

Muhammed Abduh'a Göre İslami Yenileşme ve Temel Dinamikleri

Abdullah ALPEREN¹

Öz: Cemaleddin Afgani'nin öğrencisi ve yakın çalışma arkadaşı olan Muhammed Abduh, Mısır'da Modern İslami düşüncenin öncülerindedir. İslam dünyasının her bakımdan geri kaldığı çalkantılı bir dönemde yaşadı. Müslümanları geri bırakan nedenler ve çıkış yollarının neler olduğu; Batı'nın olumsuz etkilerine karşı Müslümanların nasıl bir tutum ve tavır belirlemeleri gerektiği üzerinde durdu. Modern dönem, yenileşme hareketlerini önceki dönem tecdit, ihya ve ıslah hareketlerinden ayıran önemli hususiyetlerden biri, sadece İslam dünyasının kendi iç problemlerine çözüm üretmek değil; aynı zamanda dışarıdan, özellikle, Batı'dan gelen problem ve meydan okumalara karşı koyabilmektir. Bu dönemin diğer alimleri gibi Muhammed Abduh da, Müslümanları içinde buldukları güç durumdan kurtarabilmek için çareler araştırıyordu. Öncelikle çöküş nasıl durdurulabilir ve ilerleme nasıl sağlanabilirdi? Abduh, İslam'ın bid'at ve hurafelerden ayıklanması, asr-ı saadet Müslümanlığına dönüş, eğitim-öğretim alanında reform ve İslam Birliği (İttihad-ı İslam) gibi reçetelerle problemlerin üstesinden gelmeyi hedefliyordu. Müslümanların ruh ve zihin dünyalarında yapılacak inkılabın maddi kalkınmayı da beraberinde getireceğini düşünüyordu. Muhammed Abduh, eserleri ve fikirleriyle Osmanlı-Türk düşüncesi üzerinde de etkili olmuş önemli alimlerden biridir.

Anahtar Kelimeler: Muhammed Abduh, Din, Tecdit, İhya, Modernleşme, İslam Birliği (İttihad-ı İslam).

Islamic Renewal and Its Fundamental Dynamics According to Mohammed Abduh

Abstract: Mohammed Abduh, a student and close colleague of Jamaledin Afghani, is one of the pioneers of modern Islamic thought in Egypt. He lived in a turbulent period when the Islamic world was lagging in all respects. He emphasized on what the reasons that caused Muslims to be underdeveloped and related solutions are, and what kind of attitude and behavior Muslims should have against the negative effects of the Western world. Modern era which is one of the important characteristics that distinguishes the renewal movements from the movements of novatio, revitalization, and reform happened in the previous period, was not only to find solutions to the internal problems of the Islamic world, but also it was to be able to withstand problems and challenges coming from the Western world. Like other scholars of this period, Mohammed Abduh also was seeking for remedies to save Muslims from their straits. First, how could the collapse be stopped and how could the progress be achieved? Abduh aimed to overcome the problems with prescriptions such as the elimination of Islam from bid'ah and superstition, living like the Muslims who lived in the era of the prophet, reform in the education and the Islamic Union. He thought that a revolution in the spiritual and mental worlds of the Muslims would bring along material development. Muhammed Abduh is one of the important scholars who influenced Ottoman-Turkish thought with his works and ideas.

Keywords: Muhammed Abduh, Religion, Tecdit, Revitalization, Modernization, Islamic Union.

¹ Dr. Öğt. Üye., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, abdullahalperen@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-9588-005X

Giriş

Son yüzyıllarda İslam dünyası ciddi krizlerle karşı karşıya kaldı. Bir taraftan askeri, siyasi, ekonomik, teknolojik problemler; diğer yandan kültürel ve dini meselelerle uğraşıldı. Geri kalmışlık problemi ve bundan kurtulmak için yol arayışları pek çok Müslüman alimin öncelikli hedefi oldu. Müslüman alimler, bir bakıma Müslümanları tekrar nasıl ayağa kaldırabiliriz, hastalıkları nasıl tedavi edebilir ve iyileştirebiliriz sorunlarına odaklanmışlardı. Özellikle Batı karşısında sürekli alınan mağlubiyetler ve Batı'nın meydan okumalarına nasıl direnilebileceği hususunda çözüm arayışına girdiklerini görüyoruz. Esasında Müslümanların problemi maddi olmaktan ziyade kültürel, manevi ve dini idi. Bir içe kapanma, çürüme ve yozlaşmışlık durumu idi. Hıristiyan Batı dünyasının Ortaçağını Müslümanlar adeta XVII. asırdan itibaren yaşamaya başladılar. Mesafe alınmakla beraber problem büyük oranda günümüzde de devam etmektedir. Biz bu çalışmamızda İslami yenileşme hareketinin önemli isimlerinden Muhammed Abduh'un geri kalmışlık problemine yaklaşımları ve çözüm önerilerini ele alıp değerlendirmeye çalıştık. Onun görüşleri, meselelere yaklaşımı ve bakış açısıyla bugünümüze bir ışık tutmayı hedefledik. Muhammed Abduh, başta Mehmet Akif olmak üzere Osmanlı-Türk düşüncesi üzerinde de tesirleri olan bir alimdir.

Geçmiş dönem ve kişileri araştırmak ancak kaynak ve belgelerle mümkün olabilir. Bu araştırmada kullanılan temel yöntem; literatür taraması ve dökümantasyon çalışması biçiminde ifade edilebilir. Muhammed Abduh'un kendi eserleri yanında hakkında yazılmış kitap ve makalelerden imkanlar ölçüsünde yararlanıldı. Ayrıca, din ve modernleşme ilişkilerini incelerken öncelikle anlama ve yorumlama metodunu kullandık. Buna göre araştırmamızda din ve modernleşme konusu her şeyden önce kendi tarihsel bağlamı içerisinde ve o devrin şartları göz önünde bulundurularak değerlendirilmeye çalışılmıştır.

2. İslam Modernizmi

İslam dünyasında yenileşme hareketlerinin tarihi, İslam'ın ilk dönemlerine kadar uzanmaktadır. Tecdit, Islah, İhya gibi çeşitli şekillerde isimlendirilen bu hareketlerle Müslümanlar dinamiklerine bir süreklilik kazandırmışlardır. Modernleşme öncesi yenileşme hareketlerinin en önemli özelliği, İslâm toplumunun kendi iç bünyesinden kaynaklanan problemlere çözüm üretmek idi. Ayrıca, İslâm'a sonradan ilave edilen bid'at ve hurafeleri temizleyerek dini asli safiyetine döndürmek ve Peygamber ve sahabe dönemlerinde yani asr-ı saadet döneminde yaşanan Müslümanlığı yeniden canlandırmaktı. Asr-ı saadet, daha sonraki Müslümanların hayatlarını düzenlemek için alacakları bir örnek toplum modeli idi. Ancak, XIX. ve XX. yüzyıllarda ortaya çıkan yenileşme hareketlerini öncekilerden ayıran tarafı, problemin İslâm dünyasının içinden değil; ona dışarıdan gelmesi ve etkisi altına alması suretiyle başlamış olmasıdır.

Modernistlere göre, Müslümanların sosyal, siyasal ve ekonomik gerilikleri, bir yandan gerçek İslam'dan uzaklaşıp geleneklerin din yapılmasından, öte yandan, İslam'ın gereği gibi yaşanılıp hayata geçirilememesinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla suçlu İslam'ın kendisi değil, Müslümanlardır. İslam dini gelişmenin önünü tıkayan değil, bizzat açan hatta bunu daima açık tutan

bir dindir. Bu fikirde olan, başta M. Abduh olmak üzere diğer İslamcı modernistler, temel problemin gerçek İslam'ın doğru bir şekilde anlaşılmasından kaynaklandığı kanaatindedirler².

Modernist İslâmcılar, daha önceki yenilik hareketlerinde olduğu gibi bid'at ve hurafelerden arındırılmış bir İslami öze dönüşçülük fikrini savunuyorlardı. Kur'an ve Sünnet'e dönüş daveti, batıl inançların ve cehaletin ortadan kaldırılması, ahlâkî standartları yukarıya çıkarma, sufiliği iyileştirme ve düzene koyma, içtihad kapısının açık tutulması, otoritelere karşı durma vs. gibi ilkeler onların, modernizm-öncesi yenileşme hareketleri ile ortak temel noktalarından bazılarıdır. Bu ilkelere gösterilen anlam, her hareketin içinde buldukları şartlara göre farklılıklar göstermektedir.

Onlar, bir yandan İslâm'ı zamanın ihtiyaçlarına cevap verebilecek seviyeye getirmek isteği ile birlikte diğer yandan İslâm'ın ilk kaynaklarına dönüş çağrısı yapmaktadırlar. Bu yönüyle fundamentalist olarak nitelenebilecek modernist hareketi, tecdid ve ihya hareketlerinden ayıran en temel fark, birinciler, İslâm'ın iç bünyesinden kaynaklanan tehditleri yok etmeye çalışırken; modernistler, hem iç bünyeyi düzeltmek ve hem de dış tehdit olarak Batılıların askeri, siyasi, sosyo-ekonomik ve kültürel baskılarına karşı İslâm'ı savunmak ve güçlendirmek istiyorlardı³. Öncelikle üzerinde durdukları konu İslâm dinin temelinde bir din-bilim veya akıl-vahiy çatışmasının bulunmadığıdır. Bu iddiaları ise, Kur'an ve Sünnet'e dayanarak delillendirme isteği vardır. Bu teorisyenlerin çağdaş bilim karşısında benimsedikleri iki ana yaklaşım bulunmaktadır: Birincisi Müslümanlar için gerekli olan çağdaş bilginin, sadece pratik düzeyde teknoloji alanında olmasıdır. Çünkü, manevî kültür alanında Müslümanların Batılılardan alabilecekleri bir şey bulunmamaktadır. Hatta bu alanda, Doğu-İslâm dünyasının Batı-Hristiyan aleminden üstün olduğu vurgulanmaktadır. İkinci yaklaşım ise, Müslümanların, Batılıların ilim ve teknolojileriyle birlikte manevî kültür unsurlarını da alması gerektiğini savunanlardır.

Her ne kadar Ortaçağ başlarında Müslümanlar ilim ve felsefe alanında ileri bir safhada olsalar da süreç içerisinde Avrupalılar bu alanlarda Müslümanlardan çok daha fazla ilerlemişlerdir. Günümüzde yapılması gereken, kendimize ait olan bu tarihi mirasa sahip çıkmaktır. İslâm, dünya ve âhiret arasında denge sağlayıcı bir fonksiyona sahiptir. Modernistler, bir taraftan İslâm'ın gelişmeyi engelleyici olduğunu düşündükleri değerini yitirmiş yanlarını ayırmaya çalışırken, diğer taraftan da, onu gelişmeyi motive eden ve süreklilik sağlayan potansiyel bir güç olarak görüyorlardı. Modernist İslâmcılar, İslâm'ın bu dünya hayatına gerekli önemi verdiğini temel kaynaklara atıf yaparak ispat etmeye uğraşmışlardır. Bunun için onlar Batı'nın bilimini ve tekniğini almada bir beis görmemişlerdir.

Bir tanımlama yapacak olursak İslâm modernizmin ana tezi, Kur'an ve sünnete dayandırılan temel kaynaklarıyla ve bu kaynaklar vasıtasıyla oluşan tarihi mirasın, ilmi ve rasyonel süzgeçten geçirilerek anlaşıldığı ve yorumlandığı taktirde İslâm tarihi, içtimai gelişme sürecinin ortaya çıkardığı değişme hadisesinin problemlerini çözmeye, o sürecin altında ezilmeye değil ona yön vermeye kadir bir inanç sistemidir.

² Ali Murat İrat, *Modernizmin Erittikleri Sünniler Şiiler ve Aleviler*, İstanbul: 2009, 20-23.

³ İbrahim Hatiboğlu, *İslam Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni, Hint Altıktası, Mısır Diyârı ve Türkiye Modernleşmesi Üzerine*, İstanbul: 2012, 124-127.

Buradan hareketle, İslâmcı modernistlerin bir yenilenme ve çağdaşlaşma isteği içerisinde olduğu görülmektedir. Ancak, istenen şey dinin topyekün bir reforma tabi tutulması değildir. Zira İslâm'ın yapısında ne bir kilise ne de bir din adamları (ruhban) sınıfı bulunmaktadır. İslâm için asıl olan din esaslarına bağlı kalarak dönemin ihtiyaçlarına ve sorunlarına çözüm üretmeye çalışmaktır. Dolayısıyla dinin kendisinde değil yorumunda yenilik yapılması istenmektedir. İslam'ın herkesi kuşatan evrensel mesajı yeni bir anlayış ve metotla yorumlanmaya müsaittir. Modern İslâmî düşünce, İslâmî geleneğin modern şartlara intibak etmesi için üretilmiştir. Bu yüzden birbirinden habersiz oldukları durumda bile Müslüman aydınların birtakım problemlere benzer cevaplar vermeleri şaşırtıcı değildir⁴. Cevabın kaynağı ise Kur'an ve Sünnet'tir. Söz konusu cevabı gerektiren sorular farklı şekillerde ifade edilmiş olsa da aynı anlamı vurgulamaktadır.

Modern İslâm düşüncesinin Batı ile girdiği temaslarda hem kendi geleneğine, hem de Batılılara seçmeci bir tavırla yaklaştığı görülmektedir. Bu seçicilik Batılıların maddi medeniyet unsurlarını ve bilimin salt verilerini almakta gösterilen karalılıkta kendini göstermektedir. Bunun için İslâm modernistleri medeniyet unsurlarının alımında gösterdikleri olumlu tutumu kültür karşısında göstermemekte, böylece kültür ve medeniyet arasında ayırım yaparak kültürün milli, medeniyetin ise milletlerarası olduğunu vurgulamışlardır.

