

T.C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

CEMALEDDİN AFGÂNÎ'NİN DÜŞÜNCE DÜNYASI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Enamullah AHMADY

Danışman

Doç. Dr. Tahir ULUÇ

Konya-2012



T.C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



BİLİMSEL ETİK SAYFASI

Öğrencinin	Adı Soyadı	Enamullah Ahmady	
	Numarası	094245011001	
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri/ İslam Felsefesi	
	Programı	Tezli Yüksek Lisans <input checked="" type="checkbox"/>	Doktora <input type="checkbox"/>
	Tezin Adı	Cemaleddin Afgani'nin Düşünce Dünyası	

Bu tezin proje safhasından sonuçlanmasına kadarki bütün süreçlerde bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Öğrencinin imzası
(İmza)



T.C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



YÜKSEK LİSANS TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	Enamullah Ahmady		
	Numarası	094245011001		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri/ İslam Felsefesi		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	<input checked="" type="checkbox"/>	Doktora <input type="checkbox"/>
	Tez Danışmanı	Doç. Dr. Tahir Uluç		
Tezin Adı	Cemaleddin Afgâni'nin Düşünce Dünyası			

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan Cemaleddin Afgâni'nin Düşünce Dünyası başlıklı bu çalışma 02/02/2012 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak, jürimiz tarafından yüksek lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Unvanı, Adı Soyadı	Danışman ve Üyeler	İmza
Doç. Dr. Tahir ULUÇ	Danışman	
Doç. Dr. İsmail TAŞ	Üye	
Yard. Doç. Dr. Lütfü CENGİZ	Üye	



T.C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Öğrencinin	Adı Soyadı	Enamullah Ahmady		
	Numarası	094245011001		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri/ İslam Felsefesi		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	<input checked="" type="checkbox"/>	Doktora <input type="checkbox"/>
	Tez Danışmanı	Doç. Dr. Tahir Uluç		
Tezin Adı	Cemaleddin Afgani'nin Düşünce Dünyası			

ÖZET

Cemâleddîn Afgânî İslam dünyasının birlik ve bütünlüğünü kaybettiği, ilmi, siyasi, askerî ve iktisadî olarak gerilediği, fikrî ve siyasi alanda büyük sıkıntılar yaşadığı bir dönemde yaşamıştır. Emperyalist Batı ülkeleri birçok İslam ülkesini işgal ve Müslüman halkların millî ve manevî değerlerini tahrip etmekte; Müslüman ülkelerin yeraltı ve yerüstü kaynaklarını sömürerek kendi refahlarını artırmaktaydılar. Dolayısıyla böyle bir trajik süreçte doğup büyüyen Afgânî'nin düşünce sistemini ve dini algılayışını öğrenmek için ilmi ve siyasi faaliyetlerinin ve kaleme aldığı eserlerin bir bütünlük içinde incelenmesi gerekmektedir. *Er-Redd ale'd-Dehriyyîn* ismiyle Arapçaya çevrilen kitabı ve Afganistan tarihini konu alan *Tetimmetü'l-Beyân*'ı bizzat kendisi tarafından kaleme alınmıştır. *El-Urvetu'l-Vuskâ*'daki makalelerin büyük bir kısmının fikir açısından ona, ifade bakımından Abduh'a ait olduğu söylenir. Sonra Mahzumi Paşa'nın *Hatıratı* gelir. Renan'a cevabının metni ve tercümesi üzerinde tartışmalar vardır. Ayrıca onun düşüncesi ile ilgili kendisine ait olduğu söylenen pek çok makale ve vesikalar vardır. Reşid Rıza-Hayreddin Karaman'ın *Gerçek İslam'da Birlik* ve Muhsin Abdülhamid'in *Cemaleddin Afgânî: Hayatı ve Etrafındaki Şüpheler* gibi eserler onun düşüncesine ışık tutan önemli çalışmalardır.

Afgânî bütün İslam ülkelerini gezmek suretiyle o ülkelerin kültürel, toplumsal ve siyasal yapısını çok iyi gözlemlemiş ve analiz etmiştir. O, Müslüman milletleri ve diğer Doğu toplumlarını sömüren Batılı devletlerin politikalarını da yakından bilmektedir. Bu yüzden o gittiği her yerde Batı sömürüsünün iç yüzünü anlatmıştır.



T.C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Öğrencinin	Adı Soyadı	Enamullah Ahmady		
	Numarası	094245011001		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri/ İslam Felsefesi		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	<input checked="" type="checkbox"/>	Doktora <input type="checkbox"/>
	Tez Danışmanı	Doç. Dr. Tahir Uluç		
Tezin İngilizce Adı		Jamaloddin Afghani's World of Thought		

SUMMARY

Jamaladdin Afghani lived in a period when the Islamic world lost its unity and integrity and declined in scientific, political, military and economic realms, facing great problems in intellectual and political sphere. The colonialist Western powers invaded many Muslim countries and destroyed their national and religious values, increasing their own prosperity by exploiting the resources of the Muslim countries. Therefore, in order to grasp Afghani's system of thought and conception of religion, one needs to deal with his intellectual and political activities and writings as a whole. *Al-Radd 'alā al-Dahriyyīn* and *Tatimmat al-Bayān* were composed by himself while most of the articles published in *al-Urwat al-Wuthqā* are said to belong to him in terms of idea as they are couched by Muhammad Abduh. Next comes *Khātirāt* by Mahzumi Pasha. In addition, there are many articles and documents attributed to Afghani. *Gerçek İslam'da Birlik* by Rashid Rida and Hayreddin Karaman as well as *Cemaleddin Afġānī: Hayatı ve Etrafındaki Şüpheler* by Muhsin Abdülhamid are important studies that shed light on Afghani's life and thought.

By traveling through all Muslim countries, Afghani observed and analyzed their cultural, social and political character very closely. He also knew the policies of the Western countries which colonized Muslim peoples and other Eastern societies. Therefore, he disclosed the inner character of the colonialist West wherever he went.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	1
GİRİŞ	3
I. KONUNUN AMACI, ÖNEMİ, SINIRLARI VE KAYNAKLARI	3
1. Konunun Amacı	3
2. Konunun Önemi.....	4
3. Konunun Sınırları.....	4
4. Konunun Kaynakları.....	5
II. AFGANİ’NİN HAYATI, KİŞİLİĞİ, ÜLKESİ VE ESERLERİ.....	8
1. Hayatı.....	8
2. Kişiliği	14
3. Ülkesi.....	18
4. Eserleri.....	20
III. İNANCI, DÜŞÜNCESİ, AHLAKI VE HEDEFİ.....	23
IV. YAŞADIĞI ÇAĞIN GENEL DURUMU	26
V. İSLAM DÜNYASINDAKİ ETKİLERİ	28
VI. TÜRK DÜŞÜNCESİ ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ.....	31
1. Jön-Türklerle İlişkisi	31
2. Türkiye’deki Etkileri.....	33
VII. İLİM MECLİSİ.....	33

BİRİNCİ BÖLÜM

AFGÂNÎ’NİN DİN ANLAYIŞI.....	35
I. DİNE BAKIŞI.....	35
II. İSLAM’A BAKIŞI	39
1. İslam Dininin Temel Kaynağı Olarak Kur’ân-ı Kerîm	42
2. Peygamberlik Müessesesi.....	44
III. HİRİSTİYANLIK VE YAHUDİLİĞE BAKIŞI	45
IV. MÜSLÜMANLARIN GERİ KALMIŞLIĞININ NEDENLERİ.....	47

İKİNCİ BÖLÜM

AFGÂNÎ’NİN GENEL DÜŞÜNCELERİ.....	52
I. FELSEFİ GÖRÜŞLERİ	52
1. Felsefe ve Önemi	52

2. Akıl-Din İlişkisi	55
3. Din-Felsefe İlişkisi.....	62
4. Hikmet ve Sanat	64
5. Din-Bilim İlişkisi	64
6. Tabiatçılık Eleştirisi.....	70
II. SİYASİ GÖRÜŞLERİ	72
1. Panislamizm	72
2. Birlik ve Hâkimiyet.....	75
3. Panarabizm.....	76
4. Pantürkizm	78
5. Milli Birlik Anlayışı	79
6. Milliyetçilik Anlayışı.....	80
7. Vatan Hakkındaki Düşüncesi	81
8. Masonluk ile ilişkisi	82
9. Anayasal Sisteme Bakışı.....	85
10. İktidarı Koruma Yolları.....	87
III. MODERNİZM VE CEMÂLEDDİN AFGÂNÎ	87
IV. KADIN MESELESİ	91
1. Kadın Hakları	91
2. Kadının Örtünmesi.....	94
SONUÇ	95
BİBLİYOGRAFYA	98

ÖNSÖZ

Şahsiyeti, fikrî ve siyasî faaliyetleri ile modern İslam düşüncesini derinden etkilemiş bir isim olan Cemâleddîn Afgânî, İslam âleminin sömürgeci Avrupa hâkimiyetinden kurtulması idealine hayatını adanmış; Müslüman milletlerin kendi özüne dönerek zulüm ve esaretten kurtulması için durup dinlenmeden bir ömür boyu çalışmıştır. Bu yüzden “seyyah filozof” olarak adlandırılan Afgânî, daha hayatta iken tüm dünyada tanınmış, çok sayıda öğrencisi ve takipçileri olmuştur.

19. asrın İslam dünyası için tehlikeler, savaşlar ve hezimetlerle dolu olduğunu yaşayarak gören Afgânî, böyle devam ederse, İslam ümmetinin yıkılıp yok olacağını hissetmiş ve bunu önlemek için çareler düşünmüş, dünyanın dört bir tarafına yaptığı seyahatlerle Müslümanları bu tehlike karşısında uyanmaya çağırmıştır.

Afgânî'nin eserlerinde İslam dünyasının hazin durumunun müsebbibi olarak gördüğü cehaleti, hurafeleri ve din adamlarının yetersizliğini ve samimiyetsizliğini hedef almış, “Sultan-ı âlem, ilimdir” düsturundan hareketle İslam dünyasının giriftar olduğu felaketlerden kurtulması için tasarlayıp geliştirdiği reformcu projelerini gerçekleştirmek için uğraşmıştır. O, milletlerin içinde buldukları kötü durumdan ilim vasıtasıyla kurtulacaklarına ve bütün başarıların yine ilimle gerçekleşeceğine inanmıştır.

Pek çok Müslüman ve Batılı ilim adamının çalışmalarına konu olmakla birlikte Afgânî'nin hayatı ve fikirleri ile ilgili olarak pek çok nokta hala karanlık ve kapalı durmaktadır. Yine onun hakkında şimdiye kadar muhtelif ve kimi zaman çelişkili pek çok şey söylenmiş ve yazılmış olmakla birlikte şu husus aşikardır ki o düşüncelerini ve ideallerini gerçekleştirmek için siyasî bir destek aramış; İran, Hindistan, Mısır, Rusya ve Osmanlı topraklarından defalarca kovulmuştur. Amacına ulaşmak için çalmadık kapı bırakmayan Afgânî coşkunuğu, pervasızlığı ve kimi zaman tutarsızlığı sebebiyle neredeyse hiçbir yerde tutunamamıştır. Hayatı ve mücadelesi pek çok romana ilham kaynağı olmuştur. Onun fikrî tesir alanı dönemin Osmanlı coğrafyası ile sınırlı kalmayıp Asya Türklerine kadar uzanmıştır.

Çalışmamız giriş ve iki ana bölümden oluşmaktadır. Girişte Afgânî'nin hayat hikayesine ve sosyo-politik mücadelesinin önemli yönlerine yer verilecektir. Birinci bölümde dinî düşünceleri, ikinci bölümde ise felsefî ve siyasî fikirleri bir bütünlük içinde ele alınmaya çalışılacaktır.

Çalışmamız esnasında yardımlarını esirgemeyen değerli hocalarım sayın Doç. Dr. İsmail TAŞ'a ve danışman hocam sayın Doç. Dr. Tahir ULUÇ'a, ayrıca yazım işlerinde yardımcı olan arkadaşlarıma teşekkürlerimi sunarım. Bu çalışmamızın Afganistan'ın ve tüm İslam âleminin iftiharla yâd ettiği büyük düşünür Cemâleddîn Afgânî'yi daha yakından tanımak isteyenlere faydalı olmasını ümit ederiz.

Enamullah AHMADY

Konya, 2012

GİRİŞ

I. KONUNUN AMACI, ÖNEMİ, SINIRLARI VE KAYNAKLARI

1. Konunun Amacı

Yıllar geçiyor, koşullar değişiyor olmasına rağmen Afgânî ve ekolüne ilişkin kuşku gününden güne yenileniyor. Her defasında öncekinden daha acımasız ithamlara uğruyor ve bu ithamlara bazı Müslüman yazarlarda katılmış bulunuyor. Nitekim bu yazarlar araştırmada acelecilikleri ve düşmanların hem İslam'a hem de Müslümanlara karşı hazırladıkları komploların çokluğu nedeniyle çok kuşkulu davranmakta, İslami araştırma esaslarıyla bağdaşmayan bilimsellik dışı yollara sapmaktadırlar.

Afgânî'nin düşüncelerini araştırırken kişisel koşulları ve yaşadığı çağın sosyal- siyasi konjonktürü sonucu içine düştüğü bir takım hatalara dayanmaktadırlar. İslam dünyasında birçok aydın bu ithamlara kesin gerçeklermiş gibi sarılmaktadırlar.

Bu konuda bir takım bilimsel araştırmalar yaptım ve kitaplar okudum sonunda şu kanata vardım ki pek çoğu Afgânî hakkında kulaktan duyma şeylerle hüküm vermektedir. Gerçek biyografisi, kitapları, makaleleri ve takındığı tavırlarıyla onu inceleme zahmetine katlanamamaktadırlar. Örneğin gerek memleketimde ve gerekse Türkiye de pek çok insanla karşılaştım ve sürekli Afgânî'yi dinsiz olarak tanıyıyordu. Bu sebeple kafamda bir takım soru işaretleri dolayısıyla böyle bir araştırmaya koyuldum.

Ayrıca bu konunun araştırmamın ikinci sebebi ise memleketim açısından referans düzeyde önemli bir kaynak olma umuduyla ve tarihin en büyük İslami şahsiyetlerinden biri olduğunu, bir takım asılsız iftiralara karşı itibarını yeniden kazandırmaktır. Bu sebeple çalışmada onun hayat serüveni ve düşünceleri konusu, İslam dünyası ekseninde objektif bir şekilde ele alınmıştır. Onun düşünceleri insanlığa neler sunmuş ve İslam dünyasını nasıl etkilemiştir gibi konular işlenmesi amaçlanmıştır.

2. Konunun Önemi

Tez konumuz olan Afgânî'nin düşüncelerinin önemi öncelikle Afgânî İslam'da modern düşüncenin önde gelenlerinden biridir. O, İslam'da ıslah hareketinin öncülerindendir, onun öncülüğünü yaptığı ıslah hareketinin çekim alanı, kendi döneminde ve daha sonra öğrencileri vasıtasıyla tüm İslam dünyasını kapsamı açısından bir önem arz eder. O, yazdıklarından ziyade, değişik Müslüman ülkelerde yetiştirdiği öğrencileri ve onun hareketini takip eden taraftarlarıyla ün kazanmıştır.

3. Konunun Sınırları

Türkiye'de yakın tarihte Hayrettin Karaman, Mümtaz'er Türköne ve Muammer Esen gibi bazı ilim adamları Afgani ile ilgili bir takım çalışmalar yapmıştır. Bununla birlikte, yüksek lisans veya doktora tezi olarak çalışılması gereken bir konu olarak da konumunu hala muhafaza etmektedir. Konu hakkında yaptığım ön araştırmadan sonra, yalnızca üç veya dört yüksek lisans ve doktora tezine rastlayabildim. Biri "Cemaleddin Afgani'nin Eğitim Felsefesi" adı ile 2011'de Aliye Yılmaz tarafından, Türkçe olarak Süleyman Demirel Üniversitesinde yapılmıştır. Bir diğeri ise "Modern İslam Düşüncesinde Eğitim Anlayışı (Fazlur Rahman, Muhammed İkbâl ve Cemaleddin Afgani Örneği)" adıyla Tülay Öztürk tarafından ele alınmıştır. Bu çalışmanın dili Türkçe olup, Ankara Üniversitesinde 2003 yılında yapılmıştır.

Diğeri bir çalışma ise "A Pan-İslamist in İstanbul: Jamal ad-din Afgani and Hamidian Islamism, 1892- 1897" ismi ile Ayten Sever'in İngilizce bir çalışmasıdır. 2010'da Orta Doğu Teknik Üniversitesinde yapılan bu çalışma, Afgani'nin İstanbul'a ikinci gelişinden vefatına kadarki, beş yıllık dönemde Sultan Abdülhamit ile Pan-İslamist çalışmalarını konu edinmektedir.

Başka bir çalışma da "Dinler Tarihine Göre Cemaleddin Afgani'nin İslam ve Diğeri Dinler ile İlgili Görüşleri" adı ile Muhammed Ajmal Hanif tarafından, ancak bir takım eksiklikleri bulunmakla birlikte, 2011 yılında Selcuk Üniversitesinde yapılmıştır. Çalışma adından da anlaşıldığı gibi Afgani'nin İslam ve Diğeri Dinler ile ilgili düşüncelerini konu edinmektedir.

Türkiye’de İslam Felsefesi bölümlerinde Afgani’ye dair, onun düşünce dünyası ile ilgili böyle bir çalışma yapılmamıştır. Kelami ve Felsefi görüşleri az çok çalışılan Afgani’nin genel düşüncelerinin incelenmediği kanaatini taşıyoruz. Araştırmamızda bu eksikliği giderebilmek için, İslam Felsefesi ilminin metod ve prensipleri ışığında olabildiğince objektif bir biçimde konuyu çalışacağız. Dolayısıyla, çalışma Afgânî’nin yaşadığı çağın genel durumu ve ağırlıklı olarak onun dini, felsefi ve siyasi düşünceleri ve etkileri ile sınırlandırılacaktır.

4. Konunun Kaynakları

Türkçe Kaynaklar:

- Seyyid Cemaleddin Afgani, *el-Urvetü’l-Vüskâ*, çevr. İbrahim Aydın, Bir Yayıncılık, İstanbul, 1987.
- Seyyid Cemaleddin Afgani, *Tabiatçılığı Red*, çevr. Aziz Akpınarlı, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1956.
- Alâeddin Yalçınkaya, *Cemaleddin Afgânî ve Türk Siyasi Hayatı Üzerindeki Tesirleri*, Sebil Yayınevi, İstanbul, 1995.
- Muhsin Abdülhamit, *Cemaleddin Afgânî: Hayatı ve Etrafındaki Şüpheler*, çevr. İbrahim Sarmış, Fecr Yayınevi, Ankara, 1991.
- Hasib Samarai, *Dini Modernizmin Üç Şövalyesi ve Türkiye’deki Takipçileri: Cemaleddin Efgani-Muhammed Abduh-Reşid Rıza*, çevr. Ali Nar-Sezai Özel, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1998.
- Mazharuddin Siddıki, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, çevr. Murat Fırat-Göksel Korkmaz, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1990.
- Muhammed Reşad, *Cemâleddin Efganî Etrafındaki Makaleler*, Mat-Yapım Matbaacılık, İstanbul, 1996.
- Muhammed Mahzumî Paşa, *Cemaleddin Afgânî’nin Hatıraları*, çevr. Âdem Yerinde, Klasik Yayınları, İstanbul, 2006.
- Muammer Esen, *Afgânî: Kelami ve Felsefi Görüşleri*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2006.

- Murtaza Mutahhari, *Son Yüzyılda İslami Hareketler*, Sahra Yayınevi, Ankara, 1988.
- İsmail Kara, Türkiye de İslamcılık Düşüncesi, Risale Yayınları, İstanbul, 1986.
- Reşid Rıza- Hayreddin Karaman, *Gerçek İslam'da Birlik*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2007.
- Albert Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, çevr, Latif Boyacı, Hüseyin Yılmaz, İnsan Yayınları, İstanbul, 1994.
- Muhammed Hüseyin, *Modernizmin İslam Dünyasına Girişi*, çevr. Sezai Özel, İnsan Yayınları, İstanbul, 2004.
- Serdar Bekâr, *İslami Mücadelede Öncü Şahsiyetler*, Ekin yayınları, İstanbul, 2009.

Farsça Kaynaklar:

- Cemaleddin Afgani, *İslam ve İlim*, çevr. Hadi Husrev Şahî, Başaret Yayınları, Kabil, H. 1388.
- Chardihi, *Zindagani, Falsafa-i İjtima-i wa Siyasi-i Seyyid Jamal al-Din*, Tahran, H. 1334.
- Muhammed Eburiye, *Tarihi Zindagani wa Mubarize-i Siyasi Seyyid Cemaleddin Afgani*, çevr, Rıdvankul Tamnâ, Ezher Yayınları, Pişaver, H. 1382.
- Ahmed Emin, *Mufahhir-i Şark: Seyyid Cemaleddin Esadabadi*, çevr, Glammirza Saidi, el-Hadi Yayınevi, İran Milli Kütüphanesi, H. 1379.
- Abdulhay Habibi, *Neseb wa Zadgah-i Seyyid Cemaleddin Afgani*, Bayhaki Yayınları, Kabil, H. 1355.
- Seyyid Hadi Husrevşahi, *Esnad-i Seyyid Cemaleddin Hüseyini Asadabadi*, Bahar Yayınevi, Tehran, H. 1388.
- Seyyid Hadi Husrevşahi, *Macmua-i Risail wa Makalat-ı Seyyid Cemaleddin Afgani*, Merkez-i Berresiha-i İslamî Yayınevi, Tehran, H. 1379.

- Kadri Kalaçi, *Hekimi Maşrık Zemin: Seyyid Cemaleddin Afgani*, çvr, Abdulwahid Nahzat Ferahi, Meyvend Yayınevi, Kabil, H. 1384.
- Şah Abdul Kayum, *Şahsiyet wa Afkari Seyyid Cemaleddin Afgân*, çvr. Abdurrahim Ahmed Parwanî, İntişarat-i Meywend (meyvend yayınları), Kabil, H. 1386.
- Mirza Lütfullah Han, *Şerh-i Hal wa Âsâri Seyyid Cemaleddin Asadabadi Maruf Ba Afgani*, İranşehir Yayınevi, Berlin, H. 1304.
- Muhammed Yasin Resul, *Cihan-Bini-yi Seyyid Cemaleddin Afgânî*, Akademi-yi Ulum-i Afganistan, Kabil, H. 2008.
- Seyyid Kasım Rüştiya, *Seyyid Cemâleddin Afgânî ve Afganistan*, Muesses-i İntişarat-ı Beyhakî, H. 1355.
- Muhammed Mühit Teba Tebayı, *Seyyid Cemaleddin Esadabadi wa Bidary-i Maşrık Zemin*, el-Hadi Yayınevi, İnan Milli Kütüphanesi, H. 1379.

II. AFGANİ'NİN HAYATI, KİŞİLİĞİ, ÜLKESİ VE ESERLERİ

1. Hayatı

Cemâleddîn Afgânî, h. 1254/m. 1838-39 yılında dünyaya gelmiştir. Bizzat kendisi bunu *Hatırat*'ında ifade etmektedir.¹ Ancak doğum yeri hakkında ihtilaf vardır. Nitekim sevenleri ve taraftarları ismindeki “Afgânî” nisbesine dayanarak Kabil yakınlarındaki Esedabad'da, karşıtları ise Hemedan civarındaki Esedabad'da, yani İran'da doğduğunu ve dolayısıyla Şii olduğunu iddia ederler.² Yaygın kabule göre Afgânî bugünkü Afganistan sınırları içinde bulunan Esadabad'da dünyaya gelmiştir. Babasının adı Safder yahut Safer'dir.³

Afgânî, Kabil medresesinde klasik din eğitimini tamamladıktan sonra Hindistan'a ve oradan hacca gitmiştir. Kerbela ve Necef'te ilim tahsil etmek için bir müddet kalmış, akabinde tekrar Kabil'e dönmüştür. Orada Emir Dost Muhammed Han'ın hizmetinde bulunmuştur. Dost Muhammed'in ölümü sonrasında emirliği geçen Şîr Ali'nin kardeşi Muhammed A'zam ile olan yakın dostluğu sebebiyle kabile kavgalarına karışmıştır. Muhammed A'zam'ın kısa süren emirliği sırasında vezirliğini yapan Afgânî, hamisinin tahtan indirilmesi üzerine Afganistan'dan ayrılarak Hindistan'a gitmiştir. Tabii burada İngilizlerin de etkisi vardır. Çünkü Muhammed A'zam'ın yerine geçen Şîr Ali Han İngiliz yanlısı idi ve onların talebi üzerine Afgânî'yi sınır dışı etmiştir.⁴

Afgânî Kabil'de bulunduğu yıllarda bir takım siyasi faaliyetlerde bulunmuştur. Bunlardan biri de ülkenin ilk gazetesi olan, ancak tek bir sayı çıkarılabilen *Şemsü'n-Nehâr* isimli gazete 1868 yılında yayına başlamıştır. Yine aynı yıllarda Encümen-i Ulemâ isimli aydınlar birliği onun çabasıyla kurulmuştur.⁵

¹ Muhammed Mahzumî Paşa, *Cemaleddin Afgânî'nin Hatıraları*, çevr. Adem Yerinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2006, s. 4.

² Albert Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, çevr. Latif Boyacı, Hüseyin Yılmaz, İnsan Yayınları, İstanbul 1994, s. 128.

³ Abdulhay Habibi, *Neseb wa Zadgah-i Seyyid Cemaleddin Afgani*, Beyhaki Yayınları, Kabil h. 1355, s. 7-9. Ayrıca bkz. Ömer Turan, *İslami Hareketler*, Yayınevi yok, İstanbul 2002, s. 36.

⁴ Mohammad Aleem Saaie, *Afganistan'da Siyasi Partiler Tarihiçesi*, Süleyman Demirel Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Isparta 2009, s. 36.

⁵ Saaie, *a.g.e.*, s. 37.

Dolayısıyla Afgânî'nin Afganistan'daki siyasal fikirlerin oluşum ve gelişiminde etkin bir rolü olmuştur.

Hindistan hükümeti onu ilk başta sıcak karşılmasına rağmen halkın ona olan aşırı ilgisinden rahatsız olmuş ve bu yüzden ondan ülkeyi terk etmesini istemiştir. Hükümetin bu uygulamasını halk protesto etmişse de Afgânî hükümet temsilcilerine şöyle demiştir: “Ben Hindistan’a Büyük Britanya Hükümeti’ni ürkütmek için gelmedim. Bugün ne onlara karşı bir isyan çıkaracak ne de politikalarını eleştirecek bir konumdayım. Fakat Büyük Britanya Hükümeti’nin benim gibi zayıf bir ziyaretçiden korkması ve benden daha güçsüz ziyaretçileri engellemesi, Britanya Hükümeti’nin kararsızlığını, güçsüzlüğünü, adaletsizliğini, yönetiminin güvenliği konusundaki endişelerini ve bu uçsuz bucaksız topraklar üzerindeki egemenliğinin gerçekte oralarda yaşayan halklardan çok daha güçsüz olduğunu tescil edecektir”.⁶

Sonra halka dönerek şöyle seslenir: “Ey Hindistan halkı! Hakkın şerefi ve adaletin sırrı adına yemin ederim ki milyonlara ulaşan sizler, haminiz İngilizler ve onlar tarafından sizin istiklalinizi yok etmek ve servetinizi tüketmek üzere kullanılan ve silahlandırılan evlatlarınız karşısında, ki toplam sayıları on binleri geçmez, sinek olsaydınız, vızıldınız Büyük Britanya’nın kulaklarını sağır eder, uluları olan Bay Gladstone’un kulaklarına ağırlık çöktürürdü. Eğer Allah siz yüz milyonlarca Hintliyi kaplumbağaya dönüştürse ve siz denize dalıp Büyük Britanya adasını kuşatsaydınız, mutlaka onu okyanusun dibine indirir, sonra da hür olarak Hindistan’a dönerdiniz”.⁷

Afgânî sözlerini bitirmeden yanındakiler gözyaşlarına boğulur. Bunun üzerine şöyle seslenir: “Biliniz ki ağlamak kadınlara yakışır. Gazneli Sultan Mahmut Hindistan’a ağlayarak gelmedi. Aksine tam teçhizatlı silah kuşanarak geldi. İstiklal yolunda ölümü kahramanca karşılamayan bir toplumun hayat hakkı olmaz.”⁸

Afgânî Hindistan’daki kısa günlerinin ardından Mısır’a gitmiş ve orada kırk gün kadar kalmıştır. Bu süre zarfında pek çok öğrenciyle görüşmüştür. Daha sonra

⁶ Mahzumî Paşa, *a.g.e.*, s. 7-9.

⁷ Mahzumî Paşa, *a.g.e.*, s. 9.

⁸ Mahzumî Paşa, *a.g.e.*, s. 9.

İstanbul'a gitmiştir.⁹ Afgânî'nin İstanbul seferi Tanzimat döneminin sonlarına rastlamaktadır. İstanbul'da tanıştığı Tanzimat reformcuları, açık fikirli buldukları bu adamı Meclis-i Maârif ve Encümen-i Dâniş azalığı gibi önemli görevlere getirmişlerdir.¹⁰ Başta Münif Paşa ve Tahsin Paşa olmak üzere Tanzimat'ın reformcu ekibinin Afgânî'yi, şeyhülislam kanadına karşı Doğu Müslümanlarının temsilcisi olarak takdim ettiği anlaşılmaktadır.¹¹

Afgânî Darülfünun'un açılışında bir konuşma yapmış ve yine orada Ramazan geceleri konferanslar vermiştir. Açılış konferansında peygamberler ve filozoflar yahut peygamberlik ve filozofluk arasında kurduğu benzerlikler sebebiyle Sünni âlemden büyük tepki almıştır.¹² Bunun üzerine ortalık duruluncaya kadar birkaç ay için İstanbul'dan uzaklaştırılmıştır. Ancak dilerse geri dönebilecektir. Bu zorunlu terk esnasında dostlarından biri Afgânî'yi Mısır'a gitmeye ikna etmiş, böylece 1871'de Mısır'a ulaşmıştır. Mısır'da yayın faaliyetlerinde bulunmuştur. Afgânî'nin Mısır'daki en tartışmalı faaliyeti, Fransız Doğu locasına bağlı bir Mason locası kurmasıdır. Locaya Hıristiyan ve Yahudilerin dışında Mısır'ın ileri gelenleri de üye olmuş; ayrıca diğer Ortadoğu şehirlerinde de şubeleri kurulmuştur.¹³ Hourani'ye göre bu Loca İslam birliği ve reformu için çalışmaya adanmış gizli bir cemiyet olup farklı yerlerde şubesi olduğu söylene de boyutu belirsizdir.¹⁴

Afgânî, sekiz yıl kaldığı Mısır'dan 1879'da ayrılarak Hindistan'a gitmiş ve orada bir süre kaldıktan sonra Amerika'ya gittiği ve oradan İngiltere'ye geçtiği söylenmiştir. 1883'te ise Paris'e gitmiştir. Orada Muhammed Abduh ile birlikte *el-Urvetü'l-Vüskâ* isimli Arapça bir dergi çıkarmıştır.¹⁵ Sömürgeci karşıtı fikirler içeren derginin büyük ilgi uyandırması İngiltere'nin korkularını artırmıştır. O sırada Sudanlı Mehdî Muhammed Ahmed olayı patlak vermiş ve ülke kontrolden çıkmaya

⁹ Reşid Rıza-Hayreddin Karaman, *Gerçek İslam'da Birlik (Efgânî, Abduh, Reşid Rıza)*, İz Yayıncılık, İstanbul 2007, s. 22-23.

¹⁰ Muhammed Muhit Teba Tebay, *Seyyid Cemaleddin Esadabadi wa Bidary-i Maşrik Zemin*, el-Hadi Yayınevi, İran Milli Kütüphanesi 1379, s. 79.

¹¹ Alâeddin Yalçinkaya, *Cemaleddin Afgani ve Türk Siyasi Hayatı Üzerindeki Tesirleri*, Sebül Yayınları, İstanbul 1995, s. 33.

¹² Hourani, *a.g.e.*, s. 129.

¹³ Mümtaz'er Türköne, *Cemaleddin Afgani*, TDV Yayınları, Ankara 1994, s. 12.

¹⁴ Hourani, *a.g.e.*, s. 129.

¹⁵ Türköne, *a.g.e.*, s. 13.

başlamıştır. Bu da Sudan'daki Mehdî devrimini bastırmak bahanesiyle İngiltere'ye Mısır'ın iç işlerine karışma fırsatını doğurmuştur.¹⁶

Afgânî *el-Urvetü'l-Vüskâ'da* birtakım yazılar kaleme alarak İngilizleri uyarmış ve Sudan meselesi hakkında yazmaya devam etmiştir. Önde gelen İngiliz devlet adamlarından Lord Salisbury, Mehdî Muhammed Ahmed meselesinin çözümü için Afgânî'den fikir almak zorunda kalmıştır. Afgânî Londra'ya giderek onlarla bir araya gelmiştir. Görüşmede İngilizlere kapalı gelen meseleleri bütün ayrıntılarıyla açıklamış ve genel olarak İslam ülkelerine karşı izledikleri ve özelde Mısır'da uyguladıkları politikanın yanlışlığını göstermiştir.¹⁷

Afgânî'nin açıklamalarını dinleyen Lord Salisbury ona şöyle bir teklifte bulunmuştur: “Şüphesiz Britanya senin gücünü biliyor ve görüşünün değerini takdir ediyor. Bizler, İslam ülkeleriyle olan ilişkilerimizi, şartlar elverdiği ölçüde, sevgi ve dostluk esasına göre yürütmek istiyoruz. Kısacası, Sudan'daki Mehdî fitnesinin kökünü kazıman ve orada Britanya'nın uygulayacağı ıslahatları gerçekleştirmen için seni Sudan Sultanı yapmayı düşündük”.¹⁸

Afgânî'nin cevabı şöyledir: “İlginç bir öneri, bundan daha saçma bir politika olamaz! Lord hazretleri! Siz Sudan'a hâkim oldunuz mu ki beni oraya sultan olarak göndermek istiyorsunuz? Dolayısıyla Mısır Mısırlıdır. Sudan da Mısır'ın bir parçasıdır. Bu konudaki yegâne hak sahibi yüce halife Sultan II. Abdülhamid hâlâ hayattadır. O, İslam dünyasında ve kendisine bağlı bölgelerde her türlü güçlüğü ortadan kaldıracak maddi ve manevi ordulara sahiptir”.¹⁹

Böylece Afgânî kendisine yapılan teklifi kabul etmeyerek sözlerine şöyle devam eder: “Britanya'nın ve büyük devlet adamlarından Lord hazretlerinin dikkatlerini, İrlanda'ya ve bağımsızlık isteği yolunda çektiği türlü sıkıntılara çekmek isterim. Böylece belki kendi ülkelerinde gerçek ıslahatı gerçekleştirme imkânını yakalarlar. Niçin onların taleplerine cevap verip durumlarını düzeltmiyorsunuz? Hâlbuki onlar size şah damarınızdan daha yakındır. Ayrıca sizinle onlar arasında,

¹⁶ Mahzumî Paşa, *a.g.e.*, s. 26-28.

¹⁷ Mahzumî Paşa, *a.g.e.*, s. 29-30.

¹⁸ Mahzumî Paşa, *a.g.e.*, s. 30.

¹⁹ Mahzumî Paşa, *a.g.e.*, s. 29.

Mısır, Sudan vs. Doğu ülkelerinde sahip olmadığınız ortak özellikler bulunmaktadır".²⁰ Hiç beklemediği bir cevap alan Lord Salisbury artık tüm gücüyle *el-Urvetü'l-Vüskâ* gazetesini susturmaya çalışır.²¹ Dergi yasaklanmış, ama etkisi bir türlü engellenememiştir. Bu derginin on sekiz ayda on sekiz sayısı çıkabilmiştir.²² Derginin amacı, İslam ülkelerinde ve özellikle Mısır ve Hindistan'da İngiltere'nin siyasi nüfuzuna karşı mücadele etmektir.²³

Afgânî sadece teoriyle sınırlı kalmayıp pratiğe de önem vermiştir. Paris'te bulunduğu yıllarda Muhammed Abduh ile birlikte amacı İslam birliği ve ıslahat olan gizli bir teşkilat kurmuştur. Bu arada Afgânî hiç beklenmedik bir girişimde bulunmuştur: Rusya'nın Orta Asya'daki ilerleyişini öne sürerek Müslümanların İngiltere ile ittifak kurması gerektiğini savunmuştur. Hatta bunun için Londra'ya gidip temaslarda bulunmuştur. Ancak İngiltere'nin Mısır'a bağımsızlık vermeyi reddetmesi üzerine bir sonuç alamamıştır.²⁴

Başarısız Londra girişiminden sonra Paris'e dönen Afgânî 1886 yılında İran Şahı Nasiruddin'in daveti üzerine İran'a gitmiş ve İran yönetiminde eskimiş ne kadar şey varsa değiştirilmesi gerektiğini, ümmeti uyandırmanın ve yönetime ortak kılmanın gerekliliğini açık bir şekilde dile getirmiştir. Sonuçta Şah'la aralarında çıkan anlaşmazlık ve siyasi nüfuz mücadelesi sebebiyle İran'dan ayrılmak zorunda kalmıştır.²⁵ Bir müddet Rusya'da kalan Afgânî, Londra'da önerdiği Müslüman-İngiliz ittifakının aksine, İngiltere'ye karşı Müslüman-Rus yakınlaşmasını önermiştir. Rusya'ya, Osmanlı İmparatorluğu, İran ve Afganistan'ı da yanına alarak Hindistan'a saldırmasını önerir. Bu öneri kabul görmediği gibi tepki de uyandırmıştır. Ayrıca Rusya Müslümanlarının sorunlarıyla ilgilendiği için Afgânî'den ülkeyi terk etmesi istenir.²⁶ Rusya'dan ayrılan ve Paris'te açılan uluslararası fuarı ziyaret etmek için Paris'e giden Afgânî kısa bir süre için Münih'te ikamet eder. Orada, Paris'ten

²⁰ Mahzumî Paşa, *a.g.e.*, s. 30-31.

²¹ Mahzumî Paşa, *a.g.e.*, s. 30.

²² Ahmed Emin, *Mağhar-i Şark: Seyyid Cemaleddin Esadabadi*, çevr. Gulamirza Saidi, el-Hadi Yayınevi, İran Milli Kütüphanesi 1379, s. 77.

