

DİN, BİLİM VE SİYASET EKSENİNDE GERİ KALMIŞLIK TARTIŞMASI: ŞEYHÜLİSLAM MUSTAFA SABRİ'NİN BAKIŞ AÇISIYLA FARAH ANTUN- MUHAMMED ABDUH POLEMİĞİ

Merdan Güneş

Osnabrück Üniversitesi
merdanguenes@web.de
orcid: 0000-0002-2661-0611

Öz

Bu makalede Mustafa Sabri'nin Mısır'da din, bilim ve siyaset ekseninde yapılmış bir tartışmaya dair görüşleri ele alınacaktır. 19. asır İslam düşüncesinin önemli gündemlerinden biri Müslümanların Batılılar karşısındaki güç kaybı, yaygın retorikle "geri kalma" sebepleridir. Dönemin Batıcıları ile Müslüman düşünürleri arasında bu konuda yoğun tartışmalar yaşanmıştır. Bunun en canlı örneklerinden biri, Mısır'da Farah Antun ve Muhammed Abduh arasında geçmiştir. Antun, İslam dünyasının geri kalışını İslam'ın akıl ve siyasetle sorunlu ilişkisine bağlarken, Abduh buna karşı çıkarak problemlerin ulemanın kifayetsizliğiyle İslami ilimlerin algılanma ve öğretilme metodlarındaki donukluktan kaynaklandığı

ğını savunmuştur. Ona göre kelam başta olmak üzere, bütün İslami ilimler, metotlarıyla birlikte çağın şartlarına uygun olarak ıslah edilmeli, akıl ve ilimle bağdaşır hale getirilmelidir. Tartışmayı yıllar sonra tekrar ele alıp değerlendiren Mustafa Sabri ise hem Antun'un hem de Abduh'un görüşlerine farklı zaviyelerden karşı çıkmıştır. Tartışmanın en dikkat çekici kısmını "dinin akıl ve ilimle uyuşup uyuşmaması" ve "din-siyaset ilişkisi" başlıkları oluşturmaktadır. İçerikleri farklı olmakla birlikte, Mustafa Sabri'yle Abduh'un söylem ve kullandıkları dilin birbirine oldukça yakın olması yaşadıkları dönem hakkında önemli bir göstergedir. Abduh'un İslam'ın akıl temelli olduğu ve devletin dinden bağımsız olamayacağı tezlerine Mustafa Sabri de katılır. İmanın ancak akıl aracılığıyla makbul olduğu her iki mütefekkirimizin de ortak paydasıdır. Ancak, gerek dönemin Batılı bilim anlayışına yaklaşımda gerekse dinî düşüncenin durumu ve dinî ilimlerin kavranışında perspektif farklılığı ortaya çıkmakta ve bu durum kavramlara yüklenen manalarda belirginleşmektedir. Mustafa Sabri'nin tenkit ettiği temel mesele "aklın sadece hissî olana ve pozitivist anlayışa mahkum edilmesidir." Ona göre, kelam ilmi ve bu ilmin kullandığı metotlar, temel itibarıyla, önem ve geçerliliğini hala korumaktadır ve kelam ilminin bize sunduğu imkan ve metotlar akıl temelli olan bu dini, günümüzde dahi etkin bir şekilde savunabilecek güçtedir.

Anahtar kelimeler: Mustafa Sabri, Muhammed Abduh, Farah Antun, akıl, din, siyaset, geri kalmışlık.

GİRİŞ

Bu çalışmanın özünü, Muhammed Abduh¹ (ö. 1905) ile Farah Antun² (ö. 1922) arasında geçen teolojik bir tartışmaya,³ son Osmanlı şeyhülislamlarından Mustafa Sabri'nin (ö. 1954)⁴ yaklaşık

1 Muhammed Abduh b. Hasen Hayrillâh Türkmânî Mısırî XIX. asırda Mısır'da yetişmiş, Cemaleddin Afgani'yle tanıştıktan sonra dine yenilik taraftarı fikirleriyle yaşadığı dönemde ve sonrasında kalıcı etkiler bırakmış yenilikçi bir din alimidir. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. M. Sait Özervarlı, "Muhammed Abduh," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 30: 482-87; Hayreddin Karaman ve Reşid Rıza, *Gerçek İslâm'da Birlik* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 66; Halil Taşpınar, "Muhammed Abduh Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme," *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2003): 261-89; M. H. Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashid Rîfâ* (Berkeley: University of California Press, 1966), 103-52; Elie Kedouri, *Afghani and Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam* (London: Routledge, 1966) 2, 11-3; Mehmet Zeki İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1998); Max Horten, "Muhammad Abduh, sein Leben und sein theologisch-philosophische Gedankenwelt," *Beitrage zur Kenntnis des Orients*, (1915), 13: 85-114, 14: 74-128; Osman Emin, *Ra'idü'l-fikri'l-Mısırî: el-İmâm Muhammed 'Abduh* (Kahire: Mektebe nahda Mısriyye, 1955).

2 Lübnan asıllı Ortodoks bir aileden gelen Farah Antun, özellikle sekülerizmi savunan Aydınlanma taraftarı yazılarıyla tanınan bir yazardır. O, özellikle Abduh'la aralarında geçen tartışma neticesinde meşhur olmuştur. Bkz.. Muhammed Abduh, *el-İslâm ve'n-naDrâniyye ma'â'l-İlm ve'l-medeniyye* (Kahire: Daru'l-menâr, 1948), 256 vd. (Reşit Rıza'nın takdim ve notlarıyla). Farah Antun önceleri *el-Ehrâm* gazetesinde yazı yazarken daha sonra 1899'da İskenderiye'de *el-Câmîlâ* adıyla çıkarmaya başladığı dergiyle fikirlerini yaymıştır. Hayatı ve fikirleri hakkında geniş bilgi için bkz. Donald M. Reid, *The Odyssey of Farah Antun: A Syrian Christian's Quest for Secularism* (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1975) 3, 159; Josep Puig Montada, "Farah Antun, Active Reception of European Thought," *Pensamiento* 242/64 (2008): 1003-24.

3 Bir kısmı gazete yazıları şeklinde olmak üzere Arap dünyasında bu tartışma etrafında bir literatür ortaya çıkmıştır ve tartışma güncelliğini korumaktadır. Bu konuda yapılmış çalışmalara örnek olarak bkz. Hişam Cemil Cebr, "İşkâliyyetu'n-nahâ lında Muhammed 'Abduh ve Farah Antun" (Yüksek Lisans Tezi, Amman Üniversitesi, 1990); Mişel Cuha, "İbn Rüşd beyne Ferruh Antun ve Muhammed Abduh," *el-İctihâd* 30 (1996): 61-87; Mişel Cuha, *el-Münâzara ed-diniyye beyne's-Şeyh Muhammed Abduh ve Ferah Antun* (Beyrut: Bîsan li'n-neşr ve't-tevzî, 2014); Murad Zevîn, *el-İslam ve'l-Hadâse: Mukarebât fi'd-din ve's-siyase* (Müessesetu "Mu'minûn bilâ hudûd" li'd-Dirâsât ve'l-Ebhâs, 2015), 3-25.

4 Mustafa Sabri Efendi hakkında yapılan ilmi çalışmalar günden güne artmaktadır. Bu konuda şu eserlere müracat edilebilir: Amit Bein, *Ottoman*

kırk yıl sonra getirdiği eleştiriler oluşturmaktadır. Değerlendirme esnasında Mustafa Sabri'nin *Mevârifü'l-İlm* adlı eseriyle tartışmadaki diğer iki şahsın görüşleri esas alınmıştır.⁵

Tartışma, genç bir gazeteci olan Farah Antun'un "İbn Rüşd ve Felsefetuhû"⁶ başlıklı makaleyi, çıkardığı *el-Câmi'at* dergisinde yayınlamasının akabinde, Muhammed Abduh'un verdiği cevapla başlamıştır. 1902-1903 yıllarında karşılıklı yazılarla gelişen bu tartışmada Abduh, Antun'un hem bu konuda ve hem de genel olarak İslam hakkında ileri sürdüğü diğer bazı iddiaları, *el-Menâr*'da "el-İttihâd fi'n-Nasrâniyyeti ve'l-İslâm" başlıklı altı makaleyle tenkit etmiştir.⁸ Antun'un iddialarının özünü akıl-din ve din-siyaset ilişkisi oluşturmaktadır.⁹ Antun'un, özellikle Hıristiyanlığın ilim ve felsefe konusunda İslam'a nispetle daha müsamahakar olduğu iddialarına şiddetle karşı çıkan Abduh, bunların hem İslam hem de Hıristiyanlık bağlamında tarihî gerçeklerle örtüşmediğini söylemiştir.¹⁰ Bu tartışma, Mısır başta olmak üzere tüm İslam dünyasının

Ulema, Turkish Republic: Agents of Change and Guardians of Tradition (Stanford, CA: Stanford University Press, 2011); Faruk Terzic, "The Problematic of Prophethood and Miracles: Muḥafẓ Ḥabrī's Response," *Islamic Studies* 48/1 (2009): 5-33; Mehmet Kadri Karabela, "One of the Last Ottoman Şeyhülislâms, Mustafa Sabri Efendi (1869-1954): His Life, Works and Intellectual Contributions" (Yüksek Lisans Tezi, McGill University, 2011); Ahmet Özvarınlı, "Mustafa Sabri Efendi'nin Nübüvvet Anlayışı" (Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2016).

5 Bu araştırmada özellikle tartışmada taraf olan şahısların eserlerine müracaat edilmekle yetinilmeyip aynı zamanda bu konuda yapılmış diğer literatür ve ilmi çalışmalarda göz önünde bulundurulmuştur.

6 Bu makale hakkında detaylı bilgi için bkz. Farah Antun, *İbn Rüşd ve felsefetuhû maḥa Nusu'si'l-Münazarâti beyne Muhammed Abduh ve Farah Antun* (Beyrut: Daru'l Farabi, 1988).

7 Derginin tam adı "Osmanlı Toplumu" anlamına gelen *el-Câmi'atu'l-Osmâniyye*'dir.

8 Bkz. Muhammed Abduh, "el-İttihâd fi'n-nasrâniyyeti ve'l-islâm," *Mecelletü'l-Menâr* (1902): 401-34. Ayrıca bkz. Muhammed İmâra, *el-A'mâlu'l-Kâmile li'l-imâm Muhammed Abduh*, 3. cilt (Kahire: Dârü's-Şurûk, 2006), 257-376. Abduh'un söz konusu makaleleri onun fikirlerinin takipçisi olan Muhammed Reşid Rıza (ö. 1935) tarafından *el-İslâm ve'n-naḥrânîyye maḥa'l-ilm ve'l-medenîyye* adıyla sonradan kitaplaştırılmıştır.

9 Antun, *İbn Rüşd ve felsefetuhû*, 151 vd; Muferrih b. Süleyman Kavsi, *Mustafa Sabri* (Şam: Daru'l-Kalem, 1427/2006), 309; Mustafa Sabri Efendi, *Mevârifü'l-İlm ve'l-İlm ve'l-âlem min Rabbi'l-âlemîn ve-İbâdihî'l-murselîn*, 1. cilt (Beyrut: Daru İhyâ'it-turasi'l-Arabi, 1981), 133.

10 Abduh, *el-İslâm ve'n-naḥrânîyye*, 229. Halil Taşpınar, Mehmet Akif'in *Mecelletü'l-Menâr*'da tefrika edilen bu makaleleri bazen kendi adıyla ba-

da büyük yankı uyandırmıştır.¹¹ Zira Renan'la birlikte daha da ivme kazanan İslam'ın bilim ve din karşıtı olduğu görüşü o dönemin en popüler tartışma konularından birini oluşturmaktaydı. Aradan geçen yıllara rağmen Mustafa Sabri'nin tekrar ele alma ihtiyacı hissettiği bu tartışmanın bugün bile ilmî çalışmalara konu olması tartışmanın önemini göstermektedir.¹²

Bu iddialar aynı zamanda hem Antun hem de Abduh tarafından geri kalmışlık sorunuyla da ilişkilendirilerek ele alınmıştır.¹³ Antun, Müslüman toplulukların geri kalışını İslam dahil bir bütün olarak dinlerin akıl ve siyaset karşısındaki “sorunlu” konumuna bağlar-ken, Abduh buna şiddetle karşı çıkar ve problemlerin İslam'dan değil, ulemanın kifayetsizliğinden ve İslami ilimlerin algılanma ve öğretilme metotlarından kaynaklandığını savunur.¹⁴ Ona göre İslam'ın asli kimliğini kaybetmesinin asıl sorumluları başta fakihler olmak üzere kelmacılar, ve mutasavvıflardır. O, fakihlerin kendi görüşlerini dinin yerine ikame ederek dini zayı ettiklerini söyler.¹⁵ Tahrif noktasında Yahudi din alimlerinden daha da ileri gittiklerini

zen de müstear isim altında tercüme ederek yayınladığını belirtir. Bkz. Taşpınar, “Muhammed Abduh Bibliyografyası,” 261-89; Mehmet Akif'in Abduh'tan bu konuyla alakalı yaptığı tercümelere örnek olarak bkz. Muhammed Abduh, “Müslümanların Esbab-ı İnhitat ve Meskeneti,” çev. Mehmet Akif, *Sırat-ı Müstakim* 2/39 (1909/1325): 198-200; Muhammed Abduh, “Milletin Mazisi, Hali ve Hastalıklarının Çaresi,” çev. Mehmet Akif, *Sırat-ı Müstakim* 2/50 (1909/1325): 371-75.

11 Abduh'un daha önce Honotoux'un İslam hakkında ileri sürdüğü iddialara bir reddiye yazdığı bilinmektedir. Bu tartışmada da Müslümanların neden geri kaldıkları sorusu etrafında iddialar ve Abduh'un bu iddialara verdiği cevaplar vardır. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 51-3; Ayrıca bkz. İmâra, *el-Aḡmâlü'l-kâmile*, 3: 215-56;

12 Bu konuda yapılmış çalışmalara örnek olarak bkz. Cebr, “İşkâliyyetu'n-nahḡa,”; Cuha, “İbn Rüşd beyne,” 61-87; Cuha, *el-Münâzara ed-diniyye*; Zevîn, “Cidalu Muhammed Abduh ve Ferah Antun,” 3-25.

13 Mehmet Akif'in Abduh'tan bu konuyla alakalı yaptığı tercümelere örnek olarak bkz. Abduh, “Müslümanların Esbab-ı İnhitat ve Meskeneti,” 198-200; Abduh, “Milletin Mazisi, Hali ve Hastalıklarının Çaresi,” 371-75. Abduh müslümanların geri kalmışlığı meselesinde Hanotoux'la aynı fikirde olduğuna dair bkz. İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 73-74.

14 Bkz. Muhammed İmâra, *al-İmâm Muhammed ḤAbduh müceddidü'dünyâ bi-tecdîdî'd-dîn* (Kahire: Dârü'ş-şurûk, 2015), 48-51.

15 Bkz. İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 176-82; Karaman ve Rıza, *Gerçek İslâm'da Birlik*, 110.

iddia edecek kadar da eleştirinin dozajını yer yer artırır.¹⁶ Ona göre kelam başta olmak üzere bütün İslami ilimler, metotlarıyla birlikte çağın şartlarına uygun şekilde ıslah edilerek, akıl ve ilimle bağdaşır hale getirilmelidir.¹⁷

“İslam, müntesipleri için bir gerileme sebebi midir?” sorusu o günün şartları içinde Abdud ve Antun’la birlikte dönemin pek çok düşünürünün de üzerinde kafa yorduğu bir meseledir.¹⁸ O dönemde bu konuyu ele alan İslamcıların neredeyse tümünün İslam’ın asla bir geri kalma sebebi olamayacağı hususunda hemfikir oldukları görülür.¹⁹ Onlara göre, Avrupa’nın ilerlemesini Hıristiyanlığa bağlamak ne kadar yanlışsa Müslüman coğrafyanın geri kalmışlığını İslam’a bağlamak da o kadar hatalıdır. Müslümanların içinde bulunduğu olumsuz durumu İslam’a bağlamaya çalışanlara şiddetle karşı çıkan Mustafa Sabri gibi pek çok alim ve aydına göre İslam, salikleri için bir gerileme değil, bir terakki ve medenileşme vesilesidir.²⁰

16Bkz. İmâra, *el-A'mâlu'l-Kâmile*, 3: 210-11.

17Bkz. Taşpınar, “Muhammed Abdud Bibliyografyası,” 261-89.

18Örnek olarak Şekib Arslan (ö. 1946) ve Said Halim Paşa’yı (ö. 1921) verebiliriz. Birinci yazar *Li mââ teâara'l-muslimûn ve li mââ teâaddeme âayruhum?* adlı eserini bu sorulara hasrederken, ikincisi çeşitli yazılarında konuya değinir (eserleri için bkz. Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, ed. M. Ertuğrul Düzdağ [İstanbul: İz Yayıncılık, 2019]; *Said Halim Paşa Külliyyât*, ed. Vahdettin Işık [İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018]). Bu bağlamda özellikle Aydınlanma ve Terakki konusunda bkz. Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), 70-88.

19Bkz. Metin Yurdağür ve İbrahim Bayram, “Mustafa Sabri Efendi’nin Din Anlayışı [Muâafa âabri Efendi’s Understanding of Religion],” *Tokat ilmiyat Dergisi* 8/1 (2020): 199-221; Niyazi Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, ed. Ahmet Kuyas (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012), 406.

20Şekib Arslân, *Li mââ teâara'l-muslimûn ve li mââ tekaddeme âayruhum? / Müslümanların Gerileme Sebepleri*, çev. Abdülvehhab Öztürk (Ankara: Nur Yayınları, 1985), 74; Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, 155-81; Halim Paşa, *İnhitât-ı İslâm Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemîye* (*Said Halim Paşa Külliyyâtı* içinde), 259-317. Ülken, dönemin bilinen islamcı reformistlerinden ve Sabri Efendi’nin şiddetle eleştirdiği Musa Carullah ve Abdud’un geri kalmışlık sorusuyla ilgili görüşlerini geniş yer vermiştir. İslamcılarının bu konudaki görüşleri için bkz. Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 396-405. Mustafa Sabri ve Musa Carullah’ın İslam düşüncesinin yenilenmesi hakkında yapılan bir tez için bkz. Nuri Öz, “İslam Düşüncesinin Yenileştirilmesi Bağlamında Mustafa Sabri ve Musa Carullah Bigi’nin Karşılaştırılması” (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2007). İslam dininin salikleri için bir gerileme değil, bir terakki ve medenileşme

Mustafa Sabri en son ve en kapsamlı eseri olan *Mevâifü'l-İdâli*'nin telif sebeplerinden biri olarak Antun'la Abduh arasında altı makale çerçevesinde geçen tartışmaya muttali oluşunu gösterir.²¹ Mustafa Sabri hem Antun'un hem de Abduh'un görüşlerine farklı zaviyelerden karşı çıkmıştır. Tartışmanın odak noktasını, daha önce de ifade edildiği üzere, "dinin akıl ve ilimle uyuşup uyuşmaması" ve "din-siyaset ilişkisi" oluşturmaktadır.²² Diğer bir ifadeyle Müslümanların geri kalmışlığı meselesinin bu sorular çerçevesinde yeniden ele alınmasıdır. Mustafa Sabri, söz konusu tartışmayı detaylı bir şekilde ele alırken, birçok oryantalist ve Batılı ilim adamının görüşlerine de yer vererek, Hıristiyanlığın ve İslam'ın akıl ve ilimle olan münasebetlerini genişçe ortaya koymaya gayret eder.²³ Mustafa Sabri ve Abduh'un bazı ifade ve söylemleri aynı gibi gözükse de, daha yakından bakıldığı zaman, maksatlarının ve kavramlara yükledikleri anlamların bir birinden farklı olduğu görülür. Her ikisinin de dinin akıl üzerine tesis edilmesi konusunda birleştikleri söylenebilir. Ancak Mustafa Sabri'de aklın kapsamı oldukça geniştir ve muhal olmayan her şey aklın kapsamı alanında değerlendirilir. Mustafa Sabri pozitif bilimlerden aklın alanının daraltılmasını asla kabul etmezken, Abduh pozitif bilimlerden aklın alanını daraltan yorumlar getirir. Abduh'un mucize konusunda söyledikleri pozitivist akıl anlayışını temsil eder mahiyettedir. Bu ve benzeri konularda çok farklı ve birbirine zıt bakış açılarına sahip olduklarına makalenin ilerleyen sayfalarında örneklerle işaret edilecektir. Bu sebepten her ne kadar iki düşünür, din anlayışını akıl üzerine bina etme ortak saikiyle yola çıksa da, vardıkları sonuç birbirinden oldukça farklıdır.

Bu araştırmaya bizi sevkeden en önemli sebep, gerek Abduh ve Antun arasındaki tartışmada ele alınan ve gerekse yıllar sonra bu polemikliği yeniden değerlendirme ihtiyacı duyan Mustafa Sabri'nin

vesilesi olduğu hakkında hem dönemin ilim adamları hem de Mustafa Sabri'nin görüşlerini ele alan detaylı bir çalışma için bkz. Yurdağur ve Bayram, "Mustafa Sabri Efendi'nin Din Anlayışı," 203-204.

21 Mustafa Sabri, *Mevâifü'l-İdâli*, 1: 127. *Mevâifü'l-İdâli*, Allah'ın varlığını ispat, âlem ve Allah ilişkisi, mucizenin imkanı, nübüvvetin ve ölümden sonra dirilişin ispatı, İslam'da dinin siyasetten ayrılması gibi dört ana bölümden oluşur ve döneminin dinî düşünceyle ilgili tartışılan diğer meseleleri yanı sıra yoğun olarak akıl-din ilişkisi, ilim-din ilişkisi, ilim-akıl ilişkisi, tecrübe-din ilişkisi üzerinde durur.

