebilen usûl-i fıkıh ilmi. Bu konuda Şâtîbî'nin *el-Muvâfakât* adlı eseri tercih edilebilir.

6. Yeni gelişmeleri ve yeni tarih tezlerini de kapsayan tarih ilmi.

7. Hitâbet, ikna ve cedel ilmi.

8. Geniş kültür ve fikir sahibi olmak için İslâm mezheplerinin görüşlerini delilleriyle öğreten İslâm Mezhepleri Tarihi, Kelâm, akıl yürütme ve istidlâl ilmi (ilmu'n-nazar), problemleri çözmede ihatâ gücü verecek felsefe kitaplarını esas alan felsefe ilmi³⁷.

FİKRÎ ÇAĞDAŞLAŞMANIN TEOLOJİK TEMELLERİ

Abduh'un düşünce sorunları, bir bakıma İslâm düşüncesinin sorunlarıydı ama aynı zamanda XIX. yüzyıl Avrupasının özellikle bilim ile din arasındaki

36. Reşid Rızâ, *Târîhu Üstâzi'l-İmâm*, II, 533vd; Abduh, *el-A'mâlu'l-Kâmile*, III, 79-80.

37. Bkz. Abduh, *a.g.e.* III, 81-83; Akgündüz, *Belgeler Gerçekleri Konuşuyor*, 152-154.

büyük tartışmaların da sorunlarıydı. İslâm, Abduh'a iki uç arasında bir orta yol olarak görülmekteydi: İnsan aklının savları ve modern bilimin bulgularıyla tam uyum içinde olan, ancak ilâhî aşkınlığı da koruyan bir din. İslâm hem insan doğasının diniydi hem de modern dünyanın sorunlarının cevabıydı.³⁸

Çağdaşlaşmayı, olgusal gerçeklik olarak kabul edersek Abduh'un yapmak istediği bu "gerçeklikle" aşkın Tanrı'nın bir arada düşünülmesidir. Abduh, hem modern hem de Tanrılı bir toplum peşindedir. Çünkü insanlar arasındaki etik ilişki ancak Tanrılı bir toplumda mümkündür. Abduh, bir taraftan Batı düşüncesindeki insanın merkezi konumunu İslâm'la birleştirmek isterken, diğer taraftan İslâm'ın esaslarından hareketle insanın kendi kendine yeterli doğal bir varlık olarak merkezileştirilmesini sınırlamak istemektedir. Abduh'a göre insan varlığının ötesinde aşkınlığı yok sayıp varlığı kendinden menkul bir özgürlük ile donatmak, "ben" in yıkıcılığını meşrûlaştıracaktır.

Abduh'un bütün dinî düşüncede ıslah faaliyeti bu tür bir fikrî çağdaşlığı sağlamaya yöneliktir. Abduh'ta dinî ıslah, gerçekte dinin İslâm dünyasında toplumsal ve bireysel gelişimi sağlayan aktif bir güç hâline dönüştürülmesini simgelemektedir. Başka bir ifade ile Abduh bütün ilgisini, dinî anlayışta bir reform düşüncesine değil, Müslümanların rönesansına yoğunlaştırmıştır. Bu yüzden M. Ammâra, Abduh'la ilgili eserine şu başlığı koymuştur: Muhammed Abduh: Dinî Tecdid Yoluyla (Toplumu Islaha Çalışan) Dünya Müceddidi.

Abduh'a göre önce ferdin ruhunu yücelten dinî ve ilmî donanıma ihtiyaç duyulmaktadır. İlmu'l-hayâti'l-beşeriyye ile ilmu edebi'n-nefs bu yüzden Müslümanların ihtiyaç duydukları ilimlerin başında gelmektedir. İslâm ahlâkının esasları dâhilinde ruhî melekeleri geliştirebilen bir din ve bir ilim anlayışı yaygınlaştırılmalıdır. Ruh eğitimi yapıldığı takdirde kişi, kâinattaki yerini kavrar ve var oluşun iyiliği için nasıl bir yol takip edeceğini idrâk eder. Böylece âlemin hayrına olanları elden geldiğince yükseltmeye çalışır; devlet, vatan ve millet için kendi üzerine düşen sorumlulukları yakînen bilir.³⁹

Tevhîd

Abduh, tevhîd ilkesine bu tür bir ahlâkî boyuttan bakmış; Allah'ın birliği ve teklîğini, evrenin tek ve biricik hâkimi olan Allah anlayışını yeniden İslâm ahlâkının merkezine yerleştirme gayesini gütmüştür. Çünkü ona göre İslâm, tevhîd prensibi ile birlikte sadece şeklî putperestliği kaldırmamış, aynı zamanda

38. Bkz. Roxanne L. Euben, *Aynadaki Düşman*, çev. Orhan Düz, İnsan Yayınları, İstanbul 2008, s. 195.

39. Abduh, *el-A'mâlu'l-Kâmile*, I, 650.

mânâca putperestliğe benzeyen her türlü unsurun da kökünü kazımıştır. Böylece akıllar, bâtil itikadların doğurduğu fâsit vehimlerden kurtulmuş, ruhlar, bu fâsit vehimlerin yol açtığı kötü huylardan temizlenmiştir. Bu, insanlığın itibarını yükseltmek, onun şerefini yeniden iade etmek demektir. Çünkü tevhîd inancı, insanın Allah'tan başka hiç bir varlık önünde eğilmemesini gerektirir.⁴⁰

Fâtiha Sûresi'nde ifade edildiği gibi “yalnızca Allah'a ibadet etmek ve yalnızca O'ndan yardım dilemek” şeklinde anlaşılması gereken tevhîd, insanları diğer insanlara bağımlı ve köle olmaktan kurtarır. Bu yüzden tevhîd, bir insanın diğer insanlar karşısında şerefli, izzetli, hür ve bağımsız olmasının ilâhi kaynağıdır.⁴¹ Tevhîd ilkesiyle her insana Hz. İbrâhim'in söylediği gibi; “*Doğrusu ben yüzümü, gökleri ve yeri yaratana, doğruya yönelerek çevirdim, ben puta tapanlardan değilim.*” (6/En'âm, 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.*” (6/En'âm 162-163) sözlerini söyleme hakkı verilmiş, hatta bu onlara gerekli kılınmıştır. İnsan haysiyetli bir hürriyete tevhîdle kavuşmuş, irâdesi bütün kayıtlardan tevhîdle kurtulmuştur. İnsan düşüncesi tevhîdle birlikte araçılara, şefaatchilere, kâhinlere, sırları bildiklerini iddia edenlere, kendilerine kul ile Allah arasındaki münasebetleri murakabe yetkisi verildiğini iddia edenlere, kurtuluş yolunu, mutluluğun ve mutsuzluğun gücünü ellerinde buldurdıklarını zannedenlere bağlanmaktan ve onlara esir olmaktan âzâde 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.⁴²