²³ Muammer Esen, *Afgani: Kelami ve Felsefi Görüşleri*, Araştırma Yayınları, Ankara 2006, s. 39. Ayrıca bkz. Tebay, *a.g.e.*, s. 81-82; Ahmed Emin, *a.g.e.*, s. 78-79.

²⁴ Turan, *a.g.e.*, s. 37-38.

²⁵ Tebay, *a.g.e.*, s. 84-85.

²⁶ Turan, *a.g.e.*, s. 38.

dönmekte olan İran Şahı Nasuriddîn ile karşılaşır ve Şah onu tekrar İran'a dönmeye ikna eder.²⁷

Şah'la bu sefer ülkede bazı alanlarda reform yapılması hakkında fikir birliğine varırlar. Ancak Şah'ın veziri Mirza Ali Aşgar Han onun fikirlerine karşı sert muhalefette bulunarak adalet alanında yapılacak yeniliklerin devletin gücünü sarsacağı hususunda Şah'ı ikna eder. Tehlikeyi fark eden Afgânî Avrupa'ya gitmek için izin ister ancak bu isteği kesin bir şekilde reddedilir. Hayatının tehlikede olduğunu hissedince Afgânî İran bölgesinde bulunan ve dini olarak saldırıdan masun tutulan Şah Abdülaziz Türbesi'ne sığınır. Yedi ay orada yaşar. Sonunda Şah beş yüz askerle türbenin dokunulmazlığını ihlal ederek Afgânî'yi oradan çıkarıp sınır dışı eder. Afgânî tekrar Londra'ya geçer. Londra'ya varır varmaz İran'daki rejim aleyhine bir kampanya başlatır. 1890 yılında İran'da tütün tekelinin bir İngiliz şirketine devredilmesi üzerine bir protesto hareketi organize eder. Devrin büyük Şii müçtehidî Mirza Hasan Şîrâzî'ye bir mektup yazarak tütün içmenin haram olduğuna dair fetva alır. Bu fetvaya uyan halkın protestoları üzerine tütün tekeli İngiliz Şirketi'nden geri alınır.²⁸

Daha sonra İran Şahı'nın ölümüyle sonuçlanan suikastın Afgânî tarafından tertiplendiği iddia edilir. Afgânî Londra'da iken Abdülhamid tarafından yerleşmek üzere İstanbul'a davet edilir. Bu teklifi kabul eden Afgânî'ye 75 lira maaş ve bir konak tahsis edilir. Ancak daha sonra İstanbul'dan ayrılmak istediğinde izin verilmez. Bununla birlikte Abdülhamid, Şah'ın katlinden sorumlu tutan İran Hükümetine Afgânî'yi iade etmez.²⁹

Afgânî 1314/9 Mart 1897'de İstanbul'da, çenesinde büyüyen kanser sebebiyle vefat etmiş ve Nişantaşı Mezarlığı'na defnedilmiştir. Mezarı Amerikalı Charles Crone'un yardımıyla yeniden yaptırılmıştır. Türkiye'de Cumhuriyetin ilanı (1923) sonrasında Afganistan Şahı'nın Türkiye'yi ziyaretinin ardından na'şısı

²⁷ Esen, *a.g.e.*, s. 31.

²⁸ Esen, *a.g.e.*, s. 31-33.

²⁹ Türköne, *a.g.e.*, s. 9-14. İran şahını öldüren kişi Mirza Rıza Kirmânî, Şah'a hançeri saplarken "Cemaleddin'in intikamı böyle alınır demiştir." Bkz. Mahzumî Paşa, *a.g.e.*, s. 39.

Afganistan'ın başkenti Kabil'e nakledilmiştir.³⁰ Mezarı Kabil Üniversitesi kampüsü içindedir.

Afgânî'nin dostlarından Şeyh Abdürreşid İbrahimî, onun hayatının son anlarını şöyle anlatır: “Hayatının son günlerinde her gün kendisini ziyaret ederdim... Bir gün el işaretleriyle beni yanına çağırdı. Konuşamıyordu; bir kalem ve kâğıt aldı. Kâğıtta şunlar yazılıydı: Ey Rabbim, şahit ol! Hz. Peygamberin son sözü “Ümmetim, ümmetim, ümmetim!” idi. Ben de “Milletim, milletim diyorum!” Kalkıp yanından dışarı çıktım. İki saat sonra döndüğümde yatakta cansız bedenini buldum”.³¹

Bu arada Afgânî'nin ölüm sebebi hakkında farklı iddialar da öne sürülmüştür. Kanser sebebiyle öldüğünü söyleyenlerin sayısı daha fazla ise de öldürüldüğünü savunanlar da vardır.³² Onun İranlılar tarafından zehirlenerek öldürüldüğü öne sürüldüğü gibi yakalandığı kanser hastalığının tedavisi sırasında Osmanlı Devleti'nin yeterli özeni göstermemesi sebebiyle öldüğü de iddia edilmiştir.³³ Said Hadi Hüsrev Şahi'ye göre ise Afgânî, Seyyid Ahmed adlı bir İranlı tarafından öldürülmüştür.³⁴

2. Kişiliği

Afgânî, çağdaş Rönesans hareketinin önde gelenlerinden olup XIX. asrın Doğulu dâhilerindedir. Dinî ıslahatçı, siyasî lider ve filozoftur³⁵. G. Brown'a göre Afgânî, hem filozof ve yazar, hem de hatip ve gazetecidir. Yine ona göre Afgânî, kendisini sevenler nezdinde büyük bir İslamcı, düşmanları gözünde ise tehlikeli ve tahrikçi bir politikacıdır.³⁶

³⁰ Rıza-Karaman, *a.g.e.*, s. 32; Yalçınkaya, *a.g.e.*, s. 23.

³¹ Muhammed Yasin Resul, *Cihan Bîni-yi Seyyid Cemâleddîn Efgânî*, Akademi-yi Ulûm-i Efgânîstân, Kâbil 2008, s. 237-38.

³² Amin Maalouf, *Semerkant*, çevr. Ali Berktaş, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1993, s. 223.

³³ Resul, *a.g.e.*, s. 238.

³⁴ Said Hadi Husrev Şahî, *Esnad-i Seyyid Cemaleddin Hüseyini Esadabadi*, İran İç İşleri Bakanlığı Yayınları, Tehran h. 1388, s. 143.

³⁵ Esen, *Afgani: Kelami ve Felsefi Görüşleri*, s. 35. Ayrıca bkz. Cemâleddîn Afgânî, *Tabiatçılığı Red*, çevr. Aziz Akpınarlı, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1956, s. 6.

³⁶ Muhammed Cavid Baysun, “*Cemaleddin Afgani*”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, III, s. 81.

Afgânî, nadir aklî mevhibelere ve yüce ahlakî meziyetlere sahip bir şahsiyet olduğundan insanları kendine çeken bir karaktere sahiptir.³⁷ Herkes onun yaratıcı bir yazar, beliğ bir hatip ve iknacı bir mücadele adamı olduğu kanısına varmıştır.³⁸

Afgânî'nin kişiliğini en iyi şekilde öğrencisi Muhammed Abduh (1849–1905) tasvir etmiştir. Ona göre Afgânî sağduyulu, demir mizaçlı, oldukça azimli, atılgan, çok çalışkan, Allah'a güveni tam, dünyaya karşı hırsı az, kibir ve böbürlenmeden uzak ve maddiyattan kaçınan biridir. Afgânî hayatını özgürce sürdürmeyi arzuladığından evlenmemiş, herhangi bir rütbe ya da mevkie gönül bağlamamıştır.³⁹

Afgânî'nin sürekli ikamet ettiği özel bir vatanı olmamıştır. Çocukluğundan itibaren seyyah hayatı sürmüştü ve pek çok ülkeyi gezmiş; bulunduğu ülkelerin gazetelerinde yazılar yazıp konferanslar vermiş, pek çok din, bilim ve siyaset adamıyla tanışmıştır. Ayrıca Arapça, Farsça, Türkçe ve Fransızca'yı iyi bildiği ve Rusça da konuşabildiği söylenir. Felsefe ve tarih gibi alanlara aşinalığı, Ku'rân ve hadis bilgisi onu her konuda konuşmaya cesaretlendirmiştir. Allah'a karşı sonsuz bir inancı olan Afgânî dinî vecibelerini de titiz bir şekilde yerine getirmeye gayret göstermiştir.⁴⁰

Afgânî, Hanefî mezhebini benimsemiştir. Ancak onun bu mezhebi benimsemesi, diğer mezheplere karşı hoşgörülü olmasına engel olmamıştır. “Ben, mezhep imamlarını kendimden büyük görmüyorum ki birinin yoluna gireyim. Bir meselede onlardan birinin görüşünü benimsiyorsam da birçok konuda onlara muhalif kalabiliyorum”⁴¹ ifadelerinde Afgânî, mezheplere ve mezhep imamlarına bakışını dile getirmektedir. Afgânî, Renan dâhil, birçok Batılı düşünürü göre dünyadaki büyük düşünürlerden biridir. Hatta büyük âlim ve filozof, Mısır Evkâf Bakanı –ki bu bakanlık Türkiye'deki Diyanet İşleri Başkanlığı'na karşılık gelmektedir-Mustafa

³⁷ Seyyid Kasım Rüştîya, *Seyyid Cemâleddin Afgânî ve Afganistan*, Muesses-i İntişarat-ı Beyhakî h. 1355, s. 6.

³⁸ Doktor Şah Abdul Kayum, *Şahsiyet ve Afkari Seyyid Cemaleddin Afgânî*, çvr. Abdurrahim Ahmed Pervanî, İntişarat-i Meyvend, Kabil 1386, s. 19.

³⁹ Esen, *Afgani: Kelami ve Felsefî Görüşleri*, s. 35.

⁴⁰ Esen, *a.g.e.*, s. 36. Naklen, Ziaullah Khan, *Cemaleddin Afgani*, Ankara Üniversitesi DTCF basılmamış doktora tezi, Ankara 1966, s. 95.

⁴¹ Esen, *a.g.e.*, s. 36.

Abdurrezzâk'a göre o, modern Doğu tarihinde özgürlük fikrini ilk ortaya koyan kişidir.⁴² Fakat onun açık sözlülüğü ve düşünce özgürlüğü onu pek çok iftiraya maruz bırakmıştır. Hâlbuki o, hayatını Müslümanların özgürlüğüne adanmış; kalemini ve lisanını İslam'ın ilerleme ve hürriyet getirdiğini ve İslamî emirleri yerine getirmenin zor olmadığını ispatlamak için kullanmıştır.⁴³

Bu amaçla o, batıl inançların karanlık bulutlarını, materyalizm ve Cebriyeci kader anlayışının yanlışlarını ortadan kaldırmak; Müslümanların, felsefe ve bilime karşı, inançsızlık aşıyor düşüncesiyle, olumsuz tutum takınmalarının önüne geçmek için büyük bir gayret sarf etmiştir. Ona göre fikrî ve ilmî hürriyet çok önemlidir.⁴⁴ Yine Afgânî'ye göre İslam, insanın özgürlüğünü önemsemiştir. Dolayısıyla İslam'ı baskıcı rejimlerle bir arada düşünmek mümkün değildir. İslam'ın idealleri, demokrasiye daha çok yakındır. Çünkü o, halkın tasvibinin demokraside olduğu gibi İslam'da da önemli olduğunu vurgulamaktadır.⁴⁵

Afgânî, ümidini Müslüman idarecilerden ziyade Müslüman halk kitlelerine bağlamış ve onları aydınlatmak suretiyle halkın, idarecileri uyarmasının önemine vurgu yapmıştır. Ayrıca o, faydacı yöneticileri keyfi yönetimlerinden dolayı şiddetle eleştirmiş, onları dünya zevklerinin esiri, korkak, cesaretsiz ve girişim kabiliyetinden mahrum olmakla suçlamıştır.⁴⁶

Afgânî dinî düşüncenin körü körüne geçmişi taklitten ve hurafelerden arındırılması gerektiğine ve İslam mirasının yeniden gözden geçirilmesi gerektiğine inanmış, modern bilgiye dayalı zihinsel faaliyetin önemine dikkat çekmiştir. İslam toplum hayatının hızla değişen çağın şartlarına göre yeniden düzenlenmesi gerektiğine inanmış, İslam'ın bir güç olarak varlığını devam ettirebilmesini, ilahî kanuna hakkıyla uymaya bağlamıştır.⁴⁷ Afgânî hakiki Müslümanlığa; yani

⁴² Esen, *a.g.e.*, s. 37.

⁴³ Kayum, *a.g.e.*, s. 19.

⁴⁴ Kayum, *a.g.e.*, s. 19-20.

⁴⁵ Esen, *a.g.e.*, s. 37. Naklen, Ziaullah Khan, *a.g.e.*, s. 167.

⁴⁶ Esen, *a.g.e.*, s. 37-38.

⁴⁷ Esen, *a.g.e.*, s. 39. Naklen, Ziaullah Khan, *a.g.e.*, s. 52.

hurafelerden, batıl inançlardan ve garip görüşlerden arındırılmış bir İslam'a inanıyor ve onun gelişip yerleşmesi için çalışıyordu.⁴⁸

Aklî delillere ve sağlam temellere dayanmanın gerekliliğine ve bunun içtihat kapılarının tekrar açılması ve Kur'ân'ın zamanın ihtiyaçlarına göre yeniden yorumlanması ile mümkün olduğuna inanmıştır. Ona göre en meşhur âlimlerin sözlerinin dahi herhangi bir konuda son ve doğru söz olamayacağı kabul edilmeli, içtihat hürriyeti önüne hiçbir set çekilmemelidir.⁴⁹

Afgânî'nin bu yenilikçi düşünceleri Muhammed Abduh, Musa Carullah ve Muhammed İkbâl yanında Türkiye'de de Mehmed Akif gibi düşünür ve yazarlar üzerinde etkili olmuştur. Bunlar onun düşüncelerini geliştirip yaymaya çalışmışlardır.⁵⁰

Ali Şeriatî, "Cemaleddin Afgânî bir dönemin adıdır. Onu tanımak suretiyle başlığı bu şahsiyet olan bir metnin içine girmiş oluruz. O metin, bizim kendimiz, düşüncemiz, sorunlarımız ve çözüm yollarımızdır. Afgânî'yi tanımak, bu yüzden İslam'ı tanımak, Müslümanları tanımak, şimdiki zamanı ve geleceği tanımak demektir" diyerek onun kişiliğini ortaya koymaktadır.⁵¹

Afgânî'nin en büyük özelliklerinden biri, anti-emperyalist oluşudur. Nitekim o, sömürgecilik karşısında Müslümanların potansiyel güç ve bilinçlerini harekete geçirmek için Hindistan ve Afganistan'dan İstanbul, Kahire, Paris ve Londra'ya yoğun seyahatlerde bulunmuştur. Avrupa'nın tehdidi karşısında Müslümanları uyarmaya ve Hıristiyan casuslara çanak tutan Müslüman yöneticilere karşı direnmeye çalışmıştır. Afgânî'nin siyasî hedefi, zayıf düşen İslam devletini ve Müslüman milletleri tekrar canlandırmaktır. Böylece İslam yeniden güçlenecek ve Doğu milletleri üzerindeki emperyalist saldırılar sona erecektir. Nitekim Afgânî kendi döneminde İslamî uyanışın en etkili fikri ve siyasi öncülerinden biriydi.⁵²

⁴⁸ Kayum, *a.g.e.*, s. 20.

⁴⁹ Esen, *a.g.e.*, s. 39.

⁵⁰ Esen, *a.g.e.*, s. 39-40.

⁵¹ Ali Şeriatî, *Biz ve İkbâl*, çevr. Derya Örs, Fecr Yayınları, Ankara 2007, s. 28.

⁵² Esen, *a.g.e.*, s. 40. Geniş Bilgi için bkz. Kayum, *a.g.e.*, s. 22-23.

3. Ülkesi

Afgânî'nin hayat serüveni ve fikirleri olduğu gibi aslen nereli olduğu da bir tartışma konusudur. Onun İranlı, Hintli, Arap veya Türk olduğu iddia edilmişse de, kendisi öğrencilerinden Muhammed Mahzumî Paşa'ya (1868–1930) yazdırdığı *Hatırat*'ında 1254/1839 yılında ülkesi Afganistan'ı terk etmek zorunda kaldığını söylerken, bizzat kendisi Afganistanlı olduğunu ifade etmektedir. Afgânî Abdülhamid'e yazdığı bir mektubunda, “Ben Afganistanlıyım ve İngiltere tebaasıyım. Hayatımın büyük kısmı Doğuda taassubun kökünü kazıma ve bu ülkelerin kötü hastalığını iyileştirme ve hoşgörünün faydalarını anlatarak toplumları yenileştirme gayreti içinde geçti” demektedir.⁵³ Bunun yanında Muhammed Abduh (1849–1905) da onun Afganistan'ın Kabil'e bağlı Kunar şehrinin Hanefi mezhebine mensup önemli ailelerinden birine mensup olduğunu ifade ederken, bu ailenin, Afganistanlılar nezdinde önemli bir yere sahip olduğuna vurgu yapmaktadır.⁵⁴ Dolayısıyla Afgânî'nin babası Safder ve annesi Özbek hanlarından merhum Mir Şerefiddin el-Hüseynî'nin kızı Sekine Begüm'dür.⁵⁵

Bütün bu açık ifadelere rağmen yaşadığı dönemde, sonrasında ve günümüzde Afgânî'nin nesebi ile ilgili olarak birtakım asılsız iddialar ileri sürülmektedir. Özellikle İranlılar “Afgânî” nisbesini hazfederek ona “Cemaleddin Hüseyinî Esadabadî” eserlerinde yer vermişlerdir. Nitekim Afgânî gibi kendisi de II. Abdülhamid'e yakın bir kimse olan Şeyh Ebû'l-Hüdâ, Afgânî kendisinin Afganistanlı olduğunu açıkça ifade etmesine rağmen Afgânî'nin Afganistanlı değil İranlı ve aynı zamanda Şii olduğunu iddia etmektedir. Bu iddia henüz Afgânî hayatta iken öne sürülmüştür. Bu iddia, Afgânî'nin yeğeni olduğunu iddia eden Mirza Lütfullah'a nispet edilen “*Şerh-i Hal ve Asar-ı Seyyid Cemaleddin Esadabad Maruf Bi Afgânî*” adlı biyografik esere dayandırılmaktadır. Bu eser Afgânî'yi aşırı derecede

⁵³ Esen, *Afgani: Kelami ve Felsefî Görüşleri*, s. 99.

⁵⁴ Esen, *a.g.e.*, s. 58.

⁵⁵ Habibi, *Neseb wa Zadgah-i Seyyid Cemaleddin Afgani*, s. 11. Ayrıca bkz. Mirza Lütfullah Han, *Şerh-i Hal ve Âsârî Seyyid Cemaleddin Asadabadi Maruf Ba Afgani*, İranşehir Yayınevi, Berlin 1304, s. 15. Bu arada Habibinin adı geçen eserinde Burhaneddin Belhi'nin oğlu Seyyid Hüseyin, Afgânî'nin Afganistanlı olup Çağatay Türkçesini iyi bildiğini ve bu dilde şiirler yazdığını ifade eder. Ahmet Ağaoğlu da Afgânî'nin sekiz yaşında iken Türkçe konuştuğunu söyler. Bkz. Ahmed Ağaoğlu, “Siyasiyat: Türk Âlemi”, *Türk Yurdu*, Cilt I. Sayı: 3, İstanbul 1328, s. 201.

öven ifadeler içermektedir. Muhsin Abdülhamid'in de belirttiği gibi, Afgânî hakkındaki bu biyografik eser tutarsızlıklarla ve çelişkilerle doludur.⁵⁶

Afgânî'nin kendi ifadelerine gelince o şöyle diyor: “Ben hicrî 1254 yılında doğdum. Yarım asırdan fazla yaşadım. Memleketim Afganistan'ı, kararsız olduğu ve heveslerle arzuların onu dilediği gibi kullandığı bir zamanda terk etmeye mecbur kaldım”.⁵⁷ “Dağınık düşünceleri topladım, tasavvurun her türlüünü devşirdim, Doğuya ve insanlarına baktım, Afganistan dikkatimi çekti. Orası bedenimin toprağa değdiği ilk ülkeydi. Sonra Hindistan'a gittim. Orada aklım kültür sahibi oldu. Ardından, komşu olması ve birçok bağın bulunması nedeniyle İran'a gittim. Daha sonra Arap Yarımadası'nda vahyin beşiği olan Hicaz'a gittim”.⁵⁸

Afgânî'nin hicrî 1309 yılında Londra'da bulunduğu bir dönemde Pall Mall Gazetesi muhabiri Arnold onunla bir röportaj yapmış ve ona şu soruyu sormuştur: “İran'la ilişkilerinizin ve bağlarınızın aslı nedir? Niçin? Afgânî şöyle cevap vermiştir: “Ben Afganistanlıyım. İran, Ârî ırkının en saf üyelerinden sayılır. İslam ülkelerini birbirine bağlayan bağın İslam olması sebebiyle İran'ın bazı emir, müçtehit ve liderlerinin dikkatlerini üzerime çektim”.⁵⁹

Afgânî pek maceralı geçen kısa hayatında bir dönem Afganistan başbakanlığı da yapmıştır. Onun kişiliğini Muhammed İkbal'in (1873–1938) şu ifadesi çok güzel tasvir etmektedir: “Bizim görevimiz, geçmişle ilişkilerimizi koparmadan İslam'ı bir düşünce sistemi olarak ele almak ve derinliğine yeniden incelemektir... Bu görevin önem ve büyüklüğünü tam anlamı ile idrak etmiş, İslam felsefe ve düşünce tarihinin derinliğine inmiş ve aynı zamanda insanı da öğrenmiş olan büyük âlim, düşünür ve lider Cemaleddin Afgânî idi”.⁶⁰

⁵⁶Muhsin Abdülhamit, *Cemaleddin Afgani: Hayatı ve Etrafındaki Şüpheler*, çevr. İbrahim Sarmış, Fecr Yayınları, Ankara 1991, s. 71, 74; Esen, *a.g.e.*, s. 60; Lütfullah Han, *a.g.e.*, s. 15-21.

⁵⁷ Abdülhamit, *a.g.e.*, s. 78; Naklen. Mahzûmî Paşa, *a.g.e.*, s. 23.

⁵⁸ Mahzûmî Paşa; *Cemaleddin Afgani Hatıraları*, s. 59.

⁵⁹ Abdülhamit, *a.g.e.*, s. 79.

⁶⁰ Yalçınkaya, *Cemaleddin Afgani ve Türk Siyasi Hayatı Üzerindeki Tesirleri*, s. 52.

4. Eserleri

Afgânî çok eser yazmamıştır. Çünkü o her şeyden önce bir eylem ve siyaset adamıdır. İkinci olarak o düşüncelerini daha çok yaptığı konuşmalarla dile getirmiştir.

Afgânî'nin eserlerinin bir kısmı kaybolmakla birlikte başlıcaları şunlardır:

1. *Et-Ta'likat 'alâ Şerhi'd-Devvânî li'l-'Akâidil-'Adudiyye* (Kahire 1968; Beyrut 1979): Afgânî bu eserini, adı geçen kitabı Mısır'da okuturken kaleme almıştır.⁶¹

2. *Hakikat-i Mezheb-i Neyçerî ve Beyân-i Hâl-i Neyçeriyân*: Farsça olan bu eserini Afgânî özelde tabiatçılığı ve genelde Allah ve âhiret inancını reddeden maddeci görüş ve düşünceleri çürütmek üzere yazmıştır. Eser, Muhammed Abduh tarafından “*er-Red 'alâ'd-Dehriyyîn*” adıyla Arapçaya çevrilmiştir. İlk baskısı 1886 yılında Beyrut'ta gerçekleşmiş ve daha sonra müteakip baskıları yapılmıştır. Eser Türkçe dâhil, birçok dile çevrilmiştir. Yakup Efendizade Muhammed Münir tarafından Türkçeye ilk tercümesi yapılan eserin ikinci Türkçe çevrisi, “*Tabiatçılığa Red*” adıyla Aziz Akpınarlı tarafından yapılmış ve yayımlanmıştır (Ankara-1956). Eser, daha çağdaş bir Türkçe ile Halis Albayrak tarafından yeniden tercüme edilmiş ve “*Maddecilere Reddiye*” adıyla basılmıştır.⁶²

3. *El-Urvetü'l-Vüskâ*: Afgânî'nin Paris'te öğrencisi Abduh'la birlikte 1883–1884 yılların arasında 18 sayı olarak çıkardıkları dergidir ve daha sonra aynı adla kitaplaştırılarak, Beyrut ve Kahire'de birçok kez basılmıştır. Bazı bölümleri Urduca, İngilizce ve Fransızcaya da çevrilen bu eserin tamamı, bir bütün halinde İbrahim Aydın tarafından Türkçeye çevrilmiş, Seyyid Hadi Hüsrevşahi'nin bir takdimi ile İstanbul'da basılmıştır (1987). Düccane Cündioğlu'nun tespitine göre eserdeki makalelerin çoğu, daha önce Mehmed Akif (1873–1936) tarafından Türkçeye çevrilmiştir.⁶³

⁶¹ Rıza – Karaman, *Gerçek İslam'da Birlik*, s. 48.

⁶² Esen, *a.g.e.*, s. 54-55.

⁶³ Rıza – Karaman, *a.g.e.*, s. 51.

Derginin önemi ise, İslami dergiciliğin ilk örneğini oluşturan *El-Urvetü'l-Vüskâ* dergisinin 19. yüzyılda İslamî mücadeleyi yükselten, Müslüman topraklar arasında iletişimi sağlayan bir medya aracı olarak kullanılmasının sınırlar ötesi önemi, Afgânî hareketinin ve özellikle çıktığı dönemlerde olduğu kadar, sonraki dönemlerde de bütün dünya Müslümanlarını derinden etkileyerek onları yeni bir çağa hazırlaması açısından önemi büyüktür. Paris'te yayımına başlanan dergi, bütün İslam âleminde kısa sürede etkilerini göstermeye başladı, toplumun uyanışında ve öze dönüşünde önemli roller oynamıştır.⁶⁴

Tüm İslam dünyasının tercümanı olan dergi kısa bir süre yayın yapmasına rağmen Müslümanların önüne çok net hedefler koymuş ve hastalıkların kesin teşhisinde oldukça isabetli tespitlerde bulunmuş, tedavi yollarını da açıkça göstermiştir.⁶⁵

4. *Risâletü'l-Vâridât fî Sirri't-Tecelliyât* (1968; Beyrut 1979): Afgânî, Mısır'da iken öğrencisi M. Abduh'a bu risaleyi yazdırmıştır.

5. *Tetimmatü'l-Beyân* (Kahire 1879): Afganistan'ın siyasi, sosyal ve kültürel tarihini konu alan bu eser, 1879 yılında Mısır'da yayımlanmıştır. Kitap genel olarak iki asıl makale ve bunları ikmal etmek için yazılmış bir tarih bölümünden oluşmaktadır. Başta yer alan iki makaleden birincisi, “el- İlletü'l- haqiqiyye lise'âdeti'l-insan” başlığını taşımaktadır. İkinci makale ise, “el- Beyan fi'l- İngiliz ve'l Efgan” ismini taşımaktadır. Afgânî birinci makalede insanın kendini beğenmesi, bencil davranması sebebiyle birçok felaketlere uğradığını, bu sebeple elden geldiğince aklın kullanılmasını ve kişinin kendisini başkalarının gözünde değerlendirmesi gerektiğini anlatmakta, ikinci makalede ise, İngiliz milletinin karakterini tahlil etmekte, onlarda “kendini dev aynasında görme hastalığının bulunduğunu, İslam dünyasında yapıp etiklerinin buradan kaynaklandığını ve sonunda pişman olacaklarını” bildirmektedir.⁶⁶

6. *Hâtrâtü Cemâleddîn el-Efğânî el-Hüseyni* (Beyrut 1931): Bu eser Beyrutlu gazeteci ve Meclis-i Maârif üyesi Muhammed Mahzûmî Paşa tarafından

⁶⁴ Afgani, *el-Urvetü'l-Vüskâ*, çevr. İbrahim Aydın, Bir Yayıncılık, İstanbul 1987, s. 27.

⁶⁵ Afgani, *el-Urvetü'l-Vüskâ*, s. 30.

⁶⁶ Rıza- Karaman, *a.g.e.*, s. 50.

yazılmıştır. Afgânî'nin özel sohbetlerine katılan Mahzûmi, sorduğu sorulara Afgânî'nin verdiği cevapları ve yaptığı açıklamaları, yine onun izniyle kitap haline getirip yayımlamıştır.⁶⁷

7. *İslam ve Bilim* (1883): Afgânî'nin bu eseri aslında Ernest Renan'a bir reddiyedir. Renan 19 Mart 1883'te Paris'te "İslam ve Bilim" adlı konferansında şöyle bir görüş ileri sürmüştür: "Dünyadaki bütün İslam ülkeleri geri kalmıştır ve Müslümanların akılları demir çemberlerle kuşatıldığı için bilim ve felsefeye kapanmıştır".⁶⁸

Afgânî tarafından Arapça yazılan, bir başkası tarafından Fransızcaya çevrilen mektubun elde bulunan çevrisinde Afgânî, Renan'ın genelde dinlerin ve özelde İslam'ın bilime ve felsefeye karşı olduğu ve Arapların aklî kapasite bakımından ilim ve felsefeyi öğrenmekten uzak buldukları iddiasına farklı bir yaklaşım ve üslupla cevap vermiş, bu da yanlış anlaşıldığından onun küfürle itham edilmesine sebep olmuştur.⁶⁹

Afgânî'nin düşüncesi genel anlamda Renan'ın iddiasına reddiye mahiyetindedir. Çünkü Afgânî, Batının bugün anladığı manada bilimin ve öteden beri felsefenin bütün dinlere ters düştüğünü, bu konuda yalnız İslam'ı suçlamanın doğru olmayacağını, Yunan felsefesini tercüme yoluyla alıp ona önemli katkılar yapanlar içinde birçok Arap filozof ve düşünürün bulunduğunu ifade etmiştir. Hayreddin Karaman'a göre Afgânî bu hususları ifade ederken daha yumuşak bir üslup kullandığından yanlış anlaşılmıştır.⁷⁰

8. Ali Şeleş, yirmi iki makale, sekiz mektup, bir kitap ve dört çeşitli maddeyi tespit etmiş ve bunları *el-A'mâlû'l-Mechûle* adını verdiği bir kitap olarak yayınlamıştır (Londra, 1986).⁷¹

9. Milli Birlik Felsefesi ve Dil Birliğinin gerçek mahiyeti.⁷²

⁶⁷ Rıza – Karaman, *a.g.e.*, s. 48-51.

⁶⁸ Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica (Osmanlı Döneminde Türk Felsefesi)*, Lotus Yayınevi, Ankara 2007, III, s. 65.

⁶⁹ Rıza – Karaman, *a.g.e.*, s. 49.

⁷⁰ Rıza – Karaman, *a.g.e.*, s. 49.

⁷¹ Rıza – Karaman, *a.g.e.*, s. 48-49.

III. İNANCI, DÜŞÜNCESİ, AHLAKI VE HEDEFİ

İslam dünyasının çalkantılı döneminde doğup büyüyen ve değişik hocalardan, birçok ilim ve irfan merkezlerinde ders alarak çağına göre iyi bir eğitim alan Afgânî'nin inanç ve düşüncesini iki kaynakta aramak gerekir: yaptıkları ve eserleri. Eserlerini çalışmamızda ayrı bir başlık halinde yer verdiğimiz için burada zikretme gereği duymuyoruz. Fakat onun dinini ve mezhebini bahsedilen kaynaklara ve hayatı boyunca ortaya koyduğu amel ve davranışlarına göre incelemek gerekirse, o Müslüman'dır ve en azından yetişmişlik çağında Şii değildir. Onun Şii olduğuna dair bir işaretin bulunmadığını N.R. Keddie de kabul etmektedir.⁷³ Ve onun Şii olduğunu ileri sürenler bunu gösteren bir fiil veya sözüne değil, İran'da doğduğunu, felsefe bilmesi ve cedelciliği ihtimaline dayandırmaktadır.⁷⁴ Sünni ve Hanefi olduğunu söyleyenlerden Afgânî'nin İstanbul'a ikinci gelişinde onun meclisine ve sohbetlerine devam eden Hüseyin Danış, onun felsefi meşrepli, tasavvufa meyilli, farzlarını titizlikle yerine getirdiği Hanefi mezhepli bir zat olduğunu kaydetmiştir.⁷⁵ Ancak onun mezhep mensubiyetinin toleranslı olduğunu gösteren açıklamaları da vardır: “ Ben mezhep imamlarını kendimden büyük görmüyorum ki, birinin yoluna gireyim. Bir meselede birine uygun davranıyorsam, birçok meselede de onlara muhalif olabiliyorum”.⁷⁶

Afgânî henüz hayatta iken, hatta genç yaşlarında kendisini dinsizlik ve sapıklıkla suçlayanlar olduğu gibi, vefatından sonra da pek çok Doğulu ve Batılı bu ithamları devam ettirmiştir. Hayreddin Karamana göre, ancak bu yazarlar mantık bağı olmayan uzak yorumlara sahip kişiler olup hiçbiri ithamlarını ispat edecek bir delile sahip olamamışlardır.⁷⁷

Afgânî'nin ahlakı konusuna gelince, onun ahlakî sıfatlarının başında temiz kalpli oluşu gelmektedir. Vicdanı hür, doğru sözlü, namuslu, yumuşak huylu, kendinden emin vb. gibi yüce ahlakî meziyetlere sahip biridir. Fakat biri şerefini ve

⁷² Yalçınkaya, *a.g.e.*, s. 139.

⁷³ Rıza-Karaman, *a.g.e.*, s. 32-33.

⁷⁴ Nikki Keddie, *Cemâleddin Efânî Siyasal Hayatı*, çevr. Alâeddin Yalçınkaya, Bedir Yayınevi, İstanbul 1997, s. 35, 38.

⁷⁵ Rıza-Karaman, *a.g.e.*, s. 34.

⁷⁶ Rıza-Karaman, *a.g.e.*, s. 34.

⁷⁷ Rıza-Karaman, *a.g.e.*, s. 34.

dinini karalamak üzere kendisine yaklaştı mı, bu yumuşaklık öfkeye dönüşürdü.⁷⁸ O çokça tövbe eden ve aynı zamanda atılgan, elinde olanı veren cömert bir insandı. Allah'a büyük itimatla bağlanır, günlerin ne getireceğine aldırılmazdı. Son derece güvenilir ve karşısındakine göre davranmasını bilen biriydi. O, özellikle siyasi amacına ulaşma noktasında oldukça hırslıydı. Dolayısıyla onun bu aceleciliği, düşüncelerinde ve davranışlarında yanlış anlaşılmasına neden olmuştur.⁷⁹

Afgânî dünyalık için pek hırs göstermez ve bütün çekiciliğine rağmen gururdan uzak dururdu, zor işlere âşık olduğundan ince işlerle ilgilenmezdi. Bununla beraber sert bir mizaca sahipti. Mahzumî'ye göre çok kere bu sertliği, zekânın yücelttiği değerleri yıkmıştır. Fakat o, hayatının son dönemlerine kadar kurduğu hayallerini gerçekleştirmeye çalışmıştır. Kısacası onun ahlakî üstünlüğü de ilmi gibi idi.⁸⁰

Afgânî'nin hayatı boyunca verdiği mücadelenin amacını Muhsin Abdulhamit er-Reddu ala'd-Dehriyyin, el-Urvetu'l-Vuska, Mahzumi paşanın kaleme aldığı Afgânî hatıraları, Abdulkadir el-Mağribi ve Şekip Arslan gibi öğrencilerinin naklettiği konuşmalarından özetleyerek şu şekilde sıralamıştır:

1. Müslümanları Kur'ân ve Sünnete dönmeye, bu ikisine ters her türlü düşünce, taassup ve bidatleri terk etmeye davet etmek.
2. Emperyalistlerin İslam dünyasında yapmaya çalıştıkları materyalist akımlardan Müslümanları sakındırmak.
3. Kur'ân'ın anlaşılmasının en ideal metot olduğuna inanmak. Çünkü bize "niçin" ve "nasıl"ı öğreten, düşünmeye ve akıl kuvvetini kullanmaya çağıran odur.
4. Siyasette, ilimde, felsefede, sanat ve ticarete diğer dünya milletlerini geride bırakan İslam dünyasını önde gidişinde, Kur'ân-ı kerim'den geçmiş bir tecrübenin olduğunu bütün Müslümanlara anlatmak.

⁷⁸ Muhammed Eburiye, *Tarihi Zindagani ve Mubareze-i Siyasi Seyyid Cemaleddin Afgani*, çevr. Rıdvankul Tamannâ, Ezher Yayınları, Pişaver 1382, s. 36.

⁷⁹ Mahzumî Paşa, *a.g.e.*, s. 51.

⁸⁰ Mahzumî Paşa, *a.g.e.*, s. 52.

5. İslam hilafetini güçlendirmek, İslam'ın birliği farz kılması gerçeğinden yola çıkarak, İslam birliğine çağırarak.

6. Müslümanları sanat ve teknolojiye götürecek araçlara sarılmaya çağırarak. Güçlenmeleri, emperyalistlerin karşısında sarsılmamaları ve dünya milletlerinden geri kalmamaları için ve ticareti bilimsel esaslara oturtmak.

7. Müslümanların dikkatlerini, topraklarını işgal etmek ve kimliklerini yok etmek için fırsat kollayan Batılıların hazırladıkları planlara ve emperyalist oyunlara çekmek ve onları uyarmak. Bütün güçleriyle emperyalizme karşı koymaya çağırarak.