22 Abduh, *el-İslâm ve'n-naîrâniyye*, 5-6.

23 Bkz. Yurdağur ve Bayram, "Mustafa Sabri Efendi'nin Din Anlayışı," 204.

temas ettiği konuların güncelliğini kaybetmemiş olmasıdır. Bu çalışmayla, İslam düşünce hayatında önemli bir yere sahip olan Abduh ve Mustafa Sabri'nin görüşleri hakkında bilgi sahibi olurken diğer yandan İslam düşünce tarihinin yakın dönemine ışık tutmak amaçlanmıştır. Öte yandan çalışma, günümüzde devam eden benzeri tartışmaların temeline yönelik önemli bir birikimi değerlendirme imkanı sağlamayı hedefler. Ele alınan yazarlar ve fikirler elbette kendi entellektüel, tarihî ve sosyal bağlamları içerisinde değerlendirilmelidir. Bu fikirler, Osmanlı Devleti gibi köklü bir devletin yıkıldığı ve İslam coğrafyasının neredeyse tamamının sömürgeleştirildiği bir atmosferde serdedilmiştir. Üretilen çözümler ve iddia edilen fikirler bu çerçeve de ele alınmaya çalışılarak, yorumdan ziyade gerek Mustafa Sabri'nin, gerekse eleştirdiği Abduh ve Farah Antun gibi kimselerin görüşleri aslî kaynaklarından aktarılmaya gayret edilmiştir. Müslümanların geri kalmışlığı sorunu hem Batılı hem de Müslüman düşünürler arasında henüz bitirilmemiş bir tartışmadır. Antun gibi İslam coğrafyasında yaşayan gayrimüslim yazarların da bu tartışmalara aktif katkıda bulunarak fikir beyan ettikleri müşahede edilmektedir. Bu durumun en tipik örneklerinden birisi olması Abduh ve Antun arasında geçen bu polemige ayrı bir değer katmaktadır. Tartışılan birçok konuyla birlikte İslam dininin ve özellikle de Batı söz konusu olduğunda Hıristiyanlık dininin akıl ve bilim bağlamında nerede durdukları ele alınan diğer önemli bir sorudur.

Deney ve tecrübeyi esas alan modern bilim anlayışını klasik İslam ilim paradigmasıyla mukayese eden Mustafa Sabri'nin Hıristiyan diniyle ilişkilendirdiği modern positivist paradigmaya getirdiği eleştiriler bu çalışmanın odaklandığı asıl teorik çerçeveyi oluşturmaktadır. Akıl ve mantığa dayanan klasik kelam anlayışı gerçekten bugün yaşanan problemlere çözüm üretebilir mi? Batı'da olduğu gibi din sadece ferdî ve manevi alana mı hasredilmelidir? Sekülerleşmek ilerlemenin ön şartı mıdır? Batının modern medeniyet anlayışı evrensel midir? Antun, Abduh ve Mustafa Sabri'nin bu sorulara verdikleri cevap nedir? Modern ilim anlayışı dinlere ve özellikle de İslam dinine nasıl bir konum biçiyor? Positivist bilgi paradigmasının iddia ve dayatmalarına İslam düşüncesi bağlamında verilen cevapların dayanakları nedir? Bahsedilen bütün bu konular kısaca "Din, Bilim ve Siyaset Ekseninde Geri Kalmışlık Tartışması" başlığıyla sınırlandırılmaya çalışıldı. Bunun sağlıklı bir şekilde gerçekleşmesi için önce Abduh ve Antun arasında geçen tartışma özetlendi. Yanlış anlamalara mahal vermemek ve konunun daha

iyi anlaşılmasına katkı sağlamak amacıyla sadece bu makalede odaklanılan konulara değil, Abduh ve Antun arasında tartışılan diğer konulara da değinildi. İkisi arasında geçen polemik özetlendikten sonra Mustafa Sabri'nin özellikle ele aldığı ve tartıştığı –bizim de makalemizin çerçevesini oluşturan– konulara geçildi.

FARAH ANTUN VE MUHAMMED ABDUH ARASINDAKİ TARTIŞMA

Antun'un İbn Rüşd hakkındaki bir yazısı ve Abduh'un buna verdiği cevap ile başlayan tartışma karşılıklı yazılarla devam etmiş ve aşağıda bahsedilecek ana meseleler dışında başka birçok konu da ele alınmıştır. Gazeteci kimliği dışında herhangi bir ilmi hüviyeti bulunmayan ve daha çok Fransızca üzerinden döneminin pozitivist bilim anlayışının ve Fransız oryantalizminin (özellikle Ernest Renan'ın) etkilerini yansıtan Farah Antun'un iddiaları iki noktada toplanabilir:

Birincisi, tüm dinler gibi İslam da akıl ve bilimle bağdaşmaz. Bilim akıl, deney ve tecrübeye dayanırken din, kalp ve duyguya hitap eder. Çünkü, dinî kurallar mukaddes kitaplarda yer alan hakikatleri araştırmaksızın kabul edilmeye dayanır. Dolayısıyla, ikisinin sahası ayrıdır: din, vicdani bir mesele olarak kalbin, bilim ise aklın sahasında olduğundan ikisini birbirine karıştırmamak gerekir.²⁴ İkincisi, Batının, bilim ve medeniyette ilerlemesinin sebebinin din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması oluşturmaktadır. Bu yüzden, Doğunun (İslam coğrafyasının) geri kalma sebebi bu iki unsurun (din ve devlet) birbirinden ayrılmamasında aranmalıdır.²⁵

Abduh'un İlk Reddiyesi ve Antun'un Cevabı

Makalemizin asıl mihverini Mustafa Sabri'nin özellikle ele aldığı bu iki konu oluşturmaktadır. Bununla birlikte, Abduh ve Antun arasındaki tartışmadaki diğer konulara kısaca işaret etmek bütününlü anlama açısından faydalı olacaktır. Abduh, Antun'un İbn Rüşd ile ilgili makalesini okurken özellikle “el-İhâd fi'n-nasrâniyyeti ve'l-islâm” (Hıristiyanlık ve İslam'da baskı, istibdat) ibaresine takıldığını ve bu yaklaşımın kesinlikle kendi bildikleriyle ve tarihî

²⁴Antun, *İbn Rüşd ve felsefetuhû*, 122; Mustafa Sabri, *Mevâifü'l-İslâm*, 1: 127.

²⁵Antun, *İbn Rüşd ve felsefetuhû*, 151 vd; Kavsi, *Mustafa Sabri*, 309; Mustafa Sabri, *Mevâifü'l-İslâm*, 1: 133.

gerçeklerle örtüşmediğini söyler. İçinden gelen bir sesle bu yanlışa mutlaka müdahale etmesi gerektiğine inandığını ifade ederek ilk makalesini kaleme alır.²⁶ Antun'nun dile getirdiği her iddiaya cevap vermektense önemli gördüğü iki konuya odaklanmayı tercih eder. Her ikisi de kelam içerikli olan bu meselelerin birincisi kelamcılarının felsefe ve varlık (*vücut*) hakkındaki görüşleri, diğeri ise İbn Rüşd felsefesi, alemin yaratılışı, evrenin (*kevn*) ve insanın yaratıcısıyla ilişkisi ve ebedilik konularıdır. Abduh, Antun'un meseleleri yanlış anladığını söyleyerek hakikatleri kendi perspektifinden ifade etmeye çalışır.²⁷ Abduh, kelamcılarının anlayışı konusunda ileri sürülen iddiaların iki meseleye bağlı olarak ele alınmakta olduğunu söyler. Bunlar da, maddenin bir yaratıcı tarafından halk edilmesi ile yaratıcının müteal olup mutlak tasarruf sahibi olmasıdır. Abduh, maddenin yoktan varedilmesi hususunda yaratıcının varlığını kabul eden felsefecilerle kelamcılar arasında bir ihtilaf olmadığını söyler. Zira, her iki taraf da bir icad edenin olma zarureti noktasında hemfikirdir. Maddenin yoktan var edilmesi hususunda Hıristiyan ve Yahudi din adamlarıyla kelamcılar arasında da bir ihtilaf bulunmadığına değinir. Allah'ın bu alemde mutlak tasarruf sahibi olduğu meselesine Mutezile'nin ve kelamcılarının nasıl yaklaştıklarını da açıklayarak cevap verir.²⁸ Kelamcılarının esbâbı mutlak surette reddettikleri iddiasını tamamen yanlış bulur. Abduh, Allah'ın alemde belli kanunlar (Sünnetullah) koyduğunu, kelamcılarının bunu reddetmediğini söyler, ancak insan fiilleriyle ilgili yaratılışın Allah'a izafe edilmesinin kesb teorisi ile açıklandığına dikkat çeker.²⁹ Kısaca söylemek gerekirse Abduh, insan fiillerinin yaratılmasını Allah'a izafe etmenin sebep-sonuç ilişkisini reddetmek olarak yorumlanmasının yanlışlığına dikkat çekerek, bu konuda hiçbir alimin mutlak manada tabiat kanunlarını inkar etmediğini vurgular. Kesb teorisinin ise nedensellik prensibini inkar etmekle alakalı olmayıp insanın, yaratıcısı Allah olan fiillerinden nasıl mesul tutulduğunu açıklamaya matuf olduğunu belirtir.

Abduh'un bu makalede itiraz ettiği bir başka konu da kelamcılarının, fikirlerinden dolayı İbn Rüşd'ü tekfir ettiği iddiasıdır. Bu fikir-

26 Bkz. Cuha, *el-Münâzara ed-diniyye*, 36.

27 Bkz. Antun, *İbn Rüşd ve felsefetuhû*, 88; Cuha, *el-Münâzara ed-diniyye*, 37.

28 Bkz. Antun, *İbn Rüşd ve felsefetuhû*, 89-90; Cuha, *el-Münâzara ed-diniyye*, 37-38.

29 İhtiyari fiillerin meydana gelişinde kulun etkisini ifade eden bir terim olan kesb teorisi ile ilgili bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Kesb," *DİA*, 25: 304-306.

den yola çıkılarak İslam'ın Hıristiyanlığa nazaran daha az müsamahakar olduğu ileri sürülür. Abduh, mezkur iddia geçmişte dile getirilse de günümüzde çoğunluğun meseleye böyle bakmadığını, hatta İbn Rüşd'ün yaklaşımını Gazzali'ninkine tercih ettiklerini söyler.³⁰

Antun, Abduh'a cevabında kendisine isnat edilen hataların dört ana başlık altında toplanabileceğini söylemektedir. Bunlar: i) Kelamcıların esbabı reddetmedikleri, ii) İbn Rüşd felsefesinin *el-Câmi'a* dergisinde yazıldığından farklı olduğu, iii) Felsefecilerin sudûr teorisi bağlamında *akıllar* hakkında yaklaşımlarının *el-Câmi'a*'da iddia edildiği gibi olmadığı ve iv) diğer bazı cüzi meselelerde hata edildiği şeklinde özetlenebilir.³¹ Antun bu iddialara tek tek cevap vermeye çalışır. Öncelikle Gazzali'nin *Tehâfüt*'ünden alıntılar yaparak ilk meseleyi kendi lehine ispat etmeye gayret eder.³² Antun Gazzali'yi tenkit ederek İbn Rüşd'ün *Tehâfütü't-Tehâfüt*'ünden Gazzali'ye yönelik eleştirisini orijinal metniyle nakleder. Daha sonra³³ Abduh'un İbn Rüşd felsefesinin *el-Câmi'a*'daki makalede yanlış aktarıldığı iddiasına cevap vermeye çalışır. Antun'a göre bu kaynaklarda ifade edilen görüşler Abduh'un değil, kendinin iddialarını teyit etmektedir. Renan'ın çalışması başta olmak üzere İbn Rüşd felsefesi hakkında yapılan bazı çalışmalara atıfta bulunarak ileri sürdüğü fikirlerinde haklı olduğunu yineler.³⁴ Akıllar meselesinde de Gazzali ve İbn Rüşd'ün Tehafut'larına atıflar yaparak Abduh'un hatalı olduğunu ileri sürer. Antun her konuya madde madde cevap verdikten sonra, en başta ifade ettiği sebeplilik prensibi ile din-akıl meselesine tekrar döner. Akıl ve ilim meselesinde dinler açısından problemin benzer olduğuna dikkat çekerek asıl derdinin dinler arasında kıyas yapmak ya da bir dini kötülemek olmadığını ifade eder. İlimlerin akıl merkezli, dinlerin

30Bkz. Antun, *İbn Rüşd ve felsefetuhû*, 118; Cuha, *el-Münâzara ed-diniyye*, 85. Bu yaklaşım modern İslam düşüncesi bağlamında doğru kabul edilse bile çoğunluğun görüşünün bu olduğunu iddia etmek vakıya aykırı gözükmektedir.

31Bkz. Antun, *İbn Rüşd ve felsefetuhû*, 97; Cuha, *el-Münâzara ed-diniyye*, 51.

32Bkz. Antun, *İbn Rüşd ve felsefetuhû*, 99-104; Cuha, *el-Münâzara ed-diniyye*, 55-62. Aslen Antun'un yaptığı nakiller doğru olmakla birlikte yaptığı genellemelerin tüm kelamcılar için, hatta Gazali söz konusu olduğunda bile, doğruyu tam yansıtmadığı hakkında bkz. İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 140.

33Bkz. Cuha, *el-Münâzara ed-diniyye*, 62-67.

34Bkz. Antun, *İbn Rüşd ve felsefetuhû*, 108-16.

ise kalp ve duygu merkezli olduklarını iddia eden Antun, bu durumun dinler için bir nakısa olarak algılanmasının temel yanlış olduğunu ifade eder.³⁵

Abduh'un İkinci Reddiyesi

Abduh, Antun'a yönelttiği ilk eleştiriler karşısında ondan gelen cevaba dönük ikinci bir reddiye yazar ve onun dile getirdiği iddiaları dört başlık altında toplar. Bunlar; i) Müslümanların kendi bilim adamlarına gösterdikleri müsamahayı diğer din mensuplarına göstermedikleri, ii) bazı Müslüman toplulukların dinî sebeplerle birbiriyle savaştıkları, iii) İslam tabiatı gereği ilimle bağdaşmazken Hıristiyanlığın ilme ve onunla meşgul olanlara daha müsamahakar olduğu ve iv) bugünkü Batı medeniyetinin Hıristiyanlık hoşgörüsünden neşet ettiği düşünceleridir.³⁶

Abduh bu maddelerin detaylarına girmeden önce Antun'un iddialarına genel cevap olarak iki meseleyi gündeme getirir. İslam'ın Hıristiyanlığa nazaran daha müsamahakar olduğunu temellendirirken iki farklı argüman sunar.³⁷ İlk olarak, İslam'ın temel kaynaklarına atıf yaparak bu meseleye cevap olduğuna inandığı iki ayeti zikreder.³⁸ Onun iddialarını dayandırdığı ikinci delil ise İslam tarihindeki uygulamalardır.³⁹ Bu bağlamda dile getirdiği diğer bir argüman da Müslümanlar çocuklarını dinî tedrisat yapan Cizvit okullarına gönderirken, benzer bir durumun Hıristiyanlarda söz konusu olmadığını.⁴⁰ İslam'ın, alimler üzerinde baskı yaptığı iddiasını da reddederek, buna örnek gösterilmesi gerektiğini söyler. İspanya misalinde olduğu gibi tarihte, Hıristiyan hoşgörüsüzlüğünü ispatlayan pek çok hadise bulunduğunu hatırlatarak, Müslümanlar ve İslam'ın ilim konusunda daha müsamahakar olduğunun altını çizer.⁴¹

35 Bkz. Antun, *İbn Rüşd ve felsefetuhû*, 117-23.

36 Bkz. Abduh, *el-İslâm ve'n-naḫrâniyye*, 15-36; İmâra, *el-A'mâlu'l-Kâmile*, 3: 266-83; Antun, *İbn Rüşd ve felsefetuhû*, 128; Cuha, *el-Münâzara ed-diniyye*, 100.

37 Bkz. İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 53-54.

38 Bakara 2: 256: "Dinde zorlama yoktur" ve Kehf 18: 29: "Ve, de ki: Gerçek, Rabbinizden gelendir. Artık dileyen iman, dileyen inkâr etsin."

39 İmâra, *el-A'mâlu'l-kâmile*, 3: 264.

40 Bkz. Abduh, *el-İslâm ve'n-naḫrâniyye*, 12; İmâra, *el-A'mâlu'l-Kâmile*, 3: 264; Antun, *İbn Rüşd ve felsefetuhû*, 127; Cuha, *el-Münâzara ed-diniyye*, 99.

41 Bkz. Abduh, *el-İslâm ve'n-naḫrâniyye*, 12-13; İmâra, *el-A'mâlu'l-Kâmile*, 3:

Abduh, Antun'a cevabında, Hıristiyanlığın aksine İslam'ın akıl ve ilme daha fazla değer verdiğini söyler⁴² ve bu iddiasını ispat sadedinde Hıristiyanlığı altı maddede eleştirerek İslam'ın farkını ortaya koymaya çalışır:⁴³

Harikuladelikler, mucizeler: Abduh'a göre İslam'ın aksine Hıristiyanlık makul olmayan olağanüstü haller üzerine bina edilmiş bir dindir.⁴⁴

- I. Din adamlarının sultalığı (papa gibi din adına kutsal otorite ve aracı olmaları): Hıristiyanlık'ta her konuda hüküm verme yetkisi olan din adamlarının yeryüzünde verdiği hükümlerin Allah katında da geçerli olduğu anlayışı vardır.⁴⁵ Diğer bir ifadeyle, din adına konuşanlar, adeta Tanrı adına konuşmakta ve söylediklerinin ilahî bir emir gibi bağlayıcılığı bulunmaktadır.⁴⁶
- II. Dünyayı terk: Hıristiyanlık'taki zühd ve çilenin esas olması anlayışı, dünyanın ve ona ait olanların kötü ve dindarlığa engel olarak görülmesine sebep olmuştur. Bunun özlü ifadesi, "Zengin birinin Cennet'e girmesi devenin iğne deliğinden geçmesinden zordur"⁴⁷ şeklinde dile getirilir.⁴⁸
- III. Akıl dışı olana iman: Canterbury başpiskoposu Anselm'in de (ö. 1109) ifade ettiği gibi "Kalbine doğana düşünmeksizden hemen iman et. Bunun ne olduğunu sonradan anlamaya çalışırsın." Muhammed Abduh'a göre bu ifade, "Birinin

264-65. Müslümanların tarihteki müsamahakarlıklarına örnek olarak Osmanlı üzerine yapılmış bir çalışma için bkz. Hakkı Arslan, *Religiöser Pluralismus im Osmanischen Reich: Die Schariagerichte als interreligiöse Kontaktzonen in der Frühen Neuzeit (1500-1800), Religiöse Differenzen gestalten – Hermeneutische Grundlagen des christlich-muslimischen Gesprächs* (Freiburg, Breisgau: Herder Verlag, 2020), 302-32; Benjamin Braude de çalışmasında Osmanlıların gayrimüslimlerle ilişkilerinde her bakımdan müsamahakar olduklarını belirtir. Bkz. Benjamin Braude, *Christians and Jews in the Ottoman Empire* (Boulder: Lynne Rienner, 2014), 5 vd.

42Abduh'un akıl ve din anlayışı üzerine detaylı bir değerlendirme için bkz. İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 112-21.

43Abduh, *el-İsṭıḥṣān ve'n-naḫṣān*, 38-40; Karaman ve Rıza, *Gerçek İslâm'da Birlik*, 105. Bu maddelerin detaylı tercüme ve değerlendirmeleri için bkz. İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 131-35.

44Abduh, *el-İsṭıḥṣān ve'n-naḫṣān*, 29-31; İmâra, *el-Aḫṣān*, 3: 277.

45Abduh, *el-İsṭıḥṣān ve'n-naḫṣān*, 31-32.

46Bkz. İmâra, *el-Aḫṣān*, 3: 278.

47Markos 10: 25.

48Abduh, *el-İsṭıḥṣān ve'n-naḫṣān*, 32-33; İmâra, *el-Aḫṣān*, 3: 279.

herhangi bir şeye akletmeksizin iman etmesinden başka bir anlama gelmez.”⁴⁹

IV. Mukaddes kitapların dünya ve ahiret için gerekli tüm bilgileri içerdiğine iman: İnsanın ihtiyacı olan tüm bilgileri Allah mukaddes kitaplarda bildirmiştir. Muhammed Abduh’a göre bu da aklın kabul edemeyeceği bir durumdur. Zira, bütün bilgilerin mukaddes kitaplarda bulunduğu iddiası ona göre akli ve ilmi rafa kaldırmak anlamına gelmektedir.⁵⁰

V. Barış yerine savaşın tercih edilmesi: Matta İncili’nde yer alan “Yeryüzüne barış getirmeye geldiğimi sanmayın! Barış değil kılıç getirmeye geldim. Çünkü ben babayla oğulun, anneye kızın, gelinle kaynananın arasına ayrılık sokmaya geldim. İnsanın düşmanı kendi ev halkı olacak”⁵¹ ifadelerinin barışı değil savaşı öne çıkardığı gayet açıktır.

Antun’un Abduh’a İkinci Cevabı

Antun, Abduh’un dile getirdiği bu iddialara cevap vermeden önce hangi dinin daha üstün ya da sicilinin daha temiz olduğu tartışmasından ziyade, din olması hasebiyle, böyle bir baskıyı tüm dinlerin bünyesinde barındırdığının bilinmesi gerektiğini ileri sürer.⁵² Asıl hedefinin dinler arasında bir kıyaslama yapmak olmadığını da tekrarlar. Buna rağmen, İslam söz konusu olduğunda sivil otoriteyle dinî otoritenin birbirinden ayrılmayışının, yani halifenin hem siyasi hem de dinî otoriteyi uhdesinde bulundurmasının işi zorlaştırdığını ifade eder. Dolayısıyla, bu durumun Hıristiyanlığa nisbetle İslam’ın hoşgörü anlayışını daha bir zora soktuğu fikrindedir.⁵³ Hıristiyanlık’taki “Kralın hakkını krala, Tanrı’nın hakkını Tanrı’ya verin” anlayışı gerçek medeniyetin gelişmesine büyük katkı sağlarken, İslam’ın –tabiatı gereği– bu imkandan mahrum olduğunu dile getirir.⁵⁴ Problemin bizatihi dinlerden değil onu savunan din adamlarından kaynaklandığına da dikkat çeker. Bu kişilerin savun-

49Abduh, *el-İsṭıḥṣān ve’n-naḥṣān*, 34; İmâra, *el-Aḥṣān*, 3: 280.

