

OKSİDANTALİZM BAĞLAMINDA AFGÂNÎ-ABDUH EKOLÜ

Mustafa ÖZTÜRK*

ÖZET

Bu makalede, birçok araştırmacıya göre çağdaş İslâm düşüncesinin mübeşşiri kimi araştırmacılara göre de fazla abartılmış bir şahsiyet olarak nitelendirilen Cemâleddin Afgânî (1838-1897) ile onun gözde öğrencisi ve yakın dostu Muhammed Abduh'un (1849-1905) Batı uygarlığına dair bilgi, görüş ve değerlendirmeleri serimlenecektir. Ayrıca Reşid Rıza'nın (1865-1935) kimi görüş ve düşünceleri de münasebet düştükçe zikredilecektir. Makalede Afgânî ve Abduh'a ait eserlerin yanı sıra genelde İslâmcılık ve çağdaş Arap düşüncesini, özelde de Afgânî ve Abduh'u konu alan çeşitli bilimsel araştırmalardan da istifade edilmiş; ayrıca konuyla ilgili bilgi malzemesini geniş ölçüde ihata etmesi için, fazla sayılabilecek oranda alıntı metinlere yer verilmiştir.

Anahtar kelimeler: Afgani, Abduh, oksidantalizm, oryantalizm, Arap düşüncesi

THE ECHOL OF AFGANI-ABDUH IN CONNECTION WITH OCCIDENTALISM

The purpose of this article is to provide definitive information about Jamal al-Din al-Afghani (1838-1897) and his student and dear friend Muhammad Abduh's (1849-1905) views and thoughts on the western civilisation. Additionally, some opinions of Rashid Rida (1865-1935) will also be mentioned. In this article, besides the works of Afgani and Abduh we also benefited from works written about them and from sources regarding Islamism and contemporary Arab thought. Besides, many quotations were given to include all the needed information regarding the issue.

Key words: Afgani, Abduh, Occidentalism, Orientalism, Arab thought

I. OKSİDANTALİZME DAİR GENEL MÜLAHAZALAR

Oksidantalizm (Garbiyatçılık) konusu bugüne değin etraflıca ele alınıp incelenmemiştir. Gerçi konuyla ilgili birkaç çalışma mevcuttur; fakat bu çalışmaların hemen hepsi yurtdışında yapılmıştır. Burada zikre değer çalışmalardan birisi Hasan Hanefî'nin *Mukaddime fi 'ilmi'l-istiğrâb* (Batı'yı Tanıma-Anlama Bilimine Giriş) adlı eseridir. Hanefî bu eseri, Doğu'yu nesneleştiren ve orada keşfettiği her

* Doç. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

güzelliğin kaynağını eski Yunan ve Roma uygarlıklarına irca eden oryantalizme karşı bir atak olarak kaleme almıştır. Bu karşıt atağın adı oksidantalizmdir.¹

Batı, oryantalizmle kendisini Doğu'yu bilen, inceleyen ve tanımlayan bir özne olarak konumlandırmış ve böylece ötekileştirdiği Doğu'yu bir araştırma-inceleme nesnesi kılmıştır. Batı'nın bu gücü, modern çağda ortaya çıkan, "Düşünüyorum, öyleyse varım!" aforizmasında ifadesini bulan epistemolojik projeden gelmektedir. Batı "bilen özne" olma rolünü çok iyi oynamıştır. Ama artık roller değiştirilmelidir. Çünkü Batı'ya göre Doğu özne, Batı da nesne kılınabilir. Diğer bir deyişle Batı, oryantalizmi yarattığına göre Doğu da oksidantalizmi yaratabilir.² Kaldı ki oksidantalizm yaratma çabası, oryantalizme nazaran çok haklı gerekçelere sahiptir. Zira oryantalizm Batı'nın diğer milletlere saldırıp onları yok etme ve özlerine yabancı kılma döneminde ortaya çıkmıştır; oksidantalizm kurma çabası ise nefsi müdafaa olarak belirmiştir. Sözün özü, Batı'ya ve Doğu'ya ait eski rolleri değiştirme, dolayısıyla sömürgecilikten kurtulma (de-colonization) sürecini başlatma zamanı gelmiştir. Bu süreçte "evrensel kültür miti"ne son verilmeli, böylece Batı kendi sınırları içine yerleştirilmelidir.³

Oksidantalizmle ilgili bir diğer önemli çalışma, Ian Buruma ve Avishai Margalit tarafından kaleme alınan *Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies* (Oksidantalizm: Düşmanlarının Gözünde Batı) adlı eserdir. Bu eserde savunulan teze göre oksidantalizm Batı'yı sömürgecilğe, çürümüşlüğe, ahlâksızlığa ve inançsızlığa eşitlemenin adıdır. Batı'nın kötücül bir güç olduğu fikri sadece Doğu'ya ya da Ortadoğu'ya (Müslümanlara) ait değildir. Daha açıkçası, oksidantalizm ilk kez Temmuz-1942'de Japonya'nın Kyoto şehrindeki konferansta Japon milliyetçilerince formüle edilmiş ve fakat 18. yüzyıl Alman romantizmi, 19. yüzyıl Panislawizmi, 1930'ların Hitler faşizmi, İtalyan nasyonal sosyalizmi ve Stalinci komünizmin katkılarıyla bir kötü fikirler dizgesi biçiminde oluşmuş ve olgunlaşmıştır. Ian Buruma'ya göre,

Oksidantalizmi uyandıran Avrupa sömürgeciliği, bugün de kapitalizm aynı sonuca yol açmaktadır. Ama ancak Batı'ya karşı girişilen ayaklanma tam bir yıkım biçimini aldığı anda Batı insanî olmaktan uzak görüldüğünde ve ayaklanma bir cinayet haline geldiğinde oksidantalizmden söz edilebilir. Oksidantalizm her nerede ortaya çıkarsa çıksın, bir aşağılanma ve yenilgi duygusundan beslenir (...) Oksidantalist bakış açısından Batı refaha, hayvanî arzulara, bencilliğe ve güvenlikte olma duygusuna bağımlı bir

¹ Hanefi'nin bu eseriyle ilgili daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Said Aykut, "Hasan Hanefi: Oksidantalizmi Arapça İnşa Etmek", *Cogito*, sayı: 31, 2002.

² Hasan Hanefi, "İslam ve Batı: Çatışma mı Diyalog mu?", çev. Ali Kaftan, *Cogito*, sayı: 40, 2004, s. 276.

³ Bkz. Hasan Hanefi, "Geleneği Yenilemek Zorundayız", [21. Yüzyıl ve İslâm'ın İmkânları: Konuşmalar içinde], *Umran*, İstanbul 2004, s. 56-57. Yusuf Kaplan'ın H. Hanefi ile yaptığı bu konuşma *Umran* dergisinin Mart-2002 tarihli 91. sayısında yayımlanmıştır.

burjuva toplumdur. Yaşamı ölümden çok önemsedikleri için, tanımı gereği korkaklardan oluşan bir toplumdur bu. Afganistan'daki savaş sırasında bir Taliban savaşçısının da ifade ettiği gibi, Amerikalılar asla kazanamayacaklardır, çünkü onlar Pepsi-Cola'yı severler ancak oysa kutsal savaşçıların sevgisi ölümedir. Bu dil, İspanya'daki iç savaş sırasında faşistlerin, Nazi ideolojilerinin ve Japon kamikaze pilotlarının diliyle aynıdır.⁴

Buruma'ın tartışma yaratan bu görüşleri Türkiye'de de bir dizi makalenin kaleme alınmasına vesile olmuştur. Birçoğu ulusal gazetelerdeki köşe yazarlarına ait olan bu makalelerde oksidentalizmle ilgili farklı yaklaşımlar ortaya konulmuştur. Bir yaklaşıma göre oksidentalizm, Batı oryantalizminin Doğu'daki reaksiyoner akımlar tarafından evlat edinilmiş çocuğudur ve en az babası kadar tehlikelidir. Oryantalizm, hegemonist ve kolonici Batı kültürünün edebî ve akademik eserlere yansımış yüzüye eğer, oksidentalizm de Doğu'nun intikam arayışıdır. Oryantalizme karşı bir tepki veya tedavi arayışının değil, Batı'nın Doğu'yu bir küçük asırdır, "Seni bildiğim için güçlüyüm, güçlü olduğum için de sen benim bilgimin ürünüsün" formülasyonu ile tanımlamasına karşılık Doğu'nun Batı'ya edebî ve akademik yazınının konusu haline getirme çabasının ürünü olan oksidentalizm, Doğu açısından bir intihar saldırısı görünümünü vermektedir. Oksidentalizm, oryantalizmi değillemek için değil, Doğu'ya yapılanın aynısını Batı'ya yapmak suretiyle intikam almak için yola çıkmakta ve bu yüzden başarı şansına sahip gözükmemektedir.⁵

Buna benzer bir diğer yaklaşıma göre ise oksidentalizm, tıpkı oryantalizm gibi Batı'da icat edilmiş bir kavramdır. Oryantalizm, Batılılarca kurgulanmış bir Doğu tasavvurudur. Oysa Doğu diye bir şey yoktur; dolayısıyla bu da düpedüz bir Batı icadıdır. Kaldı ki Batı dışındaki toplumlar ve kültürler, kendilerini coğrafya terimleriyle tarif etmezler. Oryantalizm, Batılıların hayalî bir öteki yaratma kaygılarının ürünüdür. Oryantalizme karşı bir oksidentalizm projesini Müslümanlığına ciddiye alan Müslümanlar geliştiremezler. Çünkü Müslümanlar yalan söyleyemezler, hayalî düşmanlar üretmezler, başkalarının hukukuna tecavüz edemezler. İşte bütün bunlardan ötürü oksidentalizm Müslümanlar için imkânsız bir şeydir.⁶

Oksidentalizme Edward Said'in (1935-2003) bir tür algıda seçicilikle oluşturduğu oryantalizm albümüyle birlikte bakan ve yine Said'in, "emperyalistler, ırkçılar ve siyonistler olmasa, gene olağanüstü bir durumda olurduk" şeklinde özetlenebilecek bir düşünce marifetiyle Doğu'ya öğrettiği "kendine acıma sana

⁴ Ian Buruma, "Oksidentalizmin Kökenleri", *Cogito*, çev. Ali Kaftan, sayı: 40, 2004, s. 280-281, 283. Bu makalenin İngilizce aslı için bkz. Ian Buruma, "The Origins of Occidentalism", <http://chronicle.com>.

⁵ Kerim Balcı, "Oksidentalizm ve Irak Savaşı", (*Zaman*, 7 Mart 2003).

⁶ Yusuf Kaplan, "Geçiniz Oksidentalizmi", (*Yeni Şafak*, 3 Mart 2006); "Geçiniz Oksidentalizmi, Kendiniz/e Geliniz", (*Yeni Şafak*, 7 Mart 2006).

tı”nın izlerini taşıyan bu mülahazaların ardından Yasin Aktay’ın oryantalizme bakışla ilgili şu görüşlerini aktarmanın faydalı olacağını düşünüyoruz: “Oryantalizm dolayısıyla dile getirilen sıkıntılar zannedildiğinden çok daha karmaşıktır. Cemil Meriç’in deyimiyle ‘sömürgeciliğin keşif kolu’ olarak düşünüldüğünde çok basite indirgenmiş oluyor. İslâm dünyasını sömürgeleştirmek üzere Batı’daki sosyal bilim, edebiyat ve sanat çevrelerinin el birliğiyle Doğu’yu çarpıtarak Batılı müstevliler için elverişli hale getirmeye çalışan bir komplosunu anlatıyor. Oysa oryantalizmin çalışma tarzını anlamadan kültürlerarası iletişim ve anlaşmanın veya anlaşamamanın mantığını anlayamayız. Oryantalizmin sorunları sadece bazı insanların el ele vererek Doğu’yu kasıtlı olarak çarpıtmaya çalışmasından kaynaklanmaz. Bu tür bir çaba oryantalizmin ortaya çıkan sonuçlarının en hafifini oluşturur. Kasıtlı olarak Doğu hakkında bazı klişeler üretmeye çalışanların çabaları çok sınırlı ve bunlara karşı çok kolay savunma söylemleri üretilebilir. Tarihi boyunca İslâm dünyasında oryantalizme karşı geliştirilen de böyle bir savunma söylemi olmuştur zaten. Oysa Said’in anlattığı şekliyle oryantalizm en samimî niyetle doğuyu bilmeye, anlamaya çalışan herkese bulaşabiliyor. Sonuçta herkes bulunduğu yerden anlamaya çalışıyor. Herkes her şeyi baktığı yerden görür. Tartışmaların büyük kısmı da herkesin kendi baktığı yerden gördüklerini başkalarının baktığı yerden gördüklerinden daha doğru saymakta ısrar etmesinden kaynaklanmıyor mu zaten? Kimseye bulunduğu yerden bakmamayı teklif edemezsiniz. Hele insanları size bakabilmek için zorunlu olarak bulunduğunuz noktaya hiç mecbur edemezsiniz.”⁷

