

T.C
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİN EĞİTİMİ)
ANA BİLİM DALI

SEYYİD CEMALİDDİN AFGANİ VE
DİN EĞİTİMİ ANLAYIŞI

Doktora Tezi

Aliye YILMAZ

ANKARA - 2012

T.C
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİN EĞİTİMİ)
ANA BİLİM DALI

SEYYİD CEMALEDDİN AFGANİ VE
DİN EĞİTİMİ ANLAYIŞI

Doktora Tezi

Aliye YILMAZ

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Mualla SELÇUK

ANKARA – 2012

T.C
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİN EĞİTİMİ)
ANA BİLİM DALI

SEYYİD CEMALEDDİN AFGANI VE
DİN EĞİTİMİ ANLAYIŞI

Doktora Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Mualla SELÇUK

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....

İmzası

.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....

Tez Sınavı Tarihi

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

Bu belge ile bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kurallar ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (...../...../.....)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin

Adı ve Soyadı

.....

İmzası

.....

ÖNSÖZ

XIX. yüzyılda Batı'nın askeri, siyasî ve kültürel nüfuzu artarken, İslam toplumları her bakımdan geri kalmıştır. Skolastik medrese eğitimi İslam düşüncesini zayıflatmış, Müslümanlar Batı'dan gelen etkilere karşı savunma oluşturabilecek güçlerini dahi yitirmişlerdir. Bu nedenle XIX. yüzyıl İslâm alemi için kesin bir dönemeç noktası oluşturmuştur denebilir.

Böyle bir ortamda bazı Müslüman aydınlar dinî alandaki yozlaşmaları geri kalmışlığın nedeni olarak görmüş ve dini bakımdan birleşmeyi güçlenme ve kurtuluş yolu olarak öne sürmüşlerdir. Bu doğrultuda İttihad-ı İslam düşüncesiyle adından söz ettiren Cemaleddin Afgani, gerek İslâm ülkelerinde vermiş olduğu vaazlar, gerekse Batı ülkelerinde çıkartmış olduğu dergilerle, İslam'ın özüne dönüş noktasında Müslümanları aydınlatmaya çalışmıştır. Afgani'nin dönemin şartlarına uygun olarak yürüttüğü siyasal ve toplumsal mücadeleleri, Müslümanları kaybettiği eski prestijli günlerine kavuşturabilme amacı güttüğünden büyük önem kazanmıştır.

Bu çalışmada Cemaleddin Afgani'nin siyasî hareketlerinin arka planındaki dini kaygıları, eğitim ve din eğitimiyle ilgili düşünceleri ele alınmıştır. Çalışma beş bölümden oluşmaktadır. Giriş mahiyetindeki birinci bölümde araştırmanın problemi, amacı, önemi, kapsam ve sınırlılıkları, yöntemi ve ilgili araştırmalar hakkında bilgi verilmiştir. İkinci bölümde Cemaleddin Afganinin hayatı, eserleri hakkında özel bilgilere ve yaşadığı dönemin siyasî, sosyal, ekonomik ve eğitim alanındaki gelişmeler hakkında genel bilgilere yer verilmiştir. Üçüncü bölümde Afgani'nin islâm düşünce tarihindeki yeri ve etkileri kapsamında onun temel düşünceleri ve yayıncılık faaliyetleri üzerinde durulmuştur. Dördüncü bölümde Afgani'nin her türlü siyasî ve sosyal faaliyetlerinin temelini oluşturan din anlayışı ve bu anlayış çerçevesinde gelişen din eğitimi düşüncesi ele alınmıştır. Tez, beşinci bölümdeki sonuç ve değerlendirmeye noktalanmıştır.

Çalışmanın her aşamasını titizlikle takip eden ve hiçbir konuda yardımlarını esirgemeyen değerli hocam Prof. Dr. Mualla Selçuk'a, akademik çalışmaya başladığım andan beri bana her türlü maddi ve manevi desteği sağlayan saygı değer hocam Prof. Dr. Ramazan Buyrukçu'ya, engin bakış açılarıyla olayların farklı yönlerini görmemi sağlayan hocalarım Prof. Dr. Cemal Tosun'a ve Prof. Dr. Recai

Doğan'a, çalışmanın başından itibaren zaman ayırarak önemli katkılarda bulunan Prof. Dr. Nahide Bozkurt'a burada adını sayamadığım diğer hocalarım, arkadaş ve aile çevreme teşekkürü bir borç bilirim.

Aliye YILMAZ

Ankara, 2012

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	iii
İÇİNDEKİLER.....	v
KISALTMALAR.....	ix

BİRİNCİ BÖLÜM

GİRİŞ

1. ARAŞTIRMANIN PROBLEMİ.....	1
2. ARAŞTIRMANIN AMACI.....	2
3. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ.....	2
4. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ.....	4
5. KAPSAM VE SINIRLILIKLAR.....	4
6. İLGİLİ ARAŞTIRMALAR.....	5

İKİNCİ BÖLÜM

SEYYİD CEMALEDDİN AFGANİ'NİN HAYATI VE YAŞADIĞI DÖNEM

1. HAYATI.....	7
1.1. Çocukluk Yılları ve Eğitimi.....	14
1.2. Gençlik ve Mücadele Yılları.....	15
1.3. Hayatının Son Yılları ve Ölümü.....	19
2. ESERLERİ	23
2.1. Risaleleri.....	23
2.2. Makaleleri.....	24
2.3. Şerh ve Haşiyeleri.....	26
3. YAŞADIĞI DÖNEM.....	26

3.1. Siyasî Durum.....	27
3.2. Sosyo- Kültürel Yapı.....	29
3.3. Eğitim Durumu.....	32
3.4. Ekonomik Durum	35
3.5. Ceditçilik Hareketi ve Önderleri.....	35

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SEYYİD CEMALEDİN AFGANİ'NİN İSLÂM DÜŞÜNCE TARİHİNE ETKİLERİ

1. GÖRÜŞLERİ.....	38
1.1. Siyaset.....	38
1.2. Milliyetçilik.....	41
1.3. İslâmcılık, Panislâmizm (İttihad-ı İslâm).....	45
2. YAYINCILIK FAALİYETLERİ.....	52
2.1. Urvetu'l-Vuskâ.....	52
2.2. Ziyâu'l-Hafkîn.....	57
3. DÜŞÜNCELERİ İLE ETKİLEDİĞİ ÜLKELER VE ETKİ ALANLARI.....	58
3.1. Afganistan Düşünce Tarihine Etkileri.....	59
3.2. İran Düşünce Tarihine Etkileri.....	62
3.2.1. Tütün Hareketi'ne Etkisi.....	67
3.2.2. Nasreddin Şah'ın Katledilmesindeki Rolü.....	68
3.3. Türk Düşünce Tarihine Etkileri.....	69
3.3.1. Dârü'l-Fünûn Nutku.....	70
3.3.2. Jön Türklerle İlişkisi.....	74
3.4. Mısır Düşünce Tarihine Etkileri.....	77

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

SEYYİD CEMALEDDİN AFGANİ’NİN DİN HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ VE EĞİTİMCİLİĞİ

1. GENEL OLARAK DİN ANLAYIŞI.....	87
1.1. Dinin Tanımı ve Mahiyeti.....	90
1.2. Allah İnancı.....	91
1.3. Peygamberlik ve Filozofluk.....	93
1.4. İslâm Âlimleri.....	96
1.5. İnanç Bağlamında Şüphe Uyandıran Yönleri.....	99
1.5.1. Mason Localarıyla İlişkisi.....	100
1.5.2. Ernest Renan’a Cevabı.....	103
2. AFGANİ’NİN EĞİTİMCİLİĞİ VE DİN EĞİTİMİ ANLAYIŞI.....	108
2.1. Bilimsel Yeterliliği ve Eğitimci Kişiliği.....	110
2.2. Eğitim Yoluyla Etkilediği Önemli Şahsiyetler.....	112
2.3. Din Eğitimi Hakkındaki Görüşleri.....	119
2.3.1. Din Eğitiminin Tanımı ve Mahiyeti.....	122
2.3.2. Din Eğitiminin Gayesi ve Metodu.....	123
2.3.3. Din Eğitiminin Kazandıracığı Hasletler ve Faziletler.....	124
2.4. Çocuk Eğitimi.....	126
2.5. Kadın Eğitimi.....	128
2.6. Mezhep Eğitimi.....	130
2.7. Ana Dilde Eğitimin Önemi.....	132

BEŞİNCİ BÖLÜM

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME.....	135
KAYNAKÇA.....	141
ÖZET.....	152
ABSTRACT.....	153
EKLER.....	155

KISALTMALAR

Trc.	Tercüme
Yay.	Yayımları
Çev.	Çevri
Aktr.	Aktaran
Der.	Derleyen
Düz.	Düzenleyen
TDV.	Türkiye Diyanet Vakfı
S.	Sayı
C.	Cilt
Hş.	Hicri Şemsî
Hk.	Hicri Kamarî
H.	Hicrî
M.	Miladî
Aktr.	Aktaran
Haz.	Hazırlayan
bkz.	Bakınız
s.	Sayfa
vd.	Ve Devamı
a.e.	Aynı Eser

BİRİNCİ BÖLÜM

GİRİŞ

1. ARAŞTIRMANIN PROBLEMİ

Yenilikçi hareketin önderlerinden sayılan Cemaleddin Afgani, İslam ülkelerinde yenileşme arayışlarının başladığı bir dönemde yaşamıştır. O, Afganistan, İran, Türkiye ve Mısır başta olmak üzere birçok İslam ülkesinde bulunmuş ve gittiği her yerde tecdid mücadelesi vermiştir. Yaşadığı dönemin siyasî ve sosyo-kültürel yapısı esas alındığında son derece radikal çıkışlar yapan Afgani, gittiği ülkelerde bu konuda fikir ve eylem düzeyinde önemli tesirler göstermiştir. Onun fikir ve eylemleri hakkında zaman zaman siyasî tercihlere göre olumlu veya olumsuz değerlendirmeler yapılmış olmasına rağmen bilimsel anlamda hala netlik kazanmış değildir. Bulunduğu ülkelerde yöneticilerle ters düştüğü için fikirleri ve önerileri hayata geçirilmemiş olmakla birlikte nedenleri yeterince tartışılmamıştır.

Afgani, yaşadığı dönemde İslam ülkelerinde yenilikçi hareketin tutunabilmesi ve yaygınlaşabilmesinin dinin doğru anlaşılması ve doğru yaşanmasıyla, bunun da önce eğitim yoluyla gerçekleşebileceğinin farkındadır. Bu nedenle dinî, fikrî ve siyasî düşüncelerini genelde dinle ve eğitimle ilişkilendirmek veya temellendirmek ihtiyacı hissetmiş ve bu hissedişini ifadelendirmiştir. Araştırdığımız ve tesbit edebildiğimiz kadarıyla Afgani'nin din eğitimi üzerine düşünceleri bilimsel bir anlayışla yeterince incelenmemiştir. Bu hususların sağlıklı bir şekilde bilimsel bir yaklaşımla araştırılması, Afgani'nin din eğitimi konusundaki fikirleri ve düşüncelerinin doğru anlaşılmasına olanak sağlayacağı gibi günümüze yansımalarının da aydınlatılmasına zemin hazırlayacağı, düşüncesindeyiz.