50Abduh, *el-İsṭıḥṣān ve’n-naḥṣān*, 35-36; İmâra, *el-Aḥṣān*, 3: 281.

51 Matta 10: 34-37.

52Bkz. Antun, *İbn Rüşd ve felsefetuhû*, 124; Cuha, *el-Münâzara*, 85.

53Bkz. Antun, *İbn Rüşd ve felsefetuhû*, 125; Cuha, *el-Münâzara*, 99-100; İmâra, *el-Aḥṣān*, 3: 263; İşcan, *Muhammed Abduh’un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 53.

54Bkz. Antun, *İbn Rüşd ve felsefetuhû*, 125; Cuha, *el-Münâzara*, 100; İmâra, *el-Aḥṣān*, 3: 264.

ma adına başkalarını dinsiz ilan ederek tefrika ve fitneye sebebiyet verdiklerini söyler. Dinin inananla inanılan arasında özel bir ilişki oluşturması gerekirken, din adamlarının mutlak fikir hürriyeti önünde engel teşkil ettiklerini dillendirir.⁵⁵ Bu konuda Abduh da farklı düşünmemektedir.

Antun sivil ve dinî otoritenin beş konuda tefrikinin şart olduğunu ileri sürmektedir: tam fikir hürriyeti, vatandaşlar arasında mutlak eşitlik, dinî otoritenin dünyevi işlere müdahale etmemesi, her iki otoritenin bir elde toplanmasının zafiyet sebebi olduğu ve dinî birlik fikrinin imkansızlığıdır.⁵⁶ Antun bu konudaki düşüncelerini şu şekilde özetler: Sivil otorite dinî otoriteden ayrılmadığı müddetçe ülke ne kendi içinde ne de dışında gerçek medeniyet, hoşgörü, eşitlik, emniyet, dostluk, hürriyet, ilim, felsefe, ilerleme, barış, güç, kuvvet ve ilerlemeden bahsedilebilir.⁵⁷

Antun, Abduh'un din-akıl ilişkisi açısından İslam'la Hıristiyanlık arasında benzerlik olmadığı görüşüne cevap verirken, Hıristiyanlığın akıl temelli olmadığını kabul eder, ama bunun diğer dinler için de geçerli olduğunu belirtir. Antun, "Esasında yeryüzünde aklî hiçbir din olamayacağı"⁵⁸ fikrine sahiptir ve bu düşüncesinin gerekçelerini şöyle sıralar: "Dinlerin tamamı görünmeyen bir yaratıcıya, ahirete, vahye, nübüvve, mucizeye, ba's ve haşre, hesap gününe; Cennet'te mükafata, Cehennem'de cezaya inanmaya çağırırlar. Oysa ki, bunların hiçbirisi duyularla algılanabilir (*mahsûs*) ve akla uygun (*makûl*) değildir. Felsefenin büyükleri ve din bilginleri bu yüzden aklın dinden uzak tutulmasını öğütlemişlerdir."⁵⁹

Antun'un görüşüne göre dinler sadece akla değil modern bilimlere de muhaliftir. O, bu düşüncesini şu sözlerle ifade eder: "Prensipleri deney ve tecrübeye dayandığından bilim, akıl; din ise, kalp çerçevesinde ele alınmalıdır. Çünkü dinin kuralları, köklerine inilmeden, asılları sorgulanmadan, mukaddes kitaplarda yer aldığı şekliyle onlara kayıtsız teslimiyeti gerektirir."⁶⁰

55 Bkz. Cuha, *el-Münâzara*, 28.

56 Bkz. Antun, *İbn Rüşd ve felsefetuhû*, 151-56; Cuha, *el-Münâzara*, 30.

57 Bkz. Antun, *İbn Rüşd ve felsefetuhû*, 151-56; Cuha, *el-Münâzara*, 30.

58 Antun, *İbn Rüşd ve felsefetuhû*, 183; Cuha, *el-Münâzara*, 31.

59 Antun, *İbn Rüşd ve felsefetuhû*, 183; Cuha, *el-Münâzara*, 31.

60 Antun, *İbn Rüşd ve felsefetuhû*, 122; Cuha, *el-Münâzara*, 31; Mustafa Sabri, *Mevâifü'l-İnâ*, 1: 127.

İslam'ın da aklın kabul etmediği pek çok mucizeye imanı şart koştuğunu söyleyerek buna Kur'an'dan misaller getiren⁶¹ Farah Antun bu konudaki açıklamalarına farklı bir açılımla şöyle devam eder:

“Söz konusu din/inanç ister İslam, Hıristiyanlık, Yahudilik, Budizm, Konfüçyanizm, isterse putperestlik olsun, gerçek düşman her zaman dışarıdadır. Bu yeni bir düşmandır ve onu yeni medeniyet ortaya çıkarmıştır. Bu sinsi düşman, dinlerin birbiriyle tartışmasına sebep olacak fikir ve iddialar ortaya atar. Dinlerin birbirini tekfir ve itham ettiklerini gördükçe gönlü ferahlar, adeta mutluluktan uçar. Bu düşman, tüm dinler için aynı derecede tehdit unsurudur. Onların birini yok ettiğinde, gözünün yaşma bakmadan, hepsini yok etmenin çaresine bakacaktır. Bu düşman, rasyonel metotlara bağlı kalarak araştırma yapan, pozitivist prensiplerden başkası değildir.”⁶²

Yukarıdaki ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, Farah Antun'un ilimle kastettiği, pozitivist-materyalist dünya görüşünün ilim diye tarif ettiği, modern paradigmanın ürünü olan bilim anlayışıdır. Antun'un materyalist pozitivistimin, tüm dinlerin ortak düşmanı olduğu ifadesi önemli bir hususa işaret etmektedir. “Modern pozitivist dünya görüşü tüm din ve gelenekleri, önündeki en büyük tehlike olarak görür” fikri, günümüzde de yaygın bir şekilde temsil edilmektedir.⁶³

Abduh'un Üçüncü Reddiyesi ve Antun'un Cevabı

Abduh bu iddialara cevap verdiği makalesinde, ruhla cesedin birbirinden ayrılması mümkün olmadığı gibi, İslam'da yöneticinin ne kendisini dinden tecrid edebileceğine ne de yönetme mükellefiyetindekilerini dinî ve dünyevi diye ayırma imkanı olduğuna işaret eder. “Siyasi iktidarın da dinî otoritenin de muhatapları aynı olunca bu ayırım tam olarak nasıl gerçekleşebilir?”⁶⁴ diye sorar. Antun

61 Antun, *İbn Rüşd ve felsefetuhû*, 184-185; Cuha, *el-Münâzara*, 31.

62 Antun, *İbn Rüşd ve felsefetuhû*, 142; Mustafa Sabri, *Mevârifü'l-İnân*, 1: 127.

63 Bkz. Rafik Bouchlaka, “Secularism, Despotism and Democracy: The Legacy of Imperialism,” *Rethinking Islam and Modernity: Essays in Honour of Fathi Osman*, ed. Abdelwahab Affendi (London: The Islamic Foundation, 2001), 9-26; Attâs, *İslâm Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, çev. Mahmud Erol Kılıç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 41-44.

64 Abduh, *el-İslâm ve'n-na'rânîyye*, 60-61; İmâra, *el-A'mâlü'l-kâmile*, 3: 295-96.

ise cevaben mülk ve iktidarın tüm vatandaşların menfaati için var olduğunu, bunun da halkın temsilcilerinden oluşan parlamento ve milletvekilleri aracılığıyla gerçekleştiğini, böyle bir kontrol mekanizmasının dinî otorite için, mesela Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi Papa için asla söz konusu olamayacağını vurgular. Dolayısıyla, ona göre doğru olan her iki otoritenin alanlarını birbirinden tam olarak ayırmaktır.⁶⁵

Abduh gerek Hıristiyanlığı eleştirirken gerekse İslam'ı savunurken bunları hem akıl ve nakle hem de tarihî misallere dayanarak izah etmeye özen gösterir. Üçüncü makalesinde İslam'ın temelde iki şeye davet ettiğini; birincisinin, Allah'ın varlığı ve birliği, ikincisininse Hz. Muhammed'in peygamberliğini tasdik olduğunu bildirir. Abduh bu konuları detaylıca ortaya koyduktan sonra İslam'ın özelliklerini sekiz başlık altında özetler.⁶⁶ Genel itibarıyla Hıristiyanlık'la bağlantılı tespitlerin tam tersini yansıtan bu maddeler şöyle özetlenebilir:

İslam'da imanın gerçekleşebilmesi için akletmek şarttır.⁶⁷ Akıl imanın esası yapan bir din nasıl olur da ona ters düşebilir? Hakikati aramak için elinden geleni yapmış ama neticeye ulaşmadan vefat etmiş kimselerin kurtuluşa ereceklerini ilan etmesi, onun kuşatıcılığının en büyük delili değil midir?

- vi. Akıl ve nassın zahirinin birbiriyle çeliştiği durumlarda akıl öncelenir. Çok az istisna dışında alimler arasında bu konuda ittifak vardır.⁶⁸
- vii. Tekfirden uzak durmak İslam ahkâmının temellerindedir.
- viii. Allah'ın vazettiği tabiat kanunlarına itibar edilir. Tabiat kanunlarının bizatihi Allah tarafından konulduğu ve korunduğu Kur'an'ın delaletiyle kesindir. Abduh'un bu maddeyi izah ederken dikkat çektiği diğer önemli bir nokta da, İslam'ın ister Arap ister Yunan ister Roma olsun, hangi isim, kılıf veya surette olursa olsun tüm putları ve de putperestliği yıkmak için geldiğidir. Arapça vahyedilmiş Kur'an'ın anlaşılması da

65 Bkz. Antun, *İbn Rüşd ve felsefetuhû*, 160; Cuha, *el-Münâzara*, 31.

66 Bkz. İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 135-50; Karaman ve Rıza, *Gerçek İslâm'da Birlik*, 105-106.

67 Abduh, *el-İslâm ve'n-na'râniyye*, 72; İmâra, *el-A'mâlül-kâmile*, 3: 303. Abduh'un imanın rasyonelliği hakkında görüşleri için bkz. İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 120-21.

68 Abduh, *el-İslâm ve'n-na'râniyye*, 73; İmâra, *el-A'mâlül-kâmile*, 3: 303; İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 120-21.

büyük oranda bu dilin özelliklerini bilmeye bağlıdır. İncil ise geldiği dille korunamamış ve bugün Hz. İsa'nın bile bilmediği bir dille elimize ulaşmıştır.

- ix. Hıristiyanlık'takine benzer bir alimler sultanı İslam'da yoktur. Allah ve Resulünden sonra inanç esasları üzerinde hiç kimsenin tasarruf hakkı bulunmaz. İslam'da halife dahi dinin vazettiği kurallara uymakla yükümlüdür; uymadığında azledilebilir. Bu da "Allah'a isyanın olduğu yerde mahluka itaat yoktur" ilkesi mucibince gerçekleşir.⁶⁹
- x. İslam fitne ve tehlike durumunda kendi davasının korunmasını öngörür. Her din gibi İslam da kendini ve değerlerini savunma hakkına sahiptir.⁷⁰ Bu bağlamda İslam dinini Hıristiyanlık'la mukayese eden Abdüh, Endülüs ve benzerlerinde müşahede edilen "bir topluluğu yok etme vahşeti"nin tarihin hiçbir döneminde Müslümanlarca gerçekleştirilmediğinin altını çizer.⁷¹ Öyle ki, "Bir zimmiye eziyet eden bana eziyet etmiş olur. Onların hak ve sorumlulukları aynı bizimki gibidir"⁷² nebevi öğretisiyle ehl-i zimmetin hakları koruma altına alınmıştır.⁷³
- xi. Farklı anlayış ve inançta olanlara karşı kardeşçe müsamaha gösterilir. İslam dini Müsüman bir erkeğin Ehlikitap olanla evlenmesine engel olmadığı gibi Ehlikitap olan eşin serbestçe dinini yaşamasına, kilise ve havraya gitmesine de müsamahayla yaklaşır.⁷⁴
- xii. Dünya ve ahiret maslahatları birlikte gözetilir. "Bedenin sıhhati dinin sıhhatine önceliklidir" kaidesiyle sağlık ve hayatın dinden önce geldiği belirtilmiştir.⁷⁵ İslam'ın tüm emir ve yasaklarında insanların maslahatı gözetilmiştir. Hiçbir ilahî

69Abdüh, *el-İslem ve'n-naṣrâniyye*, 75-83; İmâra, *el-Aṣmâli'l-kâmile*, 3: 304-309.

70Abdüh, *el-İslem ve'n-naṣrâniyye*, 88-89; İmâra, *el-Aṣmâli'l-kâmile*, 3: 311.

71Abdüh, *el-İslem ve'n-naṣrâniyye*, 90-92; İmâra, *el-Aṣmâli'l-kâmile*, 3: 313.

72Beyhaki, "Sünen," 10: 205. Bu manadaki başka bir hadis şöyledir: "Kim bir muahide / zimmiye zulmeder veya gücünün üstünde bir iş yükler ya da zorla ondan bir şey alırsa kıyamet günü ben onun hasmıyım." Ebu Davud, "Harac," 31-33.

73Abdüh, *el-İslem ve'n-naṣrâniyye*, 90-1; İmâra, *el-Aṣmâli'l-kâmile*, 3: 313. Bu konunun İslam hukukunda ele alınışı için bkz. Ahmet Yaman "Zimmî," *DİA*, 44: 434-38.

74Abdüh, *el-İslem ve'n-naṣrâniyye*, 95; İmâra, *el-Aṣmâli'l-kâmile*, 3: 314.

75Abdüh, *el-İslem ve'n-naṣrâniyye*, 100; İmâra, *el-Aṣmâli'l-kâmile*, 3: 316.

emir dünyevi nimetleri gelişigüzel yasaklayıp engellemez, sadece insanın mutluluğunu temin edecek ölçü ve düzenlemelerde bulunur ve her ikisi arasında sağlıklı, dengeli bir ilişkiyi esas alır.⁷⁶ İslam ahiret mutluluğunun yanında meşru çerçevede dünya nimetlerinden istifade etmeyi de mübah sayar.

Abduh'un dikkat çektiği prensiplerden biri de İslam'da her türlü aşırılık ve ölçüsüzlüğün yasaklandığıdır. Ne ahiret için dünyadan vazgeçmek ne de dünya için ahireti mahvetmek vardır. Ruh ve bedenden oluşan insanoglu bu iki yönü de dengeli bir surette tatmin etmelidir. Bir yandan bedenın ihtiyaçları karşılanırken diğer yandan ruhun huzuru için gayret gösterilmelidir. İbadetlerin doğru bir şekilde yerine getirilmesinin de ilimsiz olamayacağı Abduh'un dikkat çektiği diğer bir husustur. Birçok amel belirli bilimlerin imkanlarıyla sağlanabilir. Namaz yönünün tespitinden başlayarak zekâtın hesaplanmasına kadar pek çok ibadet ancak ilim sayesinde tam olarak gerçekleşebilir. Bu da İslam'ın akıl ve ilimle barışık olmasının yanında dinî vecibeleri yerine getirmek için ilmin şart olduğunun delilidir.⁷⁷

Abduh, İslam'da dünya ve ahiret birlikteliğini vurgularken "Hikmet müminin yitik malıdır, onu nerede bulursa almaya daha hak sahibidir"⁷⁸ hadisi ve bu manadaki ayetlerle görüşlerini destekler. İslam'ın ilme verdiği değeri anlatmak için "İlim Çin'de de olsa onu alın" hadisini zikreder.⁷⁹ Hadisin kaynağıyla ilgili tartışma olsa da mana itibarıyla mütevatir olduğu bilgisini verir. Antun'un İslam dininin akıl ve ilme karşı olduğu tezini ayet ve hadislerle birlikte tarihten pek çok örneklerle çürütmeye çalışır. Dünyayı imar etmekle mükellef olan insanın akıl melekesini kullanarak ilme yönelmekten başka bir çıkar yolunun olmadığını vurgular.⁸⁰

76Abduh, *el-İs'âm ve'n-na'râniyye*, 102-103; İmâra, *el-A'mâlül-kâmile*, 3: 317-18.

77Abduh, *el-İs'âm ve'n-na'râniyye*, 99-102; İmâra, *el-A'mâlül-kâmile*, 3: 316-17.

78Hadisi Tirmizi Ebu Hureyre'den rivayet ederken farklı lafızlarla aynı mana da İbn Ömer'den de nakledilmiştir. Tirmizi, "İlim," 19; İbn Mâce, "Zühd," 17.

79Abduh, *el-İs'âm ve'n-na'râniyye*, 106-107; İmâra, *el-A'mâlül-kâmile*, 3: 319.

80Abduh, *el-İs'âm ve'n-na'râniyye*, 105-107; İmâra, *el-A'mâlül-kâmile*, 3: 319.

Abduh İslam'ın ilk yıllarından itibaren din ve mezhep ayrımı gözetmeksizin ilmi ve onunla meşgul olanları desteklediğine dair tarihten örnekler verir. Verdiği örneklerden birinde Müslüman komutanların fethettikleri yerlerdeki ilim adamlarına ve dinî müesseselere hürmet ettiklerini belirtir. Bu manada Mısır fatihi Amr b. As Hazretlerinin Hıristiyanların Yakubi mezhebine bağlı meşhur Yuhanna Nahvî ile olan dostluğuna işaret eder ve bu dostluğun Avrupalı tarihçilerce de nakledildiğini hatırlatır. Naklettiği diğer önemli bir bilgi de Suriye'de Müslümanların resmî kayıtları yıllarca Grekçe tutmaları ve uzmanları yerli halktan istihdam etmekte bir beis görmemeleridir.⁸¹

Abduh'un dile getirdiği diğer bir misal de Hz. Ali'nin Peygamber Efendimizin vefatından yaklaşık yirmi sene sonra ihtiyaca binaen Arap dil ve edebiyatı üzerine çalışma başlatmasıdır. O, Müslümanların bu dönemden itibaren, dil başta olmak üzere, pek çok alanda ilmi çalışmalara yoğunlaştıklarının tarihen sabit olduğunu söyler.⁸² Bu çalışmaların Hz. Muaviye ile başlayıp Emeviler döneminde devam ettiğini, Abbasilerle daha bir ivme kazanarak, İslami ilimler başta olmak üzere, Müslüman alimlerin her alanda uzmanlaşmaya başladığını vurgular.

