

MUHAMMED ABDUH'UN NÜBÜVVET GÖRÜŞÜ VE ÇAĞDAŞ İSLAM DÜŞÜNCESİNE ETKİLERİ

Doç.Dr. Mehmet Zeki İşcan*

ÖZET

Abduh İslâm kültürü realitesi ile yeni aklî düşünceler ve çağdaş ilimlere dayanan verilerin uzlaştırılmasını esas almış, çağdaşlaşmanın, bir zihniyet ve ahlâk değişimi ile mümkün olabileceğini ortaya koymaya çalışmıştır.

Abduh İslam'ın peygamberlik anlayışını akılcı yöntemle çatışmayacak bir şekilde ele almaktadır. Buna göre Allah'ın göndermiş olduğu dinler tekamül kanununa tabidir. İslam akılcılığı da dinî tekamülün son aşamasıdır.

Anahtar Kelimeler: *Abduh, nübüvvet, çağdaşlaşma, dini tekamül*

ABSTRACT

The Concept of Prophecy of Muhammed Abduh and its Effects on The Contemporary Islamic Thought

Abduh's thought is based on the reconciliation of the reality of islamic culture and the findings built on new mental (rational) ideas and contemporary sciences, and he tried to prove that modernization is only possible through a change in the mind and ethics.

Abduh deals with Islamic understanding of prophecy in a way that does not conflict with the rationalist method. Accordingly religions sent by God are bound with evolution and Islamic rationalism is the final phase of the religious evolution

Keywords: *Abduh, prophecy, modernization, religious evolution*

* Atatürk üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

GİRİŞ

19. Yüzyıl, özellikle bu yüzyılın ikinci yarısı, İslâm toplumlarının esaslı bir kimlik bunalımının içinde olduğu bir tarih kesitinin adıdır. M. Abduh bu dönemde bir sosyal reformun kaçınılmaz olduğuna inanmakta, bunun için fikrî yenilenmeyi gerekli görmektedir. Ona göre bunalımdan kurtulmanın yolu, teolojik fikirleri geliştirmek suretiyle çağdaş meseleleri halledecek bir fikrî yapı kurmaktır.

Abduh'la birlikte 'İslam çağdaşçılığı', her uygarlığın dıştan tedarik edilen "yaşatıcı kuvvetlerle" iç benliğe dönüş olduğunu ortaya koymaya çalışmış, bunun için batı medeniyeti üzerinde objektif düşünce yolunun açılmasını önermiş, İslâm kültürü realitesi ile yeni akfî düşünceler ve çağdaş ilimlere dayanan verilerin uzlaştırılmasını esas almıştır. İslam çağdaşçılığı hiçbir manevi değişime ihtiyaç duymadan, sadece batı teknolojisini almakla sorunların halledilebileceği anlayışına asla sıcak bakmamıştır. Aksine çağdaşlaşmanın, bir zihniyet ve ahlâk değişimi ile mümkün olabileceğini ortaya koymuştur¹.

Abduh teolojik fikirleri geliştirmek ve bilgi sahalarına temel olabilecek bir metafizik ortaya koymakla, 'modern dünya'da ruhla barışık ve tutarlı yaşama arasında anlamlı bağlar kurmaya çalışan bir düşünür olmuştur. Bu yüzden o, tevhit'ten, Allah'ın iradesinden, yaratmasından, vahyin alanından, nübüvvetten bahsettiğinde, aslında insandan ve toplumdan bahsetmektedir. Bununla kalmamakta bu konudaki görüşleriyle de 'modernleşme' yönteminin teolojik temellerini de ortaya koymaktadır.

Muhammed Abduh, bütün İslami konularda 'ahlaki metot' takip etmektedir. Bunun bir sebebi, 'ahlak ilmi'nin bir bakıma uzlaşımlar yaratma ve değerlere ikna etme sanatı olmasıdır². Bir başka sebebi ise şudur: Abduh bu metotla uluhiyet ile insanîyet arasındaki ayrıklıkları kaldırmak istemektedir. O düşünmektedir ki modern hayatın bir takım açmazları olsa da, hiçbir dönemde insanı, önünün bizzat Allah tarafından tıkandırıldığına dair bir inanca sürüklemeye kimsenin hakkı yoktur.

¹ Geniş bilgi için bkz. Mehmet Zeki İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve siyasi Görüşleri*, Dergah Yay., İstanbul, 1998, s. 246-256.

² Bkz. Adil Çifçi, *Fazlur Rahman İle İslam'ı Yeniden Düşünmek*, Kitabiyat, Ankara 2000, s. 19.

1. Nübüvvetin İmkânı ve İnsan

Abduh'un nübüvvet meselesinde de ahlaki-ameli bir izah tarzının sahibi olduğunu söylemek mümkündür. Abduh bu alanda iki yol üzerine görüşlerini açıklamaktadır. Bunlardan biri ruhani-ahlaki izah tarzı (psikolojik metot), diğeri ise insana toplumsalı kullanma imkanı veren sosyolojik metottur³.

Muhammed Abduh peygamberliğin imkanını psikolojik metotla açıklamasında insan fitratının temiz yaratılışı fikrinden hareket etmekte, 'temiz fitratla' nübüvvet arasında bir ilgi kurmaktadır. Ona göre insan kötülüğe meyyal olarak yaratılmamıştır. Tam aksine iyilik insan fitratına yerleştirilmiştir. İnsan ahsen-i takvim üzerine yaratılmıştır. Şu kadar var ki insan fitratında doğal olarak bulunan 'iyilik', gaflet, heva ve heves, nefsanî vesvese ile '*örtülmüştür*' Fitrat bizzat kendi olarak bir Kadir-i Mutlak'ın varlığını '*bilmeye*' yatkındır. Fakat iyiliğin bir göstergesi olan bu '*bilme*'nin 'örtülerden' kurtulması gerekmektedir. İşte bu yüzden bir '*öğüt verici*'ye, bir '*hatırlatıcı*'ya ihtiyaç bulunmaktadır.

Demek ki nübüvvetin maksadı, düşünürümüze göre, iman inşa etmek, iyilik empoze etmek, fazileti kurmak değildir; zaten fitrattan verilmiş iyilik ve güzellik duygularını açığa vurmaktır. Nübüvvetin maksadı, fitratı asıl saflığına kavuşturmak, inancı gün yüzüne çıkarmaktır. Bunun için bir 'hatırlatıcı' yeterlidir. 'Sen sadece hatırlatıcısın' (Gaşiye 21) ayetini bu şekilde anlamak icap etmektedir⁴.

Abduh bu görüşüyle nebinin, Nietzsche'nin 'çileci rahibi' gibi olmadığını sanki anlatmak istemektedir. Nebi 'hastalar sürüsünün alınına yazılmış bir kurtarıcı, bir çoban, bir savunucu' olarak anlaşılmalıdır. Nübüvvet, 'acı çekenler üzerinde egemenlik' değildir. Peygamberlik yetkesi, insanın tamamen dışında bir kurtarıcı yetke olarak görülemez. Bu yüzden nebi, 'suçluluk duygusunu sömüren kişi' olarak ortaya çıkmamaktadır⁵.

Abduh'a göre insan türünde, bir ilham eseri olarak, 'dünya hayatı sona erdiğinde insanın varlığı bitmemeli' şeklinde bir 'genel şuur' bulunmaktadır. İnsan

³ Ömer Rıza Doğrul, "Abduh, Şeyh Muhammed", *İslâm Türk Ansiklopedisi*, Asânî İlmîyye Neşriyat, İstanbul, 1944, II, 293.

⁴ Muhammed Abduh, *Tefsiru Cüz-i Amme*. Kahire, 1967, s. 18, 75-89; *el-A'mâlu'l- Kâmile li'l- İmam Muhammed Abduh*. Tahkik ve takdim: M. Ammara, Beyrut, el-Müessesetu'l- Arabiyye li'd- Dirâsât ve'n- Neşr, 1979, II, 459. Osman Emin bu konuda Abduh'un 18. yüzyıl filozofu Rousseau'ya yakın fikirler ortaya koyduğunu belirtmektedir. Bkz. Osman Emin, *Raidu'l-Fikri'l-Mısıryyi el-İmam Muhammed Abduh*, Mektebetü'l-Anglo el-Mısıryye, Mısır, 1965, s. 154.

⁵ 'Çileci Rahib' açıklamaları için bkz. Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne Bir Kavga Yazısı*, çev. Ahmet İnam, Say Yay., İstanbul 2003, s. 129-134.

sonsuz istek sahibidir ve sınırsız yetkinlik derecelerini basamak basamak çıkmaya güç yetirebilecek bir yaratılış üzeredir. İnsan, sınırsız bilgiler olduğunu, olgunluk derecelerinin ve türlerinin önünde bir sınır bulunmadığını anlamaya yatkındır. Kısaca insan sonsuzluk duygusu ile dopdolu bir varlıktır. Böyle bir varlığın belli bir zamanla sonlu olacağını, sonra ebedi yokluğa uğrayacağını düşünmek mümkün olamamaktadır.

Sonsuzluk nedir? Sonsuz hayat nasıl bir şeydir? Bu hayatta mutluluğa ulaşmanın yolları nelerdir? Kurtuluşa ermek için ne yapılmalıdır? Hidayet nasıl mümkün olur?.. Bütün bu soruların cevabını vermede ise akıl ve şuur yetersiz kalmaktadır. Bunun için 'başka' bir öğreti ve irşat gereklidir. Akıl ve şuurla sonsuz hayat, ahiret hayatı hakkında bir bilgiye ulaşılammaktadır. İnsanı, bilinmeyen ahiret aleminin durumları, sırları hakkında bilgi ve fikir sahibi kılacak bir beşeri delilin olduğu söylenememektedir.

Bu bilgiler için, 'dünya elbisesi' giymesine rağmen ahiret ahvalinden haberdar kılınmış, gayb alemi hakkında marifet sahibi, Allah'ın seçkin kullarına, yani peygamberlere ihtiyaç bulunmaktadır⁶.

Abduh'a göre nübüvvet, insan varlığını ve bekasını sağlayan en önemli ihtiyaçlardandır. Fert için akıl ne ise beşeriyet için de nübüvvet odur. Nübüvvet, sosyal düzenin yetkinliğinin şartıdır.

Abduh'un nübüvveti sosyal hayatın ana unsurlarından biri olarak görmesi ile ilgili görüşünü aşağıdaki gibi özetlemek mümkündür:

'İnsanlar tek bir ümmetti' (Bakara 213) ayeti, insanların tek bir din üzere olduklarına işaret etmemektedir. Ayette anlatılmak istenen, insanların, nasıl bir cemiyet düzeninde yaşıyor olurlarsa olsunlar, bir takım sosyal ve ekonomik ve benzeri bağlarla birbirlerine bağımlı olduklarıdır. Bireylerin tam bir bağımsızlık içinde yaşamaları, birbirleriyle alışveriş yapmadan, yardımlaşmadan iş başarmaları söz konusu olamaz. Her geçen gün bu ihtiyaçlara bağlı ilişki türlerinin yoğunluğu artmaktadır.

Bunun yanında tabiat ve akli idrak bakımından fert fert farklı olmak, insan olmanın en önemli özelliğidir. İnsan, ayette de ifade edildiği üzere, 'pek huysuz da yaratılmıştır'. 'Başına bir felaket geldiğinde feryat etmektedir. Bir iyiliğe uğrarsa onu herkesten men etmeye çalışmaktadır'. (Mearic 70/19-21) Bu yüzden cemiyet

⁶ Muhammed Abduh, *Risaletu't-Tevhîd*, Kahire, Daru's-Şa'b, tsz., s. 73-78; *el-A'mâl*, III, 403-407.

hayatından kaynaklanan bir takım kazanımlı duygular, kötülükleri mubah görmeye, arzulara ulaşmada kaba kuvvete başvurmaya insanları itebilmektedir. Hatta insan hayatını kötülük, hile, yok etme, baştan aşağı kaplayabilmektedir.

Bu durumda toplumun hayatını idame ettirmesi mümkün olamayacaktır. Bu yüzden burada bir 'üst kıymet'e ihtiyaç duyulmaktadır.

Bu üst kıymet rolünü *sevgi* üstlenebilir. Bilhassa yaratılış kanunlarına göre bir düzene ulaşmak mümkün olsaydı, gerçekten sevgi gibi bir kıymet her şey demek olabilirdi. Ama sevginin bugün bir üst kıymet olma şöyle dursun, bir fayda sağlama, bir çıkar malzemesi haline gelebilmesi bile mümkün olabilmektedir.