3. Muhammed Abduh'un Yenileşme Düşüncesi ve Unsurları

Afganî'nin en yakın arkadaşı ve aynı zamanda öğrencisi olan Muhammed Abduh'un modern İslâmî düşüncenin oluşmasında önemli bir payı vardır. Fakat, Abduh, hayatı boyunca Afganî'nin öğrencisi olarak kalmadı. Müslümanlar üzerinde sistematik bir düşünür olarak Mısır ve çevresinde etkili bir isim oldu. Ulaşmak istedikleri gaye aynı olmasına rağmen, İslâm dünyasının kendi iç kuvveti ile yeniden doğması ve Müslümanları yabancıların hakimiyetinden kurtarılması konusunda Afganî'den farklı bir metodu benimsiyordu. Cemaleddin Afgani, vaziyetin hemen değişmesini isteyen bir inkılapçı idi. Abduh ise, daha uzun vadeli eğitim programları uygulayarak toplumda bir zihniyet değişimi gerçekleştirilmesi gerektiğini düşünüyordu.

Avrupalılara karşı İslâm'ın ve Müslümanların müdafaası ile meşgul olan Abduh'a göre, düğüm noktası siyasi değil, dini idi. Müslümanlar, Batılı tarz ve değerleri benimserken, modern dünyada İslâm'ı nasıl gündemde tutabilirlerdi? İşte Abduh'un çalışmaları, İslâm'ın çağdaş bir toplum için manevî bir temel sağlayabileceğini açıklayarak yeniden bir yorumunu yapmaktı. Bu tahlilde, XIX. yüzyılda geliştirilmiş olan temaları kullandı, fakat onları muasır bir çerçeveye oturttu⁵. Onun amacı düşünceyi taklitten kurtarmak ve dini, ihtilaf başlamadan önceki ilk inananların anladığı gibi anlamak; dini bilginin iktisabında sahih kaynaklara geri dönmek ve onları insan aklının mikyasına vurmak olduğunu düşünüyordu⁶. Bu amaç, modernist rasyonel düşünce ve bilim taraftarlığı yanında, fundamentalist sahih kaynaklara dönüş arzusu ve içtihadı çağrı olarak görülebilir⁷.

⁴ Aziz Al-Azmeh, *İslâmlar ve Moderniteler*, (Çev. Elçin Gen), İstanbul: 2003, 147.

⁵ Ahmed Emin, *Zuamâtu'l-İslah fi'l-Asri'l-Hadis*, Mısır: Mektebetü'n-Nühza, 1948, 331-332.

⁶ Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida*, California: 1966, 107-108.

⁷ J. Obert Voll, *İslâm Süreklilik ve Değişim*, İstanbul: 1991, 168.

Muhammad Abduh'un savunduğu Reform programı, kendi ifadesine göre şu alanları kapsamaktadır:

- “1. Eski haline döndürülmek sureti ile İslâmiyet'in ıslahı.
2. Arap dilinin yenilenmesi,
3. Eğitim-öğretim reformu,
4. Ezher reformu ve çağdaş ilimlerin öğretim programına alınması,
5. Siyasi Reform. Halk haklarının tanınması”⁸.

Abduh'un siyasi faaliyeti vatan fikri etrafında toplanmış olup, bu fikir Mısır'da ilk defa kendisi tarafından temsil edilmiştir. İslâm ülkeleri üzerindeki Avrupa'nın siyasi tahakkümüne olduğu kadar, Şark istibdadına da muhalif olan Muhammed Abduh, İslâmiyet'in temel fikirlerinden vazgeçmeden, Batı medeniyetinin içten benimsenmesini istiyordu. Gerçekleştirmek istediği reformların ana gayesi bir bakıma Müslümanların dinî ve millî kimliklerini muhafaza ederek Batı medeniyetine entegre olmalarını sağlamaktı. Bir yandan Batılıların hücumlarına karşı, İslâm'ı din olarak kuvvetlendirmek ve muhafaza etmek; diğer yandan da dini ilgilendirmeyen, Şark-İslâm hayatının esasa ait olmayan kısımlarını ayırarak yeniliklerle uzlaşmayı amaçlıyordu. Dînî düşünce alanındaki fikirlerinin esasını, her şeyden önce İbn Teymiye ve İbn Kayyim el-Cevziye'nin muhafazakâr ıslahatçı temayülü ile Gazali'nin ahlakî-dini anlayışından almaktadır. Böylece Muhammed Abduh, mezhepçilik ve taklitçiliğe karşı itiraz ederek, içtihadın serbest bırakılmasını, yeni ve bugünkü vaziyete uygun, Kur'an ve Sünnet'e dayanan bir İcma' istemektedir⁹. Muhammed Abduh, İslâm aleminde gerçekleştirmeye çalıştığı yenilenmenin iki alanı kapsadığını belirterek bunlardan ilkinin düşünceyi taklit zincirinden kurtarmak ve İslâm dinini ilk Müslümanların aralarında ihtilaflar çıkmadan önce anladıkları gibi anlamalarını sağlamak; ana kaynaklara dayanmalarını temin etmek; ikincisinin ise, Arap dilini arıtıp yeniden düzenlemeye çalışmaktır¹⁰.

Abduh, bu bağlamda, akli kullanma zorunluğunu vurgulamaktadır. Çünkü akıl, insani güçlerin en üstünü olmakla¹¹ birlikte insanı diğer canlılardan ayıran en önemli hususiyettir. İslâm, akli bütün bağılıklardan kurtararak onu bağımsızlığına kavuşturmuştur. Ancak akıl, din tarafından belirlenen sınırlar dahilinde serbestlik kazanmaktadır. İnanan kişilerin sahip oldukları dinin gereği, uzun bir süre mahrum kaldıkları iki önemli şey kazanmaktadır. Bunlar, irade ve fikir özgürlüğüdür. Kişinin insanlığı bu iki özgürlüğe kavuşması ile tamam olmaktadır¹².

İslâm akla büyük bir önem vermiş olup, iman etmeyi bile akıl ve tefekküre dayandırmıştır. İslâm kendi öğretisini topluma yerleştirmeye çalışırken bir taraftan da toplumdaki geleneksel inanç

⁸ J. Schaht, "Muhammed Abduh", *İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: 1997, M.E.B. Yayınları), 8/ 488-490; Huriye Tevfik Mücahit, *Fârâbi'den Abduh'a Siyasi Düşünce*, İstanbul: 1995, 234; Abbas Mahmud Akkad, *Abkariyyu'l-İslah el-Ustazi'l-İmam Muhammed Abduh*, Mısır: ts., 235-236; Ahmed Emin, *Zuamâtu'l-İslah fi'l-Asri'l-Hadis*, 298.

⁹ Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida*, 15-18; W. Montgomery Watt, *İslâmî Hareketler ve Modernlik*, Çev. Turan Koç, (İstanbul: 1997), 85.

¹⁰ M. Reşid Rıza, *Tarihu'l- Ustazi'l- İmam*, I, Beyrut: Daru'l-Menar Kitabu'l-Arabi, ts, 11-12.

¹¹ M. Zeki İşcan, "Çağdaş İslâm Düşüncesinin Bir Örneği Olarak Muhammed Abduh ve Siyasî Görüşleri" *Türk Yurdu* 17/116-117, (Nisan-Mayıs 1997), 186.

¹² Muhammed Abduh, *Tevhid Risalesi*, Çev. Sabri Hizmetli, (Ankara: 1986), 196.

sistemleriyle mücadele etmiştir. Akılla çeliştiği halde geçmişe ait yanlış inanç ve geleneklerin sürdürülmesine şiddetle karşı çıkmıştır. Bunun için kendi esaslarının da akıl süzgecinden geçirildikten sonra kabul edilmesini istemektedir. İslâm, iman etmeyi akıl esasına bağlamıştır. Vahye teslim olmak, akli dışlamak, onu devreden çıkarmak değildir. İnsanın her şeyi akılla bilmesine imkân yoktur. İnsan aklının tek başına idrak edemeyeceği saadet yollarını bulmak ve bilmek için bir başka duyu organına ihtiyaç vardır; işte bu duyu organı dindir, vahiydir. Akıl kendi idrak alanı içerisinde salahiyet sahibidir. Ancak bu alanın dışında vahyi izler, delillere dayanarak onu tasdik eder, vahiy aklın kesin hükümlerine aykırı bir bilgi ve hüküm getirmez. Ancak böyle çelişkili bir durumla karşılaşılırsa, ya vahyin bütününe göz önüne alarak te'vil eder (yorumlar), yahut da bu gibi konuların bilgisini Allah'a bırakır. Geçmiş dönem alimleri, bu iki yolu da açıklama tarzı olarak kullanmışlardır. İslâmiyet, akli din adamlarının çeşitli baskılarından kurtararak imanın temeli kılmış ve yapısı bakımından salahiyetli olduğu alanlarda onu tamamen serbest bırakmıştır¹³. Bazı Batılı araştırmacılar, İslâm'ın getirdiği bu düşünce hürriyetinin Endülüs yoluyla Batılılara geçtiğini ve böylece Batıların gelişme yolunda adım attığını ifade etmektedirler.

Dinler ve felsefî sistemler bağlamında düşünce tarihinin en önemli sorunu, insan zihninin varlığı algılama biçimlerini belirlerken, bir diğerine koşut iki bağımsız alan tasavvuruna bağlı kalarak fenomenler dünyasını açıklamaya kalkışmasıdır. İki alandan kastedilen ise, varlık dünyasının, herhangi bir kavramsal modele göre düşünen insan zihninde bölünmeye uğraması, iki farklı, özerk ve objektif alana ayrılmasıdır ki, bu çifte gerçeklik veya iki bağımsız hakikat olarak da adlandırılabilir. Bir peygamber diliyle tebliğ edilen her dinin belirli bir süre sonra karşılaştığı bu sorunlarla Müslümanların Yunan felsefe ve ilmiyle temasa geçtikten sonra karşılaşmış olmaları muhtemeldir. İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren akıl ve nakil arasındaki bağlamın düzene konulması hususundaki tartışmanın, Müslüman toplumlar arasında meydana gelen ilk siyasi ihtilaf olduğu ve buna bağlı olarak görüş ayrılıklarının belirginleştiği görülmektedir. Aslında akıl ve nakil arasındaki ilişkilerin tarihi insanlık tarihiyle eşittir. İnsanın akıl prensiplerinden hareketle bizzat kendi varlığını ve dünyayı anlama ve açıklama çabasında ona vahiy eşlik etmektedir. Burada ise, bir çatışma veya bir çelişkiden söz etmek yerine iş birliği ve uyumun olduğunu söylemek daha doğru olur. İslâm dünyasında felsefe ve bilimin gelişmeye başlaması ile birlikte varlığı anlama ve açıklamada birtakım problemler ve zıtlıklar ortaya çıkmıştır. Akıl aslî hüviyetinden uzaklaşmış, taklitçilik ve taassup insan hayatına yön verir olmuştur. M. Abduh'un yerleştirmek istediği, akli taklidin tutsağı olmaktan kurtarıp asıl kimliğine kavuşturmak¹⁴. Kendi sınırlarını bilen ve bu çerçevede hareket eden aklın nakil ile çelişmeyeceğine kanidir. Akıl ile nakil (vahiy) arasında bir çelişme olmadığı gibi din ve bilim arasında da bir zıtlığın olması söz konusu olamaz.

İslâm'ın akılcı bir din olması yanında insanın irade özgürlüğü, söz ve fikir hürriyetini de teminat altına aldığı bir gerçektir. İnsan var olduğunu nasıl biliyor, bunun için başka bir delile ihtiyaç duymuyorsa aynı şekilde irade ve isteğine bağlı fiillerinde de hür ve serbest olduğunu, bunları düşünüp tasarladığını ve kendisinde bulunan bir nevi güç ile ortaya koyduğunu bilmektedir. İnsan

¹³ Akkad, Abkariyyu'l-İslah el-Ustazi'l-İmam Muhammed Abduh, 236-237; İşcan, "Çağdaş İslâm Düşüncesinin Bir Örneği Olarak Muhammed Abduh ve Siyasî Görüşleri", 187.

¹⁴ Kerr, Islamic Reform The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida, 109-110.

bu nevi fiilleri ortaya koyarken Allah'ın kendilerine verdiği akıl ve idrak gücünü o amaç doğrultusunda kullanmaktadırlar. İnsanla ilgili olup da onun idrak ve iradesinin üstünde olan fiiller ve olaylar da vardır. İnsanın iradesi burada daha kuşatıcı olan Allah'ın ilim ve iradesine bağlıdır. Muhammed Abduh, insanın dinin belirlediği sınırlar içerisinde sınırlı bir hürriyete sahip olduğu konusunda önceki İslâm alimleri ile fikir birliği içerisindeydi.

Abduh, kendi ifadeleriyle Kur'an ve Sünnet geleneğine bağlı, dini önemli ölçüde hem akıl tarafından kavranabilen, hem de mantık süzgecinden geçebilen akî kavramlar bütünü olarak gören bir din anlayışına sahiptir. Böyle bir din anlayışı, onu, uzun süre yanlış anlaşılıp uygulanan dini, her türlü bid'at ve hurafelerden arındırmaya ve asıl saflığına kavuşturmaya götürdü. Dinin saf şekliyle yeniden ihya edilmesi fikri onun güçlü eğilimlerinden bir olmuştur. Daha önce Gazali, İbn Teymiye gibi birçok İslâm düşünürü tarafından dile getirilen bu eğilimin oluşumunda Peygamberden nakledilen sözlü ve fiili sünnetin İslâm'ın oluşumundaki rolüyle açıklanabilir. Hz. Peygamberin yaptıkları ve söyledikleri başlangıçta sözlü olarak aktarıldı. Daha sonra yazıya geçirilen hadisler, hilafet makamına geçmek için çeşitli mücadelelerin yapıldığı dönemde birçok fırkalar tarafından hadisler uydurulup dahil edildi. Bununla birlikte itikadî İslâm mezhepleri ve siyasi hizipler, dini siyasi görüşlerinin doğru olduğunu ortaya koymak için hadisleri alet olarak kullanılmaktan çekinmediler.