Abduh'un bu bağlamda ele aldığı diğer tespitleri şöyledir: Emeviler döneminde Medine'den Şam'a nakledilen hilafet merkezi Abbasiler devrinde Bağdat'a taşındı. Bağdat sadece hilafetin değil, ilim ve medeniyetin de merkezi haline geldi. Abbasi Halifesi Mansur'un (hil. 754-775) din eğitimi veren okullar yanında tıp eğitimi veren eğitim kurumları da ihdas ettiği, Harun Reşid'in (hil. 786-809) bunları daha da geliştirdiği, bilinen tarihî bir vakıadır.⁸³ Sonraki Halife, Memun'un (hil. 813-833) ilme daha fazla değer verdiğinin göstergesi ise onun Bizans İmparatoru ile yaptığı barış anlaşmasına İstanbul kütüphanelerinden birinin tüm kitaplarını Müslümanlara verme şartını koymasındır. Getirdiği bu kitapları tercüme etmek için oluşturduğu ilim heyetinin içinde pek çok Hıristiyan alimin bulunması da diğer önemli bir bilgidir.⁸⁴

81 Abduh, *el-İslem ve'n-naṣrâniyye*, 109-110; İmâra, *el-Aṣmâli'l-kâmile*, 3: 320-21.

82 Abduh, *el-İslem ve'n-naṣrâniyye*, 111; İmâra, *el-Aṣmâli'l-kâmile*, 3: 321.

83 Abduh, *el-İslem ve'n-naṣrâniyye*, 113; İmâra, *el-Aṣmâli'l-kâmile*, 3: 322-23.

84 Abduh, *el-İslem ve'n-naṣrâniyye*, 113; İmâra, *el-Aṣmâli'l-kâmile*, 3: 323.

Abduh İslam coğrafyasında ilme verilen önemi İspanya ve Kahire gibi önemli merkezlerin kütüphanelerindeki kitapların çokluğuyla da izah etmeye çalışır. Başka hiçbir kültür ve medeniyetin sahip olmadığı bu zenginliğe Müslümanların nasıl katkıda bulduklarından bahseder. Müslümanlar zamanında İspanya'da halka açık yetmiş kütüphane olduğu ve altıyüz bin civarındaki kitabın sadece katalog ve fihristlerinin 44 cilde ulaştığını söyler.⁸⁵ Abduh farklı başlıklar altında Müslümanların tüm ilim alanlarında nasıl gayret gösterdiklerini; Fas'tan Kahire'ye, Bağdat'tan Semerkand'a farklı coğrafyalarda her türlü ilim tedrisi için okullar açtıklarını Edward Gibbon⁸⁶ (ö. 1794) gibi Batılı araştırmacılardan da nakiller yaparak anlatır. Gibbon, Müslüman yöneticilerin bu konuda birbirleriyle yarıştıklarından bahseder. İlmî gözlem ve deneyler için çeşitli merkezler, rasathaneler kurulduğunu; bu müesseselerin sadece şahsi gayretlerle değil, sultanlar ve yerel valilerce de desteklenip finanse edildiğini zikreder.⁸⁷ Abduh Batılı yazarların bu hususlardaki tespit ve bilgilerine özellikle yer vermeye çalışır. Müslüman ilim adamlarının çok erken dönemlerden itibaren deney ve gözlemler yaptığını, elde edilen bilgileri paylaştıklarını, her konuda fikir alışverişinde bulduklarını anlatır. Abduh'un ayrı başlıklar altında genişçe ale aldığı konulardan biri de Müslümanların ilim öğretme yöntemleri ve halifeyle yerel yöneticilerin ilim ve sanatkarlara verdiği muazzam destektir.⁸⁸

Abduh'un Din-Siyaset İlişkisi Hakkında Cevabı

Antun'un "Batı'nın bilim ve fende ilerleme sebebi din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılmasıdır. Bu yüzden, İslam coğrafyasının geri kalmasının nedeni din ve devletin birbirinden ayrılmamasında aranmalıdır" sözleriyle ifade ettiği ikinci iddiasına Abduh'un verdiği cevap biraz daha uzlaşmacıdır. Her içtimai düzende olduğu gibi İslam'da da bağlayıcı bir hukuk sistemi ve yaptırımlar olduğuna, bunun da ister sultan ister halife olsun tek bir otoritede toplanması gerektiğine işaret ederek çift başlılığın kaosa sebebiyet ve-

85 Abduh, *el-İslâm ve'n-naṣrâniyye*, 114; İmâra, *el-Aṣṣâlî'l-kâmile*, 3: 323.

86 Bkz. Qıyas Şükürov, "Gibbon, Edward," *DİA*, 1: 477-78.

87 Abduh, *el-İslâm ve'n-naṣrâniyye*, 113-16; İmâra, *el-Aṣṣâlî'l-kâmile*, 3: 323-24.

88 Bkz. Abduh, *el-İslâm ve'n-naṣrâniyye*, 115-27; İmâra, *el-Aṣṣâlî'l-kâmile*, 3: 324-30.

receğini vurgular.⁸⁹ Devleti bir insana benzeten Abduh'un, ruh ve beden örneğinde de olduğu gibi, dinî ve sivil otoritenin birbirinden tam bağımsızlığını imkansız gördüğüne önceden işaret edilmişti.⁹⁰ O, İslam'ın bir inanç ve hukuk sistemi (*el-İslâmu dînun ve şerîun*) olduğunu,⁹¹ devletin dinden tamamen bağımsız olamayacağını kabul etmekle birlikte, İslam'a göre yönetilen bir devlet biçiminin zannedildiği gibi her yönüyle dine dayalı teokratik bir din devleti olmadığını altını çizer. Bu yönetim biçimi makuliyet esasına dayalı medeni bir sistemdir. Bu anlamda halifenin yetkisinin sınırsız olmadığını, asıl yetkinin onu seçen ümmette olduğunu, gerekli görüldüğü takdirde bu yetkiye dayanılarak azledilebileceğini ifade eder.⁹² Ümmetin maslahatının her halükarda öncelikli olduğunun altını ayrıca çizer. Ona göre halifenin papalıktaki gibi tanrısal bir güç ve yetkiye sahip olması söz konusu değildir. Papalık mutlak otorite sahibi olduğu iddiasını Ortaçağ'dan beri devam ettirmektedir. Abduh, böyle bir anlayışın İslam'da olmadığını vurgular. Ümmet halifeye meşru şartlar çerçevesinde itaat etmekle yükümlüdür. Asıl atama ve azletme yetkisi, gerçek sivil otoriteyi temsil hakkına sahip olan ümmettedir.⁹³

Modern medeniyet anlayışı kilisenin elindeki mutlak yetkiyi alarak sivil konulardaki sorumluların sivil yöneticiler olduğunu, kilisenin dinî ve uhrevi konulara münhasır kılındığını ilan etti. Abduh, İslam'daki sivil ve dinî otoritenin tek elde toplanmasını Batılıların yanlış anladığını söyler. O, "Sultanın din hakkında hükümler vazeden, dini belirleyen ve bunları uygulamakla sorumlu birisi olduğunu zannettiler. İnancı, sultanın elinde keyfi olarak istediği gibi kullanabileceği bir alet ve imkan gibi gördüler" der. Abduh bu kanaatlerin yanlış olduğunu belirtir. İslam'da din adına böyle bir otorite olmamakla birlikte dine davet etme ve irşad makamı olduğuna dikkat çekerek bu sorumluluk ve yetkinin ümmetin her ferdinin paylaştığı bir alan olduğunu hatırlatır. Abduh; Antun ve onun gibi

89Bkz. Abduh, *el-İslâm ve'n-naîrânîyye*, 82; İmâra, *el-Aîmâlî'l-kâmîle*, 3: 309.

90Bkz. Abduh, *el-İslâm ve'n-naîrânîyye*, 99; İmâra, *el-Aîmâlî'l-kâmîle*, 3: 316.

91 Şerî kelimesini burada dinin müteradifi olarak değil hukuk anlamında kullandığı açıktır. Bkz. Abduh, *el-İslâm ve'n-naîrânîyye*, 82.

92Abduh, *el-İslâm ve'n-naîrânîyye*, 83-84; İmâra, *el-Aîmâlî'l-kâmîle*, 3: 309; İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 246-48.

93Bkz. Abduh, *el-İslâm ve'n-naîrânîyye*, 84; İmâra, *el-Aîmâlî'l-kâmîle*, 3: 309-10.

düşünenlerin “halifenin yetkisinin sivil olduğunu kabul etsek bile kadı ve müftülerin, özellikle şeyhülislam’ın böyle bir otoritesi yok mu?” sorularına da olumsuz cevap verir. İslam’da hiçbir otoritenin bahsedilen bir yetkiye sahip olmadığını, verilmiş olanın da İslam tarafından çerçevesi çizilmiş sivil bir yetki olduğunu vurgular.⁹⁴

Antun’un Cevabı

Antun, Abduh’un ileri sürdüğü tüm fikirlere tek tek cevap verir. Abduh’un üçüncü, dördüncü ve beşinci makalelerindeki fikirlerini çok kısa özetleyerek onun, İslam’ı din olarak Hıristiyanlık’tan üstün gören ifadelerini eleştirir, dinler arası kıyas yapmanın sağlıklı bir yaklaşım olmadığını söyler. Abduh’un fikirlerini çürütmek için de Kâsım Emîn’in çok tartışılan *Tahrîrû'l-mer'e* adlı kitabından uzun pasajlar nakleder. Naklettiği bölümlerde din alimleri ile ilim adamları arasında tarihin her döneminde bir çekişmenin olduğundan bahsedilir. Aynı problemin Avrupa ve Hıristiyanlık için de söz konusu olduğu, ama onların kısa sürede doğru yolu tespit ederek medeniyet ve ilim yolunda ilerlediğini, İslam beldelerinde alimlerin tahakkümü sebebiyle böyle bir gelişmenin gerçekleşemediğini ileri sürer. Antun, İslam medeniyetinin hiçbir devirde Yunan ve Roma medeniyetlerinin siyasi nizam kurma konusunda eriştiği seviyeye gelmediğini, dolayısıyla da bu medeniyetlerin mirası üzerine kurulan Avrupa medeniyetinin örnek alınması gereken tek medeniyet olduğunu iddia eder. Her konuda olduğu gibi kadın hakları konusunda da tek doğru merciin bu medeniyet olduğunu ifade eder.⁹⁵

Abduh’un Diğer Reddiyelerinde Ele Aldığı Konular

Abduh dördüncü makalesini “İslam’ın genel karakterinin ilim ve hürriyetten yana olduğu halde ilim, felsefe alanında ilerlemenin neden durduğu ve bu geri kalmışlığın gerçek sebeplerinin ne olabileceği” konularına ayırır. Renan’ın⁹⁶ (ö. 1892) bu husustaki iddialarını özetleyerek tarihî verilerle konuyu detaylandırır.⁹⁷

94 Bkz. Abduh, *el-İslâm ve'n-na'râniyye*, 86-87; İmâra, *el-A'mâlî'l-kâmîle*, 3: 310-11; İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 242-50.

95 Bkz. Antun, *İbn Rüşd ve felsefetuhû*, 207-16.

96 Bkz. Faruk Bilici, “Renan, Ernest,” *DİA*, 34: 568-71.

97 Bkz. Abduh, *el-İslâm ve'n-na'râniyye*, 134-71; İmâra, *el-A'mâlî'l-kâmîle*, 3: 323.

Renan'ın bazı hür fikirli alimlere karşı özellikle fakihleri suçlamasına genel olarak katıldığını, siyasi mülahazaların alimlerin görevlerini yapmasına engel olduğu ve bazı alimlerin de buna alet olduğunu söyler. İslam alemindeki geriliğin sebeplerini ilmî, siyasi ve içtimai alanlar gibi başlıklar altında ele elarak bu konuyu geniş bir perspektifle ortaya koymaya çalışır. Bizim coğrafyamızda Said Nursi'nin dilinden bildiğimiz “*eûzu billâhi mine's-siyâse*” sözüyle başlayarak şöyle der: “Siyasetten, hatta siyaset kelimesinden, siyaset kelimesinin her harfinden, siyasetle alakalı gönlüme düşen her türlü düşünceden, siyasetin konuşulduğu her yerden, siyaset hakkında konuşan, siyaset öğrenen ve o konuda akıl yürüten, ezcümle siyaset kelimesinin tüm türev ve manalarından Allah'a sığınırım.”⁹⁸

Abduh beşinci makalesini “Bu durumdan nasıl kurtulabiliriz?” sorusuna hasrederek yeniden dirilişin ana kodlarını vermeye çalışır. Aslında bu konuda müstakil bir kitap yazmak gerektiğini, ama kısaca söylemek gerekirse, bu geri kalmışlığın tedavisi mümkün bir hastalık olduğunu söyler. O, bu hastalığın dinle değil de Müslümanlarla alakası olduğuna işaret etmektedir. Kur'an'ın bu konudaki uyarılarına dikkat çekerek sıkıntı sebeplerinden birinin taklit olduğunu (eskileri, ataları taklit), kurtuluş çaresinin ise akıllı kullanmaktan geçtiğini söyler.⁹⁹ Müslümanların gerçek rehber Kur'an'ın hidayetine tâbi olmayıp dalalet yolunda giden ümmetleri takip ettiklerinden aynı akibeti paylaştıklarını, bunun da sünnetullah olduğunu hatırlatır. Gafletten kurtulma reçetesinin ilim ve medeniyet yoluna avdetten geçtiğini, İslam'ın medeniyetin önünde engel teşkil etmek şöyle dursun, ilmin en büyük destekçisi olduğunu vurgular: “Kur'an yolu ilim yoludur ve ilim onun en önemli dostu ve yol arkadaşıdır.”¹⁰⁰ Ümitsizliğe kapılmanın cehaletten kaynaklandığını ve Allah nurunu tamamlayacağını vadettiğine göre buna inanmanın iman gereği olduğunu hatırlatır. “Akıl ve kalp birbirlerini tamamladıklarına göre vicdanımızın sesiyle aklımızın sesi bir olmalıdır”¹⁰¹ der. Kamil olan din hem vicdanı hem de akli dikkate almalıdır. Kişi bu ikisinden birine değer verirken diğerini ihmal ederse kaybeder. İnsan ruh ve beden olarak iki bileşimden

98Abduh, *el-İslem ve'n-naḫrâniyye*, 143-44; İmâra, *el-Aḫmâlî'l-kâmîle*, 3: 338.

99Bkz. Abduh, *el-İslem ve'n-naḫrâniyye*, 172; İmâra, *el-Aḫmâlî'l-kâmîle*, 3: 352.

100 Abduh, *el-İslem ve'n-naḫrâniyye*, 176; İmâra, *el-Aḫmâlî'l-kâmîle*, 3: 354.

101 Abduh, *el-İslem ve'n-naḫrâniyye*, 180; İmâra, *el-Aḫmâlî'l-kâmîle*, 3: 356.

müteşekkil olduğu gibi kendisine rehberlik eden dini de akıl ve vicdan değerleriyle kemale eriştiren, nihayetinde huzura kavuşan bir kıvamda olmalıdır.¹⁰²

O, son makalesinde Avrupa'daki ilim hürriyetinden de bahseder. İlim bağlamında İslam'ın dünü ve bugünü hakkında genel bir değerlendirme yapar. Özellikle de Avrupa medeniyetinin bugünkü ortaya çıkış sebepleri üzerinde durur. Avrupa medeniyetinin İslam'dan mülhem ve muktebes olduğunu uzunca izah ettikten sonra Müslümanların durumu ve çare yolları hakkında genel tespitlerde bulunur. Dinin ilimsiz yapamayacağı vurgusuyla birlikte din adına taassubun ne kadar tehlikeli olduğundan bahseder.¹⁰³

Abduh ve Antun arasında geçen tartışmada Antun'un insanların birlikte barış içerisinde yaşamalarını, ilim ve teknolojiye ilerlemelerini ve maddi refahın artmasını dinden çok seküler dünya görüşüne dayandırdığı müşahede edilmektedir. Buna karşılık Abduh tanınmış bir din alimi olarak meseleleri daha çok dinî bir perspektifle değerlendirir. İslam dini hakkında düşündüklerini ortaya koyarken de yer yer muhatabın iddialarına bağlı olarak Hıristiyanlıkla mukayese eder.¹⁰⁴ Abduh eleştirdiği Antun'un da –her ne kadar Antun bunu açıkca reddetse de– aslında İslam'a karşı Hıristiyanlığı savunduğu ön kabulünden hareket eder. Antun dinler arasında mahiyet itibarıyla temel bir farklılığın olmadığını ileri sürerken¹⁰⁵ Abduh İslam'ın hem Hıristiyanlık'tan hem de diğer dinlerden farklı olduğu tezini savunur. Antun medeniyet yolunda terakkinin olmazsa olmaz şartının din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması olarak tespit ederken, Abduh İslam'da böyle bir ayrıma ihtiyaç olmadığını, zira Hıristiyanlık'taki papalık benzeri dinî bir otoritenin

102 Bkz. Abduh, *el-İsâm ve'n-na'râniyye*, 180-81; İmâra, *el-A'mâlü'l-kâmile*, 3: 356-57.

103 Bkz. Abduh, *el-İsâm ve'n-na'râniyye*, 184-211; İmâra, *el-A'mâlü'l-kâmile*, 3: 359-72.

104 Abduh-Antun tartışması üzerine aktüel bir çalışma yapan Murad Zevîn ise aslında ikisi arasında temelde bir yaklaşım farkı olmadığını, her ikisinin de liberal özgürlükçü dünya görüşünü temsil ettiklerini iddia eder. Aradaki muhtemel farkın Abduh'un bu görüşünü dinî referanslara dayandırma ihtiyacı duyması şeklinde açıklar. Daha geniş bilgi için bkz. Zevîn, "Cidalu Muhammed Abduh ve Ferah Antun," 21.

105 Bkz. Antun, *İbn Rüşd ve felsefetuhû*, 183; Cuha, *el-Münâzara ed-diniyye*, 31.

İslam'da bulunmadığını söyler. İslam'da dinî olan makamların bile asıl itibariyle sivil bir otorite olduklarını iddia eder.¹⁰⁶

Bu tartışmaya yıllar sonra muttali olan Mustafa Sabri, önceden belirtildiği üzere, tartışmanın tüm detaylarını ele almak yerine, meselelerin temelde iki iddiaya indirgenebileceğini söyleyerek değerlendirme ve eleştirilerini bunlar üzerine kurmayı tercih eder. Tartışmanın seyrinden bu iki iddianın içinde zımnen başka meseleleri barındırdığı da anlaşılmaktadır. “Dinlerin temeli neye dayanır?” sorusu ve dinin insan ve toplum hayatındaki fonksiyonu dün olduğu kadar bugün de ilim ve teoloji alanında tartışılmaya devam etmektedir. Bu da her iki sorunun aktüelliğini göstermektedir.

MUSTAFA SABRİ’NİN TARTIŞMAYA DAİR DEĞERLENDİRMESİ

Şeyhülislam Mustafa Sabri, Abduh ile Antun arasındaki bu tartışmaya yaklaşık kırk yıl sonra dahil olmuştur. Ona göre, geçen kırk yıllık uzun süreye rağmen tartışılan meselelerdeki gerekli son söz hala söylenmemiştir. Mustafa Sabri, Mısırlı birçok ilim adamını etkisine alan bu tartışmayı yeniden mercek altına almayı bir görev addetmiştir.

Abduh’un Antun’a hangi gerekçelerle itiraz ettiğini daha önce özet olarak ifade etmiştik. Burada dikkat çekmek istediğimiz husus, Abduh ve Mustafa Sabri aynı şeyleri söylüyor gibi gözükse de, aslında birbirlerinden farklı yaklaşımları temsil ediyor olmalarıdır. Her ne kadar ikisi de İslam’ın akıl temelli ve ilimle barışık olduğunu söylüyor olsa da, tartışmalar derinleşip konular detaylandıkça ikisinin de akla yüklediği mananın farklı olduğu belirginleşir. Mustafa Sabri, Antik Yunan’dan tevarüs edilen, kelim ilminin de büyük ölçüde üzerine bina edildiği “akl-ı mahzı ve klasik mantığı” esas alırken, aynı şeyi Abduh için söylemek pek mümkün değildir. Kelam ilminin esas aldığı bu anlayışın Abduh’u tatmin etmediği birçok ifadesinden açıkça anlaşılmaktadır. Abduh’a göre İslam’ın yozlaşmasının asıl sorumluları en başta fakihler, kelamcılar ve mutasavvıflardır.¹⁰⁷ Bunun en büyük göstergelerinden biri onun Kur’an’da

106 Bkz. Abduh, *el-İslâm ve'n-na'râniyye*, 86-87; İmâra, *el-A'mâlî'l-kâmile*, 3: 310-11; İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 242-50; Zevîn, “Cidalu Muhammed Abduh ve Ferah Antun,” 23.

107 Bkz. Muhammed Abduh, *Durûs mine'l-Kur'an* (Beyrut: Daru İhyai'l-

geçen mucizeler ve müteşabihatla ilgili bazı ayetleri tabiat kanunlarına, yani pozitivist akıl ve ilim anlayışına muvafık düşmedikleri gerekçesiyle tevil etmesidir. O, bu yaklaşımıyla Kur'an'daki bazı ayetleri kendi zamanının bilim anlayışına göre yorumlamaya çalışır. Fil Suresi'ndeki "Ebabil Kuşları ve onların attıkları taşların hastalık taşıyan sinekler olduğu" şeklindeki yorumu, Mustafa Sabri'nin de eleştirdiği meselelerden biridir.¹⁰⁸ Onun *Risâletü't-tevâid*'inde mucize ve akılla ilgili söyledikleri aslında klasik kelam anlayışı, dolayısıyla Mustafa Sabri'yle bir bakıma örtüşse de, sonradan yazdıkları bu hususta farklı düşündüğü fikrini desteklemektedir.¹⁰⁹ Akla yaptığı vurgu ve reformist fikirleri sebebiyle bazı şarkiyatçılar¹¹⁰ Abduh'u Yeni Mutezile akımının temsilcisi görme eğiliminde olsalar da, düşüncesi bir bütün olarak göz önüne alındığında, bunun doğruyu yansıtmadığı anlaşılır.¹¹¹

Muhammed Abduh'un İslam dininin akıl temelli olduğu, devletin dinden tamamen bağımsız olamayacağı tezine büyük ölçüde Mustafa Sabri de katılır. Abduh, İslam devlet yapısıyla insan arasında bir teşbih yaparak din ve sivil otoritenin ruh ve beden gibi birbirinden ayrılmaz bir bütün olduğunu söyler.¹¹² Bilhassa imanın ancak akıl aracılığıyla makbul olabileceği her iki mütefekkinin ortak paydasıdır. Bunlara ek olarak akıl ve nassın zahirinin birbiriyle çeliştiği durumlarda aklın şeriatin zahirine öncelenebileceği, tabiat kanunlarının bizatihi Allah tarafından konulduğu ve itibar edilmesi gerektiği yine her iki alimin de hemfikir olduğu meselelerdir.¹¹³

Abduh ve Mustafa Sabri'nin halifenin yetkisi konusunda da hemfikir olduğu söylenebilir. Her ikisi de halifeyi denetim bakımından

Ulum, 1984), 58-59; İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 176-77.

108 Bkz. Muhammed Abduh, *Tefsîru Cüz'i Amme* (Kahire: Matbaatü'lEmiriyye, 1322), 158; J. J. G. Jansen, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt* (Leiden; Brill, 1974), 34; Özervarlı, "Muhammed Abduh," 482-87.

109 Bkz. Muhammed Abduh, *Risâletü't-tevâid* (Kahire: Daru Âfâq, 2018), 75-77.

110 Bkz. Khalid Detlev, "Some Aspects of Neo-Mu'tazilism," *Islamic Studies*, 8/4 (1969): 319-47.

111 Bkz. Thomas Hildebrandt, "Waren Ğamā' ad-Dīn al-Afīnī und Muḥammad 'Abduh Neo-Mu'taziliten?," *Die Welt des Islams* 42/2 (2002): 207-62.