Araştırmamızın problemini, Cemaleddin Afgani'nin din eğitimi hakkındaki görüşlerini tespit ederek genel düşünce ve eylem bütünlüğü içinde ortaya koymak, bu konulardaki görüşlerinin etkilerini sebep ve sonuçları ile birlikte irdelemek, oluşturmaktadır.

2. ARAŞTIRMANIN AMACI

İslam ülkeleri, XIX. yüzyılda çağın gerisinde kaldıklarını yavaş yavaş idrak etmeye başlamıştır. Batılı devletlerin siyasi, ekonomik, askeri, kültürel ve benzeri alanlardaki gelişmesi net olarak hissedilirken, buna karşın İslam devletleri giderek zayıflamıştır. Böyle bir sosyo- kültürel ve siyasî yapılanmada Cemaleddin Afgani, Türkiye, Mısır, Afganistan, Hindistan ve İran gibi çeşitli ülkelerde bir yandan sömürgecilik girişimlerine karşı çıkararak özgürlükçü faaliyetler yürütmüş ve halkı millî ve dinî bütünlük konusunda aydınlatmış, diğer yandan ise İslam ülkelerinin sosyal, kültürel ve ekonomik sorunlarını dile getirerek, problemlerin din anlayışı ve eğitim sistemiyle ilişkisine dikkat çekmiştir.

➤ Afgani'nin bu anlamda ortaya koyduğu düşüncelerinin ne kadarı kabul görmüştür?

➤ Onun eğitim anlayışı ve dinî algısı sözü geçen alanlara nasıl yansımıştır?

➤ Gittiği ülkelerde, özellikle din ve eğitim alanlarında etkili olmuş mudur?

➤ Bulunduğu ortamlarda onun düşünceleri nasıl yankı uyandırmıştır?

➤ Afgani'nin düşünce izlerinin etkileri günümüze yansımakta mıdır?

Bu çalışmanın temel amacı; Cemaleddin Afgani'nin din eğitimi görüşlerini tespit etmeye çalışmak ve cevapları henüz netleştirilmemiş olan yukarıdaki sorulara bilimsel metot ve tekniklerle yanıt aramaktır. İslamî duygu, düşünce ve davranışların oluşumu, gelişimi ve değişiminde çevrenin etkilerini ve Afgani'nin ayrıca yaşadığı dönem özelliklerini son olarak onun din ve eğitim anlayışına etkilerini tartışmaya açmak da araştırmanın amaçları arasındadır.

3. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ

Cemaleddin Afganiyle ilgili birçok araştırma yapılmış olmasına rağmen, onunla ilgili sır perdesi hâlâ yeterince aralanamamıştır. Onun yaşamındaki karanlık alanlar aydınlatılmadığı gibi, düşünceleri de henüz ortaya konulup, doğru bir şekilde değerlendirilememiştir.

Şüphesiz Afganî'yi tanıyabilmek için yaşadığı yüzyılın özelliklerini iyi bilmek gerekir. Onun yaşadığı dönemin Müslümanlar için tam olarak bir kaos olduğu

söylenbilir. Çünkü o dönemde İslam ülkelerindeki maddi ve manevi zaaf lar gün geçtikçe artarken, özellikle Doğu ülkelerinin çoğu sömürge güçlerinin etkisi altına girmeye başlamıştır. Ekonomik gücün son derece zayıflaması, eğitim- öğretimdeki geri kalmışlık, idarecilerin yanlış tutumları, sömürge güçlerinin rekabet alanı oluşturmaları Doğu toplumlarındaki çöküntülerin nedenlerinden sadece bir kaçıdır, denebilir.

Afgani böyle bir kargaşa ortamında varolan sorunları dile getirmeye çalıştığından, gittiği yerlerde siyasî okların hedefi haline gelmiştir. Ancak her türlü engele rağmen o, yaşadığı son yıllara kadar mücadelesini devam ettirmiştir. Afgani'nin adının siyasî olaylara sıkça karışması düşüncelerini perdelemiştir. Bu nedenle hakkında olumlu ve olumsuz çok farklı değerlendirmeler yapılmış, bazen bir düşünür ve din alimi bazen de bir provokatör ve din düşmanı olarak görülmüştür.

Afgani, Doğu toplumunun uyanmasına ve hareketlenmesine katkıda bulunan önemli bir düşünürdür. Bu çalışmayla Afgani'nin düşünceleri, hedefleri, kaygıları tespit edilmeye ve görüşlerinin din eğitimi alanına yansımaları araştırılmaya çalışılmıştır.

Bazı Tarih kitaplarında Afgani'nin Afganistan'ın resmi maarif sisteminin kurucusu olduğu iddia edilmiştir. Bu iddiaya göre Afgani ülkeden ayrılırken, hazırladığı eğitim- öğretim programını Afganistan kralı Emir Şirali Han'a sunmuştur. Buna göre Afganistan'da resmi eğitim sisteminin kurucusu olarak bilinen Emir Şirali Han aslında Afgani'nin programını uygulamıştır. Çalışmada, sözü edilen öğretim programının gerçekte Afgani'ye ait olup olmadığını ortaya koymak, Afganistan Eğitim Tarihi açısından olduğu kadar İslam Eğitim Tarihi açısından da son derece yararlı olacaktır, düşüncesindeyiz.

Araştırma, Afgani'nin söz konusu alanlardaki görüşlerinin belirlenmesine katkı sağlayacağı ve Afgani üzerinden yapılan spekülasyonların ortaya konmasına yardımcı olacağı için önemlidir.

4. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Aşamalı bir süreç olarak görülen bilimsel yöntemde “araştırma probleminin teşhis ve tanımlanması” birinci adımı oluşturmaktadır. Ardından “problemlerle ilgili varolan literatürün taranması”, “araştırma soru ya da hipotezlerinin ifade edilmesi”, “soruların yanıtlanması ya da hipotezleri test etmek üzere araştırma deseninin geliştirilmesi”, “verilerin toplanması, analizi ve yorumlanması” izlenmesi gereken diğer aşamalar olarak belirlenmiştir.¹

Gerçekleştirilen bu çalışma biyografik bir özellik taşıdığı için Tarihsel yöntem² kullanılarak belirlenen sorulara yanıt aranmaya çalışılmıştır. Bu amaçla konuyla ilgili geniş çaplı bir literatür taraması yapılarak araştırmaya konu edilen kişi etrafında şekillenen tarihi olaylar incelenip değerlendirmeye alınmıştır. Çalışma kapsamına alınan ismin Cemaleddin Afgani olması sebebiyle onun tarafından farklı tarihlerde kaleme alınan kitaplar, makaleler, mektuplar ve çeşitli ülkelerde çıkartmış olduğu dergiler imkanlar ölçüsünde temin edilmiştir. Ayrıca Afgani üzerine yapılan araştırmalar ve konuyla ilişkili bulduğumuz diğer kaynakların da ilgili kısımları tespit edilip kullanılmıştır. Elde edilen materyaller incelenip hipotezler çerçevesinde fişlendikten sonra üzerinde değerlendirmeler yapılarak, yazıya dökülmüştür.

5. KAPSAM VE SINIRLILIKLAR

Tezin ana konusunu “Seyyid Cemaleddin Afgani ve Din Eğitimi Anlayışı” oluşturmaktadır. Ancak konunun sağlıklı bir şekilde ortaya konabilmesi için; Afgani’nin kişisel bilgileri ve özelliklerinin yanı sıra yaşadığı dönemin siyasî, sosyal ve kültürel özelliklerine de temas edilmesi gerekli görülmüştür. Afgani’nin din eğitimi politikasını tespit edebilmek için siyasî ve sosyal düşünceleri, amaçları ve faaliyetleri incelenmiştir. Bu bağlamda Afgani’nin bulunduğu ülkelerde yaratmış olduğu etkileri ve bu etkilerin günümüze yansımaları değerlendirilerek çalışma kapsamına alınmıştır. Afgani’nin din eğitimi felsefesinin arka planını araştırmak ve ortaya koymak temel amacımızdır. Konu çerçevesinde Afganistan, İran, Mısır ve Türkiye’nin yanı sıra Afgani’nin bulunduğu diğer ülkelere de ilgili kaynaklar taranmıştır. Böylece hala bilinmezliklerle dolu olan Afgani’nin hayatındaki karanlık

¹ Ali Balci, *Sosyal Bilimlerde Araştırma*, Pegam A Yayıncılık, 5. Baskı, Ankara, 2005, s. 2.

² Birgül Karataş, *Araştırma Teknikleri*, Çağlayan Basımevi, İstanbul, 1994, s. 68.

noktalara özellikle din eğitimi alanındaki düşünce ve faaliyetlerine ışık tutulmaya çalışılmıştır.

6. İLGİLİ ARAŞTIRMALAR

Cemaleddin Afgani üzerine yapılan araştırmalar 1963 yılı öncesi ve sonrası olmak üzere iki kayagoriye ayrılmaktadır. Bunun sebebi; 1963 yılında, Asgar Mehdevi ve İrec Efşar'ın yaptığı ilk ciddi ve önem arz eden bir çalışmadır. Cemaleddin Afgani'nin önemli yazışmalarından oluşan bu eser, "*Mecmua-yi Esnâd ve Medârik-i Çâp Naşude der Bare-yi Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî Meşhur be Afganî*" ismiyle basılmış olup, konuyla ilgili sonraki araştırmaların pek çoğunda kaynak olarak kullanılmıştır.

Afgani'ye ait mektubatın basımı konusunda ikinci önemli çalışmayı yapan Seyyid Hadi Hüsrevşahî'dir. "*Esnâd-i Seyyid Cemaleddin Hüseyinî -Esedâbâdî- der Vezaret-i Harice-yi İran*" adıyla bastırılan eser, İran Dış İşleri Bakanlığında toplanan belgelerin ve Arşiv çalışmalarının bir ürünüdür. Afgani'nin başta Muhammed Abduh olmak üzere yakın çevresine ve Şii âlimlerine yazdığı mektupların çoğunu toplu halde bulabilceğimiz üçüncü bir kaynak da Ebu'l-Hasan Esedâbâdî'nin derlediği "*Nâmehay-i Tarihi ve Siyâsî-yi Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî*"'dir. Bu eserin son kısmında Afgani'nin çeşitli yerlerde yayınladığı beş makalesi de yer almıştır.

Özellikle son dönemlerdeki panislamist gelişmelere bağlı olarak Afgani daha çok gündeme gelmeye başlamış ve hakkındaki tartışmalar daha farklı bir boyut kazanmıştır. Tez içerisinde yeri geldikçe atıfta bulunulan bu çalışmaların tamamına değinmek imkan sınırlarını aştığından, bize göre çok önem arz eden çalışmalardan bahsetmekle yetineceğiz.

