

# İslâm Felsefesinde Modern Temayüller

Mehmet VURAL\*

**Öz** Klasik İslâm felsefesinin XIII. yüzyıldan sonra çöküşe başladığı genel bir ön kabuldür. Bu yüzyıldan Tanzimat dönemine kadar yapılan çalışmaların eskiyi tekrar ve hâşiyecilik olduğu iddia edilmektedir. Bu dönem hakkında bilgilerimizin şimdilik sınırlı olması, bu tezi doğrular mahiyettedir. İslâm felsefesinin modern temayülleri ise, klasik dönem ile konu, sorunlar ve yöntem bakımından farklılık göstermektedir. Bu çalışmamızda, günümüz İslâm felsefesinin yeni problemlerini ortaya koymayı hedeflemekteyiz.

**Anahtar kelimeler:** Modernist İslâmcılık, ideoloji, siyaset felsefesi, hermeneutik, gelenekçilik.

## *Modern Tendencies in Islamic Philosophy*

**Abstract** The demise of classical Islamic thought after the XIII. century is a commonly held presupposition. It is generally alleged that studies done from this century until Tanzimat period have the characteristic of as a merely repetition of past. In fact, our limited knowledge concerning this period affirms this attitude. Still, modern tendencies in Islamic philosophy differ from the classical period in terms of subject, problems and method. In this study, new problems of modern Islamic philosophy are aimed to be presented.

**Keywords:** Modernist Islamism, ideology, politics, hermeneutics, traditionalism.

---

\* Doç. Dr., YBÜ İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

## Giriş

İslâm felsefesinin VII. yüzyılda Kindî (796-866) ile başlayıp, Fârâbî (871-950) ve İbn Sînâ (980-1037) gibi zirve isimleri yetiştirdikten sonra, XIII. yüzyılda İbn Rüşd ile sona erdiği çok yaygın bir görüştür. İslâm felsefesinin tartıştığı tümeller sorunu, sudûr nazariyesi, mahiyet-varlık ayırımı, din-felsefe uzlaştırma çabaları ve *Tebâfiit* felsefesi gibi konuların Orta Çağ'da kaldığı, günümüz için çok fazla bir anlam ifade etmediği görüşü, oryantalistlerin ve onların etkisinde kalan doğulu düşünürlerin iddiaları arasındadır.

İslâm felsefesini arkaik gören ve onu Orta Çağ düşüncesi ile sınırlayan bu zihniyet, yazılan İslâm felsefesi kitaplarında da kendini göstermektedir. Ele alınan konuların çoğunluğunun Orta Çağ ile sınırlı olması, İslâm felsefesini İbn Rüşd (1126-1198), İbn Haldûn (1332-1406) ya da daha iyimser bir yaklaşımla Molla Sadrâ (1571-1640) ile sonlandırılması bunun en açık tezahürüdür. Henry Corbin (1903-1978) gibi bazı oryantalistler ile Macit Fahri gibi Doğu kökenli İslâm felsefecilerinin, bu felsefeyi günümüze kadar getirme çabaları ise, iyi niyetli olmakla birlikte, belirli bir sıklıkta yetersiz kalmaktadır.

Günümüzde yaşanan sorunlara çözüm arayışında felsefecilerin ve özellikle İslâm felsefecilerin verecekleri yanıt, ortaya atacakları kuram, yeni bir felsefi akım oluşturma çabaları olması gereken ve beklenen bir durumdur.

İslâm dünyası, tarih boyunca Batı dünyasının iki büyük meydan okuması ile karşı karşıya kalmıştır. Bunlardan ilki, IX. yüzyıldan itibaren başlayan Yunan felsefesi başta olmak üzere Batı düşüncesi ile karşılaşması ve daha sonraki yüzyıllardaki Haçlı Seferleri'dir. Bu dönemde güçlü bir İslâm uygarlığı ile bu saldırılara karşı koymayı başarmış, ancak XIII. yüzyıldan itibaren bu uygarlık canlılığını kaybetmiş ve içine kapanıp durağanlaşmıştır.

İkinci karşı karşıya geliş ise, XIX. yüzyılda askerî ve teknolojik üstünlükle Batı'nın Doğu'yu sömürmek istemesi (emperyalizm) ve bununla ilişkili olarak oryantalistlerin Doğu'yu tanıma amaçlı, daha çok önyargılı şarkiyat çalışmalarıyla olmuştur. Edward Said (1935-2003)'in deyimiyle oryantalizm, emperyalizmin keşif kolu olarak ideolojik bir özellik kazanmıştır. Dolayısıyla İslâm dünyası üzerinde açık bir üstünlük kuran Batı, bunu sömürgecilik, emperyalizm ve Siyonizm gibi araçlar kullanarak başarmıştır.

Modern İslâm düşünürlerinin en çok ilgilendikleri konular, Batı'nın bilim, teknoloji, sanat vb. alanlardaki açık ilerlemesine rağmen, Doğu dünyasının geri kalmasının sebeplerini ve çözüm yollarını bulma şeklindeki temayüller olmuştur. Varsayılan bu radikal çöküş modern tepkiler, önce İslâm felsefesi ve kelâm geleneğinin rasyonel unsurlarını öne çıkarıp, bu iki alanın uzlaşıp, yeni bir form kazanması ile bu tür çağdaş sorunlara çözüm üretilmeye ve Batı'nın hücumlarına karşı konmaya çalışılmıştır.

İslâm dünyasında, Batı karşısında geri kalmışlığına, atalete, inkıtaa karşı eski ihtişamlı günlere dönmeyi arzulayan ilk akım Modernist İslâmcılık olmuştur.<sup>1</sup>

### 1. İslâmcılık Bir İdeoloji midir?

İnsanlık tarihi boyunca ideal bir düzen kurmak için değişik ütopya ve kuramlar ortaya atılmıştır. Platon (MÖ 427-347) ile başlayıp, Thomas More (1478-1535), Francis Bacon (1561-1626), Tommaso Campanelli (1568-1639) ile devam eden ütopya düşüncesinde, insanlığı daha mutlu, huzurlu bir yaşam ortamı oluşturma amacı bulunmaktadır. Ancak ütopyaların insanları tek tipleştireceği, onların özgürlüğünü kısıtlayacağı şeklinde liberal eleştiriler de mevcuttur. Bu anlamda ideoloji ve ütopya ayırımını yapmak önemli olacaktır.