İslâm alimleri, başlangıçtan itibaren, dinin esasları sanılan meseleleri, kaynaklarına inmezsizin ve dayandırdıkları hadisleri tahkik etmezsizin olduğu gibi kabul etmekten ibaret olan taklide karşı insanları devamlı surette uyarılmışlardır. Bu gayeyle sahih hadislerden ayırmak için yoğun çaba sarfetmişlerdir. Ancak, dini yaşayışın bozulmasında -daha doğrusu İslâm'ın asıl özünden uzaklaşmasında- hadis ve sünnetin kayıt altına alınmamış olmasının tek geçerli sebep olduğunu söylemek yeterli değildir. Başta da belirtildiği gibi Kur'an yazıyla tespit edilmiş olmasına rağmen yorumunda ve anlaşılmasında birçok problem ortaya çıkmıştır. Özellikle "Tefsir'de İsrailiyat" başlığı altında ifadelendirilen bu yanlış yorum ve anlamlandırmaların da bozulma işinde önemli bir fonksiyon gördüğü açıktır. Aslında, bütün dinlerin tarihi incelendiğinde, hiçbirinin ilk ve aslî şekliyle muhafaza edilemediği görülecektir. İslâm inancına göre son din olan İslâmiyet'in ana kaynağı koruma altına alınmış olmakla birlikte, bu ana kaynaktan beslenen İslâmî inanç ve yaşayış uzun asırlar boyunca değişik kültürlerle de temasın sonucunda geleneksel bir yapıya kavuşmuştur. Bu süreç içerisinde insanlar ilk ve sahih kaynaklardan öğrenmek yerine atalardan devraldıkları mirasa göre yaşamaktadırlar. Yerel veya daha geniş kültür çevreleriyle temasın sonucunda oluşan bu dini yaşayışın esasını ise taklit zihniyeti oluşturmaktadır. Bu durum sadece ibadet veya pratik dini yaşayış konusunda değil inanç ve ahlâk konularında da böyledir. İşte dinin yenilenmesi için ortaya çıkan bütün İslâm alimleri ilk olarak insan zihnini bu bulanıklıklardan arındırmak istemişlerdir. Bir bakıma ünlü filozof Bacon'un da belirttiği gibi insan zihnini yanlışlığa düşüren "idol"¹⁵ lerin tespit edilip, bunlara karşı insanların uyarılmasıdır. Bacon'un idoller adını verdiği bu önyargılar, yanıltıcı düşünceler, objektif ve doğru bilgi yolunda insanın karşısına dikilen en büyük engeldir. Başka bir deyişle, bu idoller, kişiyi doğru ve kesin bilgiye ulaşmaktan alıkoyan, akılla hiçbir bağlantısı olmayan önyargılar olarak kabul edilmektedir. İnsanı doğruya ulaşmaktan alıkoyan bu yanlış inanç ve

¹⁵ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, (Ankara: Ekin Yayınları, 1996), "Baconculuk", 62; Bertrand Russel, *Batı Felsefesi Tarihi*, (İstanbul, 1994), 2/294.

düşüncelere karşı İslâm yenilikçileri dini akıl temeline oturttukları dinin teori ve pratiğini bu esas üzerine kurmaya gayret etmişlerdir.

Bu tür bir taklide karşı olan Muhammed Abduh, kendinden önceki İslâm bilginlerinin izini takip etti. Öyle ki bu hususta seleflerinden çok daha ileri gittiği söylenebilir. O, el-Ahram gazetesinde yazı yazmaya başladığı günlerden itibaren, halk ve ilim adamları tarafından benimsenip uygulanan birçok örf ve adete, gerçek dine aykırı oldukları gerekçesiyle karşı çıktığı görülmektedir. O, bütün yazılarında, İslâm dünyasında konformizmin kısır hakimiyetini (taklid) kınamıştı, buna dinsel konularda dahildi. Ona göre, otantik İslâm, "iradesini özgürleştirmesi, düşüncesi ve yargılarını bağımsızlaştırması için" gerekli bütün koşulları insana sağlamaktadır¹⁶. Peygamber, akli insan idrakinin en yüksek ve en asil tezahürü olarak kabul ederken; bu melekenin kullanımı bir günah ve suç haline getiren bazı alimler ve onların köle ruhlu takipçileri olmuştur¹⁷. Burada Abduh, mezhep taassubu ve siyasi bölünmeler yüzünden taklidin yaygınlaştığına dikkat çekmektedir. Bu talepler ve öneriler bütünü, çağdaş dönemin dönüşümleri karşısında İslâm dünyasının bilinçlenmesinin başlangıcını oluşturuyordu. Böylesi bir çerçevede genç modernleşmeciler, Müslüman toplumlarla Batılılardan gelen yeni uygarlık arasında bir arabulucu rolü oynayacaklardır.

Abduh, imanın körü körüne nakle bağlanarak değil, akli delillere isnad ederek iman etmek olduğunu vurgular. Kur'an'ın bize imanı tam olarak elde edebilmek için aklımızı kullanarak kâinatın görünen taraflarını da incelememizi, insanlara gizli kalan yönlerine mümkün olduğu kadar nüfuz etmemizi emreder. Ona göre, sözü edilen taklitleri kabul etmek ve boyun eğmek, Kur'an'ın ebedi manasını ortadan kaldırarak yerine masum olmayan insanların birtakım sözlerini mutlak hakikat olarak kabul etmek demektir. İslam, taklitçiliğin ortadan kaldırılmasının yollarını araladı, düşünce ve zihni taklidin boyunduruğundan kurtardı ve ümmetlerin akidelerinin isnat ettiği dayanaklarını ve ilkelerini yıktı. İslâm, insanları atalarından gelen şeylere bağlanmaktan menetmekte, çeşitli dinlere mensup olanları atalarının yolundan gitmek ve onların gittikleri yolun dışına çıkmamakla suçlar. Bu şekilde Kur'an, atalarının yolundan giden milletlerin başlarına gelenlerden haber vererek insanları taklidin kötülüklerinden uzaklaştırır. Zira, taklitçi milletler, taklit sınırları içine kapanarak hayatlarının dayandığı temelleri bozdular ve neticede millî varlıklarının sonunu getirdiler. Bu nedenle, taklit hayvan için mazur görülebilir bir dalalet oluşturursa da insanın durumuyla bağdaşmaz¹⁸.

M. Abduh, bu fikirlerini Kur'an'ı Kerim'in "atalar dinine" uymayı reddettiği anlayışına dayandırmaktadır. İnsanlar toplumda, uzun süre yaşanarak gelenekselleşen bir takım örf ve adetleri dini bir kimliğe büründürerek kutsallaştırmaktadır. Bu atalar kültürü, akıl ve dinle çeliştiği halde fert ve toplumun dini yaşayışlarında kendine önemli bir yer bulabilmektedir. İşte Abduh'un gayesi dini bu gibi faydasız hatta zararlı unsurlardan arındırmaktır. Abduh'un anlatımında taklidin toplumu yozlaştıran ve statikleştiren gelenek olduğu anlaşılmaktadır. Toplumsal değişimin ve de dinde bir yenileşmenin sağlanması için bu statik unsurların bertaraf edilerek dinamik bir dünya görüşüne

¹⁶ Kerr, *Islamic Reform The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida*, 119-121; İşcan, "Çağdaş İslâm Düşüncesinin Bir Örneği Olarak Muhammed Abduh ve Siyasî Görüşleri", 187-188.

¹⁷ Ali Merad, *Çağdaş İslâm*, çev. Cüneyt Akalın (İstanbul: İletişim Yayınları, 1993), 48.

¹⁸ Abduh, *Tevhid Risalesi*, 88.

dönüştürülmesi esastır. Bu itibarla, yenileşme, geleneğin yüzeysel ya da radikal veya organizasyonel olarak değişmesidir. Bu hususta Kur'an'ı Kerim'de biri uyulması, tamamlanması ve devam ettirilmesi istenen (el-En'âm 6/90) peygamberler geleneği (İslâm); diğeri terkedilmesi istenen (el-Bakara 2/170; el-Maide 5/104) atalar geleneği (âsâr, ümmet) olmak üzere iki geleneğe atıfta bulunulmuştur. Buradan hareketle din baştan bozuk olan ya da bozulan gelenekten, sahih geleneğe doğru bir değişmeyi göz önünde bulundurmaktadır.

Müslümanların zihin ve düşünce yapılarında, dini yaşayışlarında ortaya çıkan statikleşmeyi aşmak için M. Abduh'un da aralarında bulunduğu birçok alimin, Müslümanların problemlerine çözüm bulabilmek için ictihad kapısının açık tutulması çağrısı, İslâmî yenileşmeyi sağlayacak potansiyel güç olarak anahtar bir kavram rolüne sahip olmuştur. İlk ictihad zamanlarında İslâm alimleri ana kaynaklara bakarak ve İslami bir zihniyetle dini hükmün delillerine dayanarak bilgi ve hükme ulaşıyorlardı. Uygulanan bu metot ve tutum, geleneği koruyarak yenileşmenin en önemli etkeniydi. Böylece gelenek bozulmadan yenileşme devam ettiriliyordu.

Taklit döneminde ise, belli mezhepler oluşmuş, delilini incelemeyen şahsına ve ilmine güvenilen müctehidin ictihadını benimseme yoluyla taklit zihniyeti yerleşmiş; uygulama yönünden din, bağlularına göre belli bir mezheple aynılaştırılmış, mezhepler taassupla savunulmuş, yalnızca naslara dayalı veya üzerinde icmâ hasıl olmuş hükümler değil, ictihada dayalı olan mezhep hükümleri de değiştirilemez ve muhalefet edilemez hükümler arasına katılmıştır. Bu hadise, taklit yoluyla dinin gelenekleşmesini ve değişmezlik zırhına bürünerek statikleşmesini temsil etmektedir. Bu tür bir taklitçiliğin yaygınlaşması ve İslâm toplumunda gerilemenin ve çöküşün en önemli sebebinin teşkil etmektedir.

Taklidin reddedilmesi, aklın dini konulara uygulanmasını gündeme getirmiştir. Buna göre, İslâm bir hayat biçimi olduğundan akıl müessesesine gem vurulması imkânsız olmaktadır. Bu nedenle Muhammed Abduh, yaratılmış olan şeylerin incelenmesinde İslâm'ın akla başvurusunun hiçbir şartla sınırlandırılmamış olduğu vurgulanmaktadır. "Kur'an, sadece kendi ifadelerine dayanarak, bizim onu tasdik etmemize muhtaç değildir" diyen Muhammed Abduh, dinde idrakin ne derece önemli olduğunu ve selâhiyetli olduğunu ortaya koymaktadır¹⁹.

M. Abduh, Kur'an'ın insanlara sadece hangi şeylerin Allah'tan olduğunu öğretmekle kalmaz aynı zamanda öğrettiği şey konusunda delil ve belge de getirir. Kur'an sadece kendi öğretilerini bildirmez, karşıtların dinleri konusunda da bilgi verir, onları kanıtlarla, delillerle reddeder. Bu nedenle, Kur'an her zaman akli muhatap alır ve düşüncüyü harekete geçirir. Bu özellikleriyle Kur'an, bizzat peygamberlerin dilinden akıl ve dinin kardeşliğini ve bağlılığını te'vil edilmez bir üslupla ilan eden tek kutsal kitaptır²⁰. Sadece İslâm'a özgü olan bu durum herhangi bir yorum ve açıklamaya gerek bırakmayacak ölçüde açık ve kesindir. Abduh, İslâm'ın akla verdiği üstünlüklerden bahsederken Müslümanları fikri taklidin bağlarından kurtarma ve ilmî zihniyetin İslâm düşüncesine hakim olması kıstaslarından hareket etmektedir.

¹⁹ Watt, İslâmî Hareketler ve Modernlik, 85.

²⁰ Abduh, Tevhid Risalesi, 75-76.