8. Bu konuda soyut teoriler düzeyinde kalmamak, aksine bu gerçekleri onlara anlatmak ve davet etmek. Bu ülkünün gerçekleştirilmesi için her alanda kapsamlı olarak cihad etmek ve bunları İslam'ın bu asırdaki ölüm kalım meselesi olarak kabul etmek.⁸¹

O, mevcut dinamikleri harekete geçirebilmek ve sıralanan sorunları çözebilmek için ilk olarak Müslümanları Kur'ân üzerinde düşünmeye çağırıyordu ve Kur'ân ancak anlaşılması için inmiştir diyordu. Davette en sağlam ve hidayete vesile olacak tek kaynağın Kur'ân olduğunu ve onun çevresinde oluşan kişisel düşüncelerin vahiy gibi anlaşılması gerektiğini öngörüyordu. Bu görüşler yani içtihat ve hükümler ancak kendisinden faydalanılabilecek tecrübelerdir ve asla Kur'ân mesabesine çıkarılamazdı.⁸²

Hadis metinlerini Kur'ânı temel alarak ölçmeyi öngören Afgânî, mütevatir hadisi Kur'ân derecesinde kabul etmiştir. O tüm yazılarında Müslümanları Allah'ın ipine sınımsız sarılmaya ve Hz. Peygamberin sünnetine uymaya davet etmiştir.⁸³

⁸¹ Abdulhamid, *Cemaleddin Afgânî: Hayatı ve Etrafındaki Şüpheler*, s. 125-126. Geniş Bilgi için bkz. Serdar Bekar, *İslami Mücadelede Öncü Şahsiyetler*, Ekin Yayınları, İstanbul 2009, s. 101; Mahzumî Paşa, *Cemaleddin Afgânî'nin Hatıraları*, s. 50.

⁸² Bekar, *a.g.e.*, s.101. Ayrıca bkz. Muhsin Abdulhamid, *Cemaleddin Afgânî: Hayatı ve Etrafındaki Şüpheler*, s. 38.

⁸³ Bekar, *a.g.e.*, s. 101-102. Naklen, Muhsin Abdulhamid, *a.g.e.*, s. 39.

IV. YAŞADIĞI ÇAĞIN GENEL DURUMU

Avrupa sömürgeciliğinin İslam coğrafyasına yöneldiği 17-18. ve 19. yüzyıllarda İslam toplumunun büyük ölçüde birlik şuurunu yitirmeye başladığı bir süreç olarak bilinir.⁸⁴ Bu süreç İslam dünyasının Batı ile karşılaştığı bir kriz dönemidir. Krizin sebebi salt bir entelektüel meydan okuma değildir. Bu karşılaşmayı asıl yıkıcı ve yıkıcı kılan onun askeri, siyasi ve ekonomik boyutu idi; bilim silahlara eşlik ederken silahlar bilime yol gösteriyordu. Sömürgecilik sonucu İslam dünyasının direnç noktaları ve kaleleri olan İslam ülkeleri tek tek düşmüş, sömürgeleştirilmişti; geri kalan birkaç sultanlık ise siyaset ile saltanatlarını yaşatmanın derdinde idi. Toplumun âlimleri ise yıllardır içinde bulunduğu zihinsel donukluk ile değişimin ne olduğunu ve aciliyetini idrak edecek bir zihinsel olgunluğa sahip değildi. Fakat ortada çıplak duran bir durum söz konusu idi; İslam dünyası üzerinde saldırgan bir sömürü ve bunun sonucu olan bir aşağılama düzeni vardı.⁸⁵

Dolayısıyla 17. yüzyıl'dan itibaren başlayan bu sürece İslam dünyası uzun soluklu bir karşı koyma ile, modern dünya projesine cevap vermeye çalıştı. Üç yüzyılı aşan karşı koyma ve cevap verme sürecinin ulaştığı nokta, kendi farklılığını koruyarak dönüşmek bir yana, İslam dünyasının büyük çoğunluğu, modern Batı'nın ve onun dayandığı paradigmanın ürettiği tekil bir dünyanın parçası olmaktan kurtulamamıştır. Dolayısıyla İslam dünyası Batı'nın ürettiği gerçekliğe mağlup olmuştur.⁸⁶ İşte böyle bir tarihsel süreç içinde Afgânî ortaya çıktı. O, uzun ve zorunlu yolculuğuna başladığında on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısı senelerini devrediyordu. Avrupa içte sanayileşme alanında, dışta sömürgecilik alanında büyük mesafeler kat etmişti. Batı sömürgesi dünyaya yayılıyordu ve İslam topraklarının bir kısmı işgal edilmişti. Avrupalılar Osmanlı imparatorluğunu yıkarak İslam coğrafyasının kalan kısımlarını da işgal edip sömürgeleştirmek istiyordu. Böylelikle

⁸⁴ Bekar, *İslami Mücadelede Öncü Şahsiyetler*, s. 95.

⁸⁵ Sever Işık, *Cemaleddin Afgani ve Ali Şeriatî*, http://www.aliseriati.com/kitaplar.php?Makale_id=243&Kat_id=15.

⁸⁶ Mehmet Akgül, *Türk Modernleşmesi ve Din*, Çizgi Yayınları, Konya 1999, s. 71.

tüm eski dünya onların hegemonyası altına girecekti.⁸⁷ Batı'luların bu planlarını hayalde kalması için çabalayan Afgânî ortaya çıktığı andan itibaren ilk önce hem sultanları hem Müslümanları ve hem de tüm doğuluları uyarmaya ve sömürgecilere karşı direnmeye çağırdı. Bu durumda ıslahat, direnmek ve reform gerekiyordu. Bu yüzden Afgânî tüm Müslümanları özellikle sultanları ve âlimleri düzeni yeniden inşa etmeye çağırıyordu. Sonuçta Afgânî bir ıslahatçı idi, çünkü o toplum içinden çekilmiş vahyi yeniden hayata dâhil olmasını istiyordu. Kur'ân'ın raflardan indirilmesi ve açılması gerekiyordu. Ona göre Kur'ân günümüz için ne söylüyor, güncelimizde vahyin anlamı nedir? Ve peygamber bugün konuşmalı ve Kur'ân'ı tefsir etmeli idi. Din bugün yeniden hayatı inşa etmeli ve yol göstermeli idi.⁸⁸ Böylece Cemaleddin Afgânî ile çağdaş İslam tarihinde bir dönem kapanmış ve yeni bir dönem açılmıştır.⁸⁹

Afgânî'nin, özellikle yaşadığı dönemdeki Müslümanların düşünce örgüsü gözetildiğinde İslam'ın özüne dönüş, Kur'an'a yöneliş ve imanı amelleştirme çağrısı öncelikle kendisine itibar eden gençlere her zaman, felsefe ve kelimada güçlü olmalarını, özellikle bu sahalarda eser vermelerini ve etkileyici konumlarda bulunmalarını tavsiye etmiştir. Bunu, içinde yaşadıkları toplumu ve giderek bütün bir çağı değiştirebilmek için atılacak ilk adımlardan birisi olarak görmüştür.⁹⁰

İşte Afgânî, İslam'ın kültürel kurumlarının tek tek iflasa sürüklendiği, sosyal fonksiyonlarının tamamen bittiği, kısacası İslam'ın hayatın dışına itildiği bir çağda, Müslümanlara, yaşadıkları her türlü olayın yorumunun ve her meselenin çözümünün Kur'an'da mevcut olduğunu hatırlatmış ve bu tarihi süreci geçersiz kılmanın mücadelesini vermiştir.

⁸⁷ Muhammed Hüseyin, *Modernizmin İslam Dünyasına Girişi*, çevr. Sezai Özel, İnsan Yayınları, s. 14.

⁸⁸ Sever Işık, *a.g.* internet sitesi.

⁸⁹ Mahzumî Paşa, *Cemaleddin Afgani'nin Hatıraları*, s. 23.

⁹⁰ Afgani, *el-Urvetü'l-Vüskâ*, s. 287

V. İSLAM DÜNYASINDAKİ ETKİLERİ

Afgani asırlar içinde İslam dünyasında oluşup kökleşen birçok meseleye teorik ve pratik çözümler getiren ve birçok ülkede düzen ve değişikliği gerçekleştirmeyi başarması sonucunda pek çok siyaset ve düşünce adamını derinden etkileyerek hayran bırakmıştır. Ayrıca sayısız düşünce adamının daha geniş bir dünyaya gözünü açmasını sağlamış, İslam birliği, milli ve İslami kimlik ve kişilik, yabancı sömürüsüne karşı direnme, istiklal, hürriyet, özgüven gibi konularda zihinlerde silinmez izler bırakmıştır.⁹¹ Onun bu etkilerini yaşadığı çağdaki ülke, topluluk ve kişilerde görmek mümkündür:

Afgânî'nin etkilerini ülkeler açısından incelerken Türk düşünce tarihindeki etkileri ayrı bir başlık altında ele alınacağı için bu bölümde bu konuya yer verilmemiştir.

Afgânî'nin ideolojik tesiri Mısır'da, onun en büyük öğrencisi, dostu, yardımcısı ve daha orta yol ıslahatçısı olan Muhammed Abduh b. Hasen Hayrullah'da görülmektedir. O, Mısır'da mahalletu'n-Nasr köyünde(1266/1849) yılında dünyaya geldi. Babasının aslı Türkmen göçmenlerinden olup, önce Tanta civarına yerleşmişler, sonra Mehmet Ali Paşa yönetiminin son yıllarında, gördükleri zulüm sebebiyle buradan göç ederek Mahalletu'n-Nasr'a gelmişlerdir. Annesinin soyunun Hz. Ömer'in Kabilesine ulaştığı söylenir.⁹²

Abduh ilk olarak 1871 yılında Afgânî Mısıra geldiğinde onunla tanıştı ve ilim meclisinde sürekli takipçisi oldu. Afgânî onu çok etkiledi. Abduh onda kendi ruhuna uygun yeni bir anlayış bulmuştu. O güne kadar tanıdığı âlimlerin çoğu geleneksel ilim anlayışını enjekte etmekteydiler. Hatta büyük bir bölümü de dünyadan habersiz yaşamaktaydı. Felsefe ve tasavvufun engin ufuklarından nasipleri olmadığı gibi, İslam'ın ve Müslümanların içinde bulunduğu trajik durum da onları hiç ilgilendirmiyordu. Fakat Afgânî bunların hiçbirine benzemiyordu. Onda felsefe

⁹¹ Rıza-Karaman, *Gerçek İslam'da Birlik*, s. 61.

⁹² Rıza-Karaman, *a.g.e.*, s. 61. Ayrıntılı Bilgi için bkz. Esen, *Afgânî: Kelâmî ve Felsefî Görüşleri*, s. 26.

ve tasavvufu bilen, Kur'ân'ı bu açılardan yorumlayabilen, dünyada ve özellikle İslam ülkelerinden büyük ölçüde haberdar olan bir düşünür ve ilim adamı tavrı vardı.⁹³

Abduh sadece Kur'ân tefsiri ve tasavvufla ilgili yaptığı yorumları açısından ondan etkilenmemişti, o Afgânî'den dini siyasi ve sosyal yönden de etkilenmiştir. Afgânî derslerinde gerçek İslam'dan neyi anladığını öğretiyordu. İslam dünyasının gerilemesi, Avrupa müdahalesinin tehlikesi, birlik ve beraberlik gibi konular üzerinde duruyordu. Dolayısıyla Afgânî, Abduh'un felsefe, kelim, ahlak ve siyaset gibi ilimlerle ilgilenmesine, İslam'a, hayata, ilme ve tarihe yeni bir açıdan bakmasına vesile olmuştur.⁹⁴

Kısacası Abduh, Afgânî'nin dersleri sayesinde yeni bir dünya görüşü kazandı. Bu dersler aynı zamanda ona toplum için çalışma, dini, içtimaî ve siyasi ıslah için gayret sarf etme düşüncesi vermiştir. Afgânî'nin etkisini bizzat Abduh şöyle anlatır: “Babam bana kardeşlerim Ali ve Mahrus'la bölüştüğüm bir yaşantı sundu. Cemâleddin Afgânî ise bana Hz. Muhammed, Hz. İbrahim, Hz. İsa, veliler ve sıddıklarla paylaşabildiğim bir hayat bağışladı”.⁹⁵

Afgânî'nin Mısır'da etkilediği şahsiyetlerden birisi de Reşid Rıza'dır. Radikal eğilimli olan Reşid Rıza, aslen Bağdatlı olup, 1282/1862 yılında, eski Suriye'nin bugünkü Lübnan bölgesine göç ederek Kalemûn Kasabası'na yerleşmiş bir ailede, 22 Ağustos 1865/1282 tarihinde dünyaya geldi. Aile soyunun Hz. Hüseyin'in neslinden geldiği söylenir⁹⁶. Ayrıca Kasım Emin, Ali Abdurrazik, Lutfi es-Seyyid gibiler ise daha laik ve liberal bir yol takip etmişlerdir. Vefd partisinin kurucusu ve milli bağımsızlık yolunda Mısırlıların verdiği savaşın lideri Sa'd Zağlul da onun öğrencileri arasındadır. Ayrıca Hidiv İsmail'in devrilmesinde ve İngiliz ve Fransız saldırılarına karşı güçlenen hareketin sonunda, Urâbî Paşa kıyamıyla doruk noktasına ulaşmasında Afgânî'nin önemli katkıları olmuştur. Bu dönemde Mısır'da gazeteciliğin gelişmesi, diğer amiller yanında Afgânî'nin teşvikiyle olmuştur. Bu teşvikler sonucunda Selim en-Nakkaş ile Edip İshak Mısır dergisini, et-Ticare

⁹³ Mehmet Zeki İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasi Görüşleri*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1998, s. 24-25.

⁹⁴ İşcan, *a.g.e.*, s. 25-26.

⁹⁵ İşcan, *a.g.e.*, s. 28.

⁹⁶ Rıza-Karaman, *a.g.e.*, s. 147.

gazetesini, Selim Ancuri, Miratu's-Şark gazetesini, yine Edip İshak Mısır el-Fetat gazetesini yayımlamışlardır.⁹⁷

Abdulkadir el-Mağribi de İstanbul'da Afgânî ile beraber çalışmıştır. kendisi siyasi hayattan çok ilme önem vermiş, Arap kimliği duygusunu teşvik eden bir fikir ortamının önemli kişisi olmuştur. Arap milliyetçiliğinin önemli şahsiyetlerinden olan Muhammed Kurt Ali, Mağribi'nin arkadaşı olup onun vasıtasıyla Afgânî'den etkilenmiştir. Başta milliyetçi yazar, gazeteci ve düşünür olan Abdurrahman el-Kevâkibî ve Suriyeli İslamî uyanış öncülerinden Hüseyin el-Cisr, Cemaleddin el-Kasimi, el-Beytâr ve Abdulaziz Çaviş de Afgânî ve Abduh okulunun mensuplarından sayılmıştır.⁹⁸

Türkiye'de başlayan fikri hareketler çerçevesinde kendi düşüncelerini olgunlaştıran Afgânî, 1868 de doğduğu yer olan Afganistan'a gelerek dönemin birçok aydın kesimini etrafında toplamakla kalmayıp, Emir Muhammed Azam Hanın sarayına yerleşerek kendi fikirleri ile saraydaki aristokrat gençleri ve Azam Han'a yakın olan aydınları da etkilemiştir. Diğer taraftan Afgânî'nin pek çok konuda Emir Azam Hanı da etkileyerek ona danışmanlık yaptığı da bilinmektedir.⁹⁹

Hayreddin Karamana göre Afgânî'nin Hindistan'daki siyasi ve dini düşünceleri Seyyid Ahmet Han'ın görüşlerinin antitezi olmuştur. Seyyid Ahmet Han'a göre reformun amacı sonunda Batı ile bütünleşmek iken, Afgânî için ise Batı emperyalizmi ile bir karşılaşma ve hesaplaşma söz konusudur. Afgânî'nin Hindistan'daki etkisi, kendi döneminden ziyade, 20. yüzyılın ilk çeyreğinde, Panislamist harekette görülmüş ve Ebu'l Kelam Azad ile arkadaşları tarafından temsil edilmiştir. Pakistan'ın manevi kurucusu olan M. İkbâl de ondan etkilenerek sürekli onu övgüyle yâd etmiştir.¹⁰⁰

İran'daki etkisi veya faaliyetleri ise üç ana hedefe yönelmiştir: 1) Mutlakiyet yönetimine karşı cephe alıp anayasa düzenini tesis etmek, 2) Yabancı saldırılara karşı direnmek ve milli şuuru uyandırmak, 3) İran-Afganistan birliğini

⁹⁷Rıza- Karaman, *a.g.e.*, s. 44-45.

⁹⁸Rıza- Karaman, *a.g.e.*, s. 46.

⁹⁹Aleem Saaie, *Afganistan'da Siyasi Partiler Tarihçesi*, s. 36.

¹⁰⁰Rıza- Karaman, *a.g.e.*, s. 46. Ayrıntılı Bilgi için bkz. Esen, *a.g.e.*, s. 29.

teşvik etmek. Mutlakiyete karşı mücadelesini, bir yandan âlimleri buna karşı tahrik ederek, diğer yandan Nasıruddin Şah'a bu yönetim şeklinden vazgeçmesini telkin ederek yürütmüştür. Bu yüzden Şah ile araları açılmış ve İran'dan sürülmüştür.¹⁰¹ Bu sürgünden sonra Basra'da Hasen Şiraziye mektup yazarak İngilizlere verilen tütün şirketini tekrar onlardan alınmasını sağlamıştır. Anayasal yönetim telkinleri 1896 da Şahlığa gelen Muzafferuddin zamanında, Afgânî okulunda yetişen Seyyid Abdullah, Seyyid M. Tabâtabâî ve Şeyh Fazlullah önderliğinde anayasa ayaklanması oluşmuştur. 1907 yılında ise Anayasa çıkarılmış ve iki meclis kurulmuştur.¹⁰²

Hayreddin Karamana göre Afgânî'nin teşvik ettiği İran-Afganistan birliğinin iki hedefi vardı: 1) Bu iki devlet arasında yıllardır devam eden ve her ikisine de büyük zarar veren çatışmaları durdurmak, 2) Hayalindeki İslam birliğine doğru bir adım atmak.¹⁰³

Cezayirdeki etkisi ise bu ülkenin maruz kaldığı Fransız sömürgeciliği ve Hıristiyanlaştırma faaliyetleri karşısında halkın sığınacağı ve (930) lu yıllarda etkili olan "Cemiyetu'l-ulemâil-müslimin el-Cezairiyyin" olmuştur. Bu cemiyetin lideri Abdülhamid b. Bâdis Afgânî okuluna mensuptur. Bu etki daha sonraki yıllarda devam etmiş ve Malik b. Nebi İslam dünyasındaki ıslahat hareketlerinin başlamasını Afgânî'ye borçluyuz demiştir.¹⁰⁴

VI. TÜRK DÜŞÜNCESİ ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ

1. Jön-Türklerle İlişkisi

Osmanlı'nın son dönemlerinde, 1889 da kurulan ittihad-i osmânî cemiyeti daha sonra Osmanlı ittihat ve terakki cemiyeti, nihayet ikinci meşrutiyetin ilanından sonra da ittihat ve terakki cemiyeti adını almıştır. İlk defa bu hareketi başlatanlara Avrupa'da "Genç Türk" anlamına gelen "Jön Türkler" denmiştir. Fakat bu isim içeride ve dışarıda yaygın olarak günümüzde de aynen kullanılmaktadır. Bu cemiyet, ikinci meşrutiyetin ilanı, Sultan II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesi ve daha sonraki

¹⁰¹ Rıza- Karaman, *a.g.e.*, s. 46.

¹⁰² Murtaza Mutahhari, *Son Yüzyılda İslami Hareketler*, Sahra Yayınevi, Ankara 1988, s. 16. Geniş Bilgi için Rıza-Karaman, *a.g.e.*, s. 46; Serdar Bekar, *İslami Mücadelede Öncü Şahsiyetler*, s. 100.

¹⁰³ Rıza- Karaman, *a.g.e.*, s. 47.

¹⁰⁴ Rıza- Karaman, *a.g.e.*, s. 47.

kısa zaman içinde çok önemli iç ve dış siyasal olayların gerçekleşmesinde önemli rol oynamıştır. Dolayısıyla Afgânî'nin Jön Türklerle ilişkisinde ise, Afgânî gerek 1880-1890 yılları arasında çeşitli tarihlerde Avrupa'da bulunduğu yıllarda, gerekse 1892 yılında İstanbul'a geldikten sonra görüştüğü, sohbet ettiği, muhalefete mensup birçok kişiler üzerinde büyük etkileri olmuştur. Yeni Osmanlıların başarısızlığından sonra, Türk siyasal hayatında kendini gösteren Jön Türk hareketi için, Afgânî, farklı ve çekici düşünceleriyle grup zihniyetinin teşekkülünde son derece etkili olmuştur. Afgânî'nin önemi, onun etki alanının Osmanlı sınırları dışına da taşarak aynı zamanda din adamı olarak değişik konulara girebilmesinden kaynaklanmaktadır.¹⁰⁵

Jön Türk hareketinin zihniyetini oluşturan en önemli unsurlar, bu hareket içerisinde milliyetçi ve İslami motiflerin yer almasıdır. Genç Osmanlıların üzerinde durduğu konular genellikle vatan sevgisi, hürriyet, kânûn-i esâsî tutkusu, hatta Osmanlılık ruhu olduğu halde Jön Türklerde Türkçülük ve İslam dininin hükümlerinin yeniden yorumlanmasına (özüne) inilmesine dair konular ağırlıklı olarak işlenmiştir.¹⁰⁶

Jön Türklerde, Türkçülük bilincinin gelişmesi ve bunun etkin bir şekilde işlenmesi oldukça önemlidir. Bu konuda Afgânî'nin etkisi özellikle Mehmet Emin Yurdakul'un üzerinde son derece keskin olmuş, onu Türkçülük şuurunu işleyen şiirler yazması yönünde teşvik etmiştir.¹⁰⁷

Ziya Gökalp şöyle demektedir: “Türk şairi Mehmet Emin'e Türkçülüğü aşılaman, kendisinin söylediğine göre Afganistan'lı Cemâleddin Afgânî'dir. Bu büyük İslam inkılapçısı Türkiye'de Mehmet Emin'i bularak, ona halk dilinde, halk vezninde, millet sevgisiyle dolu şiirler yazmasını tavsiye etmiştir”.¹⁰⁸

Kısacası Afgânî evinde toplanan Jön Türkler'e konferanslar vermiş ve onları fazlasıyla etkilemiştir.¹⁰⁹

¹⁰⁵ Yalçınkaya, *Cemâleddin Afgânî ve Türk Siyasal Hayatı Üzerindeki Tesirleri*, s. 201-202; Sina Akşin, *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*, Remzi Kitabevi, İstanbul, s. 246.

¹⁰⁶ Yalçınkaya, *a.g.e.*, s. 203.

¹⁰⁷ Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, Akvaryum Türk Klasikleri Yayınları, İstanbul 2005, s. 19.

¹⁰⁸ Gökalp, *a.g.e.*, s. 19-20.

¹⁰⁹ Yalçınkaya, *a.g.e.*, s. 203. Ayrıca bkz. M. Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türkler*, İletişim Yayınları, Ankara 1998, s. 122.

2. Türkiye'deki Etkileri

Türkiye'de, Sultan Abdülhamid'i farklı bir İslam birliği, Şii-Sünni yakınlaşması, yönetim biçimi konularında en azından teorik veya fikri olarak etkilemiştir. Batıcı, Türkçü, İslamcı olarak farklı ideolojilere mensup birçok Osmanlı düşünürü, onun sohbet ve yazılarından, ya doğrudan yahut dolaylı olarak faydalanmış ve etkilenmiştir¹¹⁰.

Milliyet aşkının yeni bir ruh olduğunu ve bu ruhun geliştirilmesi gerektiğini savunan Afgânî'nin, özellikle İstanbul'daki son dönem hayatı Türkçüler üzerinde derin etkiler bırakmıştır.¹¹¹ Bu konuda etkilenen düşünürler, Yeni Osmanlı olarak da adlandırılan; Yusuf Akçura, Ahmet Ağaoğlu, Ziya Gökalp gibi Türkçüler, Mehmet Akif, A. Hamdi efendi, Said Nursi gibi İslamcılar, ve Seyyid bey, Şemseddin Günaltay gibi değişimci/yenilikçi (reformcu) şahıslar da Afgânî'den oldukça etkilenmiştir.¹¹²

VII. İLİM MECLİSİ

Afgânî'nin ilim meclisi çevresindekilere ilmi açıdan çok faydalı olmuştur. Onun evi sanki bir akademi'ye yani eğitim ve öğretim mekânına dönüşmüştü. Meclisi karşılıklı münazara şeklinde olup farklı bölgelerden özgürlükçüler ve milli düşünürler yer alırdı.¹¹³

Onun meclisleri oyun ve eğlenceden uzak olup farklı kesimlerden gelen ziyaretçiler bu meclisi oluştururdu. Cemaleddin Afgani, mütevazı bir kişiliğe sahip olduğundan meclisine gelen misafirlerin küçüğünden büyüğüne kadar hem karşılar hem de uğurlardı. Afgânî güçlü bir ifade, belağat ve ikna kabiliyetine sahipti. Konuşurken açık seçik ibarelerle sadece fasih lehçeyi kullanırdı. Konuşmalarını dinleyicisinin durumuna göre yani anlayabilecekleri şekilde yapardı. Eğer dinleyici

¹¹⁰Rıza- Karaman, *a.g.e.*, s. 44-45.

¹¹¹ Mümtaz'er Türköne, *Cemaleddin Afgânî*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1994, s. 108.

¹¹² Rıza-Karaman, *a.g.e.*, s. 44-45. Bu arada Ahmet Ağaoğlu, Afgânî'nin aslen Türk olduğunu iddia etmiştir. Türköne, *a.g.e.*, s. 110.

¹¹³Kadri kalaçî, *Hekimi Maşrık Zemin: Seyyid Cemaleddin Afgani*, çvr. Abdulwahid Nahzat Ferahi, Meyvend Yayınevi, Kabil 1384, s. 124.

okur-yazarlığı olmayan biriyse, tevazu gösterip halk diliyle konuşurdu. Beliğ bir hatipti. Öyle ki, Doğuda ondan daha üstün hatip çıkmamıştır.¹¹⁴

İkna kabiliyeti incelendiğinde ise, Afgânî derin kelimelere sahip ve mantıkta liderdi. Cedel ve tartışmayı çok severdi. Dolayısıyla onun ikna kabiliyeti çok güçlü olup muhatabını her şekilde ikna edebilen bir yeteneğe sahipti. Ayrıca Afgânî parlak zekâlı biriydi. Toplumların ahlakı konusunda geniş tecrübesi vardı. Gezgin filozof olarak da bilinen Afgani, genel olarak Arapların, Türklerin, İranlıların ve Avrupalıların ahlâki durumları, her bir ulusun amaçları ve ruhi halleri konusunda derin bilgi edinmiştir. Araştırmalarında en çok ilgi gösterdiği konu ise sevmese bile her milletin kötülükleri ve hatalarını araştırıp aklında tuttuğu gibi güzelliklerini de araştırıp benimser hatta onları uygulamaya çalışırdı. O, toplumlarda olduğu gibi fertlere karşı da aynı hassas duruşu sergilemiştir.¹¹⁵

¹¹⁴ Mahzumî Paşa, *Cemaleddin Afgani'nin Hatıraları*, s. 50-51.

¹¹⁵ Mahzumî Paşa, *a.g.e.*, s. 76-77.

BİRİNCİ BÖLÜM

AFGÂNÎ'NİN DİN ANLAYIŞI

I. DİNE BAKIŞI

Din ile ilgili olarak herkes kendi durum, şart ve kabiliyetine göre farklı tanımlar yapmıştır. Bu şu demektir ki din hakkında kesin bir tanım yapılmış değildir. Fakat dinin en eski ve en yaygın tanımı şöyledir: Din, insan ve Allah arasındaki bağıdır. Fransız ahlakçısı Vauvenargues dini insanın Allah'a karşı yükümlülüğü olarak tanımlar. Dinin esası insanın Allah'a bağımlılığının şuuruna varmasıdır, diyebiliriz. Yine Fransız romancı ve siyaset yazarı Benjamin Constant dini şöyle tanımlar: “Din, ruhun ihtiyaçlarının ve aklın etkilerinin bir sonucudur”. Goblet Alviella ise, “Din insana kendisini bağımlı hissettiği insanüstü güçlerle ilişkisini bildiren belli bir yöntemdir” der. Fransız din adamı ve bilgini Albert Reville de dini, insanın kendisi ve âlem üzerinde hükümlan olduğunu kabul ettiği ve birlik hissettiği gizemli ruhlarla arasındaki bağı esas alan bir insan hayatıdır, şeklinde tanımlamıştır. Dolayısıyla din, insanın güçlerini üzerinde hissettiği sonsuz varlık ya da varlıklarla ilişki kurması şeklinde anlaşılmış ve tanımlanmıştır. Bu ilişki, kişiden kişiye ve zamandan zamana değişmekle birlikte hep insanın dünyadaki mukadderatını belirlemiş ve nasıl hareket edeceğine dair kurallar bu tanımın meyvesi olmuştur.¹¹⁶

Afgânî'ye göre din, ilahî bir öğüttür. Onu öğreten ve ona çağırın ise beşerdir. Akıl sahipleri dini; hem korkutan hem müjdeleyen hem de doğru yola ileten peygamberden alırlar. Allah'tan vahiy almayan insanlar dini bu yolla öğrenirler. Tebliğ, öğretim ve anlatım yoluyla gelen din önce kalplere, sonra vicdanlara yerleşir. Kişiyi kuralları, kabiliyetleri ve adetleriyle yakınlaştırır. Bedenleri büyük-küçük her türlü harekete alıştıtır.¹¹⁷ Böylece din fikirler ve fikirlerin kontrolündeki gayret ve iradeler üzerinde ilk hâkimiyete sahip olur, ruhu yönetir ve ruha bedeni nasıl idare edeceğini öğretir. İnsan başlangıçta tertemiz bir levha gibidir. O levha üzerine ilk nakşı yapan da dindir. İnsan bütün işlerini ve hareketlerini dinin yönlendirmesiyle ve dinin öğrettiklerini uygulayarak yapar. Din dışında insana hâkim olanlar kural dışı

¹¹⁶ Tolstoy, *Din nedir?*, çevr. Zeynep Güleç, Akvaryum Yayınevi, İstanbul 2005, s. 13.

¹¹⁷ Kayum, *Şahsiyet wa Afkari Seyyid Cemaleddin Afgân*, s. 98. Ayrıca bkz. Cemaleddin Afgani, *el-Urvetü'l-Vüskâ*, s. 103.

sayılır. Hatta bir adam dinden çıksa bile, dinin kendisinde meydana getirdiği doğal hallerin dışına kolayca çıkamaz. Dinin onda meydana getirdiği izler, bir yaranın iyileştikten sonra vücutta bıraktığı iz gibi kalıcı olur.¹¹⁸

Afgânî'ye göre din, insan türünün gerçek nizamıdır. Bu yüzden din hâkimiyetini çağlar boyu sabit ve sağlam biçimde sürdürmektedir. İnsan mutluluğunun tek kaynağı dindir. İlahi iradenin koyduğu sağlam temeller üzerine kurulmuş olan dine, bazılarının bilgisizlikleri yüzünden ileri sürdüğü birtakım batıl unsurlar karışmamışsa, kuşkusuz din, mükemmel mutluluğun ve bütün nimetlerin bedelidir. Ona göre din, inananları maddî ve manevî olgunluğa taşır; onları gizli-açık üstünlüklerin zirvesine ulaştırır. Milletleri ayakta tutan ve insanları dünya ve ahiret saadetine ulaştıran yine dindir.¹¹⁹

Bu arada konu ile ilgili din'in fert veya toplum açısından önemi de söz konusudur. Birey açısından önemi düşünüldüğünde "Din, ferdî ve içtimaî yanı bulunan, fikir ve tatbikat açısından sistemleşmiş olan, insanlara bir yaşama tarzı sunan, onları belli bir dünya görüşü etrafında toplayan bir kurumdur. O, bir değer koyma, değer biçme ve yaşama tarzıdır. Aşkın ve kutsal bir yaratıcıya isteyerek bağlanma, teslim olma ve onun iradesine tâbi olmadır. Ayrıca din, insan için sağlam ve güçlü bir dayanaktır ki, onun en yüksek tabakasında yer alan kısmına ve borcuna sığınan, her türlü maddî ve manevî helak edici işlerden, her zararlı günahattan, zaman ve mekâna bağlı korkulardan korunmuş olur".¹²⁰

Sicistanî'ye göre din, Tanrı ile kul arasındaki münasebeti sağlayan ilahî bir müessesedir. Vahiyle peygambere bildirilen din, halkın yararını gözetip takviye etmek ve onlara rehberlik yapmak üzere aklın bazen zorunlu bazen mümkün gördüğü niteliğe sahiptir.¹²¹

¹¹⁸ Cemaleddin Afgani, *el-Urvetü'l-Vüskâ*, s. 103.

¹¹⁹ Seyyid Cemaleddin Afgani, *Tabiatçılığı Red*, çevr. Aziz Akpınarlı, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1956, s. 4, 66. Ayrıca bkz. Afgani, *el-Urvetü'l-Vüskâ*, s. 88-89.

¹²⁰ Hüsameddin Erdem, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, Hü-Er Yayınevi, Konya 2005, s. 26.

¹²¹ İsmail Taş, *Ebu Süleyman Es-Sicistani ve Felsefesi*, Kömen Yayınları, Konya 2006, s. 163.

Yine din öyle bir politiktir ki şehirde, evde, dağda, kırlarda insanla birlikte gezer, birlikte uyur, birlikte kalkar. Sahibini bir an bile başıboş bırakmaz. Polis ve devletin elinin yetişemeyeceği yerlerde görevini aktif bir şekilde yerine getirir.¹²²

Din, insan için vazgeçilmez ve insan hayatının şekillenmesinde çok büyük bir rolü ve önemi olan değerlerden birisidir. Düşünmek, insan için nasıl bir ayırım ve ayırıcı özellik ise inanmak da onun için bir ayırım kabul edilmelidir. Çünkü felsefe gibi beşerî tecrübenin en vazgeçilmez fenomenlerinden birisi de dindir.¹²³

Din, inanan bir varlık olarak insanın Yüce Varlık'la, tabiatla ve diğer insanlarla münasebetinden doğan kurallar ve müeyyideler sistemidir. Din bir insan ve toplum gerçeğidir. Her nerede insan varsa orada din vardır. Dinden uzak zaman ve mekân yoktur. Hangi din olursa olsun, belli sosyal rollere ve gayelere sahiptir. Toplumun fikir ve vicdanını aksettiren bilim, felsefe, ahlak ve sanatın temelinde dinî tasavvur yer almaktadır. Çünkü din, sosyal geçerliliği olan büyük bir sistemdir.¹²⁴

Dinin toplumla fonksiyonel münasebeti konusunda Durkheim şöyle der: “Dinsiz insan olabilir, fakat dinsiz toplum, zaman ve mekân itibariyle mevcut olmamıştır”.¹²⁵ Bergson da şöyle söyler: “Geçmişte olduğu gibi bugün de ilimsiz, sanatsız, felsefesiz toplumlar vardır, fakat dinsiz toplum asla”.¹²⁶ Maurice Barbier’e göre dinin toplumsal rolü, onun toplumla bütünleşmesinin derinliğiyle ölçülür. Toplumun ilkelerine bağlı kılınmadıklarında en hakiki ve en kutsal inançlar çok kötü sonuçlar doğurabilir. Yine o, dinin toplumsal ilişkilerdeki dürüstlüğe güvence teşkil edişini vurgular. Sahte dahi olsa bir din insanlar arasındaki dürüstlüğün en iyi teminatıdır.¹²⁷

Ziya Gökalp’a göre bütün hayatlarında kuvvetli bir seciye gösteren insanlar, umumiyetle çocukluklarında dinî terbiye alanlardır. Çocuklukta bu terbiyeyi almayanlar, ölünceye kadar şahsiyetsiz kalmaya, iradesiz ve seciyesiz yaşamaya

¹²² Bayram Dalkılıç, *Türkiye de Din Felsefesine Doğru*, Kendözü Yayınları, Konya 2000, s. 26-28.

¹²³ Erdem, *a.g.e.*, s. 23.

¹²⁴ Yümni Sezen, *İslam'ın Sosyolojik Yorumu*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 266.

¹²⁵ Yümni Sezen, *a.g.e.*, s. 91.

¹²⁶ Henri Bergson, *Ahlak ile Dinin İki Kaynağı*, çevr. Mehmet Karasan, Ankara 1962, s. 127

¹²⁷ Maurice Barbier, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, çevr. Özkan Gözal, Kaknüs Yayınları, İstanbul 1999, s. 119-120.

mahkûmdurlar.¹²⁸ Kısaca din, herhangi bir baskı ve zorlama olmadan insanın iç dünyasını kaplayan, sorumluluğu kişi ile Allah arasında kalan, temelde sevgi ve bağlılığı sağlayan bir inanç türüdür. Samimi bir inançtan kaynaklanan bu sevgi ve bağlılık, dinin özünü oluşturur.¹²⁹

Afgânî dinin insan hayatı için öneminden ya da faydasından bahsederken Kur'ân'dan ayetler zikrederek dinin insan hayatı için vazgeçilmez olduğunu belirtir ve şöyle söyler: “İnsanoğlu zalim, cahil¹³⁰ ve huysuz bir yapıda yaratılmıştır.¹³¹ Hırslı bir varlık olarak yaratılan insanoğlu, yine de yaratıcının lütfünden mahrum kalmamıştır. Allah insanı yarattığı gibi dini de onun varlığı için gerekli kılmıştır.¹³² Din, geçmişte olduğu gibi bugün de insanların aklını irfan nuru ile aydınlatmaktadır. Bu sebeple insanlar kendilerini saadete ve iyiliğe götürecek yolu bulmuşlar ve medeniyetlerini ayakta tutabilmişlerdir. Din milletlerin ahlakında, iyiliğin gelişmesi ve kötülüğün önlenmesinde daima faydalı olmuştur.¹³³

Afgânî'nin dinin önemi ile ilgili düşüncesi, dinin inanç ve ahlak konusundaki faydası etrafında yoğunlaşır. Ona göre din, insan aklına üç ilke ki bu inançtır ve benliklere üç meziyet, ki ahlaktır, yerleştirmiştir. Üçü itikada ve üçü ahlaka esas olan bu altı amilden her biri bütün milletlerin varlıklarının aslî cüzü, içtimaî hayat binasının direği ve medeniyetlerin sağlam temelidir. Ona göre birey ve toplumu saadetin zirvesine taşıyacak şey işte bu altı köşeli köşktür.¹³⁴

Afgânî, söz konusu altı unsurdan her birinde gayet kuvvetli önleyici ve düzenleyici anlamın olduğuna işaret etmiştir. Buna göre: 1. İnsanı yeryüzünün sahibi ve yaratılmışların en şerefliisi olarak bilmek; 2. Her din sahibinin kendi ümmetini diğer ümmetlerden üstün görmesi; 3. Dinine bağlı kişilerin hüznler ve elemeler mekânı olan bu dünyadan her türlü nimetin ve mutluluğun bulunduğu diğer bir

¹²⁸ Cemal Anadolu, *Türkiye de Din ve Vicdan Hürriyeti*, Burak Yayınevi, İstanbul 1998, s. 8-9.