Adalet esası da üst bir kıymet olarak görülebilir. Fakat burada da 'kim adalet esaslarını tespit edecekler? Kim insanları bu esaslara riayete sevk edecekler?' Gibi soruların cevaplarının verilmesi gerekmektedir.

Bu işi *akıl* yapabilir demek de mümkündür. Hakikaten akıl, insanları nefsanî arzularının pençesinden, muhayyel korkuların esaretinden kurtarabilir. Akıl, haklara saygılı olmayı öğretir. Hangi fiillerin fazilet olduğunu hangilerinin 'iyi' olmadığını akıl idrak edebilmektedir. Fakat buradaki sorun, farklı akıl sahibi fertlerin tek bir 'akılın' davetine toptan icabet etmelerinin zor olmasıdır. Bu manada aklın, insanlar arasındaki, cemiyet hayatından doğabilecek potansiyel çatışmaları önleyebilme özelliği mutlak değildir. Kalplerde güven ve huzuru sağlamada akıl tek başına yeterli değildir.

Öyleyse cemiyet hayatında insanların, beşer üstü bir irade tarafından yönetilen 'iyi örnekler'e ihtiyaçları bulunmakta, bu 'örneklerin' öğretilerini esas almak suretiyle yaşamaları adeta kaçınılmaz hale gelmektedir⁷.

Görüldüğü gibi Abduh'a göre nübüvvet zorunludur. İnsanın ahlaki yönden dar görüşlülüğü, davranışının kısırlığı Allah'ın şefkat ve merhametini gerektirir. Allah insanlara 'yön bulmaları' için ve davranışlarında yardım için peygamber gönderir. Nebiler, ilahi bildirimleri alıp tebliğ ederek insan şuuruunu uyuşukluk ve düşük ahlaki gerilim halinden iyi ve kötüyü açıkça görecekları ve davranışlarına yansıtabilecekleri bir teyakkuz haline getiren olağanüstü insanlardır⁸.

⁷ Abduh, *Risaletu't-Tevhid*, s. 73-83; *el-A'mâl*, III, 403-411.

⁸ Abduh bu görüşü ile Maturidi'nin yolunu takip etmektedir. Zira Maturidi'ye göre insanlar hiçbir zaman kendiliklerinden birlik yapamamışlardır. İnsanlar kendi hallerine bırakılmış olsalardı görüş ve inanç birliğine varamazlardı. Onların beşerî yapılarına öyle baskın arzular yerleştirilmiştir ki bu yaratılışlarıyla baş başa bırakılırsalar, menfaatlerin paylaşılmasında muhtelif üstünlük, şeref,

Muhammed Abduh'un nübüvvetin imkanını temellendirmek için baş vurduğu, cemiyetin devamını sağlamada sevgi, adalet ve aklın yetersizliği tezinin bir takım çıkmazları da bulunmaktadır. Bunlardan biri, sevgi, adalet ve akla arız olan durumların dine de ulaşabileceği ihtimalidir. Bu takdirde diğer üç unsur için söylenenler, din hakkında da söylenebilecektir. Sevgi, adalet ve akıl gibi, din de, peygamber'in öğretisi de, örneğin menfaat duygusuna alet edilebilecektir.

Abduh bu açmazın farkındadır. Bu yüzden o, 'Peygamber gönderilmesi sosyal düzenin kemalini temsil etmekteyse, dünyevi ve uhrevi mutluluğun kaynağını oluşturmada hâlâ insanlar neden başarılı olamamışlardır? Neden insanlar hâlâ mutlu değillerdir? Gibi soruların olabileceğini ifade etmektedir.

Düşünürümüz bu ve benzeri soruları şu şekilde cevaplamaya çalışmaktadır: Peygamberler ümmetlerine hayır getirmişlerdir. Genel maslahatları geliştirmiş ve korumuşlardır. Aynı zamanda onlar, gönderildikleri toplumların ihtiyaçlarına cevap vermekten aciz kalmamışlardır. Fakat peygamberlerden sonra din insanlar eliyle bozulabilir. Dini fanatizm kendisini gösterebilir. Dinin öngördüğü sevgi, kalplerde aksülamel bulamayabilir. Böylece bizzat dinin kendisi de bir sorun haline gelebilir. Böyle bir gelişmeden ise nübüvvetin sorumlu tutulması söz konusu olamaz. Zira peygamberler, iyi ve kötüyü ayırt edebilmeleri için toplumlara Allah tarafından bahşedilmiş 'gözler'dir. Şimdi göz sahibi bir kişi, dalgınlık, ihmal, gaflet veya inat gibi bir takım sebeplerden dolayı, görme özelliğini kötüye kullandı diye 'göz'ü suçlamak mümkün olabilir mi?

hükümranlık ve iktidarların ele geçirilmesinde mutlaka birbirleriyle çekişirler. Bu yüzden dine ihtiyaç vardır. Maturidi'ye göre bu husus, insanların peygambere ihtiyaçlarının aklın ispatı sadedindedir.

Maturidi nazarında aklın vehimlerden, vesveselerden, asılsız kuruntulardan kurtulmuş olarak yargıya varması çok zordur. Hatta dünyada bu özelliklere sahip bir aklın bulunmadığını söylemek bile mümkündür. Öyleyse akılı kontrol edecek, onun zaaf ve eksikliklerini giderecek bir başka hidayete gerek vardır o da dindir.

Aklı sürekli olarak kontrol edecek sistem aklın zaaf ve eksikliklerinden beri olmalıdır. Değilse, ya yanlışlar zinciri sonsuza dek sürer veya kısır döngüye düşülür. Bu ise pratikte kriz, anarşi ve yıkımdır ki her üçü de Allah'ın varlıkları yaratış hikmetine aykırıdır. Mâtürîdî'ye göre aklın yeterli olmaması durumunda krizden, anarşiden ve yıkılmadan kurtulmanın çaresi; kendisinin hekim ve her şeyi hikmete, yani kendisine özgü pür akıl kanununa göre yaratıp yönettiğini ilan eden Allah'ın dini olan İslâm'ın son kitabı Kur'an'ın hakem kabul edilmesidir. Bkz. el-Maturidi, Ebu Mansur Muhammed, *Kitabu't-Tevhid*, tahkik ve taktim: Fethullah Huleyf, İstanbul 1979 (tıpkı basım), s. 4-5, 182-185. Türkçe çeviri için bkz. Ebu Mansur el-Matürîdî, *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, Tercüme: Prof.Dr. Bekir Topaloğlu, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yay., Ankara 2002, s. 4-5.

Nübüvvet bir hidayet vesilesidir. Hidayete çağrılan insanların beşeri zafiyetleri, dinin kemaline noksanlık getirmeyeceği gibi, insanların nübüvveti olan ihtiyaçlarını da ortadan kaldırmayacaktır. Bu yüzden olacak Kur'an'da Allah 'Onunla dilediğini saptırır, dilediğini hidayete erdirir' (Bakara 26) buyurmaktadır⁹.

Nübüvvetin bu yolla ispatı, Abduh bunu öngörmemiş olsa da, temel argüman olarak insan doğasına güvenmeme üzerine kurulu bir hal de alabilir. Bu takdirde cemiyet hayatının dine ihtiyacının mutlak manada ele alınabilir olması gibi bir sonuç ortaya çıkabilecektir. Buradan dinin sosyal sahada kapsamlı bir özellik arz ettiği sonucuna varılacaktır. Toplumsal işler, cemiyet hayatının gerektirdiği yapılanmalar, hatta devlet de dahil tüm kurumsallaşmalar, akıldan daha çok dinin ürünü olarak görülecektir.

Nitekim doğasına güvenmediği için 'insan düzenine' karşı bir duruş olan 'siyasal İslam'ın, 'İslam, din dünya ve devlettir. Bu yüzden insan hayatını tamamı ile kuşatmıştır' tezini oluşturan en önemli isimlerden biri olan Seyit Kutup'un, 'nübüvvet sosyal düzenin kemalidir' görüşünden hareket etmek suretiyle, 'İslam nizamı' ve 'İslam devleti'ni ortaya koyduğunu görmekteyiz. Ona göre insanlar, insanlar için yasa yapmaya devam ettikçe sorunlar bitmeyecektir. Başkaları için yasa yapan bir gurup var olduğu sürece eşitlik, adalet ve insan haysiyeti gerçekleşmeyecektir. Kanunları vazeden ister fert ister bir aile veya belirli bir sınıf ya da bir millet olsun, zati menfaatlerin, heva ve hevesin tesirinden kurtulmaları mümkün olmadığından, ortaya zulümden başka bir şey çıkmayacaktır. Çünkü beşer, yaptığı kanunlarda kendinden başka zümrelerin menfaatini gözetmemektedir. Kanun yapıcılar, şari oldukları için, kendilerini diğer insanlardan üstün görmektedirler. Bu yüzden beşeri düzenler, insan fitratına uygun değildir. Ama yeryüzünde hüküm süren Allah'ın kanunları olursa zulüm ortadan kalkar. Çünkü hükmü mutlak manada beşerden alıp Allah'a vermenin keyfiyeti şudur: İnsanlar için yalnız bir tanrı, yalnız bir efendi vardır. Bu prensip insanların birbirlerine hakimiyetlerini ve efendilik taslamalarını yok etmektedir¹⁰.

Abduh, nübüvvetin imkanı için serdettiği görüşün böyle bir sonuç vermesini düşünmemiştir. Belki bu yüzden olacak o, nübüvvetin insan akli ve özgürlüğü,

⁹ Abduh, *Risaletü't-Tevhîd*, s. 100-104; *el-A'mâl*, III, 423-426.

¹⁰ Bkz. Mehmet Zeki İşcan, *Siyasal İslam, Dini ve Fikri Temelleri*, E.K.E.V. Yay., Erzurum 2002, s. 43. Abduh ve Kutup'un 'sosyal düzenin kemali' olarak değerlendirdikleri nübüvvet anlayışları, aynı ilkeden yola çıkmalarına rağmen neredeyse birbirinin tamamen zıddıdır. Abduh için önemli olan, dinin bir ihtiyaç olduğunu ortaya koyabilmektir. Kutup ise bütün dünyayı kapsayan ideolojileşmiş bir din peşindedir.

insaniyet karşısında durumunu ortaya koymakta, ve burada nübüvvet için adeta bir alan tespiti yapmaktadır. Ona göre varlık alanında insan tamamen hürdür. Varlık sahasında insan aklı ve özgürlüğüne nübüvvet de dahil olmak üzere hiçbir sınırlanmamıştır. Burada nübüvvetin ve dinin etkisi, sadece *iyiye ve güzelliğe yönlendirmek için öğüt verme, ılımlı davranmaya teşvik, zulme ve kötülüğe geçit vermeme* gibi ahlaki ilkeler bazındadır¹¹. İnsanlara dünya işlerini, ticareti, devlet yönetimini, geçim yollarını öğretmek, nübüvvetin gayelerinden değildir. Bu yüzden pratik hayatın tafsilatı, rızık kazanma ve aklın, insan iradesinin, kainatın ve sosyal hayatın sınırlarını, gereklerini keşfetmede takınacağı tavır, risaletin kapsamı dışındadır¹².

Peygamberler insanları, geçici zevkler peşinde koşmaktan vazgeçip yüce gayelere yönelmeye davet ederler. Bunu yaparlarken müjde verirler, inzar ederler, Allah'ın rızasına götürecektir amellerden bahsederler. Sevaba ulaşma, azaba düşür olmamanın yollarından bahsederler. Peygamberler bize tarih öğretmek için gelmemişlerdir. Yıldızlar hakkında bilgi sahibi olmamız için de peygamber gönderilmemiştir. Bunun için ilim, sanat, siyaset, tarih vs. şeyler, risaletin alanına dahil değildir. Bunlar beşeri bilgi türündendir¹³.

Bu görüşleriyle Abduh, 'vahiy' sözcüğünün bile hemen ilk başta insan özgürlüğüne bir sınırlama getirdiği görüşünün temellerini ortadan kaldırmış, Tanrı'dan kaynaklandığı için bazı şeylerin tartışılmayacağı tezinin içsel uyumunu da bozmuş olduğunu düşünmekte, böylece insani gerçeklere özenli bir din anlayışına yaklaştığını var saymaktadır.