1972 yılında Amerikalı Nikki R. Keddie'in "*Sayyid Jamal ad-Din 'al-Afgani' A Political Biography*" adlı çalışma, Cemâleddin Afganî-Siyasî Hayatı- olarak Türkçeye çevrilmiştir. Bugüne kadar yapılan en kapsamlı çalışmalardan biri olarak görülen eser, Afgani'nin siyasî hayatındaki boşlukları ortaya koymuştur. Türkiye'de Alâeddin Yalçınkaya'nın "*Cemâleddin Efgânî ve Türk Siyasal Hayatı Üzerindeki Etkileri*" konusunda hazırladığı yüksek lisans tezi benzer bir görüşü savunan yüksek lisans tezi olup daha sonra kitap olarak basılmıştır.

Türkiye’de Afgani üzerine yapılan bir diğer tez çalışması Aytek Server’in “Hamidian İslamizm, 1892–1897 İstanbul’da Bir Pan-İslamcı: Cemaleddin Afgani ve Abdülhamid Dönemi İslamcılığı, 1892–1897” adıyla yapmış olduğu yüksek lisans çalışmasıdır. Afgani’nin İstanbul’da ikamet ettiği son yılları ve İslam Birliği adına Şii âlimleriyle iletişime geçerek Sünni- Şii yakınlaşması bağlamında yaptığı çalışmalar, Abdülhamit dönemi (Pan) İslamcılığı arka planı incelenmektedir. Çalışmada Afgani’nin İstanbul’da bulunmasının herhangi bir büyük- ölçekli pan-İslam projesinden ziyade, Osmalı hükümetinin Şii ve Arap politikalarıyla ilgili olduğu tezi savunulmuştur.

Ezher üniversitesinde doktora yapan Bağdatlı Hasip Samarraî’nin “*Müfessir Reşid Rıza*” isimli tezi Türkçeye “*Mezhepsizler*” olarak aktarılmıştır. Aynı yazarın bir diğer eseri “Dinî Modernizmin Üç Şövalyesi” de Türkçeye çevrilmiş ve Afgani’nin takiiye yaparak kendini Sünni gösteren bir Şii olduğu ve tilmizi Abduh’la birlikte mason localarına üye oldukları ortaya konmuştur.

İKİNCİ BÖLÜM

SEYYİD CEMALEDDİN AFGANİ’NİN HAYATI VE YAŞADIĞI DÖNEM

1. HAYATI

XIX. yüzyıl düşünce ve siyaset dünyasında adından söz ettiren Cemaleddin Afgani hakkında çeşitli araştırmalar yapılmış olmasına rağmen, hayatıyla ilgili bazı noktalar hala aydınlatılamamaktadır. Karmaşık bir hayat yaşamış olması, gittiği ülkelerde o bölgeye intisaben farklı isimler kullanması ve bulunduğu yerlerde hakkında yapılan çalışmaların toplanamaması hayatıyla ilgili bilgilerin netleştirilememesinin nedenleri olarak sıralanabilir. Cemaleddin Afgani hakkında araştırma yapan Nikki R. Keddie’ye göre, şimdiye kadar yazılan biyografilerin Afgani’nin öğrencilerinin kaleminden çıkması bir sıkıntı yaratmış olup, konunun objektifliğini de sorgulanmaya açmıştır.³ Bu nedenle Afgani’nin hayatı incelenirken karşıt görüşlere başvurulması, lehte ve aleyhte düşüncelerin esas alınması gerekir.

Cemaleddin Afgani’nin asıl adı Muhammed Cemaleddin olup, tüm kaynaklarda H. 1254/ M. 1838 yılında doğduğu hakkında görüş birliği vardır. Doğduğu yer ve milliyeti ise tartışmalara rağmen net olarak belirlenememiştir. Afgani’nin Afganistan’lı veya İran’lı olabileceği yönünde görüşler vardır. Hakkında araştırma yapanlar bu konuda iki gruba ayrılırlar. Birinci gruba göre Seyyid Cemaleddin aslen Afganistan’lı olup, Sünni mezhebine tabidir. Bu görüşü savunanlar temel kaynak olarak, Afgani’nin kendi söylediklerine ve öğrencilerinin ifadelerine dayanmışlardır.⁴ Öte yandan Afgani’nin İran asıllı bir Şii olduğunu söyleyenler Afgani karşıtları kimseler olup, onun İran’a ilgisi olduğu konusunda bir takım değerlendirmeler yaparak görüşlerini ispat etmeye çalışmışlardır. Ayrıca Afgani’nin yeğeni olduğu iddia edilen Mirza Lütfullah Esedâbâdî’nin, Afgani hakkında yazmış

³ Nikki R. Keddie, *Cemâleddin Efgânî -Siyasî Hayatı-*, Çev.: Alâeddin Yalçınkaya, Bedir Yay., İstanbul, 1997, s. 23.

⁴ Hayreddin Karaman, “Cemâleddin Efgânî”, *TDVİA.*, C.10, Ali Rıza Baksan Güzel Sanatlar Matbaası, İstanbul, 1994, s. 456. Afgani üzerine kapsamlı bir araştırması bulunan Nikki R. Keddie, bu grubun görüşlerinin en başta taraflı vesikalarla işlendiğinden güvenilirliğinin şüphe uyandırdığını belirtir. Keddie, *Cemâleddin Efgânî -Siyasî Hayatı-*, s. 23.

olduğu eseri⁵ ve Afgani'nin İran'lı bir dostuna bıraktığı *Mecmu'a-yi Esnâd ve Medârik-i Çap Naşuda* adlı evrakı bu grubun görüşlerine dayanak oluşturmaktadır. Buna göre Afgani'nin, Kuzey Batı İran'ın Hamedan Şehri yakınında Esedâbâd köyünde doğduğu⁶ öne sürülmüş, doğduğu yere nispetle de Farsça (İran) kaynaklarda Cemaleddin Esedâbâdî ismiyle anılmıştır.

Afgani'nin Afganistan asıllı olduğunu savunanlar onun, Küner Şehri'nin Esedâbâd İlçesi'nde doğduğunu belirtirler.⁷ Babası Seyyid Safdar Afganistan'ın Seyyidlerinden olup, nesebi meşhur Seyyid Ali Tirmizi vasıtasıyla Hüseyin ibn Ali'ye dayandırılmaktadır.⁸

Cemaleddin Afgani, soyunun Hz. Hüseyin'e dayandırılması sebebiyle “Seyyid” olarak bilinmektedir. Babası, Seyyid Ali Esedabadî'nin oğlu Seyyid Safdar, içtihat sahibi saygın bir şahsiyet olduğu halde çiftçilikle uğraşır. O oğlunun

⁵ bkz.: Mirzâ Lütfullah Han Esedâbâdî, *Şerh-i Hâl ve Âsâr-ı Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî*, Berlin, 1304. Bu eser hakkında Keddî: “... gerçeği olduğundan güzel göstermiş olmasına rağmen, hem Afgani'nin temel kronolojisi için, hem birçok noktadan tarafsız belgelerce doğrulanan Cemaleddin'in ilk yıllarına ait bir rehber olarak ve hem de Cemâleddin'in çizdiği, çocukluğu ve herhangi bir Afgan kaydında yer almadığı dönemdeki delikanlılık çağının ana hatları için dikkate değer bir kaynaktır.” diyor. Keddî, *Cemâleddin Efgânî -Siyasî Hayatı-*, s.30.

Söz konusu kitap hakkında Muhsin Abdülhamid de şöyle demektedir:

“...Afgani'nin yeğeni bir kitap yazarak adını *Cemaleddin el- Esedabadi* koymuştur. Bu adam Mirza Lutfullah Han'dır. H.1340 yılında vefat edince oğlu Sıfatullah tashih etmiş ve *İranşehr* dergisi yazı işleri müdürü Hasan Kazımzade'ye göndermiştir. Kitap 1926 yılında Berlin'de yayınlanmış, sonra İran'da defalarca baskısı yapılmıştır. Sadık Neşet ve Abdulmunim Hüseyin onu Arpçaya tercüme etmiş ve Mektebetu'l-Anclo el-Misriyye tarafından H. 1376 yılında Kahire'de yayınlanmıştır.

Bu kitabı okudum. Gerçekten zayıf ve gerçek dışı bir takım iddialara yer vererek Afgani'nin İranlı olduğu esasına dayandığını gördüm. İnsaflı ve hakikat peşinde koşan bir okuyucu, bu kitabın içerdiği iddiaların uydurma olduğunu, konuyla ilgili sunulan her şeyin birer iftira ve uydurma olmaktan öteye geçemediğini görebilir...” Muhsin Abdülhamit, *Cemaleddin Afgani (Hayatı ve Etrafındaki Şüpheler)*, Çev.: İbrahim Sarmış, Fezr Yay., Ankara, 1991, s. 71-72. Arapçası içi bkz.: Muhsin Abdülhamit, *Cemaleddin el-Afgani el-Musallihu'l-Müftera Aleyh*, Müessesetu'r-Risale, Beyrut, 1403/1983, s. 66.

⁶ Keddî, *Cemâleddin Efgânî -Siyasî Hayatı-*, s.30; Karaman, “Cemâleddin Efgânî”, s. 456. Afgni'nin Afganistan'lı bir Sünnî mi yoksa İran'lı bir Şii mi olduğu konusundaki çelişkiler için bkz.: Muhammed Ammara, *Cemaleddin Afgani Mukizu's-Şark ve Feylesuf-i İslâm*, Daru'l- Müstakbelü'l-Arabi, Kahire, 1984, s. 17-27; Reşid Rıza; Hayreddin Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, İz Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul, 2007, s. 19-21.

⁷ Muhammed Mahmuzî Paşa, *Cemaleddin Afgani'nin Hatıraları*, Trc.: Adem Yerinde, Klasik Yay., 3. Baskı, İstanbul, 2010, s. 3-4; (Cemaleddin Afgan'nin Hatıratının Arapçası için bkz.: Muhammed Paşa el-Mahmuzî, *Hatırat-ı Cemaleddin el-Afgani el-Hüseyini*, Daru'l-Hakika, Beyrut, 1980); A. Halil Filipeli, *Afgani'ye Reddiye*, Sabah Gazetesi Kültür Yay., İstanbul, 1976, s. 7.