¹²⁹ Anadolu, *a.g.e.*, s. 7-8.

¹³⁰ Ahzâb Sûresi, 33/72.

¹³¹ Meâric Sûresi, 70/19.

¹³² Afgani, *Tabiatçılığın Redi*, s. 30-31.

¹³³ Afgani, *Tabiatçılığın Redi*, s. 31.

¹³⁴ Afgani, *Tabiatçılığın Redi*, s. 32.

dünyaya gideceğine inanması şeklinde özetlenebilir. Bu inancın fert ve toplum hayatında ne kadar olumlu katkılarda bulunacağı açıktır.¹³⁵

Dinlerin insan ruhuna işlediği üç fazilet ise hayâ, güvenilirlik ve doğruluktur. Afgânî'ye göre insan ancak bu inanç ve ahlâk ilkelerine sahip olduğu sürece hayvanlardan üstündür. Milletlerin övünebilecekleri medeniyetler ancak bu ilkeler üzerine kurulabilir. Bu hasletleri kalplere yerleştiren ise dindir.¹³⁶

II. İSLAM'A BAKIŞI

Afgânî'ye göre din, milletler yapısının direği ve varlığının nizamıdır. Milletlerde tehlikeden kurtuluş ve zafer din iledir. Milletlerin mutluluğu dinin hükmündedir. Hareket ve faaliyetleri din üzerinedir.¹³⁷ İslam dini ise mevcut dinler arasında sağlam bir hikmet temeli üzerine kurulan bir dindir. İslam, insan mutluluğunu amaçlar. Ancak insan mutluluğunun sağlanması için şu hususlar şarttır:

1. İnsan akli hurafelerin bulanıklığından arınmalı ve vehimlerin tozundan temizlenmelidir. Ona göre akıl kuruntuya dayalı bir inançla örtülenmişse, akıl ile olgusal hakikat arasında kalın bir perde oluşur ve bu perde aklın işin hakikatini ve özünü anlamasına engel olur. Kuşkusuz hurafe, akli düşünmekten men eder. Onu masal uydurmaya sürükler. Böylece onun her çeşit vehmi ve zannı kabul ve tasdik etmesini kolaylaştırır. Bütün bunlardan kurtulmanın tek yolu Afgânî'ye göre İslam'ın saf tevhit akidesine sahip olmaktır. İslam dininin üzerine kurulduğu esaslardan biri Allah'ın tabiattaki bütün varlıklar üzerinde tek hak sahibi ve yaratıcı olduğuna inanmaktır.¹³⁸

Hasan Hanefî'ye göre Afgânî akıl ve vahyi birbirini tamamlayan iki unsur olarak kabul etmektedir. O bedihî akıl ile saf bir tevhit inancının gereği olan tenzihi

¹³⁵ Afgani, *Tabiatçılığı Red*, s. 32-33. Geniş Bilgi için bkz. Esen, *a.g.e.*, s. 169; Hayreddin Karaman, *Gerçek İslam'da Birlik*, s. 35.

¹³⁶ Afgani, *Tabiatçılığı Red*, s. 41-50. Geniş Bilgi için bkz. Karaman, *a.g.e.*, s. 35.

¹³⁷ Afgani, *Tabiatçılığı Red*, s. 9.

¹³⁸ Afgani, *Tabiatçılığı Red*, s. 119-121. Geniş Bilgi için bkz. Karaman, *a.g.e.*, s. 36-37.

birleştirmeye çalışmaktadır. Dolayısıyla Afgânî'ye göre her ikisi de fitrî nûr dediğimiz doğal ışıktadır.¹³⁹

2. Milletleri meydana getiren fertlerin şeref ve haysiyetlerine önem verilmelidir. Bu da her ferdin ve milletin kendi iç dünyalarında peygamberlik rütbesi dışında her türlü olgunluk seviyesine layık oldukları duygusunu hissetmeleriyle gerçekleşebilir. Bir milletin fertleri kendileri hakkında kötü kanaate sahipler, yüksek hedeflere ulaşma azimleri azalır. Böyle bireylerin yaptığı işler eksik olur. Akıllarına durgunluk hâkim olur. Böyleleri insanî olgunlukların büyük bir kısmından yoksun kalırlar. Hâlbuki İslam dini, bireylerin önüne şeref kapılarını açmıştır. İslam dini, bazı ırkların ayrıcalıklı ve kimi sınıfların üstün olduğu şeklindeki bir düşünceyi ortadan kaldırmıştır. İslam, insanî meziyetleri aklî ve ruhî olgunluk kuralına bağlamış, bu hususta başka bir ölçüt kabul etmemiştir. Şu halde insanlar, sadece akıl ve fazilet üstünlüğü ile birbirlerinden üstün olabilirler.¹⁴⁰

Afgânî'ye göre insanların akıl ve faziletten başka hiçbir bakımdan birbirlerinden üstün olamayacakları prensibini bütün yönleriyle bünyesinde toplayan tek din İslam'dır. Örneğin Brahmanizm insanları dört sınıfa ayırmış, her bir sınıf için yaratılıştan bir olgunluk seviyesi belirlemiştir ve hiçbir sınıf mensubu çizilen bu sınırı aşamaz. Yahudilik ise, İsrailoğulları'nı diğer milletlerden üstün tutar. Aynı zamanda bu din, diğer din ve milletleri hakir görür. Dahası, din mensupları arasında bir sınıflaşma var eder. Nitekim Yahudilikte bir din adamı sınıfı vardır ve bu sınıfı oluşturan ruhanî liderler, diğerlerinden üstün kabul edilir. Bu din adamı sınıfı, onlara göre, Allah ile diğer sınıflar arasında aracıdırlar. Ruhanî liderler aracı olmadıkça Allah hiç kimsenin iyiliğini kabul etmez; iman ettiği için kişiyi doğrultmaz ve tövbe etti diye günahını bağışlamaz. Afgânî'ye göre bu din mensupları uzun süre bu inançlarını sürdürmüş, sonrasında bazı reformcular çıkmış ve İslam dini'ni taklit ve tatbik ederek dinlerinde ıslahat yapmışlardır. Bu yenilikçiler, Allah ile insan

¹³⁹ Esen, *a.g.e.*, s. 170. Naklen, Hasan Hanefi, *Cemaleddin el-Efgânî: el-Mieviyyetü'l-Ûlâ* (1897-1997), Dâru Gabba, Kahire 1976, s. 83. Ayrıca Afgani'nin İslam ve Diğer Dinler ile İlgili Düşüncelerine Geniş Bilgi için bkz. Muhammed Ajmal Hanif, *Dinler Tarihine Göre Cemaleddin Afgani'nin İslam ve Diğer Dinler ile İlgili Görüşleri*, Selcuk Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 2011, s. 79- 87.

¹⁴⁰ Esen, *a.g.e.*, s. 170-71.

arasındaki aracılık kurumunu ortadan kaldırmışlardır. Oysa Afgânî'ye göre, İslam'da böyle bir ruhanî sınıf hiç olmamıştır.¹⁴¹

3) İnanç esasları, sağlam ve doğru delillere dayanmalıdır. Afgânî'ye göre bireyler, inançları konusunda akıllarını zanlarla meşgul etmemelidirler. İnanç konusunda sadece babaları taklit etmek şevksiz ve sağlam bir iman gibi olmaz. Ona göre kesin bilgiye dayanmayan taklidî imana sahip bir kimse bir bakıma mümin sayılmaz. Çünkü inançları konusunda zanna dayanan kimse zanların peşine takılmıştır. Zanna tâbi olup taklitle yetinen kimselerin akılları idrak etmeye alıştıkları noktadan öteye geçemez. Bu nedenle böyleleri, akıl ve düşünme yolunu seçmezler. İslam bütün bunları reddeder. Çünkü Afgânî'ye göre İslam inanç esaslarını akıl ve kesin delile dayandırma konusunda diğer dinler arasında neredeyse tektir. Ona göre İslam, mensuplarından dinlerinin temelleri konusunda delillere dayanmalarını ister. İslam dini akla hitap eder. Konuyu tartışmaya açarken aklî muhakemeye çağırır. İnanç esaslarıyla ilgili çok sağlam temeller kurar. Ona göre İslam dini bir şer'î hüküm ortaya koyduğunda genellikle o hükmün amacını açıklayan bir ifade, yani hikmet onu takip eder. Dolayısıyla İslam dini, akla önem veren ve önceleyen tek dindir.¹⁴²

4. Her milletin, kendi bireylerini akıl ve gerçek bilgiler doğrultusunda eğitip yetiştiren, iyiliği emredip kötülüğü yasaklayan bilginlerinin olması gerekir. Afgânî'ye göre İslamî hayat tarzında iki vecibe çok önemlidir. (1) Öğretim işini yerine getirmek için öğretmenlerin bulunması; (2) iyiliği emreden ve kötülükten sakındıran eğitimcilerin var olması.¹⁴³ Nitekim Kuran'da geçen iki ayeti: “Her topluluktan bir grubun, dini iyi öğrenmek ve geri döndüklerinde milletin fertlerini uyarmak üzere geri kalmaları gerekmez mi?”¹⁴⁴ ve “İçinizden iyiye çağıran, iyiliği emredip kötülükten men eden bir topluluk bulunsun”¹⁴⁵ ayeti bu iki önemli vecibeye işaret etmektedir.¹⁴⁶ Afgânî'ye göre İslam dini, bu iki göreve önem vermek

¹⁴¹ Afgani, *Tabiatçılığın Redi*, s. 122-126.

¹⁴² Afgani, *Tabiatçılığın Redi*, s. 127-131.

¹⁴³ Afgani, *Tabiatçılığın Redi*, s. 131-134.

¹⁴⁴ Tevbe Sûresi, 9/122.

¹⁴⁵ Ali İmran Sûresi, 3/104.

¹⁴⁶ Esen, *a.g.e.*, s. 172.

bakımından da diğer dinlerin çoğundan daha ileridedir. Ona göre İslam dininin temel ilkeleri pek çoktur ve bunlardan her birinin medeniyetin tesisi ve insanlık düzenini oluşturulması konusundaki yararları ortadadır.¹⁴⁷

1. İslam Dininin Temel Kaynağı Olarak Kur'ân-ı Kerîm

Afgânî'nin dinî düşünce ve hareketi Kur'ân-ı Kerîm'e dönmek fikrine dayanır. Ona göre dini anlamak için Kur'ân'a dönülmeli ve Kur'ân doğru ve özgür bir şekilde anlaşılmalıdır.¹⁴⁸ Kur'ân, beşer kültürünün en yüksek formunu temsil eden ve mutluluğa ulaştırıcı yolu gösteren kitaptır. Ona göre bu kutsal yasa, gerçek dinlerin en güzel öğretilerinin zirvesidir. Bu yüzden Kur'ân, İslam'ın son din olduğunun kesin bir delilini teşkil eder.¹⁴⁹

Kur'ân, tevhid inancının zirve noktasını içerir. Dahası o, hikmet gözeticileri olan peygamberlere itaati emreder. Kur'ân, cehalet ve hurafeleri kınar.¹⁵⁰ Buna karşılık bilgi ve hikmeti över.¹⁵¹ Kur'ân birçok ayetinde kötü amellerin zararları yanında erdemli davranışların yararlarını açıkça ortaya koymuştur. Bütün bunlara ilaveten Kur'ân, mutlak saadete götüren temel ilkeleri de ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. Afgânî'ye göre hayatın bütün zevkleri Allah'ın insanlığa bir armağanıdır ve insan adalet ve öz-denetimle onları elde etmeye çalışmalıdır.¹⁵²

Afgânî'ye göre Kur'ân Arapların hayatını kökten değiştirmiştir. Kur'ân nazil olmadan önce Araplar cehalet içinde yaşamaktaydılar. Fakat Kur'ân'la buluştuktan sonra hızla yükselişe geçerek, kısa bir sürede siyaset, ilim, felsefe, sanat ve ticarete dünyaya önderlik ettiler. Ona göre Kur'ân ilk Müslümanlara mükemmel bir rehberlik etmiştir. Bugün de en güzel rehberdir. Bugünkü Müslümanların eksiklikleri, Kur'ân'ın gerçek mesajından uzaklaşmalarından kaynaklanmaktadır. Hâlbuki Kur'ân insanları aklî hakikatlere ve önemli meselelerin akılcı cevaplarına

¹⁴⁷ Afgani, *Tabiatçılığı Red*, s. 135. Geniş Bilgi için bkz. Rıza- Karaman, *a.g.e.*, s. 36-37.

¹⁴⁸ Esen, *a.g.e.*, s. 175. Naklen, Abdulkadir Mağribî, *Cemâleddîn el-Efğânî*, Kahire 1948, s. 96.

¹⁴⁹ Esen, *a.g.e.*, s. 175. Naklen, Şeyh Muhammed Muhallâfî, *Guftâr-i Khush-i Yâr Quli*, Tahran 1327, s. 59.

¹⁵⁰ Cehaleti Kınayan Ayetler için bkz. Bakara Sûresi, 2/67, 273; Âl-i İmrân Sûresi, 3/154; Nisâ Sûresi, 4/17; Mâide Sûresi, 5/50.

¹⁵¹ Bilgi ve Hikmeti Öven Ayetler için bkz. Bakara Sûresi, 2/269; Nisâ 4/113; Mâide Sûresi, 5/110, Enbiyâ Sûresi, 21/7; Ahzâb Sûresi, 33/34; Zümer Sûresi, 39/9.

¹⁵² Esen, *a.g.e.*, s. 175.

gereksinim duymaya yöneltir.¹⁵³ Fakat Müslümanlar Kur'ân'ın emirlerinin tam tersini yapmakta ve Kur'ân'ın doğru tefsiri için araştırma yapmak yerine, ayetlerin anlamsız tefsirleriyle uğraşmaktadır. Afgânî'ye göre birçok cahil kişi, Kur'ân'ın bilimsel gerçeklere aykırı olduğunu söyleyerek Kur'ân'a iftira etmektedir. Herhangi bir bilimsel gerçek, Kur'ân'ın açık anlamıyla çelişiyorsa, bu durumda tevile gidilmelidir. Modern icatlar, Kur'ân nazil olduğu dönemde var olmadığından, Kur'ân'ın onlara açıkça işaret etmesi imkânsızdır. Örneğin Kur'ân o dönemde demiryolu, elektrik vb. gibi sonradan icat edilen şeylerden bahsetseydi, o dönemin insanları onları kavrayamayacak ve böylece Kur'ân'dan uzaklaşacaklardı. Bu nedenle Kur'ân, insanları zihinsel yönden hazırlamayı göz önünde tutarak, şimdi ve gelecekte olan şeylere sadece işaret eder.¹⁵⁴

Afgânî'ye göre Kur'ân'da ülkelerin yönetimi, dayanışmaya dayalı yönetim, yöneticilerin vazife ve sorumluluklarından dünyanın oluşumuna, büyük patlamaya, gök cisimleri arasındaki ilişkiye kadar pek çok konu hakkında açık veya kapalı ayrıntılı veya özet, genel yahut özel bilgi ve işaretler vardır; bunları doğru anlamak, akıl ve bilimin kesin verilerine uygun bir şekilde yorumlamak gerekir.¹⁵⁵

Afgânî'nin, Kur'ân'ı bilimsel gerçekler doğrultusunda tefsir edilmesi gerektiğine dair görüşü tartışmalıdır. Bilgiye, hikmete ve araştırmaya insanları yönelten Kur'ân'ın, akıl ve bilimsel gerçeklerle çelişen bir tarafı olamaz. İkinci olarak üzerinde tartışmaların devam ettiği her bilimsel teoriyi, nihaî hakikat gibi görüp ona göre Kur'ân'ı yorumlamaya kalkmak istemek aksi bir sonuç doğurabilir. Zira bazı teorilerin yerini daha doğru kabul edilen ve daha gelişmiş başka bilimsel teoriler alabilmekte, böylece daha sonra keşfedilen bir bilimsel gerçeklik kendinden öncekini geçersiz kılabilmektedir. Bu da daha önce bilimsel bir gerçeğe göre tefsir edildiği söylenen ayet veya ayetler üzerinde kuşkuya neden olabilecektir. Dolayısıyla Kur'ân'ı bir bilim kitabı gibi görmek ve yorumlamak fayda yerine zarar getirebilir. Afgânî'nin belirttiği gibi Kur'ân her konuda bilgi içerir ve işaretler sunar. Fakat kendisi bir bilim kitabı değildir. O, her haliyle kutsaldır ve Allah'ın kelimidir.

¹⁵³ Esen, *a.g.e.*, s. 175-176. Naklen, Abdulkadir Mağribi, *Cemaleddin el-Efğânî*, s. 57-59.

¹⁵⁴ Mahzûmî Paşa, *Cemaleddin Afgani Hatıraları*, s. 99-104.

¹⁵⁵ Yalçınkaya, *Cemaleddin Afgani ve Türk Siyasi Hayatı Üzerindeki Tesirleri*, s. 38. Geniş Bilgi için bkz. *Hatırat*, s. 149-151.

Kur'ân olsa olsa zaman zaman bilimsel gerçeklere ışık tutan ve özellikle insanları evren üzerinde düşünmeye sevk eden, ancak en önemli özelliği insanları iyiye ve doğruya yönelten bir rehberdir. O, insanları iman etmeye ve doğru olmaya çağıran bir kılavuzdur.¹⁵⁶

Afgânî, Kur'ân'ın yeniden yorumlanması gerektiğine inanır. Ona göre mevcut tefsirler değişen sosyal ve kültürel şartlar göz önüne alındığında Müslümanlara pek yararlı olamamaktadır. Ona göre, sosyoloji ve antropolojinin ilkelerinin yanında iki dünya mutluluğunu kazandıracak mekanizmalar da göz önüne alınarak yapılacak rasyonel bir tefsire ihtiyaç vardır.¹⁵⁷

2. Peygamberlik Müessesesi

Afgânî'nin peygamberlikle ilgili düşüncelerini, İstanbul'da fen ve sanatların ilerleyişi hakkında verdiği konferansında nübüvvete dair sözlerinden çıkarıyoruz. Afgânî'nin bu konudaki düşüncesini Alâeddin Yalçınkaya *Afgânî'nin Türk Siyasi Hayatı Üzerindeki Tesirleri* adlı eserinde Mehmed Akif Ersoy'dan nakleder. Akif şöyle anlatır: “1287 (1870–1871) yılında Darülfünun müdürü Tahsin Efendi, Afgânî'den funun ve sanayiye teşvik yolunda bir nutuk istemiş idi. Afgânî Türkçesi'nin iyi olmadığını ileri sürerek mazur görülmesini istese de Tahsin Efendi'nin ısrarı üzerine bu isteği kabul etmiş; yazdığı nutku ülkenin ileri gelenlerine danışarak halka sunmaya hazırlanmıştı.¹⁵⁸ Bu arada şunu da zikretmek gerekir ki Afgânî'nin açık sözlü olması ve kısa sürede ünlülerden büyük ilgi görmesi Tahsin Efendi'yi rahatsız ediyordu. Farklı yolları deneyerek Afgânî'nin açığını yakalamak için can atmaktaydı. Sonunda amacına ulaşmıştı”.¹⁵⁹

Mehmed Akife göre Afgânî'nin Darülfünun açılışındaki konuşması şöyle idi: “Her azanın bir sanatı vardır, ruhun sanatı da ya peygamberliktir yahut hikmet (felsefe)'dir. Lakin bunlar başka başka şeylerdir. Zira nübüvvet ilahî bir lütuftur, hediye dir ki, bu nimete çalışmakla ulaşılamaz. Allah onu kullarından dilediğine

¹⁵⁶ Esen, *a.g.e.*, s. 177.

¹⁵⁷ Esen, *a.g.e.*, s. 177. Ayrıca bkz. Chardihi, *Zindagani wa Falsafa-i Ijtima-i wa Siyasi-i Sayyid Jamal al-Din*, Tahran 1334, s. 123.

¹⁵⁸ Yalçınkaya, *Cemaleddin Afgani ve Türk Siyasi Hayatı Üzerindeki Tesirleri*, s. 58. Ayrıca bkz. Rıza – Karaman, *Gerçek İslam'da Birlik*, s. 24-25.

¹⁵⁹ Yalçınkaya, *a.g.e.*, s. 58.

verir.¹⁶⁰ Allah peygamberliği kime vereceğini en iyi bilendir.¹⁶¹ Hikmet ise kesbîdir; yani düşünmek ve çalışmakla elde edilir. Sonra nebî hatadan uzaktır; hâlbuki hakîm hataya düşebilir. Bir de batılın ne önünden ne de arkasından yanaşabildiği peygamberlerin hükümleri vardır ki onlar, ilahî ilim üzerine vârid olmuştur. İşte bu hükümlere inanıp onların gereğini yerine getirmek, imanın farzlarındandır, gereklerindedir. Hükemânın ârâsına [görüşlerine] gelince bunlara ittibâ mütahattem olmayıp ancak şer-i ilahîye muhalif olmama şartıyla akla muvafık geleni kabul edilebilir.

İşte Afgânî'nin nübüvveti ait olmak üzere söylediği sözler bundan ibarettir ki İslam âlimleri tarafından sabit olan hakikate tamamıyla mutabık olduğu halde şeyhülislam, Afgânî'den intikam almak için, "Afgânî peygamberlik bir sanattır" diyor propagandasını çıkardı, bunu teyit için de nübüvveti sanayi'e dair îrâd ettiği bir nutuk da zikretti dedi".¹⁶² Bize göre şeyhülislam gibileri Afgânî'nin konuşmalarını tam manasıyla çarpıtmıştır. Afgânî'nin bu konuşmasının yukarıda zikredilen isimlerin bazıları tarafından kasten ve bazıları tarafından ise hataen yanlış anlaşılması ve yorumlanması neticesinde, halk ve aydınlar arasında tartışmaya neden olmuştur. Bu yüzden Afgânî 1871 yılında İstanbul'dan ayrılmış ve tekrar Mısır'a dönmüştür.¹⁶³

III. HİRİSTİYANLIK VE YAHUDİLİĞE BAKIŞI

Afgânî'ye göre Hıristiyanlık dini şu esaslara dayanır: "Barış, her şeyde kolaylık, kısıtı kaldırmak, yönetim ve iktidarı terk etmek, dünyayı ve dünyaya ait güzelliklerden vazgeçmek, idareci kim olursa olsun ona itaat etmek, kralların mülkünü krallara bırakmak, şahsî, ırkî ve hatta dinî içerikli her türlü kavgadan uzaklaşmak. Nitekim İncil'de şöyle geçmektedir: "Sağ yanağına vurana, vurması için

¹⁶⁰ Bakara 2/105.

¹⁶¹ Enam 6/124.

¹⁶² Yalçınkaya, *a.g.e.*, s. 58-59. Naklen, *Sırat-ı Müstakim*, Cilt 4, 24 Cemaziyevvel 1328, Sayı: 91; Esen, *a.g.e.*, s.142. Yukarıda geçen metni Muhammed Abduh Afgânî'den dinlediğini ifade ederek doğrulamaktadır. Fakat Esen, Abduh'un aktardığı metinde Afgânî'nin nübüvvetle ilgili görüşlerinde nübüvvetin bir sanat olduğu" ibaresi geçtiğini haber vermektedir. Dolayısıyla Afgânî'nin "Nübüvvet bir sanattır" iddiası, Esen'e göre bilerek veya bilmeyerek birtakım çıkarımlara dayanmaktadır. Ancak ona göre Afgânî'nin Abduh'un metninde geçen nübüvveti dair sözlerinde onu küfre götürecek bir ibare yoktur.

¹⁶³ Yalçınkaya, *a.g.e.*, s. 59.

sol yanağını çevir. Ayrıca kralların hükmü fani olan bedene aittir. Baki ve gerçek hüküm ise ruhlar üzerindeki hükümdür; o da ancak Allah'a aittir".¹⁶⁴

Afgânî'ye göre bir insan Hıristiyanlık dininin esaslarını anlar ve dinin beşerî düşünce üzerindeki hâkimiyetine işaret eden yukarıdaki sözleri hatırlar ve sonra da hayalin irade üzerindeki etkisinin beden üzerinde gözle görülür hareketler biçiminde tezahür ettiğini düşünürse, böyle bir dine bağlı olanların hal ve davranışlarından büyük bir şaşkınlığa düşer. Çünkü Hıristiyanlar savaşta ve dünyaya sahiplenmekte birbirleriyle yarışmakta ve dünya nimetlerini elde etmek için hiçbir şeyden kaçınmamaktadırlar. Ülkeleri sömürmek ve uzak bölgeleri işgal etmek için büyük gayret sarf etmektedirler. Savaş güçlerini daha da artırmak maksadıyla yeni teknikler geliştirmek ve öldürücü savaş aletleri yapmak için yenilikler peşinde koşmaktadırlar. Yaptıkları silahları sadece başkalarına değil birbirlerine de çevirmektedirler. Askerî eğitim ve öğretim konusunda stratejik bilgiler geliştirmek için büyük bir zaman ve zihinsel ve fiziksel emek harcamaktadırlar. Bugün askerlik, çağın en büyük araştırma alanlarından biri haline gelmiştir. Oysa dinleri, başkalarının ülkelerini istila etmek şöyle dursun, kendi topraklarını bile korumalarını istemez.¹⁶⁵

Afgânî'ye göre Müslümanlara olduğu gibi Hıristiyanlık ve Yahudilik dinlerine inananlara da Allah elçiler göndermiş ve onlara Tevrat ve İncil vasıtasıyla vahyetmiştir. Allah'ın insanlara elçiler ve kitaplar göndermesindeki gayesi, onları hakka yönlendirmek ve doğru yolu göstermektir. Kısacası Afgânî Allah'ın kitap ve peygamber göndermekteki maksadının tek ve aynı olduğuna inanmaktadır. Bundan da bütün vahyedilmiş kitapların maksat ve gayesinin aynı olduğu sonucu çıkar. Yine ona göre peygamberlere gönderilen kitaplar öz itibarıyla farklı olmadığı gibi birbirlerine muhalif olması da söz konusu değildir.¹⁶⁶ Dolayısıyla ona göre söz konusu üç din ilke ve gaye bakımından tam bir ittifak üzeredirler¹⁶⁷. Aynı ittifak, ilahî emirlerde de söz konusudur.¹⁶⁸

¹⁶⁴ Afgânî, *el-Urvetü'l-Vüskâ*, s. 104.

¹⁶⁵ Afgânî, *el-Urvetü'l-Vüskâ*, s. 104-105.

¹⁶⁶ Esen, *a.g.e.*, s. 180; Mahzûmi Paşa, *Cemaleddin Afgani Hatıraları*, s. 200.

¹⁶⁷ Esen, *a.g.e.*, s. 180. Naklen, Muhammed Ebu Rayye, *Cemaleddin el-Efğânî, Dârü'l-Maârif*, Kahire 1980, s. 62.

¹⁶⁸ Esen, *a.g.e.*, s. 179-180. Ayrıca bkz. Mahzûmi Paşa, *a.g.e.*, s. 201.

Hız. Musa'ya gelen ilahî emirlere göre, Hız. İsa amel etmiş; aynı şekilde Hız. Muhammed Tevrat ve İncil'i doğrulamak üzere gönderilmiştir.¹⁶⁹ Afgânî'ye göre bu üç din aralarında bir aykırılık olmaksızın aynı hedef ve gaye üzerinde müttefiklerdir. Hiç kimse bunu inkâr edemez. Ona göre bu üç dinin mensupları arasındaki ihtilaf ise, onların dinlerinin öğretilerinden kaynaklanmaz. Bu ihtilafın kaynağı dinin ticaretini yapan ve onun ayetlerini birkaç kuruşa satan bazı din adamlarıdır.¹⁷⁰ Afgânî'ye göre bu dinler bir bütündür; parçaları ise, Musevilik, İsevilik ve İslam'dır. Hepsinin ortak gayesi tevhide öğretmek ve insanın iyiliği için çalışmaktır.¹⁷¹

IV. MÜSLÜMANLARIN GERİ KALMIŞLIĞININ NEDENLERİ

Afgânî Müslümanların gerileme sebeplerini ortaya koymadan önce bir takım toplumsal, siyasi görüş ve teklifler önermiştir. Ona göre sömürgeci Batılılar, Şark milletlerinden daha zeki ve kabiliyetli değildirlere, ancak onlar gücün ve hâkimiyetin sınırlarını keşfetmiş ve bunları yerli yerinde kullanmışlardır. Bunlarında başında düzen, sabır ve sebat gelir. Afgânî'ye göre sömürgeciler, Doğulular üzerinde, sefahatinden dolayı hukukça kısıtlı hale getirilmiş varis statüsünü uygulamaktadırlar; ancak onların stratejik amacı sefilin malını korumak ve reşid olmasını beklemek değildir, tam tersine ellerinden geldiği kadar sefahet zamanını uzatmak ve fırsat elverdiğinde mülkü ele geçirmektir. Onlar, İslam ve Doğu ülkelerinin kapılarını çalarken aldatıcı gerçekleri ileri sürerler, hakları korumaktan, kargaşa ve fitneyi bastırmaktan, azınlıkların himayesini, hürriyet ve adaletin gerçekleşmesini, kısacası günümüzde moda olan özgürlük ve demokrasiyi sağlamak, medeniyetin yayılmasını sağlamaktan söz ederler, fakat Afgânî bunların hepsinin bir göz boyamak ve aldatmaca olup, amaç sömürmek, parçalamak ve yutmaktan ibaret olduğunu söyler.¹⁷²

Afgânî'ye göre sömürgecilerin işini kolaylaştıran bir vasıta da onların, Doğu milletlerin gençlerinden edindikleri işbirlikçilerdir. Bunlar Batı'da öğrenim görmüş,

¹⁶⁹ Mahzûmî Paşa, *a.g.e.*, s. 201. Geniş Bilgi için bkz. Esen, *a.g.e.*, s. 180.

¹⁷⁰ Mahzûmî Paşa, *a.g.e.*, s. 203.

¹⁷¹ Esen, *a.g.e.*, s. 181. Ayrıca bkz. Mahzûmî Paşa, *a.g.e.*, s. 203-204.

¹⁷² Rız-Karaman, *Gerçek İslam'da Birlik*, s. 39. Ayrıntılı Bilgi için bkz. Mahzûmî Paşa, *Hatırat*, s. 122-125; Afgani, *el-Urvetü'l-Vüskâ*, s. 154, 368.

bir dil öğrenmiş, ileri sayılan milletlerin bütün rezil yönlerini almış, kendi toplum ve kültürlerine yabancılaşmış, ileri ve güçlü olmanın sırlarına yönelmemiş yarı aydınlardır. Bunların tüm çabaları milletlerinin aleyhine olmuş, dolayısıyla sömürgecilerin işine yaramıştır. Ona göre Batı'dan istifade ederek, kendi özünden uzaklaşmadan gelişmenin yolunu bulmuş tek millet ve örnek toplum Japonlardır.¹⁷³

Bu önemli ideolojik ve teorik görüşlerinden sonra Afgânî İslam dünyasının geri kalmışlığı ile ilgili olarak bir takım nedenler ortaya koymaya çalışmıştır. O, Müslümanların ayrılığa düşmeleri, güçlerinin zayıflaması, kadercî bir akideye sarılmaları, yöneticilerin bilgisizlikleri, İslamî gerçekleri bilmemeleri, vehimlerle uğraşarak gerçek ilmi ihmal etmeleri gibi nedenleri öne sürmüştür.¹⁷⁴

Allah, herhangi bir toplumun bekasını ve ilerlemesini güzel değerlere sarılmaya, yıkılış ve hezimetini ise söz konusu değerlerden uzaklaşmaya bağlamıştır. Ona göre bu, Allah'ın insanlık için koyduğu değişmez bir yasadır. Doğru görüşe sahip olmak, doğru söylemek, adaleti sevmek, hakkı desteklemek ve korumak yüce değerlerdendir. Ahlakî yapının zayıflaması Müslümanların güçsüzleşip Avrupalılar karşısında boyun eğmelerine sebep olmuştur.¹⁷⁵

Afgânî'ye göre Müslümanların yükselişini sağlayan din, sahih temellerinden uzaklaştırılması ve birtakım hurafe ve bidatlerin sahih esasların yerine geçmesi sonucunda çöküşün ve yok oluşun nedeni olmuştur. Hâlbuki asıl olan, ilahî maksadı anlamaya ve dinin ortaya koyduğu gerçeği kavramaya çalışmaktır. Dinî esaslara geri dönmek ve onlardan akıl ve bilgiye dayanarak hükümler çıkarmak suretiyle çalışılır ve bu doğru bilgiler halka anlatılırsa, kalpler temizlenir, ahlak düzelir ve gayret artar. Böylece hamiyet duygusu yükselir, Müslümanlar bir araya gelip fikir birliği sağlar ve kaybettikleri canlılığı yeniden yakalarlar.¹⁷⁶

Afgânî'ye göre gerçek din gerilemenin sebebi olamaz. Ona göre gerilemenin sebepleri, *el-Urvetü'l-Vüskâ* ve *Hatırat*'tan yaptığımız tespitlere göre şunlardır:

¹⁷³ Rıza-Karaman, *a.g.e.*, s. 39. Geniş Bilgi için bkz. Mahzumî Paşa, *Hatırat*, s. 299-315.

¹⁷⁴ Afgani, *el-Urvetü'l-Vüskâ*, s. 32.

¹⁷⁵ Afgani, *el-Urvetü'l-Vüskâ*, s. 32-33, 40.

¹⁷⁶ Afgani, *el-Urvetü'l-Vüskâ*, s. 98.

1. Hilafetin saltanata dönüşmesi ve sözde halifelerin, ilim ve içtihadattan uzaklaşması.

2. Toplumun ayakta tutan en önemli iki unsur olan milliyet ve dinin zayıflaması.

3. Hicrî III. ve IV. / miladî IX ve X. yüzyıllarda zındıkların ve Bâtınilerin yazdığı batıl inanç ve safsatalar.

4. Cebir inancının yaygınlaşması sonucu Müslümanların heyecan ve atılganlıklarının yok olması.

5. Peygambere atfedilen uydurma hadislerin ve israiliyyatın din kisvesi altında kitaplara sokulması ve böylece Müslümanların inançlarının kirletilmesi.

6. Eğitim ve öğretimin yetersizliği.

7. Moğol ve Haçlı Seferlerinin getirdiği yıkım, tahribat ve bezginlikler.

8. İlim ve amel yönünden İslam'dan uzaklaşan Müslümanların bölünüp parçalanması, âlimlerin birbirinden kopması ve nihayet birlik ve kardeşlik duygusunun kaybolup yardımlaşmanın terk edilmesi.¹⁷⁷

Afgânî İslam toplumunun bulaştığı bu hastalıklarının tedavisini de tekrar bu amillere bağlamıştır. Ona göre gerek kültürel ve gerekse medeniyette Batılıları taklit etmek yanlış, yetersizdir. Hastalık ümmetin zihniyet, inanç ve ahlakındadır. Çare zihniyette, inançta ve ahlakta, Müslümanları dünyaya örnek ve hâkim kılan çağlara; yani saf İslam'a ve Kur'ân'a dönmektir. Bu dönüş yaygın bir eğitimle olacak, kadın ve aileden başlayarak, fedakâr şahıslar ve kurumlarca yürütülecektir. Kendileri iyi yetişen analar, çocuklarının ilk öğreticisi ve eğiticisi olacaklardır. Okullar ruhu ve bedeni sağlıklı insanlar yetiştirecek şekilde kurulacak, teorik eğitim yanında pratiğe önem verilecektir. Ona göre Batılılar Müslümanların dillerinin fakir, edebiyatlarının yok veya ilkel olduğunu ileri sürmektedirler. Hâlbuki "Dili olmayan bir milletin camiası yoktur; edebiyatı olmayan bir kavmin dili yoktur, tarihini koruyan,

¹⁷⁷ Esen, *a.g.e.*, s. 41-42; Muhammed Cavid Baysun, "Afgani Cemaleddin", *TDV İslam Ansiklopedisi*, X, s. 462.

geçmişlerinin eserlerini ihya eden ve bunları örnek olarak sunan adamları olmayan bir kavmin tarihi yoktur".¹⁷⁸

Afgânî, Osmanlı Devleti'nin ve diğer İslam ülkelerinin zayıflayıp çökmesinin nedenleri üzerinde de kafa yormuş ve buna yol açan iki aslî faktör tespit etmiştir:

1. Eğer Osmanlı Devleti kurulduğunda veya Fatih Sultan Mehmed döneminde yahut Yavuz Sultan Selim döneminde Arapçayı İslam'ın dili olması açısından resmi dil olarak kabul etseydi ve bütün gücüyle Türkleri Araplara yakınlaştırmaya çalışsaydı, karşı konulmaz bir güç ve zapt edilemez bir kale olur ve otoritesi daha kökleşirdi. Ama bu yapılmadı. Hatta daha da ileri gidilerek Arapların Türkleştirilmesi düşünüldü. Bu da yanlış bir siyaset ve boş bir hayaldir. Zira Türkler Arapçayı bilmeden İslam'a girmişler ve onu yaşamışlardır. Dolayısıyla Arapçayı gönüllerinde üstün bir yere koymuşlardır. Eğer Arapçayı bilerek Araplara yakınlaşsalar, Türk-Arap diye bir ayrılık ve düşmanlık olmazdı.¹⁷⁹

Afgânî'nin bu ideolojik yaklaşımına katılmak oldukça güçtür. Çünkü Osmanlı devleti öncelikle bir Türk devletidir. Bu yüzden her millet ister ki kendi dili dünyada resmi olsun. Allah tüm insanları aynı ana-babadan yaratmış ve farklı farklı kavimlere, oldukça değişik dillerde konuşur halde yaratmıştır. Dolayısıyla bunu değiştirmek beşer gücünü aştığını düşünüyorum.

İslam'ın dili Arapçadır, ancak herkesin Araplaşıp Arapça konuşması diye bir şey söz konusu olamaz. Ayrıca Osmanlı devletinin ideal politikası tüm insanlığı Türkleştirmek değildi. Onun ideolojisi dünyada İslam'ı yaymak, adaleti sağlamak ve bir İslam Türk devleti kurmaktır. Görüldüğü gibi Türklük Osmanlı devleti için üçüncü plandadır.