Grekçe *eidos* ve *logos* terimlerinin terkibinden oluşan ve “düşünceler bilimi” anlamına gelen ideoloji, son iki yüz yıldır siyaset bilimi literatürü oldukça meşgul eden bir kavramdır. Günümüzdeki ideolojilerin çoğu gibi ideoloji kavramı da Fransız Devrimi döneminden kalmadır. Bu terimi ilk defa 1796 yılında Antoine Destutt de Tracy (1754-1836) “Mémoire sur la Faculté de Penser” isimli tebliğinde kullanmış, daha sonra *Eléments d'idéologie (İdeolojinin Esasları, 1800)* isimli eserinde de geniş bir şekilde incelemiştir. Tracy, ideoloji terimini, yeni bir ampirik düşünceler bilimi olmasının yanı sıra hem radikalizmi hem de entelektüel ve pratik verimsizliği ima eden “yanlış bir bilinç” şeklinde küçük düşürücü bir çağrışım içerisinde kullanmıştır. Bununla birlikte, ideolojiyi sistemli ve kapsamlı bir dünya görüşü, düşünce biçimi ve “siyasal bir doktrin” olarak da tanımlamıştır. Ona göre ideoloji, teorilerin teorisiydi ve düşünceler bilimi olarak ideoloji, diğer bilimlerin önünde gittiği için bilimlerin kraliçesiydi.<sup>2</sup> Benzer şekilde, Slovenyalı filozof Slavoj Žižek (doğ. 1949) *The Sublime Object of Ideology (İdeolojinin Yüce Nesnesi, 1989)* isimli eserinde ideolojiyi Marx’tan alıntıladığı “Bilmiyorlar, ama yapıyorlar.” cümlesiyle “toplumsal fiiliyat” olarak tanımlamaktadır.

Fransız Devriminden sonra “İdeolojiler Çağı” olarak nitelenen son yüzyıllar, felsefe açısından da zengin bir ortam olmuştur. İdeoloji ve ütopya alanlarında önemli çalışmaları olan sosyolog Mannheim’in ifadesiyle ideoloji, özünde kullananların iktidar ve muhalefet pozisyonlarına göre işlevi/rolü değişen entelektüel bir silahtır. Bu anlamda ideoloji, var olan düzeni sürdürmeye yarayan, iktidar-yönelimli; ütopya ise, yeni bir düzen kurup sürdürmeye yarayan muhalif ve devrimci-yönelimli düşüncedir.<sup>3</sup>

Her ideolojide iktidarı bir şekilde ele geçirip yönetme ve toplumu dönüştürme amacı vardır. Bunun için kimi zaman muhalefette olmak da önemli olmaktadır. Yine ideolojilerin bir gelecek tasarımı ve amacı (*telos*) söz konusudur. Uygulanacak program ile toplumun gelecekte iyiye ve ideal yönetime yönel-

mesi beklenmektedir. Bu beklenti, sosyalizmde sınıfsız toplum iken; liberalizm de özgür bireyi oluşturmak için, toplumda serbest piyasa ile özgürlük, eşitlik ve adaletin egemen olmasıdır.

Yine Batı ideolojilerinin en temel özelliği, aklı ön plana çıkararak, din, gelenek, örf-âdet gibi bilgi kaynaklarını yadsımasıdır. Her ne kadar muhafazakârlık gibi bazı akımlarda da gelenek ve önyargı düşüncesine önem verilse de, genelde diğer ideolojilerde akılcılık egemendir. Bunda Fransız Devrimi ardından, Akıl Çağı olarak da adlandırılan XVIII. yüzyıl Aydınlanma Çağı ve XIX. yüzyıldaki ilerleme düşüncesinin baskın olduğu pozitivist ve materyalist geleneğin etkisi aşıkârdır.

İslâm dünyasındaki İslâmcılık, Batı dünyasındaki ideolojilerle büyük bir benzerlik gösterse de, İslâmcılığın belki de Batı ideolojilerinden en temel farkı, kendini nasla sınırlamaya çalışması, yani ilhamını Kur'an ve Sünnet'ten aldığı iddiasıdır. İslâmcılara göre, İslâm genel geçer, akla uygun evrensel bir siyasal teoridir.

İslâmcılığı modernleşme döneminin ürünü modern bir ideoloji olarak gördüğümüz takdirde, geçmişini en fazla 200 yıl kadar eskiye götürebiliriz. Bununla birlikte, her ideolojinin kendini bir asla, uzunca bir geçmişe bağlama düşüncesi, İslâmcılıkta da bulunmaktadır.<sup>4</sup> Gazzâlî (1058-1111)'nin akide, usûl ve geleneği bulandırdığı iddiasıyla, Yunan felsefesi ve Bâtınîlerle mücadele etmesi ve bu amaçla *Tebâfütü'l-felâsife* ve *İhyâ'* isimli ünlü eserleri kaleme alması ya da İbn Teymiyye (1263-1328)'nin kaynaklara dönerek, İslâmı -Asr-ı saâdet'teki gibi- yaşanan döneme taşıma isteği, Şâh Veliyullah (1703-1762)'in aktivist sufi hareketi, İslâmcıların geçmişe yaptığı referanslar da dikkat çeker.

Modern yaşamda dinin savunulması olarak da görülebilecek İslâmcılık, İslâmı inanç, düşünce, ahlâk, siyaset, yönetim ve hukuk bakımından yaşama geçirmek, Müslümanlar arasında birlik ve dayanışmayı tesis etmek, Batı karşısında geri kalmışlıktan kurtulmak amacına yönelik bir çözüm arayışıdır. Aynı zamanda sömürgeci yayılım sonrasında ortaya çıkan sosyal, siyasal, kültürel ve ekonomik sorunlara çözüm ve yorum denemesidir. Özellikle Hint Alt Kıtası ve Mısır'ın işgaline tepki verilirken İttihad-ı İslâm (Panislamizm) vurgusu ön planda olmuştur.

İslâmcılığın öne çıkan özelliklerinden birisi de, Batı'da yaygın olan pozitivist ve materyalist felsefelere karşı olmak, bu akımların ve oryantalistlerin saldırılarına karşılık vererek İslâmı savunmak olmuştur. Bu konuda birçok eser kaleme alınarak zengin bir literatür oluşturulmuştur. Bunlar arasında Namık Kemal (1840-1888)'in Renan (1823-1892)'a, Afgânî (1838-1897)'nin Hanatoux (1853-1944)'a ve Mehmet Âkif (1873-1936)'in Dozy (1820-1883)'e eleştirisi ilk akla gelenlerdendir.

## 2. Modernist İslâmcılığın Doğuşu

1860'lı yılların sonunda Avrupa'ya kaçan Osmanlı aydınlarının “İslâmî yeneden yaşama egemen kılma düşüncesi” Modernist İslâmcılığın doğuşu olarak görülebilir. Modernist İslâmcılara göre, İslâm sadece bir inanç değil, bir kimlik hatta bir ideolojidir. Bu ideoloji kitlelere, âlimler ve münevverler vasıtasıyla seferber edilebilir hâle getirilmelidir. Buna göre, Modernist İslâmcılığın temel tezleri şunlardır: (1) İslâm, akla uygun ve modern gelişmelere açık bir dindir. Mottolaşmış ifade ile “Mani-i terakki değildir.”<sup>5</sup> (2) Batı'nın bilim, teknik ve kurumları vb. alınabilir. (3) İslâm, Müslümanlarda siyasal bir kimlik ve şuur oluşturur.