112 Bkz. Abduh, *el-İsām ve'n-naḥrāniyye*, 99; İmâra, *el-Aḥmâlü'l-kâmile*, 3: 316.

113 Abduh, *el-İsām ve'n-naḥrāniyye*, 68-76; İmâra, *el-Aḥmâlü'l-kâmile*, 3: 303-305.

ümmetin kontrolünde ve hukuka bağlı biri olarak kabul eder.¹¹⁴ Her ikisine göre de halifelik siyasi bir yönetim şekli olarak teokrasi-den farklı olduğu gibi mutlak bir hükümlanlık da değildir. Halifelik hukuk çerçevesinde halkın onayıyla seçilen ve yine ümmet tarafından gerektiğinde azledilebilen meşruti bir makamdır. Ancak, benzer söylemleri kullanmalarından hareketle perspektiflerinin aynı olduğunu, kavramlara yükledikleri manalarda hemfikir olduklarını söylemek zordur. Mesela, Mustafa Sabri halife ve siyasi yönetime daha çok dinî bir hüviyet atfederken, Abduh bunları daha çok sivil bir otorite olarak algılar.¹¹⁵ Bu yaklaşım Antun'a cevaben yazdığı reddiyeden de anlaşılmaktadır.¹¹⁶

Mustafa Sabri'ye göre, Abduh'la Antun arasında geçen bu polemik Mısır aydınları başta olmak üzere İslam aleminde ciddi ve kalıcı tartışmalara ve böylece İslam hakkında farklı ve yanlış anlayışlara sebebiyet vermiştir. Mustafa Sabri bu tartışmayı özü itibariyle yapılması gerekli bir tartışma olarak görmekle birlikte, Abduh'un konuyla ilgili değerlendirmelerinin İslam ve Müslümanlar hanesine genel olarak fayda değil zarar getirdiği kanaatindedir.¹¹⁷ Mucize konusunda yaptığı açıklamalar ve Allah'ın varlığını ispatta kelim ilminin en önemli delillerinden olan teselsülün butlanını inkar etmesi Mustafa Sabri'nin şiddetle eleştirdiği meselelerdir. Abduh'un söylemlerinde Mustafa Sabri'yi kızdıran ve tenkitlerinin sertleşmesine yol açan amillerden birinin de, kelim geleneğini ve bütün alimleri töhmet altında bırakan karalayıcı üslup ve ifadeler olduğu anlaşılmaktadır.¹¹⁸ Özetle söylemek gerekirse, Antun dinin akıl ve ilimle uyuşmayacağını ve Müslüman toplumların geri kalmışlığının dini siyasetten ayıramamış olmasından kaynaklandığını iddia ederken; gerek Abduh gerekse Mustafa Sabri her iki iddiamın da İslam değil Hıristiyanlık söz konusu olduğunda doğru olabileceğini ifade etmişlerdir.¹¹⁹

114 Özervarlı, "Muhammed Abduh," 482-87; İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 254.

115 Bkz. Kemal Kaya, "Mustafa Sabri Efendi – Hayatı ve Siyasî Görüşleri" (Yüksek Lisans Tezi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 1996), 64; İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 254-67.

116 Bkz. Abduh, *el-İslâm ve'n-na'râniyye*, 87; *İmâra, el-A'mâlül-kâmile*, 3: 311.

117 Mustafa Sabri, *Mevâifü'l-İcâl*, 1: 55, 57, 133-34.

118 Bu konuyla alakalı olarak bkz. Muhammed Harb, *Tarihte ve Medeniyette Osmanlılar*, çev. Mustafa Özcan (İstanbul: Ark Kitapları, 2006), 245-47.

119 Bkz. Reşid M. Rıza, *Târîhu'l-üstâi'l-İmâm eş-Şeyh Muḥammed Abduh*

Yukarıdaki bahisle ilgili değerlendirmeler Mustafa Sabri'nin eserinde, tartışma ve yazım üslubu gereği, düzenli ve toplu halde değildir. Mustafa Sabri Abduh ve Antun'u tartışırken sözü bazen diğer Müslüman fikir adamlarıyla Abduh gibi düşünen yenilikçilere de getirir ve fikirlerinden dolayı hepsini eleştirir. Ezher ulemasından Mustafa Ekber Merâgî (ö. 1952) ile bir dönem Ezher Dergisi (*Nûru'l-İslâm*) başmuharriri olan Ferid Vecdi'nin (ö. 1954) görüşleri üzerinde özellikle durur. Burada, söz konusu isimlere yöneltilen tenkitlerden ziyade Antun-Abduh tartışması çerçevesindeki değerlendirmelere odaklanılacak; Mustafa Sabri'nin hem ilgili taraflara yönelik eleştirileri hem de konuyla alakalı görüşleri tahlil edilmeye çalışılacaktır.

Mustafa Sabri'ye Göre Akıl ve Din İlişkisi

Mustafa Sabri'nin Abduh-Antun tartışmasında tenkit ettiği temel mesele, modern düşüncede "aklın sadece hissi olana ve pozitivist anlayışa mahkum edilmesi" dir.¹²⁰ Abduh ve Mustafa Sabri'nin İslam dininin akıl ve ilimle çelişmediği konusunda hemfikir olduğu daha önce ifade edilmişti. Antun ise ilim ve din arasındaki çelişkinin sadece Hıristiyanlık veya İslam söz konusu olduğunda değil, tabiatları gereği tüm dinler için geçerli olduğunu savunur.¹²¹ Mustafa Sabri gerek aklın dindeki yerini gerekse diğer meseleleri ele alırken ısrarla modern ilim anlayışının yanlışlığı üzerinde durur. Ona göre akıl, materyalist düşünce paradigmasına ait kalıplara hapsedilemeyecek kadar önemli ve hassastır.¹²² Pozitivist akıl algısı, aslında akla dayanan birçok meseleyi sanki akıl dışıymış gibi göstermekte-

(Kahire, 1344/1925), 1: 11.

120 Bu konu da daha geniş bilgi için bkz. Mustafa Sabri, *Mevâifü'l-İlâhî*, 2: 303-12; İbrahim Bayram, *Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi'nin Dinî Düşüncesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 79-100; İbrahim Bayram, "Mustafa Sabri'nin Bilgi Teorisinde Akıl-Duyu Mukayesesi," *Şeyhülislâm'ın Kelâmı Mustafa Sabri Efendi'nin İslâm Düşüncesine ve Yeni Kelâm Çalışmalarına Katkısı*, ed. Merdan Güneş ve Tuncay Başoğlu (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 17-47; Merdan Güneş, *Dialektisches Ringen zwischen Tradition und Moderne: Mustafa Sabris Positionierung zu den theologischen und intellektuellen Herausforderungen in der Spätphase des Osmanischen Reiches (19.-20. Jhd)* (Berlin: Peter Lang Verlag, 2000), 225-28.

121 Bkz. Antun, *İbn Rüşd ve felsefetuhû*, 208.

122 Bkz. Faruk Terzic, "Religion and Modernity in the Thought of Muḥammad Ḥabīb: A Comparative Approach" (Doktora Tezi, International Islamic University, İslamabad, 2008), 40; Sabri Efendi'nin akıl hakkındaki görüşleri için bkz. Bayram, *Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi*, 88-100.

dir.¹²³ Mustafa Sabri'ye göre İslam'ın Hıristiyanlık'tan ayrıldığı ve modern ilim anlayışına yaptığı en önemli itiraz bu noktadadır. Terzic, *Mevâifü'l-İttihâd*'in temel meselesinin de bu pozitivist anlayışa reddiye olduğunu söyler.¹²⁴ Akıl meselesine *Risâletü't-tevâid*'inde Mustafa Sabri'ye yakın görüşlerle yaklaşan Abduh'un, tercihini zamanla daha pozitivist bir akıldan yana yaptığı anlaşılmaktadır.¹²⁵ Mucizeyle ilgili ayetleri tefsir ederken serdettiği görüşler bunun çok açık bir delilidir. Mustafa Sabri'ye göre, İslam düşünce geleneğinin Antik Yunan'dan tevarüs edilen kısımları da dahil olmak üzere akıl ve mantığa yüklenen anlam pozitivist anlayıştan daha geniş ve kapsayıcıdır.¹²⁶ O, İslam'ın bu anlayışının Batı ve Hıristiyanlık karşısındaki durumunu izah sadedinde şunları söyler:

Müslüman için biri din, diğeri akıl olan iki güç kaynağı vardır. Dini olmayanın ondan kuvvet alma şansı yoktur. Hıristiyan biri, çelişkilerle dolu olan aklı ve dini sebebiyle hep bir çatışma ve ikilem içindedir. Bu durum aklı da dini de zayıflatır. Müslümana gelince, selim olan akıl ve din onun kalbinde ittifak halindedir. Oysa ki, Batıyı taklit eden Doğuların, ister dindar olsun ister mülhit, taklit etmekten başka güçleri yoktur.¹²⁷

Mustafa Sabri'nin Abduh'a yönelttiği tenkitlerden biri de, onun da pozitivist düşünce etkisi altında olduğudur. Nitekim, bu anlayışın neticesi olarak Abduh, kendinden önceki alimlerin İslam'ı doğru anlama ve anlatmada başarısız olduklarını iddia etmiştir.¹²⁸ Mustafa Sabri bu konuda Abduh'la onun gibi düşünenlerin, itham ettiklerinin durumuna düştüklerini ve onlar gibi başarısız olduklarını belirtir. Abduh'un Mısır ilim camiası üzerine etkisini Mustafa Sabri "Dinsizler dine bir adım dahi yaklaşmamışken, Ezher uleması dinsizlere yaklaştı."¹²⁹ ifadeleriyle tenkit eder.

123 Bkz. Bayram, *Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi*, 90; Terzic, "Religion and Modernity," 88. Avrupalı bilim, sanat ve düşünce adamları arasında sorgulama ihtiyacı hissedilmeksizin benimsenen varsayımlar ve önkabullerle ilgili eleştirel bir yaklaşım için bkz. William McNeil, *Avrupa Tarihinin Oluşumu*, çev. Yusuf Kaplan (İstanbul: Külliyat Yayınları, 2008), 64-65.

124 Bkz. Terzic, "Religion and Modernity," 87.

125 Bkz. Abduh, *Risâletü't-tevâid*, 75-77.

126 McNeill'in bu konu hakkındaki değerlendirmeleri ve bu eseri Türkçeye kazandıran Yusuf Kaplan'ın eleştirileri için bkz. McNeil, *Avrupa Tarihinin Oluşumu*, 153-55.

127 Mustafa Sabri, *Mevâifü'l-İttihâd*, 1: 13-14.

128 Bkz. Işcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 176-78.

129 Mustafa Sabri, *Mevâifü'l-İttihâd*, 1: 133-34.

Bu çerçevede klasik mantık anlayışını reddeden Abduh ve fikirdaşlarını Mustafa Sabri şu sözlerle eleştirir: “Bugün sûrî (formel) veya tecrîdî (soyut) diyerek mantık ilmini küçümsüyor, yerine tecrübî mantığı ikame ediyorlar. Bunun sebebi, onların ya kelimelerdeki maruf mantığı anlayıp güç yetirememeleri ya da Batı kaynaklı pozitivistimin etkisiyle ilmiliği sadece tecrübî olana hasretmeleridir.”¹³⁰

Mustafa Sabri'nin sözleri kendi içinde tutarlı olmakla birlikte, birinci şık Abduh için geçerli sayılmaz. Abduh'un Ezher'de mantık ilmi okutmasının yanında mantık kitabının tahkikli şerhini de bizzat yapması, Mustafa Sabri'nin onun hakkındaki mantık bilmediği iddiasını büyük ölçüde geçersiz kılmaktadır.¹³¹ Sûrî mantık yerine tecrübî mantığı tercih etmelerinde pozitivist ilim anlayışının etkili olduğu söylenebilir. Aslında modern bilimsellik anlayışının az çok bütün İslamcılarını etkilediği gözlemlenmektedir. Mustafa Sabri gibi geleneğe daha bağlı olanların bile bu etkinin tam olarak dışında kalamadığı anlaşılmaktadır. Kullandıkları dil başta olmak üzere, akla ve bilimselliğe yapılan bu aşırı vurgu İslam'ın aleyhindeki geri kalmışlık töhmetiyle irtibatlı olması yanında, modern Batı düşünce izdüşümlerinin de habercisi gibidir. Mustafa Sabri'de bile müşahade ettiğimiz insan hakları, demokrasi ve meşrutiyet vurgusu biraz da bu şartların beraberinde getirdiği fiili duruma ve etkiye işaret etmektedir. İşte böyle bir atmosferde Mustafa Sabri, kelimelerdeki maruf akıl ve mantık yoluyla bütün şüphelere cevap vereceğini, insanları sadece görülebilene mahkum eden, duyu ve tecrübeye dayalı modern bilim anlayışına karşı mücadele edeceğini açıkça ilan eder.¹³² Muhammed Abduh'un, bu görevi yerine getiremeyeşini ise onun klasik İslam ilimlerine olan güvensizliğine bağlar.¹³³

Mustafa Sabri, İslam dinini akıl ve din bağlamında diğer din ve medeniyetlerle karşılaştırırken şu tespitlerde bulunur:

130 Mustafa Sabri, *Mevârifü'l-İslâm*, 1: 141.

131 Abduh'un tahkikli şerhini yaptığı bu mantık kitabı Kâdî Zâhid Zeynedin Ömer b. Sehlân Savl tarafından yazılmış Bulâk 1898 basımlı *Şerhu'l-basâiri'n-nâsriye fi'l-mantık* adlı kitaptır. Yine Abduh'un yayınladığı mantık kitabı da onun bu disipline verdiği önemi göstermektedir. Taşpınar'ın verdiği bilgiye göre bu kitap Abduh'un verdiği mantık derslerinin bir özettir. Bu eserin özünü Teftazani'nin *Tezhîbü'l-mantık* isimli eseri üzerine yapılmış bir şerhin hülasası oluşturur. Bkz. Taşpınar, “Muhammed Abduh Bibliyografyası,” 274.

132 Bkz. Terzic, “Religion and Modernity,” 87.

133 Mustafa Sabri, *Mevârifü'l-İslâm*, 1: 141.

Hem din hem de akılları eksik olanlar günümüzde harikulâde işler başarıyorlar. Biz ise, çatışmak şöyle dursun, birbirini takviye eden bir akıl-selîmle din-i selîme sahipken onlar karşısında neden aciz kalalım? İki güç kaynağı olan akıl ve dinin birbiriyle çeliştiğini iddia eden Batılılar, buna rağmen, her ikisinden de istifade ederken, bu iki kuvvetin birbirini desteklediğini söyleyen bizler neden bunlardan yararlanmayalım? Batılılara kıyasla bizde eksik olan nedir ki, bizler böyle bir acziyetin içine düştük?¹³⁴

Mustafa Sabri, Batılıların mütemadiyen din ve akıl çelişkisine maruz kaldığını ve bunun da güçlerini zayıflattığını iddia eder. Bu zayıflığa rağmen birçok alanda ilerleme kaydeden Batı karşısındaki Müslümanların perişanlığı, müellife göre, kendi içinde ciddi bir paradoksu barındırır.¹³⁵ Ona göre Hıristiyanlık tarih boyunca bu ikilem arasında sıkışıp kalmışken Müslüman alimler arasında ne aklı ve ilmi, ne de duyuları inkara teşebbüs olmuştur.¹³⁶

Mustafa Sabri'nin "Bu imkanlardan neden azami derecede istifade etmiyoruz da, geri kalmak gibi bir abesin içine düşüyoruz?"¹³⁷ sorusu aslında gerek Abduh'un gerekse eleştirdiği Müslüman düşünürlerin ortak konusudur. Hastalığın teşhis ve tespiti konusunda neredeyse hepsi hemfikirdir. Farklılık noktaları, tedavinin tam olarak hangi akıl ve metotlarla yapılması gerektiğindedir. Mustafa Sabri akıldan ne anlaşılması gerektiği konusunu bilhassa mucize konusunu işlerken geniş bir çerçevede ele alır. Bunun Antun'un iddiasıyla Abduh'un mucizeye yaklaşımı arasında irtibatı vardır. Antun mucize meselesini dinlerin akıl temelli olamayacağına delil olarak getirirken, Abduh mucizeleri pozitivist akıl anlayışına ters düştüğü gerekçesiyle tevil etmeye çalışır. Dolayısıyla, Mustafa Sabri bu meseleyi ele alırken Antun'la birlikte Abduh'a da cevap vermiş olur. O, akla ters düştüğü iddiasıyla mucizeyi reddedenlere cevap vermekle birlikte, aklın İslam kelamı ve İslam düşünce paradigması içinde nasıl anlaşılması gerektiğini geniş bir çerçevede izah etmeye çalışır.

Antun-Abduh tartışması vesilesiyle Mustafa Sabri'nin pozitivist bilim anlayışını ve bu anlayışa yeterli cevap veremediğini düşün-

134 Mustafa Sabri, *Mevâifü'l-İttâf*, 1: 10.

135 Mustafa Sabri, *Mevâifü'l-İttâf*, 1: 14; Bayram, *Şeyhülislâm Mustafa Sabri*, 118.

136 Mustafa Sabri, *Mevâifü'l-İttâf*, 2: 20-21; Daha fazla bilgi için bkz. Bayram, *Şeyhülislâm Mustafa Sabri*, 118-19.

137 Mustafa Sabri, *Mevâifü'l-İttâf*, 1: 11-14.

düğü Abduh ve takipçilerini eleştirdiği temel meselelerden biri mucizedir. Çünkü, söz konusu yaklaşımda hissî mucizeler, akla ve tabiat kanunlarına ters düştüğü iddiasıyla reddedilmekte ve nas-larda nakledilen bu tür mucizeler çeşitli tevillerle mucize olma-ktan çıkarılmaktadır. Nitekim, kevnî mucizeleri Abduh'un talebesi Reşid Rıza da delil olarak görmediği gibi onlara şüphe nazarıyla bakar. Ona göre, Hz. Peygamber'in nübüvvetine kesin delil sade-ce Kur'an'dır; onun dışındakiler yalnızca şüphe ifade eder.¹³⁸ Bu yaklaşım o dönemin pek çok, dinde tecdid taraftarı düşünürün katıldığı bir çözümdür. Bu sayede hem Kur'an'ı yücelterek İslam'ı müdafa etmiş hem de pozitivist aklın reddettiği mucizeleri savun-ma yükünden kurtulmuş olacaktı. Mustafa Sabri ise *zarûrât-ı diniyyeden* gördüğü mucizenin reddini dini reddetmekle eşdeğer gördüğünden, mezkur fikrin savunucularını tüm gücüyle eleştir-mektedir.

Mustafa Sabri, "Abduh'a gelinceye kadar İslam alimlerinin ta-mamı mucizeler konusunda hemfikirdi" der.¹³⁹ Zira, mucizenin inkarı dinin temellerinden birini inkar anlamına gelebilmektedir. Ona göre mucizeleri asli hüviyetinden çıkarma anlamına gelen yeni akla dayalı izahlar sonuç itibarıyla dinin temel esaslarından birini inkarla eş anlamlıdır.¹⁴⁰ İslam dini haddizatında başlı başı-na bir mucize olan vahiy temeline dayanır. Mustafa Sabri'ye göre, bu yüzden mucizeyi reddetmek son tahlilde dini reddetmek gibi bir sonuç doğurabilir.¹⁴¹ Halbuki, İslam'ın öngördüğü akıl, saf akıl-dır. Tecrübeye dayalı bilgi ise hiçbir zaman tek başına kesin birşey ifade edemez.¹⁴² Bu satırlarda ne Abduh'un konuyla ilgili iddiaları ne de Mustafa Sabri'nin mucizeyi inkar edenlere karşı eleştirileri tek tek ele alınacaktır. Asıl üzerinde durulmaya çalışılan mesele, mucizeyi inkar edenlerin temel yaklaşımı ve Mustafa Sabri'nin onlara yönelttiği eleştirilerdir.¹⁴³ Bu tartışmanın merkezinde akla

138 Bkz. Reşid Rıza, *el-Va'iyü'l-Mu'ammedî* (Beirut: Muessesetü İzzuddîn, 1986/1406), 105. Esasen mucize sadece İslam ilahiyatında değil Antik Yunan'dan günümüze kadar Batıda da güncelliğini koruyan önemli bir ko-nudur. Bkz. R. M. Burns, *The Great Debate on Miracles: From Joseph Glan-vill to David Hume* (London: Associated University Press, 1981), 26.

139 Mustafa Sabri, *Mevâifü'l-İnâdî*, 1: 47.

140 Mustafa Sabri, *Mevâifü'l-İnâdî*, 1: 47.

141 Bkz. Kavsî, *Mustafa Sabri*, 427-28; Sabri, *Mevâifü'l-İnâdî*, 4: 39; Bayram, *Şeyhülislâm Mustafa Sabri*, 349.

142 Bkz. Karabela, *One of the Last Ottoman Şeyhülislâms*, 70.

143 Bu konuda daha detaylı bilgi için bkz. Terzic, *The Problematic of Prophet-*

yüklenen mana ve ona bağlı olarak geliştirilen din anlayışı vardır. Mustafa Sabri bu konuya Abduh ve onun gibi düşünenlerden farklı yaklaşmaktadır:

[...] Saf aklın ilk ilkelere (bedîhiyyât-ı akliyye) dayalı bulunan hükümleri İslâm âlimlerinin kesin olarak kabul ettiği bir konudur. Bu anlamda saf aklın reddettiğini İslâm geleneğinin de asla tecviz etmediği tespit edilmiştir. [...] Bedîhiyyât-ı hâriciyye kaynaklı bilgiler [ise] saf akıl reddetmediği sürece imkan dahilinde görülür. [...] Bu anlamda, dış dünyada müşahede ve tecrübeler ters düşmesi sebebiyle mucizenin reddedilmesi kabul edilemez. Ancak, bir mucize saf aklın ilk ilkeleri muvacehesinde imkansız görülüyorsa, İslâm geleneği bu konuda akla muhalefet etmez. [...] Göklere ve yeri yaratan Allah'ın Ademoğluna peygamberler göndererek dilediği gibi vahyetmesinde ve yine bu peygamberler eliyle bazı olağanüstü hadiseler yaratmasında şaşılacak herhangi bir zorluk yoktur.”¹⁴⁴

Mustafa Sabri bu meseleyle ilgili temel problemlerden birinin, Allah'ın kudreti ile insan gücünün kıyaslanması olduğunu söyler.¹⁴⁵ Ona göre insanın güç yetiremediği halleri Allah'ın da aciz kaldığı konular olarak algılaması, bu tür hatalara sebebiyet vermektedir. Daha önce de ifade edildiği gibi, *Risâletü't-tevîid*'inde klasik kelam anlayışıyla konuya yaklaşan Abduh, Mustafa Sabri'yle uyum içindedir. Aklın rolü ve mucizenin imkanı aynı geleneksel yaklaşımla izah edilmeye çalışılır.¹⁴⁶

Mustafa Sabri'nin konuyla ilgili diğer bir tespiti de şudur: İmkan dairesinde harikulade olanlarla imkan dışı tabiatüstü hallerin birbirinden temyiz edilememesi bu konuda hataya sebep olmaktadır. Bu temyiz yapılabildiğinde bunların din adına ispatı ve savunulması problem olmaktan çıkar. Dolayısıyla, *bedîhiyyât-ı akliyye*ye dayanan bilgiler her halükarda, zorunlu (*zarûrî*) olarak doğru ve sadıktır. İslam dini bu manada doğru bilgiyi mecburi olarak tartışmasız, olduğu gibi kabul eder. Buna binaen, bedîhiyyât-ı akliyye zıt olan bir hadise nakledilse, aklen olduğu gibi şer'an da reddedi-

hood, 5-33; Merdan Güneş, “Mustafa Sabri Efendi'nin Mucize Hakkındaki Modern Yorumlara Getirdiği Eleştiriler,” *Şeyhülislâm'ın Kelâmı Mustafa Sabri Efendi'nin İslâm Düşüncesine ve Yeni Kelâm Çalışmalarına Katkısı*, ed. Merdan Güneş ve Tuncay Başoğlu (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 49-106; Bayram, *Şeyhülislâm Mustafa Sabri*, 405-41

¹⁴⁴ Mustafa Sabri, *Mevâifü'l-İttihâd*, 1: 8, 27.