Yeri gelmişken belirtelim ki Türkiye’de oksidentalizmi ideolojik tartışmalardan mümkün merteye uzak bir zeminde ele alıp olumlayan ve hatta oldukça lüzumlu gören yaklaşımlar da vardır. Bu yaklaşıma göre oryantalizm alanında son derece zengin bir edebiyat olduğu halde oksidentalizmin adı dahi bilinmemektedir. Oryantalizmle iştigal eden Batılılara müsteşrik (şarkiyatçı, oryantalist) denildiği halde oksidentalizmle meşgul olanlar için müstağrib, garbiyatçı gibi isimlendirmelere pek rastlanmamaktadır. Çünkü bu alanda gerek araştırmacı gerek araştırma düzeyinde kayda değer bir birikime sahip değiliz. Bunun yerine kendi ülke ve halk gerçeklerimizi, eğitim sisteminin de zorlamasıyla genellikle Batılı süzgeçten geçtikten sonraki haliyle kabullendiğimiz gibi, Batı’nın gerçeklerini de yine Batılıların sunduğu haliyle benimsiyoruz.⁸

Hâlbuki Ortaçağ’da yaşanan tecrübe çok farklı idi. İlber Ortaylı’nın ifadesiyle, “Müslüman ortaçağı için ‘diğer’ hep yanı başımızdaydı. el-Birunî Hint dinlerini iyi tanırdı. İbni Haldun, Yahudi tarihini çağdaşı Yahudilerden daha iyi tetkik etmişti. Türklerin tarihinden söz ederdi. Müslümanların tarihleri boyunca ne engizisyon, ne de Nazizm gibi olayları yaratmadıkları açık. Orta zaman Müslü-

⁷ Yasin Aktay, “Oryantalizm”, (*Yeni Şafak*, 16.12.2006).

⁸ Alaeddin Yalçınkaya, “Oksidentalizm veya Garbiyatçılık”, (*Önce Vatan*, 15 Şubat 2007).

man'ı, Faslı coğrafyacı İdrisi'nin kozmopolit Sicilya Sarayı'nda yaptığı gibi, İskandinav 'sagalarını' dahi dinleyip Rusyalıların tarihi için ipucu arayan adamlara sahipti. Bugünün Doğuluları ise maalesef etraflarını kaba gözlemlerle tanımayı tercih ediyorlar. İşçi olarak yaşadığı, talebe olarak okuduğu ülkelerin dilini bilse de, tarihlerini, toplumsal bünyelerini ciddi olarak incelemiyorlar. Hintliler ve Senegalliler hariç, dilini benimsediği kolonizatör ülkenin edebiyatına ve toplum-bilimine nüfuz eden pek yok. Eski Sovyetlerin yetmiş milyon Müslüman'ı Rusçayı mükemmel konuşur. Ama siz hiç Rusya tarihi, Rus dili üzerinde araştırmaları bulunan bir Türk duydunuz mu? Siz hiç İtalya tarihi alanında ün kazanan bir Arap, ünlü bir Türk Germanist veya İranlı bir Yunan tarihçisi işittiniz mi?⁹

Belli ki bu sorulara, "İşitmedik!" diye cevap verilecektir. Daryush Shayegan'a göre bugün böyle bir cevap vermek zorunda kalışımızın temel nedeni, İslâm dünyasının Avrupa'daki rönesans ve reform süreçlerine yabancı kalması, dolayısıyla tarihte tatile çıkmış olmasıdır. Bu bağlamda İslâm dünyasının özellikle 19. asırda çok büyük darbeler yediğine de dikkat çeken Shayegan, Müslüman Doğu ile Hıristiyan Batı arasındaki ilişkiyi şöyle tasvir eder:

Batılıların Müslümanlar hakkındaki (sadece zihniyetleri ve psikolojik tutumları konusunda değil) gitgide çoğalan bilgileri ve Müslümanların Batılılar karşısındaki, bulanık gevşekliği demesek bile habersizliği. Karşılıklı ilgideki dengesizliği bir örnek belki yeterince sergileyecektir: 18. yüzyılın sonunda Batılı öğrenciler İslâm dünyası hakkında elle tutulur bir malzemeye sahiptiler. Avrupa'da şimdiye kadar Arap grameri üzerine yaklaşık yetmiş kitap, Farsça üzerine on, Türkçe üzerine de on beş kitap basılmıştır. On Arapça, dört Farsça ve yedi Türkçe sözlük vardır. Ya öteki tarafın durumu? Arapçada hiçbir şey yoktur; Farsça ve Türkçede keza. İlk sözlükler 19. yüzyılda ortaya çıkar. Bir Avrupa dilinin Arapçadaki ilk sözlüğü 1828'de yayımlanmıştır ve varlığını Arapça bilen bir yerliye borçludur. Bir Hıristiyan'ın (Mısırlı bir Kıptî) bir Fransız Doğu dilleri uzmanı tarafından gözden geçirilen ve çoğaltılan eseridir; yazarın önsözde belirttiğine göre Arap okurlardan ziyade Batılı okurlara yöneliktir.¹⁰

Shayegan'ın bu tespitlerinden anlaşıldığı kadarıyla biz Doğulular, Batılıların sahip oldukları çok değerli bir özelliğe, merak denilen niteliğe fazlaca sahip değiliz. İmparatorluk çağlarımızda bile, Batı'yı ve Batılıları araştırma ve anlama konusunda fazlaca çaba ve başarı gösterebilmiş değiliz. Bugün de oksidantalizm ile suçlanan kimselerin bulunmayışı bir ölçüde bununla ilgili olmalı. Herhalde yine bu nedenle Doğu'yu anlamak için bugün de büyük ölçüde oryantalistlerin yaptıkları araştırmalara bağımlıyız. Evet, Doğu'da bilgi için bilgi edinmek, bir

⁹ İlber Ortaylı, "Türkoloji ve Varolmayan Bir Dal: Oksidantalistik", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 19, 1992, s. 52.

¹⁰ Daryush Shayegan, *Yaralı Bilinç*, çev. Haldun Bayrı, İstanbul 1993, s. 28. Bu konuda ayrıca bkz. Bernard Lewis, *Müslümanların Avrupa'yı Keşfi*, çev. Nimet Yıldırım, Erzurum 1997, s. 338-362.

konuyu derinliğine araştırma ve öğrenme hassasının gelişmiş olduğu ileri sürülemez. Bizde genellikle idare edecek kadar bilginin yeterli olduğuna inanan bir kültür egemendir.¹¹

Doğrusu bütün bu farklı mülahazalar dolayımında oksidantalizme dair nesneliliği müsellemler bir tanım geliştirmek pek mümkün gözükmemektedir. Çünkü ilgili herkes meseleye bulunduğu yerden bakmakta, dolayısıyla kendi zaviyesinden gördüğü ya da görmek istediği unsurlara mütenasip bir tanım yapmakta ve sonuçta körlerin fil tarifini anımsatan bir durum ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte, konuyla ilgili farklı yaklaşımlar ve tanımlamaları iki maddede toparlamak mümkündür: (1) Oksidantalizm, tıpkı oryantalizm gibi, Doğu ile Batı arasında köklü bir ayırım zemini oluşturan özel bir epistemoloji ve ontolojiye dayalı bir düşünce modelidir. (2) Oksidantalizm, Batılı toplumlar ve kültürlerin araştırılmasıyla ilgili ilmi-akademik faaliyetler setini tanımlayan ve dolayısıyla enformatik bir duyarlılığa işaret eden bir kavramdır.

Peki, özellikle ilk tanımlama çerçevesinde oksidantalizm ile oryantalizm arasında bir karşılaştırma yapıldığında neler söylenebilir? Her şeyden önce, oryantalizm çoklarına göre 1312'deki Viyana Konsili kararıyla başlayan ve o zamandan itibaren biriken çok zengin bir akademik mirasa sahipken oksidantalizm için böyle bir mirastan söz etmek imkânsızdır. Dolayısıyla oksidantalizm için Batı hakkında fikirler, imajlar ve kavramlar üreten bir kurumsallaşmadan söz etmek de olanaksızdır. Buna mukabil oryantalizm hem çok köklü akademik bir disipline sahiptir, hem de sömürge kurumlarından fazlasıyla istifade etmektedir. Bu vasıflar oksidantalizmde mevcut değildir. Çünkü oksidantalizm hiçbir zaman emperyal bir siyasetin aleti ve üreticisi olmamıştır. Oksidantalizm daha çok bir bilişsel bir travma ile başa çıkmaya çalışan bir söylemdir. Sonuç itibarıyla, oryantalizm ile oksidantalizm arasında, gerek tarihsellikleri gerek sosyolojik bağlamları itibarıyla simetrik bir analiz yapmak imkânsızdır. Çünkü bu iki söylem, aynı varoluşsal koşulların ürünü değildir. Oryantalizm, kendine ait gelenek içinde yarattığı dinamiklerin muktezasınca vücut bulmuş bir söylem biçimidir. Hâlbuki Batı dışı toplumlar kendi dışlarından kurulup tanımlandıkları için, oksidantalizm de ister istemez Batı'yı kendi kültürel çatlağı içinden tanımlamak durumunda-
dır.¹²

II. AFGÂNÎ-ABDUH EKOLÜ

Batı'nın özellikle 19. yüzyıldaki çok yönlü meydan okumaları ile karşılaşan Müslümanlar arasında üç farklı tepki ve bu tepkilerin şekillendirdiği farklı düşünce dünyaları teşekkül etmiştir. Bunlardan biri taassuptur. Batı dünyası ile her-

¹¹ Bu yaklaşıma reddiye için bkz. Hilmi Yavuz, "Oryantalizm Üzerine Bir 'Giriş' Denemesi", *Marife*, yıl: 2, sayı: 3, Kış-2002, s. 63.

¹² Alim Arlı, *Oryantalizm Oksidantalizm ve Şerif Mardin*, İstanbul 2004, s. 60-78

hangi bir alanda ilişkiye girmeyi reddeden bu anlayış, aslında kitlesel bir refleksi ifade eder. Bu anlayışta din ve daha çok da gelenek bir taassup zırhı içinde koruma altına alınmış, dış dünya ya da Batı ile sınırlar belirgin bir şekilde çizilmiş ve yollar ayrılmıştır. Batı'ya yönelik ikinci tepki, özellikle pozitivistimin etkisi altında dinî kayıtlamalardan azade bir şekilde Batılı düşünceleri onamak ve savunmak biçiminde kendini göstermiştir. Bu tepki bütün sürümleriyle birlikte seküler olarak nitelendirilebilir.