Bu bağlamda Modernist İslâmcılığın ana hedefinin, İslâm dünyasını geri kalmışlıktan, Batı egemenliğinden, taklit, hurafe ve bidatlerden arındırmak olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca Kur'an ve Sünnet'e doğrudan dönüşü hedeflemekte, geri kalmışlığın sebebin din de değil, taklit ve gelenekte görmektir. Bu amaçla “Hikmet, müminin yitik malıdır.” ilkesinden hareketle Batı felsefesini de önemseyen Modernist İslâmcılar, Avrupa uygarlığının üstünlüğünün temelinde -İbn Rüşd gibi- Müslümanlar bilim adamlarını ve İslâm filozoflarını görmektedir. Bu hassasiyetlere ilaveten, modern bilimsel ve kültürel değerleri içselleştirirken, İslâmî kimliğin nasıl muhafaza edileceği ayrı bir sorun olmuştur.

Bu akımın en önde gelen ismi, şüphesiz ıslahatçı çabalarıyla dikkat çeken Cemâleddin Afgânî'dir. İslah ekolü de denilen Afgânî çizgisi “Müslümanlar neden geri kaldı?” ve “Ataletten ve geri kalmışlıktan nasıl kurtulunur?” gibi sorulara yanıt aramıştır. Afgânî ve ekolünün bu konu ile ilgili en çok referans verdiği ayet “*Siz kendi içinizdekini düzeltmedikçe Allah sizin durumunuzu düzeltmez.*” (Ra'd, 13/11) mealindeki ayettir.

Afgânî, Müslümanları birliğe çağırarak için Paris'te *Urretü'l-vüska* isimli dergiyi 18 sayı çıkarabilmiştir. Çeşitli baskılar nedeniyle kısa süreli bir dergi olan *Urretü'l-vüska*'nın İslâm dünyasındaki etkisi derin olmuştur. İstanbul'da önceleri II. Abdülhamid (1842-1918)'in nezdinde büyük bir itibar ve ilgi gören Afgânî, Şeyhülislâm Hasan Fehmi Efendi (1795-1881) ve diğer bazı geleneksel ulemanın kıskançlığı ve suni ihtilafları büyütmesiyle İstanbul'dan uzaklaştırılmıştır.

Afgânî, Batı dünyasını gezip yakından tanıdıktan sonra, Doğu'daki cehalete ve geri kalmışlığa açıkça savaş açmıştır. O dönemde *Hakikat-i Mezheb-i Neyçiri ve Beyân-ı Hâl-i Neyçiriyan* isimli Neyçiriye'ye (tabiatçılığa) reddiye yazarak, evrimciliğe, pozitivism ve materyalizme karşı İslâm dünyasını uyarmıştır.<sup>6</sup> Bu eserini kaleme almadan önce, 1879'da Hindistan'ı ziyaret eden Afgânî, burada görüştüğü Seyyid Ahmed Han (1817-1898)'in tabiatçılık eleştirisinin etkisinde kalmıştır. O, Hindistan'daki Müslümanlara hitaben yaptığı

bir konuşmasında “Sizler temel konuları bırakıp, tâli konularla uğraşıyorsunuz ama fakirliğin kaynağı nedir ve buna nasıl çözüm bulunur vb. konularla ilgilenmiyorsunuz!” diyerek Müslümanları daha önemli gördüğü konulara yönlendirmek istemiştir. Onlara derin, tutarlı ve kuşatıcı düşünce olmadan var olmanın mümkün olmadığını söylemiştir.

Afgânî ayrıca eserlerinde sık sık İslâm dininin uygarlık ve ilerlemeye (terakkiye) yaptığı katkılara vurgu yapmıştır. O, iffet, emanet ve doğruluk ilkeleriyle dinin, hem birey hem de toplum yaşamında önemli hasletler kazandırdığını vurgulamıştır. Bu hasletleri, büyük medenî toplum olmanın da vazgeçilmez ölçü ve kriteri görmüştür. İslâm’ın akılcı özelliğine vurgu yaparak, İslâm’ın diğer dinlerden üstün olduğunu vurgulayan Afgânî, İslâm’ın akliliğini ve kültürel boyutunu modern bir tarzda savunmuştur.<sup>7</sup>

Afgânî’nin İran’da aldığı felsefî eğitimin, Mısır’daki el-Ezher başta olmak üzere eğitim kurumlarında olmaması dikkatini çekmiş, bu amaçla üniversitenin dışında açık/serbest felsefe ağırlıklı dersler vermeye başlamıştır. Derslerinde felsefe ile birlikte ahlâkî ve kelâmî konuları da işlemesi, bağımsızlığa ve özgür düşünceye vurgu yapması geniş bir öğrenci kitlesi tarafından izlenmesine neden olmuştur. Onun derslerine olan ilgini artması, el-Ezher’in geleneksel uleması tarafından hoş karşılanmayıp tepkilere neden olmuştur.

Sonuçta Afgânî’nin başarısı şu şekilde özetlenebilir: (1) Mısır’da giriştiği kadroluluk çalışmaları en önemli başarılarından. O, Abdûh, Kasım Emin, Sa’d Zağlul, Edip İshak vb. ile 1950’lere kadar Mısır’da siyasal ve düşünsel yaşamı etkilemiştir. (2) *Urvetü’l-vüska* dergisi ile İslâm dünyasında ilk defa ittihad-ı İslâm mesajını geniş kitlelere duyurmuştur. (3) İran’da Nâsirüddin Şâh (1848-1896)’a karşı tütün isyanını örgütlemiştir. (4) Çalışmalarında, hem halka hem de yöneticilere -II. Abdülhamid gibi- özgü farklı yöntemler kullanmış ve her iki kesime de ulaşmayı başarmıştır.

Afgânî’nin 1871 yılında Mısır’da Muhammed Abdûh ile tanışması, Modernist İslâmî çizginin hız kazanmasında önemli bir dönüm noktası olmuştur. Afgânî’nin derslerini takip eden ve en yakın öğrencisi olan Abdûh’un düşüncelerinde Afgânî’nin etkisi açıktır. Onun *Risâletü’l-tevhid* isimli eseri, Mutezilî gelenek içinde değerlendirilebilecek aklî temellendirmelere dayanan yeni bir ilm-i kelâm arayışını içerir.<sup>8</sup> O, “Akıl ve din ilk defa, Allah’ın peygamberine vahyettiği bu kutsal kitapta birlikte uyum içinde olduklar.” diyerek akıl ve dinin çatışma değil, uyum içinde olduğuna vurgu yapmıştır.<sup>9</sup> Abdûh bu eserinde Fârâbî ve İbn Sînâ geleneğini izleyerek, zorunlu varlık, mümkün varlık, müstahil varlık ayırımıyla hareketle, Tanrı’nın varlığını ezellilik, ebedilik, basitlik vb. temellendirmelerle izah etmiştir. Bununla birlikte o, İslâm filozoflarının katı akılcı olmadıklarını; aksine Yunan seleflerine

körü körüne bağlanıp, felsefelerini bu geleneksel temeller üzerine bina etmelerinin yanlış olduğuna da vurgu yapmıştır.