Abduh'a göre İslâm dini, tevhîd akîdesi ile inananı kendisi ile Allah arasına girmeye çalışan her türlü aracı ve şefaatchilerden kurtardığı için mü'min üzerinde Allah'tan başka gözetleyici bırakmamıştır. Tevhîdin bir mânâsı da budur. Bir Müslüman, dindeki kabiliyeti ve idrâki ne kadar yüksek olursa olsun, ona nispetle bilgi ve idrâk bakımından alt seviyede bulunan bir dindaşına karşı nasihat ve irşaddan başka herhangi bir yetkiye sahip değildir. İslâm'da güzel öğüt, hayra davet ve kötülükten alıkoyma görevinden başka hiçbir dinî saltanat, hiçbir dinî otorite yoktur. Müslümanlar nasihatçılardır; onlar, hayra çağıran bir toplumdur. Bu yüzden ister güçlü olsun ister zayıf, hiçbir insan başka birinin akidesi üzerinde otorite sahibi değildir. İslâm bir kimseye yeryüzünde

40. Muhammed Abduh, *Risâletu't-Tevhîd*, Kâhire, Dâru's-Şa'b, tsz., s. 124.

41. Abduh, *Durûs mine'l-Kur'ân*, neşr: Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrut, 1984, s. 47.

42. Abduh, *Risâletu't-Tevhîd*, s. 124-126.

ya da gökyüzünde “bağlama” ya da “çözme” yetkisi vermemiştir. İslâm’a göre inanca egemen olma veya imana baskı uygulama gibi bir hak yoktur.⁴³

Abduh’a göre herkesin vicdanî sınırlarını Allah’a bırakmak İslâmî tabiatın bir gereğidir. Din, kulun Tanrı ile münasebetinin adıdır. Akîde bu münasebetin tavrıdır. Tavrılar da çeşit çeşittir. Öyleyse akide ve inancın değerlendirilmesini Allah’a bırakmak gerekir. İnancı sorgulayacak olan sadece Allah’tır. Kulun bu konuda herhangi bir müdahalesi olamaz.⁴⁴

Abduh, tevhîd inancına dayanarak tabiatın belli bir düzen içinde hareketini de temellendirmektedir. Muhammed Abduh, Kur’anî bir kavram olan ‘Sünnettullah’tan hareket etmek sûretiyle doğal olayların tâbi olduğu kanunların, varlık ve hayatın idâmesindeki önemli yerini sıkça vurgulamaktadır. Ona göre bir Müslüman için doğal fenomenler arasında sebep-sonuç ilişkisini inkâr etmek, aklın ve mantığın geçerliliğini görmezlikten gelse bile, dinine olan bağlılığından vazgeçmedikçe mümkün değildir. Hatta Abduh, bir din olarak İslâm’ı bile sebepler-sonuçlar sistemi olarak tarif etmeye meyilli olmuştur.⁴⁵

Sünnettullah’tan bahsetmek, tabiatı bir ‘kosmas’ olarak görmektir. Tabiat, amaçsız bir düzene sahip olmayıp, bir gayeye işaret etmektedir. Tabiat Allah tarafından kendisine yerleştirilen kanunlarla işler. Bu yüzden kendisine has yapısı ile tabiat özerk bir varlıktır. Öyleyse insan bu düzenin kanunlarını araştırmalı, keşfetmeli ve onu, İslâm’ın Ahlâkî gayesinin gerçekleştirebileceği bir alan hâline getirmelidir.

Bilindiği gibi Eş’arîliğin Allah-tabiat ilişkisi, âlemde nesnelere gerçek bir tabiatı olmadığını, şeylerin arasında zorunlu veya nedensel bir ilişki bulunmadığı esâsını sonuç vermektedir. Bu düstûra göre öyle bir dünyada yaşanmaktadır ki, her an her şey olabilir.⁴⁶ Zira Allah dünyayı her an var etmekte, her an yok etmektedir. Bundan dolayı dünyamız Allah’ın, Allah ile birlikte velîlerin, kutupların ricâlu’l-gaybın tasarrufuna açıktır. Şimdi bu tür bir tabiat görüşünden hareketle en azından doğa bilimlerini temellendirmek mümkün olmayacaktır. Böyle bir tanrı imajı, insan özgürlüğü olmadığı gibi bir yanılısıma-yı da beraberinde getirecektir. Tamamen keyfiyete dayalı bir dünya düşüncesi, insanlık tarihinin en eski travmalı imajıdır ve şunu içerir: “Oyun oynayan çocuk tanrı, kötü niyetli şeytandan daha tehlikelidir.”⁴⁷

43. Bkz. Abduh, *el-A’mâlu’l-Kâmile*, III, 275-276.

44. Abduh, *el-İslâm ve’n-Nasrâniyye maal İlm ve’l-Medeniyye*, Matbaatu’l-Mevsûât, Mısır, tsz., s. 78-80.

45. Mazharuddin Sıddîkî, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, çev. M. Fırat-G. Korkmaz, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1990, s. 18-19.

46. Bkz. İlhamî Güler, ‘Osmanlı Popüler Dinî Edebiyatında ‘Dünya’ya Karşı Mesafe Bilineci’, *İslâmiyât*, c. 2, sayı: 4, Ekim-Aralık 1999, s. 37-38.

47. Bkz. Jan Philipp Reemtsma, *Vahşeti Kavramak*, çev. Ender Ateşman, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1998, s. 85.

Abduh, Determinizmi bir düzenleyici ilke olarak kabul etmektedir. Başka bir ifade ile onun Determinizmi, bir varlık felsefesi oluşturma çabası değildir. O, ilmî ve beşerî bir gelişme için tabiata ve insana hür bir alan bırakmanın zorunluluğuna inanmaktadır. Determinizmi, tabiatın incelenmesinde, insanın özgürce hareketinde din dışı bir alan yaratma maksadıyla, Abduh kabul etmekte ve onu bu maksada uygun incelemektedir.⁴⁸

Abduh, Sünnetullah fikrini tabiat anlayışının teolojik temeli yapmakla hem fikrî, tabii, ilmî gelişmenin temeli olan nedenselliğin tamamen reddini içeren Eş'ârî atomculuğunu dışlamış olmakta hem de katı bir Determinist anlayışın getirebileceği, 'Allah'ı aradan çıkarma'yı geride bırakmaktadır.

Bütün bunlardan anlaşılmaktadır ki, Abduh, tevhîd prensibini, insan hürriyetinin, toplum huzurunun, eşitliğin, ilmî zihniyetin, bu zihniyetin en önemli düşmanı olan taklit zincirinin kırılmasının, araştırma ruhunun elde edilmesinin, tabiatın düzenliliğinin, din özgürlüğünün biricik teolojik temeli olarak görmekte ve bu inancı daha çok bu açılardan izah etmektedir.

Nübüvvet

Abduh'un vahiy konusunda öncelikle üzerinde durduğu nokta, vahiy ile insanîlik arasındaki varsayılan karşıtlığı halledebilmektir.