Çağdaş İslâm düşüncesi şeklinde nitelendirilebilecek üçüncü tepki ise Batı'nın meydan okumasını her alanda kabul etmiş olmakla birlikte karşı argümanlarla dini tahkim etmek ve böylece küffarın meydan okumalarını etkisiz kılmaya çalışmak şeklinde kendini göstermiştir. Bu bağlamda modern İslâm düşüncesi Batı ile diyaloga girmeyi, onun evrensel değerler ve gerçekler olarak dayattığı kavram, kuram ve kurumlarla hesaplaşmayı tercih etmiştir. Dinî-İslâmî açıdan mahzurlu görmediği değerleri içselleştirerek kendi sisteminin dayanakları haline getirmiştir. Vahyin akılla çelişmeyeceği hükmünü temel doğrulama mekanizması olarak belirlemiştir. Bu hükme uygun olarak da akıl tezgâhında üretilen Batılı düşünceleri İslâmî kisveye büründürerek kendi dünyasına katmıştır. Modern İslâm düşüncesini, diğer seküler modernist düşüncelerden farklı kılan temel özellik, vahyin değişmez esas olarak kabul edilmesi, Batı ile diyalogun her noktasında İslâmî sınırlar içinde kalmaya özen gösterilmesidir.¹³

İslâm dünyasının Batı karşısında ortaya koyduğu bu üçüncü tepkinin mimarı, çoğu araştırmacıya göre Cemâleddin Afgânî'dir. Hayatı, kişiliği ve bilhassa masonluğu birçok tartışmaya konu olan Afgânî¹⁴ bir yandan İslâm'ın adeta tersinden giyilmiş kürke çevrilmiş olmasından şikâyetle dinî alanda çok köklü bir ıslahat gerçekleştirme, diğer yandan da hem ümmetin üzerine serpilmiş ölü toprağını silkelemek hem de İslâm dünyasındaki Batı hegemonyasına son vermek amacıyla Panİslâmizm idealini gerçekleştirme yolunda büyük bir gayret sarf etmiştir. Gerek siyasi faaliyetleri gerekse ideolojik tesirleri itibariyle 19. yüzyılın İslâmî düşünce dünyasında önemli bir yere sahip olan Afgânî daha hayatta iken birçok siyaset ve fikir adamını etkilemiş, yönetimlerin el değiştirmesinde az çok müessir olmuş, dar kalıplar içinde sıkışıp kalan birçok gelenekçi âlimin gözünü daha geniş bir tefekkür dünyasına açmıştır. Bütün bunların yanında İslâm birliği, millî-İslâmî kişilik, yabancı istilasına ve sömürüsüne direnme, hürriyet ve öz güven gibi konularda da belirgin izler bırakmıştır. Afgânî'nin görüş ve düşüncelerinden Mehmet Akif Ersoy (1873-1936), Ahmet Hamdi Akseki (1887-1951), Said

¹³ Mümtaz'er Türköne, *Cemâleddin Afgani*, Ankara, 1994, s. 125-127; a.mlf., "Modern İslâm Düşüncesinin Başlangıcı Meselesi ve Cemâleddin Afgânî Efsanesi", *Bilgi ve Hikmet*, sayı: 2, Bahar-1993, s. 91. Batı ve çağdaşlık bağlamında bütün bu farklı tutum ve tavır alışlar hakkında daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Abdullah Alperen, *Türkiye'de İslam ve Modernleşme: Çağımız İslam Dünyasında Modernleşme Hareketleri ve Türkiye'deki Etkileri*, Adana 2003, s. 25-67.

¹⁴ Bkz. Alâeddin Yalçınkaya, *Cemâleddin Efgânî*, İstanbul 1995, s. 68-98.

Nursî (1878-1960), Seyyid Bey (1873-1924), Mehmet Emin Yurdakul (1869-1944), Şemsettin Günaltay (1883-1961) gibi birçok Osmanlı münevverinin doğrudan veya dolaylı biçimde istifade etmiş olmasının yanında bilhassa Mısır'da Muhammed Abduh (1849-1905) başta olmak üzere Reşid Rıza (1865-1935), Kasım Emin (1863-1908), Ali Abdurrâzık (1888-1967) ve Lütfi es-Seyyid (1872-1963) gibi farklı zihniyetlere sahip şahsiyetler de ondan etkilenmişlerdir.¹⁵

Kuşkusuz bütün bu isimler arasında Muhammed Abduh'u ayrı bir kompartımana yerleştirmek gerekir. Çünkü Abduh, Afgânî'nin hem en gözde talebesi hem de uzun süre kader birliği yaptığı yakın dostudur. Gençlik dönemlerinde geleneksel medrese eğitiminin kendisini tatmin etmemesinden dolayı arayış içine giren Abduh, 1871'de Kahire'ye gelen Afgânî'den riyaziye, felsefe ve kelam dersleri aldı. Aradığı her şeyi kendisinde bulduğunu söylediği Afgânî'nin yönlendirmesiyle sosyal ve siyasal konularla da ilgilenmeye başladı. Sonraki yıllarda Ezher'e hoca olarak tayin edilen Abduh, Urâbî Paşa'nın Mısır'daki sömürge yönetimine karşı başlattığı millî ayaklanmayı desteklediği gerekçesiyle 1882'de üç yıl sürgün cezasına çarptırılarak Beyrut'a gönderildi. 1883 yılı sonlarında Afgânî'nin daveti üzerine Paris'e gitti ve orada üstadıyla birlikte *el-Urvetü'l-Vüskâ* isimli teşkilatın bir faaliyeti olarak aynı adı taşıyan bir gazete çıkarmaya başladı. Müslümanları taassuba, fanatizme ve toplumsal uyumsuzluğa karşı mücadele etmeye, İslâm topraklarındaki Batı hegemonyasına karşı savaşılmaya davet eden bu gazete çeşitli baskılar ve engeller yüzünden Eylül-1884'te kapatıldı.¹⁶

Bu olumsuz gelişmeler Abduh'un zihninde, "Mısır ve İslâm dünyası kısa vadeli çabalarla kurtarılamaz!" şeklindeki kanaatin pekişmesine yol açtı. Derken, bu konuda hocası Afgânî'den farklı bir yol izlemeye karar verdi. Hocasına, "siyaseti terk edip tanınmadığımız bir yere gidelim; orada zeki ve selim fitratlı on-onbeş çocuk seçelim. Sonra onları kendi yöntemimiz çerçevesinde yetiştirelim. Daha sonra her birine on çocuk emanet edelim. Çok kısa bir süre sonra görülecektir ki ıslah yolunda yüz nefer sahibi olmuşuz. Biz ancak bu şekilde kurtuluşa ereriz..." şeklinde bir teklif sunarak siyasal İslâm yerine kültürel İslâm'ı tercih ettiğini belirtti. Fakat Afgânî bu teklifi mevcut siyasi projeleri sekteye uğratma teşebbüsü olarak algıladı ve sonuçta yöntem konusundaki farklılık Afgânî ile Abduh arasındaki sıkı ilişkinin kopmasına yol açtı.¹⁷

Afgânî'nin esas hedefi İslâm dünyasında Batı hegemonyasına son vermek ve Müslümanların geçmişte yaşadıkları ihtiyaçlı günleri geri getirmektir. O, Pa-

¹⁵ Daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Türköne, *Cemaleddin Afgani*, s. 103-123; Yalçinkaya, *Efgânî*, s. 222-242; Alperen, *Türkiye'de İslam ve Modernleşme*, s. 100-154; Hayreddin Karaman, "Efgânî, Cemâleddin", *DİA*, İstanbul 1994, IV. 463.

¹⁶ Bu süreçle ilgili daha geniş bilgi için bkz. Cemaleddin Afgani-Muhammed Abduh, *Urvetü'l-Vuska*, çev. İbrahim Aydın, İstanbul 1987, s. 18-36.

¹⁷ Mehmet Zeki İçcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, İstanbul 1998, s. 61-65; İsmail Çalışkan, *Klasik Modernizmde Kur'an'a Yaklaşımlar*, İstanbul 2004, s. 95-96.

nİslâmizm (İttihâd-ı İslâm) idealini gerçekleştirmekle eşdeğer gördüğü bu hedefe siyasal mücadele yoluyla ulaşılabileceğine inanıyordu. Oysa Abduh'a göre düğüm noktası siyasi değil, dinî idi. Bu yüzden hocasıyla yollarını ayırdı ve özellikle hayatının son dönemlerinde İslâmî ilimler ve uzun vadeli hedefler üzerinde yoğunlaştı. İlk asırlardaki saf İslâm tecrübesinin esas alınması gerektiğini savunan Abduh bu temel düşünceden hareketle değişik alanlarda bir dizi ıslahat projesi geliştirdi.¹⁸ İslah ve tecdit çizgisi Abduh'un ardından Mısır'da ve İslâm dünyasının diğer bölgelerinde birbirinden farklı yönelişler hâlinde devam etti. Özellikle Reşid Rıza *el-Menâr* dergisinde hocası Abduh'un muhtelif makalelerini neşrederek ıslah ve tecdit fikrinin yayılmasına büyük katkıda bulundu.

Reşid Rıza hayatı boyunca Abduh'un izini takip etmekle birlikte Sünnî düşünceye eğilim noktasında hocasından oldukça farklı bir çizgide konumlanmayı tercih etti. Sünnîlik Abduh'un dinî düşüncesinde başat unsur değildi. Dahası, o bir konuda Mutezîlî, başka bir konuda Selefî, daha başka bir konuda da Eş'arî çizgiye paralel düşünmekte beis görmemişti. Buna mukabil Reşid Rıza Sünnîliğin en muhafazakâr kanadını temsil eden Hanbelîlik çizgisine oldukça sıcak bakan bir anlayışı benimsedi. Bu anlayış onu *el-Vehhâbiyyûn ve'l-Hicâz* adlı bir eser yazarak Vehhabîlik hareketinin gelişimine fikrî katkıda bulunmaya ve hareketin o dönemdeki lideri Abdülaziz b. Suûd'un (1880-1953) siyasetine destek vermeye sevk etti.¹⁹ Kısaca, Reşid Rıza'nın Menâr ekolü, I. Dünya savaşının İslâm dünyasındaki menfi sonuçlarının da tesiriyle giderek daha katı bir Selefîliğe ve Batıcı modernleşme karşıtı radikal bir çizgiye kayd. Bu düşünce çizgisi İhvan-ı Müslimîn hareketinin doğuşunda da etkili oldu.²⁰

Afgânî, Abduh ve Reşid Rıza'nın düşünce dünyalarındaki farklılıklara rağmen her üçü de aslında İslâmcılık ideolojisinin ilk kuşak temsilcileridir. İki yüz yıllık bir geçmişe sahip olan ve ıslah, ihya, tecdit gibi muhtelif isimlerle de anılan İslâmcılık, aidiyetlerini İslâm'la ifade eden, ilmî ve fikrî düzeyde donanım sahibi olan bir Müslüman kesimin bu dinin temel parametrelerinden hareketle ortaya koydukları fikrî ve siyasî hâsılanın toplamı olarak değerlendirilebilir. İslâmcılık aslında modern dünyanın bir ürünüdür ve dışarıdan paradoksal görünse de temelde modernleştirici bir misyondur. Bu misyon, özne rolünü oynamadığı bir tarihsel sürece İslâm dünyasını yeni bir kimlik inşasıyla dahil etme projesi olarak da değerlendirilebilir.

İslâmcıları diğerlerinden ve özellikle kendileri gibi modern zamanlara özgü diğer kategorilerden farklı kılan en temel hususiyet, İslâm'ı referans almaları ve kendilerini çok belirgin biçimde Müslüman kimlikleriyle öne çıkarmalarıdır. Af-

¹⁸ Ira Lapidus, *Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası*, çev. İ. Safa Üstün, İstanbul 1996, s. 88-90.

¹⁹ Daha geniş bilgi için bkz. Hamid İnyet, *Çağdaş İslami Siyasi Düşünce*, çev. Yusuf Ziya, İstanbul 1988, s. 131-158; Mustafa Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara 2005, s. 278.

²⁰ M. Sait Özervarlı, "Muhammed Abduh", *DİA*, İstanbul 2005, XXX. 482-486.

gânî, Abduh ve Reşid Rıza'nın da içinde yer aldığı ilk kuşak İslâmcıları sonrakilerden farklı kılan temel hususiyet ise, bu ilk kuşağın özellikle tefsir, hadis, kelam ve fıkıh gibi İslâmî ilimlere derin vukûfiyetlerinin bulunmasıdır. İlk nesil İslâmcılara göre, İslâm dünyası tarihte gecikmişlik ve geri kalmışlık badiresinden kurtulması için evvela adamakıllı biçimde silkinip dinin özüne, yani Kur'an'a, Sünnet'e ve Selef'in yoluna avdet etmelidir. Bunun yanında cihat ruhunu diriltip sömürgecilğe, Batı hegemonyasına karşı koymalıdır. Ümmet İslâmî zeminde geniş kapsamlı bir ıslah ve tecdit gerçekleştirdiği takdirde geçmişteki itibarlı ve ihtişamlı günlerine dönebilecek, dolayısıyla yeryüzünde adalet ve hakkaniyetin hâkim olduğu bir medeniyet kurmayı başarabilecektir.²¹

III. EKOLÜN BATI BİLGİSİ VE ALGISI

Biyografileri hakkında yazılanlardan öğrendiğimize göre Afgânî ve Abduh Batı'yı bizzat görüp tanıma fırsatı bulmuşlardır. Özellikle Afgânî sonu gelmez bir yolculuklar serisi içinde birçok kez Avrupa'daki ülkeleri ziyaret etmiştir. 1883'te başlayıp vefat ettiği 1897 yılına kadar süren dönemde İngiltere, Fransa, Almanya, Rusya gibi birçok ülkeyi dolaşan Afgânî Fransa'da kaldığı zaman zarfında Abduh'u, o günlerde sürgünde bulunduğu Beyrut'tan Paris'e davet etmiştir. Gerek 1883'te yayım hayatına başlayan *el-Urvetü'l-Vüskâ*'da gerekse bazı Avrupa gazetelerinde çıkan yazıları ve bilhassa Fransız düşünür Ernest Renan'la (1823-1890) meşhur polemik vesilesiyle Avrupa'da şöhreti artmıştır.