Abdûh ayrıca, vahyin başlıca fonksiyonunun ahlâkî terbiye olduğunu, bunun aksine Kur'an'da bilimsel ve tarihsel sorunlara yanıt aramanın anlamsız olduğunu vurgular. Ona göre, bu tür bilimsel ve tarihsel gibi görülen ayetlerin aslında ahlâkî ve dinsel bir amacı vardır.<sup>10</sup>

Abdûh'un Fransız Dışişleri Bakanı Gabriel Hanotaux'ya ve diğer oryantalistlere verdiği yanıtta, İslâm'ın ilk yüzyıllarda uyanışı ve zirvesinin, daha sonraki Abbasîler döneminde, yabancı unsurlar nedeniyle bozulmaya başladığını vurgulayarak, parlaklığın Endülüs yoluyla Batı'yı aydınlatmasında, İslâm'ın müsamahacı ve akılcı yönüne dikkat çeker.

Hanotaux, Hıristiyanlıktaki dünyevî ve ruhî otorite ayırımının; yani Tanrı'ya ait olanla Sezar'a ait olan ayrımı yapmanın Avrupa toplumlarının ilerlemesine; İslâm'da bu ayırımın olmamasının durgunluk ve durağanlığa neden olduğu iddiasındadır. Abdûh'un bu iddiaya verdiği yanıt önemlidir. Ona göre, İslâm'ın dünya görüşünde birlik (tevhid) esastır. Bu birliğin dünyevî ve ruhî olan şeklinde keyfi bir ayrımı asla kabul edilemez. Fıtrat dini olarak İslâm'ın şiarı, Sezar'a ait olanı Sezar'a, Tanrı'ya ait olanı da Tanrı'ya vermek değil, aksine Sezar'ı Tanrı'ya tâbi kılmak ve onu iyi ve kötü fiillerinden sorumlu tutmaktır.<sup>11</sup> İslâm ile diğer dinler arasındaki temel fark, İslâm'ın yalnızca belirli ibadetleri yapmakla sınırlı olmayıp, toplumun gereksinimlerini Sezar'a ve geçici yönetim organlarına bırakmamasıdır. Aksine İslâm, idare yönteminde, bireyden aileye, toplumdaki diğer milletlere kadar tüm ilişkilerde hak ve sorumlulukları tespit etmiştir.

Abdûh'un öğrencisi Reşid Rıza (1865-1935) da *Urvetü'l-vüskâ*'nın tamamlayıcısı olarak görülebilecek *Menâr* gazetesinde, İslâm'ın ihyâsına ve ümmetin birliğine vurgu yapmıştır.

Sonuçta Afgânî, Abdûh, Reşid Rıza, Emir Ali vb. ilk dönem Modernist İslâmcılar, Batı düşüncesinin etkisinde kalmakla birlikte, Batı kültürüne karşı bir şüphe ve İslâm'ın yaşam görüşünün üstünlüğüne vurgu yapmışlardır. Afgânî ile başlayan bu modernist hareket, İslâm dünyasında taraftar bulmuş, İslâm ümmetini birleştirmeyi ve geri kalmışlıktan kurtarmayı amaçlayan bu akımı, batılılar Panislamizm ya da İslâmcılık olarak nitelendirmişlerdir.

Bu bağlamda, Modernist İslâmcılığın temel ilkeleri şöyle özetlenebilir: İslâmı bir bütün olarak yeniden yaşama egemen kılmak ve akılcı bir metotla Müslümanları, Batı sömürsünden, zalim yöneticilerden, taklitten ve hurafelerden kurtarmaktır. Dolayısıyla Modernist İslâmcılık, yeni bir uygarlık tasavvuru ile ümmeti birleştirmek ve kalkındırmak uğruna yapılan aktivist ve eklek-

tik yönleri ağır basan bilimsel, siyasal ve düşünsel çalışma ve arayışların bütününe içeren bir düşünce ve harekettir.<sup>12</sup>

### 3. Türkiye’de Modernist İslâmcılık

Türkiye’de Modernist İslâmcılıktan söz edebilmek için Osmanlı’daki çöküşe çözüm arayışlarının olduğu I. Tanzimat (1839) ve Islahat Fermanı (1856) dönemlerine gitmek gerekmektedir. Diğer akımlarla birlikte Modernist İslâmcılık da bu dönemde kurtuluş ideolojisi olarak taraftar bulmuştur. Özellikle Yeni-Osmanlılar içerisinde tartışılan Modernist İslâmcılık, başlangıçta Batıcılık, Milliyetçilik, Türkçülük gibi akımlarla iç içe olmuştur.

Modernist İslâmcılık, İslâm dünyasında özellikle Osmanlı’daki ıslahat/modernleşme hareketlerinin bir parçası olarak ortaya çıkmıştır. Bu anlamda Batı’nın, hem mücadele edilecek hem de taklit ve takip edilecek iki yönü bulunmaktadır. Bu durum -Janus’un iki yüzü gibi- bir paradoksu da içermektedir.

Modernist İslâmcılığın bu ilk döneminde en fazla tartışılan konuların başında, devlet-millet, hilafet-saltanat ilişkisi ve Müslümanların gayrimüslimlerle eşitliği (*müsavât*) konuları gelmektedir. Bir Müslüman’ın kamusal yaşamda ve hukuken gayrimüslimlerle eşit olup olamayacağı en fazla tartışılan konulardandır. Bu yüzden Tanzimat’la oluşan eşitlik (*müsavât*) düşüncesi, toplumsal huzursuzluklara neden olmuştur. Bu durum, tek tanrıcılığın zirvesi olan İslâmiyeti, diğer dinlerle eşit konuma getirmek şeklinde yorumlanmıştır.<sup>13</sup>

Modernist İslâmcılığın ikinci dönemi, İslâm birliği (ittihad-ı İslâm) söyleminin egemen olduğu II. Meşrutiyet (1870-1908) dönemidir. Bu dönemde Batı’yı örnek almanın ve gayrimüslimleri taklit etmenin hükmü, geri kalmanın en büyük sorumluluğun nerede olduğu, medrese-mektep, bilim-din tartışmaları ve kılık-kıyafet konusu öne çıkmıştır.

Modernist İslâmcılığın üçüncü döneminde ise, modern kurum ve düşüncelerle İslâmı kaynaştırmak ve yeniden yorumlamak düşüncesiyle Namık Kemal, batılı unsurları temizleyerek aslı kaynaklara dönüş düşüncesiyle Ali Suavi (1838-1878), İslâmlaşmayı, inanç, ahlâk ve siyasete ait kuralların tam olarak uygulanması olarak gören Said Halim Paşa (1863-1921) gibi önemli isimlerin öne çıktığı ve düşüncelerinin tartışıldığı dönem (1908-1924)’dir. Bu grup içerisindeki önemli isimler, Cumhuriyet döneminin kurucu ve taşıyıcı kadrosu içinde de -Birinci Meclis’teki İkinci Grup gibi- görev almışlardır.