Esasında o, Avrupa'da geçerli olan din karşıtı felsefelerle hiç ilgilenmemiş görünmektedir; ama dine bilimsel bakış açısından gelen saldırıları dikkate almaktadır. Bu konuda o, eğer akıl Kur'an'da da belirtildiği üzere tüm alemin ve yaratıkların araştırılmasında (ilmî anlamda) yerli yerinde kullanılacak olursa, ulaştığı sonuçların dinden öğrenilecek olan ilahî hakikatle uyum içinde olacağını kabul etmek suretiyle, İslâmî kendini görme biçimini savunur. Aynı zamanda aklın dinde önemli bir yeri olduğunu kabul eder ve kendisinin arzuladığı saf İslâm'ı aklın savunulacak ve doğruluğu kanıtlanacak güçte görür²¹. Muhammed Abduh, doğru anlaşıldığı taktirde, ilim ve dinin hiçbir vakit ihtilafa düşmeyeceği fikrini ileri sürmüştür. "el-İslâm ve'n-Nasraniye" isimli kitabında İslâm'ın akla ve ilme verdiği değeri, tarihten getirdiği örneklerle anlatmaya çalışmıştır. İslâm'da ilim ve din çatışmasının olmadığını kesin bir dille ifade etmiştir. İlimle dini çatıştırılmasının, İslâm medeniyetine duraklama ve donukluk devirlerinde dışarıdan girmiş harici bir unsur olduğunu belirtmiştir. İslâm'ın özünde böyle bir ikilik asla mevcut değildir. Abduh'un ilim ve dinin gelecekteki iş birliğine olan inancı, İslâmiyet ve Hristiyanlığın birleşmesine olan inancından fazlaydı. Ona göre, ilim ve din, Kur'an'ın ve aklın istediği bir şekilde kaynaştıkları zaman Kur'an'ın kaderi taayyün edecektir. İşte o zaman Allah, ilim ve dinin kardeş olmasıyla beraber, inkârcıların karşı çıkmasına ve onların görüşünde olanların muhalefetine rağmen nurunu tamamlayacaktır.²² Abduh'un İslâmiyet'in akla ve bilime ters düşmediğinin altını sık çizmesinin nedeni o zaman Avrupa'da yaygın olan dinlerin akıl ve bilimle çeliştiği iddiasına bir cevap niteliği taşıyor. Özellikle Renan'ın dile getirdiği İslâm bilimsel gelişmeye engeldir tezi o dönem ve sonraki İslâmcı aydınlar tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Bu tür savunma mantığı ve reddiyecilik XX. yüzyıl Müslüman aydınların en çok kullandıkları bir tarz olmuştur. İslâm'ın bilimsel gelişmeye karşı olmadığı ve Müslümanların tarih içerisinde bilime yaptıkları katkılar sık sık vurgulanmıştır. Özellikle, İslâm modernistleri toplumsal gelişmeyi tekamülcü bir anlayışla yorumlamaktadırlar. Batı kültür ve uygarlığının bugün ulaştığı olduğu düzeye Müslümanların önemli katkıları olmuştur. İnsanlık tarihi boyunca kültür ve uygarlıklar bir devamlılık gösterirler. Hiçbir medeniyet kendinden öncekilerden kopuk olarak gelişemezler. Böyle olduğu içindir ki, İslâm uygarlığını temel almaksızın Batılıların bugün ulaştığı olduğu medeniyet seviyesini açıklamak mümkün olmaz. Dolayısıyla, Renan vb. gibi şahısların öne sürdükleri gibi din gelişmeye engel değildir. Müslümanların geçmiş tarihlerine bakıldığında kurdukları medeniyetin temellerinde İslâmiyet'in iman ve ahlâk esaslarının bulunduğu görülecektir.

M. A. Abduh'un akılcılık anlayışı esas alındığında, onun görüşlerinin şu ilkelere dayandığı görülecektir. Bunlardan birincisi aklın nakle üstünlüğüdür. Buna göre, akıl ile nakil arasında herhangi bir uyuşmazlık olması durumunda, karar verme hakkı akla aittir. İkinci ilke ise, din ile ilim arasındaki iş birliğine dayanır. Üçüncüsü ise, dinî otoritenin reddidir²³. Çünkü ona göre din, ya tamamen ya da büyük bölümü ile aklın nüfuzu altındadır. Bu durum ilim için de aynı olup ilim ve din arasında herhangi bir çatışma mevcut değildir. Böylece, din ile akıl ve ilim arasında bir birlik sağlamaya çalışan Abduh, klasik kelâm anlayışında olduğu gibi ne birinciyi ikincisinin emrine vererek ne de modern felsefenin yaptığı gibi onlardan her birini kendi hususi sahasına hapsederek değil, fakat onları

²¹ Watt, İslâmî Hareketler ve Modernlik, 85.

²² Muhammed Abduh, El-İslam ve'n-Nasraniyye ma'al-İlm ve'l- Medeniyye., (Kahire: Matbaatü's-Seâde, 1905), 120-127.

²³ İşcan, "Çağdaş İslâm Düşüncesinin Bir Örneği Olarak Muhammed Abduh ve Siyasî Görüşleri", 186-188.

Allah'ın insana verdiği aklın iki kardeşi olarak mütalea ederek bunu gerçekleştirir²⁴. Böylece, her ikisi de aynı kaynaktan gelen din ile ilim arasında bir anlaşmazlık olmayacaktır. Akıl, ilim ve din temelleri üzerine kurulacak bir medeniyet, Batı medeniyetinin maddi cephesine karşılık, manevî ve din sahasını kapsayacağından daha sağlam temeller üzerine kurulmuş olacaktır.

Muhammed Abduh, Afganî'nin daha ziyade İslâm devletlerinin güçlenmesiyle ilgili olarak ortaya attığı fikirleri bir "İslâm dini düşüncesi Rönesansı" kalıbına sokarak sistemleştirmiştir²⁵. Afganî'nin İslâm'ın müsbet bilimlere tezat bir tutumu olmadığı düşüncesine karşılık Abduh, dini bilimlerin ve müsbet bilimlerin, aynı kaynaktan gelmelerine rağmen, her birinin kendine özgü düşünce koşulları olması açısından, birbirine paralel olarak yürütülmesi gereken iki ayrı akım olduğunu ileri sürüyordu. Bunu desteklemek için ise, İslâm'ın Allah'tan gelen en son din olması düşüncesini ileri sürüyordu²⁶. Hz. Muhammed'in son peygamber olması insanlık için artık yeni bir ilahi mesajın tekrarlanmasına ihtiyaç olmadığı bir seviyeyi göstermiştir. Bu aşamadan sonra yeni bir peygamber ve din gelmeyeceğine göre, insanlar kendi ahlâkî ve entelektüel problemlerine çözümü kendileri üretebilirler. Bu da dinin değişen ihtiyaçlara cevap verebilecek şekilde yorumlanmasını gerekli kılar.

M. Abduh, İslâm toplumunda çöküşün en önemli sebeplerinden biri olarak taklitçilik anlayışını görürken, diğer bir sebep olarak da içtihat kapısının kapalı tutulmasını görür. İchtihat kapısının kapalı olduğuna inanmak, İslâm dünyasında hayatın tabii ilerleyişini ve zaruretlerini görmezlikten gelme durumunu doğurmuştur. Oysa insan hayatı devamlı yürüyüp gitmekte ve gelişmektedir. Çünkü toplumların bilmediği gerçekler, sebepler ve olaylar her gün tazelenmekte ve meydana gelmektedir. İslâm'ın genel öğretileriyle yenilenen hayat olayları arasında uyum sağlamak için meşru yol içtihatır. İş, önceki imamların fıkhi bilgisiyle yetinip o kadarla kalırsa bu toplumun ihtiyaçlarını karşılamaktan ve dolayısıyla İslâm'ın ruhundan uzak kalır. İslâm'ın insan ihtiyaçlarını karşılayabilmesi için içtihat meşru ve zorunlu bir yol olmakla beraber hicri ilk üç asırdaki müctehidin sahip olduğu bilimsel niteliklere sahip olanlardan başkasının ona başvurması uygun değildir. İchtihatta bulunabilmek için zihinsel bir güce ve zaruri bilgilere sahip olmak gerekir. Halkın ise, inandıkları bir müctehidi takip etmeleri daha uygundur. İşte sınırlar içerisinde akıl, tümüyle serbesttir ve onun ödevi sonsuzdur. Abduh için icma, Kur'an ve sahih sünnet ayarında üçüncü bir kaynak değildir. Zaman içinde toplumun kollektif hükmü şeklinde bir cins icma gelişmiştir. Fakat bu asla, hatasız değildir ve içtihad kapısını kapayamaz. Onun için Muhammed Abduh, daha önceki asırlardaki şartlarla içtihadın hem kendi zamanında, hem de kendinden sonra caiz olduğunu kararlaştırmıştır. Belli bir ilmî yeterliliğe sahip olmayan insanların içtihad yapmaları dini asli safiyetinden uzaklaştırır²⁷. Belli kriterlere uymak şartıyla içtihad toplumda dini hayatın sürekliliği açısından gereklidir. Abduh, toplumdaki tabi değişme ve gelişmeye paralel olarak vahye dayalı yeni hüküm ve nazariyelerin ortaya konmamasının İslâm toplumlarının laikleşmesine yol açtığı kanaatinde²⁸.

²⁴ Abduh, Tevhid Risalesi, 54-55.

²⁵ Malik bin Nebi, İslâm Davası İslâm Dünyasına Bakış, (Çev. Muharrem Tan), İstanbul, 1990. 47-56.

²⁶ Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 18.

²⁷ Muhammed el-Behiy, *el-Fikru'l-İslami'l-Hadis ve Silatuhu bi'l-İsticmari'l-Garbi*, Beyrut, 1970, 169-170.

²⁸ el-Behiy, *el-Fikru'l-İslami'l-Hadis ve Silatuhu bi'l-İsticmari'l-Garbi*, 174.

Muhammed Abduh, dini düşünce ve hayatın durgunluğunun temel sebebini İslâm'ın bilhassa fıkıhçılar tarafından şekle, lafızlara ve bir takım bedeni hareketlere indirgenmiş olmasında görmektedir²⁹. Ona göre, böylelikle dinin asıl tarafı olan fazilet, ihsan ve ahlâk görmezlikten gelinmiştir. Takva düsturu unutulmuştur. Neticede din bir takım maddi kalıplara inhisar edilerek fıkıhçıların elinde zayı olmuştur. Bir takım şekli unsurlara, hareketlere, lafızlara önem verilip, mananın arka plana itilmesi, Yahudilerin Tevrat'ı tahrif etmelerinden daha fazla bir tahrifin İslâm kültürü için söz konusu olmasını sağlamıştır. Ehil olmayan kişilerin de içtihad yapabileceğinden endişelenen fıkıhçılar, bu kapıyı kendilerine ve kendilerinden sonra gelenlere kapattılar.

İctihat kapısının açık olmamasının sonucu olarak İslâm dünyasında taklit yaygınlaştı. İslâm öğretisinin (hukukunun) dört büyük imam tarafından sistemleştirilmesinden bu yana, içtihad kapısının kapandığı, Müslümanların, İslâmî ilkeler konusunda kendi akıl yürütmelerini kullanarak bireysel sonuçlara varma arayışına girmeksizin düşüncelerini, bu imamların tek tek sıraladıkları görüşlere uydurmak zorunda oldukları çoğunlukla kabul edilmektedir. Yeni ihtiyaçlar karşısında kendi görüşünü ortaya koymak yerine tabi olduğu mezhep imamının görüşlerine dayanmak daha çok tercih edilmiştir. Hicri III. asırdan sonra, İslâm alimlerinin geçmiş ekollere bağlı kalarak hüküm vermeleri o tarihlerde önemli bir zayıflık olarak görülüyordu. İslâm toplumları yüzlerce yıl dört mezhep hukukunun ortaya koymuş olduğu esaslar dışına çıkmamanın sıkıntısını çekmediler. Bu XVI. yüzyıla kadar İslâm dünyasında devam etmiştir. Değişen hayat şartları karşısında Müslümanlar, gerekli görülen hukuki değişimler ile birlikte bu şartlara uyum sağlayabilmişlerdir. Bu esnekliğin sağlanmasının delillerinden biri dört mezhebin birbirlerine ait hükümleri gerektiği zaman benimseyerek uygulamış olmalarıdır. Bunun bir diğer sebebi ise, aynı çağlarda sosyal değişme hızının sonraki yüzyıllara kıyasla çok yavaş olmalarıdır. İslâm'ın ilk üç asırda çoklukla teorik ilimlerde ve kısmen teknolojide meydana gelen ilerlemelerin duraklamış ve tüm dünyada değişimin hızı çok düşük bir seviyede olmuştur. Sosyal değişme hızının bu kadar yavaş olduğu bu dönemde hukukun geri kalması söz konusu olamazdı. Ancak, Avrupa'da Rönesans ve Reform hareketleriyle başlayan yenilikçilik toplumun bütün alanlarında olduğu hukuk alanında da yeni birtakım düzenlemeler yapmayı zorunlu kılıyordu. Bu dönemden itibaren Batılılarda yavaş yavaş gelişen ve bu arada İslâm ülkelerini de etkileyecek olan dinî temelli hukuk yerine laik hukuk düzeninin yerleşmeye başlamasıdır. Gel ki İslâm toplumunda ve özellikle Osmanlı hukuk düzeninde dinî hukukla beraber örfî hukukun da geliştiği bilinmektedir. Ancak bu örfî hukuk sisteminin dinî hukuktan bağımsız olduğunu söylemek zordur. Osmanlı'nın yükselme döneminden itibaren gelişen devlet yapısı ve uluslararası ilişkilerin ortaya çıkardığı yeni şartlar karşısında yetersiz kalan hukuk sistemini Batılılardan alınan kanunlarla güçlendirilmeye çalıştığı bir vakiydir. Bu, Tanzimat dönemine kadar çok sınırlı bir alanı içeriyordu. Tanzimat'tan sonra hukuk alanında bir kısım yenilikler getirilmiştir. Ancak, bu dönemin ikili mantığı bütün Reform hareketlerinde olduğu gibi hukukî çalışmalarda da kendini göstermiştir. Aslına bakılırsa, İslâm hukuku modern hayatın gereklerine uyma imkanlarından özü itibarıyla mahrum değildir; onun dayandığı esaslardan bugünkü hayat için hüküm çıkarmanın imkânsız olduğu söylenemez. Nitekim 1876 tarihli "Mecelle-i Ahkam-ı Adliye" komisyonunca hazırlanan çalışmada bunun en güzel örneğini bulabiliriz. Özellikle

²⁹ Rıza, Tarihu'l- Ustazi'l- İmam, 942.

dini hukukun değişen ihtiyaçlara cevap verebileceğinden hareketle bir komisyon kurulmuş ve Osmanlı'da ilk sistemli hukuk diyebileceğimiz Mecelle hazırlanmıştır. Mecelle'nin süregelen şer'i tedvinlerden (codification) farklı olarak, maddeleştirilmiş esaslara dayalı kanunlar olduğu görülür. Böylece o, İslâm hukukunun kendi geleneği içinde ortaya çıkmaktan çok modern hukuk sistemlerine intibak etmek zorunluluğu ile doğmuştur. Ne var ki, bu da uygulama şansı bulamadan rafa kaldırılmıştır.