Öyleyse cemiyet hayatının kemali olarak nübüvvet ne anlama gelmektedir? Abduh bunu '*manevi ihtiyaç*' düsturu ile açıklamaktadır. Ona göre peygamberler gönderilmesi, manevi bir ihtiyaçtan dolayıdır. Risalet, ruhun tüm sapıncı ihtiras ve kirlere temizlenmesi, melekelerin terbiye edilmesi ve insan onuruna yakışır mutlu bir hayat sürdürülmesi için vardır. Peygamberler, insanı Allah'a götürecektir yolları gösterirler. Onların ruhlarını, tüm iş ve eylemlerinde bir olan Allah ile ilişkilerini koparmayacak tarzda, yüceltmeye, yükseltmeye çalışırlar¹⁴.

¹¹ Bkz. İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, Dergah Yay., İstanbul 1998, s. 303.

¹² Abduh, *Risaletu't-Tevhid*, s. 95-96; *el-A'mâl*, III, 420.

¹³ Abduh, *Risaletu't-Tevhid*, s. 99-100.

¹⁴ Abduh, *el-A'mâl*, III, 421.

Abduh'a göre dinin cemiyet hayatıyla irtibatının bir yönü de şudur: Din selametin, huzurun, mutmain olmanın kaynağıdır. Din sayesinde insan, takdir olunana razı olur. Dinin motive gücü ile kendine yüklenen sorumlulukları ifa etmek için gayret sarf eder. Yine din sayesinde insanlar, genel tabii kanunlara boyun eğler. Onun öngördüğü ahlak ile insan, kendinden ilim ve faziletçe üstün olanlara ve kendinden bu alanlarda aşağı kalanlara saygı ve sevgiye dayalı gerekli tavrı alır¹⁵.

Abduh'a göre nübüvvetin cemiyet hayatı ile irtibatının bir başka yönü de şu şekilde açıklanabilir: Bir toplumun ıslahı, bir takım akli ve felsefi metotlarla olamamaktadır. İslah için dinin gücüne gerek vardır. Çünkü zihniyet, inanç ve toplumsal davranışlar arasında bir ilişki bulunmaktadır. Zihniyetler değişmeden toplumsal yapının veya davranış modellerinin değişmesi mümkün değildir. Zihniyet değişiminde ise en fazla etkili olan dinsel itikattir¹⁶.

Burada Abduh'un üzerinde vurgu yapmak istediği, herhalde değişimin norm koyma özelliğine sahip bir değerle yapılmasının önemidir. İşte bu açıdan cemiyet hayatında dinin önemli bir rolü bulunmaktadır. Bir toplumun davranış modellerinde örf ve ahlakında sadece ilmi esas alarak ıslah yapılmaya kalkılırsa (pozitivist yaklaşım), Erol Güngör Hoca'nın da ifade ettiği gibi başarılı olma şansı çok az olabilir. Zira ilmî bilgi büyük prestijine rağmen ahlaki norm verememektedir. Zaten vermesi de beklenmemelidir. İlimi bilgi, bir çok geleneksel inancın ve uygulamanın yanlış olduğunu ortaya çıkarabilir ama bunların yerine aynı fonksiyonları görecekt yenilerini koyduğu görülmemiştir. Güngör'e göre toplumun davranış modellerinde, örf ve adetlerde reform yapmak isteyenlerin ilmi kullanmaya kalkışmaları hiçbir yapıcı çare getirmez, bilakis yıkıma bile sebep olabilir.¹⁷

Abduh cemiyet hayatında dinin yerini böyle bir 'pragmatik' değerlendirmeye dayandırmaktadır. Bir bakıma o, nübüvveti foksionellik açısından yaklaşmış olmaktadır. Abduh 'nübüvvet nedir?' sorusuna aradığı cevap da bile 'din ne yapar?' endişesi ile hareket etmektedir.

"İnsanları ilerlemeye sevk eden amil, manevî gelişmedir" düsturuyla hareket eden¹⁸ ve böylece bir uygarlık hamlesini, insanların ruhî güçlerinin dört dörtlük dinamizm kazandığı içsel süreçlerin eserine bağlayan M. Abduh, bu açıdan dini,

¹⁵ Abduh, *el-A'mâl*, III, 423-426.

¹⁶ Bkz. İşcan, *Abduh*, s. 216.

¹⁷ Bkz. Erol Güngör, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, Ankara, Töre Devlet Yayınevi, 1980, s. 78.

¹⁸ Doğrul, "Abduh, Şeyh Muhammed", *İslâm Türk Ansiklopedisi*, II, 297.

kâinatı çöküm kanununa benzetmektedir. Nasıl ki çöküm kuvveti bütün kâinat nizamını muhafaza ve her parçasını diğerine bağlarsa, din de medeniyeti meydana getiren unsurları öylece birbirine bağlamaktadır¹⁹. Ona göre fertler gibi toplumlar da din sayesinde gelişirler. Her medeniyetin esas, peygambere uymak ve dinin hidayet dairesinde hareket etmektir. Çünkü din amili, avamın da havasının da ahlaki üzerinde tesiri olan en kuvvetli âmidir. Hatta onun tesiri beşer nevinin en mümeyyiz vasfı olan aklın tesirinden de üstündür²⁰.

İşte Abduh'a göre yukarıda zikredilen alanlarda risalet, insanoğlunun eksikliklerini tamamlamakta, onu zayıf yönlerinden tutup çıkarabilmektedir. Böylelikle Allah peygamber göndermek suretiyle insanların varlıklarının devamını sağlamış olmaktadır.

II. Dinlerin Tekamülü ve İnsan

Abduh, nübüvvetin insan aklı önünde bir engel gibi algılanmasına mani olmak ve İslam dininin aklilikle herhangi bir probleminin olmadığını kesin bir dille vurgulamak amacıyla, dinlerin tekamül ettiği tezini gündeme getirmektedir. Buna göre İslam akılcılığı, dinî tekamülün son aşamasıdır. Abduh'un görüşü, sonunda insanlığı en mükemmel din İslam'a ulaştıran gelişmenin safhalarını ortaya koymaktadır.

Düşünürümüz, Comte'nin insanlığın zihinsel gelişimini 'üç evre yasası' denen durumla açıkladığı ve bunları 'teoloji devresi, metafizik ve pozitivist dönem' olarak belirttiğine benzer bir tarzda, insanîyetin gelişimiyle dinlerin de geliştiğini ifade etmektedir²¹.

Abduh'a göre insanlık, tabiat düsturlarından ve sosyal düzenden yoksun olan ilk dönemde, inançlarını korku üzerine bina etmiştir. Bu yüzden hislerin algıladığı tabiat hadiselerine uluhiyet atfedilmiş, 'hissi tanrılara' boyun eğilmiştir. Bu devre putperestlik devresidir. Bu devrenin akabinde, o günün ortalama insanından daha geniş ufka sahip tek tük kişilerin, tabiatüstü güçlere sahip olunduğuna inanılmış ve bu kişiler tanrılaştırılmıştır. Bu devre ise insanın insana kul olduğu devredir. Ama

¹⁹ Bkz. Doğrul, *a.g.m.*, s. 297.

²⁰ Doğrul, *a.y.*

²¹ Osman Emin bu görüşüyle Abduh'un Hegel'le büyük benzerlik taşıdığını, hatta Hegel ve Abduh'un dinlerin tekamülü konusundaki görüşleri arasında hemen hemen hiçbir fark olmadığını ifade etmektedir. Bkz. O. Emin *Raid*, s. 158.

insanlık zaman geçtikçe bu ilkel tasavvurlardan kurtulma yoluna girmiş, örneği tabiatüstü ilahlar düşünmeye başlamıştır. Fakat bu ilahlara da maddeci bir şekilde yaklaşmayı sürdürmüştür²².

Zihinler gelişip serpildikçe, vicdanlar inceliyor zarifleştikçe, fikirler derinleşip olgunlaştıkça insanlar, vacibu'l-vücut bir güce inanmaya başlamışlardır. Fakat bu dönemde de insaniyet henüz zayıftır. Fikir ve zihinsel gelişmede genel durum, yeni doğmuş çocuğun durumuna benzemektedir. Bu dönemde insan, sadece duyu organlarının algıladığını anlayan, dün ile bugün arasında ayırım gücü yapabilmeye kapasitesinden mahrum, kendisini çevreleyen şeylerden sadece dokunabildiklerini kavrayan bir yapıdadır. İşte ilahi dinler (bundan kasıt Yahudilik ile başlayan üç ilahi dindir) insanlığın bu 'çocukluk aşamasında' gelmeye başlamıştır.

Bu zaman kesitinde insanlarda henüz ince hisler, derin sevgi türleri, kalbi melekeler gelişmediği için, gelen din, insanlığın bu durumuna uygun olmuştur. İnsaniyetin çocukluk döneminde incelmeye başlayan hisler isteyen veya mantiki delillerle desteklenmiş bir davetin gelmesi, dinlerin gönderilme hikmetine uygun düşmeyecekti. Bilakis gönderilecek dinin, babanın çocuğu ile yürüdüğü yolu yürüyecek bir yapıda olması lazımdı. Çocuk nasıl babanın aile efradı ise, insanlık da 'iyalullahtır'. Bu devrede takdir edilen dinin, insanların büyük oranda duyu organlarına hitap etmesi gerekiyordu. Bunun için insanlara, anlaşılması kolay ve gayesi açık emirler teklif edilmiş, durumlarına uygun ibadetler farz kılınmıştır. İnsanları geliştirme amacına yönelik olarak da, gözleri kamaştırılan, duyguları hayran bırakan mucizelerle nebilerin desteklenmesi yoluna gidilmiştir. Bütün bunlar, Musevilik olarak bilinen dinlerin ortak özellikleri olarak görülebilir²³.

Abduh'a göre sonra asırların geçmesi, insanlığın, alçalmalar, yükselmeler yaşaması, felaketlerle yoğrulması, onun gelişmesinde önemli etkiler meydana getirmiştir. İnsanlık, kendine felaket getiren veya mutlu olmasını sağlayan olaylar karşısında daha ince, daha nazik hislere kavuşmuş, ince vicdan sahibi bir karakter kazanmıştır. Bunun üzerine insanın gelişmiş bu özelliklerine, bu inceliğine hitap eden, merhameti ve sevgiyi esas alan, kalbe seslenen bir din gönderilmiştir. Bu din, insanları dünyanın katılığından uzaklaştıran züht kuralları getirmiştir. Gözleri melekut alemine çevirmiş, insanların bu durumuna uygun ibadetler öngörmüştür.

²² Bkz. Reşid Rıza, Muhammed. *Tarihu'l-Ustazi'l-İmam eş-Şeyh Muhammed Abduh*. Mısır, Matbaatu'l-Menar, 1931, II, 425-426.

²³ Abduh, *Risaletu't-Tevhid*, s. 85, 133-134; *el-A'mal*, III, 448-449.

Zenginlerden servetlerini Allah yolunda, yani insaniyet uğrunda harcamalarını istemiştir. İnsanlığın bu evresine uygun olarak gönderilen dinin adı Hıristiyanlıktır²⁴.

Fakat zamanın geçmesiyle, böyle bir dinin hakkını verme konusunda insanların azmi zayıflamaya başlamıştır. Onun çizdiği hudutlar içinde kalmak da insanlar için zorlaşmıştır. Öyle bir kanı insan ruhunu sarmıştır ki bu dinin emirlerine boyun eğme muhal bir şey gibi görünmüştür. Yapılan aşırı tevillerle insanlar, nefislerinin arzu ettiği şeyleri ona ilave etmeye başlamışlar, bidatler icat etmişlerdir. Böylece dinin safiyeti bozulmuş, dini itikatlar yüzünden insanlar keskin mezheplere ayrılmıştır. Din, akıl ve insaniyet düşmanı bir yapıya bürünmüştür. Akıl dinin derinlemesine ele alması ve yaratılış sırlarına nüfuz etmesi yasağı, neredeyse dinin tek esası olarak kalmıştır. Böylece din, ilmin de en büyük düşmanı olarak görülmüştür. Bu tür bir aşırılık dini çatışmaları beraberinde getirmiş, (Burada Abduh İslam öncesini değil de sanki aydınlanma dönemi ortaçağ anlayışını özetliyor gibidir.) insanları, birbirine bağlayan bağlar kopmuş, şefkatin yerini husumet, yardımlaşmanın yerini düşmanlık, barışın yerini de savaş almıştır. İnsanların bu kötü durumu, İslam gelinceye kadar devam etmiştir.