Bu dönemdeki Modernist İslâmcıların tartıştığı konuların başında, usul-i meşveret (demokrasi), meşrutiyet, anayasal düzen, şura (meclis), tabii hukuk, akıl ve nakil özdeşliği, biat, seçim, *ehlu hâl ve’l-akel* (kamuoyu), *intibah* (uyanış), *nevat* (kurtuluş), ıslah, tecdit, ihyâ gibi konular gelmektedir. Onlar, çoğu Ba-



t'ya özgü bu terim ve kavramların İslâm düşüncesinde karşılıkları olduğunu, hatta bu düşünceyi Batı'ya aktaranların Müslümanlar olduğunu iddia etmişlerdir. Kur'an ve Sünnet'in belli bir devlet ve hükümet biçimi ortaya koymadığını, ancak şura ve meşveretin önemli olduğuna vurgu yapılmıştır.

Bu dönemde yaşayan Ziya Paşa (1825-1880)'nın “*Diyâr-ı küfrîi gezdim beldele kâşâneler gördüm! / Dolaştım mülk-i İslâmî büütün viraneler gördüm.*” sözü İslâm dünyasının Batı'yı algılama ve özeleştiri yapma durumunu en iyi anlatan dizelerdendir. Yine, geleneksel birikime de sahip bu dönem Modernist İslâmcılar içerisinde Mehmet Âkîf'in müstesna bir yeri vardır. O, Afgânî ve ekolünün düşüncelerinin Türkiye'ye aktarılması ve İslâm ümmetinin yeniden eski canlılığına kavuşması için büyük çaba sarf etmiştir. Onun şiirlerinde ana tema “*Doğrudan doğruya Kur'an'dan alıp ilhamı / Asrın idrakine söyletmeliyiz İslâmî*” dizelerindedir. Mehmet Âkîf'in çıkardığı *Sirat-ı müstakim* ve daha sonra *Sebilürreşad* dergisi, misyon bakımından *Urvetü'l-vüska*'nın bir tür Türkçe tercümesi gibidir.

Cumhuriyet'in kuruluşu ile birlikte Modernist İslâmcılık yeni bir şekle dönüşmüştür. Bu dönemde dikkat çeken öge, Modernist İslâmcılığın, muhafazakârlık ve milliyetçilik gibi akımlarla iç içe olduğu bir dönem (1924-1960) olmasıdır.

Modernist İslâmcılığın son evresi olarak görülebilecek dönem ise, entelektüel İslâmcılık dönemi (1960-1980)'dir. Bu dönem, tercüme furcasının yoğun olduğu, özellikle 1970'lerden itibaren Mevdudî (1903-1979), Mâlik b. Nebî (1905-1973), Seyyid Kutup (1906-1966), Ali Şeriatî (1933-1977) ve Said Havva (1935-1989) gibi düşünürlerin eserlerinin tercüme edildiği dönem olmuştur. İslâm tarihini Mısır, Pakistan, İran merkezli okuyan bu yaklaşımda, özgünlükten daha çok eklektisizm göze çarpmaktadır.

Tercümenin uyanış dönemine hazırlık sağlaması ve sürekli bir yürüyüş hâlindeki uygarlığa ivme kazandırdığı dikkate alındığında önemi açıktır.<sup>14</sup> Bağdat'ta 830 yılında Halife Me'mûn (786-833)'un yaptırdığı tercüme merkezi olan Beytü'l-hikme örneğinde olduğu gibi, güçlü uygarlıkların doğuşunda tercüme faaliyetleri önemli olmuştur. Bunun gibi 1970'li yıllarda ivme kazanan tercüme çalışmaları, sadece Modernist İslâmcılara özgü olmamış, hem sol hem de sağ kesimde ciddi tercüme yapılmıştır.

Bu dönemdeki tartışılan konular arasında, İslâmî yönetim bağlamında daru'l-harp, daru'l-İslâm konusu, Sünnî-Şii yaklaşması (*takrib-i mezâhib*), Müslümanların diğer inanç kesimleriyle birlikte yaşaması sorunu öne çıkmıştır. Bu dönemin Modernist İslâmcılığı, geleneksel Müslümanlara (tasavvuf, tarikat, cemaat) mesafeli, bidatla mücadele bağlamında Selefilğe mütemayil bir çizgi izlemiştir. Aslında İslâm dünyasını hâlâ meşgul eden bidat, bidat olmayan ayırımı, daru'l-harp, daru'l-İslâm vb. kavramlar ile yeni bir tarih arayışı, asıl kay-

nağa ve Asr-ı saâdet'e dönüş düşüncesi bu selefi eleştirinin günümüze bir mirasıdır.

Modernist İslâmcılar, tasavvufî hareketlere oldukça soğuk bakmışlardır. Tasavvufun bilim ve teknolojiye karşı mesafeli bir yaklaşım sergileyip; tasavvufî yaşamın insanları sosyal hayattan soyutladığı ve pasifizme yönlendirdiği iddia edilmiştir. Gelenekle irtibatı oldukça zayıf olan, hatta geleneği yadsıyan bu dönemki Modernist İslâmcılıkta, siyasal ve düşünsel muhaliflik ön planda olmuştur. Bununla birlikte ümmetçi, duyarlılığı yüksek, mücadeleci diri bir din anlayışını egemen kılmaya çalışmışlardır.

Sonuçta, Türkiye'deki Modernist İslâmcılık şu şekilde özetlenebilir: Oryantalist saldırılara yanıt verilmeye çalışılmış, Batı'dan yapılan eleştirilere, kabahatin İslâm'da değil, Müslümanlarda olduğuna vurgu yapılmıştır. Çoğunlukla Mısır, Pakistan, İran merkezli tercüme faaliyetleri özgünlüğü engelse, tercüme vasıtasıyla aktivist ve entelektüel bir İslâmcılık oluşmuştur. Yine Osmanlı'nın çöküşünden itibaren çözüm arayışında olan Modernist İslâmcıların merkezi, çok geniş bir entelektüel sınıf barındıran Türkiye, özellikle İstanbul olmuştur.