Mecelle'nin başarıya ulaşamamasının sebebi, Osmanlı (İslâm) cemiyetinin hem iç hem de dış değişim hızına intibak edemeyişi ve değişimin şiddetli baskısını kontrol edemeyişidir. İslam dünyasında hukuk kaynaklarını kullanabilecek ehliyetle bireyler yetişmemiş dolayısıyla da hukuk hareketleri modern hayata adapte edilememiştir. Bu nedenle aradaki mesafeyi kapatmak için Batı hukukunun alınması zaruri olmuştur³⁰.

Batılılardaki gelişmeye ayak uydurmakta yaşanan güçlüklerle birlikte bu dönemde İslam hukuku yeni ihtiyaçlara cevap vermekte gelişme gösterememiş ve zorlanmıştır. Ancak İslam hukukunun dönemin şartlarına yetişememesi, dışarıdan gelen değişimin hızını etkilememiştir. Aksine bu dönem şimdiye kadar görülmeyen bir süratle değişimin yaşandığı bir dönemdir. Aile, miras, vakıf gibi konularda eski hakimiyetini koruyan İslâm hukukunun ticaret, borçlar, ceza hukuku sahalarında, aynı zamanda hukuk usulü konusunda yerini Batılı hukuk sistemlerine bırakması, bütün bu sahaların İslâm toplumunun takip edemediği, kontrol edemediği, ancak peşinden yetişmeye çalıştığı bir takım süratli değişmelere uğraması yüzündendir. Bu hızlı değişime ayak uydurabilmek için dinin başta hukuk alanı olmak üzere topluma akseden tüm yönlerinin yenilenmesine ihtiyaç vardır. Yenileşmeye imkân verecek en önemli araçlardan birisi de içtihad olmuştur. Onun için başta Afganî ve Abduh olmak üzere bütün modernist İslâmcılar içtihad kapısının açık tutulması ve gerekliliği üzerinde durmuşlardır. Muhammed Abduh'a göre, Kur'an ve Hadisler, ibadetlerle ilgili açık kurallar ortaya koymuştur. Ancak insanların birbirleri ile ilişkileri konusunda daha genel temel ilkeler vermişler ve onları hayat şartlarına göre uygulamayı insanlara bırakmışlardır. Belli prensipler çerçevesinde içtihadta bulunma işi de, burada başlamakta ve meşruiyet kazanmaktadır.

Kur'an'ı Kerim, bireysel ahlâklılık ve sosyal nizam ile ilgili genel ilkeleri, evren hakkında belli gerçekleri, bazı emir ve yasakları ihtiva etmektedirler. Sözü edilen bu açık emirler tartışmaya yer bırakmaksızın bütün Müslümanların kabul edeceği ilkeleri kapsamaktadır. Ancak, dinin temeli olan Kur'an ve Sünnet'te açık olmayan meseleler de vardır. Bu durumlarda bir açıklayıcı olarak, akıl ön plana çıkmalıdır. İslâm, esas bir mesele olarak ferdi içtihadta müsaade etmiştir. Böyle bir içtihad, dini nasların te'vil edilmesinden daha farklı bir anlam taşımaktadır. İctihat, asıl kaynaklardan beslenerek dinin yenilenmesi hadisesidir.

Muhammed Abduh ve diğer İslâm modernistlerinin içtihad hakkını savunması ve taklide karşı çıkmalarının arkasında Kur'an ve Sünnet'e dönüş özlemi ile bir paralellik vardır. Dolayısı ile Asr-ı Saadet döneminden sonraya ait yorum ve uygulamalar bağlayıcı olarak kabul edilmez³¹. İslâm'ın bu şekilde algılanması, geçmişte olduğu gibi bugün de kurulu pek çok toplumsal ve düşünsel geleneğe

³⁰ Erol Güngör, *İslâm'ın Bugünkü Meseleleri* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2006), 102-103.

³¹ John L. Esposito, *Voices of Resurgent Islam*, (Oxford: Oxford University Press, Inc.), 1983, 53.

karşı çıkmanın simgesidir. En azından içtihad üzerindeki vurgunun belirtilmesiyle, tecdid ve ıslahın, İslâmi tutum ve davranışın "geleneksel" veya "tutucu" algılama yöntemleri olmadığı anlaşılmalıdır. İctihat, VII. yüzyıl Arap toplumuna ait koşulları zorunlu olarak yeniden var etmeye çalışmak anlamına gelmez. İctihadın verdiği asıl mesaj, Kur'an ve Sünnet'in var olan koşullarda uygulanması için bireysel çaba harcanması gerektiğidir. İslâm'ın bu algılama biçiminde, Kur'an ve Sünnet, geleneksel ve güncel kurumları değerlendirmek ve istendiğinde karşı çıkmak için bir ölçüt olarak kullanılır. İslâm'da tecdid ve ıslah geleneği, böylece, yalnız Kur'an ve Sünnet'e dönüş çağrısında bulunmaz, var olan kurum ve geleneksel yorumlara mümkün olduğunca karşı çıkarak içtihad hakkını da savunur.

Ancak, din sadece bir hukukî kurallar bütünü değildir. Abduh, aynı zamanda dini, ahlâkî bir güç olarak görür ve en önemli eğitim unsuru olarak kabul eder. Zira din, insanların ahlâk sisteminin en güçlü faktörüdür. Muhammed Abduh'a göre, toplum, ahlâki dayanışma, hakların karşılıklı tanınması ve ödevlerin yerine getirilmesinde karşılıklı nasihat ve yardım etrafında bir araya gelmiş haklar ve vazifeler sistemidir. Bu haklar ve vazifeler sistemi vahiyden çıkartılan bir hukukta belirtilmiştir.

Ona göre, dinin esas amacı, insanı kamil duruma getirmek, ahlakını güzelleştirmek ve hoş olmayan alışkanlıklardan uzaklaştırarak dünya ve ahiret hayatında mutlu kılmaktır. Abduh, dinin aynı zamanda sosyal yönünü vurgular; ferdi ahlâka olduğu kadar toplumsal ahlâka da oldukça önem verir. Birey ve toplumsal hayatı belli bir nizamaya koyan en adil ve kalıcı kuralların dini kurallar olduğunu belirtir³². Abduh'un sosyal ahlâk anlayışı fatalizmden tamamen uzaktır ve insan faktörüne dayanmaktadır. Dolayısıyla her şeyi Allah'ın iradesine bağlayan ve kulun iradesini yok sayan bir anlayış İslâm'la bağdaşmaz. İnsan fiillerinde hürdür. Ancak, iyi ve güzel olanlarına mükâfat, kötü ve çirkin işleri karşılığında ise ceza görür³³. Toplumsal ahlâkın temellerinde ise, "insanlara iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak" şeklindeki İslâm'ın genel bir metodunu yerleştirir. Ahlâkî ilkelerin uygulanıp uygulanmamasının sonuçlarının bizzat bu dünyada karşılıklarının görüleceğini vurgular. Burada, onun sosyal ve ekonomik ahlâk anlayışında, Weber'ci ahlâk anlayışıyla bazı paralellikler mevcut olup dünyadan el etek çeken veya toplumdan uzaklaşan zahit yerine dünyaya dönük zahid anlayışını benimsediği söylenebilir.

Toplumda var olan gerileme ve çöküşün temelinde dinin ortaya koyduğu ferdi ve sosyal ahlâk ilkelerinden uzaklaşma neden olarak gösterilmektedir. Bu itibarla, toplumda bir Reform yapılacaksa bunun Müslümanlardaki mevcut zihniyet yapısını değiştirmekle mümkün olacağını vurgulamaktadır. Bu ise, dinin asıl kaynaklarına dönmek suretiyle olacaktır. Afganî ve Abduh, her ikisi de İslâm'ın özünde ilerlemeye engel olmadığını vurgulamaktadır. Öz haliyle İslâm'ın ortaya koyduğu ilkeler, toplumsal gelişmeye müsaittir. İnsanlar, dinin ve ahlâkın ilkelerinden ayrıldıkları için ilâhi bir ceza ile karşı karşıya kalırlar. Müslümanların zillet ve aşağılıktan kurtulabilmeleri için dinlerini ilk Müslümanların anladığı şekilde anlamaları ve yaşamalarıdır.

Abduh, İslâmiyet'in ilerlemeci ve modern bir toplumun ahlâkî temeli olabileceğini iddia ederken; bunun, ilerleme adına yapılan her şeyi onaylayacağını ve yeni ulemanın amacının sadece bir oldu bittiye meşrulaştırmak olduğunu ima etmek niyetinde de değildir. Tersine, İslâm'ı bir

³² Abduh, Tevhid Risalesi, 209.

³³ Abduh, Tevhid Risalesi, 122; Kerr, Islamic Reform The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rıda, 123-124.

sınırlama ilkesi olarak düşündü: Müslümanların değişiminin önerilen tüm yönleri arasında neyin iyi ve neyin kötü olduğunu ayırmasını sağlayacaktı. Müslümanların yaşanan değişime ayak uydurmalarını sağlamak için İslâm belirleyici bir ilke olarak kabul ediliyordu. Abduh'un gayesi, Batılıların ilim ve tekniğini alırken; Müslümanların dini ve ahlâkî özelliklerinin korunmasını temin etmektir. Aynı zamanda onda, modernizmin getirdiği değerlerle İslâm ahlakının prensiplerinin bir uzlaştırılması ve kaynaştırılması gayretleri de görülmektedir.

Abduh, esas itibarıyla, İslâm ile modern düşünce arasında bir uzlaşma öngörüyordu. Bu mesele ile ilgili olarak, Fransız tarihçisi Hanotaux ve Lübnan asıllı gazeteci Farah Antun'la tartışmaya başladı. Onların İslâm hakkındaki iddia ve hücumlarına karşı dini müdafaa etti. Kaynağı Kur'an ve sahih Sünnet olan İslâm ile İslâm'ı bu iki kaynağından uzaklaştıran ve muhtelif zamanlarda gelişen Müslümanların Kur'an ve sünnet anlayışlarıyla mevcut yaşayış ve anlayışlarındaki İslâm arasında bir ayırım yapma zorunluluğunu duymuştur. Şimdiki Müslümanların durumuyla İslâm'ı değerlendirmek hatalı olur. Abduh'a göre, herhangi bir hususta lehinde ve aleyhinde bir hüküm vermek için bir dine bakıldığında mensupları tarafından kendisine katılan yahut belki de başka bir dinden kendilerine geçmiş bid'atlardan tamamen arınmış olarak asıl kaynağı ile ele alınması lâzımdır. O, dinin bazı esasları konusunda mensuplarının sözü veya davranışı delil gösterilecekse, o dinin kaynağına en yakın ve din kurucusu ya da peygamberin bizzat kendisinden, sade ve net olarak alan ilk kişilerin sözlerine uygulamalarına bakılmalıdır.³⁴ Abduh'un iki tartışmasının da İslâm'ın doğru ya da yanlışlığı ile değil, onun modern zihin yapısının kabul edilen gerekleriyle uzaklaştırılabilir olması ile ilgilenmesi dikkat çekicidir. Tahtavi, Hayrettin ve Afganî'nin düşüncesinde aktif olarak görünen bir süreci daha da ileri götürdü. Bu, İslâm düşüncesinin geleneksel bazı kavramlarını Batılılardaki yaygın düşüncelerden hareketle anlamlandırma çabasıdır. Bu düşünce çizgisinde maslahat faydaya, şûra parlamenter demokrasiye ve icma kamuoyuna dönüşür. İslâm'ın kendisi; medeniyet ve hareket anlamına geliyordu. Böyle olunca, İslâm ile insanlığın bugün ulaştığı medeniyet düzeyinde edindiği kazanımlarla bir uzlaşmanın temini kaçınılmazdı. Ancak, bazı dini kavramların içerisini Batılı değerlerle doldurmaya çalışmak tehlikeli sonuçlar doğurabilir. Elbette bu yolla, İslâm'ı diğer dinlerden ve ideolojilerden ayıran kavramların, gerçek anlamlarını tahrip etmese bile tahrip etmek kolaydı. Fakat Abduh, dinsel kavramlarla çağdaş değerler arasında ilişki kurmaya çalışırken aynı zamanda seküler/laik düşüncelerin önüne de set çekmek istemişti³⁵.

M. Abduh'un, İslâm'ı savunmasının ve gerçekte onun hakkındaki düşüncesinin temelini, gerçek dinin belli bir şekilde kavranması oluşturuyordu. Bu kavrayış onda temel ve değişmez olan ile temel olmayan ve değişebilir olanı ayırt etmekten ibaretti. Gerçek İslâm'ın sade bir doktrinci yapıya sahip olduğunu; insan hayatının bazı büyük sorunları ve insan davranışının genel ilkeleri hakkındaki inançlardan oluştuğunu ifade eder. İnsanın bu inançlara ulaşabilmesi ve hayatının bir parçası haline getirebilmesi için hem akıl ve hem de vahiy gereklidir. Onlar ne ayrı alanlara sahipti, ne de aynı alanda çatışma halindedirler. Her bilgide olduğu gibi dini bilgi peşindeyken de akıl ile başlamalı ve onun gösterdiği yol takip edilmelidir. Allah'ın varlığı ve sıfatları ancak akıl ile kavranabilir. Ahiret hayatı, hayır ve şer, peygamberlik gibi konulardaki bilgiler de ancak akıl vasıtasıyla kavranabilir.

³⁴ Abduh, *el- İslâm ve'n- Nasraniye...*, 22.

³⁵ Albert Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, çev. L. Boyacı-H. Yılmaz, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1994), 165.