Bu uzun toplumsal gelişim ve buna bağlı olarak dini tekamül aşamaları, maksadına ulaşmış ve insanlık rüştünü elde etmiştir. Onun bu aşamasına uygun olarak da İslam din olarak gönderilmiştir. İslam, insaniyetin rüşt döneminin dinidir. Bu yüzden akla hitap etmiştir. Zihni anlayışla kalbi anlayışa birlikte seslenmiştir. İnsanı irşat için his, fikir ve akli aynı derecede muhatap almıştır. Allah'ın dininin tek olduğunu ortaya koymuştur. Çünkü Allah'ın insanları ıslah ve kalplerini temizleme iradesi bir iradedir. İbadet şekillerinin farklı olması, ruhlarda Allah'ı anmanın canlı kalması dileğinin bir sonucudur. Allah şekillere değil kalplere bakmaktadır. Aynı zamanda İslam din ve dünyanın yollarını da birleştirmiştir. İşte bütün bunlardan dolayı İslam, din ve akıl uzlaştığı insaniyet açısından yetkin duruma geldiğinin ifadesidir²⁵.

²⁴ Abduh, *Risaletu't-Tevhid*, s. 134.

²⁵ Abduh, *Risaletu't-Tevhid*, s. 135-138. Abduh'un bu görüşünde de Maturidi'nin nübüvvetle ilgili düşüncesinin bir uzantısını bulmak mümkündür. Zira Maturidi'ye göre 'deliller' ya akli ya nakli ya da hissi olmak zorundadır. Hangi tür delil getirilmesi gerektiği peygamberlerin kavimlerinin anlayış düzeylerine ve anlatılmak istenen konunun mahiyetine göre belirlenir. Mesela Hz. Musa'nın kavmi, anlayış ve kavrayış bakımından zayıf olduğu için, onun delillerinin hepsi hissi, yani duylara hitap eden delillerdi. Hz. İbrahim'in 'delilleri' ise daha çok akli olduğu halde Hz. Muhammed'in delilleri hem hissi hem de akli idi. Bkz. Maturidi, *Tevhid*, s. 38, 53, 78, 83-84; Hanefi Özcan, *Mâtürîdî'de Dini Çoğulculuk*, Marmara Üni. İlahiyat Fak. Vakfı Yay., İstanbul 1995, s. 87.

Hız Muhammed'le peygamberliğin sona ermesinin manası, İnsanlığın rüşte erdiğinin Allah tarafından tescillenmesidir. Rüş döneminde erişmiş insandan Allah'ın vesayeti kalkmış olmaktadır.

İslam bütün temel faziletlerden söz etmiştir. Bütün salih amellerin ruhi kaynaklarını ortaya koymuştur. Nizamı ayakta tutan her dayanağı göstermiştir. Fikir hürriyetinin ve akli serbestliğin zeminini hazırlamıştır. Böylece akli olgunluk kazanılmıştır. Artık Allah'ın vahiyle somutlaşan velayetine böylece gerek kalmamıştır²⁶.

Abduh'un dinlerin tekamülü konusunda bir takım fantezi sayılabilecek görüşler serdettiği söylenebilir.²⁷ Onun bu konudaki görüşleri, batılı bir tarzın alelacele İslam düşüncesine uyarlanması olarak da görülebilir.²⁸ Nitekim insanlığın sürekli ileriye doğru gittiğini savunan ilerlemeci tarih görüşünün bir bakıma Abduh'un düşüncesine hakim olduğu aşikardır. Çünkü Abduh'un işlemek istediği dinler tarihi felsefesi, İslam'ın akılcılığını dini tekamülün son aşaması olarak kabul etmektedir. Abduh'un görüşü, sonunda insanlığı en mükemmel din olan İslam'a ulaştırarak gelişmenin safhalarını ortaya koymaktadır. İlk dinler sert ve kesin kuralları koymuş, insanların duyu organlarına hitap etmiş, peygamberlerin çarpıcı mucizelerine dikkat çekmiştir. Bu iptidai safhanın aşılmasından sonra kalbe hitap eden, ruhun sırlarından bahseden bir din gelmiştir. Bu din, takipçilerinden riyazet hayatı yaşamalarını ve dünyayı hor görmelerini istemesine rağmen, çok geçmeden insanlar bu dinin öğretilerini tahrip etmiş, ihtiyaç ve çıkarlara uygun bir şekilde onu indirgemişlerdir. Son olarak akli olgunluğu esas alan İslamiyet gelmiştir. İslamiyet, ruhla birleştirmiş olduğu akla hitap ederek akli tabiatla ve kendi tabiatıyla uzlaştırmış, ne esrar ne de aracı kabul etmek suretiyle akılları otoritelerin vesayetinden kurtarmıştır²⁹.

²⁶ Abduh, *Risaletü't-Tevhîd*, s. 144-145.

²⁷ İsmail Kara, Abduh'un bu görüşünü, Reşit Rıza'ya atfetmek suretiyle 'İçimizde Dolaşan Yabancılar' başlığı ile eleştirmekte ve şöyle demektedir: 'Ne demek akil dini? Din tıpkı bir insan gibi doğru bir çizgi üzerinde çocukluk, temyiz ve rüş çağlarını geçirdi mi? Yani Hz. Nuh dönemi yaşadığımız döneme kıyasla insanlığın çocukluk çağı mı? Biz rüş asrını mı yaşıyoruz? Yüce Allah dinini insanlara aktarıırken geçmiş zamanlardan günümüze doğru önce his sonra zor, ardından ikna ve en nihayet akıl araçlarını mı kullandı? Bunların Müslüman mahallesinde işi ne? Hem de yerli gibi dolaşıyorlar... Bkz. İsmail Kara, *Şeyh Efendinin Rüyasındaki Türkiye*, Kitabevi, İstanbul 1998, s. 156.

²⁸ Fazlur Rahman'ın 'Klasik İslam Modernistleri'nde gördüğü en büyük kusur, onların söyleminin topluma tamamen yabancı kalması ve 'batı'dan 'çalarken' de yakalanmaları' idi. Bkz. Çifçi, *a.g.e.*, s. 23.

²⁹ Bkz. Osman Emin, "Mısır'da Rönesans: Muhammed Abduh ve Ekolü". Çev. İhsan Durdu, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, editör: M.M. Şerif, Türkçe baskının editörü: Mustafa Armağan, İnsan Yayınları, İstanbul, 1991, c. IV, s. 295. Reşit Rıza'ya göre Abduh'un bu görüşleri, Spencer'in felsefesine benzer

Fakat yine belirtmek gerekir ki Abduh'un nübüvvetin sona erışı ile ilgili düşüncesi, nübüvvet bahsinde onun özgün düşüncesini de temsil etmektedir. Fazlur Rahman Abduh'un bu görüşünün daha tutarlı hale gelebilmesi için şu noktanın Abduh'un görüşüne eklenmesi gerektiği kanaatindedir:

İnsanlığın ahlaken olgunlaşması ilahi hidayete bağlıdır. Ahlaki çöküş bugün devam etmektedir. İnsanlık ilahi hidayetten uzak oldukça, hangi devirde olursa olsun, olgunlaşmamış demektir. Öyleyse nübüvvetin sona ermesinin manası, ilahi hidayetin anlaşılmasının, artık 'seçilmiş' kimselere bağlı olmayıp, toplu bir fonksiyon halini almış olmasıdır³⁰.

Abduh'un görüşünün bir açılımı İkbâl tarafından dile getirilmiştir. O İslam'da peygamberliğin sona ermesini, kendi kendini ortadan kaldırmanın gerekli olduğunu keşfetmesine bağlamaktadır. Bu 'derin sezışe' göre hayatı ebediyen idare etmek mümkün değildir. Kendini tam anlamıyla bilmesi için insan, en son kendi imkanlarıyla baş başa kalmalıdır. İkbâl'e göre İslam'ın bu ilkesi bir tür 'manevi demokrasi' anlamına gelmektedir. Çünkü insanoğlunu etkisi altına alacak başka bir vahyin artık gerçekleşmeyeceği yolundaki İslamiyetin bu temel görüşü ile insanlık için sosyal, kültürel, sanat ve benzeri alanlarda mutlak hürriyet söz konusu olmuştur. İslam'ın doğuşu bu yüzden istikrari aklın doğması demektir³¹.

III. Vahyin İmkânı ve Niteliği

Allah'ın ezeli bir sıfatı olarak kabul edilen Kelâm'ın peygamberlerle irtibatının açıklaması, asırlardır bir problem olarak varlığını sürdürmektedir. Bu bir açıdan sonsuz bir varlığın sınırlı olanla münasebeti, mutlak varlığın mümkün olanla ilişkisi cinsinden olduğu için, bir problem olarak varlığını devam ettirecektir.

İslam çağdaşçılığı vahiyde, geleneksel anlayışta olduğu şekliyle melek gibi semavi vasıtalar üzerinde fazla durmamayı, bunun yerine peygamberin içsel yaşantısını merkeze almayı tercih etmektedir. Böylelikle nebi ve vahiy tarifleri

bir şekilde din duygusundaki evrimi işlemektedir. Bkz. Abduh, *el-A'mâl*, III, 486-487. Bilindiği gibi Spencer, tüm düşüncesini üzerine bina ettiği evrim felsefesini dinlere de uygulamaktaydı. Bkz. Adıvar, A. Adnan, *Tarih Boyunca İlim ve Din (Bilim ve Din)*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1987, s. 357.

³⁰ Bkz. Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alpaslan Açıkgenç, Fecr Yayınları, Ankara, 1987, s. 179.

³¹ Bkz. Muhammed İkbâl, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. Ahmet Asrar, İstanbul, Bir Yayıncılık, 1984, s. 174.

insanîyetin onuruna hâlel gelmeyecek bir biçimde, akli anlatım tarzına da uygun olarak yapılmış olduğu düşünülmektedir.

Mesela Afgani peygamberliği neredeyse felsefe ile açıklama yolunu tutmaktadır. Ona göre peygamberin vahiy yolu ile öğrendiği şeyleri felsefenin muhakeme sonucu elde ettiği şeylerle kıyaslamak mümkündür. O, peygamber ve vahyin insaniliğın tahakküm altına alınması hatta bir tür esirlik olduğunu ifade etmekte ama insanların barbarlıktan kurtarılıp dini terbiye sebebiyle medeni bir seviyeye doğru yürümelerinde vahyin kendisinden kaçınılması mümkün olmayan bir yol olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Afgani Renan'ın İslam ve bilimle ilgili görüşlerine karşılık verirken şöyle demektedir: 'İnsanlık aslında, gözleri önünde cereyan eden olayların sebeplerini ve gizli taraflarını bilmediği için, 'mürebberin' (nebilere) kendilerine verdikleri nasihat ve emirlerine uygun hareket etmeye mecbur edilmişti. Bu itaat, onlara en yüksek varlık adına empoze edilmiş olup, 'mürebber' bunun faydasını veya zararını tartışmaya izin vermeksizin bütün olayları bu varlığa isnat etmişlerdir. Şüphesiz insan için bunun en ağır bir tahakküm, bir esirlik olduğunu kabul ediyorum. Fakat ister Müslüman, ister Hıristiyan veya putperest olsun alınan bu dini terbiye sebebiyle bütün milletlerin barbarlıktan kurtulup daha medeni bir seviyeye doğru yürüdüklerini kimse inkar edemez'³².

Hintli reformcu Sir Seyit Ahmet Han da peygamberliği naturalist ve determinist bir tarzda açıklama yoluna gitmektedir. O, peygamberin bünyesine bağlı bir 'peygamberlik melekesi'nden söz etmektedir. Böylece vahiy tabii bir olay olarak açıklamış olmaktadır. Çünkü ilahi sözleri duyan melek değil, peygamberlik melekesidir. Allah Kur'an'da Cebrail'den bahsetmekle birlikte, Cebrail'in gerçek tabiatını Bakara suresinde 'Allah'ın izniyle Cebrail onu senin kalbine indirmiştir' diyerek açıklamaktadır. İnsanın kalbine yerleştirilen bir şey o insanın tabiatındaki bir şey olmalıdır. Kendisine vahiy lutfedilmiş insanın dışında ya da onun tabiatına yabancı bir şey olmaz³³.