Belli ki Afgânî bir aksiyon adamı olması hasebiyle İngiltere ve Fransa gibi Avrupa ülkelerinde cari olan siyasi mekanizmayı iyi biliyordu. Buna karşın Batı'daki ilmî ve kültürel birikime derin bir vukufiyeti yoktu. Bu durumu teşhis ve tespit etmek için, bilinen tek müstakil eseri olan *Hakikat-i Mezhebî Neyçerî (er-Red ale'd-Dehriyyîn)* adlı eserdeki felsefe tarihiyle ilgili bilgi, görüş ve değerlendirmelere göz atmak kâfidir. Tam bu noktada Hamid İnyet'in Seyyid Muhammed Muhîti Tabatabâî'den aktardığı şu ifadeler dikkate değer niteliktedir:

Seyyid Cemâleddîn, Meşşâî felsefesinde Mirzâ Ebu'l-Hasal Cilve'ye, İsrak felsefesinde Hakîm Kamşei'ye yetişemezdi. Avrupa hukuk ve yasa temelleri konusunda Mirza Mülküm Han kadar geniş bilgi ve görüşe sahip değildi. Eski matematikte Mirza Muhammed Ali Kâdî'ye ya da Mirza Abdulgaffar İsfehânî'ye ulaşamazdı. Fransızcaya Muhammed Hasan Han İ'timadu's-Saltana ondan daha iyi bilirdi (...) Fakat onun varlığında gizli bir sır vardı ki toplam olarak anılan kişilerde bulunması olanaksızdı. Seyyid [Cemaleddin], Avrupa'da ders okumasızın ya da bir ülkede özgürce yaşamaksızın, İstanbul'da kaldığı kısa sürede, Osmanlı'nın kültürel ve toplumsal öncülleriyle kurduğu bağlantılarla, Türkçeden ve Arapçadan yararlanarak ve Osmanlı ülkesinde ve Mısır'da Fransızcadan Arapça ve

²¹ Daha geniş bilgi için bkz. Ali Bulaç, "İslâm'ın Üç Siyaset Tarzı veya İslâmcıların Üç Nesli", [*Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: İslâmcılık* içinde], cilt ed. Yasin Aktay, cilt: 6, İstanbul 2004, s. 48-67.

Türkçeye yapılan çeşitli çevirileri inceleyerek, başkalarının elde ettikleri bilimsel ve edebî erdemlerin varlığına karşın anlayamadıkları bir gerçekle tanıştı.²²

Abduh'un Batı'yı ne ölçüde tanıdığına gelince, Hamid İneyet'e göre Abduh Avrupa'yı Afgânî'den daha az gördüğü için, doğal olarak Batılı düşüncelerden haberdar olmada temel kaynağı kitap ve gazeteydi. Onun Avrupa'da kaldığı en uzun dönem Paris'te geçti ve bizzat kendisinin de belirttiği gibi bu süre zarfında Fransızca'yı öğrenme fırsatı bulamadı. Ancak sürgünden döndükten sonra Fransızca'yı öğrendi ve Fransızca kitapları okuyup tercüme etmeye başladı. Abduh, Avrupalı düşünürler arasında özellikle İngiliz filozofu ve sosyologu Herbert Spencer (1820-1903) ve ünlü Rus yazar Lev Nikolayevich Tolstoy'a (1829-1910) ilgi duydu. 1903'te İngiltere'de kaldığı kısa süre zarfında yakın dostu İngiliz yazar ve şair Wilfrid Scawen Blunt (1840-1922) aracılığıyla Spencer'le görüştü ve daha sonra onun *Eğitim* adlı kitabını Arapçaya çevirdi. Ayrıca Sir Sidney Cockerell (1867-1962) ve Edward Granville Browne (1862-1926) eşliğinde Oxford ve Cambridge üniversitelerini ziyaret edip incelemelerde bulundu. Tolstoy'a ilgi duymasının sebebine gelince, Tolstoy'un ahlâkî eğitimi önemsemesi, metazoriye başvurmaksızın dinî ve toplumsal hayatın ıslah edilmesi gerektiğine inanması, Abduh'un özellikle sürgün sonrası dönemdeki zihniyetiyle örtüşmekteydi. Rusya Ortodoks Kilisesi Tolstoy'u, heretik inançları nedeniyle tekfir edince Abduh ona destek verdi ve ona bir mektubunda şu cümleleri yazdı: "Sen düşüncelerinizle zihnimizin önünde yeni bir ufuk açtın. Taklit örtüsünü atarak Allah'ın birliği gerçeğine ulaştın."²³

Abduh'u etkileyen bir diğer Avrupalı yazar, 19. yüzyıl Fransız siyaset adamlarından François Pierr Guillaume Guizot (1787-1879) idi. Protestan mezhebinin sıkı takipçilerinden biri olan Guizot'un en meşhur kitabı *L'histoire de la civilization en Europe* (Avrupa Uygarlık Tarihi) 1877 yılında Arapçaya çevrilerek İskenderiye'de yayımlandı. Afgânî ve Abduh, Avrupalıların ilerlemelerinin dinî ve toplumsal etmenlerinden bir bölümünü ve bunlarla mukayese yoluyla Müslümanların geri kalmışlıklarının nedenlerini daha iyi anlama imkânı bahşetmesi sebebiyle bu kitabı önemsediler. Abduh üstadının teşvikiyle *el-Ehram* gazetesinde bu kitabı tanıtan bir makale yazdı. Anılan eserin önemli bir bölümünü Protestan ıslahatçıların Katolik kilisesiyle savaşımına ayıran Guizot'un görüş ve düşüncelerinin Abduh üzerindeki etkisi, dinî düşüncenin ıslahıyla siyasal ve toplumsal sistemin ıslahı arasında sıkı bir ilişkinin bulunduğu kanaat getirmek şeklinde kendini gösterdi.²⁴

19. yüzyıldaki tüm Müslümanlar gibi Afgânî ve Abduh da Batı'nın maddi güç ya da bilim ve teknoloji alanında İslâm dünyasından fersah fersah ileride

²² Hamid İneyet, *Arap Düşüncesinin Siyasi Seyri*, çev. Hicabi Kurlangıç, İstanbul 1991, s. 133.

²³ İneyet, *Arap Düşüncesinin Siyasi Seyri*, s. 149-150.

²⁴ İneyet, *Arap Düşüncesinin Siyasi Seyri*, s. 150-151.

olduğunu teslim etmişlerdir. Bununla birlikte, ikilinin Batı uygarlığına ilişkin görüş ve değerlendirmeleri totalde menfi içeriklidir. Hatta denebilir ki Afgânî ve Abduh'un zihin dünyalarında Batı bir uygarlık olarak serapa kötülükten ibarettir. Bizce bu telâkkînin arka plânında bir tür algıda seçicilikten söz edilebilir. Psikolojideki anlam ve kullanımıyla, algıda seçicilik, insanın algı sürecinde pasif olmadığını, algı nesnesini fotoğraf gibi algılamadığını, bilakis onu görmek istediği gibi gördüğünü, yeni verileri mevcut kategorilerine adapte ettiğini, önyargılarından ve stereo-tiplerinden etkilendiğini, önceki fikriyatını destekleyici enformasyonlara duyarlı olduğunu ifade eder. Algıda seçiliği duygularımız, ilgilerimiz, beklentilerimiz, inançlarımız, zihni tutumlarımız, kaygılarımız, korkularımız, öfkelerimiz gibi birçok iç etmenler ile fiziksel ve toplumsal kaynaklı dış değişkenler etkiler.

Batı'nın 19. yüzyılda ihraz ettiği mutlak üstünlük dolayımında tarifsiz bir kibir ve küstahlıkla İslâm dünyasını aşağıladığı bir gerçektir. Bu noktada Afgânî ve Abduh'un zihnindeki Batı albümünün niçin algıda seçicilikle oluştuğu hakkında biraz kafa yorulduğunda akla gelen ilk etmenlerden biri hiddettir. Zira Batı uygarlığının çarptığı, çarptığında dağıttığı İslâm dünyasında bu aşağılayıcı sadmenin sahibine karşı çok büyük bir kızgınlık uyanmıştır. Bu kızgınlığın ve aynı zamanda aşağılanmışlığın etkisi altında şekillenen bir zihin dünyasında Batı, İslâm âlemine reva gördüğü aşağılık muamelesinden ötürü kendisinden intikam alınması ve eğer bu şimdilik mümkün değilse en azından tahkir ve tezyif edilmesi gereken bir düşman olarak konumlandırılmıştır. Belli ki Batılılar tarafından sürekli biçimde aşağılanmak, 19. yüzyıl İslâm dünyasının kolektif şuurunda çok ciddi bir travma yaratmış ve bu bilişsel travma Müslümanların Batı'ya başka türlü bakma imkân ve toleranslarını ortadan kaldırmıştır. Afgânî-Abduh imzasını taşıyan şu ifadeler, iyimser bakma imkânını berhava eden aşağılayıcı tavrın ne düzeyde olduğunu çok çarpıcı biçimde ortaya koymaktadır:

İngiliz halkı, Doğu halklarıyla Mısır halkının evcil hayvanlar ve dolap beygirleri seviyesinde olduklarına inanmaktadır. Onlara göre bu hayvanlar aklıktan ve fizikî acılarından başka hiçbir şeyden üzüntü duymazlar. Bunlarda bedensel güdülerden başka bir duygu yoktur. Hayvanî yaşantılarından başka hiçbir şeye kafaları çalışmaz. Hayvanlarını evcilleştirir ve yiyecek içecek bir şeyler bulduğu sürece en ağır işlerde çalışabilirler. Öğle ve akşam yemeklerini kendisine verenlere sevgi ile bakarlar. İngilizler için en kötü durum bu hayvanların ağır işleri yapmaktan aciz kalmalarıdır.²⁵

Özetle, Batılıların gözünde Doğu insan suretindeki hayvanlar âleminden ibarettir. Batılıların "Biz böyleyiz, onlar şöyle" fomülasyonu genelde İslâm dünyasını, özelde de Arapları aşağılayıcı tasvirlerinden biri, İngiltere'nin Mısır'a atadığı sömürge valisi Evelyn Baring, namı diğer Lord Cromer'e (1841-1917) aittir.

²⁵ Afgânî-Abduh, *Urvetu'l-Vuska*, s. 548.

Ona göre Doğu şehvet düşkünlüğü, zorbalık eğilimi, savsaklama alışkanlığı, ilkel-lik ve gerilik gibi sıfatlarla muttasıf bir dünyadır. Buna mukabil,

Avrupalıların akıl yürütmeleri sağlamdır. Olguları açıklarken belirsizlikten kaçınır. Mantık dersi almamış olabilir; ama doğuştan mantıkçıdır. Doğası gereği kuşkucudur. Bir önermenin doğruluğunu kabul etmezden önce kanıt ister. Eğitilmiş zekâsı bir mekanizmanın parçası gibi işler. Öte yandan Şarklının akli pitoresk sokaklarına benzer; simetriden yoksundur. Akıl yürütmesi baştan savma betimlerle doludur. Eski Araplar diyalektik biliminde görece daha yüksek bir düzeye ulaşmış olsalar da ardılları mantık yetisi bakımından fena halde zayıftır. Çoğu zaman, doğruluğunu kabul edebildikleri en yalın öncüllerden en açık çıkarımı yapmayı beceremezler. Herhangi bir sıradan Mısırlıdan bir olguyu açıkça ifade etmesini isteyin; açıklaması biktırıcı uzunlukta ve muğlâktır genellikle. Muhtemelen, öyküsünü bitirene kadar yarım düzine çelişkiye düşecektir. Azıcık köşeye sıkıştırıldığında ise çözülecektir.²⁶

Bütün bunların yanında Şark ya da Arap toplumu yolların ve kaldırımların yürümek için yapıldığını dahi anlamayacak kadar aptaldır. Keza müzmin yalancı, dalkavuk, ahlâksız, tembel, uyuşuk ve çocuksudur. Oysa Avrupalı akli başında, erdemli ve olgundur. Doğuluları adeta mahkemelerdeki gibi yargılayan, ders kitaplarındaki gibi inceleyip tasvir eden, cezaevlerindeki gibi gözetim altında tutan ve hayvanbilim kılavuzlarındaki gibi resmeden Lord Cromer'in bütün bu hakaretlerine benzer birçok hakaret karşısında Afgânî ve Abduh'tan beklenen şey, kuşkusuz karşıt bir atak geliştirmek olacaktır. Nitekim onlardan beklenen atak gerçekleşti; ancak bu karşıt ataktaki hâkim üslup tarziye vericiydi. Bu üslubun hâsil ettiği netice ise ister istemez İslâm'ın ve Müslümanların ne olduklarını değil, ne olmadıklarını ifade etmekten ibaretti. Tıpkı İngiliz savunma bakanı Lord Herington'un Müslüman Mısır halkını "kara cahil" olarak nitelendirmesi üzerine çok hiddetlenen Abduh'un, "Müslümanlar, Bakan'ın tahmin ettiği kadar cahil insanlar değildir. İçlerinde okuma yazma bilmeyenlerin yanında bunu bilenler de vardır"²⁷ şeklindeki cevabında olduğu gibi.