Muhammed Abduh, peygamberliğin imkânını açıklamaya çalışırken insan fitratının temiz yaratılışı fikrinden hareket etmekte, 'temiz fitratla' nübüvvet arasında bir ilgi kurmaktadır. Ona göre insan kötülüğe meyyal olarak yaratılmamıştır. Tam aksine iyilik insan fitratına yerleştirilmiştir. İnsan ahsen-i takvîm üzerine yaratılmıştır. Şu kadar var ki insan fitratında doğal olarak bulunan 'iyilik', gaflet, hevâ ve heves, nefsânî vesvese ile 'örtülmüştür'. Fitrat bizzat kendi olarak bir Kâdir-i Mutlak'ın varlığını 'bilmeye' yatkındır. Fakat iyiliğin bir göstergesi olan bu 'bilme'nin 'örtülerden' kurtulması gerekmektedir. İşte bu yüzden bir 'öğüt verici'ye, bir 'hatırlatıcı'ya ihtiyaç bulunmaktadır.

Demek ki, nübüvvetin maksadı, düşünürümüze göre, iman inşa etmek, iyilik empoze etmek, fazileti kurmak değildir; zaten fitrattan verilmiş iyilik ve güzellik duygularını açığa vurmaktır. Nübüvvetin maksadı, fitratı asıl saflığına kavuşturmak, inancı gün yüzüne çıkarmaktır. Bunun için bir 'hatırlatıcı' yeterlidir. 'Sen sadece hatırlatıcısın.' (88/Gâşiye, 21) âyetini bu şekilde anlamak icap etmektedir.⁴⁹

48. İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyâsî Görüşleri*, s. 183.

49. Muhammed Abduh, *Tefsîru Cüz'i Amme*. Kâhire, 1967, s. 18, 75-89; *el-A'mâlu'l- Kâmile li'l- İmam Muhammed Abduh*, II, 459.

Abduh, bu görüşüyle nebînin, Nietzsche'nin tabirini kullanacak olursak 'çileci râhibi' gibi olmadığını anlatmak istemektedir. Nebî, 'hastalar sürüsünün alınına yazılmış bir kurtarıcı, bir çoban, bir savunucu' olarak anlaşılmalıdır. Nübüvvet, 'acı çekenler üzerinde egemenlik' değildir. Peygamberlik yetkesi, insanın tamamen dışında bir kurtarıcı yetke olarak görülemez. Bu yüzden nebî, 'suçluluk duygusunu sömüren kişi' olarak ortaya çıkmamaktadır.⁵⁰

Abduh'un nebî tarifi, akfî anlatım tarzına uygundur. O, peygamberi ilâhi keremle donatılan biri olarak görmektedir. Ona göre nebî, ilim ve amel yönünden hak üzere yaratılmış insandır. Bu yüzden hikmet gereği yalnızca hak olanı bilmektedir. Nebînin bu özelliği, sonradan öğrenilmiş fikir ve düşünceler cinsinden değil, fitratından kaynaklanmaktadır. İlâhi öğretisi, ilâhi tâlim gereği fitratta mevcut olan durumun bir sonucudur.⁵¹ Düşünürümüze göre ilâhi tâlim'in, yani vahyin, 'bir aracı veya aracısız Allah katından gelen ve özel şahsın nefsinde bunu hissettiği irfân' olarak tarif edilmesi, vahyin husûle gelmesindeki akfî zorlukları ortadan kaldıracaktır.⁵²

Kur'an tefsiri konusunda önemli bir çalışması olan Fehd b. Abdurrahman, Abduh'un vahiy tarifinde yer alan 'insanın kendi nefsinde bulunduğu irfân' kısmını oldukça cür'etkâr bulmaktadır. Çünkü vahiy dâhilî bir duruma değil, haricî bir duruma tekâbül etmektedir. Vahiy insanın nefsinde neş'et etmez, Allah katından gelir. Abdurrahman'a göre böyle bir izah, vahyi, tedricî bir keşif yoluyla Hz. Peygamber'in nefsinde oluşan bir olgu veya nefsi bir ilham olarak görmek isteyen müsteşriklerin iddialarını haklı çıkaracaktır.⁵³

Abduh'un vahyi ve nübüvveti akla uygun bir tarzda yorumlama endişesinden kaynaklanan görüşlerinin elbette çıkmazları bulunmaktadır. Hatta görüşlerinin bir yöntem sorunu ile ele almak sûretiyle eleştirisini yapmak da mümkündür. Kanaatimize göre bütün bunlara rağmen Abduh'un tariflerinin en olumlu yönü, vahyin süreç psikolojisini ortaya koymaya çalışması ve vahiy sürecinde peygamberin rolü üzerinde durmasıdır. Bu tariflere göre vahiy, ilâhi bir durum olarak kabul edilmekte, fakat derin bir şekilde Hz. Peygamber'in iç kişiliği ile bağlantılı olduğu ifade edilmek sûretiyle onun tamamen dışsal olmadığı ortaya konmaktadır.

Abduh'un bu görüşüdür ki, Fazlurrahman tarafından geliştirilerek Kur'an'ın tarihselliğinin felsefî temeli hâline getirilmiştir. Fazlurrahman'a göre vahiy, fi-

50. 'Çileci Rahib' açıklamaları için bkz. Nietzsche, *Ahlâkım Soykütüğü Üstüne Bir Kavga Yazısı*, çev. Ahmet İnam, Say Yayınları, İstanbul 2003, s. 129-134.

51. Fehd b. Abdurrahman, er-Rûmî, *Menbecu'l-Medresetu'l-Akliyyeti'l-Hadîse fi't-Tefsir*. Beyrut, Müessesetu'r-Risâle, 1981, (I ve II. ciltler bir arada), s. 586.

52. Abduh, *Risâletu't-Tevhîd*, s. 88-89.

53. Fehd b. Abdurrahman, *Menbecu'l-Medresetu'l-Akliyyeti'l-Hadîse fi't-Tefsir*, s. 486-489.

kir ve söz olarak Peygamber'in ruhunda ve zihninde doğmuştur. Fakat 'kaynak' olarak vahiy, peygamberin ötesinde bir başka varlığa aittir. Bu yüzden fikirler, sözler ve kelimeler peygambere atfedilse bile, ilâhi vahyin eşsiz niteliği diğer yaratıcı bilgi şekillerinden ayrıdır.⁵⁴

Fazlurrahman'a göre vahiy, Peygamber'in kalbine ve zihnine gönderilir. Oradan, Peygamber'in zihninin evvelden beri sahip olduğu dilsel yapı şeklinde somutlaşarak Peygamber'in dilinden aralıklarla muhatabına ulaşır. İlâhi kelâm, Hz. Peygamber'in kalbinden dışarı akmıştır.⁵⁵ Bu yüzden vahiy, Allah'ın ruhu ile Peygamber ruhunun bir 'ufuk birleşimini' temsil etmektedir. Mesaj elbette 'başka' bir varlıktan gelmektedir. Ama burada Peygamber'in 'dâhilî idrâk gücü' de bulunmaktadır. Bunun içindir ki Kur'an, tarihsel bir ortama 'peygamber'in zihni' vâsıtasıyla Allah'ın mukâbelesidir.⁵⁶