³² Afgani'nin Renan'a cevabının Fransızca aslı ve Türkçe çevirisi için bkz. Alaaddin Yalçınkaya, *Cemaleddin Afgani ve Türk Siyasi Hayatına Etkileri*, Osmanlı Yayınevi, İstanbul 1991, s. 144-159; Yalnızca Türkçe çeviri için bkz. Mümtaz'er Türköne, *Cemaleddin Afgani*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1994, s. 55-66. Konu için bkz. Nikki Keddie, *Cemaleddin Efgani*, çev. Alaaddin Yalçınkaya, Bedir Yay., İstanbul 1997, s. 202-211.

³³ Mazharuddin Sıddîki, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, Türkçesi: M. Fırat-G. Korkmaz, İstanbul, Dergah Yayınları, 1990, s.72-77.

Abduh'un vahiy konusunda öncelikle üzerinde durduğu nokta, vahiy ile insanilik arasındaki varsayılan karşıtlığı halledebilmektir. Ona göre özel bir zata, hususi nimetlerle imtiyazlı kılınan bir kişiye, fikir teatisinden, eğitim aşamalarından geçilmesi faaliyetlerinde bulunmadan, başka kişilere öğretilmeyen hakikatlerin açılması, aklen imkansız bir durum değildir. Bir takım yüksek hakikatlerin yüce ruhlarda temessül edebilmesinde selim aklı yaralayan hiçbir şey yoktur. Nitekim âlf ruhların olabileceğine dair hemen hemen her insan, içinde bazı şeyler hissedebilmektedir³⁴.

Abduh'un nebi tarifi, akli anlatım tarzına uygundur. O, peygamberi ilahi keremle donatılan biri olarak görmektedir. Ona göre nebi, ilim ve amel yönünden hak üzere yaratılmış insandır. Bu yüzden hikmet gereği yalnızca hak olanı bilmektedir. Nebinin bu özelliği, sonradan öğrenilmiş fikir ve düşünceler cinsinden değil, fıtratından kaynaklanmaktadır. İlahi öğretisi, ilahi talim gereği fıtratta mevcut olan durumun bir sonucudur³⁵.

Düşünürümüze göre ilahi talim'in, yani vahyin, 'bir aracı veya aracısız Allah katından gelen ve özel şahsın nefsinde bunu hissettiği 'irfan' olarak tarif edilmesi, vahyin husule gelmesindeki akli zorlukları ortadan kaldıracaktır. Vahyin aracılı olması, bir ses şeklinde hissedilmesi, aracısız olması ise doğrudan hissedilmesidir³⁶.

Abduh vahyi için yaptığı bu tarifi vahyi ilhama benzer bir durum olarak ortaya koymasını önlemek için şu uyarıyı yapmaktadır: Vahiy ilhamdan farklıdır. İlham, insanın nefsinde hissettiği bir şuur ve vicdan hali olmakla birlikte onun nereden geldiğine itibar edilmemektedir. Bunun için ilhamı açlık, susuzluk, üzüntü veya sevinç hislerinden birine benzetmek mümkündür³⁷.

Vahyin ve vahye medar olan nebi tarifi Abduh, geleneksel anlayışta yer alan nübüvvetin niteliklerinden bir çoğuna yer vermemektedir. Bunun için 'yeni bir tarif' sayılabilir. Mustafa Sabri bu özelliğinden dolayı Abduh'un tariflerini oldukça sert bir dille eleştirmektedir. Örneğin şöyle demektedir:

"Nebi tarifi nübüvvet ve risaletin özelliklerinden olan hiçbir şey mevcut değildir. Ne vahiy var, ne de gönderilmiş vahiy taşıyıcısı melek. Bu tarifte inzal

³⁴ Fehd b. Abdurrahman, er-Rumî, *Menhecü'l-Medresetü'l-Akliyyeti'l-Hadise fi't-Tefsir*, Müessesetu'r-Risale, Beyrut, 1981, (I ve II. cilt bir arada), s.586.

³⁵ Fehd b. Abdurrahman, a.g.e., s. 586.

³⁶ Abduh, *Risaletu't-Tevhid*, s. 88-89.

³⁷ Abduh, *Risaletu't-Tevhid*, s. 88-89.

edilmiş kitap ve mucize unsuru da bulunmamaktadır. Böyle olunca o 'özel kişi'nin sadece hakkı işlediği nereden bilinecektir? Onun nebi olduğunu bizzat o kişi nereden öğrenecektir? Bu kişi nübüvvet iddiasında bulunduğu ve insanları kendisine uymaya davet ettiğinde insanlar onun risaletini nasıl anlayacaklardır? Tarifte 'ilahi talim' unsuru bulunmakla birlikte bu, 'fitrata' dayandırılmaktadır. Bu yüzden tarifte 'ilahi talim' özelliği bir aldatmaca konumuna düşmektedir. Bu özelliğe yer verilmesi, kelami hiledir. Öyle bir hile ki yağda bulunan ufak bir zehir cinsinden değil, zehir içinde yağ cinsinden bir hile...³⁸

Abduh'un Kur'an tefsiri konusunda önemli bir çalışması olan Fehd b. Abdurrahman da Abduh'un vahy tarifini İslami bulmamaktadır. Çünkü ona göre bu tarif Hz. Peygamber'in tarifine uymamaktadır. Belki bu tarifte 'Allah'ın indinden olduğuna kesin olarak inanmak' kısmı en olumlu unsur olarak yer almıştır, fakat bunun bile tartışmalı olduğu kabul edilmelidir. Zira bazı insanlar vardır ki içlerinde beliren bir hissin kesin Allah'tan geldiğine inanmaktadırlar. Abdurrahman'a göre vahiy tarifinde yer alan 'insanın kendi nefsinde bulunduğu irfan' kısmı da oldukça çüretkardır. Çünkü vahy dahili bir duruma değil harici bir duruma tekabül etmektedir. Vahy insanın nefsinden neşet etmez, Allah katından gelir. Böyle bir izah, vahyi, tedrici bir keşif yoluyla Hz. Peygamber'in nefsinde oluşan bir olgu veya nefsi bir ilham olarak görmek isteyen müsteşriklerin iddialarını haklı çıkarır ancak³⁹.

Abduh'un vahyi ve nübüvveti akla uygun bir tarzda yorumlama endişesinden kaynaklanan görüşlerinin elbette çıkmazları bulunmaktadır. Hatta görüşlerinin bir yöntem sorunu ile ele almak suretiyle eleştirisini yapmak da mümkündür. Kanaatimize göre bütün bunlara rağmen Abduh'un tariflerinin en olumlu yönü, vahyin süreç psikolojisini ortaya koymaya çalışması ve vahiy sürecinde peygamberin rolü üzerinde durmasıdır. Bu tariflere göre Vahy, ilahi bir durum olarak kabul edilmekte, fakat derin bir şekilde Hz. Peygamber'in iç kişiliği ile bağlantılı olduğu ifade edilmek suretiyle onun tamamen dışsal olmadığı ortaya konmaktadır.

Abduh'un bu görüşüdür ki Fazlur Rahman tarafından geliştirilerek Kur'an'ın tarihselliğinin felsefi temeli haline getirilmiştir. Fazlur Rahman'a göre vahiy, fikir ve söz olarak Peygamber'in ruhunda ve zihninde doğmuştur. Fakat 'kaynak' olarak vahy, peygamberin ötesinde bir başka varlığa aittir. Bu yüzden fikirler, sözler ve

³⁸ Bkz. Mustafa Sabri, *Mevkifu'l-Akl*, Dâru İhyai Turasi'l-Arabi, Beyrut 1992, IV, 41-42.

³⁹ Fehd b. Abdurrahman, a.g.e., s. 486-489.

kelimeler peygambere atfedilse bile, ilahi vahyin eşsiz niteliği diğer yaratıcı bilgi şekillerinden ayırır.

Fazlur Rahman'a göre vahyin peygamber'in kalp ve zihinde meydana geldiğini bizzat Kur'an ortaya koymaktadır. Şuara suresi 194. ayette şöyle denilmektedir: 'Ruhu'l-Emin onu senin kalbine indirdi ki bir uyarıcı olabilesin'. Bakara Suresi 97. ayette de şöyle denilmektedir: De ki kim Cebrail'in düşmanıdır, (bırak olsun). Zira o, Allah'ın izniyle Kur'an'ı senin kalbine indirmiştir⁴⁰.

Fazlur Rahman'a göre vahiy, Peygamber'in kalbine ve zihnine gönderilir. Oradan, Peygamber'in zihninin evvelden beri sahip olduğu dilsel yapı şeklinde somutlaşarak Peygamber'in dilinden aralıklarla muhatabına ulaşır. İlahi kelimeler, Hz. Peygamber'in kalbinden dışarı akmıştır⁴¹. Bu yüzden vahiy, Allah'ın ruhu ile Peygamber ruhunun bir 'ufuk birleşimini' temsil etmektedir. Mesaj elbette 'başka' bir varlıktan gelmektedir. Ama burada Peygamber'in 'dahili idrak gücü' de bulunmaktadır. Bunun içindir ki Kur'an, tarihsel bir ortama 'peygamber'in zihni' vasıtasıyla Allah'ın mukabelesidir⁴².

Bu açıklamalardan sonra denilebilir ki 'peygamber'in iç hayatını' hesaba katmak demek, o günün toplumsal şartlarının dini söylem oluşturulurken katkısını hesaba katmak demektir. Kur'an vahyinin oluşumunda tarih, toplum ve beşeri katkı söz konusudur. Allah yeryüzünü nazarı itibara almıştır. (tenezzül eylemiştir). Bunun için burada toplumsal şartların kendilerini Allah'a dayatmaları şeklinde bir mana aranmamalıdır. Hasan Hanefi'ye göre bu bir bakıma vahyin diyalektiği olarak görülebilir⁴³.

Aynı zamanda bu görüş vahyin yeniden yorumlanabilmesinin önünü açmaya da yönelik olabilir. Zira Peygamberin şahsiyeti üzerine vurgu, 'Kur'an'ın lafzi tatbikatının dışına çıkmanın meşruiyetini de temellendirecektir. Bu yüzden vahiyde peygamber'in rolünden bahsedilmesinin gayelerinden birinin, Kur'an'ın yeni zamanlarda çağa uygun yorumlarının yapılmasının felsefi altyapısını sunmak olduğu

⁴⁰ Bkz. Fazlur Rahman, 'Vahiy ve Peygamber', çev. A. Bülent Baloğlu-Adil Çiğçi, *Türkiye Günlüğü*, sayı: 23, 1993, s. 95-98.

⁴¹ Bkz. Fazlur Rahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ- Mehmet Aydın, Selçuk Yay., İstanbul, 1981, s. 36-40.

⁴² Çiğçi, a.g.e., s. 71-88.

⁴³ Bkz. Kırbaçoğlu, "Yenilikçi İslam Düşüncesi: Ümit mi Risk mi?", *İslamiyat*, c. VII, sayı: VI, 2004, s. 53-57.

söylenbilir. Zira ancak bu şekilde peygamberden yüzlerce yıl sonra Kur'an'dan maksatlar çıkararak onları kendi hayatımızda yeniden somutlaştırabiliriz.

Fazlur Rahman'da bu fikir şu şekilde yansıma bulmuş ve gelişmiştir: 'kelime' Peygamber'in zihninden 'kastın' akıp muhataplarına iletilmesinin aracıdır. Kelime ya da lafız, tam anlamıyla Allah'ın iradesini temsil etmemektedir. Bu yüzden her çağda Allah'ın iradesini yakalayabilmek, kalp ve zihnimizi 'metne' açmak suretiyle 'Söz'e yeni nesnellikler kazandırmakla mümkün olacaktır⁴⁴.

Vahiye peygamber'in rolü üzerinde durmak, bir bakıma şeriatın peygamber vasıtasıyla vahyin beşerileşmesi demek olduğunu vurgulama suretiyle din ve şeriat farklılığını dile getirmek amacını da taşımaktadır⁴⁵.