2. Afgânî'ye göre İstanbul'un başkent olması Osmanlı Devleti'nin zayıflamasının ikinci sebebidir. İstanbul yeni fethedilmiş bir yerdir ve coğrafi bakımdan devletin merkezinde değildir. Sonradan ele geçirilen yabancı bir toprak,

¹⁷⁸Rıza- Karaman, *Gerçek İslam'da Birlik*, s. 40-41. Ayrıca bkz. Mahzumî Paşa, *Hatırat*, s. 125, 129, 133, 301, 310, 328; Afgani, *el-Urvetü'l-Vüskâ*, s. 21.

¹⁷⁹ Afgani, *el-Urvetü'l-Vüskâ*, s. 43-44.

yeri ne kadar sağlam ve havası ne kadar güzel olursa olsun, devletin başkenti olmaya uygun değildir. Bu tip topraklar ödünç elbise gibidir, el değiştirmesi kolay olur. Ama hakikî topraklar, yöneticinin hâkimiyeti zayıflamadıkça bölünmez ve düşman eline düşmez. Yeni fethedilen topraklar genelde kuvvet kaynağından uzakta, dost ve düşmanın kuşattığı bir coğrafyada yer alır.¹⁸⁰

Afgânî Osmanlı Devleti'ni içinde bulunduğu siyasî ve iktisadî sıkıntıdan kurtarmak için Sultan II. Abdülhamid'e devletin siyasî ve idarî yapısının yeniden düzenlenmesini önermiştir. Buna göre, Osmanlı Devleti valiliklere değil hidivliklere bölünüyor ve her hidiv kendi bölgesinde bir nevi özerk idareye sahip oluyordu. Örneğin Irak ve kuzey Şam bir hidivlik, Hicaz bir hidivlik, Şam, Beyrut ve Kudüs ayrı bir hidivlik oluyordu. Afgânî bunun biraz rahatlama getireceğine ve kalkınmayı hızlandırıp çabuk harekete imkân sağlayacağına inanıyordu. Afganistan ve İran da kalkınan İslam birliğine girebilirlerdi. Fakat Sultan, Afgânî'nin bu teklifini reddetmiştir.¹⁸¹

¹⁸⁰ Afgani, *el-Urvetü'l-Vüskâ*, s. 45.

¹⁸¹ Afgani, *el-Urvetü'l-Vüskâ*, s. 46.

İKİNCİ BÖLÜM

AFGÂNÎ'NİN GENEL DÜŞÜNCELERİ

I. FELSEFÎ GÖRÜŞLERİ

1. Felsefe ve Önemi

Felsefe Antik çağdan günümüze kadar gerek Batılı filozoflar ve gerekse İslam filozofları tarafından pek çok tanıma tabi tutulmuştur. Bu tanımlamalar filozofların felsefeden ne anladıklarını da göstermesi açısından önemlidir. Genel kabule göre “felsefe” tabirini ilk defa Pythagoras (M.Ö. 6.yy.) kullanmıştır.¹⁸²

İhvân-ı Safa, Pythagoras’ın felsefeden ne kastettiğini şöyle değerlendiriyor: “Pythagoras’a göre felsefenin başlangıcı ilim sevgisi, ortası insanın gücü oranında varlıkların mahiyetini bilip tanınması, sonu da ilme uygun bir şekilde konuşup yaşamaktır”.¹⁸³ Diğer taraftan felsefe, mahiyeti itibariyle ilimlerden ayrı bir alandır. İlimlerin ileri sürdüğü fakat ilmi metotlarla halledemediği problemlere cevap vermeye özgü olan teoriler sahasıdır. Bu sebeple Platon felsefe’ye “görülmesi mümkün olmayan ilmi” demiştir. Bir başka deyişle felsefe, gözlenmesi mümkün olmayan konularla uğraşır. Aristo da felsefeye “ilk prensipler ve son sebepler hakkında bilgi” demektedir.¹⁸⁴

Bu arada felsefenin tanımını vermek için filozof kelimesi de önemlidir. Örneğin Aristoteles filozof kelimesinden şunu anlادığını belirtir: “Önce bilge kişinin her birini ayrıntılı olarak bilmemekle birlikte, mümkün olduğu ölçüde her şeyi bilen bir kişi olduğunu düşünürüz. İkinci olarak insanlar tarafından bilinmesi kolay olmayan şeyleri bilme gücüne sahip olan insanın bilge kişi olduğunu düşünürüz. Çünkü duyu algısı, bütün insanlarda ortak olduğundan, kolaydır ve bilgelikle hiçbir ilgisi yoktur. Sonra bilimin her dalında nedenleri daha kesin bir biçimde bilen ve öğretme gücüne sahip olan daha bilgedir.”¹⁸⁵

¹⁸² Necip Taylan, *Anahatlarıyla İslam Felsefesi(Kaynakları, Temsilcileri-Tesirleri)*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006, s. 19.

¹⁸³ Taylan, *a.g.e.*, s. 19. Naklen, İhvân el-Safa, *Risail*, 1, s. 48.

¹⁸⁴ Taylan, *a.g.e.*, s. 19.

¹⁸⁵ Aristoteles, *Metafizik*, 1, çevr. Ahmet Arslan, İzmir 1985, s. 36.

Felsefenin tanımı belki filozofların sayısı kadar çoktur. Ancak bize göre en önemlisi, ilmin sınırlarını aşan problemlerle meşgul olduğu göz önüne alarak evren hakkında derin ve genel bir izah çabası şeklindeki felsefe tanımıdır.

Bilimler cüzi hadiselerle uğraşırken felsefe olayları ve varlıkları sentezci bir açıdan ele alıp değerlendirir. Bu yönden felsefe kuşatıcı bir disiplindir ve ilimlerin araştırdıkları varlık ve olaylar sadece bir görünüm ve algı konusu sayılmasına göre de mutlak ilim diye tarif edilir. İlimlerin sonuçları üzerinde bir düşünce olması bakımından felsefeye ilimlerin ilmi denmiştir.¹⁸⁶

Yeniçağ felsefesinin kurucularından sayılan Descartes (1596-1650) felsefeyi mümkün olduğu nispette bütün ilimleri kuşatan bir alan olarak kabul eder ve insanla hayvan arasındaki farkın bir sınırı olarak değerlendirir. Ona göre “felsefe sözünden hikmet ve bilgeliği incelemek anlaşılır. Bilgelikten de insanın bilebildiği kadar bütün eşyanın tam bilgisi anlaşılır.”¹⁸⁷

Alman filozofu Hegel (1770-1830)’e göre felsefe önce genel olarak düşünce tarafından nesnelere derin bir şekilde incelenmesidir. Bergson ise felsefeyi madde âlemini konu edinen ilimlerden ayrı bir sahası ve metodu olan bağımsız bir ilim olarak tarif eder. İslam filozoflarının genel tanımına göre ise felsefe, eşyanın mahiyet ve hakikatini bilmek, varlığın sebebini açıklama gayretidir.¹⁸⁸

İlk Müslüman filozof kabul edilen Kindî (M. Ö. S. 873) *Fi'l-Felsefetü'l-Ula* (İlk Felsefe Hakkında) adlı eserinde felsefeyi “insanın gücü oranında eşyanın hakikatlerini bilmektir” şeklinde tanımlarken ilk felsefeyi ya da metafiziği her gerçeğin sebebi olan ilk Hakk’ın ilmidir, diye tarif etmiştir.¹⁸⁹

Bunun yanı sıra o, *Risale fi Hududi'l-Eşya ve Rusumiha* (Tarifler Üzerine) adlı eserinde felsefeyi şöyle tanımlar:

- a. Felsefe hikmet sevgisidir.
- b. Felsefe insanın gücü ölçüsünde Allah’ın fiillerine benzemesidir.
- c. Felsefe ölümü önemsemektir.
- d. Felsefe sanatların sanatı ve hikmetlerin hikmetidir.

¹⁸⁶ Taylan, *a.g.e.*, s. 20-21.

¹⁸⁷ Taylan, *a.g.e.*, s. 21. Naklen, Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s. 8-9.

¹⁸⁸ Taylan, *a.g.e.*, s. 22.

¹⁸⁹ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çevr. Kasım Turhan, Şa-To Yayınları, İstanbul 2008, s. 97.

e. Felsefe insanın kendini bilmesidir.

f. Felsefe, insanın gücü ölçüsünde ebedi ve külli olan varlıkların mahiyet ve hakikatini bilmesidir.¹⁹⁰

Büyük Türk filozofu Fârâbî (870-950) felsefeyi şöyle tarif eder: “Felsefenin tarifi ve mahiyeti, var olmaları bakımından varlıkların bilinmesidir...”¹⁹¹

İbn Sînâ ise felsefe ile hikmet terimlerini eş anlamlı olarak kullanmış, genel olarak felsefeyi, insanın, eşyanın hakikatine vâkıf olmak şeklinde tanımlamıştır. Ona göre felsefeden amaçlanan, öncelikle insanın bilme gücü ölçüsünce bütün var olanların hakikatlerinin bilgisini elde etmektir. İbn Sînâ’ya göre var olanlar iki kısma ayrılır: (1) Bizim irade ve filimizle oluşmayan şeyler. Tabii nesnelere, Tanrı ve ayrık akıllar gibi varlıklar böyledir. Bu varlıkları inceleyen felsefeye nazari hikmet veya teorik felsefe denir. (2) Bizim irade ve fiilimizle meydana gelen şeyler. Eylemlerimiz ve bunların sonuçları bu gruba girer. Bu varlıkları inceleyen felsefeye ameli hikmet veya pratik felsefe denir.¹⁹²

Felsefeyi, bilme ve yetkinleşme süreçlerini içeren bir disiplin olarak gören İbn Sînâ’ya göre, teorik felsefenin amacı, yalnızca bilmek suretiyle nefsi yetkinleştirmek iken pratik felsefenin amacı yalnızca bilmek suretiyle değil, aksine yapılacak şeyleri hem bilmek hem de yapmak suretiyle nefsi yetkinleştirmek, ahlâkî erdemler açısından olgunlaşmaktır.¹⁹³

Afgânî’ye göre ise felsefe, bütün ilimlerin başarısını umumileştirmekte ve milletin tamamının inkişaf edip gelişmesine yöneltmekte müstesna bir öneme sahiptir. O, felsefeyi ideolojik bir silah gibi, milli ve siyasi düşüncenin inkişafında önemli bir vasıta olarak görür ve “Eğer bir millette felsefe yoksa o millet ne kadar âlim ve şair yetiştirirse yetiştirsin, orada hiçbir ilim intişar edemez” der.¹⁹⁴ Afgânî, Osmanlı Devleti’ni ve Mısırlıları örnek göstererek onların 60 yıldan beri yeni Batılı

¹⁹⁰ Mahmut Kaya, *Kindî ve Felsefî Risâleler*, Klasik Yayınları, İstanbul 2002, s. 27. Ayrıca bkz. Kindî, *Tarifler Üzerine*, s. 139.

¹⁹¹ Taylan, *a.g.e.*, s. 22.

¹⁹² Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, İstanbul 2010, s. 49.

¹⁹³ Alper, *a.g.e.*, s. 49. Ayrıca bkz. Dimitri Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, çevr. M. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2004, s. 8.

¹⁹⁴ Seyyid Hadi Husrev Şahi, *Macmua-i Resail wa Makalat-ı Seyyid Cemaleddin Afgani*, Merkez-i Berresiha-yi İslamî Yayınevi, Tahran 1379, s. 105-108. Ayrıca bkz. Taceddin Şimşek, *Cemaleddin Afgani ve Mücadelesi*, Ders Notları, s. 4-5.

tip okullara sahip olmalarına rağmen bu okulların faydasını görmemelerinin sebebini felsefelerinin olmamasına bağlar. O, “Bu okullarda felsefe dersleri verilseydi, bu devletler her yıl Avrupa’ya eğitim almak için öğrenci göndermez ve oradan öğretmen getirtmezlerdi” diyerek dünyadaki yeniliklerin hazmedilmesi ve milli şuurun gelişmesi için felsefenin önem ve gerekliliğini vurgular.¹⁹⁵

Afgânî toplumun bütün tabakalarının uyumlu bir şekilde gelişmesinin gereğine işaret eder. Ona göre cemiyetteki tabakalar şunlardır: Bilginler, mucitler, hukukçular, insanların ahlakını saflaştıran nasihatçiler, edip ve şairler, sanayiciler, çiftçiler ve tüccarlar. Bir toplumda bu tabakalar mevcut olmazsa, o toplum kısa zamanda yok olmaya mahkûmdur. Afgânî bu fikirlerini ispatlamak için İslam geleneğine atıfta bulunarak bir medeniyet olarak İslam’ın kısa bir sürede büyük başarılar elde etmesini kendilerine has İslam felsefesi oluşturmalarına bağlar. O, ilimler arasındaki bağın önemli olduğunu vurgulayarak hiçbir ilmin birbirinden bağımsız gelişmeyeceğini ve beşeriyete fayda veremeyeceğini söyler; bu yolla insanları cehaletten ve yabancı sömürgesinden kurtarmanın imkânsız olacağını belirtir.¹⁹⁶

2. Akıl-Din İlişkisi

Din konusunda her zaman bir takım tartışmalar, hatta anlaşmazlıklar olagelmıştır. 19. yüzyıla kadar bu tartışmalar genelde hangi dinin üstün veya tercihe şayan olduğu hakkında idi. Fakat modern çağın başlangıcından itibaren herhangi bir dinin akıl ve bilime uygun olup olmadığı veya mantıki temellendirmesinin yapılabileceği yapılamayacağı konusu yoğunluk kazanmış, dolayısıyla din meselesi günümüzde teolojinin ana sorunu haline gelmiştir. Bu arada ortaçağ İslam dünyasında filozoflarla kelimciler arasında yaşanan çatışmalar, akıl ve din arasındaki çatışmalar olarak görüldüğünde bundan İslam’ın akla karşı olduğu sonucu ortaya çıkarılmaktadır.¹⁹⁷

İslam tenkitçilerinden Honotoux ve Farah Antun gibi isimler Hıristiyanlığın akla, ilme ve hoşgörüyeye daha yatkın bir din olarak nitelendirirken İslam’ı bunun tam tersiyle mahkûm etmeye çalışmakta, Renan gibi bazıları da dinin bir bütün olarak

¹⁹⁵ Şimşek, *a.g.e.*, s. 4-5.

¹⁹⁶ Şimşek, *a.g.e.*, s. 5.

¹⁹⁷ İşcan, *Muhammed Abduh’un Dini ve Siyasi Görüşleri*, s. 149-150. Ayrıca bkz. Fazlurrahman, *İslam*, çevr. M. Dağ-M. Aydın, Selçuk Yayınları, İstanbul 1981, s. 270-271.

beşeri tecrübenin dışına itilmesi gerektiğini savunmaktadır. Ayrıca birtakım düşünce tarihçileri Hıristiyanlığın akıl ve bilime karşı olduğundan hareketle İslam'ı da aynı din kategorisi içine yerleştirmişlerdir.¹⁹⁸ Renan 1869'da verdiği bir konferansta şöyle söylemektedir: “İslam fanatikliktir, bilimden nefrettir, sivil toplum düşmanlığıdır. O insanı küçülten, onu her çeşit düşünceye rasyonel araştırmaya kapatan basit, Sami zihnin rahatsız edici ürünüdür.” Renan aynı görüşü 1883'te verdiği *İslam ve Bilim* adlı konferansında da tekrarlamıştır. Ona göre din, akıl dışı bir tapınmadır; akıl ve ilme zıttır. İslam da bir bedevi dini olarak bu kapsamdadır.¹⁹⁹

Renan'ın bu toptancı, önyargılı ve ırkçı düşüncelerine Namık Kemal “Renan Müdafaaanamesi” adlı eserinde cevap vermiştir. O, söz konusu eserinde Renan'ı şöyle anlatıyor: “Engizisyon'un kötülüklerini tenkit ede ede, her türlü fenalığı dine bağlayan ve her dini aynı meziyette vehmeden bir münkir. Üstelik ele aldığı konuyu hiç de bilmemektedir.”²⁰⁰

Renan'ın tezi akıl ile nakli çatıştırmaktı. Ona göre akıl nakil karşısında tek hakimdir. Dolayısıyla akıl naklin, yani vahyin üstündedir. Renan İslam dünyasında bu görüşü hâkim kılmak için çalışmıştır.²⁰¹ Dolayısıyla bu konuda Afgânî de “*İslam ve Bilim*” adlı eserini Renan'a bir reddiye olarak kaleme almıştır.²⁰²

Renan bu düşüncesiyle, beşeri tecrübenin dışına itilmiş olan dinin sadece Hıristiyanlık değil bir bütün olarak din olduğunu iddia etmiştir. İşin gerçeği şu ki o genel itibariyle İslam'a karşı daha acımasızdır. Batıda Hıristiyanlık akıl dışı görülmüş ve böylece beşeri tecrübenin dışında addedilmiştir. Bu anlayışa göre aklın dinle bir alakası yoktur. İman, aklın dışında duyguya dayalı bir sırdır. Bu yüzden iman esasları ile aklın hükümleri arasında açık bir çelişki görülse dahi bu esaslara inanmak dini nokta-i nazardan zorunludur. Ona göre bir Hıristiyan aklın gösterdiği

¹⁹⁸ İşcan, *a.g.e.*, s. 150.

¹⁹⁹ Muhammed Hamidullah, *Ernest Renan ve İslamiyet*, “*İslam Mecmuası*, Sayı: 14, Şubat 1958, s. 5-7. Ayrıca bkz. İşcan, *a.g.e.*, s. 150; Mehmet S. Aydın, *Rasyonel Düşünce ve İslam Modernizmi*, (*İslam Düşüncesi Sempozyumu*, Beyan Yayınları, İstanbul 1995, s. 150; Alaeddin Yalçınkaya, *Cemaleddin Efgânî ve Türk Siyasi Hayatı Üzerindeki Tesirleri*, s. 165.

²⁰⁰ Namık Kemal, *Renan Müdafaaanamesi (İslamiyet ve Maarif)*, Güven Matbaası, Ankara 1962, s. 13. Ayrıca bkz. Hamidullah, *a.g.e.*, s. 5.

²⁰¹ Hamidullah, *a.g.e.*, s. 5.

²⁰² Cemaleddin Afgânî, *İslam ve İlim*, çevr. Hadi Husrev Şahî, Başaret Yayınları, Kabil H. 1388, s. 5. Ancak Cemil Meriç bu Eseri Renan'a reddiye değil de siyasi amaçla yazıldığını ifade eder. Çünkü ona göre Afgânî teorisyen olmaktan daha çok politikacıdır. Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1974, s. 45.

yoldan gidemez. Hıristiyanlıktaki en büyük kanun, akıl alsın ya da almasın körü körüne inanmaktır. Din ve iman meselelerinde akli muhakeme ve düşünce küfrü muciptir.²⁰³

Dolayısıyla dinde asıl olan, irrasyonel taraftır. Kant da bu geleneksel Hıristiyan öğretisinden hareketle ilahiyat alanında her türlü akli yaklaşıma karşı çıkmış ve bu duruşunu “İnanca yer bulmak için bilgiyi inkâr ettim” şeklinde dile getirmiştir.²⁰⁴

Ancak meseleye Kur’ân açısından baktığımızda, Kur’ân’a göre akıl dışı olan iman değil, küfürdür.²⁰⁵ Nitekim Bakara Suresi’nde şöyle buyrulmuştur: “İnsanlardan kimileri vardır ki Allaha ve ahiret gününe inandık, derler; oysa gerçekte inanmazlar. Onların kalplerinde hastalık vardır.”²⁰⁶ Ayetteki “kalbi hastalık” insanın bilme, idrak etme ve akabinde karar verme kabiliyetinde ortaya çıkan bir bozukluk olarak da yorumlanmıştır. Yani akli yerinde ve gerektiği gibi kullanmamaktır ki bu da bir çeşit irrasyonelliktir.²⁰⁷ Dolayısıyla Kur’ân’da düşünmeme, inanmayanların veya akıllarını doğru bir şekilde kullanmayanların özelliği olarak zikredilir.²⁰⁸

Kur’ân’a göre insanı insan yapan, onun her türlü fiiline anlam kazandıran ve ilahi buyruklar karşısında onu yükümlü ve sorumlu kılan akıldır. Hz. Peygamber’in “Akli olmayanın dini de olmaz” buyurduğu gibi, Kur’ân da akli kullanarak doğru düşünmenin üzerinde ısrarla durmuş ve “Allah aklını kullanmayanlara kötü bir azap verir”²⁰⁹ ayetiyle tüm insanlığı uyarmış; akıllarını kullananların cehennem azabından kurtulacaklarını belirtmiştir.²¹⁰

Ayrıca Kur’ân’da “Allah, ayetlerini akledesiniz diye açıklamaktadır”²¹¹ buyurmuştur. Bu yüzdendir ki kelamcılar bilginin kaynaklarını duyu, doğru haber ve akıl olarak belirlemiş, akli verileri zorunlu bilgiler olarak görmüşlerdir.²¹²

²⁰³ İşcan, *a.g.e.*, s. 151. Naklen, A. Hamdi Akseki, *İslam’ın Bazı Önemli İlkeleri (Türkiyede İslamcılık düşüncesi)*, Hazırlayan, İsmail Kara, Risale Yayınları, İstanbul 1989, s. 218.

²⁰⁴ Zeki İşcan, *a.g.e.*, s. 151. Naklen, Turan Koç, *Din Dili*, Rey Yayıncılık, Kayseri 1995, s. 153; M. S. Aydın, *Allah’ın varlığına inanmanın akliliği*, s. 15.

²⁰⁵ İşcan, *a.g.e.*, s. 151.

²⁰⁶ Bakara, 2/10.

²⁰⁷ İşcan, *a.g.e.*, s. 152. Naklen, Aydın, *Allah’ın varlığına inanmanın akliliği*, s. 18.

²⁰⁸ İşcan, *a.g.e.*, s. 152.

²⁰⁹ Yunus, 67/10.

²¹⁰ Mülk, 67/10.

²¹¹ Bakara, 1/142.

Mutezile'nin büyük bir kısmı da akılı mutlak bir bilgi kaynağı olarak görmüş, ona daima nakil karşısında hata yapmaz bir hakem rolü vermişlerdir. Onlara göre akıl, Allah'ın varlığını bilmesi, iyi ve kötüyü belirleyebilmesi yanında Allah'ın sıfatlarını ve ahiret hayatının mahiyetini bilebilecek bir mahiyettir. Başka bir ifade ile Mutezile'ye göre akıl, din tarafından bildirilmeden önce Allah'a imanın güzel olduğunu bilip vacip olmasına, buna karşılık küfrün kötü olduğuna hükmeder.²¹³

Eşârîler ise nakil karşısında akla fazla önem vermemelerine ve onu dinin bildirdiği emir ve yasakları anlamada sadece bir alet olarak görmelerine rağmen mesele iman ve inanç olunca farklı bir tutum sergilemişlerdir. Vahyi bilgiyi anlamada akla fazla yer vermeyen Eşârî'nin, konu iman olunca akla ve bilgiye oldukça önem verdiği görülmektedir. Eşârî'ye göre iman, kalp ile tasdiktir. Fakat tasdik için sahih olmasının şartı bilgidir. Zihni ameliye kalbin fiilinden öncedir. Dolayısıyla akli çaba sarf etmeden ve zihinde iman olayını şekillendirmeden iman eden "mukallidin" imanı sahih değildir.²¹⁴

Mâtürîdîler'e göre ise akıl, din meselesinde yalnızca bir alet olmayıp Allah'a imanın gerekliliğini, küfrün çirkinliğini şeriat tarafından bildirilmeden önce anlayabilen, insanın asli ve gerçek bir unsurudur. Bu yüzden insanın Allah'ı bilmesi, akıl ile gereklidir. Daha açık bir ifadeyle Allah'a iman etmek nakil olmasa bile aklen vaciptir; kendine tebliğ ulaşmasa da insanın aklen Allah'ı bilmesi vaciptir. Bunun yanında akıl, din olmadan da bazı şeyleri gerekli kılabılır. Bu yüzden varlık âleminin sırlarını öğrenmek, yaratıcının varlığını bilmek ve nasları anlamak için akla başvurulması gerekmektedir.²¹⁵

Mâtürîdî'ye göre imanda akli bilginin önemli bir yeri vardır. İman sadece bilgiden ibaret olmamakla birlikte bilgi, kalbi tasdik oluşmasında büyük bir rol oynayan gerçek bir unsurdur.²¹⁶ Ona göre akıl haricindeki bilgi kaynakları olan duyu

²¹² İşcan, *a.g.e.*, s. 156. Naklen, Nureddin es-Sabuni, *Maturidi Akaidi*, çevr. Bekir Topaloğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1991, s. 56.

²¹³ İşcan, *a.g.e.*, s. 153. Naklen, Zühdi Hasan Carullah, *el-Mutezile*, Kahire 1947, s. 105.

²¹⁴ A. Hamdi Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umum'i Bir Dindir*, Sebil Yayınları, İstanbul 2004, s. 176; Kemal Işık, *Mutezilenin Doğuşu ve Kelami Görüşleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967, s. 104.

²¹⁵ İşcan, *a.g.e.*, s. 153-154. Naklen, Emrullah Yüksel, *Eş'âriler ile Maturidiler arasındaki Görüş Ayrılıkları*, Atatürk Üniversitesi, İslamî İlimler Fakültesi Dergisi, Sayı: 4, yıl: 1980, s. 91-103.

²¹⁶ İşcan, *a.g.e.*, s. 154. Naklen, Işık, *a.g.e.*, s. 52.

ve haberlerin doğruluğu ancak akılla anlaşılabilir. Akıl bu gibi durumlarda hakkı ve batılı ayırt edebilmek için hükmüne müracaat edilen adil ve tarafsız bir hakem gibidir.²¹⁷

Aklın dindeki yeri ve dinin akla bakışı meselesi ile ilgili olarak Afgânî, modern dünyanın İslam'a bakışının, onun reddettiğini ona nispet etmek şeklinde olduğunu ifade ederek İslam'ın akılla uzlaştığını belirtmekte ve onun insana aklını kullanması ve tabiatı incelemesi için çağrıda bulunan tek din olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre Kur'ân, akıl ve dinin kardeşliğini açık ve tevil edilemez bir üslupla ilan eden ilk kutsal kitaptır. İslam'a has olan bu durum, hiçbir yorum ve açıklamaya gerek duymayacak ölçüde net ve kesindir. Doğru yola erişmek için dinin yanında akıl da bir hidayettir. Çünkü ikisi de insan için doğruya ulaşma ve gerçeğe ulaşma hedefini gütmektedir.²¹⁸ Nitekim Kur'ân'da, "O, gerçeği yanlıştan ayıran Furkân'ı gönderdi" buyrulur.²¹⁹

Muhammed Abduh'un naklettiğine göre Afgânî ayette zikredilen "Furkan"ı, insanın hak ile batılı birbirinden ayırabilme gücü olan akıl olarak yorumlar. Ona göre İslam önce aşkın olana sonra akla olan inançtır. Hiçbir dinde akla bu şekilde bir yaklaşım görmek mümkün değildir. Ancak Afgânî'nin Furkan kelimesini bu şekilde açıklaması bazıları tarafından eleştirilmiş ve onun, vahyin yerine akli koyduğu iddia edilmiştir.²²⁰ Ancak bize göre Afgânî'nin maksadı İslam dininin vahiyden sonra ikinci bilgi kaynağı olarak aklın ne kadar önemli olduğunu ortaya koymaktan ibarettir.

İslam'ın Allah'ın varlığını, birliğini ve Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabule daveti, beşerin aklını harekete geçirmeye, kâinat hakkında düşünmeye, sahih kıyası kullanmaya, kâinatın nizam ve tertibine dikkat çekmeye, sebepleri araştırmaya dayanır. Hz. Peygamber İslam'a davette bu yolu izlemiştir; Kur'ân başından sonuna kadar Allah'ın varlığının bilgisine ulaşmak için akla tembihlerle doludur.²²¹ Örneğin Kur'ân'da şu ayetler vardır: "Gökleri ve yeri yaratması, dillerinizin ve renklerinizin çeşitli olması, onun varlığının delillerindedir. Bunlarda düşünen bir topluluk için

²¹⁷ İşcan, *a.g.e.*, s. 154. Naklen, Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, s. 9-11.

²¹⁸ İşcan, *a.g.e.*, s. 154.

²¹⁹ Ali İmran, 3/3.

²²⁰ Esen, Afgani: *Kelami ve Felsefi Görüşleri*, s. 205.

²²¹ İşcan, *a.g.e.*, s. 155.

dersler vardır”²²² “Göklerin ve yerin hükümranlığını ve Allah’ın yarattığı her şeyi düşünmüyorlar mı?”²²³

Görüldüğü gibi Kur’ân’da varlıkların incelenmesi ve araştırılmasını teşvik eden pek çok ayet vardır. Afgânî’ye göre böylesi ayetlerin delalet ettiği bir diğer husus şudur: İslam’ın yaratılmış olan şeylerin incelenmesinde akla başvurmayı hiçbir şekilde ve hiçbir şartla sınırlamamış olmasıdır. Akıl, İslam nazarında, kendi mecrasında, varlıkların nasıl meydana geldiği ve muhtevalarının ne olduğu konusunda araştırma yapmada şartsız ve sınırsız bir şekilde hürdür.²²⁴

Afgânî’ye göre dinin görevi, ne bir tarih öğretisi getirmek ne de yıldızlar âlemini ve hareketlerini açıklamaktır. Peygamberler bize, yeryüzünün uzunluğu, genişliği vb. konuları öğretmek için gelmemişlerdir. Bunlar çalışarak elde edilebilecek bilgilerdir. Bazen Kur’ân’da yıldızların durumu, yeryüzünün şekli gibi konulara işaret edilse de bundan maksat, ilahi hikmetin tezahürlerine dikkat çekmek ve üzerlerinde düşünmeye yöneltmektir. Ayrıca Afgânî’ye göre Hz. Peygamber dini meseleler dışında özgür olduğumuzu bildirmiştir. Nitekim o, “Dünya meselelerini siz benden daha iyi bilirsiniz” buyurmuştur. Ona göre eğer Hz. Peygamber’in görevi, insanlara tabi ilimleri ve birtakım astronomik gerçekleri öğretmek olsaydı, insana verilen aklın veya duyu organlarının hiçbir değeri kalmaz, insan hürriyeti söz konusu olmazdı. Toplumların hayatlarını sürdürebilmeleri, geçim ve ihtiyaçlarını karşılayabilmeleri için sadece peygamber gönderilmesi yeterli olurdu ki bu da imkânsızdır.²²⁵

Görüldüğü gibi Afgânî, İslam’ın yaratılmış şeyler konusunda akla hiçbir sınır tanımadığını ortaya koymakta, dinde akli sınırlayan birtakım tabii kanunların olmadığını ifade etmektedir. Bu bağlamda o Kur’ân’daki oluşla ilgili ayetleri bir çeşit sembolik ifadeler olarak görmektedir. Böylece Afgânî, Batının din akla sınır koymaktır, anlayışının İslam için geçerli olmadığını ispatlamaya çalışmaktadır.

Afgânî’ye göre akıl, şeriat gelmeden önce, bir insanın herhangi bir şeyden dolayı yükümlü ve sorumlu tutmanın bir sebebidir. Buna göre akli olmayanlar

²²² Rum, 30/22.

²²³ Araf, 7/185.

²²⁴ Yalçınkaya, *Cemaleddin Efgânî ve Türk Siyasi Hayatı Üzerindeki Tesirleri*, s. 160.

²²⁵ Yalçınkaya, *a.g.e.*, s. 160-161.

herhangi bir şeyle yükümlü olamazlar, sorumlu tutulamazlar. Ona göre akıl Allah'ın yarattığı en büyük nimettir. Allah insanı akılla şereflendirmiş ve diğer varlıklardan üstün kılmıştır. Bu nedenle sadece insan kendi akıl ve özgür iradesiyle emanetin sorumluluğunu yüklediğinden, akli olmayan varlıkların aksine, yükümlülük altına girmiştir.²²⁶ Kısacası ona göre insan akıl sayesinde yeryüzünde Allah'ın halifesidir.

Afgânî'ye göre Allah insanı yaratmış ve ona evrenin sırlarını bilmesi için akıl ihsan etmiştir. Bu sebeple insan, evrenin en gizemli varlığıdır. İnsan aklıyla, bilgisiyile, kendisine gizli kalan şeyleri açığa çıkarır, onun için hayal olan gerçeğe dönüşür. İnsan akli ile uzayda ve denizlerde olanları keşfetmeye çalışır. Afgânî'ye göre akıl, sadece yükümlü olmanın bir sebebi, özgürlük ve sorumluluğun bir nedeni değil, aynı zamanda bilgiye ve doğa kanunlarının keşfedilmesine giden bir yoldur.²²⁷ Sonuç olarak akıl, insan yükümlülüğünün ve sorumluluğunun bir sebebi ve bilgi vasıtası olması itibariyle Afgânî'nin düşüncesinde çok önemli bir yere sahiptir. Ona göre akıl imanın doğuş yeridir.²²⁸

Afgânî'ye göre akıl, yaratılmışların en şerefliisidir. Akıl bir yaratma ve bir şey icat etme âlimidir. Akli ataletle sürükleyen şey, sadece vehimdir, kuruntudur. Ancak ona göre akli vehimlerden kurtarmadıkça ilim ortaya çıkmaz. Bu dünyada bulunan her şey insan aklına boyun eğer. Afgânî'ye göre bugün bilimde imkânsız gibi görünen pek çok şey, yarın akıl sayesinde imkân dâhiline girecektir.²²⁹

Afgânî'ye göre vehim, cehalet gibi aklın ve bilginin zıddıdır. Bilginin olmadığı yerde cehalet vardır. Akıllı ve bilgili insanların bulunmadığı bir ortamda cahiller birbiriyle yarışır. Cahillerin öne geçtiği toplumların varacağı son hayır değildir. Ona göre diri bir cahil, ölü; ölü bir âlim ise diridir. Fakir bir âlim ilmiyle zengin, cahil bir zengin ise bilgisizliği ile fakirdir. En kötü zaman, cahilin konuşup akıllı bilginin sustuğu zamandır.²³⁰

²²⁶ Esen, *Afgânî: Kelamî ve Felsefî Görüşleri*, s. 103-104.

²²⁷ Esen, *a.g.e.*, s. 104.

²²⁸ Afgani, *Tabiatçılığı Red*, s. 74.

²²⁹ Mahzumî Paşa, *Cemaleddin Afgânî'nin Hatıraları*, s. 394-395. Ayrıca bkz. Esen *Afgânî: Kelamî ve Felsefî Görüşleri*, s. 107.

²³⁰ Esen, *a.g.e.*, s. 107.

3. Din-Felsefe İlişkisi

Din-felsefe ilişkisini Kindî, Farabî ve İbn Rüşd gibi İslam filozoflarının konu ile ilgili düşüncelerini göz önünde bulundurarak açıklayacak olursak; Farabî, din ile felsefe arasındaki uzlaştırmayı, nübüvvet ve filozofluk anlayışına dayandırarak açıklar. Ona göre gerçek filozof ile peygamber arasında bilgiye ulaştıkları kaynak ve gaye bakımından bir fark yoktur.²³¹ Zira ona göre hem filozof hem de peygamber bilgiyi Faal Akıl ile bağlantı kurarak elde ederler.²³² Peygamberde bu ilgi muhayyile aracılığıyla olurken filozofta araştırma ve inceleme sonucunda ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla Farabî'ye göre ulaşma yolları farklı olsa da peygamber ve filozofun bilgi kaynağı aynıdır.²³³

Kindî, din ile felsefe veya akıl ile vahyin uygunluğunu iki temelde göstermeye çalışır. Bunlardan birincisinde din ve felsefenin gayeleri bir olup din gibi felsefenin de problemi Tanrının varlığını ve birliğini ortaya koymaktır. İkincisi ise epistemolojik olup bu bakımdan dinî bilginin felsefî bilgiye önceliği söz konusudur. Çünkü ona göre dinî bilgi vahiy mahsulü iken felsefî bilgi insana aittir. Kindî'ye göre vahiy bilgisi beşerî bilgidен üstün olduğundan dinî bilgi felsefî bilgidен üstündür.²³⁴

İhvan-ı Safa'ya göre ise felsefe, insanın gücü ölçüsünde Tanrıya benzemeye çalışmasıdır. Ona göre insan bu yolla hem teorik hem de pratik bakımdan Tanrıya benzemeye çalışır. Çünkü Tanrı, bilginlerin en bilgini, hakîmlerin en hakîmi, sanatkârların en sanatkârı ve iyilerin en iyisidir. Kim bu hususlarda üstünlük elde ederse, Tanrı'ya daha fazla yaklaşmış olur. İbn Rüşd'e göre ise felsefenin başlangıcı ilimleri sevmek, ortası insanın gücü yettiğince varlıkların gerçekliklerini kavramak, sonu da ilme uygun söz söylemek ve davranmaktır.²³⁵ Bu açıdan baktığımızda felsefe ve din aynı hakikatin farklı yüzleri olarak görünmektedir; aralarında çatışma ve

²³¹ İsmail Taş, *Ebu Süleyman Es-Sicistani ve Felsefesi*, s. 160. Ayrıca bkz. Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2005, s. 167-168.

²³² Taş, *a.g.e.*, s. 160. Naklen, Farabî, *es-Siyase'ül Medeniyye*, çevr. M. Aydın, A. Şener, M. R. Ayas, KBY., İstanbul 1980, s. 44-45.

²³³ Taş, *a.g.e.*, s. 160. Naklen, Farabî, *es-Siyase'ül Medeniyye*, s. 50-51; Farabî, *ideal Devlet (el-Medinet'ül Fâdila)*, çevr. Ahmet Arslan, Vadi yayınları, 1997, s. 92-98.

²³⁴ Taş, *a.g.e.*, s. 160. Naklen, Bayraktar, *a.g.e.*, s. 166-167.