#### 4. Yeni Bir Modernleşme Hareketi

Modernist İslâmcıların temel tezi, ana kaynaklar olan Kur'an ve Sünnet'e dayanarak, bunların ışığında topyekûn tarihsel miras, bilimsel ve rasyonel bir süzgeçten geçirilerek anlaşıldığı ve yorumlandığı takdirde, İslâm, tarihin toplumsal gelişme sürecinin ortaya çıkardığı değişme hadisesini doğurduğu problemleri çözmeye, o sürece yön vermeye gücü yeten bir inanç sistemidir.<sup>15</sup>

Kutsal metinleri yeniden yorumlama konusunda Fazlur Rahman (1919-1988)'in önerisi, günümüz İslâm düşüncesi açısından önemlidir. Burada Kur'an ve Sünnet'teki tüm özel durumlar, ahlâkî ilkelere dönüştürülmeye çalışılmaktadır. Fazlur Rahman, kültür ve düşünce tarihi başta olmak üzere, İslâm düşüncesini bir bütün olarak görür ve bir yöndeki bozukluğun diğer yönleri de etkileyeceğini düşünerek, yöntemsel açıdan İslâm düşüncesinin metafizik çerçevesini değiştirmeye çalışır.

Fazlur Rahman'a göre, ilk dönem Modernist İslâmcıların açmazı, onların İslâm'a dönüş tezinin oldukça naif olmasıdır. Örneğin onlar, sünnet ile hadis arasında ayırım yapmadıkları için sünnete dönmekle, kitaplardaki hadislere dönmeyi kastediyorlardı. Oysa ona göre, hadis literatüründeki sünnet, sadece Hz. Peygamber'in sünneti değildir. Bu külliyat ilk nesillerin görüş ve anlayışlarıyla oluşmuştur. Böylece Hz. Peygamber'e dönmek, ilk nesillere, yani tarihsel bir döneme dönmek anlamına geliyordu. O, ilk dönem Modernist İslâmcıların açmazı, onların İslâm'a dönüş tezinin oldukça naif olmasıdır.

lâmcılığına “İslâm’ın inanç ve toplumsal adalet yönünü birleştirmeye çalışmışlarsa da, salt faaliyetçi, tefekkürden yoksun bu programla bunun yaşama aktarmaları mümkün olamazdı.” şeklinde eleştiri getirmektedir.<sup>16</sup>

Fazlur Rahman’a göre, Kur’an ve Sünnet’in anlaşılması, Hz. Peygamber’in yaşadığı dönemin sosyo-kültürel yapısını anlamayla yakından ilgilidir. Ayrıca vahyin metafizik boyutu ile toplumsal ve ahlâkî boyutunun birlikte ele alınması gerekir.<sup>17</sup> Ona göre, özel bir toplumsal olay ile ilgili özel bir çözüm şekli tarihselken; çözümün özü ve ilkesi evrensel, ezeli ve ebedidir.

### 5. Gelenekçi Ekolün Modernist İslâmcılara Eleştirileri

René Guénon (1886-1951), Frithjof Schuon (1907-1998) ve Martin Lings (1909-2005) gibi çoğunluğu İslâmiyet’i sonradan seçen mühtedi Müslümanlardan oluşan Gelenekçi ekol, Modernist İslâmcıların görüşlerine şiddetle karşı çıkmaktadır. Bu ekole göre, entelektüel bir hareket olarak Modernist İslâmcılık, modern dönemde ortaya konmuş yeni bir din/İslâm yorumudur. Gelenekçi ekole göre, İslâm’da âlemi açıklama başlangıçta Tanrı-merkezli (*teocentric*) iken; modern dönemde, -Modernist İslâmcıların da benimsediği- insan-merkezli (hümanist) açıklama tarzı tercih edilmiştir. Bu durum, âlem, insan ve eşya başta olmak üzere bütün hakikat arayışında bütüncül bir eksen kaymasına neden olmuştur.

Geleneksel İslâm’da özellikle kelâmî ve felsefî çalışmalarda rakip görülen Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi diğer dinlerdi. Bu dinlere karşı yazılan reddiyeler ile ciddî bir literatür oluşmuştu. Örneğin Câhız (776-868) ve Kindî’nin bu alanda yazdığı ilk reddiyeler ve bunu takip eden reddiye geleneği bilinmektedir. Modernist İslâmcılık akımıyla birlikte rakip olarak dinler değil; ideoloji ve akımlar görülmeye başlanmıştır. Günümüzde ideolojilerin yavaş yavaş dinlerin yerini almaya başlamasıyla birlikte, özellikle pozitivism, materyalizm, nihilizm, agnostisizm ve evrimcilik en fazla tepki verilen akımlar olmuştur. Bu yüzden Modernist İslâmcılığı, batılı bir düşünce yapısı olan ideoloji ile tanışmasıyla orta çıktığını söyleyebiliriz. Kitleleri hedef alan yeni bir düşünce yapısı ve orijinal/asıl kaynaklara dönüş iddiası da bu ideolojik yönünü doğrulamaktadır.

Modern Batı düşüncesini, yaşam şeklini ve sekülerizmi eleştiri ön planda olan Gelenekçi ekolde, Modernist İslâmcıların geçmiş İslâm tecrübesini, birikimini, geleneğini, klasik kaynakları ihmal ettiği, yok saydığı, hatta tenkitçi ve tasfiyeci bir tutum içinde bulunduğu; bunun yerine modern Batı düşüncesine önem verdiği eleştirisi yapılmaktadır. Ayrıca Modernist İslâmcıların sürekli ihyâ ve ıslaktan bahsetmelerini yanlış bularak, onları çağdaş fantezilerinin etkisinde kalmakla suçlamaktadırlar. Bu durumun yerine, klasik kaynak-

ların günümüz dillerine tercüme edilip okunmasına, İslâm'ın bir ideoloji olmayıp, yaşam biçimi olduğuna vurgu yapılmaktadır.

Gelenekçi ekole göre, her din aynı hakikati değil, hakikatin farklı yönlerini vurgular ve hepsi birbirini tamamlar. Hakikatin bütün din ve kültürlerde olabileceğini, ancak en mükemmel formunun İslâm'da somutlaştığını söyleyen Gelenekçi ekol, özellikle Fazlur Rahman'ın önerdiği tarihselci okumaya şiddetle karşı çıkarak nassın evrenselliğini vurgulamaktadır.

Gelenekçi ekole göre, İslâm'ın genel prensiplerini, yeni modellere göre yorumlayıp formüle eden modernist tezler, Aydınlanma ürünü olup, ilâhî bir din olan İslâmı dünyevileştirmekte, din özünü kaybedip, Batı'daki benzer ideoloji ve dünya görüşlerinden biri hâline dönüştürmektedir. Bu ekole göre, XIX. yüzyıl terakki felsefesini temel alan Modernist İslâmcılarının bu çabalarının arka planında, yetersizlik ve kendinden şüphe vardır. Yine başka bir eleştiri olarak Modernist İslâmcıların, hem Asr-ı saâdet'e dönme özleminde olmaları hem de modernleşmeci tezleri savunmaları çelişik bir durumdur. Seyyid Hüseyin Nasr (doğ. 1933) gibi gelenekçilere göre, asıl ıslah, ahlâk ve metafizikten değil, gelenekten kopmadadır. Geleneğe dönüş, asla tekerleğin yeniden icadı değildir. Bu yüzden boyun tutulmalarımızı aşılıp, yüzümüzü tekrar hakikate, metafiziğe döndürmemiz gerekmektedir.