Abduh, dini açıklamaya Allah'ın varlığının ispatı ile başlar. Ayrıca Vacibü'l-Vücut'u ispat hususunda kullandığı deliller ve yapmış olduğu yorumlar itibariyle herhangi bir yenilik getirmemiştir. Bu konuda, Eş'ari ve Gazali gibi önceki alimlerin anlayışını benimseyerek yollarını takip etmiştir. Allah'ın sıfatları konusuna gelince, O'nun bazı sıfatlarının varlığını tefekkür yoluyla bilmek mümkündür; bunları vahiy de bildirmiştir. O'nun kelim gibi bazı sıfatları ise, sadece vahiy yoluyla bilinebilir. İnsan aklını yapısı Allah'ın zat ve mahiyetini kavramaya yeterli değildir. Akıl, O'nun sıfatlarının keyfiyetini ve zat ile bu sıfatlar arasındaki ilişkiyi bilemez. Kısaca o, ilahi sıfatlara inanmanın, iman etmenin zaruri neticesi olduğunu söylemektedir³⁶. Abduh, Allah'ın zat ve sıfatlarıyla ilgili meselenin bir bilgi konusu olmaktan ziyade imanî bir problem olduğunu ileri sürmektedir. Dolayısı ile, bu hususlarda aklı delillere başvurmadan ziyade vahyin bildirdiklerine iman etmenin yeterli olacağı kanaatinde. Abduh, Tevhid Risalesi'nin ilk baskısında Allah'ın Kelâm sıfatından bahsederken Kur'an ile Kelâm sıfatının ilişkisine ve buradan hareketle Kur'an'ın mahluk (yaratılmış) olup olmadığı konusuna da temas etmiş, "Allah'tan gelen ve işitilen sözün (kelâmın) kaynağı şüphe yok ki Allah'a ait şe'nlerden (sıfatlar veya bunların asıllarından) biridir. O, kadim (ezeli) olduğu gibi bu da kadimdir, yaratılmamıştır, ezelden beri vardır; fakat işitilen, o kadim sıfatı ifade den sözün kendisi ezeli değildir, yaratılmıştır. Okunan ve işitilen sözün (bu manada Kur'an'ın) yaratılmadığını söyleyen, sapıkların en ileri gidenidir..."³⁷. Daha sonraki baskılarda ise bu ifadenin değiştirilmesini istemiştir. Bunun sebebinin ise şöyle açıklamıştır: "Ben Risale'de selef mezhebine bağlı kaldım, bu mesele ise, onların mezhepleri dışında kalan bir bid'attır"³⁸. Kitabın sonraki baskılarında bu ifade şu şekilde yer almaktadır: "Öte yandan, kelâm sıfatının gereği olarak vahyolunan sözlerin bir başlangıcı vardır ve yaratılmışlardır..."³⁹. Abduh, Allah'ın sıfatları hakkındaki bilginin Kur'an'ın bildirdikleriyle sınırlanmış olduğunu belirterek ilahi kelâmın da beşeri kelâmdan tamamen farklı olduğunu söylemektedir.

Abduh'un vahiy, peygamberlik ve mucize anlayışı selefiye'den ziyade filozofların görüşlerine daha yakındır. O, vahyi, dini bir hüküm veya benzeri bir şeyi Allah'ın peygamberlerden birine bildirmesi şeklinde tarif eder. Vahyi, Allah katından bir aracı yoluyla ya da aracısız olarak gerçekleştiğine kesinlikle inanmak, kişinin nefsinde bulunduğu bir irfandır. Vahiy sezgiden ayrılır, çünkü sezgi insanın nereden geldiğinin farkında olmaksızın, bilincinde olduğu bir duygudur⁴⁰. Abduh, vahyin imkanını akılcı bir yolla izaha çalışmaktadır. Vahiy ve peygamberlik, insanın kendi çabasıyla ve kazanımlarıyla elde edebileceği bir merteye değildir. Peygamberler, Allah'ın seçkin kulu olmakla birlikte, yine bir insandır. Bu nedenle öteki insanlarla aynı ihtiyaçlara sahiptirler. Yüklendikleri görev itibariyle onu öteki insanların üstüne çıkarır. Ancak, peygamber, nübüvvet vazifesinin dışında insan tabiatının tüm özelliklerini taşır. Abduh, genel olarak peygamberlik konusunu açıklarken Sünnî İslâmî öğretiyi takip eder görünmesine rağmen onu aklileştirir ve ona yeni bir görünüm kazandırır. Peygamberliğe, genel itibariyle psikolojik ve sosyolojik açıdan yaklaşır. Peygamberlik, insanın dünya ve ahiret mutluluğunu sağlayacak amellerin neler olduğunu ifade eder;

³⁶ Abduh, *Tevhid Risalesi*, 102.

³⁷ Karaman, Hayrettin, *Gerçek İslâm'da Birlik*, İstanbul, tsz., 81.

³⁸ Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, 82.

³⁹ Abduh, *Tevhid Risalesi*, 103.

⁴⁰ Abduh, *Tevhid Risalesi*, 154.

Allah adına, insana belirlenen kurallara uyulmasını ve bu emir ve yasakların içeriğini de ona açıklar. Peygamberler, insanların eksikliklerini tamamlar. Tüm insanlık, mevcudiyetlerinin bir gereği olarak peygamberliğe muhtaçtır. Birey için aklın önemi ne ise insanlık için de peygamberliğin önemi odur⁴¹ demek suretiyle peygamberliğin fert ve toplum için önemini ortaya koymaktadır. Abduh, tıpkı Gazalî gibi, daha çok peygamberin ahlâkî rolü ve sosyal hayattaki etkileri üzerinde durur.

Abduh, arif ve veli kişilerin haberleriyle peygamberlerin bildirdiklerinin bir kıyaslamasını yapar. İnsanlar içinde, peygamberlerin derecelerine ulaşamamış arif ve veli kişiler de vardır. Bunlara da gayb aleminden bazı bilgiler ve müşahadeler nasip olur. Onların bilgi ve müşahadelerinin hak olup olmadığının ölçüsü, peygamberlerin verdikleri bilgi ve haberlere aykırı olmamasıdır⁴². Burada vahiy ile sezgi veya diğer bilgi edinme yolları arasında bir ayırım yapar. Peygamberlerin getirdiklerinin akılla da doğrulanabileceğini vurgular.

Her peygamber, risaletini ispat ve kuvvetlendirmek için birtakım mucizeler göstermiştir. Mucizeler akıl yönünden imkânsız değildir, çünkü bilinen tabiat kurallarında bir sapma olmanın imkânsız olduğuna dair hiçbir delil yoktur. Bu tabiat kanunlarını koyan aynı zamanda kâinatı yaratan Varlık'tır; o halde olağanüstü durumlar için hususi kanunlar icat etmesi Allah'a imkânsız değildir. Mucize peygamberlik iddiası ile ortaya çıkan zatlarda olacak ve onları tasdik edecektir⁴³. Sihir ve benzeri şeyler mucizeden farklı olup, imkân dahilinde bulunana güçlerin dışında değildir⁴⁴. Ancak, Abduh iddia edildiği gibi mucizeleri inkâr etmez⁴⁵. Mucizeleri ve Kur'an'da geçen bazı kavramları müsbet ilim ve felsefenin verileri ile uzlaştırarak çağın insanının anlayabileceği şekilde bir te'vil ve yoruma tabi tutmuştur

Abduh'un, tefsir anlayışı ve Kur'an'ı tefsirdeki metodu, rey ve akla dayalı tefsiri, nakil ve esere dayalı tefsire tercih ettiği görülür. Bu itibarla Abduh, melekleri tabiat kuvveti, şeytanı yeryüzüne yayılmış şer kuvvetler, cinleri ise zararlı mikroplardır diye ifade eder. Aynı şekilde Süleyman ile Belkıs hikayesinde tahtın Hz. Süleyman'a getirilmediğini, tam aksine bir mislinin yapıldığını iddia etmiş; Musa a.s.'ın asası ile denizi yarması mucizesine med ve cezir hadisesidir diye te'vilde bulunmuştur. Yine Fil vakasında Ebabel Kuşlarının attığı taşların mecaz olduğunu, aslında Yemen ordusunun bir tür mikrobik hastalıktan (çiçek ve kızamık) telef olduğunu iddia etmiştir.

Muhammed Abduh'un tefsirde birtakım te'villere kaçmasının en önemli nedeni Kur'an'ın çağdaş ilim ve felsefenin verileriyle çatışmadığını göstermek kaygısı olmuştur. Her şeyi akıl, tecrübe veya deneyle izah etmeye müsbet ilim ve bunların taraftarlarına dine ait birtakım kavramları bir inanç meselesi olarak sunmak imkansızdır. Çağın insanı her şeyi akılla ve laboratuvar ortamında deneyle doğrulanabilir somut bilgiler elde etme peşindedir.

Abduh'a göre, Kur'an, insanlara dünya ve ahiret saadeti sağlamak için ahlâk kılavuzu olarak gönderilen kutsal bir kitaptır. Kur'an'ı anlamak hangi ırk ve kültürden olursa olsun her Müslüman üzerine farzdır. M. Abduh'a göre, en önemli mesele, Kur'an'ın lafız anlamında takılıp kalmayıp özünü

⁴¹ Abduh, Tevhid Risalesi, 153.

⁴² Abduh, Tevhid Risalesi, 231-232.

⁴³ Abduh, Tevhid Risalesi, 133.

⁴⁴ Abduh, Tevhid Risalesi, 134.

⁴⁵ Ahmed Davudoğlu, *Dîni Tamir Davasında Din Tahripçileri*, İstanbul: 1989, 87.

ve genel anlamını açıklamak olduğundan; Kur'an'ı tamamıyla filoloji ve gramer açısından ele alan pek çok tefsirin bomboş şeyler olduklarını başından itibaren ortaya koymaya çalışmıştır. O'nun hedefi, Kur'an'ın dil ve gramer açısından açıklamaktan ziyade ilmî bir buluşla yeniden yorumlamaktır.

Muhammed Abduh, müfessirler arasında anlaşmazlık sebebi olan konulara kendi tefsirinde yer vermemeye çalışmıştır. Bununla birlikte, Kur'an'ı parçalar halinde değil bir bütün olarak ele almak gerektiğini belirtir. Yüzeydeki farklılığın altındaki vahyi bütünlüğün ancak bu şekilde görülebileceğini ifade eder. Abduh, bazen Kur'an'a Kartezyen ispat yöntemini uyguluyor gözükmektedir. Sadece açık ve muhkem ayetlere itibar edilmesini, müteşabih ayetlerden ise uzak durulmasını öğütlemektedir. Bunların gerisindeki anlamın akılla kavranması zor ve imkânsız olduğundan bu tür ayetleri delil olarak almak ve yorumlamak Müslümanlar arasında ayrılmalara ve hizipleşmelere sebep olabilir. Ancak Abduh, dini metinleri akla hiç müracaat etmeden zahiri anlamı ile açıklayan müşebbihe ve zahirilerin tefsirlerine de her zaman karşı çıkmıştır. Bu yüzden o, Kevser suresini tefsir ederken Kevser'in Cennet'te bir ırmak ismi olmayıp, Allah'ın insanlara peygamberler göndermek suretiyle vermiş olduğu bir hediye olarak yorumlamaktadır. Dinî bir ifadenin doğruluğunu sağlayan şartın, yaratmış olduğu varlıklardan Allah'ın üstün olduğu gerçeğine, yani tenzih'e halel getirici bir şeyin ifadesinin içinde bulunmaması olduğunu söylemektedir. Eğer yüzeysel anlamı antropomorfizm (teşbih) taşıyan metinle karşılaşıldığında, kelime anlamını bir kenara bırakıp metni yorumlamaya çalışmak gerekir. Pratik amaçlara yönelik bir akılcılık, Abduh'un tefsirini "efsaneler ve hurafelerle dolu bir dinin aydınlanmış bir akılla aynı kafada yaşayamayacağı"⁴⁶ ilkesinin kanıtlayıcısı haline getirmektedir. Kur'an'da efsane ve hurafelerin yer alması mümkün değildir. Bu yüzden kişi, şahsi görüş ve subjektif etkilere değil, kesin delil ya da mütevatir haberlere dayalı sağlam ve doğru bir tefsir yapmalıdır. Bunu anlayışa binaen Abduh, tefsirde kutsal metnin mutlak içeriğinin dışında kalan açıklamalara girmekten kaçınır. Tefsiri, evrim ve ilerleme kavramlarıyla uygunluk içerisine sokmak suretiyle devamlı olarak Kur'an'ın evrensel mesajını vurgulamaya çalışmaktadır. Onun için, Kur'an'ın tüm kültürler, tüm zamanlar ve tüm halklara uygun evrensel bir mesaj olduğu prensibinden hareket eder. Bu tür bir pragmatizmle hafifletilmiş maneviyatçılık (spiritualism) Abduh'un tefsir çalışmasının en önemli özelliklerinden biridir. M. Abduh'un tefsiri halk arasında olduğu kadar ulema arasında da yaygın olan son derece maddeci ve antropomorfist fikir ve efsanelerin yanlışlıklarını ortaya koymak suretiyle dini inancın arındırılmasına büyük katkıda bulunmuştur. Daha açık bir ifade ile, Kur'an'ı efsane ve mucizelerle dolu bir külliyat olarak gören anlayışı reddederek onun mesajının evrenselliğini ve ilme olan uygunluğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Bu açıdan onun tefsir metodunu inceleyenler, Abduh'un dini nasları bir takım te'vil ve yorumlarla bozmaya çalışmaktan ziyade dini bid'at ve hurafelerin baskısından kurtarmaya yönelik çaba olarak almak lâzımdır.