¹⁴⁵ Mustafa Sabri, *Mevâifü'l-İttihâd*, 1: 26 vd.

¹⁴⁶ Abduh'un bu konuda ki açıklamaları için bkz. Abduh, *Risâletü't-tevîid*, 75-7, 117; *İmâra, el-Âmâlü'l-kâmile*, 3: 426.

lir. Mesela, mucize ve keramet yoluyla olağanüstü bir şekilde iki zıddın içtması vuku buldu denilse, kabul ve tasdik olunamaz.¹⁴⁷ Bu sebeple bedîhiyyât-ı akliyyeye zıt olan mütevatir naslar bile tevil edilir.¹⁴⁸ Mustafa Sabri *el-Kavlü'l-fasl* adlı kitabında¹⁴⁹ detaylı bir şekilde izah ettiği bu konuyu *Mevkîfü'l-âdîl*,¹⁵⁰ da şöyle dile getirir:

Çağdaş akılcılıklar ortaya çıkmadan önce İslâm âlimleri, hisse tabi olan akla değil de saf akla (akl-ı mahz) aykırı olmadıkça kitap ve sünnette bulunan nasları olduğu gibi, zahirine göre alır, bunları açık ifadelerine göre (tevil etmeden) anırlardı. Naslar, saf akla aykırı olduğunda münasip bir şekilde tevil ederlerdi. Lakin, ahir zaman âlimleri, tabiata dayalı engeli akla dayalı engel gibi değerlendiriyor ve akılla tabiatı birbirinden ayırmadıkları için hataya düşüyorlar. Zira, saf aklın ilk ilkelere (bedîhiyyât-ı akliyye) dayalı bulunan hükmü kesindir. Mesela, Allah'ın ortağı olmaması gibi, O'nun kabul etmediği şeyin varlığı müstahil, reddetmediği ise mümkün olur. Tabiata ve ona bağlı olan bilgiye gelince, onun varlığını kabul ettiği şeyin varlığı “zorunlu”, kabul etmediği şeyin ise var olması “müstahil” olmaz.¹⁵⁰

Kısaca özetlemek gerekirse, Mustafa Sabri akıl din ilişkisi bağlamında eleştirdiği Antun ve Abduh'un ortak bir anlayışa sahip olduğu kanaatindedir. Zira her ikisinin de akli tanımlarken baz aldığı ölçütün, mantığın ortaya koyduğu aklın mücerret yasalarının değil; bilakis o dönemin baskın pozitivist bilim anlayışından neşet eden, aklılığı deneysel alana indirgeyen anlayış tarafından şekillendirildiği kanatindedir.¹⁵¹ Ona göre fizik yasaları akli belirleyemez ve dinî alanda bilimle çelişen inançların tevil edilmesi gerekmez. Aklen mümkün oldukları müddetçe, bu inançlar olduğu gibi kabul edilmelidir. Böylece Mustafa Sabri tartışmanın akıl ve din şeklinde değil, bilim ve din bağlamında değerlendirilmesi gerektiği kanaatindedir. Mustafa Sabri'nin mevzuu din-akıl ilişkisinden din-bilim ilişkisine çekmesi, bu bağlamda önemli bir bakış açısı genişlemesine yol açmıştır. Buna rağmen bu öteleme, sorunu

147 Abduh'un bu konuda ki açıklamaları için bkz. Abduh, *Risâletü't-tevîd*, 117.

148 Bkz. Muhammed Gazzali, *el-İtisâd fi'l-İttîd* (Beirut, 2004), 115-16; Abduh, *Risâletü't-tevîd*, 117.

149 Mustafa Sabri, *el-Kavlü'l-fasl*, 23-36; Mustafa Sabri, *Mevkîfü'l-âdîl*, 1: 48.

150 Mustafa Sabri, *Mevkîfü'l-âdîl*, 1: 362; Bu konuda daha detaylı bir değerlendirme için bkz. Güneş, “Mustafa Sabri Efendi'nin Mucize Hakkındaki Modern Yorumlara Getirdiği Eleştiriler,” 65-68.

151 Abduh'un akıl tasavvuru hakkında genel bir değerlendirme için bkz. İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 112-28.

çözmekten uzak görünür. Zira makul olmalarına rağmen, mucize vs. gibi metafizik meselelerin fiziğin yasaları çerçevesinde izah edilmesi, bugün de kelim ilmi açısından oldukça zor bir problem olarak önümüzde durmaktadır.

Din ve Siyaset İlişkisi

Antun'un Abduh'la olan tartışmasında ileri sürdüğü tezlerin ikincisini "Müslüman toplulukların durumlarını ıslah etmelerinin yolu dünya ve devlet işlerini dinden ayırmalarına bağlıdır" iddiası oluşturur.¹⁵² Antun'a göre Avrupa'nın bilim ve medeniyette ilerleme sebebini bu ayrımı yapabilmiş olmalarında, Müslümanların geri kalmışlığını ise bunu başaramamış olmalarında aramalıdır.¹⁵³ Antun siyaset ve yönetimin asıl görevinin insanları birleştirmek, güvenliği sağlamak olduğunu söyler. Dinin ise tabiatı gereği güvenliği sağlama ve insanları birleştirme hususunda yeterli olmadığını ileri sürer. Ferdî inanç ve düşünce özgürlüğü ile can güvenliğinin en önemli hususlar olduğunu, dinin bunları temin etmeye muktedir olmadığını dillendirir.¹⁵⁴ Abduh'un bu meselelerin sadece dine bağlanmaması gerektiği, İslam'ın bu konuda başından beri yeterince müsamahakar olduğu dile getirdiğine önceden işaret edildiği için, burada daha ziyade Mustafa Sabri'nin bu meyandaki fikirlerine ve her iki şahsa yaptığı itirazlara yer vermeye çalışacağız.¹⁵⁵

İster ilmî ister siyasi alanda olsun İslamcı yazarların ekseriyetinin, Abduh ve Mustafa Sabri gibi, İslam'ın asla gerileme sebebi olmayacağını savunduğu bilinen bir gerçektir.¹⁵⁶ İslam'ı bir geri kalmışlık sebebi görmemekle birlikte Müslümanların, özellikle askerî, iktisadi ve siyasi alanda geri kalmışlığı yine o dönem İslamcılarının ortak fikridir. Günümüzde bu soru çerçevesinde oluşan literatürün çokluğu, meselenin hala aktüel olduğuna işaret etmektedir. Müs-

152 Bu görüş sadece Antun'un değil Honotoux gibi pek çok Batılı gözlemcinin de ortak kanatidir. Bkz. İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 247.

153 Antun, *İbn Rüşd ve felsefetuhû*, 151 vd.; Mustafa Sabri, *Mevârifü'l-İnân*, 1: 133; Kavsî, *Mustafa Sabri*, 309.

154 Bkz. Antun, *İbn Rüşd ve felsefetuhû*, 208.

155 Abduh, *el-İslâm ve'n-nağrânîyye*, 90-91; İmâra, *el-Ağmâlü'l-kâmile*, 3: 313.

156 Bkz. Mustafa Sabri, "Beyanu'l-Hak'ın Mesleği." *Beyânülhak* 1/1 (1326): 2; Kaya, *Mustafa Sabri Efendi*, 60.

lûmanların geri kalma sebebi olarak genellikle cehalet,¹⁵⁷ ahlaki bozulma,¹⁵⁸ hiyanet, tembellik, yöneticilerin, meslek ve makam sahiplerinin ehliyetsizliği en başta zikredilir. Mustafa Sabri ve Abduh başta olmak üzere bu konuda yazanlar göz önüne alındığında yaklaşık olarak tablo yine benzerdir. Aslında geri kalmanın en önemli amilleri olarak tespit edilen bu sebepler geri kalmışlığın sonucu olarak da algılanabilir.

Mustafa Sabri'ye göre Müslümanların, dinleriyle alakalı bazı tutum ve hallerini değiştirmeleri gerektiği doğrudur. Ancak bu manadaki geri kalmışlıklarını şer'î ahkâmın zamana göre tadil edilmemiş olmasında aramak doğru değildir. Müslümanların dinî vazifelerini yerine getirmedeki ihmal ve amelî bozukluklar yanında, onların itikadi anlamda düştükleri zafiyetler bu konuda asıl geri kalma sebebidir.¹⁵⁹ Mustafa Sabri, Müslümanların geri kalmalarının dinlerinden değil, kendilerinin dinlerinin hakkını verememelerinden kaynaklandığını ısrarla belirtir.¹⁶⁰

Mustafa Sabri, Abduh'un din ve devlet işlerinin ayrılması hususunda görünürde Antun'a muvafakat etmediğini ifade etmekle birlikte, onun Müslümanların geri kalmasının faturasını din alimlerine, onların çağa ayak uyduramayan din algı ve metotlarına bağlamasına da eleştiri getirir.¹⁶¹

Müteaddit defalar işaret edildiği gibi Abduh ile Mustafa Sabri'nin görüşleri önemli farklılıklar arzetsede de ittifak noktaları da az değildir. Bu noktalar araştırmamızın mihverini oluşturan her iki meseleyle de alakalıdır. Örneğin, iki şahsın hemfikir olduğu yaklaşımlardan biri siyasi meşruiyetin temelinde hukuka uygunlu-

157 Bu konuda Abduh'un benzer görüşleri için bkz. Abduh, *el-İslâm*, 145 vd.; Arslân, *Li-mâzâ te'âra'l-muslimûn*, 7.

158 Bkz. Arslân, *Li-mâzâ te'âra'l-muslimûn*, 7.

159 Bkz. Mustafa Sabri, *Dini Müceddidler*. İstanbul: Sebil Yayınları 1994, 17-18.

160 Bkz. Mustafa Sabri, *İslâm'da Münakaşaya Hedef Olan Meseleler*, haz. Osman Nuri Gürsoy (İstanbul: Sebil Yayınevi, 1995), 26; Mustafa Sabri'nin geri kalmışlık meselesi üzerine düşüncelerini ele alan bir çalışma için bkz. Merdan Güneş, "Rückständigkeitsdebatten im spätem Osmanischen Reich aus der Perspektive eines ehemaligen šayḫ al-islām im Exil," *Narratives of Decline Revisited/Niedergangsthesen auf dem Prüfstand* (Berlin: Peter Lang Verlag, 2020), 93-119.

161 Mustafa Sabri, *Mevâifü'l-İslâm*, 1: 133. Abduh'un alimleri eleştirmesiyle alakalı bkz. Abduh, *el-İslâm ve'n-na'râniyye*, 134-71; İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 176-78.

ğün yatmasıdır. Her ikisi de hilafeti İslami yönetim nizamı olarak tanımakla birlikte idare şekli olarak mutlakiyeti değil meşrutiyeti tercih ederler.¹⁶² Hilafet makamı da olsa idarecilerin ümmet tarafından denetlenebilmesi esastır. Bunun gereği olarak yöneticilerin toplum tarafından yapılacak sözlü veya fiili uyarılara açık olması ikisinin de yazılarında dikkat çektiği hususlardır.¹⁶³ Yine her iki düşünürüne göre de, İslam toplumundaki hilafetin Batılıların teokrasi (yöneticinin yetkiyi halktan değil Tanrı'dan aldığı iddiası) dedikleri sistemle karıştırmamak gerekir.¹⁶⁴ İnsan hakları konusunda Abduh ve Mustafa Sabri neredeyse birebir aynı fikirleri paylaşır. Peygamber Efendimizin "Onların hak ve sorumlulukları da aynı bizim gibidir" sözleriyle ifadesini bulan bu haklar kayıtsız şartsız herkes için geçerlidir.¹⁶⁵

Öte yandan, halifelüğün ne anlama geldiği meselesi her iki alimin farklı yaklaştığı konulardandır. Mustafa Sabri bu makamın Müslüman toplulukların sadece dinî birlikleri için değil siyasi birlikleri için de önemli olduğu görüşündedir.¹⁶⁶ Bu konuda farklı zamanlarda farklı değerlendirmeler yapmış olsa da, sonuç itibarıyla Abduh hilafet makamına daha çok dinî birliği ifade etmesi açısından kıymet verir.¹⁶⁷ Abduh'un bu bağlamdaki yaklaşımını Özerverarlı şöyle özetler:

Osmanlılar'ın şahsında Müslümanların hâmilîği gibi mânevî ve sembolik rolüne işaret eden Abduh'a göre ittihâd-ı İslâm kavramı siyasî bir birlik yerine Müslüman toplumlar arasında yakınlık, dayanışma ve yardımlaşmaya dayalı dinî-ictimâî birlik şeklinde anlaşılmalıdır. Müslümanlar içinde farklı etnik ve idarî devletlerin varlığı bir realite olduğundan merkezîyetçi olmayan sistem daha yararlıdır. Bir yandan hilâfetin ümmet için taşıdığı önemin farkında bulunması, öte yandan Mısır'ın

162 Bkz. Kaya, *Mustafa Sabri Efendi*, 54.

163 Bkz. Mustafa Sabri, *Dini Müceddidler*, 89; İsmail Kara, *İslamcuların Siyasi Görüşleri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), 104; Kaya, *Mustafa Sabri Efendi*, 63.

164 Bkz. Abduh, *el-İslâm ve'n-na'rânîyye*, 56-61; İmâra, *el-A'mâlî'l-kâmile*, 2: 319.

165 Bkz. Mustafa Sabri, "Taşrada İrad Olunmuş Bir Nutuktan," *Beyânülhak* 2/56 (1910), 1150; Kaya, *Mustafa Sabri Efendi*, 78; Abduh, *el-İslâm ve'n-na'rânîyye*, 90-91; İmâra, *el-A'mâlî'l-kâmile*, 3: 313.

166 Sabri Efendi'nin siyaset ve hilafet hakkındaki görüşleri için bkz. Mehmet Nam, "Son Şeyhülislam Mustafa Sabri'ye Göre Din-Devlet-Hilâfet İlişkisi," *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/16 (2011): 298-305.

167 Bkz. İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 260-67.

kendine has özelliği dolayısıyla müstakil bir devlet olmasını desteklemesi Abduh'u bu konularda çelişkili yazılar yazmaya sevk etmiştir.¹⁶⁸

Abdud hakkında en kapsamlı çalışmayı kaleme alan İmâra da onun hilafet konusunda, özellikle Osmanlı hilafeti hakkında, çelişkili beyanlarda bulunduğu kanaatinde. Buna göre o, siyasi otoriteyi dinden bağımsız görmekle kalmaz, halifeyi dinî bir otorite olarak değil siyasi ve sivil bir otorite olarak görür. Bu da kendi içerisinde ciddi bir ikileme işaret etmektedir. Zira, Antun'un iddialarına cevap esnasında dinî ve siyasi otoritenin insandaki ruh ve beden gibi olduğunu ifade ederken, İslam'da dinî otorite diye müstakil bir otoritenin olmadığını, aslında halifeliğin bile sivil olmaktan öte bir anlamının bulunmadığını söyleyebilmektedir. Bu sözlerini her ne kadar teokratik bir din otoritesinin İslam'da olmadığı konusunu işlerken serdetse de, benzer ifadelerin farklı münasebetlerle de söz konusu olduğu İmâra tarafından tespit edilmiştir.¹⁶⁹

Bu konuda belki de Abdud'un eleştirilecek en büyük hatası, Arap olmayanların İslam'a girişiyle İslam'ın bozulması ya da safiyetini kaybetmesi arasında bir bağ kurarak, konuyu tüm Arap olmayanlara şamil kılmasıdır. İbn Haldun başta olmak üzere pek çok ilim adamı, Arap olmayanların ilme katkısının Araplara nispetle daha fazla olduğunu belirtir, alimlerin genellikle Arap olmayanlar içinden çıktığını açıkça ifade eder.¹⁷⁰ Abdud, bu durumun İslam'ın kendi özüne yabancılaşması anlamına geldiğini iddia etmiştir.¹⁷¹ O, İslam'la alakalı problemlerin temelinde Arap olmayan milletlerin Müslüman olduktan sonra dinin özüne zarar verecek ve dini asıl öğretilerinden saptıracak tasarruflarda bulunmuş olmalarının yattığını söyler. Her ne kadar şekil itibarıyla belirli ibadetler korunmuş olsa da, dinin asıl hüviyetini Arap olmayanların tesiriyle kaybettiğini, pek çok batıl inancın ve hurafenin din yerine ikame edildiğini ileri sürer. Abdud'un bu yaklaşımı, İslam'ın evrensel öğretisi yanında bu dinin en temel karakteri olan İslam kardeşliğini ve dine

168 Özervarlı, "Muhammed Abdud," 482-87; bu konuda daha fazla bilgi ve değerlendirme için bkz. İmâra, *el-Aḡmâlü'l-kâmile*, 1: 105-19; İşcan, *Muhammed Abdud'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 263-67.

169 Bu konuda bir değerlendirme için bkz. İmâra, *el-Aḡmâlü'l-kâmile*, 1: 105-119; İşcan, *Muhammed Abdud'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 263.

170 Bkz. "Abdurrahmân İbn Khaldûn," *Das Buch der Beispiele – Einführung in die Weltgeschichte*, çev. Mathias Pätzold (Stuttgart: Reclam, 2016), 265.

171 Bu konuyla alakalı kullandığı Arapça ifade "*ista'ceme'l-islâmu ve ingalebe ḡacemiyyen*" için bkz. Abdud, *el-İslâm ve'n-naḡrâniyye*, 147.

dayalı tek ümmet prensibini kökünden baltalayan bir bakışı temsil etmesi sebebiyle, oldukça problemlili görünmektedir.¹⁷²

Antun, Abduh'un bu iddiasının hakikati yansıtmadığını, İslam medeniyetini ayakta tutan asıl unsurların Farslar ve Türkler gibi Arap olmayan kavimler olduğunu açıkça ifade eder. Farsların özellikle ilim ve medeniyet alanındaki birikimleriyle, Türklerin de kılıçlarıyla bu dine destek verdiklerini söyler. Abduh'un bu yaklaşımının yanlış olduğunu ve Osmanlı Hilafeti'nin, Araplardan tevarüs ettiği bu mirası korumakla kalmayıp gelişmesinde de büyük katkı sahibi olduğunu belirtir.¹⁷³ Abduh bu fikirlerini Antun'un Müslümanların geri kaldığı iddiasına cevap verirken ele almıştır. Tartışmada her ne kadar İslam'ın özü itibariyle geri kalmışlık sebebi olmadığını söylese de, vakia olarak Müslümanların geri kaldığını ve bu durumun asıl sorumlularının da Arap olmayan unsurlar olduğunu iddia eder. Bunu nebevi öğretisi ve saf selef anlayışının zamanla kaybolmasına, yerini Farslar ve Türkler gibi yabancı kaynaklı bir din anlayışına bırakmasına bağlar.¹⁷⁴ İmâra, Abduh'un bu konuda da çelişkili beyanatlarda bulunduğunu tespit eder. Ona göre Abduh'un Lübnan'da sürgündeyken Arapların ilim dili olan Osmanlıca'yı öğrenmeleri tavsiyesinden sonra, Antun'a cevabında "dinin Acemleşmesi" gibi ifadeler kullanması anlaşılır bir durum değildir.¹⁷⁵ Bu çelişkilerin nereden kaynaklandığı önemli olmakla birlikte, makalenin sınırlarını aşacağı endişesiyle, Abduh'un bu yaklaşımından Mustafa Sabri ve diğerleri tarafından eleştiriye maruz kaldığına işaret etmekle yetinelim.¹⁷⁶ Mustafa Sabri din ve ümmet anlayışına ters düşmesi, bunların ümmetin birlik ve beraberliği bakımından zaafa düştüğü bir zaman diliminde dile getirilmesi sebebiyle, Abduh'u ve Arap miliyetçilerini şiddetle eleştirir.

Onun din ve siyaset ilişkisi hakkında söylediklerini şöyle özetlemek mümkündür: Dinin hükümleri bölünmez bir bütündür. Ferdi işler ile kamu işleri arasında bir ayırım yapılamaz, Allah'ın hükümleri her alanda geçerlidir. Bu yüzden laiklik İslam'la bağdaş-

172 Abduh'un bu meyandaki görüşleri için bkz. Abduh, *el-İslem ve'n-naṣrâniyye*, 147-51. Antun'un Abduh'a cevabı için bkz. Antun, *İbn Rüşd ve felsefetuhû*, 173-80.