⁸ Mahmuzî Paşa, *Cemaleddin Afgani'nin Hatıraları*, s. 3-4; Türk Yurdu, “Şeyh Cemaleddin Afgani”, *Türk Yurdu*, C. VI, No: 8, 12 Haziran, 1330; Ali Şeleş, *Cemaleddin el-Afgani*, Daru's-Şurûk, Kahire, 1407/ 1987, s. 10.

eğitiminde önemli rol oynamıştır.⁹ Afgani'nin beş yaşındayken babasının yanında okuma yazma öğrenmeye başladığı; akli ve üstün zekâsı sebebiyle Kur'an okumanın yanı sıra, manalarını ve Arapça öğrendiği belirtilir.¹⁰

Afgani'nin İranlı olduğunu iddia edenler, onun soy ağacı ve atalarının gömüldüğü yerlerin İran'da bulunduğunu delil olarak gösterirler. Bu konudaki bilgiler şu şekilde verilmektedir.¹¹

İsimleri	Ölüm Tarihleri	Gömüldüğü Yer
Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî	H. 5 Şevval 1314/ M. 9 Mart 1897	Önce İstanbul, daha sonra Kabil- Afganistan
Seyyid Safdar	H. 1301/ M. 1884	Kum- İran
Seyyid Ali	H. 1208/ M. 1794	Bu şahısların tamamı Seyyidan Mahallesi, Esedabad- Hamedan'da yatmaktadırlar.
Mirza Raziu'd-din Muhammet el- Hüseyini	H. Recep ayı 1181/ M. Kasım 1767	
Mir Asilu'd- Din Muhammet el- Hüseyini	H. Safar ayı 1123/ M. Nisan 1711	
Mir Zeynu'd- Din el- Hüseyini	Mezar taşı yok olmuştur	
Mir Zahiru'd-Din	Mezar taşı yok olmuştur	
Mir Asilu'd- Din	H. Zilhicce 1131/ M. Kasım 1719	
Mir Zahiru'd-Din	Belli değil	
Seyyid Abdullah	H. Şevval ayı 862/ M.	

⁹ Perviz Loşanî, *Mübarizât-ı Zıdd-ı İstimari-yi Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî*, İlmiye Basımevi, Tahran, 1347, s. 26-27; Abbas Ramazanî, *Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî*, Türfund Yay., 3. Baskı, Tahran, 1385, s. 11-12.

¹⁰ Keddî, *Cemâleddin Efgânî -Siyasî Hayatı-*, s. 31; O yıllarda Farsça ve Türkçe öğrendiği daha sonraları bu dillere İngilizce'nin de eklendiği belirtilir. Ramazanî, *Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî*, s. 11-12.

¹¹ Hüseyin Abdullahî Hurûş, *Seyyid Cemaleddin Esdâbâdî der Sazmanhay-i Feramasonri*, Peyam Basımevi, Tahran, 1358, s. 308, 313.

Seyyid Murtaza	Eylül 1458	
	Belli değil	?

Samarraî'nin Kadrî Kalaçi'den naklettiğine göre o, 1951 yılında meseleyi tahkik için İran'a gittiğinde, İranlılar'ın Cemaleddin'in İran'lı olduğuna kani olduklarını ve Esedâbâdlılar'ın kendilerini onun ailesine nispetle "Cemali" diye adlandırdıklarını görmüş; bir de Seyyid Cemaleddin Esedâbâdi, el- Maruf bil Afgani adıyla kitaba rastladığını belirtmiştir.¹²

Murtaza Müderrisi Çehardehi, İranlı olup da neden "Afganlı" diye anıldığı hususunda, onun kendi ağzından şu olayı nakletmektedir: "Golam Hüseyin Bender Riki (1247–1330/ 1832–1912), Buşehir şairlerinden olup, Afgani'nin yakın arkadaşlarındandı. Riki, bir gün Afgani'ye, aslında Hamedan'nın Esedabad ilçesinden olduğu halde neden "Afgani" ismini seçtiğini sorunca, "Afgani benim şiir mahlasımdır" diye cevap vermiştir.¹³ Kadrî Kalaçi, Afgani'den ülkesi hakkında sorulduğunda "Benim ülkem yoktur..." yanıtını verdiğini, ülkesi istismar altında olduğundan kendisini öz vatanında yabancı olarak gördüğünü nakletmektedir. Buna karşın Afgani, dönemin hassas şartlarına paralel biçimde geliştirdiği politikasına uygun olarak, tüm İslâm âlemini kendi ülkesi ve evi gibi görmektedir.¹⁴

Afgani üzerine doktora tezi hazırlayan Samarraî, onun İran'lı olduğuna dair şu delilleri ileri sürmektedir:

" Meşhur olduğu üzere Cemaleddin şayet Afganlı olsaydı, orada bir sülalesi, hiç değilse yakını bir ferd bulunmalıydı. Ve bu kimse de bu derece şöhret sahibi yakınıyla övünmeyi şeref meselesi yapabilir, duyururdu. Peki nerede bu kişinin soyu sopu?" Ancak ona göre İran'nın Hamedan şehri yakınındaki Esedabad köyünde "Cemali" olarak tanınan bir aile bulunmaktadır.

¹² Hasip es-Samarrai, *Mezhepsizler (Efgani, Abduh, Reşit Rıza)*, Çev.: Ali Nar; Sami Özbay, Bilge Yay., İstanbul, 1981, s. 20.

¹³ bkz.: Murtaza Müderrisi Çehardehî, *Seyyid Cemaleddin ve Endişehây-i O*, Parasto Kitapları., 5. Baskı, Tahran, 1353, s. 244.

¹⁴ Kadrî Kal'açi, *Hekim-i Maşrik-Zemin Seyyid Cemaleddin Afgani*, Trc.: Abdulvahid Nühzetferahî, Meyvend Yay., 2. Baskı, Kabil, Hk. 1426/ Hş. 1384, s. 9.

Samarrai'nin ileri sürdüğü diğer bir delil de babasının isminin Safder olmasıdır. Arapça “Saff” ve Farsça “der” kelimelerinden oluşan isim. Hz. Ali'nin meşhur olan savaşıklık sıfatından alınmıştır ve safları yaran, safları parçalayan manasına gelir. Bu lakabı, Hz. Ali'ye isnad eden zümre sadece Şii'dir. Üstelik hiçbir Sunni ülkede görülmediği gibi, Afganistan'da da bu isimle anılan bir kimse yoktur.

Afgani'nin İranlı olabileceği hususunda başka bir kanıt da onun ders aldığı Şii ve İranlı alimlerdir. “Nitekim 1850 senesinde, 12 yaşında iken Kur'an'ı hıfz ediyor ve babasından ilk bilgileri alıyor. Sonra babası onu alıp Kazvin'e götürüyor. Kendisinin de müderris olduğu Kazvin'de oğluyla iki yıl kalıyor. Daha sonra oğlunda kabiliyet sezen baba, oğlunun elinden tutup Tahran'a, O günkü Şii ulemasının büyüklerine götürüyor. Tahran'da ise ona çocuğunu Irak'a yani Necef'e götürmesi tavsiye olunuyor. Çünkü Necef, Şii alimlerin en yüksek seviyedekilerinin bulunduğu yer ve o gün için Şii alimlerin merkezidir.”

Sultan Abdulhamid'e İran'ın İstanbul Büyükelçiliği aracılığıyla gönderilen bir açıklama, Cemaleddin'in Afganlı değil, İranlı olduğu, Sünni değil Şii olduğu belirtiliyordu. Ayrıca, Cemaleddin'in İranlı olduğunu en açık ve inandırıcı ifade ile ortaya koyan delil de Afganistan yetkililerinin beyanları olacaktır. Eski Afgan Kralı Emanullah Han'ın amcası Emin İnyetullah Han bunu itiraf etmiş ve kesinliğine kanaatını bildirmiştir. Onun İranlı bir Şii olduğunun en son delil ise; İran için büyük ilgi ve gayretlerinin yanında, Afganistan için herhangi bir ihtimam ve teklifine rastlanmamasıdır.

Türkiye'de Cemaleddin'i çevreleyen kimseler de onun şii ve İranlı olduğunu teyit etmişlerdi. Mesela, ömür boyu hizmetçisi ve sırdaşı “Ebu Turab” adındaki şahıs da bunun bir isbatıdır. Bu isim, İran dışında ve hele şii olmayanlarda asla duyulmuş değildir.¹⁵

Afganistan'nın ünlü tarihçilerinden Mir Muhammed Sıddik Ferheng, “*Afganistan der Penç Karn-ı Ahir*” adlı eserinde, İslâm dünyasının büyük mübelliği olarak bahsettiği Afgani hakkında, “Seyyid Cemaleddin'in Muamması” diye bir

¹⁵ Hasib es-Samarraî, *Dinî Modernizmin Üç Şövalyesi ve Türkiye'deki Takipçileri*, Çev.: Ali Nar; Sezai Özel, Bedir Yay., İstanbul, 1998, s. 97–100.

başlığa yer vermiştir. Yazar, Afgani'nin doğum yerinin net olarak bilinmemesini dile getirmenin yanı sıra onun, Afganistan'da doğup daha sonra belli olmayan nedenlerle ülke dışına çıkmış olabileceği ihtimali üzerinde durmuştur.¹⁶

Cemaleddin Afgani'nin aslen Afganistanlı olduğuna dair öne sürülen delillere gelince; öncelikle, Afgani'nin öğrencilerinin yazdıkları kanıt olarak gösterilir. Diğer bir delil de bazı yazarlar tarafından Afgani'nin soyunun Küner Sadatları'na nispet edilmesidir. Onun yaşadığı dönemde Küner Şehr'i, Afganistan'ın doğusunda bulunan en uzak belde sayılırdı, çünkü Küner ve Esedâbâd'ın kuzey batısındaki civar ili henüz Afganistan Hükümeti'nin yönetimine geçmediği ve bölge halkı İslâm'la tanışmadığından Kafiristan¹⁷ olarak anılmaktaydı. Dolayısıyla Afgani'nin, Herat, kabil, Kandahar, Belh veya Gazne gibi meşhur şehirlere değil de ücra bir bölgede bulunan Küner'e nispet edilmesi meselenin doğruluğunu kuvvetlendirmektedir.

Afgani'nin Afganistan'da iken yazmış olduğu tarih kitabındaki bilgilere bakılırsa, bölge halkını çok iyi tanıdığı ve kullandığı yerel ağzı iyi bildiği anlaşılıyor. Onun "*Tettimetu'l-Beyan fi Tarih-i Afgan*" kitabında kullandığı ifadeleri, herhangi bir tarihçinin bilebileceği şeyler değildir. Ayrıca Afgani'nin yakın dostu olan Seyyid Hadî ve İsmail Cevdet'le yaptığı yazışmalarda, karşıdakiler onun Afganistanlı olduğuna dair atıflarda bulunmuşlardır.

Afgani'nin ailesinin İran'a hicret ettiğini de tarihi gerçekler desteklemektedir. Çünkü o dönemde kargaşa yaşayan Afganistan halkından birçok meşahir özellikle de idareci kesimden emirzadeler İran'a sığınmışlardır. Dolayısıyla Afgani'nin ailensinin de böyle bir ortamda Afganistan'dan İran'a geldiği kuvvetle muhtemeldir.¹⁸

¹⁶ Mir Sıddik Ferheng, *Afganistan der Peñç Karn-ı Ahir*, Pakistan, 1373, C. I, s. 327.

¹⁷ M.Ö. IV. yüzyılda Büyük İskender'e eşlik eden tarihçilerin, Afganistan'ın Doğusunda, kültürel ve dinî özellikleri ile bölgedeki diğer insanlardan ciddi olarak ayrılan bir topluluktan bahsettikleri bilinmektedir. Bu gurup, uzun süre "Kâfirler" diye bilinen, Hint ırkının karışımı olan bir ırktan gelen, Budistlerdir. Kâfiristan'ın etrafı Müslümanlarca çevrilmiş olduğu halde, bölgenin savunmaya müsait oluşu sebebiyle fethedilememişti. 1895 yılında Afgan Emiri, Abdurrahman Han'ın orduları, o zamanlar "Kâfiristan" olarak bilinen bölgeyi işgal ettiğinde orada yaşayan insanlar Müslümanlığı kabul etmişler ve Emir bölgenin adını "Nuristan" olarak değiştirmiştir. Ferheng, *Afganistan der Peñç Karn-ı Ahir*, C. I, s. 417-418; Esedullah Oğuz, *Afganistan*, Cep Kitapları, İstanbul, 1999, s. 45.