Abduh, İslâm'ı yeniden yorumlarken iki önemli hususta modernizm öncesi ıslahatçılardan daha ileri gider. Bunlardan ilki, İslâm'da aklın rolü üzerinde ısrarla durması diğer bir ifadeyle, imanla aklın sadece uzlaşmak zorunda olduklarını değil, insanlığın ilerlemesi için elele vermek zorunda olduklarını belirtmesidir. Diğeri ise, yeni fikirlerin tesirlerine ve genel anlamda ilmin elde edilmesine

⁴⁶ Osman Emin, "Mısır'da Rönesans: Muhammed Abduh ve Ekolü", *İslâm Düşüncesi Tarihi*, mlf. Mian Muhammed Şerif (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 2/860.

kapı açacak şekilde, İslâm'ın temel fikirlerini yeniden ifade etmesidir⁴⁷. O, bir taraftan Müslümanların gelişmesine zemin hazırlarken, toplumun geçmişle olan bağının kopmamasına da dikkat etmekteydi. Onun dinin yenilenmesi ile ilgili düşüncelerini üç noktada toplamak mümkündür:

1) Akıl ve düşüncenin her türlü baskıdan kurtulması. Taklidin yasaklanması.

2) Din ile bilim arasındaki bağlantı. Bu ikisi ayrı mecralarda hareket ettiği ve insanların farklı ihtiyaçlarına cevap verdiklerinden aralarında herhangi bir çatışmanın olmadığı iddiası.

3) Dinin anlaşılmasında ve dini bilgilerin kazanılmasında ihtilaf çıkmazdan önceki ilk kaynaklara başvurma⁴⁸. Dinî bid'at ve hurafelerden temizlemek ve asli şekliyle yeniden yaşanabilir kılma amacına yönelik olmuştur.

Bunlara ilaveten, Abduh, Arap dilinin düzeltilmesi zorunluluğunu savunur. Bu, sözlükler, dilin gelişme tarihi, açıklama felsefesi, eleştiri vb. alanlarda temel eserler vermek için dil bilimlerinin, edebiyatın, güzel yazının ve konuşmanın düzeltilmesi ile olur. Bu amaçla Arapça'yı bir ilim ve kültür dili haline getirmek gerekir. Zira, dinin temel kaynaklarının açıklığa kavuşabilmesi için Arap dilinin bütün anlatma biçimlerinin ve özelliklerinin bilinmesi gerekli görülmektedir. Ayrıca, Avrupa bilim ve felsefesinin elde edilebilmesi için Avrupa ilim dillerinden birisinin öğrenilmesi zorunluluğunu savunmuştur.

Muhammed Abduh, İslâm toplumunun gerilikten kurtulması için zorunlu gördüğü yeniliklerden bir diğeri de kültür ve eğitim alanını kapsamaktadır. Abduh'un eğitim reformunda en öncelikli konu dini eğitimin ve bu çerçevede el-Ezher Üniversitesi'nin ıslahıdır⁴⁹. O, İslâm öğretilerinin sağlam akli marifet ve gerçek manevî terbiye ile olan ilişkisi üzerinde durmuş ve özellikle de ilköğretim döneminde bu eğitim sisteminin yarar ve gerekliliğini dile getirmiştir. Çünkü Abduh, İslâm öğretilerinin insan tabiatı ile olan ilişkisi ve bu tabiat üzerindeki etkilerinin önemini biliyordu. İslâm ümmetinde görülen zayıflık ve kusurların sebebi, nefislerde görülen yetersizlikler ve akılların kötü/yanlış yönlendirilmesidir. Bu da eğitim ve öğretime ilişkin bilgilerin etkili yollarla verilmemesinden kaynaklanan hususlardır. Buna toplumdaki aşırı bireyciliğin yaygınlaşarak cemaat ruhunu öldürmesi sebep olmuştur. M. Abduh, çözüm olarak, toplumsal ve ulusal bilincin, İslâm öğretilerine bağlı olarak uyandırılması gerektiğini, bu sebepten de eğitim ve öğretime dikkat edilmesi zorunluluğuna işaret etmiştir. Ayrıca Abduh, okul programının sadece bu temel öğretilerden ibaret kalmamasını, yeni yetişecek kuşaklara hayatı ve çağı tanıttacak bilgiler de kazandırılması gerektiğini söylemiştir. Verilecek eğitimin Batı standartlarına uygunluğu şarttır. Aynı şekilde, eğitim-öğretimin toplumda yaygınlaşması ve eğitimde kalitenin yükseltilmesinde zengin kesimin desteğine ihtiyaç vardır.

Muhammed Abduh, genel eğitimle birlikte dini eğitim ve öğretimin ıslahına özel bir önem vermiştir. Bilim ve sanat alanında kendine özgü güçlü bir İslâm toplumu yaratabilmek için dini eğitim ve öğretimi temel saydığını belirtirken; ayrıca, bireylerin cemaatçi (toplumcu) eğilimlerinin güçlenmesi ve özgün bir İslâm kültürünün oluşması gerekliliğini de vurgulamıştır. Müslümanların

⁴⁷ Fazlur Rahman, *İslâm* (Ankara: Selçuk Yayınları, 1993) 303.

⁴⁸ Abduh, *Tevhid Risalesi*, 1-8.

⁴⁹ Emin, "Mısır'da Rönesans: Muhammed Abduh ve Ekolü", 2/861.

neden bu hale geldikleri araştırılacak olursa, bunun sadece bir nedeni olduğu görülecektir: Dinî eğitimdeki sakatlık! İster bazı ülkelerde olduğu gibi gereken ilginin gösterilmemesi şeklinde olsun; isterse, bu eğitimin gerektiği şekilde icra edilmemesinden kaynaklansın. Din eğitimleri ihmal edilmiş kimseler genellikle halk düzeyinde olup, bu tabakada çok az bir bilgi birikimi vardır. Bunların inançları da Cebriyye ve Mürcie şeklindedir. Biraz din eğitimi olan Müslümanlara gelince; bunlar da dini, sadece taharet, necaset ahkâmının bilinmesine ve namaz ile orucun farzlarını öğrenmeye indirgeyerek dini, bu iki farzın yerine getirilmesine inhisar ettirdiler. Üçüncü bir kısım ise, fûru' ilmini de bellemiş ve bunu gelir aracı olarak, yani bir sanat haline getiren kimselerdir. Fetva, yargı, eğitim-öğretim vb. alanlarda çalışanların çoğu bu durumdadır. Bunlar dine maddi kazanç sağlayan bir obje olarak baktıkları için cahil halkın bozuk inançlarına karşı bir mücadelede bulunmazlar.

Öte yandan, öğretim sisteminin halk, siyasetçiler ve bilginler (ulema) hazırlamak için belli kademelere bölünmesini savunmuştur. Öğretim alanında insanlar üç grup olup birinci tabaka, sanat, ticaret, ziraat ve onlara bağlı olan halktır. İkinci tabaka, vatandaşların işlerini yürütmek üzere devlet işi yapan siyasetçiler, askerî personel, adliye personeli ve onlara bağlı bulunanlar ile her kademedeki idare memurları gibi koruyuculardır. Üçüncü tabaka ise, eğitimci ve yönlendirici bilginler tabakasıdır. Bu gruptan her birine gerekli olan eğitimi nitelik ve nicelikçe belirlemek gerekir.

Eğitim programlarını ıslah, medreselerde okutulan ilimlere, sadece, bazı alimlerin camilerde izledikleri öğretim yöntemini veya bazı fıkıh kitaplarını eklemekle olmaz. Öncelikle, dini ilimler sahih (otantik) bir akaid üzerine bina edilmelidir. Yoksa çok geçmeden bu ilimler yıkılıp gider veya özleri boşaltılmış kavramlar yığını haline dönüşür. Akideyi temel kılacak ve güçlendirecek, onun akıllar üzerindeki hakimiyetini sağlayacak hususlara yönelmek, sonra da bu çerçevede başka bilgiler öğrenmek kaçınılmaz olmaktadır. Verilecek eğitim ve öğretim Kur'an ve Sünnet'te belirtilen hususlarla tam bir uyum içerisinde olmalıdır.⁵⁰

Muhammed Abduh, İslâm kültürü ile geleneksel kültürü bir arada verecek kapsamlı ve bütüncül bir eğitim metodunu savunmuştur. Sadece din eğitiminin değil, ilköğretimden itibaren yüksek öğretime kadar bütün eğitim kurumları, programlar ve dersler, öğretim usulü ve öğretmenler üzerine eğilmiş, bu konularda raporlar hazırlamış, ilgili makamlara teklifler sunmuştur. Bu amaçla, o, Ezher'in ıslahına ayrı bir önem vermiştir. Ezher'in yenilenmesi çabasında, oradaki eğitim sistemine donukluğuna şiddetle karşı çıkmıştır. Coğrafya ve tarih gibi ilimlerin programa alınmasını ısrarla savunmuştur. Bunun gayesi, din bilginlerinin çağa ayak uydurmasını sağlamaktır. Ona göre, Ezher ümmetin kalbi gibidir. Bozulursa ümmet de bozulur. İyi olursa ümmet de iyi olur. Bunun için o, Ezher mensuplarını Allah'ın kitabını anlamaya, taklidi bırakmaya, öncekilerin kaynak kitaplarına dönmeye, mevcut hayatı anlamaya, hayat yürüyüşünde geri kalmamaya, İslâm'ı çağdaş bir üslupla sunmaya davet etmiştir. O, çağdaş eğitimden kopuk, bilgi yığını Kur'an ve onu şekilcilikte kaybeden din öğrenimini savunmamıştır. Bilakis, mezunlarının çağdaş bilimlere İslâmî açıdan bakmalarını sağlamak için Ezher'i geliştirmeye çalışmıştır.

Kısacası, Abduh'un eğitim ve öğretimle ilgili yapmak istedikleri Mısır için millî bir eğitimin temellerini oluşturmaktı. Millî kültürden kopuk olmayan aynı zamanda değerlerle uyumlu insanlar

⁵⁰ Emin, "Mısır'da Rönesans: Muhammed Abduh ve Ekolü", 2/856-858. .

yetiştirecek bir eğitim reformunu gerçekleştirmektir. Bu Abduh'un genel Reform anlayışı ile de yakından ilgilidir. Zira Afganî İslâm toplumlarının düzelmesi için bir ihtilâli ve inkılabın gereğine inanırken, Abduh, değişimin daha yavaş ve toplumsal yapıyı bozmadan eğitim yoluyla gerçekleştirilmesi taraftarıdır.

Muhammed Abduh, eğitim reformuyla birlikte siyasi yapının ve düşüncenin de yenilenmesi taraftarı idi. Ona göre, İslâm'da din-dünya ilişkisi hem teokrasilerden ve hem de laik sistemlerden farklıdır. Bu konuda, İslâm'ın dini otoriteyi tanımadığını, onu değiştirdiğini ve temelinden kaldırdığını vurgulamak suretiyle İslâm'ın dini otoriteye karşı tutumunu açıklayarak ele almıştır. Buna göre, belli bir dini benimsemeye zorlama olarak din sömürsünü reddettiği gibi, din adamlarının haklarını da reddederek İslâm'da ruhbanlık olmadığı için hiyerarşik yetkilere sahip dini bir kurulu da reddeder. Din adına insanlara hükmeden ve onları yöneten ayrıcalıklı bir sınıfı İslâm tanımaz. Ümmet, yöneticinin sahip olduğu otoritenin kaynağıdır. Yöneticideki otoritenin temeli dini değil dünyevidir, yönetici hata yapabilir, dini anlama salahiyeti yalnızca ona ait değildir, onda aranacak vasıf içtihad derecesinde bilgi, güzel ahlâk ve işe ehil olmaktır. Halife iktidarını ümmetten aldığı için onların denetimini kabule mecburdur. Ümmet, halifeye emrin ve iradenin Allah'ın iradesine uygun bulunması şartı ile kendisini yönetme yetkisini vermiştir. Bundan saparsa halife ya ikaz edilir ya da değiştirilir. Bu da gösteriyor ki, halife dini olmaktan ziyade tam anlamıyla dünyevî bir iktidara sahiptir. Dünya hayatına ait düzen ve ilişkiler onun vazife alanlarını oluşturur, yetkisini ise ümmetten alır. Bu düzen ve ilişkileri kurala ve belirli hükme bağlayan Kur'an ve Sünnet'e halife de itaat etmekle yükümlüdür. Abduh'un İslâmî yönetim veya devlet şekli gibi konularda eski yaklaşımları bir kenara bırakarak hilâfeti anlama ve açıklamada akılcı bir tutum takınmıştır. Hilâfeti İslâm devletinin özü saymamıştır.

Bu bağlamda, M. Abduh, siyasi sistemin temeline hürriyet, şûra ve hukuku yerleştirir. İnsanın irade hürriyetini özellikle vurgular. Akıl, vicdan ve icmânın bunu ortaya koyduğunu belirtir. Ancak, hürriyetin ahlâkî bir temele dayandığını ve insan hürriyetinin mutlak olmadığını savunur. Kişi açısından hürriyet, toplumun hürriyeti ile bağlantılıdır⁵¹. Siyasi hürriyetle ilgili olarak Abduh insan hayatında üç dönemi ayırır: Bunlar, fitrat, medeniyet ve siyaset devreleridir. Toplum ancak medenileştikten ve toplumun gidişi ve yönetimi ile bizzat ilgilendikten sonra siyasi döneme ayak basmış olur. Bu döneme yeni girmiş toplumlarda aydın kesim halkı siyasi yönden eğitmek zorundadır. Bu eğitim sonunda yeterince siyasi bilgi ve ahlâk elde edildikten sonra siyasi hürriyetlerin verilmesine sıra gelir. Kamu menfaati şuuru oluşmamış, hürriyetlerin sınırları belirlenmemiş, fertleri şahsi menfaatlerini kamu yararı ile dengelemeyi öğrenememiş toplumlarda kişilere siyasi hak ve hürriyetler verilemez; verilse bile bu hakların kötüye kullanılması engellenemez. Ayrıca hürriyetin vatanseverlikle bağlantısı da vurgulanmıştır. Aydınları ve halkı yeterince siyasi terbiye almamış toplumlarda siyasi haklar ve hürriyetler vatan ve millet menfaatine kullanılamaz, aksine parçalanmaya ve zayıflamaya sebep olur. Medeniyet ve siyaset dönemlerini hazmetmiş toplumların bir millî amaçları ve ilkeleri vardır; bu noktada farklı görüş ve eğilimler bulunmaz. Farklılık gidiş yollarında, usul ve metottadır. Batı toplumlarında olduğu gibi Şark- İslâm toplumları da vatan ve millet menfaatine öncelik veren, ahlâk ve fazileti ön plana alan bir seviyeye

⁵¹ Emin, "Mısır'da Rönesans: Muhammed Abduh ve Ekolü", 2/844-845.

ulaştıklarında siyasi hak ve hürriyetlerini tam olarak kullanabilirler. Bu anlamda, Abduh'un belirlediği siyasi hak ve hürriyetler belirli kayıtlarla sınırlandırılmıştır. Herkes istediği gibi seçme ve seçilme hakkını kullanamaz. Bunun için belli bir eğitimden geçmiş olmak şarttır. Abduh'un bu tür sınırlamalar koymasında Mısır'ın sömürge yönetiminde olması, halkın cahilliği veya bedbinliği yüzünden sömürge yönetimine ve yöneticilerin işbirlikçilerine kayıtsız kalması gibi unsurlar rol oynamış olabilir.