Kanaatimize göre Kur'an'ın tarihselliği için vahiye peygamber 'katkısı' felsefi bir arka plan sağlayacaktır. Fakat tarihselliği temellendirmek için böyle bir yola başvurmak gerçekten gerekli midir? Buna karar vermek oldukça zordur. Herhalde yapılmak istenen Allah'ın sonsuz ilmi ile Kur'an'ın tarihsel oluşu arasındaki 'çelişki' gibi gözükten durumu normalleştirmektir. Burada filozofların Allah ile maddi dünyayı, Allah'ın Allah oluş vasfına halel gelmesin diye, direk karşılaştırmamaları, araya 'aklu'l-evvel' gibi ruhani varlık koymaları gibi bir maksat söz konusudur.

Kabul edilmelidir ki vahyin psikolojik izahı, ilahi vahyin tabiatını açıklamada yetkin bir özellik gösteremeyecektir. Abduh bunun farkında olacak ki peygamberlerin 'üstün insan'lar oldukları üzerinde de durmaktadır. Ona göre peygamberler, başkalarının sahip oldukları mizaçların dışında kalan, 'özel şeyleri' kapsayan bir fıtrata sahiptirler. Onların ruhları ile bedenleri arasındaki ilişki, diğer insanlarınki gibi değildir. Onlar diğer insanlardan başka varlıklardır. Bu başkalık, onların temel özelliğidir⁴⁶.

⁴⁴ Bkz. Adil Çifçi, "Gelenek ve Modern Durum Arasında Fazlur Rahman Ya da 'Anlam Sorunu' ve 'Anlama Sorunu", *İslâmiyât*, c. I, sayı: 2, Nisan-Haziran 1998, s. 58.

⁴⁵ Bu bakımdan vahyin diyalektiği tezi, Maturidi'nin din-şeriat ayrımının izlerini taşımaktadır. Maturidi'ye göre din asıl şeriat ise bu asla götüren yol olarak ikincil bir konuma sahiptir. Din tektir şeriatler ise farklı farklıdır. Bu farklılık, dünyevi açıdan peygamberlerin gönderildiği toplumların dil, dolayısıyla kültürel farklılıklardan kaynaklanmaktadır. Şeraitlerin farklı oluşları, kavim farklılığı, dil farklılığın dayanmaktadır. Maturidi'nin bu anlayışına göre şeraitlerin çok olması beşerî özelliklerden kaynaklanmaktadır. Bkz. Hanefi Özcan, *Mâtürîdî'de Dini Çoğulculuk*, Marmara Üni. İlahiyat Fak. Vakfı Yay., İstanbul 1995, s. 55-66.

⁴⁶ Abduh, *Risaletu't-Tevhid*, s. 92.

Abduh böylelikle vahyin ilahi kökenine vurgu yapmayı korumak suretiyle vahyin akli izahını yapma çabasının, İslami açıdan eleştirisini, peygamberin fitratının 'başkalığı' tezi ile aşmak istemiş olmaktadır.

IV. Mucize ve İnsan

Muhammed Abduh Kur'anî bir kavram olan 'sünnetullah'tan hareket etmek suretiyle doğal olayların tabi olduğu kanunların, varlık ve hayatın idamesindeki önemli yerini sıkça vurgulamaktadır. Ona göre bir Müslüman için doğal fenomenler arasında sebep sonuç ilişkisini inkar etmek, aklın ve mantığın geçerliliğini görmezlikten gelse bile, dinine olan bağlılığından vazgeçmedikçe mümkün değildir. Hatta Abduh bir din olarak İslam'ı bile sebep ve sonuçlar sistemi olarak tarif etmeye meyilli olmuştur⁴⁷.

Abduh determinizmi bir düzenleyici ilke olarak kabul etmektedir. Başka bir ifade ile onun determinizmi, bir varlık felsefesi oluşturma çabası değildir. O, ilmi ve beşeri bir gelişme için tabiata ve insana hür bir alan bırakmanın zorunluluğuna inanmaktadır. Determinizmi, tabiatın incelenmesinde, insanın özgürce hareketinde din dışı bir alan yaratma maksadıyla Abduh kabul etmekte ve onu bu maksada uygun incelemektedir⁴⁸.

Sünnetullah'tan bahsetmek, tabiatı bir 'kosmas' olarak görmektir. Tabiat, amaçsız bir düzene sahip olmayıp, bir gayeye işaret etmektedir. Tabiat Allah tarafından kendisine yerleştirilen kanunlarla işler. Bu yüzden kendisine has yapısı ile tabiat özerk bir varlıktır. Öyleyse insan bu düzenin kanunlarını araştırmalı, keşfetmeli ve onu, İslam'ın ahlaki gayesinin gerçekleştirebileceği bir alan haline getirmelidir.

Deterministik bir doğa ve hayat akışı anlayışı içinde mucizelere yer bulmak mümkün olmayacaktır. Bu yüzden teoride Abduh mucizeyi kabul ediyor görünse de⁴⁹ pratikte onu, fonksiyonu olmayan bir olguya indirgemektedir. Hatta Fehd b. Abdirrahman, onun nebi tarifinin asıl maksadının, mucizelerden sıyrılmış bir nübüvvet anlayışı geliştirmek olduğunu ifade etmektedir⁵⁰.

⁴⁷ Mazharuddin Sıddîki, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, çev. M. Fırat-G. Korkmaz, Dergah Yayınları, İstanbul, 1990, s. 18-19.

⁴⁸ İşcan, *Abduh..*, s. 183.

⁴⁹ Abduh'a göre vahiyde her ne kadar tabiat yasalarının değişmezliğine vurgu varsa da bazen bu yasalara uygun gözükmeyen 'sünnet-i hâsse' cinsinden çeşitli olaylar meydana gelebilir. Bkz. Abduh-Rıza, *Tefsiri'l-Menar*, Mektebetü'l-Kahire, Mısır, 1960, XI, 224.

⁵⁰ Bkz. Fehd b. Abdirrahman, *a.g.e.*, s. 568.

Abduh mucizeye tabiat kanunlarının yaratıcısı Allah'ın özel bir kanunu olarak bakmaktadır. Ona göre bu özel yasa (sünnet-i hasse) az görülen olaylar cinsinden olduğu için, tabiat kanunlarına aykırı olarak nitelendirilebilir⁵¹. Buradan hareketle diyebiliriz ki Abduh mucizeyi de 'sünnetullah'ın bir bölümü olarak değerlendirmekte ona da bir yasa özelliği vermektedir.

Abduh bu metotla hem fikri, tabii ilmi hatta ahlaki gelişmenin temeli olan nedenselliğin tamamen reddini içeren Eş'âri atomculuğunu dışlamış olmakta hem de katı bir determinist anlayışın getirebileceği, 'Allah'ı aradan çıkarma'yı geride bırakmaktadır.

Bilindiği gibi Eş'ariliğin Allah tabiat ilişkisi, alemde nesnelere gerçek bir tabiatı olmadığını, şeylerin arasında zorunlu veya nedensel bir ilişki bulunmadığı esasını sonuç vermektedir. Bu düstura göre öyle bir dünyada yaşanmaktadır ki her an her şey olabilir⁵². Zira Allah dünyayı her an var etmekte her an yok etmektedir. Bundan dolayı dünyamız Allah'ın, Allah ile birlikte velilerin, kutupların ricalu'l-gayb'ın tasarrufuna açıktır. Şimdi bu tür bir tabiat görüşünden hareketle en azından doğa bilimlerini temellendirmek mümkün olmayacaktır.

Abduh'un mucize ile ilgili en önemli görüşü, dinlerin tekamülü nazariyesine göre, insaniyette görülen gelişmelere bitişik olarak mucize sunumunda da bir takım değişimler olduğunu kabul etmesidir. Mucize sunumu, kevni mucizelerden akli ve fikri mucizeye doğru bir gelişme göstermiştir. Buna göre Kur'an'dan önce insanlar henüz olgunluk çağına erişmedikleri için onlara harikulade cinsinden mucizeler sunma mümkündü. Fakat Kur'an'la birlikte olgunluk söz konusu olduğu için, hissi mucizeye de gerek kalmamıştır. Kur'an'la birlikte, insanı inanca kavuşturma yolu olarak harikulade bir olayın cazibesi, bir belirleyici olarak kabul edilmemiştir. Kur'an'ın gösterdiği gibi, fikri olgunluk, düşünsel mucize gerektirmiştir⁵³.

Abduh, son vahiy olan Kur'an'la hissi mucizeler döneminin kapanmasını, insan onurunun, şeref ve haysiyetinin, yüceliğinin İslam tarafından vurgulanmasının bir göstergesi olarak ele almaktadır. O bir yazısında şöyle demektedir:

'İslam bu davetinde Allah'ın varlığı ve birliğine iman davasında, akli delil ve temiz fitrata uygun olarak, insan fikrinden başka hiçbir şeye dayanmamıştır. Seni

⁵¹ Bkz. Abduh-Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, XI, 224.

⁵² Bkz. İlhami Güler, 'Osmanlı Popüler Dinî Edebiyatında 'Dünya'ya Karşı Mesafe Bilinci', *İslamiyât*, c. 2, sayı: 4, Ekim-Aralık 1999, s. 37-38.

⁵³ Bkz. Abduh, *Risale*, s. 70 vd. Fehd b. Abdirrahman, a.g.e., s. 559.

harikulade şeylerle hayrette bırakma, dehşete düşürme yoluna gitmemiştir. Senin gözünü mutat olmayan bir takım tarzlarla örtme yolunu benimsememiş, dilini, semavi musibetlerle, vahametlerle susturma yolunu seçmemiştir. İlahi bir bağırıyla fikri hareketini engellemek istememiştir⁵⁴.

Abduh bir başka yazısında ise meseleyi şu şekilde anlatmaktadır:

'Hz. Muhammed risaletini doğrulamak için duyuları dehşet içinde bırakma yoluna gitmemiştir. Lakin o, her kuvvetin yaratılış gayesine uygun kullanılmasını talep etmiştir. Özellikle akla hitap etmiş ve akli, doğru yanlış arasında hakem tayin etmiştir'⁵⁵.

Bu yaklaşım Abduh'un, 'hayretten ağız bir karış açık' insan tipini, insaniyetin Kur'anla ulaştığı seviyeye uygun bulmadığı için, Hz. Peygamber'in tek mucizesi olarak Kur'an'ı gördüğünü de ortaya koymaktadır. Peygamberimizin risaletini tasdik eden tek asıl mucize, Allah'ın vahyi olan Kur'an'dır. Diğer harikulâde cinsinden olan olaylar ise, asıl mucize değil, bu mucizenin doğurması gereken yakîn imanı destekleyen, tali derecede bir öneme haiz, reddedilmesiyle herhangi bir sorumluluk oluşturmayan olaylardır. Ona göre bunlar bir din sisteminin meşru temeli sayılabilecek yeter kuvvete sahip değillerdir.

Tek mucize olan Kur'an da öyle bir mucizedir ki, akli, kendisini anlamada hakem tayin eder, akla ve fikre seslenir, onları muhatap alır. Hıristiyanlığın mucize olarak dayandığı "ölüleri diriltmek" gibi olaylar ise akla değil, dehşete düşürülmüş hislere dayanır.⁵⁶

Bu akli mucizenin mucizelik yönleri ise, icazı, üslubu, belağatı olduğu gibi, insanları içinde buldukları kötü durumdan hidayete çağırma ve çıkartma başarısı, doğru yola kavuşturma gücüdür. Kur'an'ın mucizeliği, karşılaşılan sorunlara cevapların denk düşmesidir. Peygamber'in mucizesi, Kur'an'ın tahaddide bulunması ve gayba ait haberler vermesidir⁵⁷.

Abduh bilhassa rivayet tefsirleri tarafından Hz. Muhammed'in bir mucizesi olarak gösterilen ve Enfal suresi 9-10, Ali İmran 123-124 ayetlerinde ifade bulan, Allah'ın bin ve üç bin meleklerle Müslümanlara yardımının⁵⁸, manevi bir yardım

⁵⁴ Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasraniyye maa'l-İlm ve'l-Medeniyye*, Matbaatu'l-Mevsuat, Mısır, tsz, s. 57.

⁵⁵ Abduh, *Risale*, s. 116.

⁵⁶ Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasraniyye*, s. 57-60.

⁵⁷ Abduh, *Risale*, s. 118-119; *el-A'mal*, III, 436-437.