¹⁸ Muhammed Asif Fikret, "Peyvend-i Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî bâ Afganistan", *Urvetu'l-Vuska Vijenâme-yi Kongre-yi Beyne'l Mileli-yi Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî 1375*, Der.: Seyyid Celal Mirâqayî, Mecme-yi Cihâni-yi Takarrub-i Mezahib-i İslâmî, Tahran, 1375, s. 120-130.

Danışname-i Azad'da Cemaleddin Afgani hakkında yayınlanan bir makalede, La Correspondance Parisienne yayın müdürüyle Gerçekleştirildiği bir söyleşisinden bahsedilmektedir. 20 Mayıs 1885'te Paris'te yayınlanan bu söyleşi ile Cemaleddin Afgani'nin kesin olarak Afganistanlı olduğunun ispatlandığı belirtilmektedir.¹⁹

Mehmet Emin Yurdakul ve Ahmet Şahin Ağaoğlu gibi Türk yazarlar da onun İran Türkü olduğunu öne sürmektedirler. Buna göre Afganlı aslen Hamedan civarındaki Meragalı Azeri Türklerine mensuptur. Afganistan tarihçisi Mir Sıddik Ferheng de, onun, Kabil'deyken İstanbullu Seyyid ya da Seyyid-i Rumi diye anıldığını beyan etmekle birlikte, Türk olabileceği ihtimali üzerinde durmamıştır.²⁰ Afgani kendini Afganistan'ın Küner Şehri Sadatlarından diye tanıtmaya rağmen²¹ kimlik kargaşası sürüp gitmektedir. Çünkü o sergilediği hal ve tavırlarıyla bu sözünde sebat göstermemiştir. Nitekim farklı zamanlarda birçok ülkenin yerel kıyafet ve kimliklerine bürünmesi, kasdi olarak kimliğini açıkça ortaya koymadığı ve hayatından söz ederken birçok gerçeği gizlediği şüphelerini beraberinde getirmiştir.

Afgani'nin kimlik kargaşasına yol açan başka bir detay da onun kullanmış olduğu farklı isimler olmuştur:

- Cemal
- Cemaleddin
- Cemaleddin İstanbulî
- Cemaleddin Esedabadî
- Cemaleddin Hüseyinî
- Cemaleddin Hüseyinî(Abdullah bin Abdullah)
- Cemaleddin Hüseyinî İstanbulî (Abdullah)
- Cemaleddin Hüseyinî Afgani Kabulî
- Cemaleddin Hüseyinî Afgani
- Cemaleddin Hüseyinî Rumî
- Cemaleddin Hüseyinî Tusî
- Cemaleddin Hüseyinî (Kabulî)

¹⁹ Mehdizâde Kabulî, "Seyyid Cemaleddin Afgani", Danışnâme-yi Âzâd, http://database-aryana-encyclopaedia.blogspot.com/2008/10/blog-post_03.html, (4. 10. 2008).

²⁰ Ferheng, *Afganistan der Penç Karn-ı Ahir*, C. I, s. 329.

²¹ Fikret, "Peyvend-i Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî bâ Afganistan", s. 122.

➤ Rumi²²

O, Arap ve Avrupa ülkelerinde “Afgani” ve “Kabulî”, Afganistan’dan İstanbul’a geleceği sıralarda “İstanbulî”, bazen de “Cema”, “Cemaleddin”, “Esedabadi”, “Hüseynî”, “Tusî”, Şiirlerinde de “Rumî” ismini kullanmıştır.²³ Böylece adeta nereli olduğunun çok önemli olmadığını göstermeye çalışmıştır. Bu nedenle Afgani’nin Şii mi yoksa Sünni mi olduğu da kestirilememektedir. Onun görüşlerini savunanlar, yakın çevresinden nakledilen Sünni oluşunu aktarmaktadırlar. Ancak Afgani’nin İranlı bir Şii olup bir takım politik sebeplerden bu gerçeği gizlediğini düşünenlerin sayısı da oldukça fazladır. Sonuç olarak onun Şii olduğunu ileri sürenler, İran’da doğmasını, felsefeye ilgilenmesini ve cedelciliğini karine olarak göstermektedirler. Sünni ve Hanefi olduğunu söyleyenler de görüşlerini, yakın arkadaşı ve öğrencisi Muhammed Abduh, Mahmuzi Paşa ve bazı hal tercümelerine dayandırmaktadırlar.²⁴

Sonuç olarak Afgani’nin milliyeti konusunda kesin bir hükme varmak imkân sınırlarını zorlayacağı gibi, mezhep konusundaki muamma da çözülecek nitelikte görünmemektedir. Onun nesep problemi ve mezhep konusundaki belirsizliği görüşleri ve faaliyetlerine bir dayanak bulmayı da zorlaştırmaktadır.

1.1. Çocukluk Yılları ve Eğitimi

Afgani on yaşındayken yani 1264/1848 yılında daha iyi bir eğitim alabilmek için babasıyla birlikte Kazvin’e gider. Burada Salihyye ve Pencali Medreselerinde iki yıl eğitim aldıktan sonra Tahran’a döner ve Sanglac Mahallesi’nde Süleyman Han Efşar’ın evinde ikamet etmeye başlar. Burada Tahran İlmiye Merkezinde Seyyid Sadık Tabatabayi Sangalci’nin ders halkasına katılır. Tahran’a ilk gelişi kendi ağzından şöyle nakledilmiştir: “1266/ 1850 yılının ilk aylarında Tahran’a gittik ve Sanglac Mahallesinde, babamın dostu ve Seyidâbâd’ın hâkimi olan Süleyman Han’ın evinde kaldık. Ertesi gün Tahran’ın meşhur âliminin kim olduğunu sordum, birkaç

²² Ali Addulhalim Mahmud, *Cemaleddin Afgani*, Dar-ı Ukaz Yay., 1979, s. 27.

²³ Muhsin ‘Advan, *Yâdvârey-i Seyyid Cemaleddin-Mirza Rıza Kirmanî (2. Kitapçık)*, Peyam-ı Âzâdî Yay., İran, 1358, s. 88.

²⁴ Rıza; Karaman, *Gerçek İslâm’da Birlik*, s. 33; Kal’acı, *Hekim-i Maşrik-Zemin Seyyid Cemaleddin Afgani*, s. 30.

kişi Seyyid Sadık'ın ismini zikretti. Babamdan gizli olarak medreseye gittim ve yer olmadığından kapının önünde oturup ders dinlemeye başladım... ”²⁵

Afgani kısa bir süre sonra Brucerd'e giderek Hac Mirza Tabatabayi Brucerdi'den dersler alır. Daha sonra Necef'te Ammare'ye yerleştikten sonra Şeyh Murtaza Ensari ve Hamedan'lı Molla Muhammed Hüsyinkuli gibi hocalardan Hadis, Fıkıh, Usul ve Tefsir dersleri alır. Bu süre zarfında bilgisi ve zekâsıyla grubundakilerden sıyrılmış ve herkesin dikkatini çeker olmuştur. O daha gençlik yıllarında dinî, mezhebi, ahlakî, siyasî ve sosyal alanlarda bilimsel boyuta geçmenin önemini kavramıştır. Ancak onun için kazanılan bilginin başkalarına aktarılması ve onların eğitim öğretiminde kullanılması daha da önemli bir meseleydi.²⁶

Afgani'nin dört yıl süren eğitim hayatı sırasında istismarcı güçlere karşı mücadele ruhu gelişmiştir. 1270/ 1854 yılında Şeyh Murtaza Ensari'nin tavsiyesi üzerine, hem Matematik, Geometri ve diğer yeni ilimleri öğrenmek hem de halkın siyasî ve sosyal hayatı hakkında bilgi edinmek için Hindistan'a gider.²⁷ Burada dört yıl kaldıktan sonra 1273/ 1857 yılında Hacc'a gitmek üzere yola çıkar. Buralarda hakimlerin siyasî tutumlarını, halkın yaşayış tarzını, düşüncelerini inceler, halka vaazlar verir.²⁸

1.2. Gençlik ve Mücadele Yılları

Cemaleddin Afgani Hac'dan dönerken Kerbela ve Necef'i ziyaret ettikten sonra Bombay'ye geçmiş,²⁹ burada bulunduğu sürece halkı istismara karşı uyandırmaya ve dinî birlik konusunda aydınlatmaya devam etmiştir. Onun vaazları özellikle İranlı Müslümanları heyecanlandırırken, yöneticileri ise huzursuz etmiştir. Bu nedenle gittiği Hindistan'da da fazla bir zaman kalamayıp, 1276/1860 yılında İran'a dönmüş, ailesini ve akrabalarını ziyaret ettikten sonra Tahran'a ardından da Meşhed'e gitmiştir. 1278/ 1862 yılında Afganistan'a doğru yola çıkan Afgani, o dönemde Afganistan'da İngilizlere karşı mücadele veren Emir Dost Muhammed

²⁵ Esedâbâdî, *Şerh-i Hâl ve Âsâr-ı Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî*, s. 17–20.

²⁶ Esedâbâdî, *Şerh-i Hâl ve Âsâr-ı Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî*, s. 20–21; ayrıca bkz.: Ramazanî, *Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî*, s. 11–12.

²⁷ Esedâbâdî, *Şerh-i Hâl ve Âsâr-ı Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî*, s. 21–22; Loşanî, *Mübarizât-ı Zidd-ı İstimari-yi Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî*, s. 33–34.

²⁸ Mahmuzî Paşa, *Cemaleddin Afgani'nin Hatıraları*, s. 5.

²⁹ Ramazanî, *Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî*, s. 14.