Afgânî ve Abduh'un bilahare atıfta bulunacağımız polemik türü yazılarında Batılılara karşı savunmacı ve tarziye verici bir üslup hakim iken Batı'yı Müslümanlara takdim ediliş biçimlerinde dimdik ayakta durma iradesini yansıtan bir vurgu hakimdir. Belli ki bu vurgu, düpedüz bir müstemleke ve/veya peyk durumuna düşmüş/düşürülmüş olan İslâm âlemine özgüven aşılama maksadına matuftur. Lakin burada da bir tür algıda seçicilik, yani Batı'yı görmek istediği gibi görme ve fiili durum muvacehesinde onu bizimkilere nasıl aksettirmek gerekiyorsa o şekilde aksettirme gayreti söz konusudur. Daha açıkçası, Afgânî ve Abduh'un görmek istediği ya da anılan maksatla İslâm dünyasına takdim etmek istediği Batı

²⁶ Edward W. Said, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, çev. Berna Ülner, İstanbul 2001, s. 48-49.

²⁷ Afgânî-Abduh, *Urvetu'l-Vuska*, s. 547.

imajına göre Avrupalı devletler özünde Müslüman ülkelerden daha güçlü değildir. Hele de İngilizlerin üstün olduklarına ilişkin hâkim görüş çok tehlikeli bir vehimden ibarettir. Bu gibi vehimler insanları hem korkak yapar hem de korktukları şeyin başlarına gelmesine yol açar. Eğer Müslümanlar epey zamandan beri önemli başarılar kaydedemiyorlarsa bunun en temel nedeni, İslâm dünyasının dağınık, cahil ve aynı zamanda erdem fakiri olmasıdır:

İngilizler [vaktiyle] güçlü, kalabalık ve fetihler yapmaya hazır bir halktı. Doğu ulusları ise o günlerde ayrılık ve çekişme belasına kapılmışlar, Batıların sanayilerinden ve çalışmalarından tamamen habersiz kalmışlardı. Doğulular her garip şeyi mucize, her yeni keşfi sihir veya keramet sayıyorlardı. İngilizler bu fırsatı değerlendirerek Doğu'ya hücum ettiler ve büyük bölümünü hegemonyaları altına aldılar. Doğu halklarının gözlerini onlarda vehimler doğuracak birtakım Avrupalı sanayi ürünleriyle boyadılar. İngilizlerin attıkları hile ve tuzak ağlarıyla bu vehimler daha da güçlendi. Sonunda onların kalplerini çeldiler ve kendi kendilerinden dehşete düşürdüler. Hatta onları akıllarından ve kalplerindeki duygulardan yoksun bıraktılar. Mallarını alıp topraklarını gasp ettiler ve onları kendi topraklarından çıkarttılar. Bütün bunlarla İngilizler zenginleşti ve müreffeh oldu. Bugün İngilizlerin geniş bölgelere hâkim olduğunu görüyorsunuz. Güçleri bu bölgelere dağılmıştır. Doğu eyaletlerinde çok sınırlı sayıda askere sahip olduklarını biliyoruz. Kısaca zayıf bir varlık gösteren bu güç kendisini savunmaktan acizdir. Bu bölgelerdeki ufak bir hareket dahi bu dağınık güçleri bir anda yok etmeye kadir. Sonunda İngilizler de bunun farkına vardılar (...) Bütün bunlara rağmen Doğuluların bunu hâlâ fark etmemiş olduklarını görüyoruz. Zira gözlerindeki vehim perdesi buna engel olmaktadır. Vehim Doğuluya İngiliz'in hâlâ geçmişteki gibi güçlü olduğunu telkin etmektedir.²⁸

Görüldüğü gibi algıda seçicilikle oluşturulan bu Batı albümünde “emperyalistler, sömürgeciler olmasa, gene olağanüstü bir durumda olurduk” şeklindeki hayıflanışa işaret eden unsurlar da mevcuttur. Nitekim Afgânî ve Abduh'a göre İslâm dünyasındaki en ciddi sorunlardan biri olan aşırı taassubun kaynağı da Batı'dan başkası değildir. Şüphesiz kavmî ve dinî taassup kararında olduğu zaman faydalı ve hatta gereklidir. Kararında olduğu ve din bağına tabi bulunduğu sürece bu taassubu korumak ve beslemek gerekir. Ne var ki sömürgeci Batılılar Müslümanları ayakta tutan unsurları keşfettikten sonra kavmî asabiyeti körükleyerek ümmeti bölmeye çalışmışlar, ardından işbirlikçilerini de kullanarak dinine ve milletine bağlı olanları taassupla suçlayarak taassubun her çeşidini zemmetmişlerdir. Oysa gerek geçmişte gerek günümüzde taassubun aşırısı ve zararlısı Batı toplumlarında hayat bulmuştur.²⁹

²⁸ Afgânî-Abduh, *Urvetu'l-Vuska*, s. 263-265.

²⁹ Afgânî-Abduh, *Urvetu'l-Vuska*, s. 123-133.

Hâl böyle iken bütün Batı toplumları, aralarındaki ırk farklılıklarını, nefretlerini, siyasi düşmanlıklarını bir kenara bırakır, müşterek düşmana karşı ortak bir tavır alırlar. Bütün savaş ve siyaset güçlerini aynı noktaya yönlendirmekte birleşir ve kendi dinlerine mensup olanları korumak için tüm imkânlarını seferber ederler. Buna karşılık, Batılı ve Hıristiyan olmayan topluluklar için bunun tam tersi bir tavır sergilerler. Bütün dünya Hıristiyan olmayanların kanlarıyla dolsa onların kılı bile kıpırdamaz. Sanki Hıristiyanlar dışındaki insanlar insan değil, sahipsiz hayvandırlar. Bu tavır salt Hıristiyanlığa inanan Batılılara has bir tavır değildir. Materyalist, ateist Batılılar da dinî taassup konusunda dindarlardan aşağı kalmazlar. Dinî asabiyeti güçlendirmek için emek harcamaktan kaçınmazlar.³⁰

Öte yandan Batılılar sömürgecidir. Fakat onların sömürge gücü Doğulu milletlerden daha zeki ve kabiliyetli olduklarından değil, güç ve hâkimiyetin sırlarını keşfetmiş ve bunu yerli yerince kullanmış olmalarından mütevellittir. Sömürgeciler Doğulular üzerinde, sefahatinden dolayı hukukça kısıtlı hale getirilmiş varis statüsünü uygulamaktadırlar. Ancak onların asıl maksadı sefihinin malını korumak ve reşit olmasını beklemek değildir. Tam tersine, ellerinden geldiği kadar sefahat müddetini uzatmak ve fırsat elverdiğinde mülkü ele geçirmektir. Sömürgeciler, İslâm ve Doğu ülkelerinin kapılarını çalarken veya zorlarken aldatıcı gerekçeler ileri sürerler. Hakları korumaktan, kargaşayı bastırmaktan, özgürlük ve adaletin gerçekleşmesinden, medeniyetin yayılmasından söz ederler. Fakat bunların hepsi birer aldatmacadır. Onların asıl amacı sömürmek ve parçalayıp yutmaktır.³¹

Sömürgeciler bu amaca ulaşmak için, Doğulu milletlerin Batı'da tahsil görmüş, ancak ileri ve güçlü olmanın sırlarını kavrayamamış, zihinleri felç edilmiş gençlerinden de faydalanırlar. Bunlar maddi açıdan ilerlemiş sayılan milletlerin bütün rezilliklerini benimserken kendi toplum ve kültürlerine yabancılaşmış yarı aydınlardır. Nitekim bu sözde aydınların taklit yoluyla giriştikleri bütün ıslahat teşebbüsleri milletlerin aleyhine olmuş, zaman kaybettirmiş ve sonuçta sömürgecilerin işine yaramıştır.³²

Afgânî'ye göre Batı aslında manevî yönden çürümüş bir medeniyettir. Bunun en müşahhas delili Batı uygarlığının kabaca Allahsızlık diyebileceğimiz inanç ve düşünce sistemlerine öteden beri hep yataklık etmesidir. Hindistan'daki ikametî sırasında tüm natüralist ve materyalist düşünceleri tenkit hedefiyle kaleme aldığı *Hakikat-i Mezhebi Neyçerî (er-Red ale'd-Dehriyyîn)* adlı eserinde -ki bu eser aslında Hint-İslâm modernizminin öncüsü kabul edilen Seyyid Ahmed Han'ın (1817-1898) natüralist, rasyonalist karakterli fikirlerine bir reddiye niteliğindedir-

³⁰ Afgânî-Abduh, *Urvetu'l-Vuska*, s. 134-135.

³¹ Afgânî-Abduh, *Urvetu'l-Vuska*, s. 132-135, 198-200.

³² Muhammed Paşa el-Mahzûmî, *Hâtıratü Cemâlidîn el-Efgânî el-Hüseynî*, Beyrut 1980, s. 299-315. Nakleden: Karaman, "Efgânî", *DİA*, X. 461.

Afgânî, Demokritos'tan Darwin'e, Epikuros ve Mazdek'ten nihilist, sosyalist ve komünist düşünürlere kadar tüm filozoflar ve felsefi akımları aynı çatı altında toplar.

“Aslında” der, Afgânî, bütün bu filozoflar ve felsefi akımların hareket noktası aynıdır. Aralarındaki fark sadece yorum ve terminoloji farkıdır. Materyalistler her çağda insanlığa çok büyük zararlar vermiş ve din temelinde kurulmuş medeniyetleri tahrip ederek insanın maneviyatını fakirleştirmişlerdir. Oysa bir dinin esası ne kadar zayıf olursa olsun yine de insanlık için materyalist düşünceden daha faydalı ve hayırlıdır. Semavi dinler insan aklına üç inanç, ruhuna da üç fazilet bahşetmiştir. Söz konusu üç inanç şöyle özetlenebilir: İnsan yeryüzünün sultanı, yaratılmışların en değerlisidir. Bir dine inanan toplumlar, inanmayan insanlardan daha üstündür. İnsan bu dünyaya ebedi mutluluk yurduna layık olacak kâmil vasıflarla kendini muttasıf kılmak için gelmiştir. Dinlerin insan ruhuna bahsettiği üç fazilete gelince, bunlar da hayâ, emanet ve dürüstlüktür. Milletlerin övünebilecekleri medeniyetler ancak bu altı ilkeyle tesis edilebilir. Oysa materyalist ve natüralistlerin yegâne amacı insanlığın bu altıgen mutluluk sarayını yerle bir etmektir.³³

Afgânî'nin bu tenkitleri birçok araştırmacıya göre çok yüzeysel ve yetersizdir.³⁴ Bu nakisa kimilerine göre felsefe tarihiyle ilgili bilgisinin mübtedi düzeyinde olmasındandır. Kimilerine göre ise eserdeki tahlillerde yetersizlikten ziyade aceleye getirilmişlik söz konusudur. Bunun kuvvetle muhtemel sebebi, Afgânî'nin faaliyet programında siyasi ıslahata ve aksiyona öncelik tanınmış olmasıdır. Nitekim o da eserindeki tahlil ve tenkitlerin yetersizliğini fark etmiş ve daha mükemmeli yazma sözü vermesine rağmen muhtemelen buna zaman bulamamıştır.³⁵ Sebep her ne olursa olsun, Afgânî'nin bu eserindeki bilgi, görüş ve değerlendirmelerin çoğu gerçekten ceffelkalem denebilecek türdendir. Ancak belli ki ceffelkalem etmenin hinterlandında da ideolojik temelli bir algıda seçicilik mevcuttur. Böyle iken, Niyazi Berkes gibi bazı araştırmacılar bu önemli noktayı atladıklarından olsa gerek, Afgânî'nin düpedüz cahil olduğunu söylemekle eşdeğer eleştirilerde bulunmuşlardır:

Fetva emini Halil Fevzi Efendi'nin yirmi bir yıl önce zındık ve kâfir ilân ettiği Afgânî bu kitabında şaşılacak bir pervasızlıkla ve çok yüzeyde olduğu belli olan bir felsefe tarihi bilgisiyle eski Grek atomistlerinden Darwin'e, Mazdek'ten Rousseau'ya, Yahudilerden Masonlara, liberallerden sosyalistlere ve komünistlere kadar ne kadar düşün, akım ya da mezhep,

³³ Bu görüşlerin açılımı için bkz. Cemaleddin Afgani, *Dehriyyun'a Reddiye [Natüralizm Eleştirisi]*, çev. Vahdettin İnce, İstanbul 1997, s. 7-55.