⁵⁸ 'Siz Rabbinizden yardım istiyordunuz. O da 'ben size birbiri ardınca bin melek ile yardım edeceğim' diye duanızı kabul buyurmuştu. Allah bunu ancak müjde olsun ve kalbiniz bununla yatışsın diye

olduğunu ifade etmiştir. Ona göre bu ayetler göstermektedir ki Allah ve onun peygamberi, zafer elde edebilmeye motive etmek amacıyla manevi-moral açıdan Müslümanları güçlendirme iradesini göstermektedirler⁵⁹.

Abduh bu tür 'yeni yorum' olarak addedilebilecek düşüncelerini büyük oranda gelenekle destekleme yoluna gitmektedir. Zaten çağdaşçılığı özgün İslam geleneği içinde anlamak Abduh'un yenilikçi düşüncesinin temel taşı oluşturmaktadır⁶⁰. Yukarıdaki değerlendirmesinde de Razi'nin Ebu Bekir el-Assam'ın söz konusu ayetlere yaklaşımına kitabında yer vermesini hatırlatmaktadır. Razi'nin naklettiğine göre Ebu Bekir el-Assam, meleklerin yeryüzüne inerek nesnel anlamda Müslümanlara yardım etmiş olabilecekleri düşüncesini reddetmektedir. Ona göre yeryüzünü mahvetmek için bir melek bile kafidir. Nitekim Cebrail Lut kavmini tek başına helak etmiştir. Bu nedenle yeryüzüne Müslümanlara destek için binlerce meleğin gönderilmesi anlamsızdır. Ayrıca binlerce meleğin indirilmesi halinde Müslümanların savaşmasına da gerek kalmayacaktır. Çünkü melekler tek başlarına bu görevi yerine getirebilecek kapasiteye sahiptirler⁶¹.

Abduh'a göre dinin yalnızca olağanüstü şeylerle onanması yoluna gidilmesi, doğru bir tarz sayılamaz. Zira burada fikir ve düşüncenin ikinci plana itildiğine dair bir sonuç elde etmek mümkün hale gelebilir. Kur'an bu yüzden genelde hep delil ve burhan metodunu benimsemiştir⁶². Peygamberler devamlı harikulade olaylar sergileseler, bu yönden çok çeşitli kuvvetlere sahip olduklarını gösterecekler, sadece harikulade cinsinden bir otoriteye sahip olsalardı, bu takdirde insanların onlara zorunlu olarak itaat etmeleri lazım gelirdi. Bu yolla dinin kabulü izdirari bir şekilde bürünürdü. Böylelikle hayır ve şer birbirinden ayrılamaz, iyi ve kötülüğe verilecek mükafat ve cezanın bir anlamı olmazdı. İhtiyari olmayan bir inanç, Allah'ın va'd ve vaidini lüzumsuz hale getirirdi⁶³.

Fehd b. Abdirrahman belirtmektedir ki, Hz. Muhammed'in mucizelerini Kur'an'la sınırlayan Abduh'un asıl gayesi, Hz. Muhammed'in hayatını ilme ve tabiat

yapmıştır'. (Enfal, 8/9-10) 'Nitekim Allah size Bedir'de yardım etmişti. Siz o zaman zayıf idiniz. O zaman sen mü'minlere; 'Rabbinizin size indirilmiş üç bin melekle yardım etmesi size yetmez mi?' Diyordun'. (Ali İmran 3/ 123-124)

⁵⁹ Abduh-Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, IV, 111-112.

⁶⁰ Fazlur Rahman *İslam ve Çağdaşlık*, s.162.

⁶¹ Bkz. Abduh-Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, IV, 113. Razi'nin tefsiri için bkz. Fahreddin Razi, *Tefsiru'l-Kebir*, Matbaatu'l-Behiyye, Mısır 1938, VIII, 226-227.

⁶² Abduh, *Risale*, s. 8-9.

⁶³ Abduh, *el-A'mal*, II, s. 464.

kanunlarına aykırı olan kevni mucizeler şaibesinden kurtarmaktır. Ona göre Abduh, bu gibi mucizeleri diğer peygamberler ve dinler hakkında kabul etmekle beraber İslam söz konusu olduğunda reddetmektedir⁶⁴.

Gerçekten Abduh, Hz. Muhammed'den önceki peygamberlerin kevni mucizeleri hakkında, kabul ettiği dinler tarihi felsefesine uygun olarak, müspet bir kanaat taşıdığı söylenebilir. Fakat bunlardan Kur'an'da geçip de İslam düşünce tarihinde çoğu müfessirlerce mucize olarak kabul edilen olayları, yorumlamak suretiyle akla uygun hale getirmektedir:

'Hani siz bir adam öldürmüştünüz de onun (katili) hakkında birbirinizle atışmıştınız; Oysa Allah gizlediklerinizi açığa çıkaracaktır. Onun için (ineğin) bir parçası ile o (öldürülene) vurun demiştik. İşte Allah böylece ölüleri diriltir, size ayetlerinizi gösterir ki düşünesiniz.' (Bakara 72-77) ayetleri, Abduh'a göre olağanüstü bir olayı değil, o gün için geçerli bir hukuki geleneği aktarmaktadır. Abduh, Tevrat'tan da faydalanmak suretiyle bu geleneği şöyle açıklamaktadır:

Katili bilinmeyen bir cinayet olduğunda bir buzağı kesilir. Daha sonra maktülün yakınları ve şüpheli görünenler, ellerini kesilen buzağının kanına batırarak 'bu kanı biz akıtmadık' derler. Bunu yapanlar suçsuz sayılırlar. Yapmaktan kaçınan var ise cinayeti onun işlediğine hükmedilir. Abduh'a göre yukarıdaki ayetlerde şekillenen bu kıssa, işte böyle bir geleneksel uygulamaya işaret etmektedir. Buna göre ayette geçen 'onun bir parçası ile öldürülene vurun' emri, gizli kapaklı bir işin ortaya çıkarılması gereğini ifade eden bir tasvirdir. 'İşte Allah böylece ölüleri diriltir' açıklaması da (ihya), 'kim bir insanı diriltirse bütün insanlığı diriltmiş gibi olur' ayetindeki diriltme nevindedir. Çünkü katilin ortaya çıkartılması suretiyle toplumda meydana gelebilecek muhtemel bir kargaşa, çatışma önlenmiş, ihtilaf sebebi ortadan kalkmıştır. Bu yüzden bir ihya söz konusu olmuştur. Ayetteki ihya, bu tarz bir ihyadır. İhya, manevi anlamda toplumun kargaşadan korunması suretiyle yeniden canlandırılmasıdır⁶⁵.

Abduh, Hz. İsa'nın mucizesi olarak addedilen ve 'Ben size çamurdan kuş gibi bir şey yapıp ona üfleyeceğim. Allah'ın izni ile hemen kuş olacaktır. Anadan doğma körleri, alacaklıları iyi edeceğim. Ölüleri dirilteceğim, yediklerinizi ve evlerinizde sakladıklarınızı da haber vereceğim' (Al-i İmran 48-49) ayetlerinde geçen olaylar

⁶⁴ Fehd b. Abdirrahman, a.g.e., s. 556, 569.

⁶⁵ Abduh-Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, I, 250; İşcan, *Abduh..*, s. 281.

dizisi hakkında ise şöyle demektedir: 'Bu ayetlerde bir sır ortaya konmuştur. Fakat bunları İsa'nın bilfiil yapıp yapmadığı belirtilmemiştir. Bu konuda Hz. Muhammed'den sahih bir rivayet de nakledilmemiştir⁶⁶.

Abduh'a göre zaten Kur'an'da zikredilen kıssaların içeriklerinin bütünüyle doğru olmalarına da gerek yoktur. Çünkü kıssalara, tarih bilgisi sunmak veya geçmiş toplumlar hakkında serdedilen haberlere inanılmasını sağlamak amacıyla değil, öğüt ve ibret amacıyla Kur'an'da yer verilmiştir. Sözelimi bakara suresi 102. ayette sihirden söz edilmesine bakarak insanların sihir ve büyü hakkındaki görüşlerinin ispatlanması yapılamaz.⁶⁷

'Hani bir zamanlar İbrahim 'Rabbim ölüleri nasıl dirilttiğini bana bir göster' demişti. 'İnanmıyor musun?' deyince de 'inanıyorum fakat gönlüm iyice yatsın' demişti. Öyleyse dört kuş al onları kendine alıştır, sonra onları parçalayıp her dağın üzerine bir parça koy. Sonra onları çağır; koşarak sana gelirler. O halde Allah'ın güçlü ve hakim olduğunu bil' şeklinde tercüme edilen Bakara suresi 260. ayette 'parçala' manasına alınan 'surhunne' kelimesine Abduh, sadece 'kendine itaate alıştı' manasını vererek, bu ayetin, Allah'ın ölüleri diriltmesinin Allah tarafından bir beşer peygambere anlatılan temsili ifadesi olduğunu belirtmiştir. Buna göre Hz. İbrahim'e kuşları kendisine alıştırmayı söylemiş sonrasında her birini farklı yerlere bırakması talep edilmiştir. Böylece belirtmek istenmiştir ki İbrahim onları çağırırsa kuşlar yer ve mesafe farklılığına rağmen geleceklerdir. Aynı zamanda belirtilmiştir ki Allah'ın ölüleri diriltmeyi istediğinde onları çağırması, 'dirilin' demesi yeterlidir.

Abduh bu görüşlerini dile getirirken Fahrettin Razi'nin tefsirine atfen, Ebu Müslim el-İsfehanin de ayetin temsili bir karakterde olduğunu dolayısıyla Hz. İbrahim'in böyle bir işi yapmış olmasının gerekmediğini kabul ettiğini ifade etmiştir. Razi'nin nakline göre o, 'eğer insan kuşları çağırısına uyacak şekilde eğitebilirse –ki kesinlikle böyle bir yeteneğe sahiptir- Allah da sadece 'ol' diyerek her şeye hayat verebilir' kanaatini ileri sürmüştür⁶⁸. Böylece Abduh ayette olağanüstü bir durumun olmadığını ortaya koymaya çalışmıştır⁶⁹.

⁶⁶ Fehd b. Abdırrahman, *a.g.e.*, s. 578.

⁶⁷ Abduh-Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, I, 399.

⁶⁸ Razi'de geçtiği yer için bkz. Fahreddin Razi, *Tefsiru'l-Kebir*, Mektebetu Abdurrahman Muhammed, Mısır tsz., VII, 44-45.

⁶⁹ Abduh-Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, III, 55. Abduh'un bu yorumuna en uygun tercümelerden birini sayın Hüseyin Atay yapmıştır: 'Öyleyse dört kuş al, onları kendine alıştı, sonra her dağın üzerine onlardan birer tane koy. Sonra onları çağır, koşma koşma sana gelirler. Ve Allah'ın yüce bir bilge olduğunu bil'

Abduh, bazı alimlerin; "Zekeriyya onun(Meryem'in) yanına, mabede her girdiğinde orada bir rızık bulur ve "Ey Meryem, Bu sana nereden geliyor?" der, o da: "Bu Allah katındandır. Allah dilediğine sonsuz rızık verir." derdi." (Al-i İmran, 3/37) ayetini kerametın gerçek olduğunu ortaya koymak için delil olarak göstermelerini de uygun görmemektedir. Ona göre çoğu müfessir Zekeriyya'nın Meryem'in her yanına gidişte orada, meselâ yazın kış meyvesi, kışın yaz meyvesi bulunduğunu söyleyerek, "Allah dilediğine sayısız rızık verir" ifadesinden harikulâde bir olay anlamaları, surenin bütünlüğü dikkate alındığında doğru olmamaktadır. Bu tür bir yorum mana bütünlüğüne terstir. Çünkü surede ifade edilen ve ibret alınması istenen hakikat, Peygamberimizin nübüvvetini takrir ve Ehli kitap ile müşriklerin bu konudaki şüphelerini mesnetsiz bırakmaktır. Hz. Meryem'in: "Bu Allah katındandır" sözü tüm Müslümanların kendilerine bahşedilen olağan nimetler için geçmişte ve gelecekte her zaman söyledikleri ve söyleyecekleri bir sözdür. Bu söze dayanarak ayetteki "rızık"ı harikulâde veya mucizevî bir rızık olarak görmek doğru değildir. Hele Meryem'e verilen rızıkın yazın kış yiyeceği, kışın yaz yiyeceği olduğunu söylemek olayı büsbütün saptırmadır. Ne Hz. Peygamber ne de ilk müfessirler böyle bir şeyi söylememişlerdir.⁷⁰

Macit Fahri Abduh'un mucize görüşünün geleneksel çizgiye uygun olduğunu ancak ona göre mucizenin akıl dışı değil (irrationel), daha ziyade akılüstü (preterrational) olduğunu belirtmektedir⁷¹.