²³⁵ Şahin Filiz, *İlk İslam Hümanistleri (İhvan-ı Safa Topluluğu ve İnsan Felsefesi)*, Onbir Eylül Yayınları, İstanbul 2002, s. 72.

ayrılık yoktur. Ona göre çatışma, din ile felsefe arasında değil, felsefeyi bilmeyen sözde filozoflarla dini bilmeyen dindarlar arasındadır.²³⁶

Yine İhvan-ı Safa'ya göre filozoflar ve peygamberler, belirledikleri ölçülerle insanları kevn ve fesat (ay altı âlem) âleminin geçiciliğinden alıp cennete ya da felekler âlemine, göklerin genişliğine ulaştırmak isterler. Bu noktadan hareketle onlara göre bu konuda sadece felsefe değil din de insanlar için bir araçtır. Amaç ise, her ikisinin götürmeye çalıştıkları mutlak hakikatın bilgisidir. Dolayısıyla ikisi de insan içindir.²³⁷

Din ile felsefenin tabiatları gereği uzlaşır olduklarını ileri süren İbn Rüşd, din ile felsefeyi telif etmeye ve dinî gerçekleri akılla açıklamaya çalışmıştır. Ona göre İslam düşünce tarihinde bu ikisi arasında var olduğu gösterilmeye çalışılan çelişkiler ve zıtlıklar, felsefenin ne olduğunu bilmeyen kalamcılar ve benzeri kimselerin eseridir. İbn Rüşd, İslam'ın akli kullanmayı zorunlu kıldığına, dolayısıyla felsefe yapmanın gerekli olduğuna inanır. Ona göre felsefe, insanı dinden uzaklaştırmaz, aksine dine doğru götürür. Felsefe gerçeği ile din gerçeği, iki ayrı gerçek değil aynı gerçeğin iki farklı ifadesidir.²³⁸ Dolayısıyla İbn Rüşd, "Hikmet şeriatın arkadaşı ve ikiz kardeşidir. İkisi tabiatları itibariyle kardeş, cevherleri ve özleri itibariyle iki dosttur".²³⁹

Din-felsefe ilişkisi meselesinde Afgânî klasik İslam filozoflarından tamamen farklı bir tutum sergileyerek din ve felsefe arasında hiçbir uzlaşmanın söz konusu olmadığını iddia ederek şöyle söyler: Din üstün olduğu zaman felsefeyi kenara itmiş, felsefe hâkim olduğu zaman ise aksi meydana gelmiştir. İnsanlık var oldukça mezhep ile vicdan hürriyeti ve din ile felsefe arasındaki mücadele bitmeyecektir.²⁴⁰

Ona göre dinler, hangi ismi taşırlarsa taşırsınlar hepsi birbirine benzer. Bu, dinlerle felsefe arasında hiçbir barış ve anlaşmanın vukuu mümkün değildir.²⁴¹ Din insana iman ve inanç telkin eder. Hâlbuki felsefe insanı kısmen dinden uzaklaştırır.

²³⁶ Filiz, *a.g.e.*, s. 73.

²³⁷ Filiz, *a.g.e.*, s. 73.

²³⁸ Taş, *a.g.e.*, s. 160-161. Naklen, Bayraktar, *a.g.e.*, s. 168-169.

²³⁹ İbn Rüşd, *Din-Felsefe Tartışması*, çevr. Hüseyin Portakal, Cem Yayınevi, İstanbul 2002, s. 35, 37.

²⁴⁰ Yalçınkaya, *Cemaleddin Efgânî ve Türk Siyasi Hayatı Üzerindeki Tesirleri*, s. 160-161.

²⁴¹ Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 142.

Hıristiyanlığın ilk işi, ilim ve felsefeyi bir kenara itmek olmuş, ilim ve felsefeyi çetin dinî münakaşalar içinde etkisiz hale getirmeye çalışmıştır. Öte yandan ilim ne kadar faydalı olursa olsun, insanlığı tamamen tatmin edememektedir; insanlık ideale susamış olup, filozof ve âlimlerin göremeyip inceleyemedikleri uzak ve karanlık bölgelerde faydalı olmayı sevmektedir.²⁴²

4. Hikmet ve Sanat

Afgânî'ye göre sanat, akıl ve bilgi ile doğar. Yeryüzü canlılarından birisi olan insan bir çoban, bir avcı ve bir çiftçi olarak tabiat içinde doğup gelişmektedir. Ona göre insan savunma ve hücum sanatını başlangıçta hayvanlardan öğrenmiştir. Örneğin dokumacılık sanatı, hayvanlarda olduğu gibi, insan bedenini çevre koşullarından korur. Demircilik sanatı ve silahlar ise hayvanların pençelerinin yerine geçen bir saldırı aracı olarak kullanılmıştır. Bu yüzden her türlü sanat yeni bir güç unsurudur ve oldukça önemlidir. Doğru bir düşünce ile evrenin düzeni keşfedilebilir. Akıl, insanın kullandığı önemli bir araçtır ve güç kaynağıdır. Aklın ortaya koyduğu eylem ise sanattır. Ona göre akıl ile sanat arasındaki ilişki, teori ile eylem arasındaki ilişki gibidir; çünkü o her şeyden bahseder.²⁴³

Afgânî'ye göre hikmet (felsefe), sanatların en şerefliisidir. Geri kalan tüm sanatlar ona hizmet etmektedir. Ayrıca felsefe başta olmak üzere her türlü sanat insanın ayakta kalması için çok önemlidir.²⁴⁴ İnsanoğlu varlığını devam ettirmek ve yaşamak için bir takım sanatlara muhtaçtır. Çünkü sanatlar olmadığı takdirde tabiatın şiddetli şartları karşısında insanın yaşaması mümkün değildir.²⁴⁵

5. Din-Bilim İlişkisi

Afgânî'nin yaşadığı on dokuzuncu yüzyılın sonları ile yirminci yüzyılın başları pozitif bilimin, eskiden olduğu gibi yalnız şeyleri ve hadiseleri değil, beyinleri ve hatta bir dereceye kadar ruhları hâkimiyeti altına aldığı bir zaman dilimidir. Sahasını her gün biraz daha genişleten, insan aklını ve hatta ruhunu avuçları içine almaya doğru giden bilimin ilerleyişi karşısında dinin rolü, önemi ve

²⁴² Yalçınkaya, *a.g.e.*, s. 177-178.

²⁴³ Esen, *Afgani: Kelami ve Felsefi Görüşleri*, s. 105.

²⁴⁴ Esen, *a.g.e.*, s. 106.

²⁴⁵ Yalçınkaya, *Afgani'nin Türk Siyasi Hayatı Üzerindeki Tesiri*, s. 154.

sahası sorgulanmaya başlanmıştır. Dolayısıyla çok eskiden beri ilim ve din arasındaki ilişkiler sorunu insanları meşgul edegelmiştir. Zira insanlar nasıl baştan beri dine sarılmışlarsa ruh ve akıllarda var olan bilimsellik ile de eşya ve olayların açıklanmasına doğru koşmuşlardır.²⁴⁶

Modern çağın başlangıcından itibaren din-bilim ilişkisi, din-bilim çatışmasına doğru kaymıştır. Bunun en önemli sebebi, Adivar'ın tespitiyle, insanlığın Hıristiyanlıkla geçirdiği tecrübedir. Şöyle ki ortaçağda inanılacak tek şey vardı: “Kitab-ı Mukaddes’in sözleri ve Kilise babalarının onlara ilişkin yorumları”. Bu yorumlar en basit biyoloji sorunlarına kadar girmişti. İlim ilerledikçe din kitaplarına giren ilmi açıklamaların bir değeri olmadığı anlaşıldı. İşte bilim-din çatışması buradan doğmuştur.²⁴⁷

Nitekim tabiat bilginleri ilmi verilere dayanarak Kilisenin teorilerini çürütmeye başlamış, bunun üzerine din adamları Hıristiyanlığın var olmaya devam etmesi için bu bilginleri tekfir ederek onların mal ve kanlarının helal olduğunu söylemek durumunda kalmışlardır. Bunların cezalandırılmaları için papanın emri ile “engizisyon” adı verilen mahkemeler kurulmuştur. Bu olaydan sonra Avrupalı aydınlar din adamlarına, Kiliseye ve muhafazakârlara karşı savaş açmış, onlarla ilgili her şeyden nefret etmişlerdir. Böylece Hıristiyanlığa ve sonradan da bütün dinlere düşman kesilen aydınlar arasında devam eden bu mücadele, daha sonra din ile bilimin savaşı haline gelmiş, birçok aydın din ile bilimin birleşemeyeceğini, akılla dini nizamın bağdaşamayacağını, birine inanan kimsenin diğerini inkâr edeceğini ortaya atmıştır.²⁴⁸

Adivar'a göre on dokuzuncu yüzyılda felsefeden ayrı olarak her tür güçlüğe karşı durabilecek bir seviyede olan ilim karşısında din, iki seçenikle karşı karşıya kalmıştır: Hıristiyanlık ya din bilim çatışmasında kendi düsturlarında ısrar edecek ve böylece konumunun gittikçe kaybedecek ya da kendisine ilim sahası dışında bir saha arayacaktı. Sonunda dine ruh ve mana âlemi olarak bakan bir eğilim ortaya çıktı. Bu eğilime göre din insanın bilme ihtiyacını karşılamalıydı. Dine ilim ve felsefe

²⁴⁶ Abdülhak Adnan Adivar, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1987, s. 13, 19.

²⁴⁷ Adivar, *a.g.e.*, s. 71.

²⁴⁸ İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasi Görüşleri*, s. 169. Naklen, Ebu'l-Hasan Ali Nebevi, *Müslümanların Gerilemesi ile Dünya Neler Kaybetti*, çevr. İbrahim Düzen-Mustafa Topuz, Tevhit Yayınları, İstanbul 1966, s. 139-140.

karıştırmak, ilim ve felsefe meselelerini mukaddes kitapların nasslarıyla izaha kalkışmak, devirler içinde sürekli gelişmekte olan insan aklı ve ilmi önünde dini tezatlar içine düşürmekteydi. İlim aklın, din de ruhun ve gönlün malıdır. Ne ilmin dinden ne de dinin ilimden bekleyeceği bir şey yoktu. Din sadece duygu esasına dayanan sonsuza karşı duyulan bir duygu ve heyecandır.²⁴⁹

Kısaca Hıristiyanlık'la insanlığın geçirdiği tecrübe ana hatlarıyla iki gelişmeye sebebiyet vermiştir: din-bilim çatışması ve din-bilim ayırımı. Batı tarihinde din, önceleri müdahale etmemesi gereken alanlara müdahale etmiş, böylece din-bilim çatışmasına yol açmıştır. Sonraları bulunması gereken yerden yüz çevirmiş, hayatın cüzi parçasını dikkate almakla fonksiyonunu devam ettireceğine inanmıştır. Birinci tutumuyla insana acı çektiren Hıristiyanlık, ikinci tutumuyla bir bilim dünyasının, adı menfaatçiliğe dayanan bir bilim anlayışının hayata hâkim olmasına sebep olmuştur.²⁵⁰

Konuya İslam dini açısından baktığımızda herhangi bir ciddi problemin varlığı söz konusu olduğunu düşünmüyoruz. Çünkü ilim kavramına bir anlam kazandıran İslam en güzel yolu izlemiştir. İslam bir ilim dini ve onun vücuda getirdiği medeniyet bir ilim medeniyeti olmuştur. İlim her medeniyette vardır ve her medeniyet için önemlidir. Ama İslam medeniyeti dışında başka hiçbir medeniyette ilim bütün boyutlarıyla hayatın derin noktalarına nüfuz etmemiştir. İslam'da el yıkamaktan ölüme varıncaya kadar her şey bir ilim ve kitap meselesi haline gelmiştir.²⁵¹

İslam medeniyetini bir ilim medeniyeti haline getiren baş faktör, Kur'an'ın ilim görüşüdür. Ona göre Kur'an peygamberlere ve onlar vasıtasıyla bütün insanlığa "ilim", "kitap ve hikmetin" öğretildiğinden sıklıkla bahseder. Ayrıca Kur'an'da "ilim" kelimesi tam 750 yerde geçmektedir.²⁵²

İslam'ın bir bilim medeniyeti olduğunu iyi bilen Afgânî, Batılılar tarafından ilmin bir din gibi kurtarıcı olarak görüldüğü, onun karşısında dinin mahkûm edildiği ve İslam'a insafsızca saldırıldığı bir dönemde yaşamıştır. Dolayısıyla Afgânî'nin din-

²⁴⁹ Adıvar, *a.g.e.*, s. 15-16. Detaylı Bilgi İçin bkz. Zeki İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasi Görüşleri*, s. 169-170.

²⁵⁰ İşcan, *a.g.e.*, s. 170. Naklen, Aydın, *Allah'ın Varlığına İnanmanın Akliliği*, s. 18.

²⁵¹ İşcan, *a.g.e.*, s. 170-171.

²⁵² İşcan, *a.g.e.*, s. 171.

bilim ilişkisi konusundaki düşünceleri Renan'ın *İslam ve Bilim* adlı konferansının metni üzerinde odaklanır. Onun konferansı özetle şu üç noktaya vurgu yapmaktadır.²⁵³

(1) Arap biliminden, sanatından, medeniyetinden ve felsefesinden bahsetmek yanlıştır. Çünkü ona göre İslam dünyasına girmiş olan bilim ve felsefenin kaynağı Arap olmayan unsurlardır. Araplara ait olduğu iddia edilen ilim ve felsefenin kaynağı, Renan'a göre Yunan ve İranlılardır. Kindî, Farabî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi büyük İslam filozoflarından sadece Kindî Arap'tır. Bu filozoflar hep Arapça yazdıkları için onların felsefesi Renan'a göre Arap felsefesi sayılagelmiştir. Dolayısıyla medeniyet, ilim ve felsefenin Araplara nispeti yanlıştır.

(2) Renan'a göre İslam; ilme, felsefeye ve özgün araştırmaya engeldir. Çünkü İslam'da gayba, mucizelere, kaza ve kadere tam bir inanç söz konusudur. İslam'da felsefe ile uğraşanlar baskı görmüş ve yazdıkları kitaplar yakılmıştır. Bunlardan görünürde mümin, ancak gizli olarak dindar olmayan halife ve emirlerin himayesinde çalışanları olmuştur. Ancak yine de felsefe ile uğraşan İslam filozoflarının felsefi alanda ulaştıkları noktanın Renan'a göre pek değeri yoktur. Çünkü onların ortaya koydukları fikri-felsefi ürünler çarpıtılmış Yunan felsefesinden başka bir şey değildir. Avrupalıların, İspanya'da Müslümanlardan aldıkları felsefe ise, aslı çarpıtılmış kötü tercüme bir felsefedir. Ona göre İslam, esas itibarıyla bilime düşmandır. Araplar ve daha sonra Türklerin yönetimde olduğu zamanlarda geçerli olan bu hakikat, ona göre sadece Yunan ve İran etkilerinin güçlü olduğu kısa bir dönem içerisinde geçici bir üstünlük elde etmiştir.

(3) Renan'a göre Araplar doğaları gereği bilim ve felsefi akla, düşünceye uzaktır. Arap unsurun hükümler olduğu dönemde ne felsefe vardı ne de bilimsel bir araştırma söz konusuydu. Ne zaman ki İranlılar galip gelip Emeviler'e karşı Abbasiler'e yardımcı olmak suretiyle hâkimiyeti ele geçirerek hilafeti Irak'a taşıdılar, işte o zaman eski İran medeniyeti yayıldı. Böylece Renan, bilime vurgu yaparak ilmin bütün sosyal yapının ruhu olduğunu; milletlerin onunla ilerleyip gelişeceğini, adaletin onunla gerçekleşeceğini belirterek konferansını bitirmiştir.²⁵⁴

²⁵³ Esen, *Afgani: Kelami ve Felsefi Görüşleri*, s. 183.

²⁵⁴ Esen, *a.g.e.*, s. 182-184.

Renan'ın bu düşünceleri İslam dünyasından büyük tepkiler uyandırmıştır. Başta Namık Kemal ve Afgânî olmak üzere birçok kişi ona cevap vermeye çalışmıştır.²⁵⁵

Yalçinkaya'ya göre Afgânî, Renan'ın iddiasını bir nevi doğrulamaktadır. Afgânî'ye göre Renan nutku, başlıca iki noktayı kapsamaktadır. Filozof, İslam'ın aslında ilmin gelişmesine karşı olduğunu ve Arapların mizaç itibariyle felsefeyi ve metafizik ilimleri sevmediğini ispatlamaya çalışmıştır. Fakat ona göre Renan önemli bir noktayı ihmal etmiştir: Engeller İslam dininin kendi bünyesinden mi yoksa dünyada yayılış şekline ve bu dini kabul eden milletlerin karakter, gelenek ve kabiliyetlerinden veya bu dini kabule mecbur edilen milletlerden mi kaynaklandığını açıklamamıştır.²⁵⁶

Afgânî ifadelerinde Renan'a karşı çok yumuşak bir dil kullanmıştır. Ancak ifadeleri pek açık olmadığından maksadı tam olarak anlaşılmamakta, bu yüzden Afgânî tartışma konusu olmaya devam etmektedir.

Arapların felsefi düşünceye yatkın olup olmadığı konusuna gelince, Afgânî, Arapların İslam öncesi dönemde dahi ilim ve kültür yoluna girmiş olduklarını söyleyerek onların bin küsur yıllık zaman zarfında tedricen gelişmiş olan bütün Yunan ve Fars ilimlerini özümlediklerini ve bu ilimleri Arap Yarımadası'ndan Himalya Dağları'na ve Pireneler'in zirvelerine kadar taşıyıp yaydıklarını dile getirir. Ayrıca o, başlangıçta cahil olan grupların medeni milletlerin zamanla terk ettikleri ilimleri bulup çıkararak o ilimleri yeniden geliştirdiklerini söyler. Bu arada ona göre Arabistan'da doğmadılar diye hiç kimse İbn Bâce, İbn Rüşd ve İbn Tufeyl'in, Kindî kadar Arap olmadığını söyleyemez. Yine ona göre silahlarını İslam dininin emrine veren Araplar, mağlup ettikleri milletleri kendi dinlerine girmeye zorlamamıştır.²⁵⁷

Afgânî'nin söz konusu ettiği Araplar, daha çok Müslüman Araplar olduğuna ve bu Arapların bilim ve felsefe alanında ilerleme kaydetmiş olduğuna göre, demek ki İslam bilimsel ilerlemelere ve felsefi gelişmelere karşı değildir.²⁵⁸ Ancak Afgânî'nin Renan'ın düşüncesini desteklediğini göz önünde bulundurursak, Renan'a

²⁵⁵ Afgani, *İslam ve İlim*, s. 17. Geniş Bilgi için bkz. Türköne, *Cemaleddin Afgani*, s. 53.

²⁵⁶ Afgani, *İslam ve İlim*, s. 24-27, 32. Ayrıca bkz. Alâeddin Yalçinkaya, *Cemaleddin Efgânî ve Türk Siyasi Hayatı Üzerindeki Tesirleri*, s. 170.

²⁵⁷ Esen, *a.g.e.*, s. 195-196.

²⁵⁸ Esen, *a.g.e.*, s 179.

reddiye olarak kaleme aldığı din-bilim karşılaştırması yaptığı eserinde çelişkiye düştüğü görülür. Zira o bir taraftan bütün dinlerin bilime karşı olduğunu öne sürerken diğer taraftan bütün dinlerin ulusları barbarlıktan kurtarıp ileri bir medeniyet seviyesine ulaştırdığını söylemektedir.²⁵⁹

Yine Afgânî bir taraftan İslam dininin yerleştiği her yerde ilmi bertaraf ettiğini ve bunu despotizm vasıtasıyla yaptığını söylerken diğer taraftan ilk dönemlerde Yunan ve Fars ilimlerini alıp özümseyen Müslümanların bu ilmi Doğuda Himalya Dağları'na Batıda Pireneler'in zirvelerine kadar yaydığından ve bütün bu dönem boyunca Müslüman Arapların idaresi altındaki bütün ülkelerde ilmin oldukça gelişme gösterdiğinden bahseder. Şu halde İslam bilime karşı ise Afgânî niçin Müslümanların ilk dönemlerde ilim ve felsefe alanında müthiş bir ilerleme kaydettiklerini söylemektedir? Bu yüzdendir ki Afgânî'nin Renan'a yazdığı *İslam ve Bilim* adlı eserinin asıl metninin değiştirildiği iddia edilmiştir.²⁶⁰

Bu arada Afgânî'nin övdüğü ve eleştirdiği İslam aynı İslam değildir. Onun övdüğü İslam, Allah'ın dini olan Kur'ân İslam'ı olmalıdır. Afgânî'nin eleştirdiği İslam, dogmalaşmış, hurafelere bulanmış ve farklı geleneklerin karıştığı ve bu yüzden her türlü bilimsel gelişmeye kapalı olan İslam olmalıdır. Ona göre oryantalistlerin çalışmalarında İslam kelimesi sadece inanılması gereken hakiki İslam'ı anlatmak için değil, aynı zamanda İslam toplumunun geçmişten miras aldığı siyasi, dini ve fikri geleneği, tarih içinde İslam toplumlarında ortaya çıkan kurumları ifade etmek için de kullanılmaktadır. Dolayısıyla Afgânî'nin eleştirdiği bu anlamdaki İslam olmalıdır.²⁶¹

Şu halde Afgânî'nin kastettiği vahye dayalı gerçek İslam, bilimsel gelişmelere karşı değildir. Aksine bu İslam, her türlü bilimsel araştırmayı teşvik eden, akli düşüncüyü her zaman önceleyen bir İslam'dır. Çünkü bu, Afgânî'nin ifade ettiği gibi, insanları cehaletten ve vahşilikten kurtararak onları ileri bir medeniyet seviyesine yönelten İslam'dır.²⁶²

²⁵⁹ Esen, *a.g.e.*, s 200-201.

²⁶⁰ Afgani, *İslam ve İlim*, s. 22.

²⁶¹ Esen, *a.g.e.*, s. 202-203.

²⁶² Afgani, *İslam ve İlim*, s. 27.

6. Tabiatçılık Eleştirisi

Afgânî özellikle tabiatçılığı, genelde Allah ve ahiret inancını reddeden maddeci görüş ve düşünceleri çürütmek amacıyla Farsça küçük bir risale kaleme almıştır.²⁶³

Afgânî'ye göre Tabiatçılık, yaratıcının tabiat olduğunu, varlıkların kendi kendine var olduklarını söylemekte ve evrenin yaratıcısı yüce Allah'ın varlığını inkâr etmektedir. Bu akım milattan önce üçüncü-dördüncü asırlarda Yunan memleketlerinde ortaya çıkmış olup amacı bütün dünyada yasaksızlığı kurmak ve insanların mal ve kadında ortaklığını sağlamak, kısaca, haram-helal fikrini ortadan kaldırmaktır.²⁶⁴ Yine Afgânî'ye göre bu akımın ilk öğretisi bütün dinleri yok etmek ve her çeşit dini düşünceyi sökü� atmaktır.²⁶⁵

Afgânî eserine tabiatçıların evrenin oluşumuna ilişkin görüşlerini sergileyerek başlamış ve düştükleri çelişkiye dikkat çekmiştir. O, tabiatçıların evrenin oluşumunun tesadüfî olduğunu, yani kendi kendine var olduğunu söylediklerini, oysa âlemdeki sağlam sanat ve düzenin tesadüfen meydana gelmesinin imkânsız olduğunu, çünkü bunun tercih eden fail olmaksızın tercih fiilinin meydana gelmesini gerektireceğini ki bunun da aklen muhal olduğunu söyleyerek tabiatçılık fikrini reddetmektedir.²⁶⁶

Democritus'ten Darwin'e, Epikür ve Mazdek'ten nihilist, sosyalist ve komünist çağdaş düşünürlere kadar temel görüşleri aynı olmakla birlikte bu görüşü değişik biçimlerde ifade eden materyalistler, her çağda insanlığa zarar vermiş, dini inanç sayesinde kurulmuş olan medeniyet ve düzeni tahrip etmiş, insanın ruh ve maneviyatını fakirleştirmişlerdir. Ona göre bir dinin esası ne kadar zayıf ve dinler arasında derecesi ne kadar düşük olursa olsun, yine de insanlık için maddecilikten daha faydalı ve hayırlıdır.²⁶⁷

²⁶³ Afgânî, *Tabiatçılığı Red*, s. 5-6.

²⁶⁴ Afgânî, *Tabiatçılığı Red*, s. 6-7.

²⁶⁵ Afgânî, *Tabiatçılığı Red* s. 7.

²⁶⁶ Afgânî, *Tabiatçılığı Red* s. 11-12.

²⁶⁷ Rıza-Karaman, *a.g.e.*, s. 35. Geniş Bilgi için bkz. Afgânî, *Tabiatçılığı Red*, s. 13-17, 31, 90-93.

Afgânî'ye göre semavi dinler insan aklına üç inanç ve ruhuna üç fazilet sunmuştur.²⁶⁸ Fakat bu inanç ve faziletleri Afgânî'nin din anlayışı bölümünde ifade ettiğimiz için burada tekrarlamak istemiyoruz.

Afgânî'ye göre materyalistlerin amacı bu altı köşeli köşkün direklerini yıkmaktır. İnsanlık saadetinin altı yan duvarlarıyla ayakta duran köşkü, üç itikat ve üç huydan şekil almıştır. Onlar bu köşkü yıkmaya çalışırken, çeşitli kılıklara girmiş, insanlara ilk bakışta hoş gelen kelime ve ıstılahlar sarf ederek İslam kültür ve medeniyetini yok etmeye çalışmışlardır.²⁶⁹

Dolayısıyla Alp Dağları'ndan Çin Seddi'ne kadar İslam'ı götüren ilk Müslümanların kurdukları medeniyet ve devletin zayıflamaya başlaması hicri dördüncü asırda Mısır'da tabiatçıların, yani Bâtınilerin zuhuru ile olmuştur. Afgânî'ye göre Bâtınilerin tahribe yöneldikleri esaslar da yine aynı altı esastır.²⁷⁰

Afgânî'ye göre insan haklarının korunması ve adaletin gerçekleştirilmesi, teorik olarak şu dört esastan biri ile olabilir:

(1) Herkesin kendi hakkını koruyacak tedbirleri bizzat kendisinin almasıyla: Bunun sonu anarşidir, zulümdür, yeryüzünün kana bulanmasıdır ve insanlığın yeryüzünden toptan silinmesidir.

(2) İnsana has izzet-i nefis ve şeref duygusu ile: İnsan bencil ve menfaatine düşkün bir varlık olduğundan bu duygular, düzen ve adaletin tesisi için yeterli olamayacaktır.

(3) Hükümet ile: Devlet gücü ile açık haksızlıklar ve tecavüzler önlenbilirse de gizli-kapaklı, kitabına uydurulmuş haksızlıkları gidermek mümkün değildir. Ayrıca devlet gücünü ellerinde bulunduran yöneticilerin zulme sapmaları, gizlide hırsızların başı, açıkta yağmacı ve gasıpların öncüsü olmaları mümkün ve vakidir. Bu takdirde onlara hangi güç ile dur denilebilecektir.

(4) Allah'a ve ahirete iman ile: İşte hakları koruyacak, adalet ve düzeni sağlayacak tek güç bu imandır. Bundan önceki iki güç ancak iman ile takviye edildiğinde amaca uygun işleyebilecektir.²⁷¹

²⁶⁸ Afgânî, *Tabiatçılığı Red*, s. 32.

²⁶⁹ Afgânî, *Tabiatçılığı Red*, s. 51, 59-61.

²⁷⁰ Rıza-Karaman, *a.g.e.*, s. 35.

²⁷¹ Rıza-Karaman, *a.g.e.*, s. 35-36. Ayrıntılı Bilgi için bkz. Afgânî, *Tabiatçılığı Red*, s. 99-118.

II. SİYASİ GÖRÜŞLERİ

Afgânî olmuşu değil olacakları değiştirmeyi amaçlayan bir siyasi görüşe sahiptir. Onun siyasi düşüncesi; realist tarih anlayışı ve Müslümanların sosyal durumlarını iyi tanımı üzerine yaslanır.

Afgânî'nin siyasal mücadelesi sanki bir hikâye gibidir; ne kadar uzun olduğu değil ne kadar verimli olduğu açısından önemlidir ve bizi ilgilendirir. Zira o nispeten kısa bir ömür sürmüştü, fakat kısa süren hayatında inandığı dava için durup dinlenmeden çalışmıştır.

Şu bir gerçektir ki onun çalkantı ve iniş-çıkışlarla dolu olan siyasi hayatında hiç hata yapmadığını yahut bütün siyasi görüşlerinin doğru ve tutarlı olduğunu söyleyemeyiz. Bilakis tarihte yaşamış pek çok önemli siyaset ve düşünce adamı gibi o da yöntem ve düşüncelerinde birtakım yanlışlara düşmüştür.

Afgânî, Batı sömürgeciliğinin gerçek yüzünü görmüş, mahiyetini anlamış ve ona karşı Mısır, Hindistan, Afganistan, İran ve İstanbul'da mücadele etmiş; Sudan'da Mehdi Hareketi sırasında kıyasıya bir savaş vermiştir.²⁷² İslam ümmetinin yeniden birleşmesinin önemini kavrayan Afgânî gittiği her yerde ve görüştüğü her sultanın yanında İslam birliği düşüncesini işlemiş, özgürlüğün ve halkın yönetime katılımının önemini vurgulamıştır.²⁷³ Nitekim Mısır'daki Urabi Direnişi ve İran'daki Anayasa Devrimi'nde onun açık bir etkisi olduğu kabul edilmektedir.²⁷⁴

1. Panislamizm

Panislamizm on dokuz ve yirminci yüzyılda İslam'ı başta inanç, ibadet, ahlak, felsefe, siyaset ve eğitim olmak üzere hayatın bütün alanlarında yeniden hâkim kılmak ve akılcı bir metotla İslam dünyasını Batı sömürsünden, zalim ve baskıcı yöneticilerden, taklitten, hurafelerden kurtarmak, medenileştirmek, birleştirmek ve geliştirmek amacıyla yapılan aktivist, modernist yanı ağır basan siyasi, fikri ve ilmi çalışmaların, arayışların, öneri ve çözümlerin tamamını ihtiva eden bir harekettir.²⁷⁵

²⁷² Sıddıkî, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, s. 175.

²⁷³ Afgani, *el-Urvetü'l-Vüskâ*, s. 46-47.

²⁷⁴ Afgani, *el-Urvetü'l-Vüskâ*, s. 47.

²⁷⁵ İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, Risale Yayınları, İstanbul 1986, s. 5.

İslamcılığı geleneksel İslam anlayışından ayıran en önemli fark, Batı'dan gelen kültürlenme sürecinin bir ürünü olarak dinin kendisini doğrulama-meşrulaştırma biçiminin değişmesidir.²⁷⁶ İslamcılık ideolojisinde İslam, Batılı ideolojiler modelinde bir dünya görüşü olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun en açık görünüşü, dinin doğruluğunun aşkın alanda aranması ve aşkın bir gücün varlık ve iradesine dayanılması yerine tamamıyla rasyonel biçimlerde doğruluk ve haklılık arayışlarına geçilmesidir.²⁷⁷ Bu hareket Mısır'da Afgânî, Hindistan'da Seyyid Ahmed Han (1817-1898), Seyyid Emir Ali (1849-1989, Türkiye'de ise Abdülhamid, Namık Kemal, Ali Süavi gibi şahsiyetler öncülüğünde ortaya çıkmış ve gelişmiştir.²⁷⁸

Afgânî'nin ıslahat projesinde İslam birliğinin çok önemli bir yeri vardır. O İslam birliği düşüncesinin belki kurucusu değil, fakat düzenleyicisi, canlandırıcısı ve yayıcısıdır.²⁷⁹ Onun yaşadığı çağda İslam dünyasının parçalanmışlığı, bunun zaaf ve ezilmelere sebep olması sömürgecilerin İslam dünyasını bölmeye karar vermeleri karşısında; hem Osmanlı topraklarını hem de diğer İslam topraklarını korumanın yegâne çaresinin birlik ve dayanışma olduğunun ortaya çıkması sonucunda Cemâleddin Afgânî gibi düşünürleri İslam birliği üzerinde düşünmeye ve yazmaya sevk etmiştir.²⁸⁰

Afgânî 1870li yıllardan itibaren bu konu üzerinde kafa yormaya başlamıştır. Ona göre İslam birliğinin üç dayanağı vardır: Din bağı, hac ibadeti ve halifelik kurumu.²⁸¹

(1) Din bağı: Din, İslam ümmeti için en önemli ve sağlam bağıdır. Ümmetin birliğini ancak bu bağ sağlayabilir. Afgânî'ye göre kavmiyet bağı gereklidir, ancak din bağı yanında yetersiz kalır. Bu yüzden o, tüm âlimleri ve halkları mezhep ve ırk taassubunu terk ederek birliğe çağırmaktadır. Ona göre âlimlerin görevi peygamber varisleri olarak dini bütünlüğü ve birliği yeniden canlandırmaktır. Birliği sağlamak,

²⁷⁶ Mumtaz'er Türköne, *Siyasi İdeoloji olarak İslamcılığın Doğuşu*, İletişim Yayınları, İstanbul 1991, s. 26.

²⁷⁷ Türköne, *a.g.e.*, s. 26.

²⁷⁸ Kara, *a.g.e.*, s. 5.

²⁷⁹ Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, çevr. Ahmet Küskün, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1990, s.

²⁸⁰ Rıza- Karaman, *a.g.e.*, s. 42.

²⁸¹ Rıza- Karaman, *a.g.e.*, s. 42.

zati egemenliklerine sahip çıkmak ve İslam topraklarını korumak tüm Müslümanların benliklerinde yer etmiş temel özelliklerdir.²⁸² İslam birliği belli bir siyasi aşama oluşuyla sınırlı değildir. Aksine o, İslam'ın davet ettiği temel esaslardan biridir. İslam birliği hem dini, hem siyasi, hem de medeniyet açısından gerekli bir öğedir.²⁸³

Afgânî bu anlayış çerçevesinde milli uyanış ve duyguları motive etmiş, ancak muhalifleri onu Arapçılık ve Türkçülük gibi cereyanlara nispet etmişlerdir. Ona göre Müslümanlar din bağına sınırsız sarılmalı, bu bağ ile kardeş olmalı, ancak başka din ve inanç sahiplerine karşı adil davranmalı, dünyayı bir sulh, sükûnet ve fazilette yarış meydanı haline getirmelidirler.²⁸⁴

(2) Hac ibadeti: Afgânî'ye göre İslam birliğinin manevi merkezi mukaddes şehirler Mekke ve Medine'dir. İslam topraklarında bulunan âlimler birlik için çalışan merkezler kurmalı, bunların ana merkezi Hicaz'da olmalıdır. Her yıl Müslümanlar burada toplandıklarında meseleler görüşülmeli, fikir tartışması ve iş bölümü yapılmalıdır.²⁸⁵

(3) Halifelik Kurumu: Afgânî'ye göre siyasi, askeri, ekonomik ve kültürel bir birliğin meydana gelebilmesi için tek bir otorite merkezine ihtiyaç vardır. İslam ümmetinde bu halifedir.²⁸⁶ Gerçek hilafet örneği ilk dört halifede görülmüştür. Bu makama ancak akıl, ilim, fazilet ve yönetim kabiliyetine sahip olan getirilir, yönetim milletin katılımı ve istişaresi usulü ile yürütülür. Dolayısıyla Afgânî İslam dünyasında birden fazla halife ve imamın varlığını birliğe engel olacağı düşüncesiyle zararlı bulur.²⁸⁷ Ancak bu onun otoriter bir siyasi düzen taraftarı olduğu ya da milletlerin bağımsızlığı fikrini reddettiği anlamına gelmemektedir. Nitekim o birlik ve bağımsızlık arasındaki ince çizgiyi şu şekilde çizmektedir: “Ben bütün otorite tek bir kişinin elinde olsun, bütün ülkeler ona tabi olsun demiyorum; bilakis hepsinin sultanı Kur'ân, birliklerinin yöneldiği nokta din olsun, her biri kendi menfaatleri ile meşgul olup bunları korurken diğerlerini de kendinden bilsin istiyorum.”²⁸⁸

²⁸² Afgani, *el-Urvetü'l-Vüskâ*, s. 31.

²⁸³ Afgani, *el-Urvetü'l-Vüskâ*, s. 32.

²⁸⁴ Rıza- Karaman, *a.g.e.*, s. 43. Geniş Bilgi için bkz. Afgani, *el-Urvetü'l-Vüskâ*, s. 10, 44, 48.

²⁸⁵ Rıza-Karaman, *a.g.e.*, s. 43.

²⁸⁶ Ahmed Aziz, *a.g.e.*, s. 156.

²⁸⁷ Karaman, *a.g.e.*, s. 43.

²⁸⁸ Afgani, *el-Urvetü'l-Vüskâ*, s. 32.

2. Birlik ve Hâkimiyet

Afgânî'ye göre bu konuda iki önemli husus vardır ki bazen ihtiyaç insanları bunlara yönlendirir, bazen de din insanlara bu yönde rehberlik eder. Bu konuda eğitim de etkili olur. Ona göre bu iki husus birbirini gerekli kılar ve tamamlar. Yani milletlerin gelişme, güçlenme, yükselme ve varlıklarını korumaları bu iki şeyle mümkündür. Bunlardan birincisi insanların birliğini, ikincisi sağlam hâkimiyetini sağlar. Afgânî'ye göre Allah bir milletin varlığını sürdürmesini dilerse bu iki vasfı o topluma özgü kılarak bir millet inşa eder ve böylece bu iki vasıf var olduğu sürece sürekliliğini korur ve var olur. Bir toplum bu iki vasa sahip değilse yok olmaya mahkûmdur.²⁸⁹

Afgânî bir milletin varlığını sürdürebilmesini fertlerinin birleşmesine bağlar. Ona göre her milletin varlığı fertlerinin birliği, büyüklüğü ise diğer milletlere sağladığı üstünlüğü oranındadır. Elinde olanla yetinmeyip daha fazlasına talip olduğu, düşmanlarının vurmalarını beklemek yerine kendi saldırdığı sürece hâkimiyetini ve gücünü yitirmesi mümkün değildir.²⁹⁰

Allah bir milleti o millet tefrika, nifak, dargınlık gibi musibetlere uğramadıkça yok etmemiştir. Bu demek oluyor ki milletlerin ayakta kalması veya yok olması kendi elindedir. Birleşmek; anlaşmak ve yakınlaşmak demektir. Bunu meydana getirecek güce ulaşmak için fertlerin milletin şeref duygusunu tatması ve onu en büyük zevk olarak telakki etmesi, o şerefi kaybetmenin her şeyi kaybetmek olduğunu idrak etmesi gerekir. Afgânî'ye göre toplumun fertleri bu şerefi bir sorumluluk haline getirirse işte o zaman sağlam bir birlik ortaya çıkar. Sonuçta hâkimiyet ve üstünlük kaçınılmaz olur. Eğer fertler milletin şerefine kendi şerefi olduğunun bilincinde olmazsa işte o zaman hem fertler hem de toplum şeref ve milli değerlerini kaybeder. Dolayısıyla Afgânî'ye göre, bu iki emir İslam'ın iki önemli esası olup müminler için bunları birbirinden ayırmak Allah'a isyan sayılır.²⁹¹ Hz. Peygamber de, “Birbirinize düşmanlık etmeyiniz, haset etmeyiniz, birbirinize

²⁸⁹ Afgani, *el-Urvetü'l-Vüskâ*, s. 175.