³⁴ Mesela bkz. Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turan, İstanbul 1987, s. 266.

³⁵ Söz konusu eser hakkında daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. İnalet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, s. 105-116.

tarikât varsa hepsini paçal ederek İslâmlığın başına gelen felaketleri hazırlayan bir umacı portresi çizer. Eski İran'da, eski Greklerde, Hıristiyanlıkta, İslâmlıkta, Hindistan'da ya da Türkiye'de eski, orta ya da yeniçağlarda bu korkunç Neyçirî [Natüralist] daima dine düşman, topluma hain kişidir. Tanrı'ya inanmaz, ahlâk ve hukuk düşmanıdır. Halil Fevzi Efendi bile bu kadar aşırılıklara düşmemiştir.³⁶

IV. BATT'YA HAYRANLIK VE TERSTEN BATILILAŞMA DURUMU

Afgânî ve Abduh Batı'yı siyasi ve ideolojik zeminde kıyasıya eleştirmekle birlikte Batılılara içten içe derin bir hayranlık da duyarlar. Bu hayranlığa medar olan şey bilgi, bilim ve teknolojidir. Daha önce de işaret edildiği üzere, Afgânî ve Abduh, Batı uygarlığının maddi gelişmişlik düzeyinde İslâm dünyasından çok ileri bir noktada olduğunu ikrar etmişlerdir. Bununla birlikte salt maddi gelişmenin İslâm dünyasında çok matah bir şeymiş gibi algılanmaması için de gayret göstermişlerdir. Oysa her ikisi de Batı'nın bilgi ve bilginin yerli yerince kullanımıyla gerçekleştirdiği bu ilerlemenin takdire şayan olduğunu kabul ediyor, buna mukabil Müslüman toplumlardaki geri kalmışlığın cehalet ve ataletten kaynaklandığını pekâlâ biliyor ve Doğu'nun Avrupa'da üretilen bilgi ve teknolojiyenin mutlaka istifade etmesi gerektiğini düşünüyordu. Fakat onların nazarında ivedilik arz eden husus, Batı'da üretilen bilimsel bilgi ve teknolojinin İslâm dünyasına ne tür bir telâkkî biçimiyle transfer edilmesi gerektiği meselesiydi. Bunlar salt taklit yoluyla transfer edilemezdi. Çünkü bilgi ve teknolojinin hinterlandında muayyen bir düşünce sistemi ve toplumsal ahlâk mevcuttu.³⁷

Bu bedihî gerçeğin farkında olan Afgânî ve Abduh, Batı'yla diyalogda hem kendi geleneğine, hem de Batı'ya seçmeci/eklektik yaklaşmıştır. Bu yaklaşımın hâsılası, Batı'nın fen ve bilimi alınırken örf ve ahlâkının sınır gümrüğünde bırakılabileceğine inanılmasıdır. Mehmet Akif gibi bazı münevverler tarafından Türkiye'ye taşınan bu inancın yanı sıra Afgânî ve Abduh Batı'daki maddî gelişmenin aslında İslâm kaynaklı olduğuna ilişkin bir inancı da seslendirmişlerdir. Bu inanca göre Batı'daki kalkınma özünde İslâmi değerlerden kaynaklanır. İslâm dünyasındaki atalet ve gerileme ise Hıristiyânî davranış biçiminden mütevellittir. Erken dönemlerde hızla gelişen İslâm medeniyeti Allah'ın sanatı olan evrenin araştırılmasının bir sonucuydu. Kur'an'ın teşvik ettiği bu araştırma-inceleme ruhu Ortaçağ'ın sonlarına doğru söndü ve durgunluk başladı. Oysa aynı dönemde Batı, çoğunlukla İslâm dünyasından aldığı ilim mirasını geliştirdi, bununla güçlendi ve İslâm ülkelerini sömürgeleştirerek kendine bağımlı hale getirdi. Bugün Müslümanların yapması gereken iş, zaten kendi malları olan bilimi Batı'dan geri almak-

³⁶ Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul trs., s. 352.

³⁷ Albert Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, çev. Latif Boyacı-Hüseyin Yılmaz, İstanbul 2000, s. 129.

tır. Bunu almakla aslında kendi geçmişlerini kazanacak, böylelikle bir yandan Kur'an'ın bir emrini yerine getirirken, diğer yandan da geri kalmışlık badiresinden kurtulacaklardır. Ancak Müslümanlar evvel emirde İslâm temelinde yeni bir medeniyet inşa etmelidirler. Çünkü böyle bir medeniyet kurulmadıkça Batı kaynaklı bilgi ve teknolojiyi körü körüne transfer etmek, dolayısıyla taklitçi durumuna düşmek kaçınılmaz olacaktır.³⁸

Müslümanlara yeni ve dinamik bir kimlik kazandırma amacına matuf bu düşünce dizgesinde İslâm salt bilindik anlamda bir din değil, bir medeniyet olarak tasarlandı. Ne var ki medeniyet kurma fikri Afgânî ve Abduh'a özgü değildi. Aslında bu 19. yüzyıl Avrupa'sının çekirdek fikirlerinden biriydi. Afgânî Batı menşeli bu fikri İslâm dünyasına taşıdı. Daha açıkçası, medeniyet kurma fikri, klasik çerçevesi içinde François Guizot (1787-1874) tarafından formüle edilmiş, Afgânî ve Abduh da Guizot'un fikirlerinden esinlenmişti.³⁹ Öte yandan Afgânî'nin Pan-İslâmizm projesi de, görünüşte Müslümanların Batı tehdidine karşı dayanışmalarını ve siyasal birlik arzularını ifade etmekte birlikte, özü itibariyle Batılı nasyonalist ideolojilerin İslâm toplumlarına tercüme edilmiş bir sürümüydü.

İlk nesil İslâmcılar, Batılı nasyonalist ideolojilerin ırka, kültüre veya dile atfettikleri birleştirici değerlerin İslâm toplumlarındaki tekabüliyetinin din bağı olduğunu düşünmüşler ve İslâm'ı bu siyasî ideolojinin merkezine yerleştirmişlerdi. Çünkü İslâm, onlara güçlü bir mevzi kazandırmıştır. Bu mevzi, İslâmiyet'in ekmel din olduğu inancıdır. Müslümanlar kendilerini sadece ve sadece bu alanda güçlü hissedebilmişler ve Batı'nın ilerleyişine ancak bu alanda karşı koyabilmişlerdir.⁴⁰ Bununla birlikte, mega söylemlerini İslâm'a has bir çerçevede geliştirmek yerine, uzak durulması gerektiğini belirttikleri adaptasyon yoluyla üretmişlerdir.

Bu durum taklitçiliği ve aynı zamanda apolojetik bir üslubu kaçınılmaz kılmıştır. Apolojetik üslup Müslümanların büyük ölçüde Batı kaynaklı kavram, kuram ve kurumların etkisiyle içine düştükleri meşruiyet krizi ve bu krizle yaygın İslâmi uygulamaların sorgulanmaya başladığı andan itibaren kendini fark ettirir. Şöyle ki, Batı'daki kimi demokratik kurumlar, İslâm dünyasındaki aydınların ufkunda bir emsal olarak belirince Müslüman aydınlar kendi siyasal sistemlerinin meşruiyetini sorgulamaya giriştiler. İlk anda, çarpıcı bir şekilde gelenekler ve fiilî durumlarla karışmış ve mutlakıyetçi bir monarşiye dönüşmüş siyasal sistemlerin İslâmî olmadığını fark ettiler. Ardından bu fiilî durumları ve gelenekleri ayıklayarak İslâm'a uygun bir siyasal sistemin tezlerini üretmeye giriştiler. Bu fikrî üretim sırasında Batı'nın evrensel değerler olarak takdim ettiği demokratik kurumlar, geliştirilecek tezler için değişmez bir emsal teşkil etti. İslâmiyet'in şura, meşveret,

³⁸ Bu görüşlerin açılımı için bkz. Muhammed Abduh, *Tevhid Risâlesi*, çev. Sabri Hizmetli, Ankara 1986, s. 201-224; a. mlf., *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye mea'l-İlm ve'l-Medeniyye*, Mısır, 1367, 65-183.

³⁹ Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 129.

⁴⁰ Mümtazer Türköne, "Modernleşme ve İslamlaşma", *Bilgi ve Hikmet*, Kış-1993/1, s. 72.

biat gibi kavramları yeniden yorumlanarak bunların Batılı kavram ve kurumlardaki karşılıkları bulundu.⁴¹

Abduh'un en önemli hedeflerinden biri, İslâm'ın modern duruma adaptasyonunu sağlamak ve bunun metodunu ortaya koymaktı. O, İslâm'ın her bakımdan ekmeiyet ve etemmiyetine, dolayısıyla geçmişte olduğu gibi şimdi de söyleyecek çok şeyi bulunduğuna inanıyordu. Bu konudaki muhkem inancından dolayıdır ki İslâm'ın özellikle bilim, felsefe, özgür düşünce, hoşgörü ve tolerans gibi konularla ilgili imkânlarının son derece kifayetsiz olduğu yolundaki eleştiriler üzerine biri Fransız siyasetçi Gabriel Hanotaux (1853-1944), diğeri Lübnanlı gazeteci-yazar Farah Antun'la (1874-1922) olmak üzere iki polemige girdi. Ancak bu polemiklerin, kendini savunurken karşı tarafın düşüncelerine yaklaşmak gibi ciddi bir tehlikesi vardı.

Öte yandan Abduh bu polemiklerde İslâm'ın doğru ya da yanlışlığı üzerinde değil, onun modern kavram ve kuramlarla pekâlâ uzlaştırılabilir olduğu noktasına vurgu yaptı. Böylelikle Afgâni'nin düşüncesindeki aktif bir süreci daha da ileri bir noktaya taşıdı. Bu süreç, İslâm düşüncesinin bazı geleneksel kavramlarını modern Batı'nın hâkim düşünceleriyle özdeşleştirmekten ibaretti. Burada maslahat tedricen faydaya, şura parlamenter demokrasiye, icma kamuoyuna dönüşmekte; İslâm da sürekli ilerlemeye elverişli bir medeniyet ve dolayısıyla 19. yüzyıl sosyal düşüncesinin temel normlarıyla özdeşleşmekteydi.⁴²

Bütün bu konformist ya da verili koşullarla çakışık yorumlar, bir bakıma İslâmcılık-oryantalizm diyalogunun ürünüydü. Şöyle ki İslâmcılık son iki yüzyıllık süreçte Batı uygarlığının mega söylemlerine uygun düşen bir söylem geliştirmek durumunda kalmıştı. Rasyonalizm, hürriyet, şura, uhuvvet, kadın-erkek musavatı da dâhil her türden musavat gibi kavramlar ilk bakışta evrensel kavramlar gibi gözükseler bile, tanımları ve uygulamaları açısından Batılı, yani çoğunlukla kapitalist, bir parça Marksist, seküler, Protestan, pozitivist ideolojilerin bileşkesine ait kavramlardı ve bunların içi asıl sahipleri tarafından zaten doldurulmuştu. İslâmcılar bu kavramları kendi toplumları, kültürleri ve sorunları bağlamında yeniden üretmek yerine söz konusu kavramlara ilişkin Batılı tanımları aynıyla benimseyerek, bunları kökenci, metinselci ve evrenselci tutumları ile Kur'an'dan türetme yolunu seçtiler. Bu seçim, Batılı paradigmaya ait kategorilerin ve en temel kavramların Kur'an'a ve günümüz İslâm geleneğine dayatılması sonucunu doğurdu.⁴³

Bu noktada, Shayegan'ın "bilinçdışı Batılılaşma" ve/veya "tersten Batılılaşma" diye nitelendirdiği bir durumdan söz edilebilir. Çünkü Abduh İslâmî kavramlarla modern Batı düşüncesindeki hâkim paradigmalarda arasında uzlaştırma

⁴¹ Türköne, "Modernleşme ve İslamlaşma", *Bilgi ve Hikmet*, s. 74.