Han'a (Herat 1793-Herat 1863), katılmış ve onunla birlikte Herat'ın fethine iştirak etmiştir.³⁰

Cemaleddin Afgani, halkı uyandırma politikası ve dinî birlik çağrılarıyla gayrı Müslim yöneticilerin manfaatlerine ters düştüğünden sürekli takip altında olmuştur. Bu nedenle Emir Dost Muhammet Han, düşüncelerini özgürce ifade edebilmede kullanabileceği doğru adrestir. Çünkü Dost Muhammet Han İngilizler'e karşı verdiği mücadelede gerek halkı gerekse diğer Müslümanlar arasında bir birlik oluşturma amacı güdüyordu ve bu konuda hatırı sayılır başarılar da elde etmişti. Afgani, Afganistan'da kaldığı beş sene müdetince bir yandan halkı gelişmeye teşvik ederken diğer yandan sömürü karşıtı düşüncelerini yaymaya devam etmiştir. Bu sürede Afganistan tarihiyle ilgili "*Tatimetu'l- Bayan fi't- Tarihu'l-Afgan*" eserini de Arapça olarak kaleme almıştır.³¹

Afgani'nin Afganistan'da bulunduğu ilk sene Emir Dost Muhammed Han ve kardeşi Ahmet Han arasında anlaşmazlık çıkmıştır. Savaşı kaybeden Dost Muhammet öldürülünce (H. 1280/ M. 1863)³² Afgani İran'a (H. 1284/ M. 1868) dönmüştür. Tahran'da kuzeniyle görüşen³³ Afgani tasavvuf ve felsefe üzerinde bazı incelemeler yaptıktan sonra tekrar Afganistan'a gitmiştir. Ancak bir yandan eski dostu Emir Dost Muhammet'in yokluğu, öte yandan beş oğlu arasındaki taht mücadelesi Afgani'yi derinden üzmüştür. Amacına ulaşmak için faaliyetlerini sürdürmekten başka çıkar yol bulamadığından burada ikamet etmeye devam etmiştir. Bu süre zarfında tasavvuf alanında bir kitap yazdığı söylenir. Dikkati çeken bir husus ise bu kitapta Afgani isminin sonuna "İstanbulî" kelimesinin ilave ettiği bilgisidir.³⁴ Gittiği ülkelerde oranın halkından biriymiş gibi davranmasını bilen Afgani'nin bundan sonraki durağı belli ki İstanbul olacaktı. Bu nedenle İstanbullu olduğunu düşündürmek için bu kelimeyi kullanmış olduğu tahmin edilmektedir.

O sırada Afganistan'da iktidarın başını Muhammed Afzal Han çekiyordu. Muhammed Afzal'dan sonra Dost Muhammed Han'ın oğullarından Afgani'nin desteklediği Muhammed Azam Afganistan'a emir olunca Afgani'ye baş vezirlik

³⁰ Rıza; Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, s. 22.

³¹ Esedâbâdî, *Şerh-i Hâl ve Âsâr-ı Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî*, s. 24.

³² Rıza; Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, s. 22.

³³ Ruh-u'l Kuds lakabıyla tanınan Seyyid Muhammed Hadi Hamedani.

³⁴ Ramazanî, *Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî*, s. 17-18.

görevi verilmiştir. Muhammed Azam Han Afgani'ye çok değer veriyor ve her türlü önemli önemsiz işte onun görüşüne başvuruyordu.³⁵ Afgani bir yıl süren bu süreçte Afgan halkı için büyük bir çaba gösterdi. Onun sözleri ve düşünceleri halkı etkiliyor ve kabul görüyordu. Bu kısa dönemde ıslahat programları geliştirdi. Her ne kadar tüm bu ıslahat programları uygulamaya konmadıysa da en azından Afgan halkının düşünce dünyasında siyasî özgürlük kısıtlımlarını ateşledi denebilir.³⁶

Muhammed Azam Han, İngilizlerin yardımıyla kendisine savaş açan Emir Şiirali Han'a (1825–1879) yenildi ve İran'a kaçtıktan birkaç ay sonra Nişapur'da vefat etti. Cemaleddin Afgani Kabil'de kaldı. Emir Şiirali Han, aşiretine saygıdan ve Seyyid soyundan olması hasebiyle ona kötülük yapamadı.³⁷

Bu dönemde Afgani'nin Afganistan'da bulunuşuyla ilgili ilk bilgilere 31 Ocak 1868'de Kabil'de bulunan Hindistan hükümeti temsilcisi raporunda rastlamaktayız, raporda;

“Kaç zamandır İstanbullu bir Seyyid Kabil'de bulunmaktadır. Kendi ifadesine göre turistik amaçlı Kabil'e gelmiştir. Ancak O, Emir Muhammed Azam Han'ın özel danışmanlığı için çağırılmış ve Kabil Balahisar'ında onun için kalacak yer tahsis edilmiştir. Bazıları da bu şahsın başka bir devletin temsilcisi olduğu kanaatindedirler.”³⁸

“İstanbullu Seyyid saatlerce Emir'in yanında kalıyor ve onun tarafından çok iyi karşılanıyordu. Rus temsilcisi olma ihtimali üzerinde duruluyor... Artık Emir ile ancak sonraları İstanbullu Seyyid'in arası açıldığından, Emir ondan Afganistan'ı terk etmesini istemiştir.”³⁹

1 Kasım 1868 yılındaki bir raporda : “İstanbullu Seyyid Emir'e ve Serdar Muhammed Azem Han'a iki mektup yazarak onları eleştirmiştir. Emir bu mektupları okuduktan sonra Afgani'nin özel bir amacının olduğunu ve onun Afganistan'da bulunması halinde ülkesi için tehlike oluşturacağına farkına varır. Bu yüzden Emir,

³⁵ Mahmuzi Paşa, *Cemaleddin Afgani'nin Hatıraları*, s. 6.

³⁶ Bazı araştırmacılara göre Cemaleddin Afgani'nin bu dönemde Afganistan'da fazlaca kalması ve bir Afganistan'lı gibi davranması, onun “Afgani” olarak tanınmasına yol açmıştır.

³⁷ Mahmuzi Paşa, *Cemaleddin Afgani'nin Hatıraları*, s. 6–7.

³⁸ Ferheng, *Afganistan der Penç Karn-ı Ahir*, C. I, s. 328.

³⁹ Ferheng, *Afganistan der Penç Karn-ı Ahir*, C. I, s. 328.

Afgani'nin on iki Tümen? harcı-rah ile Kandahar ve Herat yoluyla İran'a uzaklaştırılması emrini vermiştir"⁴⁰ denilmektedir.

Bu raporlardan çıkarılan sonuçlara göre:

Birincisi; Afgani Muhammed Azam Han'ın emirliği döneminde Kabil'e gelmiş ve Emir'le özel bir dostluk kurmuştur. Islahatlar konusunda bir takım roller yüklenmiş fakat çok geçmeden Emir ondan şüphelendiği için Buhara'ya gönderilmesini istemiştir. Muhammed Azam Han, bu isteği uygulamaya geçmeden önce Kabil tahtından indirilmiştir. Yerine geçen Emir Şiir Ali Han da önce Afgani'ye yeni Afgan hükümetinde iş verme vaadinde bulunmuş fakat daha sonra pişman olarak onun İran'a sürülmesini emretmiştir.

İkincisi; Afgani Kabil'deyken İstanbullu Seyyid lakabıyla yabancı bir devlet temsilcisi olarak tanınmaktaydı. Bunu Emir'e ve sadrazama eleştiri mahiyetinde yazdığı mektuplardan anlamak mümkündür. Çünkü o dönemde yerli biri Emir'e mektup yazamazdı. Hele ki eleştiri mahiyetinde bir mektup yazan kimsenin sadece sürgün cezasıyla kurtulması mümkün değildi.

Sonuç olarak Afgani, 1285/ 1869 yılında Afgan hükümetindeki değişiklikten sonra yeni hükümetle anlaşamadı ve Afganistan'ı terk etmek zorunda kaldı. Onun bir sonraki durağı yine Hindistan olacaktı, ancak Hindistan hükümeti de Afgani'yi kendi ülkesinde bulundurmamak istemiyordu. Bu nedenle iki ay içerisinde Hindistan'ı da terk etmek zorunda kaldı.⁴¹ Böylece Recep ayı 1286/ 1870'de İstanbul'a gönderildi. Burada serbestçe konuşma fırsatı bulan Afgani, kısa sürede Türk halkı tarafından kabul gördü. Ancak bu durum İstanbul Şeyh'ü-l İslâm'ı Hasan Efendi gibi bazı din âlimlerine dokundu ve onu ülkeden çıkarmak için çareler aradılar. Nitekim başarılı da oldular ve Afgani 1 Muharrem 1288/ 22 Mart 1871 yılında tekrar Mısır'a döndü.⁴² Sadece bir durum tespiti yapmak maksadıyla geldiği Mısır yolculuğu onun hayatındaki en uzun süreli ikameti oldu ve tam yedi yıl sürdü. Mısır'da oluşturduğu ders halkalarıyla faaliyetlerine devam ederken Muhammed Abduh gibi Mısır'ın önemli şahsiyetleriyle tanıştı. Toplantılarda yaptığı konuşmalar halkı etkilemekte ve onun aydınlatma politikası hakim güçlerin çemberlerini daraltmaktaydı. Böylelikle

⁴⁰ Ferheng, *Afganistan der Penç Karn-ı Ahir*, C. I, s. 328.

⁴¹ Mahmuzî Paşa, *Cemaleddin Afgani'nin Hatıraları*, s. 6-9.

⁴² Mahmuzî Paşa, *Cemaleddin Afgani'nin Hatıraları*, s. 10-14.

Afgani yine siyasî okların hedefi haline geldi ve 1296/ 1879 yılında Tevfik Paşa'nın emriyle Mısır'dan çıkartılınca yeniden Hindistan'a gitti.⁴³ Mısır'da "Urabî Hadisesi" patlak verince (1882) Haydarâbâd'dan Kalküte'ye çağırıldı ve Mısır olayları sona erinceye kadar Hindistan Hükümeti tarafından burada zorunlu ikamete tabi tutuldu. Afgan'nin sonraki yolculukları Londra ve Paris'e olmuştur. 1300/ 1883 yılında yaptığı bu yolculuklardan Paris'te bulunduğu sırada Abduh'un da yardımıyla *Urvetu'l-Vuskâ*'yı çıkarttı. Dinî ve siyasî düşünce niteliğindeki bu dergi sosyal ve siyasî alanda ciddi eleştiriler içermekteydi. Bu nedenle iki sene sonra yayımlanmasına son verildi.⁴⁴

Bir müddet sonra Cemaleddin Afgani'nin halk üzerindeki etkisini gören İngilizler onu Sudan'daki huzursuzluğu yatıştırmak için kullanmak istemişlerdir. Bu nedenle Afganiyle anlaşma yoluna gitmişler ve Londra'ya davet etmişlerdir. Bunun karşılığında Afgani tek şart olarak Müslümanların problemlerine değinilmesini öne sürmüştür. İngiliz hükümeti hem Afgani'yi susturmak hem de kargaşaları yatıştırmak amacıyla mecburen bu şartı kabul etmiş, ancak görünürde iyi davranışlar da her fırsatta onu yok etmenin peşinde olmuştur.