Kanaatimize göre Abduh Batıda Spinoza'nın yaptığı, doğal ve sosyal yasalarla 'kutsal kitap'ta geçenleri uzlaştırma gayreti ile daha fazla ilgilidir. Spinoza,

dedi'. Bkz. *Kur'an'ın Türkçe Çevirisi*, Ankara 2002, s. 43. Muhammed Esed de ayeti Abduh'un yorumuna sadık kalarak manalandırmıştır: 'Öyleyse' demişti Allah, 'Dört kuş al ve onlara sana itaat etmeyi öğret. Sonra onarı (etrafındaki) her tepeye ayrı ayrı sal; sonra da çağır: Uçarak sana gelecekler. Bil ki Allah her şeye kadirdir, hikmet sahibidir'. Bkz. *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret Yay., 2001, s. 80. Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yayınlanan '*Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*' adlı eser de ise ayet: "Rabbi 'kuşlardan dört tane al, onları kendine alıştır, sonra parçalayıp her bir tepeye onlardan bir parça bırak, sonra onları çağır. Koşarak sana gelecekler ve şunu bil ki Allah hep galiptir ve hikmet sahibidir' buyurdu" şeklinde tercüme edilmiş, tefsiri sadedinde ise şunlar söylenmiştir: 'Allah'ın izniyle öldürülmüş ve parçalanmış kuşların diriltilmesi, Allah'ın işidir; aziz ve hakim olan Allah için bu diriltme son derece basit ve kolay bir iştir. Bunun bir peygamber elinde, onun çağırmasıyla vuku bulması da bir mucizedir. Allah'ın izni, ilim ve kudretiyle hasil olan, gerçekleşen mucizeleri tevîl etmek, 'öldürmeyi, parçalamayı, dağlara dağıtmayı, çağırmayı, diriltmeyi...' dil bakımından kelimelere yüklenmesi mümkün olmayan manalara çekmek gereksiz ve yersizdir.' Bkz. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir (I)*, yazarlar: H. Karaman, M. Çağrıncı, Sadreddin Gümüş, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2003, s. 287-289.

⁷⁰ Bkz. Abduh-Rıza, a.g.e., III, 293-294.

⁷¹ Bkz. Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul, 1987. s. 272.

evrenin kurallarına aykırı olağanüstü bir şeyin doğmasının mümkün olmadığını, Tanrının bunu yapamayacağını belirterek mucize konusundaki görüşünü dile getirmektedir. Ona göre Tanrı var oldukça evrenin kendi bütünlüğü içindeki kuralları da işleyecektir. Bunun aksini düşünmek, biri Tanrının diğeri de evrenin olmak üzere iki ayrı gücü kabul etmek anlamına gelecektir. Öyleyse Kutsal Kitap'ta gerçekten olmuş gibi geçen olaylar, ancak doğal yasalar çerçevesini aşmadan meydana gelmiş olaylardır. Mucize denen bir şey varsa bile bu, doğal nedenler aracılığı ile Tanrı tarafından yapılan şeylerdir. Eğer bu olaylar arasında doğal yasalara aykırı olanlar varsa, bunlar sonradan eklenmiştir. Çünkü doğaya aykırı olan akla da aykırıdır. Gerçekte Tanrının lütfunu mucizelerde aramak da doğru değildir. Zira ilahi lütuf doğadaki yasalarla daha iyi anlaşılır⁷².

Bilindiği gibi Abduh'un bir gayesi, İslam'ı Hıristiyanlık karşısında savunmadır. Hıristiyanlık büyük ölçüde bir mucizeler dinidir. Bundan dolayıdır ki Hristiyanlıkta bilim-din çatışması mucizeler konusunu daima ön planda tutmuş ve tartışmaların önemli bir kısmı, hep bu alanda olmuştur⁷³. Çünkü mucize tabiat olaylarının bir bozulması olarak görülmüş⁷⁴, Tanrı'nın insanlık tarihine bir müdahalesi şeklinde ifade edilmiştir. En azından mucize, 'Tanrı'nın araya girmesi' düşüncesine tekabül eden bir durum olarak addedilmiştir⁷⁵. Daha ötede 'Hıristiyanlık dininin mucizelerle el ele gidişi' üzerine şekillenen, mucizesiz olarak akli başında hiçbir insan inanç elde edemez; mucizenin tutarsızlığı ile ilgili olarak ileri sürülen her şey, peygamberlik için de uygulanabilir⁷⁶ tezinin ortaya koyduğu, mucize üzerinden din karşıtlığı yapma durumu söz konusu olmuştur.

⁷² Bkz. Baruch Spinoza, *A Theologico-Political Treatise*, Part II, Chapter VI to X, translated by R. H. M. Elves, Pennsylvania State University Press 200, s. 4-21, 55. Adivar, s. 155-156.

⁷³ Bu konu için bkz. Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir 1987, s. 214. Gerçi Türkiye'de yapılan çalışmaların bir çoğunda mucizeler konusunda İslam'ın Hıristiyanlıktan geri kalmadığı ortaya konmaya çalışılmıştır. Örneğin bir çalışmada Kur'an'da mucizenin geniş yer tuttuğu savunulmasına rağmen ondan sadece iki örnek verilebilmiştir. Bunlardan biri miraç olayı (İsra, 17/1) diğeri ayın ikiye yarılanmasıdır. (Kamer 54/1) bkz. Vahdettin Başçı, *Felsefi Bir Problem Olarak Mucize*, Atatürk Üniv. İlahiyat Fak. Yay., Erzurum 1996, s. 10-23. Bilindiği gibi miraç olayının bilinen anlamda mucize sayılmayacak tarif ve kabulleri de bulunmaktadır. Kamer suresindeki ayet ise bir kıyamet olayından bahsetmektedir. Adı geçen çalışmada sahabeden nakledilen Hz. Muhammed'in mucizelerinin de bilgisinin 'apaçık' olduğu beyan edilmiştir. Bkz. a.g.e., s. 18. Burada 'apaçık' terimiyle karşılanan bilgi, 'ahad haber'dir. Kelamcıların ifadesiyle bu tür haberler sadece zan ifade ederler.

⁷⁴ Örnek olarak bkz. David Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, çev. Selmin Evrim, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1974, s. 172, 191.

⁷⁵ Bkz. Brian Davies, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, New York 1993, s. 191.

⁷⁶ David Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, s. 198.

Abduh bütün bu düşünceler karşısında İslam'ın fazla bir sıkıntısı olmadığını dile getirmekte ama aynı zamanda o, İslam'ın bu özelliğine rağmen, Spinoza ile batıda başlayan sürece de uygun olarak, sahih akla ve bilime uygun, mitolojik unsurlardan ve anlamlardan soyutlanmış bir ilahi metne ulaşmayı da düşünmektedir. Ona göre tabii kanunların kınılması olayı varsa bile artık bu geride kalmıştır. Hem tabii kanunları ile Allah'ın bir diğer 'sünneti' olarak görülen mucizenin karşı karşıya getirilmemesi de gerekir. Çünkü bunlar hakkında tam bir bilgiye sahip değiliz.

Burada onun bir maksadının da nübüvvet ile insanîyet arasındaki ilişkiyi insani ölçülerini zedelemeyen bir yapı içinde anlatmak olduğunu söyleyebiliriz. 'Söz'ün dinlenmesi'ni sağlamak için mucizeye baş vurulmasını Abduh, Kur'anla birlikte Allah tarafından da ilan edildiğini düşündüğü insani tekamüle uygun bulmamıştır. O düşünmüş olabilir ki insanın ulaştığı nokta itibari ile hissi mucizeler, ilahi olanla ilişki ve diyalog için iyi bir metot sayılamaz⁷⁷.

Fazlur Rahman'a göre mucizeler konusundaki bu tavır Kurânî bir tavidir. Çünkü bizzat Kur'an'ın kendisi, Hz. Muhammed'in muhalifleri ondan bir mucize istediklerinde, 'mucizelerin zamanının artık geçtiğini' zaten önceki toplumların yola gelmesinde de hiçbir katkıda bulunmadığını ifade etmektedir. Fazlur Rahman 'Onların yüz çevirmesi sana ağır gelince, eğer gücün yeri delmeye veya göge merdiven dayamaya yetmiş olsaydı onlara bir delil (mucize) getirmek isterdin. (Ama unutmaya ki) Allah dileseydi onları doğru yolda toplardı. Sakın bilmeyenlerden olma!' (En'am, 6/35) ayetine dayanarak Kur'an'ın mucize isteyen peygamberine bu şekilde sert karşılık verdiğini ifade etmektedir⁷⁸.

Burada şu ayetler üzerinde durmak da mümkündür: 'Dediler ki ona Rabbinden ayetler indirilmeli değil miydi? De ki ayetler Allah'ın yanındadır. Ben ancak apaçık bir uyarıcıyım'. Kendilerine okunan bir kitabı sana indirmiş olmamız onlara yetmiyor mu? Burada inanan topluluk için rahmet ve ibret vardır'.(Ankebut, 29/ 50-51)

İnsan merkezli bir dünya görüşünün, buna bazıları sekülerleşme de diyebilir, en güçlü tavsiyesi, 'tabiatı tabiat olarak görmek' ve buradan, 'dünyayı dünya olarak

⁷⁷ Abbe Pierre İsa'nın mucizeleri için şunları söylemektedir: 'Bu mucizeler sorusu sorun yaratıyor. Mucizeler çok az. İsa cüzamlıları iyileştiriyor. Birkaçını. Niçin hepsini değil. Sadece bir yanıt var: İsa, tıpkı bir sihirbazın dikkati çekmek için bir numara yapması gibi, Söz'ün dinlenmesini sağlamak için böyle yapmıştır'. Bkz. Abbe Pierre Albert, Albert Jacquard, *Mutlak*, Söyleşi Hakemi: Helene Amblard, çev. Mukadder Yakupoğlu, Yapı Kredi Yay., İstanbul 1995, s. 63.

⁷⁸ Bkz. Çiğçi, a.g.e., s. 176. (Fazlur Rahman, 'Some Recent Books on the Quran' Journal of Religion c. 64, 1984 sayı: 1 s. 87'den naklen)

görmeye' intikal etmektedir⁷⁹. Tabiatı tabiat olarak görmek, ondan perilerin, ilahların, başka esrareniz güçlerin kovulmasını, ona rasyonel ve bilimsel gözle bakılmasını, onun büyüden arındırılmasını gerektirmektedir⁸⁰. Dünyayı dünya olarak görmek ise varlık alanında insanın özgürlüğünü sonuç olarak vermektedir.

Abduh'un tabiat ve dünya ile ilgili görüşleri göstermektedir ki o, insanileşme süreci ile nübüvvet nizamını birbirinin alternatifi olarak görmemektedir.

Abduh'un tabii kanun görüşünün temel referansı, Allah'ın tabiat ve dünya ile ilgisinin anlamlılık, düzenlilik ve değerler açısından olduğunu kabuldür. Allah eşyaya ölçü vermektedir. Hareket kanununun vermektedir. Fakat hadiselerin nasıl, ne zaman nerede meydana gelebileceği başka bir sürü faktöre bağlıdır.

Abduh'un halletmek istediği batı tandaslı problem şudur: 'Tanrı insan anlaşmazlığı'. Batıda böyle bir problem yaratılmıştır. Böylece tanrı veya insanın yanında yer alma gibi bir durum söz konusu olmuştur⁸¹. Abduh'a göre tanrı ve insan birbirinin düşmanı değildir. Tanrısal olan aynı zamanda insansal olandır.

⁷⁹ Bkz. Mehmet S. Aydın, "Dünyevileşme", *İslamiyat*, c. 4, sayı: 3, 2001, s. 15-16.

⁸⁰ Aydın, *a.g.e.*, s. 16.

⁸¹ Örneğin A. Camus 'Tanrı ve insan anlaşmazlığı karşısında ben insandan yanayım' demektedir. Bkz. Albert Camus, *Denemeler ve Bir Alman Dosta Mektuplar*, çev. Sabahattin Eyuboğlu-Vedat Günyol, Say Yay., İstanbul 1991, s. 64.