Modernist İslâmcılığın bir başka açmazı da "Batı'nın ahlâkını değil, tekniğini alalım!" düşüncesidir. Bu düşünce aslında modernizmin maddî yönlerini kabul edilebilir görürken; ideolojik temellerine eleştiri getirmektedir. Bu bağlamda, Japonya'nın geleneksel kültürünü koruyarak "Batı bilimi / Doğu kültürü" sloganıyla, Batı'nın bilim ve teknolojisini alarak kalkınması, Osmanlı aydınlarının dikkatini çekmiştir. Buradan hareketle Mehmet Âkif gibi Modernist İslâmcılar içerisinde Batı'nın yaşam tarzını değil, teknoloji ve bilimini alacağımız yerde, cürufunu aldığımız özeleştirisi sıkça yapmıştır. "*Alınız ilmini garbın, alınız sanatını / Veriniz hem de mesainize son süratini*" gibi onun şiirlerinde sıkça geçen bu konu, daha sonra Türk muhafazakârlarının da bir ülküsü olmuştur. Ancak Batı'nın tekniğini alarak uygarlığın manevî yönüne dokunmamak, yani teknikte batılı, ruhta doğulu kalmak zihinlerde ve yaşamda bir düalizm yarattığı aşikârdır.

## Sonuç

İslâm dünyasında tarihin çeşitli dönemlerinde yaşanan -Haçlı seferleri, Moğol istilası, Kadızâdeler hareketi gibi- kimi olaylar; ya da -Gazzâlî, Dehlevî, İbn Teymiyye, Afgânî gibi- kimi şahsiyetler, toplumda sosyal ve düşünsel anlamda bazı kırılma ya da yeni bir paradigma oluşturmaya neden olmuştur.

Büyük uygarlıkların oluşumu, güçlü bir felsefî birikime sahip olmakla mümkündür. Geçmişe baktığımız zaman bunun birçok örneğini görmemiz mümkündür. İslâm felsefesi, altın çağını yaşadığı VII-XI. yüzyıllar arasında İslâm uygarlığı da maddî ve entelektüel zenginlik bakımından zirveye ulaşmıştır. Aynı durum, Yunan uygarlığı ya da Uzak Doğu uygarlıkları için de söylenebilir.

Günümüzde İslâm felsefesi çalışmaları eski ihtişamında olmamakla birlikte devam etmektedir. Geleneksel tarzda İslâm felsefesi tahsili, İran başta olmak üzere birçok İslâm ülkesinde sürdürülmektedir. Bununla birlikte son iki yüzyıldır, sosyal, siyasal ve kültürel alanlarda önemli düşünceler de ortaya konmaya başlanmıştır. Bunda geçmiş İslâm uygarlığının birikiminden faydalanmak, ondan ilham almak ve yorumlamak etkili olmuştur.

İslâm felsefesinin modern temayüllerine baktığımızda, İslâm dünyasında birliğin değil, çatışmaların egemen olduğu bu yüzyılda, daha çok siyasetle ilgili kuramların öne çıktığını görmekteyiz. Bu bağlamda entelektüel bir hareket olarak Modernist İslâmcılık ve Gelenekçi ekol, son yıllarda en çok tartışılan akımlar olmuştur. Bunda çöküşten kurtulmak, eski ihtişamlı günlere dönüş düşüncesi etkin olmuştur. Bunun yanı sıra kutsal metinleri daha iyi anlamak için hermeneutik çalışmaları da öne çıkmaktadır. Bu alanda tarihselci yorumuyla Fazlur Rahman'ın, "İslâmî akıl" kavramsallaştırmasından hareketle yapısalcı yaklaşımıyla Muhammed Arkun (1928-2010)'un ve son yıllarda Nasr Hâmid Ebû Zeyd (1943- 2010)'in çabaları dikkat çekicidir.

İslâm felsefesinin modern temayüllerinde Kuzey Afrika çalışmaları dikkat çekicidir. Habâbî (1922-1993) (Fransızca yazdığı eserlerde kullandığı ismiyle Lahbabî) şahsiyetçilik (*eş-şahsânîyye*) ile başlayan felsefî sistem kurma çabasını, 1970'li yıllarda "yarıncılık" (*el-gadıyye*) adıyla devam ettirmiştir. Yine Kuzey Afrikalı bir düşünür olan Câbirî (1936-2010)'nin Meşşâî ve İsrâkî akımlarını eleştirerek, İbn Rüşd temelli akılcı bir felsefî sistem kurma çabası da dikkat çekicidir. Son dönemlerde Hasan Hanefî (doğ. 1935)'nin, felsefesine ideolojik ve siyasal unsurlar katarak, kendine özgü bir düşünce sistemi olan İslâmî Sol'u (*el-Yesârü'l-İslâmî*) sistemleştirme çabası da anılmaya değer bir başka modern temayüldür. O, kutsal kitabın anlaşılmasında fenomenolojik bir yöntem önererek, dinî gerçeklerin tarihsel süreç içerisinde çeşitli şekillerde ele alınabileceğini, bu anlamda beşerî tecrübenin hakikatin tecessümünden ibaret olduğunu ifade eder.

Sonuçta, İslâm felsefesinin modern temayüllerinde, klasik dönemin metafizik ağırlıklı felsefeleri yerine, İslâm-bilim tartışmaları, siyaset felsefesi ve hermeneutik ağırlıklı çalışmalar almıştır. Ancak bu modern temayüllerde, İslâm felsefesini Batı felsefesi ile uzlaştırma ve sentez arayışları dikkat çekmektedir.

## Kaynakça

- Abdûh, Muhammed, *Hanoto'nun Hücumuna Karşı Şeyh Muhammed Abdûh'un İslâmî Müdafası*, çev. Mehmet Âkif Ersoy, İstanbul: Tevsi-i Tibaat Matbaası, 1913.
- Abdûh, Muhammed, *Tevhid Risâlesi*, çev. Sabri Hizmetli, Ankara: Fecr Yayınları, 1986.
- Afgânî, Cemaleddin, *Debrîyyun'a Reddiye: Naturalizm Eleştirisi*, çev. Vahdettin İnce, İstanbul: Ekin Yayınları, 1997.
- Aydın, Mehmet, *İçe Kritik Bakış*, İstanbul: İyi Adam Yayınları, 1999.
- Bayraktar, Mehmet, *Dinlerarası Diyalog ve Başkalaştırılan İslâm*, Ankara: Beyaz Kule Yayınları, Ankara.
- Bilen, Osman, *İslâm Felsefesinin Ana Sorunları*, İzmir: byb., 2001.
- Hanefî, Hasan, "İslâmcılık ve Laiklik", çev. R. Yıldırım, *Kelâm Araştırmaları*, Cilt: II, Sayı: 1, 2004, s. 109-128.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Kara, İsmail, *Türkîye'de İslâmcılık Düşüncesi*, İstanbul: Risâle Yayınları, 1986.
- Mannheim, Karl, *İdeoloji ve Ütopya*, çev. Mehmet Okyayuz, Ankara: Epos Yayınları, 2002.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2011.
- Vincent, Andrew, *Modern Political Ideologies* Oxford & Cambridge: Blackwell, 1993.