Abduh, nübüvveti insan aklını ve özgürlüğünü vesâyet altına alan tanrısal müdahale olarak anlamak istememiş, bu yüzden nübüvvet için âdetâ bir alan tespiti yapmıştır. Ona göre varlık alanında insan tamamen hürdür. Varlık sahasında insan akli ve özgürlüğüne nübüvvet de dâhil olmak üzere hiçbir sınır konulmamıştır. Burada nübüvvetin ve dinin etkisi, sadece *iyiye ve güzelliğe yönlendirmek için öğüt verme, ılımlı davranmaya teşvik, zulme ve kötülüğe geçit vermeme* gibi Ahlâkî ilkeler bazındadır.⁵⁷ İnsanlara dünya işlerini, ticareti, devlet yönetimini, geçim yollarını öğretmek, nübüvvetin gayelerinden değildir. Bu yüzden pratik hayatın tafsilâtı, rızık kazanma ve aklın, insan iradesinin, kâinatın ve sosyal hayatın sırlarını, gereklerini keşfetmede takınacağı tavır, risâletin kapsamı dışındadır.⁵⁸ Bunlar beşerî bilgi türündendir.⁵⁹

Peygamberler insanları, geçici zevkler peşinde koşmaktan vazgeçip yüce gayelere yönelmeye davet ederler. Bunu yaparlarken müjde verirler, inzâr ederler, Allah'ın rızâsına götürecektir amellerden bahsederler. Sevâba ulaşma, azâba dûçar olmamanın yollarından bahsederler. Peygamberler bize tarih öğretmek için gelmemişlerdir. Yıldızlar hakkında bilgi sahibi olmamız için de peygamber gönderilmemiştir. Bunun için ilim, sanat, siyaset, tarih vs. şeyler risâletin alanına dâhil değildir. Bunlar beşerî bilgi türündendir.⁶⁰

54. Bkz. Fazlurrahman, 'Vahiy ve Peygamber', çev. A. Bülent Baloğlu-Adil Çifçi, *Türkiye Günlüğü*, sayı: 23, 1993, s. 95-98.

55. Bkz. Fazlurrahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ- Mehmet Aydın, Selçuk Yayınları, İstanbul, 1981, s. 36-40.

56. Bkz. Bkz. Adil Çifçi, *Fazlurrahman İle İslâm'ı Yeniden Düşünmek*, Kitabiyat, Ankara 2000, s. 71-88.

57. Bkz. İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, s. 303.

58. Abduh, *Risâletu't-Tevhid*, s. 95-96.

59. Abduh, *a.g.e.* s. 99-100.

60. Abduh, *a.g.e.* s. 99-100.

Bu görüşleriyle Abdüh, ‘vahiy’ sözcüğünün bile hemen ilk başta insan özgürlüğüne bir sınırlama getirdiği görüşünün temellerini ortadan kaldırmış, Tanrı’dan kaynaklandığı için bazı şeylerin tartışılmayacağı tezinin içsel uyumunu da bozmuş olduğunu düşünmekte, böylece insanî gerçeklere özenli bir din anlayışına yaklaştığını var saymaktadır.

Abdüh, nübüvveti, ‘*manevi ihtiyaç*’ düsturu ile açıklamaktadır. Ona göre peygamberler gönderilmesi, manevî bir ihtiyaçtan dolayıdır. Risâlet, ruhun bütün saptırıcı ihtiras ve kirlilerden temizlenmesi, melekelere terbiye edilmesi ve insan onuruna yakışır mutlu bir hayat sürdürülmesi için vardır. Peygamberler, insanı Allah’a götürecek yolları gösterirler. Onların ruhlarını, bütün iş ve eylemlerinde bir olan Allah ile ilişkilerini koparmayacak tarzda, yüceltmeye, yükseltmeye çalışırlar.⁶¹

Buna göre Abdüh, akıl ve vahiy uyumundan bahsederken bir tür akıl ve vahiy ayrımı da yapmaktadır. Ona göre akıl, insana neyi yapması neyi yapmaması gerektiğini söylerken vahiy o şeyi niçin yapması veya yapmaması gerektiğinin ardında yatan iknâ edici mantığı bildirmektedir. Kerr’in ifadesiyle Abdüh, peygamberî misyonu, “doğru manevî yönlendirmede” bulunan temel koşullar ve genel ahlâkî ilkeleri bildirme olarak tayin etmektedir.⁶²

Abdüh, nübüvvetin insan aklı önünde bir engel gibi algılanmasına mânî olmak ve İslâm dininin aklilikle herhangi bir probleminin olmadığını kesin bir dille vurgulamak amacıyla, dinlerin tekâmül ettiği tezini gündeme getirmektedir. Buna göre İslâm akılcılığı, dini tekâmülün son aşamasıdır. Abdüh’un görüşü, sonunda insanlığı en mükemmel din İslâm’a ulaştıran gelişmenin safhalarını ortaya koymaktadır.

Düşünürümüz, Comte’nin insanlığın zihinsel gelişimini ‘üç evre yasası’ denen durumla açıkladığı ve bunları ‘teoloji devresi, metafizik ve pozitivist dönem’ olarak belirttiğine benzer bir tarzda, insanîyetin gelişimiyle dinlerin geliştiğini ifade etmektedir.⁶³

İlk dinler, sert ve kesin kurallar koymuş, insanların duyu organlarına hitap etmiş ve peygamberlerin çarpıcı mucizelerine dikkati çekmişlerdi. İnsanlık bu iptidâî safhayı aştığında kalbe hitâb eden, ruhun sırlarından bahseden bir din

61. Abdüh, *el-A’mâlu’l-Kâmile*, III, 421.

62. M. Kerr, *İslâmic reform: The Political and Legal Theories of Muhammed of Muhammed Abdüh and Rashid Rızâ*, Universty of California Press, Berkeley 1966, s. 127; Roxanne L. Euben, *Aynadaki Düşman*, çev. Orhan Düz, İnsan Yayınları, İstanbul 2008, s. 200.

63. Osman Emin, bu görüşüyle Abdüh’un Hegel’le büyük benzerlikler taşıdığını, hatta Hegel ve Abdüh’un dinlerin tekâmülü konusundaki görüşleri arasında hemen hemen hiçbir fark olmadığını ifade etmektedir. Bkz. *Râidu’l-Fikri’l-Mısriyyi el-İmâm Muhammed Abdüh*, Mektebetü’l-Anglo el-Mısriyye, Mısır, 1965, s. 158.

gelmiştir. Bu din, takipçilerinden riyâzet hayatı yaşamalarını ve dünyayı hor görmelerini istemiştir. Buna rağmen çok geçmeden insanlar bu dinin öğretilerini tahrîf etmiş, şahsî ihtiyaç ve çıkarlarına uygun bir şekle sokmuşlardır. Son olarak aklî olgunluğu esas alan İslâmiyet gelmiştir. İslâm ruhla birleştirmiş olduğu akla hitap ederek, akli tabiatla ve kendi tabiatıyla uzlaştırmış, ne sır ne de aracı kabul ederek, akılları otoritelerin vesâyetinden kurtarmıştır.⁶⁴

Nübüvvet bahsinde Abdüh'un en özgün düşüncesi budur. Bu görüşün varacağı sonuç, genel İslâmî-ahlâkî kurallar çerçevesinde dünyayı ilgilendiren bütün konuların beşerin aklına emânet edilmiş olmasıdır. Hz. Muhammed'le peygamberliğin sona ermesinin mânâsı, insanlığın rüşde erdiğinin Allah tarafından tescillenmesidir. Rüşd dönemine erişmiş insandan Allah'ın vesâyeti kalkmış olmaktadır. Abdüh'a göre İslâm'ın en büyük esaslarından biri, Rasûlullah'la birlikte risâletin sona ermesi, Kur'an'la birlikte de vahiy döneminin kapanmış olmasıdır. Bu, İslâm'ın, insanlığın rüşde erdiğini, bu yüzden artık kendi üstünde herhangi bir yönlendiriciye ihtiyacı kalmadığını kabul ettiğini göstermektedir.