⁴² Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 158.

⁴³ Mehmet Paçacı, "Oryantalizm ve Çağdaş İslamcı Söylem", *İslâmiyat*, cilt: 4, sayı: 4, 2001, s. 108.

teşebbüsünde bulunurken bir bakıma dini aklın oyununa getirmekte, Batı'nın karşısına dikileyim derken kendisi Batılılaşmakta, dünyayı manevileştireyim derken kendisi kutsaldan uzaklaşmaktadır. Böyle bir yaklaşımda tüm geleneksel içerikler, yeni paradigmanın altyapısal kategorilerine akmakta ve tarihsel olarak modernliğe takaddüm eden değerlere, sosyolojik gözlüklerle yeniden yorum getirilmektedir.⁴⁴

V. BATI KARŞISINDA APOLOJİZM

Afgani ve Abduh'un Batı'ya ilişkin söylemlerinde belirgin bir apolojizm ve oportünizm mevcuttur. Özellikle Afgânî hakkında, içeride başka dışarıda başka konuşmak diye özetlenebilecek bir tutum ve tavırdan söz edilebilir. Bu bağlamda, Afgânî'nin Fransız düşünür Ernest Renan'a verdiği cevabı hatırlatmak yerinde olacaktır. Renan Sorbonne'da "İslâm ve Bilim" konulu bir konferans verir. *Journal des Débats*'ın 29 Mart 1883 tarihli nüshasında yayımlanan bu konferansta Renan İslâmiyet'in bilimsel ruhla çatıştığını ileri sürer. Bu teze göre İslâm, bilim ve felsefenin gelişmesine engel teşkil eden bir dindir. Müslümanlar ve bilhassa Arap Müslümanlar da özsel olarak bilim ve felsefeyi öğrenme kabiliyetinden yoksundurlar.

Renan'ın bu iddialarına İslâm dünyasından muhtelif tepkiler ve reddiyeler gelmiştir. Reddiyelerin en sertisi Namık Kemal'in (1840-1888) *Renan Müdafanamesi*'dir. En düşündürücü olanı ise Afgânî'ye aittir. Zira Afgânî bu reddiyesinde Renan'ın tezlerini adeta doğrulamakta ve ona karşı son derece apolojetik bir üslup kullanmaktadır. Mesela şöyle demektedir:

Şayet İslâm dininin ilmin gelişmesine engel olduğu doğruysa, bu engelin bir gün ortadan kalkmayacağı da iddia edilebilir mi? İslâm dini bu noktada diğer dinlerden nasıl ayrılır? Bütün dinler, her biri kendi yolunda toleranssızdır. Hıristiyan dini -bu dinin telkinlerini, öğretilerini takip eden toplumu kastediyorum- yukarıda bahsettiğim ilk dönemden çıkmıştır; o zamandan beri hür ve bağımsız, terakki ve ilim yolunda hızla ilerler gözükmektedir. Hâlbuki İslâm toplumu, henüz dinin vesayetinden kurtulamamıştır (...)

Gerçekten, İslâm dini ilmi boğmaya, gelişmesini durdurmaya çalıştı. Nitekim o, felsefi ve entelektüel hareketi duraksatmada, kafaları ilmî gerçeği araştırmaktan caydırmada başarılı oldu(...) Mamafih, şöyle bir soru makul olabilir: Arap medeniyeti niçin dünya üzerine böyle bir ışık gönderdikten sonra aniden söndü? Niçin bu meşale yanmaya devam etmiyor ve niçin Arap dünyası hâlâ karanlıklar içinde bulunmaktadır? Burada İslâm dininin mesuliyeti tamamıyla ortaya çıkıyor. Açıktır ki o nereye kök salmışsa, ilmi boğmaya uğraşmış ve despotizm tarafından onun niyetlerine hayret verici bir şekilde hizmet edilmiştir.⁴⁵

⁴⁴ Shayegan, *Yaralı Bilinç*, s. 87.

⁴⁵ Mümtaz'er Türköne, *Cemaleddin Afgani*, Ankara 1994, s. 58, 64. Bu reddiye mektubunun Fransız aslı ve Türkçe tercümesinin tam metni için ayrıca bkz. Yalçinkaya, *Efgânî*, s. 169-188.

Afgânî *el-Urvetü'l-Vuskâ*'da yayımlanan "İslâm Birliği" başlıklı makalede ise sunları dile getirmiştir:

İslâm hâkimiyeti, Mağrip'ten Çin hududundaki Tonkani eyaletine ve kuzeyden Kazan ile güneyde Ekvator'un altındaki Serendib'e kadar uzanıyordu... Müslümanların buralarda tam ve yenilmez bir hâkimiyeti vardı... Orduları hezimetle uğramazdı, sancakları yere düşmezdi ve istedikleri yerine getirilirdi... İmar esaslarının en sağlamına göre imar edilmiş şehirleri, halkının sanayisi ve marifetleri ile övünür, yetiştirdikleri ilim ve sanattaki üstün şahsiyetlerle, ilmî seviye ve önderlikte bütün dünyaya karşı üstünlük duyardı. Doğu'da İbn Sina, Farabi, Razi ve benzerleri, Batı'da da İbn Bacce, İbn Rüşd, İbn Tufeyl ve benzerleri vardı. Batı ile Doğu arasındaki şehirlerde de felsefe, tıp, geometri ve diğer akli ilimlerde çok sayıda âlimler vardı.⁴⁶

Renan'a reddiyesindeki ifadeler ile bu pasajdaki ifadeler karşılaştırıldığında, Afgânî hakkında, içeride başka dışarıda başka konuşur şeklindeki yargımızın en azından dikkate değer olduğu anlaşılacaktır. Gerçi Muhammed Hamidullah (1908-2002) gibi bazı araştırmacılar Afgânî'nin Renan'a böyle bir cevap yazmış olamayacağını, Fransızcasının yetersiz olması nedeniyle Arapça yazdığı cevabın Fransızcaya çarpıtılarak tercüme edilmiş olabileceğini ileri sürmüşlerdir. Ancak merhum Hamidullah'ın sözünü ettiği bu ihtimal Afgânî hakkında akademik çalışmalar yapan birçok araştırmacı tarafından çok zayıf bulunmuş ve bu bağlamda özellikle Afgânî'nin cevabının gazetelerde neşredildikten sonra herhangi bir tekiye rastlanmamış olmasına dikkat çekilmiştir.⁴⁷

Netice itibariyle, Afgânî'nin Renan'a verdiği cevap son derece teslimiyetçi, tarzıye verici bir üsluba sahiptir. Oldukça dolambaçlı ve mahcup bir edayla formüle edilmiştir. Kendine ve davasına güvenden yoksunlukla maluldür. Türköne'ye göre söz konusu cevaba ilişkin bütün bu problemleri Afgânî'nin Fransızca bilmemesinden kaynaklanan bir suiistimale bağlasak bile, geride kalanlar da insicamlı bir fikirler manzumesi çıkartmamıza yetmemektedir. Karşımızda zaman ve zemine, kurduğu ilişkilere göre konuşan ve yazan bir oportünist durmaktadır.⁴⁸

Afgânî'nin dinî ve siyasî içerikli yazıları üzerine müstakil bir çalışma yapan Nikki Ragozin Keddie'nin bu konudaki değerlendirmesi de oldukça ilginçtir. Keddie'ye göre Afgânî herkesin seviyesine göre hitap etmek gerektiği fikrini benimseyen Müslüman filozoflar geleneğinden güçlü biçimde etkilenmiştir. Bu filozoflar gibi o da kitlelerin rasyonel, felsefi argümanlara açık olmadığına inanıyordu. Afgânî Batılı bir muhatabıyla konuşurken mantık ve rasyonalite imajını vererek konuşur ve muhatabının liberal duygularına hitap eder. Söz gelişi, Materyalizme Reddiye eserindeki üslupla yazılar yazdığı zaman Afgânî İslâm kelimesini müsbet

⁴⁶ Afgânî-Abduh, *Urvetü'l-Vuska*, s. 167-168.

⁴⁷ Bu konuda daha geniş bir değerlendirme için bkz. Yalçınkaya, *Afgânî*, s. 165-168.

⁴⁸ Türköne, "Cemaleddin Afgânî Efsanesi", *Bilgi ve Hikmet*, s. 95.

manada ve onun ilmî ruhuna, toleransına övgüler yağdırarak kullanır. Ancak idealize edilmiş bir İslâm düşündüğü zaman onu sadece o günkü İslâm dini ve medeniyetinden değil, aynı zamanda mevcut olan sayısız çeşnisinden de ayrı tutar.⁴⁹

Keddie'nin mülahazaları dikkate değer olmakla birlikte, bizim kanaatimize göre Afgânî'nin fikrî duruşunda bir ilkesizlik, omurgasızlık söz konusudur. Bundan dolayıdır ki muhtelif yazılarında dikkat çekici çelişkiler mevcuttur. Mesela, *er-Red ale'd-Dehriyyîn* adlı eserinde, "Tarihçiler Müslümanların Haçlı Savaşları ile birlikte çöküşe geçtiklerini söylemektedir. Oysa doğrusu, onların, Natüralist düşüncelerin din görünümü altında aralarında yayılmaya başladığı günden itibaren zaafa düştükleridir. Bu zehirli ok Haçlı seferlerinden çok önceleri Müslümanların kalplerin saplanmıştı"⁵⁰ şeklinde ilginç bir tespit yaptıktan sonra Batı medeniyetini Fransız toplumu özelinde şöyle değerlendirir:

Fransız halkı, Avrupa halkları içinde, üzerinde durduğumuz altı inanç ve ahlâk ilkesinin belirgin bir şekilde temayüz ettiği, bu konuda diğer halklara oranla büyük bir ilerleme kaydettiği bir halktı. Dolayısıyla, Avrupa'da bilim meşalesini yaktılar. Romalılardan sonra, kırılmaya uğrayan sanat yapısını yeniden onardılar. Batı'da uygarlığın onuru oldular. Bu özellikleri sayesinde Fransızlar, diğer Batılı toplumlar arasında sözü geçen bir topluluktur. Bu saygın konuları 18. yüzyıla kadar sürdürdü. Ta ki Voltaire [1694-1778] ve Rousseau [1712-1778] adlı şahıslar ortaya çıkana kadar. Bunlar kendilerini adaletin savunucuları, zulmün düşmanları ve aydın düşüncenin temsilcileri olarak tanıttılar. Kendi iddialarınca akıllara yol gösteriyorlardı. Böylece Kelbî (Kinik) Epikür'ü kabrinden çıkardılar. Dehrî Natüralistlerin çürüten kemiklerinden arta kalanları yeniden dirilttiler. Bütün dinî yükümlülükleri reddettiler. Her şeyin mubahlığı ve her şeyin ortak kullanımını düşüncesinin tohumlarını ektiler. İlahi öğretilerin öngördüğü adab ve hayat kurallarının uydurma olduğunu savundular. Dinleri de noksan insan aklının uydurması olduğunu ilân ettiler.⁵¹

Voltaire kaleme aldığı birçok eserde, kendince peygamberlerin yanlışlıklarını ortaya koydu, onlarla alay etti. Neseplerini kötüledi, getirdikleri mesajı yerdî. Bu tür batıl düşünceler yavaş yavaş Fransızların ruhlarında yer edinmeye başladı. Sonuçta İsevi inanç sitemini bir kenara attılar. Hıristiyanlığın gereklerini yerine getirmez oldular. Heva ve hevesleri o kadar azdı ki bir gün güzel bir kız bulup kilisenin minberinde oynattılar.⁵²

⁴⁹ Nikki R. Keddie, *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din al-Afghani*, Berkeley, 1968, s. 36. Nakleden: Türköne, *Afgani*, s. 75.

⁵⁰ Afgani, *Dehriyyun'a Reddiye*, s. 63.

⁵¹ Afgani, *Dehriyyun'a Reddiye*, s. 64.

⁵² Afgani, *Dehriyyun'a Reddiye*, s. 65-66.