173 Bkz. Antun, *İbn Rüşd ve felsefetuhû*, 173.

174 Bkz. Abduh, *el-İslem ve'n-naṣrâniyye*, 145-51; İmâra, *el-Aṣmâli'l-kâmile*, 2: 338-41.

175 Bkz. İmâra, *el-Aṣmâli'l-kâmile*, 1: 115-16.

176 Bu konuda daha fazla bilgi ve değerlendirme için bkz. İmâra, *el-Aṣmâli'l-kâmile*, 1: 105-19.

tırlamaz. Batı örneğinde olduğu gibi İslam'da devletin tamamen dinden bağımsızlaştırılması asla kabul edilemez. Müslümanların dünya ve ahiret saadeti, dinin hükümlerine tâbi olmaktan geçer. Bu hükümler de hayatın tüm alanlarını kapsayan fıkıh ilmiyle belirlenmiştir. Şer'î esaslara dayalı olan fıkıh, en üstün ve Müslümanlar için geçerli tek hukuk sistemidir. Fıkıhsız din, dinsiz yönetim olmaz. Müslümanların yönetimi, şeriaten istimdadla oluşan fıkhi hükümlerin hakimiyetinde olmalıdır.¹⁷⁷ Bu ifadeler Abduh'un daha önce dile getirdiğimiz fikirleriyle karşılaştırıldığında Mustafa Sabri'nin neden bu kadar sert bir dil kullandığı daha iyi anlaşılacaktır. Mustafa Sabri fıkıh ilmini İslam dininin en önemli unsurlarından biri olarak algılamakta, Abduh geri kalmışlığın faturasını bu ilme ve onun alimlerine keser.

Mevkıfu'l-akl'da siyaset konusunu doğrudan laiklik meselesi çerçevesinde tartışmaya açan Mustafa Sabri bu konuyu ele alırken genellikle "lâ-dînî yönetim" veya "dinin siyasetten ayrılması" ifadelerini kullanır. Bu meseleyi ele aldığı bölüm "Dinin siyasetten ayrılmasının caiz olmayışı" adını taşır.¹⁷⁸ Mustafa Sabri, bu meselede aslında ameli bir mesele olduğunu, usûluddinde işleme sebebinin Müslümanların içine düştükleri zillet ve fitneye duyulan tepkiden kaynaklandığını, dünya ve ahiret işlerinin düzelebilmesi için Müslümanların İslam'ın özüne yeniden dönmeleri gerektiğini vurgular. Yoksa, Müslümanlar ne Doğulu ne de Batılı olurlar; sadece tamamen ortadan silinmiş bir ümmete dönüşürler. O, başka ümmetleri taklid etmenin, her türlü (dinî, siyasi, içtimai) anarşinin menşei olduğu ve akidede sadece zaafa yol açtığı düşüncesindedir.¹⁷⁹

Mustafa Sabri "dinin siyasetten ayrılması" ifadesini, dini yok etmek için planlanmış bir tuzak olarak gördüğünü ve bunun İslam ülkelerinde ihdas edilmiş bidatlerin en şiddetlisi ve en korkuncu olduğunu söyler.¹⁸⁰ Yönetimler, İslam'ın hükümlerine yani Şeriat'a karşı çıkarak irtidat etmiş, bu tercihleriyle İslam ümmeti olmaktan vazgeçtiklerini ilan etmiş olurlar. Bu irtidat, o yöneticilerin her

177 Bkz. Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, 4: 281.

178 Arapça başlık şöyledir: 'fî 'ademi cevâzı fasli'd-dîn ani's-siyâseti'. Bkz. Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, 4: 281. Bu konuya yaklaşık yüz sayfa ayırır, bkz. 4: 281-376.

179 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, 4: 286-87.

180 Bkz. Mustafa Sabri, *Hilafet ve Kemalizm: Hilafet-i Muazzâma-i İslâmiye*, ed. Sadık Albayrak (İstanbul: Araştırma Yayınları, 1992), 164.

birinin işlediği bir cürüm olmasa da, “birlikte olmaları hasebiyle” bir bütün olarak, tüm yönetim için geçerlidir. Mustafa Sabri İslam ülkelerinde mürted bir yönetimin hüküm sürmesiyle gayrimüslim bir yönetimin hüküm sürmesi arasında fark olmadığı görüşündedir. Ona göre birinci hal, İslam’dan daha uzak ve Müslümanlara vereceği zarar daha fazladır.¹⁸¹

Mustafa Sabri’ye göre din, hem halk hem de yönetim için gereklidir. Çünkü yönetim, yalnızca halkın temsilcisi ve vekilidir; halkın razı olmadığı bir şeyi yapma hakkı yoktur. İdareciler dinden çıkar, onun müvekkili durumundaki halk buna rıza gösterirse, “küfre rıza küfür” olduğundan, onlar da irtidat etmiş olurlar.¹⁸² Bu açıklamalardaki dikkat çeken husus, Abduh’un dinî olanı da sivil görme eğiliminde olmasına karşın, Mustafa Sabri’nin, ister ferdi ister içtimai seviyede olsun, hayatın tamamına dinî zaviyeden bakıyor olmasıdır. İki yazar arasındaki en temel fark kendisini bu noktada gösterir. Bu fark, Abduh’un talebelerinden Ali Abdurrâzık’ın eleştirilmesinde daha da netleşir. Hocasının izini takip eden Ali Abdurrâzık İslam’da siyasi otoritenin mahiyetine dair yazdığı *el-İslâm ve ulûl-ül-ükm* adlı eserinde Abduh’dan bir adım daha ileri giderek, İslam’ın hiçbir zaman dinî bir yönetim şekli hedeflemediği iddiasını dillendirir.¹⁸³ Mustafa Sabri gibi birçok İslam aliminin aşırı hassas olduğu, Abduh’un dahi reddetmediği, klasik literatürde şer’i bir gereklilik olarak görülen hilafetin dinî ve akli dayanağının olmadığı iddiası, bu kitabın asıl tezidir.¹⁸⁴ İddiaların tümünü tek tek çürütmeye çalışan Mustafa Sabri’yle birlikte birçok Mısırlı alim de, bu kitabı reddetmiştir. “Hz. Peygamber’in müminler üzerindeki velayetinin risalet velayeti olduğu, ayrıca siyasi bir velayetin bulunmadığı” en fazla eleştirilen iddialar arasındadır.¹⁸⁵ Mustafa Sabri bu görüşleri reddederken mezkur anlayışın oluşumunda asıl suçlunun Abduh olduğunu söylemekten geri durmaz. Bu iddiaların tarihi gerçekler-

181 Mustafa Sabri, *Mevâifü'l-âli*, 4: 285.

182 Mustafa Sabri, *Mevâifü'l-âli*, 4: 286.

183 Bkz. Ali Abdurrâzık, *el-İslâm ve ulûl-ül-ükm*, ed. Ammâr Ali Hasan (Kahire: Daru'l-kütübî'l-Mısri, 1433/2012); Bu kitabın Almanca tercümesi için bkz. Hans-Georg Ebert ve Assem Hefny, *Der Islam und die Grundlagen der Herrschaft. Übersetzung und Kommentar des Werkes von Alî Abd ar-Râziq* (Frankfurt a. M.: Leipziger Beiträge zur Orientforschung, 2009).

184 Mustafa Sabri, *Mevâifü'l-âli*, 4: 360.

185 Bkz. Özgür Kavak, “Ali Abdurrâzık,” *DİA*, 1: 74-77; Mustafa Sabri, *Mevâifü'l-âli*, 4: 360.

le bağdaşmaması bir yana, asıl hedefin dini siyasetten uzaklaştırmak olduğunu söyler.¹⁸⁶

Peki, yönetim bozulur, barışçı yolla ıslahı ve tedeyyünü mümkün olmazsa ıslah etme sorumluluğu kimdedir? Böyle bir durumda hükümeti devirmek ya da silaha başvurarak cebir yoluyla onu düzeltmek *farz-ı ayn* olur mu? Şeyhülislam'ın bu soruya verdiği cevap "Asla!" şeklindedir. Zira, ülkeyi koruma adına otoriteyi her açıdan elinde bulunduranlara karşı bir iç harp başlatmak akıl sahiplerinin işi olmadığı gibi, bu yola başvuranlar neticede ne kendileri ne de ülkeleri için bir fayda sağlayabilirler. Hülâsa, yönetimi ıslah etmenin en uygun yolu, milletin seçkinlerini, münevverleri ıslah etmek, ikna yöntemleriyle gönülleri kazanmak, arzulanan noktaya elit kimseler ve barışçı metodlarla ulaşmaya çalışmaktır.¹⁸⁷ Mustafa Sabri'nin idareye karşı başkaldırmama hususunda Ehlisünnetle aynı noktada durduğunu belirtmekte fayda var. Genel itibarıyla Sünni paradigmanın yöneticilere itaat noktasında pragmatist-barışçı bir yaklaşım sergilediği bilinmektedir.¹⁸⁸

Mustafa Sabri laiklik kavramının ne anlama geldiği hakkında da tespitlerde bulunur. Ona göre laiklik, yönetimin dinden tamamen bağımsız olması, dinin yönetim üzerinde herhangi bir otorite ve murakabe iddiasının olmaması anlamına gelir. Dinin yönetimden uzaklaştırılması, millettten uzaklaştırılmasından da zararlıdır. Çünkü, kendisine boyun eğildiği sürece yönetim milleti etkiler, ama millet yönetimi etkileyemez; sadece değiştirir. Böyle yapamadığı durumlardaysa kendi hevasına uydurur; bir diğer ifadeyle, çocuklarını kendi esaslarına göre yetiştirir. Mustafa Sabri'ye göre dinin siyasetten ayrılması demek, yönetimin dinden tecrit edilmesi demektir. Dinden milletin tecridi caiz görülmezken yönetiminin tecridi nasıl caiz görülebilir? Yönetimler dinle kayıtlanmadıklarında yüksek tabakadakiler hürriyet adı altında her türlü haramı, fuhşiyatı irtikap edeceklerdir, İslam adabından ailede bile kopuşlar olacaktır.¹⁸⁹

Mustafa Sabri din-siyaset ilişkisi bağlamındaki görüşlerini desteklemek için şu tespitte bulunur: Asıl problem, iddia edildiği üzere din-devlet işlerinin birbirinden ayrılmayışında yatıyorsa, o zaman, arzulanan neticenin bu ayrılığın kısmen gerçekleştiği Mısır ya da

186 Mustafa Sabri, *Mevâifü'l-İttâf*, 4: 358-60.

187 Mustafa Sabri, *Mevâifü'l-İttâf*, 4: 290, dp. 1.

188 Bkz. Ahmet Özel, "Dârü'lislâm," *DİA*, 8: 541-43.

189 Mustafa Sabri, *Mevâifü'l-İttâf*, 4: 291-95.

din-devlet ayrımı üzerine kurulan Türkiye’de müşahede edilmiş olması gerekmez miydi?¹⁹⁰

Mustafa Sabri’ye göre bu anlamda her iki ülkede de herhangi bir düzelme ve ilerleme söz konusu olmamıştır. İlerleme bir yana, İslam coğrafyası ciddi manada manevi ve ahlaki erozyona uğramıştır.¹⁹¹ Abduh da din-siyaset ilişkisine değinirken Mustafa Sabri gibi aynı argümanlarla ilerlemenin gerçek nedeninin bu ayırma olmadığına dikkat çeker. Aslında Abduh medeniyet ile din arasında mutlak bir ilişki kurmayı da yanlış bulur.¹⁹² Zira ona göre bu ayırma rağmen ilerleyememiş pek çok ülkenin varlığı bu iddiayı geçersiz kılmaktadır.

Her konuda olduğu gibi din ve siyaset meselesine de inanç perspektifinden bakan Mustafa Sabri, bu konuda tavizsizdir. Dinin siyasetten ayrılmasını savunanlar ona göre ya İslam’ı içinden yıkmaya çalışan mülhidler ya da meseleyi anlamayan cahillerdir. İnsanoglunun hayatının her noktasına buyruğu bulunan Allah’ın onların devlet işlerine karışmaması diye bir durum söz konusu olamaz. “Allah ferdin hayrını, şerrini, salahına giden yolu bilir de toplumunkini bilmez mi?”¹⁹³ Mustafa Sabri’ye göre, sözün özü, İslam’ın müstakil bir yasaması (*teşri*) vardır ve bu da Kitap ve Sünnetin naslarıyla müctehid imamların o naslardan istinbat ettiği hükümlere dayanır. Bunlar, Müslümanların ferd, toplum ve devlet olarak ihtiyaç duydukları her şeyi kapsar. O, elimizde mevcuttur, seflelerimizden tevarüs ettiğimiz kütüphanelerimizdedir. Netice olarak Mustafa Sabri’ye göre, İslam dini ve şeriatını siyasetten bağımsız düşünmek mümkün değildir. Yaratıcının din hususunda isabet edip de dünya ve siyaset noktasında hata yapacağı düşüncesi kabul edilemez.¹⁹⁴

Modern devlet anlayışının, sekülerliğe dayalı bir siyasi organizasyona dayandığı ilmî çevrelerde genel kabul gören bir durumdur.¹⁹⁵

190 Mustafa Sabri, *Mevâifü'l-İttâf*, 1: 11.

191 Mustafa Sabri, *Mevâifü'l-İttâf*, 1: 11; Bu konuyla alakalı olarak bkz. Recep Şentürk, *İslâm Dünyasında Modernleşme ve Toplumbilim: Türkiye ve Mısır Örneği* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006); Süleyman Kızıltoprak, *Mısır’da Osmanlı’nın Son Yüzyılı: Mehmet Ali Paşa’dan II. Abbas Hilmi Paşa’ya* (İstanbul: TBBD Yayınları, 2010); Abdurrahman Arslan, *Modern Dünyada Müslümanlar* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2000).

192 Bkz. İşcan, *Muhammed Abduh’un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 52.

193 Mustafa Sabri, *Mevâifü'l-İttâf*, 4: 294-95.

194 Mustafa Sabri, *Mevâifü'l-İttâf*, 4: 323-24.

195 Bkz. Caroll G. Terrance, “Secularization and the States of Modernity,”

Bu durumun belirli tarihî ve sosyal gelişmeler sonucu olduğu, seküler devlet anlayışının genel-geçerliliğe sahip bir devlet yapısı olmak zorunda olup olmadığı ilim çevrelerinde de tartışılmaktadır.¹⁹⁶

Mustafa Sabri Antun ve Abduh tartışmasında siyaset konusunu ele alırken İslam ve demokrasi ilişkisine de temas eder. Bu konuyu, İslam'ın bir akıl dini olduğunu ve siyasetten ayrı düşünülemeyeceğini beyan sadedinde tartışması da tabiidir. Her ne kadar demokrasi için “ed-demokratiyye al-İslâmiye” ifadesini kullansa da bu kelimeye yüklediği anlam kendine has İslami bir yönetim biçimidir. Onun bilfiil yaşadığı siyasi tecrübelerin izleri bu meselede kendini açıkça göstermektedir. Birçok noktada tutucu olarak ifade edilebilecek kadar muhafazakar olan Mustafa Sabri'nin bu hususta, en azından Batılı modern kavramları kullanmada, gayet modern ve ilerici bir profil çizmesi dikkate şayandır. Bunun muhtemel sebeplerinden biri, İslam'ı Batıya karşı savunma ihtiyacının yanında Batıda gelişen özgürlükçü modern anlayışın etkisi olabileceği düşünülebilir. “Din ve siyaset ayrılığını reddeden Mustafa Sabri nasıl oluyor da demokrasiyi savunabiliyor?” sorusu, girilen polemikler açısından önem arzettiği için kısaca ele alınacaktır. O, demokrasiye farklı bir anlam yükler ve Batıda kullanıldığından farklı manada kullanır: “İslâm demokrasisinin menşei, ilâhîdir. O, insanlardan önce Allah'a karşı sorumluluk hissetmesi sebebiyle tüm beşerin maslahatını zorunlu kılar. Birilerinin menfaatini diğerlerinin zararına olacak şekilde savunmayı reddeder. Siyasiler her şeyden önce insanlığın menfaat ve maslahatını öncelemelidir.”¹⁹⁷

Mustafa Sabri'ye göre İslam demokrasisi ırk ve diğer statü farklılıklarını reddederek insanlığın menfaatini öncelediğinden, diğer demokratik sistemlerden üstündür. İslami esaslara dayalı bir demokrasi, insanların özlemini duyup aradıkları tüm özellikleri haiz ve muhtemel tehlikelerin tamamından uzak bir sistemdir.¹⁹⁸ Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere, Mustafa Sabri'nin savunduğu demokrasi anlayışı, bilinen tüm demokrasi konseptlerinden farklı, kendine has, İslam'a uygun bir demokrasi anlayışıdır. Batı demokrasi anlayışının en temel öğelerinden biri olan, insanın mutlak otoritesi bu anlayışta söz konusu değildir. O, in-

World Politics 36/3 (1984): 362.

196 Bkz. David A. Martin, *The Religious and Secular: Studies in Secularization* (London: Routledge, 1969); Terzic, “Religion and Modernity,” 278.

197 Mustafa Sabri, *Mevâifü'l-İslâm*, 1: 17.

198 Mustafa Sabri, *Mevâifü'l-İslâm*, 1: 18.

sanın sadece parlamento ve halka karşı değil, Allah'a karşı da sorumluluk hissetmesi gerektiğini ifade eder. Allah'a karşı duyulan sorumluluk da belli bir zümrenin değil, tüm insanlığın maslahatını göz önünde bulundurur. O, "İslâm demokrasisi ruhi ihtiyaçları da karşılar" der.¹⁹⁹ Ona göre bu özellik, diğer demokrasi anlayışlarında bulunmayan bir ayrıcalıktır. Batı demokrasi anlayışıyla Rusya'daki Bolşevizm, insanı mutlu etmeye ve insana ait erdemleri korumaya müsait değildir. O, hürriyet adı altında kadınların bir zevk objesi olarak metalaştırıldığından şikayetle, İslam'ın bu konuda daha hassas, insan onuruna daha yakışır bir anlayışı temsil ettiğini vurgular.²⁰⁰

Mustafa Sabri İslam demokrasisinde alimlerin birleştirici rolüne de vurgu yapar:

Ben, din alimlerini yukarıda bahsedilen İslâmî demokrasi anlayışının birer elçileri olmaya davet ediyorum. Alimler, aralarında büyük uçurumlar olan ictimâî sınıflar arası sosyal adaleti ikame etmek için Müslümanları teşvik etmelidir. Zenginle fakir arasındaki uçurum fakirleri patlamaya hazır bir bomba haline getirmektedir. Alimler bu tehlikeyi engelleyebilirler.²⁰¹

Ona göre İslam alimleri, dini, zenginleri koruyup fakirlere daima sabrı tavsiye ederek onların haksızlığa uğramasına neden olmak gibi bir töhmetten kurtarmalıdır. Mustafa Sabri'ye göre bu iddianın aksini, yani sosyal adaletin teminatının din olduğunu ortaya koymak alimlerin boynunun borcudur.²⁰²

Abduh'un ıslahatçılığı ve İslam düşüncesiyle Batı modernleşmesi arasında sentez yapmayı öngören akılcı yorumları Mısır başta olmak üzere nerdeyse tüm İslam coğrafyasında derin izler bırakmıştır.²⁰³ Mustafa Sabri'nin Abduh'a karşı daha sert bir üslup takınmasının ardındaki diğer bir sebep de, Abduh'un fikirlerinin Muhammed Ferîd Vecdî ile sonraki Ezher şeyhlerinden Mustafa Merâgî, Mustafa Abdürrâzık (ö. 1947) ve Mahmûd Şeltût (ö. 1963)

199 Mustafa Sabri, *Mevâifü'l-İttâf*, 1: 19.

200 Bkz. Mustafa Sabri, *Mevâifü'l-İttâf*, 1: 19.

201 Mustafa Sabri, *Mevâifü'l-İttâf*, 1: 20.

202 Bkz. Mustafa Sabri, *Mevâifü'l-İttâf*, 1: 21.

203 Bu konuda genel bir değerlendirme için bkz. İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve SİYASÎ Görüşleri*, 166-82; İmâra, *al-İmâm Muhammed Abduh*, 45-80.

gibi talebeleri tarafından devam ettirilmiş olmasıdır.²⁰⁴ Muhammed Abduh'un düşüncesi, Osmanlı Türkiye'sinde de önemli bir etki alanı oluşturmuştur. Onun, Mehmed Akif başta olmak üzere Sırat-ı Müstakim ve Sebilürreşad çevresinde yer alan İslamcılarının ötesinde, Ziya Gökalp ve İslam Mecmuası etrafındaki modernistler üzerinde de etkili olduğu, kendisinden yapılan tercüme ve ona yapılan atıflardan açıkça anlaşılmaktadır. Mustafa Sabri pek çok yazarı eleştirirken bu fikirlerin ve sorunun ana kaynağı olarak Abduh'u göstermiş ve hatta onu asıl sorumlu ilan etmekten geri durmamıştır.

SONUÇ

Muhammed Abduh ve Farah Antun arasındaki tartışmaya Şeyhülislam Mustafa Sabri'nin yıllar sonra yaptığı katkı ve değerlendirmelerin güncelliğini koruduğu görülmektedir. Mısır başta olmak üzere tüm İslam dünyasında büyük yankı uyandırmış bu tartışmanın bugün bile ilmî çalışmalara konu olması tartışmanın önemini göstermektedir.

Pek çok İslam alimi gibi Mustafa Sabri ve Abduh'un da İslam dininin akıl ve bilimle çatışmadığı ve yaşanan geri kalmışlık sorununun dinden kaynaklanmadığı hususunda hemfikir oldukları ortadadır. Buna rağmen hastalıkların teşhisi ve çözümü meselesinde her iki alim de birbirlerinden çok farklı düşünmektedir. Abduh ve onun gibi düşünen pek çok alim ve düşünür dinde özellikle de kelim ilminde reform gerektiği iddiasını dile getirmektedir. Mustafa Sabri ise kelim ilmi ve bu ilmin kullandığı metotların, temel itibarıyla, önem ve geçerliliğini hala korumakta olduğunu söyler. Zaten kendi eserinin (*Mevkıf*'ın) telif sebeplerinden birini de "Akıl temelli olan bu dinin, kelim ilminin sunduğu imkan ve metotlarla, günümüzde de etkin bir şekilde savunulabileceği" tezi oluşturmaktadır. Mustafa Sabri, hakikati anlama sadedinde tecrübeyle deneye dayanan akıl yerine kadim ulemanın da tercih ettiği saf akla ve mantığa dayanan metodu, daha doğru ve sağlıklı bulur.