Fazlurrahman, Abdüh'un bu görüşünün daha tutarlı hale gelebilmesi için şu noktanın Abdüh'un görüşüne eklenmesi gerektiği kanâatindedir:

İnsanlığın ahlâken olgunlaşması ilâhi hidâyete bağlıdır. Ahlâkî çöküş bugün devam etmektedir. İnsanlık ilâhi hidâyetten uzak oldukça, hangi devirde olursa olsun, olgunlaşmamış demektir. Öyleyse nübüvvetin sona ermesinin mânâsı, ilâhi hidâyetin anlaşılmasının, artık 'seçilmiş' kimselere bağlı olmayıp, toplu bir fonksiyon hâlini almış olmasıdır.⁶⁵

Abdüh'un görüşünün bir açılımı İkbâl tarafından dile getirilmiştir. O, İslâm'da peygamberliğin sona ermesini, kendi kendini ortadan kaldırmanın gerekli olduğunu keşfetmesine bağlamaktadır. Bu 'derin sezîşe' göre hayatı ebediyen idare etmek mümkün değildir. Kendini tam anlamıyla bilmesi için insan, en son kendi imkânlarıyla baş başa kalmalıdır. İkbâl'e göre İslâm'ın bu ilkesi bir tür 'manevî demokrasi' anlamına gelmektedir. Çünkü insanoğlunu etkisi altına alacak başka bir vahyin artık gerçekleşmeyeceği yolundaki İslâmiyet'in bu temel görüşü ile insanlık için sosyal, kültürel, sanat ve benzeri alanlarda mutlak hürriyet söz konusu olmuştur. İslâm'ın doğuşu bu yüzden istikrârî aklın doğması demektir.⁶⁶

64. Bkz. Osman. Emin, "Muhammed Abdüh ve Ekolü", çev. İhsan Durdu, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, IV, 295.

65. Bkz. Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alpaslan Açıkgenç, Fecr Yayınları, Ankara, 1987, s. 179.

66. Bkz. Muhammed İkbâl, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. Ahmet Asrar, İstanbul, Bir Yayıncılık, 1984, s. 174.

SİYASÎ ISLAH

Abduh'un sunduğu ıslah fikri, bizzat kendisinin de ifade ettiği üç esastan oluşmaktadır: 1. Fikri, taklidin bağlarından kurtararak aklın hâkimiyetini sağlamak; dini, ayrılıkların meydana gelmediği Selef Dönemi'nde nasıl anlaşıl-mışsa 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.⁶⁷

Abduh'a göre yönetimin halk üzerindeki hakkı ile yönetilenlerin yönetim üzerindeki adalet hakkının açık bir şekilde belirlenmesi, sosyal hayatın dayandığı temel meselelerden biridir. Bu durum toplumların zayıflıklarının veya güçlü olmalarının da ana sebeplerindendir.⁶⁸

Abduh'a göre halkın yönetim üzerindeki haklarını talep etme, yani siyasal bilinç, uzun zaman isteyen bir süreçtir. 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. Abduh'a göre devamlı ve hayırlı bir ıslahat hareketi, cemiyetin zihninde derin bir değişme hâsil olmadan başarılı olamaz.⁶⁹ Siyasal bilinçlenme, toplumun, bizzat kendisinin ektiği tohumlardan toplayabileceği bir meyvedir ve yetiştirilmesi için de uzun senelere ihtiyaç vardır.⁷⁰

Etik Temeller

Abduh, ıslahı gaye edinen bir düşünürdür. Siyaset ancak bu açıdan onun ilgi alanına girmektedir. Bu yüzden o, bir siyasal rejim önermekten çok siyasetin etik temelleri üzerinde durmayı tercih etmiştir. Abduh, İslâm'ın aslına uygun olduğu kadar, çağın gereklerini de karşılayabilecek bir yönetim anlayışının felsefi ve etik temellerini atmaya çalışmıştır.

“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 fel-

67. Bkz. Rızâ, *Târîhu Üstâzi'l-İmâm*, I, 11-12.

68. Abduh, *el-A'mâlu'l-Kâmile*, II, 319.

69. Bkz. Haydar Bammât, *İslâmiyet'in Manevî ve Kültürel Temelleri*, çev. Bahadır Dülger, Ankara, Resimli Posta Matbaası, 1963, s. 396; J. Schacht, “Muhammed Abduh”, *İslâm Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Yayınları (1965-1986), VIII, 488; Hamîd İnâyet, *Arap Siyasî Düşüncesinin Seyri*, s. 141-142.

70. Abduh, *el-A'mâlu'l-Kâmile*, II, 320.

sefî ve etik teorilere dayanır. Abdüh'un yaptığı ilk iş, bu sorulara dinin asıllarından hareketle cevap vermek olmuştur.

Abdüh'un siyasetin etik temeli de olabilecek dinî fikirlerini şu şekilde özetlemek mümkündür:

Akıl, hak ile bâtıllı birbirinden ayırabilme gücüne sahiptir. Çünkü o da din gibi bir hidâyet kaynağıdır. Yaratılmış olan şeylerin incelenmesinde İslâm akla sonsuz bir yetki vermiştir. Buna göre insan, âhîret, mükâfat, cezâ gibi aklın sınırlarını aşan bazı konuları anlamak hâriç, kendi yolunu bizzat kendisi çizebilir. Zaten İslâm'da Hz. Peygamber'le risâletin sona ermesi düsturunun bir mânâsı da budur. İnsan Kur'an'la birlikte artık aklen kemale erdiği için, Allah bundan sonra bir peygamber göndermeyecek, herhangi bir vahiy indirmeyecektir.

Akıl ve nakil birbiriyle çelişirse bu takdirde aklın hükmüne tâbi olunur. Naklin gerçek anlamı ya Allah'a havâle edilir ya da aklın hükmüne göre te'vîl edilir.

İnsan iyiyi ve kötüyü birbirinden ayırabilme kapasitesine sahiptir. Bu alanda şeriat gerçeği ihdâs etmez, onu sadece teyîd eder. Elbette insanın, İslâm'a göre güzelliğini ve çirkinliğini bilmediği bazı şeyler vardır, ama bunlar aklın alanına dâhil olmayan, cennetteki nimet ve lezzetlerin tafsilâtı, amellerin he-saba çekilmesi, dinî pratiklerin yapılış tarz ve şekilleri gibi hususlardır. Akıl sadece bunların hakikatine tek başına eremez ve sadece bunların insanın iyiliğine olduğunu bilemez.