1.3. Hayatının Son Yılları ve Ölümü

1303/ 1886 yılında Nasreddin Şah'ın daveti üzerine İran'a gelen Afgani sert eleştirileriyle Şahı rahatsız etmiştir. Nasreddin Şah'ın adamları onu bir gölge gibi izliyor ve olan biteni Şaha iletiyorlardı. Fakat Afgani'nin hareketleri Nasreddin Şah için iyice tehlikeli olmaya başlayınca, Şah çözümü onu ülkeden çıkarmakta bulmuştur. 1304/ 1887 yılında Afgani, Rusya, Almanya ve tekrar Rusya'ya gitmiş ve orada hükümet yetkilileriyle görüşmeler yapmıştır. 1889 yılında Paris fuarına katılan Afgani, Avrupa gezisinde olan Nasreddin Şah'la karşılaşmış ve Şah'tan gelen yeni bir davet üzerine İran'a geçmiştir. Afgani'nin halka yaptığı konuşmalarda yönetimin ıslah edilmesi gerektiğinden bahsederken yönetimi rahatsız edince 1891'de Nasreddin Şah tarafından Rey Şehri'ne sürgün edilmiştir. Şeyhin bu şekilde sürgün edilmesi sevenleri ve müritlerini çok öfkelenmiştir. Ayaklanmalar ve gösteriler bir birini izlerken İran hükümetindeki huzursuzluklar gün geçtikçe artmıştır; Kacar

⁴³ Mahmuzî Paşa, *Cemaleddin Afgani'nin Hatıraları*, s. 14- 25; *Huriye Tevfik Mücahid, Fârâbi'den Abduh'a Siyasî Düşünce*, İz yayıncılık, İstanbul, 1995, s. 231.

⁴⁴ Mahmuzî Paşa, *Cemaleddin Afgani'nin Hatıraları*, s. 26-31.

Şahî'na karşı Türkiye'de ve İran'da protestolar ve eleştiriler devam etmiştir. Bu protestolara önderlik edenlerden biri de Türkiye'de bulunan Mirza Rıza Kirmani'ydi. O Afgani'nin dostlarından olup, sonraki yıllarda Nasreddin Şah'ın öldürülmesinden sorumlu tutulmuştur.⁴⁵

Afgani İran'dan sürüldükten sonra önce Irak'a ardından Londra'ya giderek bazı âlimlerle yazışmış ve Londra'da Ziyâu'l-Hafikîn adında bir dergi çıkartmaya başlamıştır. Arapça ve İngilizce olarak iki dilde yayınlanan bu dergi sadece beş sayı çıkartılabılmıştır. 1310/ 1892 yılında Sultan Abdülhamit'in daveti üzerine İstanbul'a dönmüştür. İran hükümeti Abdülhamit'ten onu yakalatıp hapsedirmesini talep etmiştir. Ancak Abdülhamit ona verdiği sözden dolayı onu teslim etmemiştir ve İran Şahî'na kendisi için bir tehlike oluşturmaması için başka sorumluluklar vereceğinin teminatını vermiştir. İran hükümetinin bu hassaslığı, onun yürütmekte olduğu siyasî ve dinî faaliyetlerine ket vurmuştur. Bu engelleme Afgani'nin İran Şah'ını Kirmanî vasıtasıyla öldürtmesinde bir delil olarak görülmüştür.⁴⁶

Bu hadiseden sonra Kirmani yakalanarak idam edilmiştir. Afgani eski dostunun ölüm haberini alınca çok üzülmüş, ancak İran ve Osmanlı hükümetine karşı muhalefetlerinden de bir türlü vazgeçmemiştir. Sonuçta gözetim altında bulunan Afgani, 1314/ 1897 yılında altmış yaşında İstanbul'da vefat etmiştir.⁴⁷

Afgani hiç evlenmemiştir. Verilen Bilgilere göre İstanbul'da kaldığı(1892-1897) yıllarda Sultan İkinci Abdülhamit, evlenmesi için kendisine saray cariyelerinden birini teklif ettiyse de kabul etmemiştir.⁴⁸

⁴⁵ Mahmuzî Paşa, *Cemaleddin Afgani'nin Hatıraları*, s. 38–39.

⁴⁶ Nasreddin Şah'ın öldürülmesi Afgani'nin Mirza Rıza Kirmanî ile İstanbul'da görüşmesinden sonra gerçekleşmiştir. Afgani ile görüşen Kirmanî (1313/ 1895 yılında) kıyafet değiştirerek İran'a doğru yola çıkmıştır. O, Ramazan ayının ikinci günü Hazret-i Abdülazim Türbesi'ne gitmiş ve Şah'ı beklemeye koyulmuştur. Ellinci saltanat yılını kutlamak üzere Rey Şehri'ndeki bu mekâna gelen Şah, Kirmanî'nin tabancasından çıkan kurşunla öldürülmüştür.⁴⁶ Ramazanî, *Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî*, s. 23–24.

⁴⁷ Bazı kaynaklarda Afgani'nin, Sultan Abdülhamit'in hükmüyle zehirlenerek öldürüldüğü iddia edilmektedir. Ramazanî, *Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî*, s. 10–24; Muhammed Ahmed Penâhî Semnânî, *Nasreddin Şah- Ferâz ve Furûd-i İstibdad-i Sünneti der İran*, Numune Yay., Tahran, 1377, s. 322; Ali Asgar Şamim, *İran der Devre-yi Saltanat-ı Kacar*, Sure Yay., 5. Baskı, Tahran, 1374, s. 185. Bazı kaynaklarda da Afgani'nin çenesinde oluşan kanser sonucu öldüğü belirtilmiştir. Mümtaz'er Türköne, *Cemaleddin Afgani*, TDV. Yay., Ankara, 1994, s. 14.

⁴⁸ Çocuk sahibi olmayan Afganî'nin kız kardeşinden doğduğunu iddia eden Mirza Lutfullah Han, kendisi dışında kardeşi Mirza Şerif Han ve bir de Afganinin erkek kardeşinden olduğu söylenen yeğeni Seyyid Kemaleddin'in halen Esedâbâd'da yaşamakta olduklarını yazar. bkz.: *Esedâbâdî, Şeh-i Hâl ve Asâr-ı Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî*, s. 16, 82.

Cemaleddin Afgani'nin Hayat Kronolojisi

Şaban 1254/ Ekim 1838.....	Afganin'nin doğumu
1848–1850.....	Kazvin'de eğitimi
1850–1852.....	Brucerd ve Tahran'da eğitimi:
1852- 1856.....	Necef İlmiye Havzasında eğitimi
1856–1857.....	Hindistan'a varışı
1861–1865.....	Mekke ve Medine'ye yolculuğu
1865–1866.....	Buşehir ve Esedabad'da
1866.....	Altı ay müddetince Tahran'da
1866.....	Afganistan'a yolculuk (40 gün Herat Şehri'nde)
Aralık 1866- Haziran 1867.....	Afganistan Kandahar'da
Ekim 1867.....	Kabil'de
1868.....	Kabil'i terk etmek zorunda kalışı.
1868.....	Kandahar'dan Hindistan'a doğru yola çıkışı
Mart- Şubat 1869.....	Bombay'da
Haziran 1869.....	Kahire'de
1869.....	İstanbul'da
1870.....	İstanbul Darü'l-Fünun açılışında yaptığı konuşma yüzünden sürülüşü.
Nisan- Mayıs 1871.....	Kahire'ye varışı.
Ağustos 1879.....	Mısır'dan sürülüşü.

Aralık 1879- Eylül 1882.....	Kalküte ve Haydarabad'da (bu tarihler arasında Dehriyyun'a Reddiye adlı eserini ele alıyor)
Eylül 1882.....	Hindistan'ı terk edişi.
Ocak 1883.....	Londra'da (Burada kaldığı kısa süre içerisinde W.S. Blunt'la tanışmıştır)
Ocak 1883- Haziran 1885.....	Paris'te (Renan'a cevabını ve Urvetu'l-Vuskâ'yı yayınlamıştır)
Haziran- Eylül 1885.....	Londra'da Blunt'un yanında.
Mayıs- Ağustos 1886.....	Buşehir'de
1886 Sonu.....	Şiraz ve Isfahan yoluyla Tahran'a varmıştır.
Nisan 1887.....	İran'ı terk etmek zorunda kalmıştır
Mayıs 1887.....	Moskova'da
Şubat 1888.....	Petersburg'da
Ağustos 1889.....	Münih daha sonra da Rusya'ya varmıştır
Aralık1889- Haziran 1890.....	Tahran'da
Haziran 1890- Ocak 1891.....	Abdülaziz Türbesinde mülteci
Ocak 1891.....	İran'da çıkmıştır
Mart 1891- yaz 1891.....	Bağdat ve Basra'da
Sonbahar 1891- yaz 1892.....	Londra'da
1892 yaz aylarında.....	İstanbul'da

9 Mart 1897..... İstanbul'da vefat etmiştir.⁴⁹

2. ESERLERİ

Cemaleddin Afgani'ye atfedilen büyük alim, düşünür, din bilgini gibi unvanlara karşın bıraktığı eserler çok cılız kalmaktadır. Çünkü kendisinden elimizde kalan, Cemil Meriç'in ifadesiyle “iki adet mini minnacık risale” bulunmaktadır. Urvetu'l-Vuskâ Dergisi'nde yayınlanan makalelerinin ise Muhammed Abduh'un kaleminden çıktığı tahmin edilmektedir. Aşağıda Urvetu'l-Vuskâ'dan liste halinde sıralayacağımız makaleler düşünce bazında Afgani'ye nisbet edilmektedir.

2.1. Risaleleri

Afgani'nin kendi yazdığı başlıca iki eseri vardır:

تتيمه البيان فى تاريخ الافغان (Tetimetü'l-Beyan fi Tarihi'l-Afgan ya da Açıklayıcı Afgan Tarihi: Kabil'deyken Afganistan tarihi üzerine yazmış olduğu eseridir.⁵⁰ Afgani eserinde döneminin siyasî değişikliklerini anlatırken, İngilizlerin Afganistan'la nasıl oynadıklarını irdeler. O Afganistan'da kaldığı yıllarda Emir Dost Muhammet Han'la büyük bir dostluk kurmuş; söz konusu eserini de Emir'in isteği üzerine Arapça olarak kaleme almıştır. Afgani olarak tanınmasının sebeplerinden biri olarak da görülen bu kitap kaleme almış olduğu en büyük eserdir.⁵¹

رد نيچيرييه (Dehriyyun'a Reddiye ya da Natüralizm Eleştirisi): Afgani bu eserini kendisine atılan iftiraları cevaplamak için Maddeciliği ve Tabiatçılığı reddetmek amaçlı kaleme almıştır. Mısır'daki Urabî Direnişi'nin bastırılmasından sonra Hayderabat'ta sürgün hayatı yaşarken Farsça yazdığı eserin asıl adı (رد نيچيرييه) olup, 1299/ 1882 yılında Bombay'de basılmıştır. Bir yıl sonra Afgani'nin yakın dostu Şeyh Muhammed Abduh tarafından Arapça'ya çevrilmiş, mukaddime kısmında Afgani hakkında bilgi verilmiştir.⁵² Eser Türkçe'ye “*Dehriyyun'a Reddiye*”⁵³ adıyla

⁴⁹ Ali Ekber Zakirî, “Salşumâr-i Zindagani-yi Allame Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî”, *Urvetu'l-Vuska Vijenâme-yi Kongre-yi Beyne'l Mileli-yi Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî 1375*, Der.: Seyyid Celal Mirâqayî, Mecme-yi Cihâni-yi Takarrub-i Mezahib-i İslâmî, Tahran, 1375, s. 159–172; ayrıca kıyaslayın, Türköne, *Cemaleddin Afgani*, s. 15–17.