Bütün bu ifadelerin özeti şudur: Fransızların yıkıma uğramasının temel nedeni Materyalizmi benimseyip temel inanç ve ahlâk değerlerine ya da Hıristiyanlık öğretilerine sırt çevirmektir. Buna göre denebilir ki özelde Fransızları genelde diğer Batı toplumlarını dinî-ahlâkî değerler yüceltmiş, Materyalist düşünce ise bu sağlam yapıyı çökertmiştir. Afgânî aynı durumun Müslüman toplumlar için de geçerli olduğunu savunmuştur. Şöyle ki, Müslümanlar Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in öğretilerine sahip çıktıkları dönemlerde, ümmet dünyevi açıdan güçlüydü. Ama sonraları bu güç ve görkem kayboldu. Bunun temel nedeni, Müslümanların en başta Allah'ın emirlerine kayıtsız kalmalarıydı. Bu kayıtsızlık Müslüman toplumlardaki bireyler arasındaki ilişkileri de çok ciddi biçimde zaafa uğrattı. Fazilet duygusu ve dayanışma ruhu azaldıkça dünyevi güç ve iktidar da kayboldu.

Yeryüzünün çeşitli bölgelerinde bulunan Müslümanların bazıları zamanın inkılâbına hedef olarak kendi hâkimiyetlerini, yüce ahlâklarını kaybettiler. Bugün efendileriyle mücadele ediyorlar ama başarılı olacaklarını sanmıyoruz. Bu, bir zaafı ortaya çıkardı. Bunun kaynağı İslâm şeriatının emir ve yasaklarına uymakta gösterilen ihmalden başka bir şey değildir. Allah'ın kitabında yer alan bir hükme göre, "Bir ümmet kendini değiştirmedikçe, Allah onların halini değiştirmez."⁵³

Afgânî bu noktada şu garip çelişkiye dikkat çeker: Hıristiyanlık, temelde dünyadan el etek çekmek, yönetim ve iktidar gücüne rağbet etmemek, "Bir yanağına vurana öbür yanağını çevir" diyebilecek kadar hoşgörülü olmak gibi esaslar üzerine kurulu iken, nasıl oluyor da Hıristiyanlar bugün savaşmak ve dünyada mutlak egemenlik tesis etmek için birbirleriyle yarışıyorlar? Nasıl oluyor da dünyadaki tüm nimetleri adeta yağmalarcasına bir açgözlülük gösteriyor, savaş güçlerini artırmak için yeni teknolojiler geliştirmek için korkunç bir mesai sarf ediyorlar? Buna karşılık fetihler yapmayı, düşmana karşı silahlanmayı emreden İslâm dininin müntesipleri nasıl oluyor da Batı karşısında bu denli zayıf ve güçsüz bir halde olabiliyor? Acaba Müslümanlar ile Hıristiyanlar hakkındaki ilahi kanunlar mı değişti? Acaba nedensellik bağı mı koptu? Acaba hangi bilinmeyen yardım eli Hıristiyanlara uzandı da onları dinlerinin özünde mevcut olmayan bir amaca ulaştırdı? Acaba Müslümanların yüreklerine hangi darbe indi de onları tarihin gerisinde bıraktı?

Afgânî, hayret verici olarak nitelendirdiği bu çelişkiye dair şöyle bir izah getirir: "Hıristiyanlığın Avrupa'ya girişi ve orada yayılışı Roma İmparatorluğu sayesinde gerçekleşmiştir. Romalılar eski dinlerinden gelen kurallar ve âdetler ile yine onlardan kendilerine miras olarak geçen yaşayışı sürdürmekte idiler. Hıristiyanlık geldiğinde Roma'nın âdet ve geleneklerine hiç ilişmedi. Zihinlere yerleşmesi telkinle oldu. Din onlara göre elbise üzerine takılan süs gibiydi. Atalarından

⁵³ Afgânî-Abduh, *Urvetu'l-Vuska*, s. 163-164.

kendilerine miras kalan ne kadar değer varsa hepsini yaşamaya devam etti. Ayrıca İncil'in barış ve yumuşaklık öğütleyen sayfaları da herkesçe okunamıyordu. Onlar ancak dinî işlerle ilgilenen ruhbanların, ruhani başkanların yanında bulunabilirdi. Daha sonra papazların otoritesi arttıkça onlar din adına savaşmaya koyuldular. Böylece Romalı atalarından devraldıkları askerî karakterleri dinleriyle birleştirdi. Savaş artık dinin gerekleri arasına girdi. Bu yüzden Hıristiyanların dinleri değişikliğe uğradı. Fırkalar ve mezhepler ortaya çıktı. Dini saltanat kuruldu. Hıristiyanlığı kabulleri sırasında sahip oldukları askerî kabiliyet bir tohum halindeyken birden bire açılıverdi. O sahada düşünceleri yoğunlaştı, askerî teknikte becerileri arttı, savaş aletleri yapımı gelişti.⁵⁴

Bu izahatın tek cümlelik özeti, "Batılı toplumlar gerçek Hıristiyan olmadıkları ya da gerçek Hıristiyanlığı tahrif ettikleri için güçlendiler" şeklinde formüle edilebilir. Oysa Afgânî, *Dehriyyun'a Reddiye* adlı eserinde, Fransızların Avrupa'da örnek bir toplum olmasını, bilim meşalesini yakmasını, mutluluğun altı köşeli sarayı olarak nitelendirdiği altı inanç ve ahlâk ilkesini hayata geçirmesine, maddi ve manevî çöküşünü ise bu değerleri bir kenara itip Materyalist düşünceyi benimsemesine bağlamıştı.⁵⁵

Netice itibarıyla, Afgânî'nin Renan'a verdiği cevabı ve diğer yazılarıyla çelişmesini öncelikle Afgânî'nin siyasî hedeflerinin fikrî endişelerinden önce gelmesine, arkasından Keddie'nin de belirttiği gibi, farklı düzeylerde işleyen düşünce ve ifade alışkanlıklarına bağlamanın doğru olacağı kanaatindeyiz. Bunun yanı sıra, Afgânî'nin düşüncelerinin gerçek ifadesini, *Dehriyyun'a Reddiye*'de değil, Renan'a verdiği cevapta aramanın daha doğru olacağını belirten Türköne'nin bu fikrine iştirak ettiğimizi belirtmeliyiz.⁵⁶

Burada sırası gelmişken belirtelim ki Afgânî'deki oportünist tavır Abduh'ta pek yoktur. Daha açıkçası Abduh üstadına nazaran daha ilkeli ve daha tutarlı bir duruşa sahiptir. Fakat özellikle İslâm-Hıristiyanlık ve din-bilim tartışmaları bağlamında Batılılara reddiyelerinde savunmacı bir üslubun hâkim olduğu da bir gerçektir. Mesela Gabriel Hanotaux'un Ârî ırkın Sâmi ırktan üstünlüğü iddiasından hareketle İslâm ve Hıristiyanlık arasında mukayeseler yapan makalesine reddiyesinde savunmacı bir üslup göze çarpar. Keza Renan'ın takipçisi Farah Antun'un İslâm'da dinî ve siyasî otoritenin aynı şahısta toplanmış olması dolayısıyla farklı görüş ve inançlara müsamaha gösterilmediği gibi iddialar içeren makalesine cevabında da benzer bir üslup hâkimdir.

Abduh, Batılılar ve Batıcılardan gelen bu tür eleştirileri cevaplarırken birden yandan İslâm'ın ne olduğunu ama daha çok da ne olmadığını anlatmaya çalışır; diğer yandan da söz konusu eleştirileri asıl hak edenin Hıristiyanlık olduğunu

⁵⁴ Afgânî-Abduh, *Urvetu'l-Vuska*, s. 107-108.

⁵⁵ Afgani, *Dehriyyun'a Reddiye*, s. 63-64.

⁵⁶ Türköne, *Afgani*, s. 76.

ispatlamaya koyulur.⁵⁷ Abduh'a göre aklilik, bilimsellik ve medeniyete katkı bakımından İslâm ile Hıristiyanlık arasında temel ilkeler düzeyinde bir mukayese yapıldığında Hıristiyan gelenekte ruhbanlık müessesesi, terk-i dünya fikri, gayri makul olana inanmak gibi çok ciddi problemlerin mevcudiyetine tanık olunur. Bu gelenekte olağanüstü hadiselerin yahut hissî mucizelerin çok temel bir inanç konusu olarak görülmesi de bir diğer ciddi problemdir. Abduh bu konuda şöyle der:

Hıristiyanlık inancının ilk ve en temel umdesi, olağanüstülükler/hissi mucizelerdir. İnciller'i okuduğunuzda İsa'nın kendi peygamberliğini ispat konusunda [hissî] mucize göstermekten başka bir delil ortaya koymadığına tanık olursunuz. İnciller'de zikri geçen bu mucizeler o denli fazladır ki anlatımı sayfalar tutar. İsa mucizeyi kendinden sonrakiler için dinî inancın sıhhatine ilişkin bir delil olarak göstermiştir. Keza, Matta İncili'nin 10. babında ve diğer pasajlarda da tanık olunacağı üzere İsa mucize izharını havarileri için de dinde temel bir unsur olarak takdim etmiştir. Erken dönem Hıristiyanların konuyla ilgili tüm görüş ve düşüncelerini incelediğinizde, inancın sıhhatine ilişkin en sarîh ayetlerin/delillerin hissî mucizelerden ibaret olduğunu anlarsınız. Oysa harikulade hadiselerin tabiat kanunlarına aykırılıkları son derece sarîhtir.⁵⁸

Abduh bu ifadelerinin ardından olağanüstü hadiseleri dinde temel bir unsur olarak görmenin tabiat kanunlarını reddetmeye, dolayısıyla aklın ve bilimin önünü kesmeye götürdüğünü söyler. Böyle bir inancın ilmin gelişmesine engel teşkil ettiğinde/edeceğinde kuşku yoktur. Haliyle Abduh'un bu tespiti gayet isabetlidir. Ancak, mucize konusunda söylediklerinin büyük ölçüde geleneksel İslâmî anlayış için de geçerli olduğunu burada hatırlatmak gerekir. Hz. İsa'nın Kur'an'da da birçoğu anlatılan mucizelerine karşılık Hz. Peygamber'in hissî-kevnî mucizesinin bulunmaması veyahut yaygın İslâmî anlayışa göre Kur'an'da zikri geçtiği kabul edilen mucizelerinin pek sarîh olmaması öteden beri süregelen Müslüman-Hıristiyan polemiklerinde Müslümanlar için hep bir sıkıntı olmuştur. Müslümanlar bu sıkıntıyı bertaraf etmek ve belki de kendilerini tatmin etmek için, Hz. Peygamber'e ta doğumundan itibaren sayısız mucize isnat etmişlerdir.

Abduh Hıristiyanlık eleştirisini mucize inancına reddiye üzerinden kurarken bu konuda kendi kendisiyle çelişmeme yahut geleneksel İslâmî anlayışla

⁵⁷ Abduh adı geçen zatların İslam karşıtı iddialarına reddiye bağlamında Hıristiyanlığa ciddi tenkitlerde bulunmuş olmakla birlikte üç büyük din arasında yakınlaşma ve yardımlaşmayı gaye edinen bir cemiyetin kurulmasına da katkıda bulunmuştur. Cemiyet, dinler arasında yakınlaşmayı sağlama hedefiyle kurulmuş gözükmeyle birlikte aslında öncelikli hedef Hıristiyanlar ile Müslümanlar arasında kültürel yakınlaşmayı sağlamak ve Doğu'daki siyasi sorunlara bir hâl çaresi bulmaktır. Bunu Abduh'un söz konusu cemiyetin Hıristiyan üyesi İshak Taylor'a yazdığı mektuptaki şu ifadelerden de anlamak mümkündür: "Öyle umuyoruz ki yakın bir gelecekte tam bir irfan nuru yükselerek gaflet karanlıklarını yok edecektir. Böylece Müslümanlar ile Hıristiyanlar birbirlerini tanıyan, sevgiyle el sıkışarak kucaklaşan iki büyük millet haline gelecektir. Artık bundan sonra iki milletin de ıstırap duyduğu savaş kılıçları kınlarına girmiş olacaktır". İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, s. 60-61.

⁵⁸ Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye*, s. 29-30.

en ciddi ithamlardan biri İslâm'ın ve Müslümanların akl ve bilimden tenzih edilmesi gerektiği yönündeydi. Bu aklî dayanağı itham karşısında Abduh ve Reûd Rıza bir adres göstermek zorundaydı. Bu noktada bütün çaba, aklî dayanağı ve bilime aykırılık konusunda doğru adresin Hıristiyanlık olduğunu ispata teksif edildi. Ne var ki bu iyi niyetli çaba ister istemez