Dinin dünya işleri ile alâkası geneldir ve daha çok, iyiye ve güzele yönlendirmek için öğüt verme, ılımlı davranmaya teşvik, zulme ve kötülüğe geçit vermemeye, insan haklarına riâyet etme ve inanca herhangi bir hâlel gelmesini önleme gibi ahlâkî ilkeler bazındadır. Hz. Peygamber bu çerçeveye riâyet etme şartıyla bize din meseleleri dışında özgür olduğumuzu nasihat etmiştir.

İslâm dini inanamı, kendisi ile arasına girmeye çalışan her türlü aracı ve şefa-atçilerden kurtarmıştır. Bu yüzden dini otoriteyi reddetmiş, mü'min üzerinde Allah'tan başka gözetleyici bırakmamıştır.

İslâm, akîde farklılıklarının hoşgörü ile karşılanması gerektiğini bildirmiş, herkesin vicdanî sınırlarını Allah'a bırakmayı ve hatta İslâm'a inanmayanları da himâye etmeyi emretmiştir.

İslâm, dünya ve âhîret maslahatlarını birlikte değerlendirme kıstasını getirmiş, dünyayı hak ve doğruluk yönünde işlemeyi öngörmüştür.⁷¹

71. Geniş bilgi için bkz. İşcan, *Muhammed Abdüh'un Dini ve Siyâsî Görüşleri*, s. 231-233.

Otorite ve Siyasal İktidarın Meşrûluk Temeli Sorunu

Abduh, dine dayanarak siyasî iktidarın otoritesinin meşrûlaştırılmasına karşı çıkmıştır. Abduh'a göre İslâm'ın getirdiği esaslardan biri, dinî otoritenin reddidir. İslâm meselâ; Hıristiyanlıkta olduğu şekli ile bir dinî otoriteyi kesinlikle ortadan kaldırmıştır. İslâm, Peygamber'den sonra herhangi bir şahsa insanların inanç ve imanları üzerinde bir sulta hakkı bırakmamıştır. İnananı, kendisi ile Allah arasında giren araçlardan kurtarmıştır. Mü'min üzerinde Allah'tan başka gözetleyici bırakmamıştır. Bir Müslüman, dindeki kâbiliyet ve idrâki ne kadar yüksek olursa olsun, ona nispetle bilgi ve idrâk 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 salâhiyettir 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 salâhiyetle ikaz etmeye kalkışabilir. Müslümanlara düşen görev, yetkisi ne olursa olsun; ister devlet başkanı isterse sade bir vatandaş, hakkı tavsiye edip kötülükleri önleme yolunda çaba sarf etmekten ibarettir. Müslümanlar nasihatçılardır, onlar hayra çağıran bir toplumdur. Bu yüzden bizzat toplum, kendi kendinin murâkibidir. İslâm, devlet başkanı, sultan veya halife için böyle bir yetkiyi tanımamıştır, fakat kadı, müftü, şeyhülislâm için de aynı durum geçerli midir? Abduh, bu soruya da “evet” cevabı vermektedir. İslâm bunlara da inançlar üzerinde baskı kurma ve hükümleri yerine getirme konusunda icbâr için en ufak bir yetki vermemiştir. Bunların hiçbirinin halkın inancı üzerinde tasarrufta bulunma veya şer'î hükümleri tespit etme öncelik hakkı yoktur. Haddizâtında bunların sahip olduğu yetki dinî değildir, kanunların belirlediği resmî nüfuzdan ibarettir. Yani bunlar sivil görevlilerdir. Din âlimlerine düşen görev, dinî tebliğ etmeleri, devlet adamlarına düşen görev ise kanunları uygulamaktır.⁷²

Abduh'a göre mademki İslâm'da dinî bir otorite yoktur, öyleyse devlet veya hükûmet başkanı, şer'î hâkim değil medenî hâkimdir. 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 hâkimiyet hakkı vardır. Millet devlet başkanını kontrol etme ve toplumun çıkarları doğrultusunda onun yetkilerini geri alma hakkına sahiptir.⁷³ Dolayısıyla; onun yetkisi, ilâhi değil, beşerî bir yetkidir.⁷⁴

72. Bkz. Abduh,; “Sultan”, *Sırât-ı Müstaim*, çev. Mehmet Akif, c. I, adet: 24, s. 380.

73. Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye*, s. 65 vd.

74. Abduh, *el-A'mâlu'l-Kâmile*, III, 287.

“İslâm hem din hem şerâittir.” demek, Abduh’a göre onun siyasalî da içine alacak kadar kapsamlı totaliter bir din olması anlamına gelmemektedir. Bunun mânâsı, insanların, toplumun istikrarını bozabilecek nefsanî arzularının, kinlerinin, ihtiraslarının, menfaatlerinin beşerî zaafalarının önüne geçebilmektir. Bunun için bir siyasî otoriteye de ihtiyaç vardır. İslâm’ın siyasetle ilgisi bu açıdandır. İslâm, siyasî iktidarın olması gerektiğini beyan etmektedir⁷⁵.

Fakat Abduh’a göre, “Kayzer’in hakkını Kayzer’e vermek”, Kayzer’in tiran olmasını beraberinde getirebilir. Bu yüzden İslâm Kayzer’i, hükûmet etme gibi sahip olduğu sorumluluklardan hesaba çekmeyi, onu halkın menfaati için muâheze altına almayı bir prensip olarak koymuştur. İslâm, Kayzer’i Allah’a tâbi kılmakta, onu, iyi ve kötü fiillerinden mes’ûl tutmaktadır.⁷⁶

Abduh, İslâm’ın özellikle bir siyasî din olmadığı kanaatinindedir. Bu sebeple dinin hükûmetle ilgisini ahlâk nizamı çerçevesinde sınırlı tutmuştur. İslâm, siyasal olana önem veriyorsa bunun sebebi, din devletini veya belli bir siyasal düzeni öngörmesi değil, Ahlâkî ilkelerin korunmasında devletin kritik rolünden dolayıdır. Devletin adaleti sağlamak, insanlar arasında eşit davranmak, iyiyi hâkim kılıp kötüyü ortadan kaldırmak gibi dinî bir hüviyete de sahip görevleri vardır. İşte İslâm siyasal alana bu noktada müdâhale eder.

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:

1. Yönetim beşerî bir olaydır. Yani insanların yönetimi hususiyetleri itibarıyla gökyüzü (Tanrı) ile değil, yeryüzü ile (bizâtihi beşerle) ilgilidir. Kısaca; yönetim bir insan işidir.
2. Yönetimin dayanacağı ilkeler de, yani yönetimin normatif yapısı da insana dayanmaktadır. İnsanların yönetimi, bizzat insanların rasyonel olarak ürettiği ilkelere göre olur.⁷⁷

Şu kadar var ki, Abduh, yönetimin, insan fıtratına ve gerçeğine uygun olarak belirlenmiş genel ahlâkî ilkelerine riâyet etmesi gerektiğini de beyân 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.