## Notlar

- 1 "İslâmcılık" kavramı, Türkçe literatürde ilk defa Ziya Gökalp (1876-1924)'in 1913 *Türk Yurdu*'ndaki "Üç Cereyan" isimli makalesinde geçmektedir.
- 2 Vincent, Andrew, *Modern Political Ideologies*, Blackwell, Oxford & Cambridge, 1993, s. 1-2.
- 3 Mannheim, Karl, *İdeoloji ve Ütopya*, çev. Mehmet Okyayuz, Epos Yayınları, Ankara, 2002, s. 121.
- 4 İdeolojiler, her ne kadar Fransız Devrimi (1789) sonrasında ortaya çıksa da; bütün ideolojilerde kendini olabildiğince geçmişe bağlayarak güçlü ve otantik gösterme eğilimi bulunmaktadır. Örneğin muhafazakârlık kendini Aristoteles (MÖ 384-322) ve Cicero (MÖ 104-43)'ya bağlar; liberalizm Sofistler'e, sosyalizm ise, geçmişini Platon (MÖ 427-347)'un *Devlet*'ine, Plutarkhos (45-120)'un *Paralel Hayatları*'na, hatta Amos, Hosea ve İsaiah gibi İbrani peygamberlerin öğretilerine kadar götürebilmektedir.
- 5 İslâm dünyasında çokça dillendirilen "İslâm'ın terakkiye/ilerlemeye engel olmadığı" söylemi, dinî metinleri parçacı/eklektik okuma sonucunu doğurmuş, bunun sonucunda İslâm'ın kapitalizm, sosyalizm vb. ideolojilerle eklemlenebileceği gibi uç yorumlara gidilebilmiştir.
- 6 Afgânî, *Hakikat-i Mezheb-i Neyçirî ve Beyân-ı Hâl-i Neyçirîyân* adıyla 1881'de Haydarabad'da kaleme aldığı bu eser, önce Farsçaya ardından da *er-Redd ale'd-debrîyyîn* adıyla Arapçaya çevrilmiştir. Afgânî, 1892 yılında II. Abdülhamid'e sunmak üzere yanında İstanbul'a getirdiği bu kitabı, Yakupzâde Münir Efendi'ye Türkçeye tercüme ettirmiş ve padişaha takdim etmiştir. Bu eserin Türkçe tercümesi için bk. Afgânî, Cemaleddin, *Debrîyyun'a Reddiye: Naturalizm Eleştirisi*, çev. Vahdettin İnce, Ekin Yayınları, İstanbul, 1997; Neyçirîye, natüralizmin Hint Alt Kıtasında telaffuz edilmiş şekliyle tabiatçılığı nitelemektedir.
- 7 Afgânî'nin "İslâm akıl dinidir.", "İslâm, uygarlığın en sahil kaynağıdır.", "İslâm, terakkiye mani değildir." düşüncesine çekinceli yaklaşımlar da söz konusudur. Örneğin Albert Hourani (1915-1993)'ye göre, İslâm'ın akılla çelişmediği önermesi, zamanla modern dünyadaki her türlü düşüncenin İslâm içerisinde meşrulaştırılacağı yanılgısına neden olmaktadır. Bu anlamda zımnî bir modernleşirmecilik oluşmaktadır. Hasan Hanefî de, "İslâmcıların kullanmış oldukları 'Hâkimiyet Allah'ındır.', 'Çözüm İslâm'dadır.', 'Tek yol İslâm', 'İslâm şeriatı uygulanmalı-

dır.’ gibi sloganlar, muhteva bakımından tahlil edildiğinde bunların laiklerin kullandıkları sloganlarla amaçladıkları hususlardan fazla farklı olmadığı görülür.” demektedir. Bk. Hanefi, Hasan, “İslâmcılık ve Laiklik”, çev. R. Yıldırım, *Kelâm Araştırmaları*, Cilt: II, Sayı: 1, 2004, s. 109.

- <sup>8</sup> Abdûh’un dışında klasik kelâmın yetersizliğini düşünüp, yeni bir ilm-i kelâm arayışında olan bir başka âlim de İsmail Hakkı İzmirli (1869-1946)’dir. Bk. İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmî Kelâm*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2013. Ayrıca Abdüllatif Harpûtî (1842-1916)’nin *Tenkîhü’l-kelem*, Hüseyin el-Cisr (1845-1909)’in *el-Husûni’l-hamûdiyye*, Muhammed Abduh (1849-1905)’un *Risâletü’l-tevhîd*, Şiblî Numânî (1857-1914)’nin *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, Filibeli Ahmed Hilmi (1865-1914)’nin *Üss-i İlm-i Akâ’id* isimli eserleri de bu alanda kaleme alınmış önemli çalışmalardır.
- <sup>9</sup> Abdûh, Muhammed, *Tevhid Risâlesi*, çev. Sabri Hizmetli, Fecr Yayınları, Ankara, 1986, s. 25.
- <sup>10</sup> *A.g.e.*, s. 29.
- <sup>11</sup> Abdûh, Muhammed, *Hanoto’nun Hücumuna Karşı Şeyh Muhammed Abdûh’un İslâmî Müdafası*, çev. Mehmet Âkif Ersoy, Tevsi-i Tıbaat Matbaası, İstanbul, 1913, s. 19.
- <sup>12</sup> Kara, İsmail, *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi*, Cilt: 1, Risâle Yayınları, İstanbul, 1986, s. xv.
- <sup>13</sup> Günümüzde benzer bir çaba “Dinlerarası Diyalog” şeklinde devam etmektedir. Tarihi çok eskilere kadar giden bu tür çabaların amacı, dinler üstü yeni bir din oluşturmaktır. Kişinin kendi inancını paranteze alarak diğer dinlerle diyaloga girmesinin vahim sonuçlar doğuracağı, hatta kelime-i tevhid’den Hz. Muhammed’in isminin çıkarılması teklifine kadar ulaşabileceği şeklinde yorumları içeren ilginç ve önemli bir çalışma için bk. Bayraktar, Mehmet, *Dinlerarası Diyalog ve Başkalaştırılan İslâm*, Beyaz Kule Yayınları, Ankara, 2009, s. 109.
- <sup>14</sup> Ülken, Hilmi Ziya, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2011, s. 5.
- <sup>15</sup> Aydın, Mehmet, *İçeride Kritik Bakış*, İyi Adam Yayınları, İstanbul, 1999, s. 232.
- <sup>16</sup> Bilen, Osman, *İslâm Felsefesinin Ana Sorunları*, byb., İzmir, 2001, s. 93.
- <sup>17</sup> *A.g.e.*, s. 95.