²⁹⁰ Afgani, *el-Urvetü'l-Vüskâ*, s. 175.

²⁹¹ Afgani, *el-Urvetü'l-Vüskâ*, s. 176.

bencillik yapmayınız. Ey Allah'ın kulları kardeş olunuz!”²⁹² diyerek ayrılığı yasaklamıştır.

Kur'ân “Müminler ancak kardeşir”²⁹³ ayetinde fertleri birbirine düşman olan bir topluluğa hitaben İslam sayesinde kardeş olmaları gerektiğini ısrarla vurgulamıştır. Kur'ân'da bunun gibi daha pek çok ayet vardır. Yukarıdaki ayette Allah ayetleriyle muhatap olanlara çağrıda bulunuyor ve şöyle devam ediyor: “Eğer müminlerden iki topluluk çarpışacak olurlarsa, aralarını bulup düzeltin, şayet biri diğerine haksızlıkla tecavüzde bulunacak olursa, ona karşı Allah'ın emrine dönünceye kadar savaşın.”²⁹⁴ Böylece müminler topluluğundan kimsenin ayrılmaması, birliğin korunması emredilir. “Kendilerine apaçık belgeler geldikten sonra ayrılanlar ve ihtilafa düşenler gibi olmayın.”²⁹⁵ Dolayısıyla Kur'ân bu beraberlikten kaçanları şiddetli bir azapla tehdit eder. “Kim de kendisine doğru yol belli olduktan sonra peygambere muhalefet eder ve müminlerin yolundan başka bir yola uyarsa, onu döndüğü şeyde bırakırız ve cehenneme sokarız.”²⁹⁶

Afgânî Hz. Peygamber'in “Allah'ın eli topluluk iledir” hadisini zikrederek birlik ve beraberliğin İslam ve Müslümanlar için önemini ortaya koymaya çalışır.²⁹⁷ O, “Birlikten güç doğar” ilkesinden hareketle özellikle İslam toplumunun fertlerinin birlik olmadan hâkimiyete ulaşamayacakları düşüncesindedir. Bu birliğin ise, yukarıda aktardığımız ayetleri zikrederek ancak İslam temelinde olacağını, dağınık toplumların yok olmaya mahkûm olduğunu söyler.

3. Panarabizm

Afgânî'nin Arap milliyetçiliği hakkındaki görüşleri genel olarak İslam ümmetini oluşturan her milletin kendi milli değerlerine sahip çıkması, yüceltmesi ve onları her şeyin üstünde tutması düşüncesine dayanır. Ancak Yalçınkaya'ya göre Afgânî'nin Arap milliyetçiliği hakkındaki fikirlerinde Türk düşmanlığı kokusu vardır. Zira Afgânî Türklerin kendi milliyetlerinden vazgeçerek Araplaşması

²⁹² Afgani, *el-Urvetü'l-Vüskâ*, s. 177.

²⁹³ Hucurat 49/10.

²⁹⁴ Hucurat 49/9.

²⁹⁵ Al-i İmran 3/105.

²⁹⁶ Nisa 4/115.

²⁹⁷ Afgani, *el-Urvetü'l-Vüskâ*, s. 177.

gerektiğini iddia eder ve şöyle söyler: “Eğer Türkler Araplaşsaydı, iki millet arasından milliyetçilik çılgınları kalksaydı, iki millet arasındaki Türklük-Araplık nefret ve bölünmeleri kalksaydı, ikisi de Arap milleti haline gelseydi ve bunlar Arapçanın bütün anlamlarını, İslam dinindeki adaleti, fazilet sahibi Arapların üstün ahlak, kerem ve adaletlerini içine alsaydı, İslam’ın er-Reşid çağını iade etmek kolay olurdu”.²⁹⁸

Yine Afgânî bu konuda şöyle devam eder: “Türklerin kendileri insaf etselerdi, büyük azimle Araplaşarak bütün mülkün başına geçselerdi, halkı adaletle idare eden Reşid’in yolunda yürüselerdi, en azından Hulefâ-i Raşidin demeyelim ama Me’mûn kadar olsalardı, yeryüzünde onlar kadar zengin devlet olmayacaktı”.²⁹⁹

Ancak araştırmalarımız sırasında, Yalçınkaya’nın iddia ettiği gibi, Afgânî’nin Türklerin Araplaşması ile ilgili herhangi bir ifadesine rastlamadığımızı belirtmek isteriz. Fakat Afgânî Müslümanların gerilemesini analiz ederken Osmanlı’nın inhitatı meselesine de değinmekte ve şöyle söylemektedir: “Eğer Osmanlı Arapçayı devletin resmi dili haline getirseydi, Türklerle Araplar arasındaki mesafe ortadan kalkar ve böylece Müslümanlar veya Osmanlı gerilemezdi”.³⁰⁰ Bize göre Yalçınkaya Afgânî’nin bu ifadelerini yanlış anlayarak onu Türk düşmanı gibi lanse etmeye çalışmıştır. Zira Afgânî Yalçınkaya’nın iddia ettiği gibi Türklere karşı olumsuz duygu ve düşünce taşımış olsaydı, döneminin meşhur Türkçüleri onun hakkında sitayişkar ifadelerde bulunmazlardı. Nitekim Türkçülük ideolojisinin bayraklaşmış isimlerinden Mehmet Emin Yurdakul Afgânî ile ilgili olarak “Beni o, yoğurdu, onun ruhu bende yaşamaktadır”³⁰¹ demektedir. Dolayısıyla Afgânî’nin, “Osmanlı Arapçayı devletin resmi dili kabul etseydi” sözünü Arapçanın İslam’ın dili olması hasebiyle ve yine Araplarla Türkler arasındaki ilişkiye olumlu yönde katkı sağlayacağını hesap ederek söylediğini düşünmek bize göre daha doğru olacaktır. Çünkü Afgânî Türklerin Arapçayı benimsemesi gerektiğini söylemekle birlikte Mehmet Emin Yurdakul’u öz Türkçe şiirler yazması konusunda teşvik etmiş ve her

²⁹⁸ Yalçınkaya, *Cemâleddin Afgânî ve Türk Siyasi Hayatı Üzerindeki Tesirleri*, s. 140-141. Naklen, Mustafa Fevzi bin Abdüllatif Gazal, *Daavat-ı Cemâleddini’l-Efgânî*, Riyad, Suudî Arabistan 1968, s. 250, 257.

²⁹⁹ Yalçınkaya, *a.g.e.*, s. 150. Naklen, Afgani, *el-Urvetü’l-Vüskâ*, s. 43-44.

³⁰⁰ Afgani, *el-Urvetü’l-Vüskâ*, s. 43-44.

³⁰¹ Yalçınkaya, *a.g.e.*, s. 150.

milletin kendi milli değerlerine sahip çıkması ve onları yücelterek her şeyin üstünde tutmasını söylemesi bunun bir delilidir.

4. Pantürkizm

Afgânî'ye göre İslam ümmetini oluşturan her millet kendi milli hasletlerini geliştirdiği, kendi dilini iyi kullandığı ve yücelttiği takdirde terakki edecektir. Müslüman milletler tek tek terakki edince bütün İslam âlemi terakki etmiş, güçlenmiş ve emperyalizme karşı koyacak hale gelmiş olacaktır.³⁰²

Afgânî'nin milliyetçilik kavramının en önemli unsuru dildir. Milletlerin dil temelinde ayrılaştığının düşünülebileceğini, dilin yok olması halinde değişik menşelerin unutulacağını belirtir.³⁰³

İkinci Meşrutiyet'ten (1908) önceki ve sonraki fikir akımlarından hem Batıcılar ve İslamcılar hem de Türkçüler Afgânî'yi saygıyla yâd etmekle birlikte onu özellikle Türkçülerin bayraklaştırdığını görüyoruz. Türkçülerin Afgânî'ye olan bağlılıklarının İslamcılardan fazla olduğu dikkat çekmektedir. Türkçüler Afgânî'den özellikle İslam birliği fikri ve İslam'ın modern yorumu ile ilgili olarak etkilenmiştir.³⁰⁴

Afgânî'nin Türkçülük akımı üzerindeki en belirgin etkisi Mehmet Emin Yurdakul üzerinde kendini göstermektedir. Mehmet Emin, Afgânî'yi gerçek üstat ve mürşit olarak görür ve fikirlerinin kısmen ondan mülhem olduğunu daima dile getirir: “Beni o (Afgânî) yoğurmuştur. Eğer ruhların ebediyet ve ölmezliği varsa; derim ki o etlerini, kemiklerini Maçka Mezarlığı'nın topraklarına bırakmış ise, ruhunu da bana armağan etmiştir. Cemaleddin'in ruhu bende yaşıyor.”³⁰⁵

Mehmet Emin “Cenge Giderken” adlı şiirini Afgânî'ye okuduğu zaman, Afgânî Mehmet Emin'e, “İşte asıl sizin edebiyatınız budur, bunun bir de ihtilal ruhunu verecek eşini görmek isterim” diyerek alkışlamış ve bu yolda yazmaya devam etmesi için onu teşvik etmiştir. Zira Afgânî'ye göre, dil birliği olmayan milletin, dili yoktur; tarihi olmayan topluluğun, iftihar kaynağı yoktur; geçmiş

³⁰² Yalçınkaya, *Cemâleddin Afgânî ve Türk Siyasi Hayatı Üzerindeki Tesirleri*, s. 137.

³⁰³ Yalçınkaya, *a.g.e.*, s. 137.

³⁰⁴ Yalçınkaya, *a.g.e.*, s. 138. Naklen, Mümtaz'er Türköne, *Cemaleddin Efgânî ve Türkçüler*, Türk Yurdu, Cilt 8, Haziran 1987, s. 30.

³⁰⁵ Yalçınkaya, *a.g.e.*, s. 138; Mümtaz'er Türköne, *a.g.e.*, s. 30.

büyüklerinin eserlerini ihya ve himaye edip onların minvali üzere yaptıklarını yapan önderleri, bilginleri olmayan milletin, tarihi de olamaz.³⁰⁶

Türkçü-İslamcı çatışması açısından Afgânî'nin önemi, onun Türkçüler tarafından İslamcılara karşı, İslam'ın milliyetçiliğe cevaz verdiğini ispatlamak için kullanılmasıdır. Afgânî'nin milliyetçilik hakkındaki görüşleri dönemin Türkçüleri için bir ilham kaynağı olmuş ve kendisi, İslam dini nazarında milliyetçilik ideolojisinin mekruh veya haram olmayıp mubah, belki de memduh olduğu fikrini sıkça ifade etmiştir. Türkçülerin bu görüşlerinde dayanakları Afgânî'nin Farsça yazdığı, "Vahdet-i Cinsiyye Felsefesi" makalesinden kaynaklanmaktadır.³⁰⁷

5. Milli Birlik Anlayışı

Afgânî İslam birliğini savunmakla birlikte milli birliğe de önem vermiştir. Ona göre Türk, Fars, Arap veya Hintli olsun fark etmez bütün Müslümanlar gelişmek için milli köklerine dönmeli, dillerine, dinlerine sarılmalı ve kendilerini tanımalıdırlar. Zira ona göre bir millet kendi öz varlığını tanımadan başkasını tanıyamaz.³⁰⁸ Afgânî, bu fikirlerini Hindistan'da Farsça kaleme aldığı "Milli Birlik Felsefesi ve Dil Birliğinin Gerçek Mahiyeti" adlı eserinde de geniş bir şekilde açıklar. Onun bu eserlerinin etkisiyle bütün İslam dünyasında milli uyanmalar başlamış, Mısır'da Muhammed Abduh, Türkiye'de Mehmed Emin Yurdakul, Mehmed Akif, Ziya Gökalp, Azerbaycan'da Ali Bey Hüseyinzade, Ahmet Ağaoğlu, Mehmed Emin Resulzade, Hasan Bey Zerdabi, Cafer Cabbarlı ve Ahmed Cevad gibi milli değerlerine bağlı aydınlar yetişmiştir.³⁰⁹

Afgânî, milli birliğin oluşması için iki konu üzerinde özellikle durur. Bunlardan birincisi dildir. O, bir topluluğu millet yapacak başlıca unsurlardan birinin dil olduğunu vurgulayarak, dil birliğini milli birlik olarak nitelendirir.³¹⁰ Ona göre bilim ve eğitim eğer bir halkın ana dilinde olursa, o zaman verimli olur ve daha kolay benimsenir. Ana dilinde olmayan ilim herkesin malı olmaz. Milletten ayrı saadet

³⁰⁶ Yalçınkaya, *a.g.e.*, s. 139. Naklen, Mustafa Fevzi bin Abdüllatif Gazal, *Daavat-ı Cemâleddini'l-Efgânî*, Riyad, Suudî Arabistan 1968, s. 254.

³⁰⁷ Yalçınkaya, *a.g.e.*, s. 139.

³⁰⁸ Şimşek, *Cemaleddin Afgânî ve Mücadelesi*, s. 6.

³⁰⁹ Şimşek, *a.g.e.*, s. 6. Naklen, Ahmet Ağaoğlu, *Panislamizm, karakteri ve İstikameti*, "Kaspi" Gazetesi, 19 Kasım, 13, 24, Aralık, 1903, s. 81-82, 87.

³¹⁰ Kayum, *Şahsiyet wa Afkari Seyyid Cemaleddin Afgân*, s. 57-60.

olmaz; dilsiz millet olamaz. Dil, eğer toplumun bütün tabakaları tarafından anlaşılıyorsa ve kendi toplumsal görevini yerine getiremiyorsa onu ana dil olarak adlandırmak doğru değildir. Bir ilim adamının yapması gereken ilk iş kendi ana dilini öğrenmesi ve bu dili parlatıp güzelleştirmesidir.³¹¹

Afgânî dillerin etkileşimi ile ilgili olarak ilginç bir düşünce ileri sürer. Şöyle ki yabancı dillerden gerektiği kadar kelime alabiliriz, ama alınan kelimeler yabancı dilden alındıkları anlaşılmayacak biçimde kendi dilimizin kurallarına uydurulmalıdır.³¹²

Afgânî'ye göre dilden sonra insanları birleştiren ikinci husus dindir. Dil birliği, yani milli birlik, dini birlikten daha sağlam ve kalıcıdır. Çünkü bir dil kısa zamanda başka bir dil ile değiştirilemez. Din birliği ise böyle değildir. Ona göre tarihsel olarak düşünersek, bir dili konuşan bir milletin bin yıl zarfında dilini değiştirmeden birkaç defa dinini değiştirdiğini görebiliriz. Dil, bir milletin bireyleri arasında bir iletişim aracı olmanın ötesinde milletin sosyal, bilimsel ve siyasi hayatında önemli bir rol oynar.³¹³

6. Milliyetçilik Anlayışı

Afgânî'ye göre milliyet duygusu yaratılıştan değil, mensubiyet ve eğitimden kaynaklanır. Bu duygu ırkçılık noktasına vurdurulmadığı ve din bağına tabi bulunduğu takdirde onu korumak ve güçlendirmek gerekir. Müslümanları asırlardan beri bir ümmet kılan, bir kavmin diğer bir kavme ve o kavimden olan yöneticiye tabi olmasını ve itaat etmesini sağlayan hep din bağı olmuştur. Ona göre sömürgeciler, Müslümanların bu bağlarını keşfedince, önce milliyetçiliği körükleyerek bölmeye çalışmış, sonra bağlılığın her çeşidine saldırarak dinine ve milletine bağlı olan kimseleri taassupla suçlamışlardır. Afgânî'ye göre Müslümanlar bu tür suçlamalardan korkmamalı, önce dinlerine sonra da ümmet birliğine zarar

³¹¹ Şimşek, *a.g.e.*, s. 6.

³¹² Şimşek, *a.g.e.*, s. 6. Naklen, Ahmet Ağaoğlu, *Müslüman Halkları ve Onların Durumu*, 1903, s. 251, 267, 279.

³¹³ Şimşek, *a.g.e.*, s. 7.

vermeyecek şekilde kavim değerlerine sınımsız sarılmalıdır. Kavim asabiyeti, ancak din asabiyetinin önüne geçtiği zaman meşruiyetini kaybeder.³¹⁴

7. Vatan Hakkındaki Düşüncesi

Muhammed İkbâl'in *Cavidname* adlı divanında aktardığına göre Afgânî vatan hakkındaki düşüncelerini şu şiirle ifade eder:

“Batı Lordu baştan ayağa hile, aldatmaca
Vatanseverliği değil, ayrımcılığı öğretti dindara
O birleşme peşinde, sen ayrımcılıkta
Şam, Filistin ve Irak'ı umursamamakta
Ayrırabiliyorsan iyiyi ve kötüyü
Oduna, taşa, toprağa bağlama gönlünü
Nedir din! Topraktan sıyrılmak
Temiz ruhun sırrından haberdar olmak!
Sığmaz “Allah Hû” diyen o kimse
Bu dört yönlü dünyanın düzenine!
Topraktan saman parçası, topraktan kalkar
Saf olan ruh toprakta ölürse olsun ona yazıklar!
Âdemoğlu su ve topraktan çıkmışsa da
Renk ile kokusunu su ve topraktan almışsa da
Toprak ve suda sürekli yuvarlanırsa yazık!
Bu makamdan yükseğe uçamazsa yazık!
Vücut dedi: “Yolun toz-toprağına bulan”
Ruh dedi: “Âlemin genişliğine bak bir an!”
Ey akıllı! Ruh, yönlerin dünyasına sığmaz
Özgür insan kaydı, bağı tanımaz
Özgür, kara topraktan sıkılıp feryat eder
Çünkü fareler gibi davranamaz şahinler!
O toprak parçasını vatan diye tanımladın sen
Dedin oralara ayrı ayrı Mısır, İran ve Yemen!

³¹⁴ Rıza-Karaman, *a.g.e.*, s. 41. Geniş Bilgi için bkz. Afgani, *el-Urvetü'l-Vüskâ*, s. 5, 9, 45, 49; Mahzumî Paşa, *Hatırat*, s. 307, 354, 361.

Vatanın vatandaşıla bağıntısı var
Millet çünkü vatanın toprağından doğar
Bu bağlantıya eğer bir bakarsan
Bir nükte görürsün ki daha incedir kıldan
Güneş şuh ve perdesiz tecellileriyle
Her ne kadar Doğu'dan görünse de
Doğu ve Batı'nın bağından kurtulsun diye
Kapılmış yanmakta gönlünün ateşiyle
Cilvelere kapılmış Doğu'sundan doğuyor
Göklerin tümünü ele geçirmeyi amaçlıyor!
Yaratılışı Doğu ve Batı'dan arı
Gerçi çıkış açısından Doğu kaynaklı!"³¹⁵

8. Masonluk ile ilişkisi

Afgânî hayatı boyunca Müslümanların birleşmesi, gelişmesi, yükselmesi ve hâkimiyetlerinin sağlanması için uğraşmıştır. Bu yüzden farklı yollar denemiştir. Bu yollardan biri de Masonluktur. Masonluk, kurucularının ve üyelerinin iddialarına göre üç temel ilkeye dayanır: “Özgürlük, eşitlik ve kardeşlik”. Ancak gerçekte bu teşkilat söz konusu değerlerden çok uzak olup, Mason dernekleri toplumların hareketlerini ve yönelişlerini ölçmek ve gerektiğinde saptırmak amacıyla gizli ve karmaşık bir şekilde örgütlenmiş birimlerdir.³¹⁶

Abdülhamide göre ise Doğu'da ve Batı'da Masonluk ile ilgili çalışmalar şunu ortaya koymuştur ki Masonluk uluslararası Yahudi camiasının en büyük güçlerinden biri olup Yahudilerin küresel planlarını gerçekleştirmek gayesiyle Masonluğu ahlaksızlığı yaymada, üstün ahlaki değerleri ve insani meziyetleri yok etmede, toplumları yozlaştırarak İslam'a ve Hıristiyanlığa karşı düşmanlık gütmeye en büyük silah olarak kullanmaktadırlar.³¹⁷

³¹⁵ Muhammed İkbal, *Cavidname*, çevr. Halil Toker, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2002, s. 78-79.

³¹⁶ Afgani, *el-Urvetü'l-Vüskâ*, s. 60.

³¹⁷ Abdülhamit, *Cemaleddin Afgani: Hayatı ve Etrafındaki Şüpheler*, s. 123. Naklen, Cevat Rıfat Atilhan, *Esraru'l-Masuniyye*, Bağdat, 1955; Muhammed Abdullah Anan, *tarihu'l-Cemiyati'sirriyye*; Louis Şeyho, *es-Sirru'l-Mahsun fi Şiati'l-Farmasun*, Bağdat, 1965; Ebu sadık, *el-Masuniyye Bilâ Kına*, Bağdat, 1967; Dr. Muhsin Abdulhamid, *el-Vucudiyye ve Vâcîhâtu's-Sihyuniyye*, Bağdat, 1977.

Afgânî, Mason örgütlerinin İslam aleyhinde çalıştıklarını ve sloganlarının kandırmacadan ibaret olduğunu ve bu prensiplerin, insanlığın iyilik ve mutluluğunu isteyen kimseleri tuzağa düşürüp aldatmak için kullanıldığını ve diğer insanlara bakış ve değerlendirme biçimini saptırdığını ifade etmiştir.³¹⁸ Mason örgütlerinin insanlığın düşmanı olup emperyalist Siyonizm daireleri tarafından işletildiği bugün için Müslümanların ortak bir kanaatidir. Bu yüzden Afgânî gibi önemli bir Müslüman şahsiyetin Masonlukla ilişkisi oldukça dikkat çekmiş ve şaşkınlık yaratmış; konuyla ilgili olarak pek çok kitap, makale, dergi ve gazete yazısına konu olmuştur.

Birtakım kimseler de Afgânî'nin Masonluğa intisabını delil göstererek Masonluk hakkında ortaya atılan Yahudiliğe hizmet iddialarının asılsız olduğunu söylemiştir.³¹⁹ Bu iddialar gerçek olsaydı, Afgânî ve benzeri fazilet sahipleri Masonluğa girmezlerdi, demişlerdir.³²⁰ Bazıları da Afgânî'nin Masonluğun temel prensiplerini bilmediği için girdiğini ve Masonluğun iç yüzünün o zaman için tam olarak gün ışığına çıkmadığını söyleyerek onu savunmuştur.³²¹ Bunlardan Serdar Bekâr'a göre Afgânî'nin yaşadığı devirde Masonluğun Siyonist emelleri tam olarak malum değildi. Teşkilat Doğu'ya insanlık, özgürlük, kardeşlik gibi her devirde hoş giden vaatler ve sloganlarla girmiş, kısa zamanda Mısır ve Türkiye başta olmak üzere birçok ülkeden aydın ve devlet adamını içine çekmiştir.³²²

Afgânî, ilk kurulduğundan itibaren iyilik ve ıslahat projesini sahiplenen Masonluğa kendi isteğiyle 1878 tarihlerinde Kahire'de girmiştir. Kısa süre sonra Masonların gizli emelleri olduğunu, halkın çıkarlarını savunmadıklarını ve rejimlerle birlikte çalıştıklarını fark edince tehlikesini Mısır halkına açıklayarak örgütten ayrılmıştır.³²³ Afgânî konuyla ilgili olarak şöyle söylemektedir: “Beni, *Binayeti'l-Ümera* derneğinde çalışmaya iten sebep şu idi: Özgürlük, eşitlik, kardeşlik...

³¹⁸ Afgani, *el-Urvetü'l-Vüskâ*, s. 60.

³¹⁹ Abdülhamit, *a.g.e.*, s. 124. Naklen, Corci Zeydan, *Tarihu'l-Masouniyye el-Âm ve Hanna*; Ebu Raşid, *el Mavsûtu'l-Masumiyye el-Musavvara*.

³²⁰ Abdülhamit, *a.g.e.*, s. 124. Naklen, Dr. M. Muhammed Hüseyin, *el-İslam ve'l-Hadaratu'l-Garbiyye*, Beyrut 1968, s. 79.

³²¹ Abdülhamit, *a.g.e.*, s. 124. Naklen, Prof. Accac Nuvayhid'in yazısı.

³²² Bekar, *İslami Mücadelede Öncü Şahsiyetler*, s. 108.

³²³ Abdülhamit, *a.g.e.*, s. 126. Ayrıca bkz. Malatyalı Muhammed Reşad, *Cemâleddin Efganî Etrafındaki Makaleler*, Mat-Yapım Matbaacılık, İstanbul 1996, s. 18-20.

amaçlarında insanın menfaati, zulüm merkezlerini yok etmeye çalışmak ve mutlak adaleti canlandırmak...³²⁴

Afgânî Mısır'da her türlü garipliğe şahit olduğunu, ancak asıl garabet ve tehlikenin Mason locaları yoluyla Mısır'a sokulacağını tahmin etmediğini, fakat korktuğunun başına geldiğini ifade eder.³²⁵ Ancak Afgânî Masonluk aleyhindeki samimi duygu ve düşüncelerini açıkça ortaya koymasına rağmen yine de Mason olmakla suçlanmaktan kurtulamamıştır.

Afgânî'nin Masonluğa girdiği yıllarda Masonluk cemiyetleri İstanbul'da ve bizzat II. Abdülhamid'in sultanlığı döneminde açık cemiyetlerdi. II. Abdülhamid Masonluğun tehlikesini ancak 1886 yılında, yani Afgânî'nin Masonluğa giriş çıkışından sekiz yıl sonra fark edebilmiştir.³²⁶

Muammer Esen'e göre, Afgânî Masonluğa, kendisinin de ifade ettiği gibi, Masonların Fransız Devrimi'ne ait olan “ özgürlük, eşitlik ve kardeşlik” sloganlarını yücelttikleri için girmiştir. Çünkü Afgânî'nin döneminde Masonluğun Sultan II. Abdülhamid'e rağmen yasaklanmaması göstermektedir ki Masonluğun gerçek mahiyetine dair Abdülhamid de dâhil olmak üzere henüz kimsenin pek bir bilgisi yoktu. Esen'e göre II. Abdülhamid'in 1886 yılında Mason localarını kapatıp yasaklaması ve Afgânî'yi takriben beş yıl sonra İstanbul'a davet etmesi o dönem Masonluğun gerçek maksat ve mahiyetinden haberdar olduğundan değil, Masonların niyetlerinden şüphelenmesi sebebiyledir.³²⁷

Nitekim Afgânî gibi pek çok âlim Mason örgütlerinin gerçek amaçlarını bilmeden sosyal bir hayır faaliyeti yaptıkları inancıyla Masonluğa girmiştir. Ayrıca Afgânî, o dönemde İslam dünyasının emperyalist ülkelerin işgaline maruz kalmasını önlemek gibi tamamen siyasi amaçlarla girdiği Masonluğun gerçek yüzünü tam anlamıyla keşfedememekle beraber, kendi düşüncelerini gerçekleştirebileceği bir yer olmadığını anlar anlamaz, bir takım suçlamalar yönelterek cemiyetten ayrılmıştır.

³²⁴ Afgani, *el-Urvetü'l-Vüskâ*, s. 60.

³²⁵ Afgani, *el-Urvetü'l-Vüskâ*, s. 60-61.

³²⁶ Abdülhamit, *a.g.e.*, s. 126. Naklen, Mahmut Ketirâî, *Ferâmâ Setrazî Der İran*, Tahran, h. 1347, s. 44.

³²⁷ Esen, *Afgânî: Kelami ve Felsefî Görüşleri*, s. 100, 128. Naklen, Ebu Sâdık, *el-Masumiyye Bila Kîna*, Bağdat, 1967, s. 243. Geniş Bilgi için bkz. Muhsin Abdulhamid, *Cemaleddin el-Efgânî*, s. 116-117.

Başka bir iddiaya göre Afgânî, arkadaşlarının kamuoyunda üst makamlara gelmesini arzu ediyordu. Bu nedenle belli makamlara Masonlar aracılığıyla gelinebileceğine inanıyordu. O yüzden Afgânî'nin tamamen politik gayeyle Masonluğa girdiğini söyleyebiliriz.³²⁸ Bu konuda Abduh da şöyle demiştir: “Afgânî Masonluğa bazı siyasi ve içtimai maksatlarla girmişti ve çoktan beri onunla ilgisi kesilmişti.”³²⁹

Bu iddiaya Hayreddin Karaman'ın bakışı şöyledir: Afgânî, Mısır'da ve daha başka yerlerde kurulan Mason localarının faaliyetleri ve güçleri hakkında bilgi sahibi olduktan sonra, kendi amacını gerçekleştirmek üzere İskoç Mason Locasına girdi. Ancak bu loca siyasete karışmak istemedi. Afgânî yaptığı konuşmalarda bu tutumu şiddetle eleştirdi, “Kardeşlik, eşitlik ve hürriyet” ilkelerinden dolayı aralarına girdiğini, zulme karşı savaştıran Masonluğun ilkel bir takım kıyafet, şekil ve merasimden ibaret olduğunu söyledi. Loca da onu dinsizlik ve nihilizm ile suçlayarak üyeliğine son verdi. Afgânî sonrasında French Grand Orient'a bağlı milli bir loca kurdu. Bu locanın üyeleri kısa zamanda çoğaldı, önemli şahsiyetler, bazı âlimler ve devlet adamları üye oldular, Afgânî'nin teklifi üzerine loca işbölümüne dayalı şubeler kurdu, her bir şube bir bakanlığı denetleme ve takip görevini yükledi, yanlış görülen tasarruflar tenkit ediliyor, toplantılarda ve basında bu tenkitler halka duyuruluyordu.³³⁰

9. Anayasal Sisteme Bakışı

Afgânî genç yaşında politikaya daldı, ülkesi Afganistan'da başbakanlığa kadar yükseldi. Kısa sürede pek çok ülkeyi dolaştı, dönemin birçok emir ve sultanıyla görüşme ve tanışma fırsatı buldu. Onlardan bazılarının başkalarının görüşüne değer vermeyen totaliter kişiler olduğunu gözlemledi.³³¹ Bu duruma şiddetle tepki gösterdi ve İslam dini'ne aykırı bir durum olarak değerlendirdi. Çünkü ona göre İslam'da siyasi sistem şuraya dayanmak zorundaydı.³³²

Afgânî totaliter rejimlerin Müslümanların gerilemesinin ve ümmetin kaderinin cahillerin eline geçmesinin sebebi saymıştır. Çünkü bunlar devleti kötü

³²⁸ Bekar, *a.g.e.*, s. 108-109.

³²⁹ Bekar, *a.g.e.*, s. 109.

³³⁰ Rıza-Karaman, *a.g.e.*, s. 26.

³³¹ Abdülhamit, *Cemaleddin Afgani: Hayatı ve Etrafındaki Şüpheler*, s. 137.

³³² Bekar, *İslami Mücadelede Öncü Şahsiyetler*, s. 110.

yönetmiş, kendi heveslerine uyararak ve hak-hukuk tanımaksızın halkın doğru karar almalarına engel olmuştur. Ona göre idarede söz sahibi olmayan, işlerinde kendisine danışılmayan ve genel meselelerde iradesi kalmamış bir ümmet, tek bir yöneticiye boyun eğmiş bir ümmettir. O yöneticinin dilediğini yapar ve istediğini uygular. Afgânî'ye göre böyle bir ümmetin belirli ve kalıcı bir kimliği olmaz. Saadet ile bedbahtlık arasında bocalar, ilim ve cehalet arasında gider gelir. Hayatını zenginlik ile yoksulluk, izzet ile zillet arasında geçirir. Bütün iradesi yöneticinin iradesine bağlı olur. Eğer yönetici âlim, hikmet sahibi ve sağlam iradeli, yüksek gaye sahibi, iyi karakterliyse ümmeti adaletle yönetir, bilgi düzeyini yükseltir, refah ve bolluk içinde yaşamasını sağlar, şeref ruhunu diriltir, zulüm ve haksızlığa direnme hasletiyle donatır ve hayır işlerinde onlara rehberlik eder. Fakat yönetici cahil, kötü karakterli, dar görüşlü ise yukarıda saydıklarımızın tam tersini yaşatır.³³³

Afgânî kendi zamanında, İslamî şura düzeninin parlamento seçimleri ve anayasal yönetimle gerçekleştirebileceğine inanmıştır. Ancak bütün bunların İslam şeriatı çerçevesinde oluşması gerektiğini belirtmiştir. Fakat birçok araştırmacı, Afgânî'nin bu çağrısının Avrupa'daki parlamenter hayatın bir taklidi ve Batılı anlamda bir demokrasi çağrısı olduğunu ileri sürmüştür.³³⁴ Bu tür iddialara karşı Afgânî'nin bazı sözlerini nakledersek anayasayla kastının ne olduğu sanırsanız daha iyi anlaşılacaktır: "Halkın şeriat hükümlerinin dışına çıkmasını önlerler" dediğini görüyoruz. Ayrıca o, "Doğu hükümdarlarının şeriatın bitmez tükenmez hükümlerine boyun eğme zamanı gelmedi mi?" demektedir.³³⁵

Başka bir yerde ise şöyle söylemektedir: "Ey Kur'ân ehli! Haberiniz olsun, Kur'ân'ı hâkim kılıp emir ve yasaklarıyla amel etmedikçe, bütün işlerinizde onu kendinize rehber ve mizan tanımadıkça hiçbir temeliniz olmaz."³³⁶

Afgânî'nin anayasal sistemle ilgili düşünceleri çağımızda Müslüman milletlerin çoğunluğu tarafından kabul görmüştür ve bize göre bu, İslam'ın ruhu ile çatışmamaktadır. Çünkü İslam şuraya dayalı bir düzendir. Ama şura düzeninin nasıl gerçekleşeceğine dair İslam spesifik bir yöntem belirlememiştir. Bilakis bu yolun

³³³ Afgani, *el-Urvetü'l-Vüskâ*, s. 145.

³³⁴ Abdülhamit, *a.g.e.*, s. 138.

³³⁵ Abdülhamit, *a.g.e.*, s. 139.

³³⁶ Abdülhamit, *a.g.e.*, s. 140.

tainini Müslümanlara bırakmıştır. Dolayısıyla şuranın icra biçimini belirlemek için Müslümanlar yaşadıkları çağda içtihat ederler.³³⁷

10. İktidarı Koruma Yolları

Afgânî mülkü korumanın pek çok faktöre bağlı olduğunu belirtmiş ve bunlar arasında şunları saymıştır:

1. Allah'ın belirlediği sınırları gözetmek, yasaklarını çiğnememek, emirlerini tutmak, hak olan şeriatını izlemek, hava ve hevese uymayarak onu tahrif ve tevilden sakınmak.

2. Kamu yararına olan işlerde görüş ve düşünce birliğinin gerçekleşmesi için bireylerin kaynaşması ve toplumun birlik olması.

3. Yanlış kişilere yönelmemek ve güvenmemek. İslam devleti kurumlarına sızmış yabancılar böylesi kimselerdir.

4. Toplumda herkesin kendine düşen görevi yapması.

5. Yönetimin şura ilkesine dayanması, çünkü devlet işlerine âlim ve oy sahiplerinin katılabilmesi, toplumda tehlikelerden uzak durulması için bu şarttır.

6. Düşmana karşı koymak ve emperyalist planlarını bertaraf etmek için gücün hazırlanması. Çünkü zayıflık ve geri kalmışlık ümmeti çöküşe götürür.

7. Her hak sahibine hakkını vermek, yönetim işlerini ehil olanlara bırakmak. Bütün bunlar mülkün korunmasını, iktidarın güçlenmesini sağlar, iç düzeni bozulma ve sarsılmadan korur.³³⁸

III. MODERNİZM VE CEMÂLEDDİN AFGÂNÎ

Modernizm genelde, 19. yüzyıl sonu ile II. Dünya Savaşı'nın başlangıcına kadar olan dönemde, özellikle sanat ve edebiyatta meydana gelen büyük çaplı değişimleri tanımlamakta kullanılan bir terimdir. Roland Barthes modernizmi XIX. yüzyıl içinde belli bir zamanda toplanan, yeni sınıfların, teknolojinin ve iletişimlerin evriminin sonucu olarak türeyen dünya görüşlerinin artması şeklinde tanımlamıştır. Virginia Woolf ise modernizmi, insani ilişkilerde ve insan karakterinde bir değişim

³³⁷ Abdülhamit, *a.g.e.*, s. 141.

³³⁸ Abdülhamit, *Cemaleddin Afgani: Hayatı ve Etrafındaki Şüpheler*, s. 207; Afgani, *el-Urvetü'l-Vüskâ*, s. 233-241.

olması açısından tarihsel bir fırsat saymıştır. Ancak modernizm günümüzde sadece sanatla ilişkili bir hareket değildir. Aksine zamanın teknolojik, siyasal ve ideolojik değişimlerini etkilemiş, ayrıca onlar tarafından etkilenmiş, oldukça geniş kapsamlı bir entelektüel harekettir.³³⁹ Sözlük anlamı yenileşme ve çağdaşlaşma olan modernizm terimi günümüze ait olan, onu çağrıştıran gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Bir akımın şimdiki halini, öncekiyle zıtlığını da ifade eder.³⁴⁰

Modernite ise modern olanın karakteri, yenilik, değişme, yenilenme, çağa ayak uydurma gibi anlamlara gelmektedir. Ayrıca çağa ve nispeten yakın ve yeni bir döneme ait olan zevki ve modayı temsil etme gibi anlamlarda da kullanılmaktadır. Bu yönüyle modernite kısaca çağdaşlıktır. Modernizm ise yeniye taraftarlık, yenilik tutkunluğu, her eski olana düşman olma ve yerleşmiş her şeyi yıkmaya taraftarlığı gibi anlamlar ifade etmektedir. Modernite genel olarak bir medeniyetin özel olarak Batı medeniyetinin kendi gelişmesi içinde en son ulaştığı hayat tarzıdır. Rönesans ve Aydınlanma dönemleriyle kazanılan kültürel değerlerin teknik ve bilimsel gelişmelerin, sosyal ilişkilerin benimsenmesidir.³⁴¹

Kültür ve düşünce tarihçilerine göre Türkiye’de modernleşme akımı Lâle Devri ile başlamış, II. Mahmud zamanında büyük mesafe kat etmiş, Tanzimat’la hızlanmış ve Cumhuriyet’le zirveye ulaşmıştır. Bu modernleşme sivil topluma varma idealini ifade eder. Ayrıca teknolojinin getirdiği maddi rahatlıklarla beraber Batılı hayat tarzının benimsenmesi manasını da taşır.³⁴²

Modern kelimesinin sosyolojik muhtevasında, milletler ve halklar arasında en gelişmiş olanın temsil ettiği bilgi ve teknolojik zihin seviyesi anlamının yattığı öne sürülmüştür. Bu anlamda tarihin her dönemi için modern olmayı farklı toplumlar temsil edebilir. Dolayısıyla Ortaçağ’da en modern toplum İslam toplumdur, çünkü o çağın şartlarına bakıldığında bilgi ve teknik bakımdan İslam dünyası en ileri düzeyi temsil etmektedir.³⁴³

³³⁹ Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çevr. Osman Akınay-Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1990, s. 508.