75. Abduh, *a.g.e.* III, 287-288; Ammâra, *el-İmâm Muhammed Abduh*, s. 95.

76. Abduh, *el-İslâm Dînu'l-İlm ve'l-Medeniyye*, s. 76-77.

77. Bu ilkelerin çağdaş siyasal felsefenin özünü oluşturduğu görüşü için bkz. Mustafa Erdoğan, “Demokrasinin Felsefesi Üzerine Birkaç Not”, *Sosyal-Siyasal Teori*, s. 65.

SONUÇ YERİNE

Abduh'un sadece tevhîd ve nübüvvet anlayışı dikkate alındığında bile onun bir ihyâcı, İbn-i Teymiyye'nin etkisinde kalmış bir selefî olduğunu söylemek zorlaşmaktadır. Abduh, Hilmi Ziya Ülken'in tabirini kullanacak olursak; bir "İslâm modernistidir".⁷⁸ Birçok konudaki görüşü, Batıcılarla ortaktır. Eğer Abduh'un fikrî hareketi "İslâmcılık" olarak nitelenecekse bu, Batıcılıkla birleşmiş bir "İslâmcılıktır". Batıcılığa göre de İslâmcılığa göre de Batı'dan bir şeyler alınacak, içinde bulunulan doğu medeniyetinden de bir şeyler atılacaktır.⁷⁹

Batıcılık, bizde bir sistemden çok, dinî tutuculuğa karşı medenî ihtiyaçların anlaşılmasından doğma bir ilerleme, gelişme isteğidir.⁸⁰ Bu mânâda Batıcılık, İslâmcılıkla aynı problemlere cevap verme sadedinde birleşmektedir. Çünkü Osmanlı tecrübesi dikkate alındığında, İslâmcılık bir modernleşme hareketidir. 1905'te Abduh vefat ettiğiinde Abdullah Cevdet'in kaleme aldığı yazı, bir İslâmcının yazacağı ölçüde Abduh taraftarı yazıdır.⁸¹

Abduh hakkında yapılan değerlendirmelerin dikkat çeken büyük bölümü onu bir modernist olarak nitelendirmektedir. Meselâ; Charles C. Adams, Abduh'u modern İslâm'ın kurucularından biri olarak görmektedir.⁸² Haydar Bammat, Abduh'u İslâm liberalistleri arasında zikretmektedir. Bammat'a göre Abduh, bir zihniyet değişimi, eğitimde ıslahı ve ahlâkî açıdan yetkinliği hedeflemiştir.⁸³

Abduh'un dini anlama biçimi, gelenekte İslâm filozoflarının serbestçe esinlendikleri klasik felsefeye dayanmaktadır. Hatta Hourani'nin de belirttiği gibi Abduh, yazılarını klasik İslâmî ilimlere karşı beslediği derin ve canlı bir sorumluluk duygusunun kontrolünde kaleme almıştır. Fakat onun Rasyonalizmi, Avrupa aydınlanmasının modern Rasyonalizminden; geleneksel dinî ve felsefî hakikatlere karşıt şekilde tanımlanan Rasyonalizminden ve aklın özgürce kullanımına ve bilimin otoritesinin genişlemesine yol açan moderniteden de etkilenmiştir.⁸⁴

Gademer, her çağın baskın özelliğinin söz konusu olduğu ve "doğru"nun bu baskın özelliğine göre belirlendiği kanaatindedir. Abduh'un din anlayışı için

78. Bu tabir ve içeriği için bkz. Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul 1992, s. 276 vd.

79. Bkz. Tarık Z. Tunaya, *İslâmcılık Akımı*, Simavi Yayınları, 1991, s. 18, 78.

80. Peyami Safa, *Türk İnkılabına Bakışlar*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1981, s. 52.

81. Bkz. İsmail Kara, *Şeyh efendinin Rüyasındaki Türkiye*, Kitabevi Yay, İstanbul 1998, s. 246.

82. Roxanne L. Euben, *Aynadaki Düşman*, s. 173.

83. Bkz. Haydar Bammat, *İslâm'ın Çehresi*, çev. Osman Fehmi Giritli, Sancak Yayınları, İstanbul 1975, s. 478-483.

84. Roxanne L. Euben, *Aynadaki Düşman*, s. 204.

bu tür bir değerlendirmede bulunmak yanıltıcı olmayacaktır. Abduh, İslâm kültürü realitesi ile yeni aklî düşünceler ve çağdaş ilimlere dayanan verilerin uzlaştırılmasını esas almıştır. Abduh, hiçbir manevî değişime ihtiyaç duymadan, sadece Batı teknolojisini almakla sorunların halledilebileceği anlayışına sıcak bakmamıştır. Aksine çağdaşlaşmanın, bir zihniyet ve ahlâk değişimi ile mümkün olabileceğini ortaya koymuştur.

Abduh'un sisteminde otomatik düşünceler çok fazladır. Atfetme kuramları da zayıftır. Elbette "İslâm akıl dinidir.", "İslâm barış dinidir.", "İslâm'la medeniyet çelişmez." şeklindeki argümanlar birçok yönüyle isâbetli kabul edilebilir. Fakat bugün yöneltilmesi gereken soru, İslâm'ın veya Hıristiyanlığın barışsever mi, hoşgörülü mü ya da savaşçı mı olduğu değil, dindar bir Müslüman'ın dinî inançlarını ve uygulamalarını kişisel kimliği ile ve diğer bağlılıkları ve değerleriyle nasıl bağdaştırdığıdır.

Şu veya bu şekilde dini kucaklayıcı bir kimlik olarak görmek son derece sorunludur. Her olumsuzluğun ardında dinî düşüncedeki zaafiyeti görmek indirgemeciliğin bir türü olarak görülebilir. Abduh'un siyasî görüşlerinde de bir basitlik kendini göstermektedir. Çünkü o, siyasaı hâlâ yönetenler-yönetilenler ilişkisi olarak görmekte, Kayzer'i Allâh'a tâbi kılmakla erdemli bir hale getirip adaleti sağlayabileceğini ön görmektedir.

Bir Müslüman hoşgörülüdür, diğeri değildir. Bu dini anlama biçimi ile ilgilidir. Buna bakarak "gerçek Müslüman"ın ya da "gerçek İslâm"ın ne olması gerektiğini fazlasıyla toplumsal-politik bir terminoloji ile tanımlamaya çalışmanın fayda ve zararını sorgulamamız gerekmektedir. Amatya Sen'in de ifade ettiği gibi, bazen politik inançların ılımlaştırılması ile dinsel imanın ılımlılığı karıştırılmaktadır.⁸⁵ Kişi hoşgörülü politik ve sosyal tercihlerinin yanı sıra son derece güçlü bir imana da sahip olabilir. Bu bakımdan sebepler konusundaki düşünce biçimlerimizi gözden geçirmeli, atfetme kuramlarımızı yargılamalıyız.