Muhammed Abduh'un siyaset ve devlet nazariyesinde Şûra'nın özel bir önemi bulunmaktadır. Şûra, devletin temel dayanaklarından biri olarak kabul edilir. Yöneticiyi bununla sınırlayan, yönetimde danışma yapmasını isteyen, ümmete de yönetimi denetleme ve doğruya yönlendirme vazifesi veren İslâm, bunların nasıl ve ne şekilde kullanılacağına dair herhangi bir açıklama getirmediğinden zaman ve şartların değişmesi ile değişecek hükümler ve uygulamalar çerçevesinde değerlendirmelidirler. Şûra üyelerinin seçimi, süresi, üyelerde aranacak vasıflar, danışma ve denetimin şekli gibi konularda başka din ve milletlerin deneyiminden yararlanmak mümkündür. Şûra'nın, yönetim ile halk arasındaki ortaklık alanını açıklayan belli bir uygulamasının bulunmadığını belirtmiştir⁵². Abduh'un şûrayı parlamenter demokrasi çerçevesinde değerlendirdiği söylenebilir. Özetlemek gerekirse, Abduh'un ortaya kurmak istediği rejim, kuvvetler ayrılığına dayanan ve başkanlık sistemine yakın; teokrasiden uzak, ancak, Kur'an ve Sünnet'ten anlaşılacak, içtihad ile keşfedilecek olan ilâhî iradeye tabi ve onunla sınırlı bulunan halk hakimiyetini esas alan bir yönetim şeklidir.

Abduh'un siyaset ve devlet nazariyesi ile ilgili açıklamaları bitirmeden şunu da ifade etmeliyiz ki, Abduh, bütün Müslümanların tek bir halife etrafında ve tek devlet halinde yaşamaları gibi bir düşünceye sahip değildir. Halifeliği daha çok manevî bir otorite olarak kabul etmektedir. Bütün İslâm dünyasını bir siyasi yönetim çerçevesinde birleştirmek gibi en azından o günkü şartlarda imkânsız görülen bir davanın peşine düşmek yerine, İslâm ülkeleri ve toplulukları arasında dayanışmayı güçlendirmeyi amaç edinmiştir. Bir İslâm birliği, idealini gerçekleştirmekten ziyade Mısır'ın geleceği ve sorunlarına çare bulmaya çalışmıştı. Memleketinin geleneklerine kuvvetli bir şekilde ilgisi ve bağı olan Abduh'un düşüncesinde başlangıçtan beri milliyetçilik unsuru önemli bir yere sahipti. Ona göre, en önemli konu ele geçirilen Mısır topraklarının kurtarılması ve gerçekleştirilecek reformlarla güçlü bir Mısır milleti ve devleti oluşturmaktır. Bu birliğe dinleri farklı olan Mısırlılar da dahildir. Hatta o, eski Mısır kültürü ile ilgili birtakım faaliyetlerde bulunmuştur.

İslâm dünyasının geneli ile ilgili olarak ulaşmak istediği hedef Müslümanların uyanması, dinlerini doğru anlayarak yaşamaları, güçlenip kalkınmaları ve içine düştükleri sıkıntılardan kurtulmalarıdır. Honoto'ya yazdığı cevabında İslâm birliği düşüncesi ve çağrısının, Hıristiyanlara karşı bir siyasi birlik çağrısı olmadığını özellikle vurgulamıştır⁵³. Müslümanların dinlerini doğru anlamak ve yaşamak konusundaki kusurları, daha başka sebeplerin başına gelerek onları bu geri ve zayıf hale düşürmüştür. Allah da onları, başta yabancı sömürüsü olmak üzere çeşitli belâlar vererek cezalandırmıştır. Müslümanların bu durumdan kurtulabilmeleri için dinî anlayışlarında ve yaşayışlarında köklü değişikliklerin yapılması gerekir. Ancak, Müslümanların bu düzenlemeleri tek

⁵² Emin, "Mısır'da Rönesans: Muhammed Abduh ve Ekolü", 2/851-853.

⁵³ Emin, "Mısır'da Rönesans: Muhammed Abduh ve Ekolü", 2/861.

bir merkezden yürütmelerinin manası yoktur. Her topluluk veya millet kendi bünyesinde bunları gerçekleştirmelidir.

4. Değerlendirme ve Sonuç

İslam dünyasının çalkantılı bir döneminde yaşayan, XIX. yy. İslâm düşüncesinin yenilenmesi ekolünün önde gelen temsilcilerinden biri olan Muhammed Abduh, düşünceleriyle başta Mısır, Suriye olmak üzere Osmanlı-Türk aydınları ve fikir hayatı üzerinde önemli etkileri oldu. Yaşadığı dönem itibariyle, Mısır dahil olmak üzere Müslüman toplumların çoğu sömürgeleştirilmiş veya işgal edilmiş durumdaydı. Üstelik Müslüman toplumların yaşadığı problem sadece askeri, siyasi, ekonomik alanlarla sınırlı değil, aynı zamanda kültürel ve dini boyutları da olan bir krizdi. Batı, her alanda Müslümanlara meydan okuyordu. Abduh, Müslümanların bilinçlendirilmesi ve uyandırılmasıyla Batı'nın meydan okumalarına karşı durulabileceğini düşünüyordu.

Ona göre, Müslümanların sosyal, siyasal ve ekonomik gerilikleri, bir yandan gerçek İslam'dan uzaklaşıp geleneklerin din yapılmasından, öte yandan, İslam'ın gereği gibi yaşanılıp hayata geçirilememesinden kaynaklanmaktadır. Bid'at ve hurafelerden arındırılmış bir İslami öze dönüşçülük fikrini savunuyordu. Kur'an ve Sünnet'e dönüş çağrısı, batıl inançların ve cehaletin yok edilmesi, sufiliğin ıslahı, ahlâkî standartların yükseltilmesi, içtihad kapısının açık tutulması, otoritelere karşı çıkma vs. savunduğu diğer önemli hususlardı. İslâm'ın özünde bir din-bilim veya akıl-vahiy çatışmasının bulunmadığı; dinle akıl ve ilim arasındaki yakın ilişkiye temas ederek itikadı Asr-ı saâdet'te olduğu gibi saf hale getirmenin yanında akıl ve ilimle ilişkisini güçlendirerek değişen dünya şartlarında dinin rolünü tekrar etkinleştirmek istemektedir.

Abduh, ileri sürdüğü bazı görüşler dolayısıyla eleştirilse de, onun fikirlerini yaşadığı dönem ve Müslümanların içinde bulunduğu genel durumu dikkate almadan anlayamayız. Amacı dinde reform değil; dini düşünce alanında bir ıslahat yaparak Müslümanları uyandırmak ve ayağa kaldırmak olduğunu söyleyebiliriz. Kısacası, Müslümanları yaşadığı çağa ve medeniyete intibak ettirmek isteyen bir ıslahatçıdır.

Kaynakça

- Abduh, Muhammed. *Tevhid Risalesi*. çev. Sabri Hizmetli.. Ankara: Fecr Yayınevi, 1986.
- Abduh, Muhammed. *El-İslam ve'n-Nasraniyye ma'al-İlm ve'l-Medeniyye*. Kahire: Matbaatü's-Seâde, 1905.
- Akkad, Abbas Mahmud. *Abkariyyu'l-İslah el-Ustazi'l-İmam Muhammed Abduh*. Mısır: ts.
- Alperen, Abdullah. *Sosyolojik Açıdan Türkiye'de İslam ve Modernleşme (Çağımız İslam Dünyasında Modernleşme Hareketleri ve Türkiye'deki Etkileri)*. Adana: Karahan Kitabevi, 2003.
- Arslan, Abdurrahman. *Modern Dünyada Müslümanlar*. İstanbul: 2013.
- Al-Azmeh, Aziz. *İslâmlar ve Moderniteler*. çev. Elçin Gen, İstanbul: 2003.
- Bayram, Ali - Çögenli, M. Sadi. *Muhammed Abduh Reşit Rıza ve İçtihad*. Erzurum: 1977.
- el-Behiy, Muhammed. *el-Fikru'l-İslami'l-Hadis ve Silatuhu bi'l-İsticmari'l-Garbi*. Beyrut: 1970.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Ekin Yayınları, 1. Basım, 1996.
- Curtis, Michael. *Religion and Politics in the Middle East*. Colarodo: 1982.
- Davison, Andrew. *Türkiye'de Sekülerizm ve Modernlik*. İstanbul: 2012.

- Davutoğlu, Ahmet: *Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri*. İstanbul: 1989.
- Donohue, John - Esposito Jon. *Değişim Sürecinde İslam*. çev. A. Yaşar Aydoğan - Aydın Ünlü, İstanbul: 1991.
- Emin, Ahmed. *Zuamâtu'l-İslah fi'l-Asri'l-Hadis*. Mısır: Mektebetü'n-Nühza, 1948.
- Emin, Ahmed. *İslam'ın Bugünü*. çev. A. Vehhab Öztürk, Ankara: İslâm Kitabevi Yayınları 1977.
- Emin, Osman. "Mısır'da Rönesans: Muhammed Abduh ve Ekolü". *İslâm Düşüncesi Tarihi*. 2/843-868. mlf. Mian Muhammed Şerif. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Baskı, 2014.
- Fazlur Rahman. *İslâm*. çev. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın, Ankara: Selçuk Yayınları, 1993.
- Gencer, Bedri. *İslam'da Modernleşme 1839-1939*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2012.
- Güngör, Erol. *İslamın Bugünkü Meseleleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2006.
- Hatiboğlu, İbrahim. *İslam Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni, Hint Altkıtası, Mısır Diyârı ve Türkiye Modernleşmesi Üzerine*. İstanbul: 2012.
- Hourani, Albert. *Çağdaş Arap Düşüncesi*. çev. L. Boyacı-H. Yılmaz. İstanbul:1994.
- İşcan, M. Zeki. "Çağdaş İslâm Düşüncesinin Bir Örneği Olarak Muhammed Abduh ve Siyasî Görüşleri" *Türk Yurdu*. 17/116-117, Nisan-Mayıs 1997.
- İrat, Ali Murat. *Modernizmin Erittikleri Sünniler Şiiiler ve Aleviler*. İstanbul: 2009.
- J, Schaht, "Muhammed Abduh". *İslam Ansiklopedisi*. 8/488-490. İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1997.
- Karaman, Hayrettin. *Gerçek İslam'da Birlik*. Nesil yayınları, İstanbul: ts.
- Karpat, Kemal H.. *İslam'ın Siyasallaşması*. İstanbul: 2004.
- Kedourie, Elie. *Afghani and Abduh An Essay Religious Unbelief And Political, Activism in Modern Islam*. London: 1966.
- Kerr, Molcolm H.. *Islamic Reform The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Ridâ*. California: 1966.
- Lapidus, Ira M. *Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası*. çev. İ. Safa Üstün. İstanbul: 1996.
- Mardin, Şerif. *Türk Modernleşmesi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.
- Mardin, Şerif. *Türkiyede Din ve Siyaset*. İstanbul: İletişim yayınları, 2017.
- Merad, Ali. *Çağdaş İslam*. çev. Cüneyd Akalın. İstanbul: İletişim Yayınları, 1995.
- Mücahid, Huriye Tevfik. *Farabî'den Abduh'a Siyasi Düşünce*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: 1995.
- Nebi, Malik bin. *İslâm Davası İslâm Dünyasına Bakış*. çev. Muharrem Tan. İstanbul: 1990.
- Polk, William R - Richard Chambres.. *Ortadoğu'da Modernleşme*. İstanbul: 1995.
- Rıza, M. Reşid, *Tarihu'l- Ustazi'l- İmam*, Beyrut: Daru'l-Kitabu'l-Arabi, ts.
- Russel, Bertrand. *Batı Felsefesi Tarihi. 3 Cilt*, İstanbul: 1994.
- es-Samarrai, Hasib. *Mezhepsizler / Afgânî- Abduh-Reşit Rıza*. çev. Ali Nar Sami Özbay. İstanbul: 1981.
- Schaht, J, "Muhammed Abduh" *İslam Ansiklopedisi*. 8/488-490. İstanbul: MEB Yayınları, 1960,
- Voll, J. Obert. *İslâm Süreklilik ve Değişim*. İstanbul: 1991.
- Watt, W. Montgomery. *İslâmî Hareketler ve Modernlik*. çev: Turan Koç. İstanbul: İz Yayınları 2016.