Bugün de İslam hakkında yapılan tartışma ve araştırmaların merkezinde bu yaklaşımların etkili olduğu açıkça görülebilmektedir. Bu alanda yapılacak yeni çalışmalara vesile olma yanında

204 Bkz. Özervarlı, "Muhammed Abduh," 482-87.

özellikle de oryantalist paradigmanın görmemezlikten geldiği bir dönemi aydınlatmak suretiyle İslam düşünce birikiminin katettiği gelişmeyi anlamaya matuf, mütevazı bir katkı olma niyetiyle bu çalışma gerçekleştirildi. Bu dönemin en önemli düşünürlerinden biri olan Muhammed Abduh ile son Osmanlı Şeyhülislamı'ndan Mustafa Sabri Efendi'nin özellikle de geri kalmışlık sorusu bağlamında din-akıl ve din-siyaset ilişkisi hakkında görüşleri ele alınmaya çalışıldı. Her ne kadar bu konuda tarafların kendi yazdıkları esas alınarak bu araştırma gerçekleşmiş olsa da özellikle Mustafa Sabri Efendi'nin Abduh eleştirisi ve bu konuda ileri sürdüğü idiaların ne kadar doğru olup olmadığı yeni çalışmalarla desteklenmeye muhtaçtır. Daha sağlıklı bir netice ve daha objektif bir değerlendirme aslında her iki düşünürün de yaşadıkları tarihî entelektüel ve siyasi arka planın daha iyi araştırılmasına bağlıdır. Dolayısıyla Müslümanların dünya görüşünün ne olduğu ya da ne olması gerektiği sorusu bu dönemin disiplinler arası ortak çalışmalarıyla elde edilecek verilere bağlı olarak yeniden inşa edilebilir. Bu arka planla ilgili ciddi çalışmalar yapılmaya başlanmakla birlikte henüz çocukluk devresini aştığı söylenemez. Özellikle de son iki asır içerisinde Mısır ve İstanbul ekseninde gelişen fikrî ve siyasi olaylar hem düşünce dünyamızı hem de bugün sahip olduğumuz dünya görüşümüzü derinden etkilemekte olduğu aşıkardır. İlber Ortaylı Hoca'nın da manidar ifadesiyle Osmanlı'nın en uzun yüz yılını ve sonrasında ki gelişmeleri anlamak aslında bugünü anlama çabasından başka bir şey değildir.

KAYNAKÇA

- Abduh, Muhammed. *El-İslâm ve'n-naṣrâniyye ma'a'l-ilm ve'l-medeniyye*. Kahire: Daru'l-menâr, 1948.
- . “el-İḥâd fi'n-nasrâniyyeti ve'l-islâm.” *Mecelletü'l-Menâr* (1902): 401-34.
- . “Müslümanların Esbab-ı İnhitat ve Meskeneti.” Çev. Mehmet Akif. *Sırat-ı Müstakim* 2/39 (1909/1325): 198-200.
- . “Milletin Mazisi, Hali ve Hastalıklarının Çaresi.” Çev. Mehmet Akif. *Sırat-ı Müstakim*, 2/ 50 (1909/1325): 371-75.
- . *Tefsîru cüz'î Amme*. Kahire: Matbaatü'l Emiriyye, 1322.
- . *Durûs mine'l-Kur'an*. Beyrut: Daru lhyai'l-Ulum, 1984.
- . *Risâletü't-tevîd*. Kahire: Daru Âfâq, 2018.

- Abdurrâzık, Ali. *El-İslâm ve u  l  'l-   km*. Haz. Amm  r Ali Hasan. Kahire: Daru'l-k  t  bi'l-Misri, 1433/2012.
- Afendi, Abdelwahab, ed. *Rethinking Islam and Modernity: Essays in Honour of Fathi Osman*. London: The Islamic Foundation, 2001.
- Antun, Farah. *  bn Ru  d ve felsefetuh*. İskenderiye: Cami'a bi'l İskenderiyye, 1903.
- . *  bn Rüşd ve felsefetuh   ma  a Nus  si'l-M  nazar  ti beyne Muhammed   Abduh ve Farah Ant  n*. Beyrut: Daru'l Farabi, 1988.
- Aksekili, Ahmet Hamdi. "Ak  id-i İsl  miyye." 27 Mart 1913 (Miladi), 14 Mart 1329 (Rumi) *Seb  l  rre  ad*, 10: 207.
- Arslan, Abdurrahman. *Modern Dünyada Müslümanlar*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.
- Arslan, Hakkı. *Religiöser Pluralismus im Osmanischen Reich: Die Scharia-gerichte als interreligi  se Kontaktzonen in der Frühen Neuzeit (1500-1800), Religiöse Differenzen gestalten – Hermeneutische Grundlagen des christlich-muslimischen Gespr  chs*. Freiburg im Breisgau: Herder Verlag, 2020.
- Arslan, Şekib. *Li m  z   te  a  ara'l-muslim  n ve li m  z   tekaddeme   ayruhum?* Kahire: Müessesetü Ikra, 2014.
- Attas, M. Nakib. *Islam, Secularizm and Philosophy of Future*. Darby, PA: Diane Publishing Company, 1997.
- . *İsl  m, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*.   ev. Mahmud Erol Kılıç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.
- Ayman, Mehmet. *Gaz  li'de Bilgi Sistemi ve    p  he*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Ayubi, Nazih. *Politischer Islam: Religion und Politik in der arabischen Welt*. Freiburg im Breisgau: Herder Verlag, 2002.
- Bein, Amit. *Ottoman Ulema, Turkish Republic: Agents of Change and Guardians of Tradition*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2011.
- . *Osmanlı Uleması ve Türkiye Cumhuriyeti: Deęiřimin Failleri ve Geleneğin Muhafızları*.   ev. Bülent    punar. İstanbul: Kitap Yayınları, 2013.
- Berkes, Niyazi. *Türkiye'de   aędařlařma*. Haz. Ahmet Kuyay. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012.
- Bařer, Alev Erkilet. *Ortadoęu'da Modernleşme ve İslami Hareketler*. İstanbul: Yöneliř Yayınları, 1999.
- Bayram, İbrahim. *Ő yh  lisl  m Mustrafa Sabri Efendi'nin Din   Düşüncesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- . "Mustafa Sabri'nin Bilgi Teorisinde Akıl-Duyu Mukayesesi." *Ő yh  lisl  m'ın Kel  mı Mustafa Sabri Efendi'nin İsl  m Düşüncesine ve*

Yeni Kelâm Çalışmalarına Katkısı, ed. Merdan Güneş ve Tuncay Başoğlu, 17-47. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.

Bilici, Faruk. "Renan, Ernest." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 34: 568-71.

Bouchlaka, Rafık. "Secularism, Despotism and Democracy: The Legacy of Imperialism." *Rethinking Islam and Modernity: Essays in Honour of Fathi Osman*, ed. Abdelwahab Affendi, 9-26. London: The Islamic Foundation, 2001.

Braude, Benjamin. *Christians and Jews in the Ottoman Empire*. Boulder: Lynne Rienner, 2014.

Bulğen, Mehmet ve Enis Doko, ed. *Güncel Kelâm Tartışmaları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.

Burns, R. M. *The Great Debate on Miracles: From Joseph Glanvill to David Hume*. London: Associated University Press, 1981.

Cebr, Hişam Cemil. "İşkâliyyetu'n-nahîa fînda Muhammed 'Abduh ve Farah Antûn." Yüksek Lisans Tezi, Amman Üniversitesi, 1990.

Çelebi, İlyas. *Modern Dönem Kelâm Çalışmalarının Temel Sorunları Üzerine: Modern Dönemde Dinî İlimlerin Temel Meseleleri*. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, 2007.

----- ve Ziya Yılmaz, ed. *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslam Düşüncesinde Arayışlar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999.

Cuha, Mişel. *El-Münâzara ed-diniyye beyne's-Şeyh Muhammed Abduh ve Ferah Antun*. Beyrut: Bîsan li'n-neşr ve't-tevzi, 2014.

———. "İbn Rüşd beyne Ferruh Antun ve Muhammed Abduh." *El-İctihâd* 30 (1996): 61-87.

Danner, Abd-al-Jabbar. *The Islamic Tradition: An Introduction*. Lahore: Institute of Islamic Culture, 1991.

Detlev, Khalid. "Some Aspects of Neo-Mu'tazilism." *Islamic Studies* 8/4 (1969): 319-47.

Ebu Hamid Gazzali. *El-İttihâd fi'l-İttihâd*. Haz. Abdullah Muhammed Halili. Beyrut: 2004.

———. *Mizânü'l 'amel*. Haz. Mahmûd Baycû. Şam: 2008.

Emin, Kasım. *Tahrîrü'l-mer'e*. Kahire: Hindawi, 2012.

Emin, Osman. *Ra'idü'l-fikri'l-Mısri: el-İmâm Muhammed 'Abduh*. Kahire: Mektebe Nahda Mısriyye, 1955.

Güneş, Merdan. *Dialektisches Ringen zwischen Tradition und Moderne: Mustafa Sabris Positionierung zu den theologischen und intellektuellen Herausforderungen in der Spätphase des Osmanischen Reiches (19.–20. Jhd)*. Berlin: Peter Lang Verlag, 2000.

- . “Mustafa Sabri Efendi'nin Mucize Hakkındaki Modern Yorumlara Getirdiği Eleştiriler.” *Şeyhülislam'ın Kelâmı Mustafa Sabri Efendi'nin İslâm Düşüncesine ve Yeni Kelâm Çalışmalarına Katkısı*, ed. Merdan Güneş ve Tuncay Başoğlu, 49-106. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.
- . “Rückständigkeitsdebatten im späten Osmanischen Reich aus der Perspektive eines ehemaligen šayḫ al-islām im Exil.” *Narratives of Decline Revisited/Niedergangsthesen auf dem Prüfstand*, ed. Bacem Dziri ve Merdan Güneş, 93-119. Berlin: Peter Lang Verlag, 2020.
- Gündüz, Mustafa. *Osmanlı Eğitim Mirası: Klasik ve Modern Dönem Üzerine Makaleler*. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2013.
- Hamdân, Semîr. *Kasım Emin*. Beyrut: Şerike âlemiyye li'l-kitab, 1993.
- Harb, Muhammed. *Tarihte ve Medeniyette Osmanlılar*. Çev. Mustafa Özcan. İstanbul: Ark Kitapları, 2006.
- Hildebrandt, Thomas. “Waren Ğamāl ad-Dīn al-Afḡānī und Muḥammad ḤAbduh Neo-Muḥtaziliten?” *Die Welt des Islams* 42/2 (2002): 207-62.
- Hourani, Albert. *Die Geschichte der Arabischen Völker*. Frankfurt am Main: S. Fischer, 1992.
- . *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Horten, Max. “Muhammad Abduh, sein Leben und sein theologisch-philosophische Gedankenwelt.” *Beiträge zur Kenntnis des Orients*, 13 (1915): 85-114; 14 (1915): 74-128.
- Hüseyin, M. Muhammed. *Modernizmin İslâm Dünyasında Girişi, el-İslâm ve'l-hadâratü'l-Garbiyye*. Çev. Sezai Özel, İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- Ibn Khaldūn, ḤAbdurraḥmān. *Das Buch der Beispiele – Einführung in die Weltgeschichte*. Çev. Mathias Pätzold, Stuttgart: Reclam, 2016.
- İmâra, Muhammed. *El-A'mâlu'l-Kâmile li'l-imâm Muhammed Abduh*. Kahire: Dâru'ş-şurûk, 2006.
- . *Al-Imâm Muhammed ḤAbduh müceddidü'dünyâ bi-tecdîdî'd-dîn*. Kahire: Dâru'ş-şurûk, 2015.
- İşcan, Mehmet Zeki. *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1998.
- İşık, Vahdettin, haz. *Said Halim Paşa Külliyyâtı*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018.
- İz, Mahir. *Yılların İzi*. İstanbul: İz Yayınları, 2016.
- İzmirli İsmail Hakkı. *Yeni İlmi Kelam*. Haz. Sabri Hizmetli. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.

- Jansen, J. J. G. *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*. Leiden: Brill, 1974.
- Kara, İsmail. *Din İle Modernleşme Arasında: Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2016.
- . *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi 2: Metinler, Kişiler*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2014.
- . *İslamcıların Siyasi Görüşleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.
- Karabela, Mehmet Kadri. “One of the Last Ottoman Şeyhülislâms, Mustafa Sabri Efendi (1869-1954): His Life, Works and Intellectual Contributions.” Yüksek Lisans Tezi, McGill University, 2011.
- Karaman, Hayrettin. *Bir Varmış Bir Yokmuş: Hayatım ve Hatıralar*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- . ve Reşid Rıza. *Gerçek İslâm’da Birlik*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Kavak, Özgür. “Ali Abdürrâzık.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1: 74-77.
- Kavsi, Muferrih b. Süleyman. *Mustafa Sabri*. Şam: Daru’l-Kalem, 1427/2006.
- . *Eş-Şeyh Mustafa Sabri ve mevki’u mine’l-fikri’l-vafid*. Riyad: Merkezu’l-Melik Faysal li’l-Buhus ve’l-Dirasati’l-İslâmiyye [King Faisal Center for Research and Islamic Studies], 1418/1997.
- Kaya, Kemal. “Mustafa Sabri Efendi – Hayatı ve Siyasi Görüşleri.” Yüksek Lisans Tezi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 1996.
- Kerr, Malcolm H. *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad ‘Abduh and Rashid Rıfâ*. Berkeley: University of California Press, 1966.
- Kedouri, Elie. *Afghani and Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam*. London: Routledge, 1966.
- Kılıç, Hulusi. “Emir Şekîb Arslân.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 11: 151-53.
- Kızıltoprak, Süleyman. *Mısır’da Osmanlı’nın Son Yüzyılı: Mehmet Ali Paşa’dan II. Abbas Hilmi Paşa’ya*. İstanbul: TBBD Yayınları, 2010.
- Krämer, Gudrun. *Demokratie im Islam - Der Kampf für Toleranz und Freiheit in der arabischen Welt*. München: C.H. Beck, 2011.
- Lewis, Bernard. *The Emergence of Modern Turkey*. Oxford: Oxford University Press 2002.
- Mackie, John L. *The Miracle of Theism*. Oxford: Oxford University Press. 1983.
- Martin, David A. *The Religious and Secular: Studies in Secularization* (London: Routledge, 1969).
- McNeil, William. *Avrupa Tarihinin Oluşumu*. Çev. Yusuf Kaplan. İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2008.

- Montada, Josep Puig. "Farah Antûn, Active Reception of European Thought." *Pensamiento* 64/242 (2008): 1003-24.
- Mustafa Sabri Efendi. *Mevâüfü'l-İlm ve'l-İlm ve'l-İlâlem min Rabbi'l-İlâlemîn ve-İbâdihî'l-murselîn*, 4 cilt. Beyrut: Daru İhyâ't-turasi'l-Arabi, 1981.
- . *Dini Müceddidler*. İstanbul: Sebil Yayınları, 1994.
- . "Beyanu'l-Hak'ın Mesleği." *Beyânülhak* 1/1 (1326): 2.
- . *El-Kavlü'l-fasl*. Kairo: Daru s-selâm, 1986.
- . "Taşrada İrad Olunmuş Bir Nutuktan." *Beyânülhak* 2/56 (1910): 1150.
- . *İslâm'da Münakaşaya Hedef Olan Meseleler*. Haz. Osman Nuri Gürsoy. İstanbul: Sebil Yayınevi, 1995.
- . *Hilafet ve Kemalizm: Hilafet-i Muazzâma-i İslâmiye*. Haz. Sadık Albayrak. İstanbul: Araştırma Yayınları, 1992.
- Nam, Mehmet. "Son Şeyhülislam Mustafa Sabri'ye Göre Din-Devlet-Hilâfet İlişkisi." *USAD* 4/16 (2011): 298-305.
- Nasr, Seyyed Hossein. *A Young Muslim's Guide to the Modern World*. Chicago: Kazi Publications 2003.
- Neklâvî, Fethî. "Kısm Emîn b. Muhammed Bek." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 24: 541-42.
- . *Islam and the Plight of Modern Man*, Chicago: ABC International Group 2000.
- . *Traditional Islam in the Modern World*, K. Paul International, 1990.
- Okumuş, Ejder. v.dğr., haz. *Osmanlı Devleti'nde Eğitim Hukuk ve Modernleşme*. İstanbul: Ark Kitapları, 2006.
- Ortaylı, İlber. *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2011.
- Öz, Nuri. "İslam Düşüncesinin Yenileştirilmesi Bağlamında Mustafa Sabri ve Musa Carullah Bigi'nin Karşılaştırılması." Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2007.
- Özel, Ahmet. "Dârüİslâm." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 8:541-43.
- Özervarlı, M. Sait. *Kelâmda Yenilik Arayışları (XIX. Yüzyıl Sonu-XX. Yüzyıl Başı)*. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, 1998.
- . "Muhammed Abduh." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 30: 482-87.
- . "Reşid Rızâ." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 35: 14-18.
- Özvarınlı, Ahmet. "Mustafa Sabri Efendi'nin Nübüvvet Anlayışı." Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2016.

- Popper, Karl R. *Das Elend des Historizismus*. Tübingen: Mohr, 1979.
- Reid, Donald M. *The Odyssey of Farah Antun: A Syrian Christian's Quest for Secularism*. Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1975.
- Rıza, M. Reşid. *Târîhu'l-üstâ'i'l-İmâm eş-Şeyh Muhammed Abduh*. 3 cilt. Kahire: 1344-50/1925-31.
- . *el-Va'yü'l-Muhammedi*. Beirut: muessesetü Izzuddîn, 1986/1406.
- Said Halim Paşa. *Buhranlarımız ve Son Eserleri*. Haz. M. Ertuğrul Düzdağ. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- Sırma, İhsan Süreyya. *Tanzimat'ın Götürdükleri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1991.
- Sinanoglu, Mustafa. "Türkiye'de Son Dönem Kelâm Çalışmaları: Gelenek ve Modernite Arasında Bir Arayış." *Modern Dönemde Dinî İlimlerin Temel Meseleleri*, İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, 2007.
- Şentürk, Recep. *İslâm Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim: Türkiye ve Mısır Örneği*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Şükürov, Qıyas. "Gibbon, Edward." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1: 477-78.
- Tabakoğlu, Ahmet v.dğr, ed. *Osmanlı Üzerine Konuşmalar*. İstanbul: Mahya Yayınları, 2016.
- Taşpınar, Halil. "Muhammed Abduh Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme." *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2003): 261-89.
- Terrance, Caroll G. "Secularization and the States of Modernity." *World Politics* 36/3 (1984): 362-382..
- Terzic, Faruk. "The Problematic of Prophethood and Miracles: Muhammad's Response." *Islamic Studies* 48/1 (2009): 5-33.
- . "Religion and Modernity in the Thought of Muhammad: A Comparative Approach." Doktora Tezi, International Islamic University, Islamabad 2008.
- Ubiucini, Jean-Henry Abdolonyme. *Lettress Sur La Turquie*. Paris: Libraire, 1851.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
- Yaman, Ahmet. "Zimmî." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 44: 434-38.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Kesb." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 25: 304-306.
- Yurdagür, Metin, ve İbrahim Bayram. "Mustafa Sabri Efendi'nin Din Anlayışı." *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/1 (2020): 199-221.
- Zevîn, Murad. *El-İslam ve'l-Hadâse: Mukarebât fi'd-din ve's-siyase* (Müessesetü "Mu'minûn bilâ hudûd" li'd-Dirâsât ve'l-Ebhâs, 2015).

A DEBATE ON THE BACKWARDNESS OF THE ISLAMIC WORLD: THE POLEMICS OF MUHAMMAD ʿABDUH AND FARAH ANTON FROM THE PERSPECTIVE OF MUSTAFA SABRI

ABSTRACT

This article deals with Mustafa Sabri Efendi's (d. 1954) views about the debate on the relationship of religion, science and politics in Egypt. One of the favorite topics of the Islamic thought in the nineteenth century was the Muslims' loss of power before the western world—the backwardness of the Islamic world, in the popular parlance. The westernist and Islamist thinkers of the time intensively discussed this topic. One example is the debate between Muhammad ʿAbduh (d. 1905) and Farah Antun (d. 1922). While Antun ascribes the backwardness of Muslim societies to the Islamic understanding of reason and politics, ʿAbduh criticizes this vehemently and sees the real reason for this situation in the deficiency of the scholars and likewise in the conception and teaching of the Islamic sciences. According to ʿAbduh, all Islamic sciences and especially the field of rational theology (*kaḥm*) need to be reformed by using contemporary knowledge and methods. Sabri criticizes both views from different perspectives. Two topics mark the centre of the discussion: The compatibility of religion with reason and science and the relation between religion and politics. While Sabri analyzes the arguments on both sides very precisely, he tries to present the relation between reason and religion in both Islam and Christianity. In its last part, the article shows that most of Sabri's and ʿAbduh's opinions are similar. Both thinkers assumed that Islam is a religion of reason and that politics cannot be unrelated to religion. However, Sabri does not accept that the reason is limited to the boundaries of the physical world which is the view of positivist materialism. Therefore he argues in favor of the "pure reason". Sabri also criticizes ʿAbduh for refusing the approach and methods of traditional scholars without any convincing reason. According to Sabri the methods of *kaḥm* are still validly applicable.

Keywords: Mustafa Sabri Efendi, Muhammed Abduh, Farah Antun, reason, religion, politics, backwardness.