KAYNAKÇA

Abduh, Muhammed: *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye ma'a'l-İlm ve'l-Medeniyye*, Matbatu'l-Mevsûat, Mısır, tsz.

———, "Sultan", *Sırât-ı Müstakîm*, çev. Mehmet Akif, c. I, adet: 24.

———, *Risâletu't-Tevhîd*, Kâhire, Dâru's-Şa'b, tsz.

———, *Durûs mine'l-Kur'an*, neşr: Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrut, 1984.

85. Amatya Sen, *Kader Yanılsaması Kimlik ve Şiddet*, çev. Ahmet Kordam, Optimist Yayınları, İstanbul 2006, s. 34-36, 84-85.

- , *el-A'mâlu'l-Kâmile li'l-Îmâm Muhammed Abdub*, tahkik ve takdîm: Muhammed Ammâra, Beyrut, el-Müessesetu'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1979, c. L.
- , *Tefsîru Cüz'i Amme*. Kâhire, 1967.
- , *el-İslâm Dînu'l-İlm ve'l-Medeniyye*, Arz ve tahkik: Tâhir et-Tanânî, Kâhire, Dâru'l-Hilâl, tsz.
- , “Honoto ve İslâm”, *Sirâtu Müstekîm*, c. 3, adet: 69, 17 Zilhicce 327.
- Akgündüz, Ahmet: *Belgeler Gerçekleri Konuşuyor*, Nesil Matbaacılık, İzmir 1989.
- Ammâra, Muhammed: *el-Îmâm Muhammed Abdub*, Dâru's-Şuruk, Mısır 1988.
- Arzu, Cemâl: *İslâm'ın Dünü-Bugünü*, Hareket Yayınları, İstanbul 1975.
- Bammat, Haydar: *İslâmîyetin Mânevî ve Kültürel Temelleri*, çev. Bahadır Dülger, Ankara, Resimli Posta Matbaası, 1963.
- Çifçi, Adil: *Fazlurrahman İle İslâm'ı Yeniden Düşünmek*, Kitabiyat, Ankara 2000.
- Emin Osman: *Râidu'l-Fikri'l-Mısriyyi el-Îmâm Muhammed Abdub*, Mektebetü'l-Anglo el-Mısriyye, Mısır, 1965.
- Emin, Osman: “Mısır'da Rönesans: Muhammed Abdub ve Ekolü”, çev. İhsan Durdud, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, editör: M.M. Şerîf, Türkçe baskının editörü: Mustafa Armağan, İnsan Yayınları, İstanbul 1991, IV.
- Erdoğan, Mustafa: “Demokrasinin Felsefesi Üzerine Birkaç Not”, *Sosyal-Siyasal Teori*.
- Ersoy, Mehmet Akif: *Safahat*, haz: M. Ertuğrul Düzdağ, Çağrı Yayınları, İstanbul 2006.
- Euben, Roxanne L.: *Aynadaki Düşman*, çev. Orhan Düz, İnsan Yayınları, İstanbul 2008.
- Fazlurrahman: ‘Vahiy ve Peygamber’, çev. A. Bülent Baloğlu-Adil Çifçi, *Türkiye Günlüğü*, sayı: 23, 1993.
- , *İslâm*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk Yayınları, İstanbul, 1981.
- , *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alpaslan Açıkgenç, Fecr Yayınları, Ankara, 1987.
- Fehd b. Abdirrahman, er-Rûmî: *Menhecu'l-Medresetu'l-Akliyyeti'l-Hadîse fi't-Tefsîr*. Beyrut, Müessesetu'r-Risâle, 1981, (I ve II. ciltler bir arada).
- Hamîd İnâyet: *Arap Siyasî Düşüncesinin Seyri*.
- Güler, İlhamî: “Osmanlı Popüler Dinî Edebiyatında ‘Dünya’ya Karşı Mesafe Bilinci”, *İslâmîyât*, c. 2, sayı: 4, Ekim-Aralık 1999.
- Hourani, Albert: *Çağdaş Arap Düşüncesi*, Türkçesi: Latif Boyacı-Hüseyin Yılmaz, İstanbul, İnsan Yayınları, 1994.

- İkbal, Muhammed: *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. Ahmet Asrar, İstanbul, Bir Yayıncılık, 1984.
- İşcan, Mehmet Zeki: "Muhammed Abduh'un Nübüvvet Görüşü ve Çağdaş İslâm Düşüncesine Etkileri", *Atatürk Üniversitesi İlahîyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 26, yıl: 2006.
- , *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyâsî Görüşleri*, Dergâh Yayınları İstanbul, 1998.
- , "İslâm İhyâ Hareketi, Modernizm ve Nurettin Topçu", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 31, yıl: 1994.
- Kara, İsmail: *Şeyh efendinin Rüyasındaki Türkiye*, Kitabevi Yay, İstanbul 1998.
- Kerr, M.: *İslâmîc reform: The Political and Legal Theories of Muhammed of Muhammed Abduh and Rashid Rızâ*, Universty of California Press, Berkeley 1966.
- Kışlalı, Ahmet Taner: *Siyasal Sistemler – Siyasal Çatışma ve Uzlaşma*, İmge Kitabevi Yayınları, 1993.
- Muhammed el-Behiy: *el-Fikru'l-İslâmî el-Hadîs ve Sîlâtuhû bi'l-İsti'mâri'l-Garbiyyi*, Mektebetu'l-Vehbe, Kâhire 1991.
- Nietzsche: *Ahlâkım Soykütüğü Üstüne Bir Kavga Yazısı*, çev. Ahmet İnam, Say Yayınları, İstanbul 2003.
- Reemtsma, Jan Philipp: *Vahşeti Kavramak*, çev. Ender Ateşman, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1998.
- Reşid Rızâ, Muhammed: *Târîhu'l-Ustâzi'l-İmam eş-Şeyh Muhammed Abduh*, Mısır, Matbaatu'l-Menâr, 1931, II.
- Safa, Peyami: *Türk İnkilâbına Bakışlar*, İstanbul, Kanâat Kitabevi, 1938.
- Schacht, J.: "Muhammed Abduh", *İslâm Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Yayınları (1965-1986), VIII.
- Sen, Amatya: *Kader Yanılsaması Kimlik ve Şiddet*, çev. Ahmet Kordam, Optimist Yayınları, İstanbul 2006.
- Sıddîki, Mazharuddîn: *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, çev. M. Fırat-G. Korkmaz, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1990.
- Topçu, Nurettin: *Mehmet Akif*, Hareket Yayınları, İstanbul 1970.
- Tunaya, Tarık Z.: *İslâmcılık Akımı*, Simavi Yayınları, 1991.
- Ülken, Hilmi Ziya: *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul 1992, s. 276 vd.
- Watt, W. Montgomery: *İslâm Nedir*, çev. Elif Rızâ, Birleşik Yayınları, İstanbul 1993.
- Yurdaydın, Hüseyin Gazi: *İslâm Tarihi Dersleri*, Ankara Üniversitesi İlahîyat Fakültesi Yayınları, 1988.