³⁴⁰ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara 2004, s. 295.

³⁴¹ Bolay, *a.g.e.*, s. 295.

³⁴² Bolay, *a.g.e.*, s. 296.

³⁴³ Ali Bulaç, *İslam Dünyasında Düşünce sorunları*, İşaret Yayınları, İstanbul 1988, s. 165.

Batı modernizminin derinliğinde ateizm ve dış görüntüsünde ise sömürgecilik ve emperyalizm olduğu iddia edilmiştir.³⁴⁴ Nitekim Ali Bulaç günümüzde düşünsel, bilimsel, teknik, ekonomik ve siyasal açıdan modernizmin ipini Batının çektiğini ve Batılı olmayanın kaderi ise onda olana yetişme çabasını amansızca sürdürdüğünü belirtmektedir.³⁴⁵

Bulaç ateizm ile modernizm arasındaki bağı Batılılaşma kavramıyla açıklamıştır. Ona göre Batılılaşma gerek İslam dünyasında gerek Üçüncü Dünya ülkelerinde 1960lı yıllardan itibaren aydınlar ve yöneticiler katında eski hızını kaybetmiş ve yerini modernizasyona bırakmıştır.³⁴⁶

Afgânî ise modernite ile ilgili olarak şöyle söylemektedir: “Batının bıraktığı, bittiği yerden başlamalıyız”. Ayrıca şunu ifade eder: “Batının medeniyet örneğini taklit edenler, medeni hizmetçiler, uşaklardır. Bu türler ümmetin kapılarını sömürgeciliğe açanlardır. Sonra sömürgeciliğin yerleşmesini sağlayanlardır”.³⁴⁷

Bekâr’a göre Afgânî nassların sadece literal anlamı ile ilgilenenler gibi dar kalıplı değildir. O, düşüncesinden dolayı Batı tipli modernistlikle itham edilemez. Ona göre Afgânî Batılı anlamda bir modernist de değildir. Dolayısıyla Afgânî’nin modernizm hakkındaki görüşü Batıcı, donuk düşünceli ve Batı uşağı kişilerin konumundan tamamen farklıdır.³⁴⁸ Afgânî Batının bilim ve teknolojisini alıp, zararlı ve yozlaşmış kültürünün alınmasına karşı çıkmaktadır. Ayrıca Orta Doğu’da modernizm ve İslâmî uyanış paralellik arz etmektedir. Modernist İslâmcılar, İslâm’ı medeniyet kaynağı olarak görürken Batı medeniyetini de kabul etmişlerdir. Onlar Batı’nın bilim başta olmak üzere pek çok alanda ileride olduğunu kabul etmekle Müslüman toplumlar için de çıkış yolları aramışlardır. İslâm dünyasının bu gerilikten kurtulması için çağdaş ve akılcı bir anlayışa ihtiyaç olduğunu belirtmişlerdir.³⁴⁹

M. Hüseyin’e göre Afgânî Batı medeniyetini alırken Batı ile İslam dünyasının karşılıklı olarak birbirine zarar vermemesi hedefini gözetmiştir.

³⁴⁴ Bulaç, *a.g.e.*, s. 166.

³⁴⁵ Bulaç, *a.g.e.*, s. 167-168.

³⁴⁶ Bulaç, *a.g.e.*, s. 168.

³⁴⁷ Bekâr, *İslami Mücadelede Öncü Şahsiyetler*, s. 129.

³⁴⁸ Bekâr, *a.g.e.*, s. 129.

³⁴⁹ Tufan Buzpınar, “Arap Milliyetçiliği’nin Osmanlı Devleti’nde Gelişim Süreci”; *Osmanlı Ansiklopedisi*, cilt 2, s.169.

Dolayısıyla Batı medeniyetiyle bir çatışmaya girmeden yardımlaşmaya ve onu alıp İslam dünyasına dahil etmeye çalışmıştır.³⁵⁰

Afgânî Avrupa'ya yaptığı seyahatlerde İslâm toplumunun içinde bulunduğu eğitimsizlik ve geriliği görmüştü. II. Abdülhamid'le olan dostluğu, onun yabancı boyunduruğundan kurtulmuş bir “Birleşik İslâm Hilafeti” idealini kuvvetlendirmişti. Bu hedefin gerçekleşmemesine rağmen, Afganî'nin Panislamizm ve modernizme verdiği güç öğrencilerinin çalışmalarında ifadesini bulmuştur.

Afgânî'nin bütün çabalarına rağmen İslam kültürünün Batı kültüründen etkilenmesi kaçınılmaz olmuştur. Çünkü Hilmi Ziya Ülken'in, “Batının bilim ve tekniğini alalım, fakat kendi hukuk ve ahlakımızla kalalım” diyemeyiz dediği gibi, bu motiflerle kalmak için yaratıcı olmak gerekir.³⁵¹ Yaratıcılık imkânı olmadığına göre İslam medeniyeti ve kültürü ister istemez Batı'dan etkilenmiştir.

Türk milliyetçiliğinin fikir babası Ziya Gökalp de Türklerin kendi milli kültürünü ve özelliklerini korumak şartıyla Batı medeniyetinden birtakım unsurları almasının zorunlu olduğunu ifade etmiştir.³⁵²

Yine Hintli reformcu Sir Ahmed Han, Batıdan yalnız iyi yönleri almamız ve kötü alışkanlıklarından kaçınmamız gerektiğine dair şöyle söyler: “Ne zaman bizim toplumumuzun onların iyi yönlerini aldığını duysam seviniyorum, ama ne zaman bizden birinin içki içtiğini ve kumar oynadığını duysam üzülüyorum”.³⁵³ Fakat o diğer taraftan Batı dünyasının ahlaki ilkeleri daha önce bizden aldıklarını ve bunları Batıdan almaktan çekinmememiz gerektiğini ifade eder. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in, “Hikmet müminin yitiğidir, nerede bulursa alır” sözünü hatırlatır.³⁵⁴

Ebu'l-Kelâm'a göre İslam düşünce geleneğinde üç tür reformist hareket vardır. Bunlardan birincisi Avrupa'yı her şeyiyle takip edilmesi ve örnek alınması gereken bir ideal medeniyet olarak gören akımdır. Bu akımın temsilcileri arasında Ahmed Han, Sultan Mahmud, Fuad Paşa, Muhammed Ali ve Hayreddin Paşa yer

³⁵⁰ Muhammed Hüseyin, *Modernizmin İslam Dünyasına Girişi*, çevr. Sezai Özel, İnsan Yayınları, İstanbul 2004, s. 63.

³⁵¹ Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul 1998, s. 23.

³⁵² Hüseyin, *a.g.e.*, s. 99.

³⁵³ Mazharuddin Sıddikî, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, çevr. Murat Fırat-Göksel Korkmaz, Dergâh Yayınları, İstanbul 1990, s. 117.

³⁵⁴ Sıddikî, *a.g.e.*, s. 117-178.

alır. İkincisi Afgânî'nin temsilcisi olduğu siyasi reform hareketi olup savunma ve iyileştirme içeriklidir. Bu grupta Mithat Paşa da yer alır. Üçüncüsü ise dini reform hareketi olup temsilcileri arasında Şeyh Sadreddin, Muhammed Abduh, Abdurrahman el-Kevakibî ve Kemaleddin el-Kasımî yer alır. Ebu'l-Kelâm'a göre bu akımın programı dört ilke üzerine kuruludur: (1) Şeriatta dünya ile ahiret arasında hiçbir ayırım yapmamak. (2) Müslümanların en iyi toplum unvanını ancak Kur'ân ve sünnete uygun yaşarlarsa hak edeceklerine inanmak. (3) İslam şeriatının bütün ilahî kanunların sonuncusu ve en mükemmel olduğuna inanmak. (4) İslam dünyasının gerilemesi içtihat kurumunun işletilmemesi ve dinin temel meseleleri yerine zahiri ve teferruatıyla meşgul olduğuna inanmak.³⁵⁵

İslam modernizmi veya İslam liberalizmi geleneği Mısır'da Afgani'nin ve öğrencisi Abduh'un etkisiyle gelişmiştir.³⁵⁶

IV. KADIN MESELESİ

1. Kadın Hakları

Kadın-erkek eşitliği ve örtünme meselesi yakın tarihte İslam toplumu ve düşünürleri tarafından sürekli tartışılmış ve hala tartışılmaya devam etmektedir. Afgânî'nin bu meseleye yaklaşımına gelince, pek çok araştırmacı Afgânî'nin Batı modeli bir kadın-erkek eşitliği ve örtünme fikrini benimsediğini ve savunduğunu ileri sürmüştür. Oysa Afgânî bu hassas konu ile ilgili olarak şöyle söylemektedir: “Kadın-erkek eşitliği, örtünme ve açıklık ve kadın hakları gibi meseleleri çok dinledim, bu konuda pek çok makale ve kitap okudum. Ancak bütün samimiyetimle söyleyeyim ki kadınla ilgili olarak eşitlik isteğinden ve örtünün atılmasından maksadın ve bundan doğacak faydanın ne olduğunu açık bir şekilde ortaya koyan bir yazıya rastlamadım. Bana göre kötülüğe alet edilmedikçe yüzün açılmasında bir sakınca yoktur.”³⁵⁷

Afgânî, Doğuda bazı kesimlerin kadına eşitlik istekleriyle yapı olarak kadın-erkek eşitliğini kastettiklerini düşünmediğini zira böyle bir şeyin imkânsız olduğunu,

³⁵⁵ Aziz Ahmet, *Hindistan da İslam Kültürü Çalışmaları*, çevr. Latif Boyacı, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 96-97.

³⁵⁶ Bessam Tibi, *Arap Milliyetçiliği*, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1990, s. 257-258.

³⁵⁷ Abdülhamit, *Cemaleddin Afgânî: Hayatı ve Etrafındaki Şüpheler*, s. 158.

bu imkânsızlık devam ettikçe kadının kadın ve erkeğin erkek kalmasından başka çıkar yol olmadığını ifade eder.³⁵⁸

Afgânî insanların fitri yetenekleriyle hangi alanlarda ve mesleklerde ne kadar başarılı olacaklarının ayrı bir araştırma konusu olduğunu belirtmekle yetinmiş, meseleyle ilgili pek ayrıntıya girmemiştir. Ancak ona göre insan toplumu iki sütun üzere kurulmuştur ki bunlar da kadın ve erkektir. Bu nedenle onun kadınlara ilim tahsili konusunda erkeklerle eşit hakların verilmesi gerektiği düşüncesinde olduğu gözlenmektedir.

Ayrıca Kur'ân'da kadınların da erkekler gibi ilim öğrenmesi gerektiğini beyan eden pek çok ayet vardır: “Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?”³⁵⁹ “Allah, içinizden inananları ve kendilerine ilim verilenlerin derecelerini yükseltir.”³⁶⁰ “Allah’a karşı kulları içinde ancak âlim olanlar derin saygı duyar.”³⁶¹ Bu konuda Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır: “İlim öğrenmek bütün müminlere farzdır.” Bu ayet ve hadislerde ilim tahsili konusunda kadın-erkek ayrımı söz konusu değildir.

İnsanın yapısını, ahlakını ve terkiğini ele alacak olursak, Afgânî'ye göre erkek ve kadın arasında birtakım fizyolojik ve psikolojik farklar vardır. İki cinsin yapısında yaradılış bakımından eksiklik veya fazlalık sayılamayacak farklar bulunmaktadır. Çünkü bunlarda Allah'ın koyduğu hayat kanunları egemendir.³⁶² Afgânî kadın-erkek arasındaki yaradılıştan getirdikleri güç ve tabiat farkına dayanarak ikisinin görevleri arasında bir ayrım yapmaktadır. Bu yüzden o kadına ev hanımlığını ve anneliği asli rol olarak görür ve kadının çalışmasını şu ifadelerinde açık olduğu üzere doğru bulmaz: “Kadının değerini düşüren, ahlakını bozan ve gerçek mevkiini sarsan şey, kadını geçim sağlama gerekçesiyle yuvasından ayrılmaya ve erkeklerle yarışmaya sevk eden mağrur serkeşlikten başka bir şey değildir. Bu yarışın belli bir yararının olduğunu ve yardımının dokunduğunu varsaysak bile, evin ve çocuğun terk edilmesi suretiyle meydana gelecek zararlar daha büyüktür.”³⁶³

³⁵⁸ Abdülhamit, *a.g.e.*, s. 158.

³⁵⁹ Zümer, 39/9.

³⁶⁰ Mücadele, 58/11.

³⁶¹ Fatır, 35/28.

³⁶² Abdülhamit, *a.g.e.*, s. 159.

³⁶³ Abdülhamit, *a.g.e.*, s. 160.

Onun kadının ilim tahsilini teşvik ederken çalışmasıyla ilgili muhafazakar olarak nitelendirebileceğimiz bir tutum sergilemesinde anlayabildiğimiz kadarıyla kadının annelik ve eğiticilik vasfına yaptığı vurgu ön plana çıkmaktadır. Zira ona göre çocuğun terbiyesi ve yetiştirilip topluma faydalı bir fert olarak kazandırılması her şeyden önemlidir. Yine çocuklara ailede verilen eğitimdeki yetersizlik ve özensizlik milletlerin bozulup gerilemesindeki en önemli faktördür.

Afgânî kadının hayattaki temel görevinin çocuk doğurmak, onları terbiye ederek yetiştirmek, bakım ve ihtiyaçlarıyla ilgilenmek, çocukları ve eşi için mutlu bir aile yuvası hazırlamak olduğunu, doğa ve toplumsal hayat terazisinde bu görevin erkeğin görevinden aşağı değil hatta daha üstün bir mertebede bulunduğunu söylemektedir.³⁶⁴

Kadın erkek eşitliğini ve kadınların hayatın her alanında erkekler gibi çalışmasını isteyenler, bu uygulamayı ilk nesil Müslüman kadınların hayatlarında gördüklerini, nitekim Hz. Aişe'nin deveye binerek müminleri cihada teşvik ettiğini, halka konuşmalar yaptığını, yaralılara hastabakıcılık yaptıklarını dile getirirler. Buna karşılık Afgânî bu örneklerin istisnai durum olduğunu ve dolayısıyla kadınların her zaman uygulayacakları bir esas olamayacağını iddia eder. Zira Hz. Aişe'nin deveye bineceğini Hz. Peygamber daha önceden haber vermiş, o sert biniti zikrederek Havşeb köpeklerinin kendisine havlayacağını bildirmiştir. Afgânî'ye göre bunda övülecek bir şey yoktur ki kadınlar onu örnek alsın. Ashab kadınlarının savaş meydanlarına gitmesi ve askerlere hizmet etmesi konusuna gelince, bu hizmet bakıma muhtaç kocası veya ana-babası yahut çocukları olmayan kadınlar için tasvip edilen bir şeydir. Çünkü kendi ailesinin bakım ve geçimini üzerine almış bir kimse farz olan cihattan müstesna tutulmuş, dahası cihat ana-baba izni şartına bağlanmıştır. Sonuç olarak Afgânî'ye göre ortada bir engel yoksa ve kadının kocası, oğlu veya akrabalarından biri orduda bulunuyorsa, iffetini koruyarak ve temiz bir niyetle hizmet etmek için savaşa katılırsa, bu onun adına bir iyilik ve fazilet sayılır. Ne var ki bunlar oldukça istisnai durumlardır ve kadının çalışmasının caiz olduğuna dair delil olarak alınamaz.³⁶⁵ Dolayısıyla Afgânî'nin kadın konu ile ilgili düşüncelerini

³⁶⁴ Abdülhamit, *a.g.e.*, s. 168.

³⁶⁵ Abdülhamit, *a.g.e.*, s. 162-163.

klasik İslam âlimlerinininkiler ile kıyasladığımızda onlardan farklı bir şey söylemediğini görmekteyiz.

2. Kadının Örtünmesi

Afgânî'ye göre örtü bir perdedir ve kaldırılacak olursa ardından çıplaklığın rezaletleri, ahlaksızlığın normal görülmesi, ahlaki değerlerin küçümsenmesi ve kamuoyu disiplinine aldırılmazlık gibi hastalıklar kendini gösterir. Bu yüzden kadınlar yüzleri dışında bedenlerinin her yerini örtmekle yükümlüdürler.³⁶⁶ Bir başka deyişle kötü amellere alet edilmedikçe kadının yüzünü açmasında herhangi bir sakınca görmez. Fakat Afgânî kadının evi dışında yüzünü açması akabinde başka şeylerin geldiğini görülürse, ahlaki bozukluğun veya sosyal ahlakın bozulması kaçınılmaz olacağını belirtmeyi ihmal etmez. Dolayısıyla Afgânî Batı'daki toplumsal yapının kadını ister istemez açılıp saçılmaya, ahlaksızlığa ve fuhşa sürüklediğine bunun da toplumsal hayatın bozulması demek olduğuna ve kesinlikle dışlanması gerektiğine inanmaktadır.³⁶⁷

Bir İslamcı düşünür olan Afgânî'nin kadınlarla ilgili olarak “Ahlaksızlığa araç yapılmadıkça açılmakta sakınca yoktur” ifadesi yadırganabilir, zira kadının örtünmesi emri İslam şeriatında kesin olarak ifadesini bulmuştur. Ancak bu konuda hüküm vermekte dikkatli davranmak gerekir, çünkü bizim “açılmak” şeklinde tercüme ettiğimiz Arapça *süfûr* kelimesi klasik fıkıh terminolojisinde yalnızca yüzün açılmasını ifade eder. Bu da Kur'ân ve sünnetle caiz ve sabit olan bir durumdur. Afgânî'nin zamanında, eller ve yüz dâhil olmak üzere kadının bütün bedeni örtülüydü. Süfûr çağrısı da yalnızca yüzün açılmasını ifade ediyordu. Bununla beraber Afgânî son dönem fakihlerinin görüşüne uyarak süfûrun kötülüğe alet edilmemesi şartıyla caiz olduğunu söylemektedir.³⁶⁸

³⁶⁶ Abdülhamit, *Cemaleddin Afgânî: Hayatı ve Etrafındaki Şüpheler*, s. 160.

³⁶⁷ Abdülhamit, *a.g.e.*, s. 161.

³⁶⁸ Abdülhamit, *a.g.e.*, s. 168-169.

SONUÇ

Cemaleddîn Afgânî'nin adı, nesebi, doğum yeri, mezhebi ve hatta dini hakkında pek çok iddia ileri sürülmüştür. Ancak bize göre onun İranlı veya Afganistanlı olmasından ziyade İslam birliğini sağlamak için ömrünü tüketmiş bir İslam düşünürü olması önem arz etmelidir. Bu bağlamda şu da ifade edilmelidir ki İslam'a ve Müslümanlara hizmet ettiğini düşünen birtakım kimseler sadece Afgânî'yi değil pek çok İslam önderini çeşitli yaftalarla karalamaya, hatta İslam'ın kendisini kötülemeye çalışmaktadırlar. Yine onlar Araplara ve Afganistanlılara Cemaleddîn Afgânî'yi radikal bir İranlı Şii olarak tanıtmaya çalışmaktadırlar.

Afgânî'nin müfrit bir Şii ve Mason olduğu iddiası tutarlı gözükmemektedir. Eğer o iddia edildiği gibi bir Mason olsaydı, ideolojik olarak masonlarla paralel olan pek çok Batılı veya Batı destekli idareler tarafından koğuşturulmaz ve sürülmezdi. Eğer Bölgecilik yapan bir insan olsaydı, bir yandan İran ve Irak'ta Şiiilerle diğer yandan Afganistan, Hindistan, Mısır ve Türkiye'de Sünnilerle beraber çalışması mümkün olmazdı. Farsçılık ve Şiilik ideallerine bağlansaydı İslam birliği idealine ömrünü vakfetmesi düşünülemezdi. Bütün bunlara ilaveten o doğum yeri Afganistan olmasına rağmen kendine belli bir vatan edinmiş değildir; onun vatani bütün İslam topraklarıdır. Bunu onun hayat serüveni kanıtlamaktadır.

Afgânî İslam ülkelerinin geri kalmasını, Müslümanların tembelliğe kapılmalarına, dışarıdan gelen sömürgeci saldırı ve baskılara, içeride zalim ve baskıcı yöneticilerin işbaşında olmasına ve özellikle İslam toplumunda hakim olan ahlakî zayıflığa bağlamıştır. Bu yüzden Müslümanları baskıcı yöneticilere ve emperyalizme karşı Allah'ın Kitabı'na ve Hz. Peygamber'in sünnetine sarılarak mücadele etmeye çağırmıştır. O bu uğurdaki mücadelesinde en fazla baskı ve bilgisizlikten olduğunu bildirmektedir. Baskı emperyalist ülkeler ve onların İslam dünyasındaki işbirlikçileri tarafından gelirken bilgisizlik uyarmaya ve uyandırmaya çalıştığı ulema sınıfı ve halk kitlelerinden geliyordu. Ona göre bu iki gruptan bir kısmı onu çoğu zaman doğru anlayamamış ve Batı karşısında maceracı birisi olarak görmüşken diğer bir kısmı onu kendi geleneksel din anlayışları ve alışkanlıkları için bir tehlike odağı olarak algılamıştır.

Afgânî'nin gerek dini gerek siyasi fikirlerinde bugün için eleştirilebilecek pek çok nokta olmakla birlikte, bize göre o muhaliflerinin yönelttiği suçlamaları hak etmemiştir. Diğer taraftan bazı güç ve iktidar sahipleri siyasi çizgi ve hedefleri bakımından Afgânî'yi tehlikeli gördüklerinden onu gözden düşürmek istemiş, bu maksatla onun iman ve diyanetini ta'n etmiş, böylece Afgânî'nin fikri önderliğini yaptığı öze dönüş hareketinin güçlenip yaygınlaşmasını engellemeye çalışmıştır.

Afgânî'nin faaliyetlerini kendi siyasi, fikri ve içtimai şartlarını dikkate alarak değerlendirdiğimizde onun öz ve muhtevadan ziyade usul ve metot yanlışlığı yaptığını söyleyebiliriz. Daha açık bir deyişle Afgânî İslam toplumlarını dönüştürmeye çalışırken vermek istediği mesajları toplumun kendisini ne oranda anlayıp sindirebileceğini pek dikkate almamıştır. Nitekim bazı Kur'ân ayetlerini yorumlarken rivayetten çok dirayetçi bir yöntem benimsemiş ve metafizik meselelerde akli fazlaca ön plana çıkarmış olması, bir diğer ifadeyle rasyonalist ve modernist bir tutuma sahip olması onun aleyhinde bir eleştiri ve itham konusu yapılmıştır.

Afgânî'nin ıslahat projesi İslam dünyasının Batı zulmünden kurtularak eski kudret ve ihtişamına kavuşması amacına yöneliktir. O, düşüncelerini kitlelere yaymak ve Müslüman toplumları aydınlatmak için pek çok İslam ülkesine seyahat etmiştir. Gittiği ülkelerin devlet erkânı ile görüşmelerde bulunmuş ve geçmişte yapılan hataların tekrarlanmaması için birtakım önerilerde bulunmuştur. Mısır ve İran'da devlet yöneticilerine halkın yönetime dâhil edilmesi gerektiğini telkin etmiş, fakat bu düşüncesinden dolayı her iki ülkeden de sürülmüştür.

Afgânî iki kez İstanbul'a seyahat etmiştir. İlkinde Osmanlı eğitim sisteminde reform yapılması önerisi sebebiyle Şeyhülislam Tahsin Efendi'nin düşmanlığına hedef olmuştur. Darülfünun'un açılışında verdiği konferans bahane edilerek zındıklıkla suçlanmıştır. İkincisinde Sultan II. Abdülhamid'in de desteklediği İslam Birliği projesi üzerinde çalışmak istemişse de başarılı olamamıştır.

Din-bilim ilişkisiyle ilgili olarak, "Dinin devri geçti, bilimden başkasına inanmak cehalettir. Bilim ihtiyaç duyduğumuz her şeyi tanzim edecektir. Hayatımızda bize rehberlik yapması için sadece bilime ihtiyacımız var. Bilim insan

hayatına yol gösterir ve bu yüzden başka hiçbir şeye ihtiyacımız yoktur. Din, bilimin gelişmesine en büyük engeldir” gibi düşüncelere karşılık Afgânî, dinin öz itibarıyla bilimin gelişmesine engel olmadığını, aksine bilimin gelişmesini teşvik eden bir unsur olduğunu düşünmektedir. Ona göre bilimin gelişmesine engel olan İslam değil Müslümanların yanlış din ve bilim algısıdır. Ayrıca bilim faydalı olmakla birlikte tek başına insanlığı tatmin edemez. Ona göre insanlık maneviyata ve yüce ideallere susamış olup din, filozofların ve bilim adamlarının görüp inceleyemedikleri uzak ve karanlık bölgelerde faydalı olmaya sevmektedir.

Afgânî dinin insanı eğittiğini ve onu yaratıkların en şerefli kılan rûhî karakterini ona kazandırdığını söyler. Ona göre hayvanî güdülerine bağlanan insanı da yücelten yine dindir. İslam dininin temel kaynağı olan Kur’ân, insana mutluluğa ileten yolu gösteren bir kitaptır. Ona göre bu kutsal yasa, bütün gerçek dinlerin öğretilerinin zirvesidir. Bu yüzden Kur’ân, İslam’ın son din olduğunun kesin bir delilidir.

Afgânî’ye göre bir bünyenin ruhu olmadan yaşaması mümkün değildir. Bir cismin ruhu ise ya nübüvettir ya da hikmet, yani felsefedir. Ancak nübüvvet ve hikmet arasında fark vardır. Zira peygamberlik ilahî bir lütuftur ve çalışmakla elde edilemez. Allah onu kullarından dilediğine verir. Hikmet ise kesbîdir; bilinen ilahî bilgiler üzerinde düşünmek ve çalışmakla kazanılır. Ancak bazıları Afgânî’nin bu düşüncesini yanlış anlamış ve onu filozofu peygamberle aynı kategoriye koymak ve peygamberliği sanata benzetmekle suçlamış ve akabinde zındıklıkla itham etmiştir.

Afgânî’nin siyasi düşüncesinin merkezinde geçmişi değil bugünü ve yarını değiştirme ideali bulunur. Onun siyaset fikri, realist bir tarih anlayışı ve Müslümanların sosyal durumlarını iyi tanıma üzerine kuruludur. Dolayısıyla onun politik düşüncesinde özgürlük ve İslam birliğinin önemi büyüktür. Hatta bütün hayatını İslam birliği kurma ideali uğrunda harcamıştır. O, Müslüman milletlerin birleşmesi idealini hem İslam’ın açık bir emri hem de Müslüman milletlerin tek kurtuluş çaresi olarak görmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

AFGÂNÎ, Seyyid Cemaleddin, *el-Urvetü'l-Vüskâ*, çevr. İbrahim Aydın, Bir Yayıncılık, İstanbul 1987.

-----, *Tabiatçılığı Red*, çevr. Aziz Akpınarlı, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1956.

-----, *İslam ve İlim*, çevr. Hadi Husrev Şahî, Başaret Yayınları, Kabil H. 1388.

ABDÜLHAMİT, Muhsin, *Cemaleddin Afgânî: Hayatı ve Etrafındaki Şüpheler*, çevr. İbrahim Sarmış, Fecr Yayınevi, Ankara 1991.

ANADOLU, Cemal, *Türkiye de Din ve Vicdan Hürriyeti*, Burak Yayınevi, İstanbul 1998.

AHMED, Aziz, *Hindistan ve Pakistan da Modernizm ve İslam*, çevr. Ahmet Küskün, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1990.

-----, *Hindistan da İslam Kültürü Çalışmaları*, çevr. Latif Boyacı, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.

AYDIN, Mehmet S, *Rasyonel Düşünce ve İslam Modernizmi,(İslam Düşüncesi Sempozyumu*, Beyan Yayınları, İstanbul 1995.

AKSEKİ, A. Hamdi, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, Sebil Yayınları, İstanbul 2004.

ADIVAR, Abdülhak Adnan, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1987.

Aristoteles, *Metafizik*, çevr. Ahmet Arslan, İzmir 1985.

ALPER, Ömer Mahir, *İbn Sinâ*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, İstanbul 2010.

AĞAOĞLU, Ahmed, “Siyasiyat: Türk Âlemi”, *Türk Yurdu*, Cilt I. Sayı: 3, İstanbul 1328.

AKGÜL, Mehmet, *Türk Modernleşmesi ve Din*, Çizgi Yayınları, Konya 1999.

AKŞİN, Sina, *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*, Remzi Kitabevi, Ankara 1998.

BARBIER, Maurice, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, çevr. Özkan Gözal, Kaknüs Yayınları, İstanbul 1999.

BAYSUN, Muhammed Cavid, “Cemaleddin Afgânî”, *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1944.

BEKAR, Serdar, *İslami Mücadelede Öncü Şahsiyetler*, Ekin yayınları, İstanbul 2009.

BOLAY, Süleyman Hayri, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara 2004.

BULAÇ, Ali, *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları*, İşaret Yayınları, İstanbul 1988.

BAYRAKTAR, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2005.

BUZPINAR, Tufan, “Arap Milliyetçiliği'nin Osmanlı Devleti'nde Gelişim Süreci”; *Osmanlı Ansiklopedisi*, cilt 2

Chardihi, Zindagani, *Falsafa-i İjtima-i wa Siyasi-i Sayyid Jamal al-Din*, Tahran 1334.

DEMİR, Remzi, *Philosophia Ottomanica (Osmanlı Döneminde Türk Felsefesi)*, Lotus Yayınevi, Ankara 2007, Cilt-III.

DALKILIÇ, Bayram, *Türkiye de Din Felsefesine Doğru*, Kendözü Yayınları, Konya 2000.

ESEN, Muammer, *Afgânî: Kelami ve Felsefi Görüşleri*, Araştırma Yayınları, Ankara 2006.

ERDEM, Hüsameddin, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, Hü-Er Yayınları, Konya 1999.

EBURİYE, Muhammed, *Tarihi Zindagani wa Mubarize-i Siyasi Seyyid Cemaleddin Afgani*, çevr, Rıdvankul Tamnâ, Ezher Yayınları, Pişaver 1382.

EMİN, Ahmed, *Mufahhir-i Şark: Seyyid Cemaleddin Esadabadi*, çevr, Glammirza Saidi, el-Hadi Yayınevi, İran Milli Kütüphanesi 1379.

FAHRİ, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, çevr. Kasım Turhan, Şa-To Yayınları, İstanbul 2008.

Fazlurrahman, *İslam*, çevr. M. Dağ-M. Aydın, Selcuk Yayınları, İstanbul 1981.

FİLİZ, Şahin, *İlk İslam Hümanistleri (İhvan-ı Safa Topluluğu ve İnsan Felsefesi)*, Onbir Eylül Yayınları, İstanbul 2002.

GUTAS, Dimitri, *İbn Sinâ'nın Mirası*, çevr. M. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2004.

GÖKALP, Ziya, *Türkçülüğün Esasları*, Akvaryum Türk Klasikleri Yayınları, İstanbul 2005.

HABİBİ, Abdulhay, *Neseb wa Zadgah-i Seyyid Cemaleddin Afgani*, Bayhaki Yayınları, Kabil h. 1355.

HUSREVŞAHİ, Seyyid Hadi, *Esnad-i Seyyid Cemaleddin Hüseyini Asadabadi*, Bahar Yayınevi, Tehran 1388.

-----, *Macmua-i Risail wa Makalat-ı Seyyid Cemaleddin Afgani*, Merkez-i Berresiha-i İslamî Yayınevi, Tehran 1379.

HOURLANI, Albert, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, çevr. Latif Boyacı, Hüseyin Yılmaz, İnsan Yayınları, İstanbul 1994.

HÜSEYİN, Muhammed, *Modernizmin İslam Dünyasına Girişi*, çevr. Sezai Özel, İnsan Yayınları, İstanbul 2004.

HAMİDULLAH, Muhammed, *Ernest Renan ve İslamiyet*, “İslam Mecmuası”, Sayı: 14, Şubat 1958.

HANİOĞLU, M. Şükrü, *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türkler*, İletişim Yayınları, Ankara 1998.

HANİF, Muhammed Ajmal, *Dinler Tarihine Göre Cemaleddin Afgani'nin İslam ve Diğer Dinler ile İlgili Görüşleri*, Selcuk Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 2011, s. 79- 87.

İŞCAN, Mehmet Zeki, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasi Görüşleri*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1998.

İBN RÜŞD, Muhammed B. Ahmed, *Din-Felsefe Tartışması*, çevr. Hüseyin Portakal, Cem Yayınevi, İstanbul 2002.

İKBAL, Muhammed, *Cavidname*, çevr. Halil Toker, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2002.

IŞIK, Kemal, *Mutezilenin Doğuşu ve Kelami Görüşleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967.

IŞIK, Sever, *Cemaleddin Afgani ve Ali Şeriati*, http://www.aliseriati.com/kitaplar.php?Makale_id=243&Kat_id=15.

KARAMAN, Hayreddin- Reşid Rıza, *Gerçek İslam'da Birlik*, İz Yayıncılık, İstanbul 2007.

KEMAL, Namık, *Renan Müdafaaanamesi (İslamiyet ve Maarif)*, Güven Matbaası, Ankara 1962.

KALAÇI, Kadri, *Hekimi Maşrık Zemin: Seyyid Cemaleddin Afgani*, çevr, Abdulwahid Nahzat Ferahi, Meyvend Yayınevi, Kabil 1384.

KEDİE, Nikki, *Cemaleddin Efgani Siyasi Hayatı*, çevr, Alâeddin Yalçinkaya, Bedir Yayınevi, İstanbul 1997.

KARA, İsmail, *Türkiye de İslamcılık Düşüncesi*, Risale Yayınları, İstanbul 1986.

KAYA, Mahmut, *Kindî ve Felsefî Risâleler*, Klasik Yayınları, İstanbul 2002.

KAYUM, Şah Abdul, *Şahsiyet wa Afkari Seyyid Cemaleddin Afgân*, çevr. Abdurrahim Ahmed Parwanî, İntişarat-i Meywend (meyvend yayınları), Kabil 1386.

LÜTFULLAH HAN, Mirza, *Şerh-i Hal wa Âsâri Seyyid Cemaleddin Asadabadi Maruf Ba Afgani*, İranşehir Yayınevi, Berlin 1304.

MUTAHHARÎ, Murtaza, *Son Yüzyılda İslami Hareketler*, Sahra Yayınevi, Ankara 1988.

MERİÇ, Cemil, *Umrandan Uygarlığa*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1974.

MARSHAL, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, çevr. Osman Akınay-Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1990.

MAALOUF, Amin, *Semerkant*, çevr. Ali Berktay, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1993.

PAŞA, Muhammed Mahzumî, *Cemaleddin Afgânî'nin Hatıraları*, çevr. Âdem Yerinde, İstanbul 2006.

RESUL, Muhammed Yasin, *Cihan-Bini-yi Seyyid Cemaleddin Afgânî*, Akademi-yi Ulum-i Afganistan, Kabil 2008.

REŞAD, Muhammed, *Cemâleddin Efgânî Etrafındaki Makaleler*, Mat-Yapım Matbaacılık, İstanbul 1996.

RÜŞTİYA, Seyyid Kasım, *Seyyid Cemâleddin Afgânî ve Afganistan*, Muesses-i İntişarat-ı Beyhakî, H. 1355.

SEZEN, Yümni, *İslam'ın Sosyolojik Yorumu*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004.

SİDDİKİ, Mazharuddin, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, çevr, Murat Fırat-Göksel Korkmaz, Dergâh Yayınları, İstanbul 1990.

SAMARAI, Hasib, *Dini Modernizmin Üç Şövalyesi ve Türkiyedeki Takipçileri: Cemaleddin Efgani-Muhammed Abduh-Reşid Rıza*, çevr, Ali Nar-Sezai Özel, Bedir Yayınevi, İstanbul 1998.

SAAİE, Mohammad Aleem, *Afganistan'da Siyasi Partiler Tarihçesi*, Süleyman Demirel Üniversitesi, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Isparta 2009.

ŞERİATİ, Ali, *Biz ve İkbâl*, çevr, Derya Örs, Fecr Yayınları, Ankara 2007.

ŞİMŞEK, Taceddin, *Cemaleddin Afgânî ve Mücadelesi*, Ders Notları.

TAŞ, İsmail, *Ebu Süleyman es-Sicistani ve Felsefesi*, Kömen Yayınları, Konya 2006.

TAYLAN, Necip, *Anahatlarıyla İslam Felsefesi (Kaynakları, Temsilcileri-Tesirleri)*, Ensar Naşriyat, İstanbul 2006.

TOLSTOY, Din nedir?, çevr. Zeynep Güleç, Akvaryum Yayınevi, İstanbul 2005.

TURAN, Ömer, *İslami Hareketler*, Yayınevi Bilinmiyor, İstanbul 2002.

TÜRKÖNE, Mümtaz'er, *Cemaleddin Afgânî*, TDV Yayınları, Ankara 1994.

-----, *Siyasi İdeoloji olarak İslamcılığın Doğuşu*, İletişim Yayınları, İstanbul 1991.

TEBA TEBAY, Muhammed Mühit, *Seyyid Cemaleddin Esadabadi wa Bidary-i Maşrık Zemin*, el-Hadi Yayınevi, İran Milli Kütüphanesi 1379.

TİBİ, Bessam, *Arap Milliyetçiliği*, Yöneliş Yayınları İstanbul 1990.

Türk ve Dünya Ünlüleri Ansiklopedisi: Kişiler-Dönemler-Akımlar-Yapıtlar, Anadolu Yayıncılık, İstanbul 1983.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, *Türkiye de Çağdaş Düşünce Tarihi,* Ülken Yayınları, İstanbul 1998.

YALÇINKAYA, Alâeddin, *Cemaleddin Afgânî ve Türk Siyasi Hayatı Üzerindeki Tesirleri,* Sebil Yayınevi, İstanbul 1995.