⁵⁰ Cemaleddin Afgani; Muhammed Abduh, *Urvetu'l-Vuska (1884)*, Çev.: İbrahim Aydın, Bir Yay., İstanbul, 1987, s. 15.

⁵¹ Loşanî, *Mübarizât-ı Zıdd-ı İstimari-yi Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî*, s. 40.

⁵² Loşanî, *Mübarizât-ı Zıdd-ı İstimari-yi Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî*, s. 75.

⁵³ Cemaleddin Afgani, *Dehriyyun'a Reddiye (Natüralizm Eleştirisi)*, Çev.: Vahdettin İnce, Ekin Yay., İstanbul, 1997.

çevrilmiştir. Kitabın ünü kısa zamanda etrafa yayılmıştır. Afgani bu eserinde Batı emperyalizminin fiili saldırısı ve zihinsel kuşatması ile karşı karşıya kalan Müslümanları bilinçlendirmeyi amaçlamıştır. Bunun yanı sıra kitapta, toplumsal değişimin ve düzgün bir uygarlık oluşturmanın şartlarına da dikkat çekilmektedir.

Dehriyyun sözcüğünün karşılığı olarak Hindistan'da “nature” kelimesi kullanılır. Afgani'nin Hindistan'da Seyyid Ahmed Han (1817–1898)'la sık sık çatışma yaşaması söz konusu eserin doğuş sebeplerinden biridir. Zira sömürgeci idarecilerle Hindistan Müslümanlarının idaresi fikrini savunan ve Batıyla tam bir uyum içerisinde olan Ahmed Han ve takipçilerine “neyçiriyân” denilmiştir. Söz konusu risalesiyle bu akımı hedef alan Afgani, Batı tarihindeki birçok akımı da eleştirmiştir.

2.2. Makaleleri

Urvetu'l-Vuskâ Dergisi:

Bu dergide yer makaleler Muhammed Abduh'un kaleminden çıkmış olup, düşünceler Cemaleddin Afgan'ye nisbet edilmektedir.

İrkçılık ve İslam

Ümmetin Geçmişi, Hali ve Hastalıklarının Çaresi

Müslümanlık ve Hristiyanlık

Müslümanların Gerileyişi ve Nedeleri

Hak Sahibi Uyuyor, Haksız Çalışıyor

Taassup

Kaza ve Kader

Fazilet ve Rezillik

İslam Birliği

Birlik ve Hakimiyet

Umud ve Önderlik Arzusu

Devlet Adamları Nasıl Olmalıdır

Hak Olan Övülmeyi Sevmekteki Allah'ın Hikmetleri

Şeref

Halk ve Müstebit Yönetici

İranlılar'ın Afganlar'la Birleşme Çağrısı

Allah'ın Müminleri Sınaması

Allah'ın Sapıttığı Kişiyi Kimse Doğruyu Gösteremez

Vahim

Korkaklık

Ziyâu'l-Hafikîn Dergisi: Ziyâu'l-Hafikîn'in yayına hazırlayan kişi Afgani'nin kendisi değildi dolayısıyla dergide yayınlanan yazıların tamamı da kendisine ait değildir. Dergideki yazılar farklı düşüncelere sahip kişilerden ve diğer kaynaklardan aktarılıyordu. Afgani buradaki yazıları Seyyid, Kehef ve ya Kıst müstear isimleriyle yayınlanmıştır. Burada Afgani'nin kaleminden yayınlanan yazılardan tespit ettiklerimiz şunlardır:

Bugünkü Farısların Durumu (1. Sayı)

Fars Beldeleri (2. Sayı)

Fıkıh (3. Sayı)

Zullametu'l-Ümme ve Zarraatu'l-Mille (3. Sayı)

İslam Alemi Hakkında (4.5- Sayılar)

Cemaliye Makaleleri: Cemaleddin Afgani'nin Hindistan, Afganistan, İran, Türkiye ve Fransa gibi farklı ülkelerde yazdığı makalelerinden oluşan en kapsamlı makalelerinin toplamı ilk olarak 1882 yılında "Cemaleddin Hüseyinî Afganî Mısırî" imzasıyla basılmıştır. 1312 Hş. Yılında aynı isimle Haver Müessesesi tarafından yeniden basılmıştır. Son olarak "Mecme-yi Resail ve Makalat" adıyla Kum'da basılan ve bizim de bu çalışmada kullandığımız "Cemaliye Makaleleri"nde yayınlananlar:

1. Din ve Felsefe Hakkında: Hukukun Korunma Sebepleri, İslam Dininin Feziletleri, Felsefenin Faydeleri.

2. Talim ve Terbiye Hakkında: Talim ve Terbiyet, Talim ve Taallüm, Eğitim Felsefesi.

3. Saadet ve İnsan: Gerçek Mutluluğun ve Kötülüğün Sebepleri, Nefsânî Zevkler, Saadet Köşkü (Turk Yurdunda Yayınlanmıştır).⁵⁴

⁵⁴ Cemaleddin Afgani, "Saadetin Altı Köşeli Kasrı", Türk Yurdu, Yıl: 2, S. 3, 16 Teşrin-i Sani 1328.

4. Vahdet-i Cinsiye Felsefesi ve İttihad-ı Lugat (Türk Yurdu'nda yayımlanmıştır).⁵⁵

5. Birkaç Hikaye

2.3. Şerh ve Haşiyeleri

Risaletu'l Varidat:⁵⁶ Eser yirmi bir sayfa olup ilahiyat ve nübüvvetle ilgili kelamcıların, mutasavvıf ve İslâm filozoflarının görüşlerini genel bir çerçeve içinde sunar. İsminden de anlaşılacağı üzere “varide”lerden oluşması, mutasavvıflara eğiliminin bir göstergesidir.⁵⁷ Afgani'nin, talebesi (Muhammed Abduh)ne tasavvufi ve felsefî bir bakış açısı kazandırmak isteği üzerine ortaya çıktığı tahmin edilen şerh, Muhammed Abduh'a nispet edenlerin aksine Ammare'ye göre Afgani'ye aittir.⁵⁸

Şerh-i Celaleddin Ed- Devvani Ale'l Akaidu'l Adudiyye üzerine haşiye çalışması:⁵⁹ Afgani ve Abduh, Aduddin el-İci (828–908)'nin “Akâidu'l-Adudiyye” adlı eseri üzerine Celaleddin ed-Devvanî (1424–1502)'nin yaptığı şerhi üzerine yaptıkları çalışma esnasında bir haşiye kaleme almışlardır. Reşid Rıza dahil olmak üzere Muhammed Abduh hakkında çalışma yapan bütün yazarlar söz konusu şerhin Abduh'a ait olduğunu belirtmişlerdir. Ancak Ammare'ye göre “Risaletu'l Varidat” gibi bu şerh de Afgani'ye aittir.⁶⁰

3. YAŞADIĞI DÖNEM

Biyografik bir çalışmada, çalışma konusu olan kişinin yaşadığı dönemin karakteristik yapı ve özelliklerini bilmek, o kişiyi doğru tanıma noktasında önem arzeder. Çünkü gerçekleştirilen her türlü aktivite ve ortaya konan düşünceler ancak içinde bulunduğu şartlar kapsamında doğru bir şekilde incelenebilir. Bu nedenle Cemaleddin Afagani'yi ve onun düşüncelerini değerlendirirken, XIX. yüzyılda dünyanın nasıl bir döngü içerisinde bulunduğunu bilmek, özellikle de İslâm

⁵⁵ Cemaleddin-i Afgani, “Vahdet-i Cinsiye (Irkiye) Felsefesi ve Lisan Birliğinin Hakiki Mahiyeti”, *Türk Yurdu*, Yıl: 2, S. 2, 2 Teşrin-i Sani 1328.

⁵⁶ Muhammed Abduh (?), *Risaletü'l-Vâridât fi Nazariyyeti'l-Mütakellimin ve 's-Sofiiyye ve fi'l-Felsefeti'l-İlahiyye*, Haz.: Reşid Rıza, Matbaatu'l-Menar, Kahire, 1925.

⁵⁷ Mehmet Zeki İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, Atatürk Üniversitesi, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Erzurum, 1997, s. 10.

⁵⁸ Muhammed Ammara, *el-İmam Muhammed Abduh*, Daru'ş-Şurûk, Mısır, 1988, s. 30–31.

⁵⁹ Muhammed Abduh (?), *Haşiyetu Allame el-Muhakkik Abdulhakim es-Siyalkûti ve'l-Allame Mudakkik Muhammed Abduh alâ Şerhi'l-İmami'l-Fadl Muhammed b. Esad eş-Şehir bi'l-Celal ed-Devvani ala'l Akaidi'l-Adudiyye*, Matbaatu'l-Hayriyye, Mısır, 1322.

⁶⁰ Ammara, *el-İmam Muhammed Abduh*, s.30–31.

dünyasında filizlenen yeni akımları tanımak ve toplumun değer yargılarına vakıf olmak gerekmektedir. Bu düşünceden hareketle biz de bu alt başlıkta Afgani'nin yaşadığı dönemi tanımaya ve düşünceleri üzerindeki etkilerini görmeye çalışacağız.

XIX. yüzyıl, dünya tarihin en büyük donum noktasını oluşturan gelişmelerin yaşandığı bir süreç olmuştur. Batı müsbet ilme dayalı teknik medeniyete adım atmış ve sanayi alanında baş döndürücü gelişmelere sahne olmuştur. Demir yollar, telgraf, telefon, otomobil, mikrobiyoloji, çağdaş tıp bu yüz yılın eseridir. XVIII. Yüzyılın son çeyreğinde ABD'nin bağımsızlık mücadelesi kazanması ve kıta Avrupasında Fransız ihtilalinin gerçekleşmesi, modern anlamda insan haklarının ve siyasî sistemlerin Batı'dan başlayarak bütün dünyayı etkileyen sonuçların doğmasına yol açmıştır. Liberalizm, sosyalizm ve modern milliyetçilik de bu gelişmelerin sonucunda ortaya çıkmıştır.⁶¹

Gelişmelere bağlı olarak, insanların hayat tarzında, toplumsal ilişkilerde ve devletlerin düzenlerinde değişiklikler olmuştur. Aydınlanmanın meydana getirdiği düşünce akımları, pozitivizm, kritik, akılcılık ve dine karşı olma gibi fikri faaliyetleri safhalara ulaşmış, dinî düşünce alanında liberal, teist, ateist anlayışlar yayılmaya başlamıştır. Bu yüzyıl İslâm dünyasının ise, Avrupa'nın belirlediği tarihi bir süreçte adım attığı, Avrupa sömürgeciliği ve Rus yayılmacılığının had safhalara ulaştığı, Türk ve İslâm dünyasının parçalanmalarının eşiğinde olduğu bir dönem olmuştur.⁶²

3.1.Siyasî Durum

Avrupa eksenli Batı karşısında son direnişle ayakta kalma mücadelesi veren Osmanlı Devleti dayanabileceği güç dengesi arıyordu. Sultan Abdülmecit'ten beri aşırı harcamaları yüzünden Avrupa'ya karşı borçlanan Osmanlı, borçlarını ödeyebilmek için Balkanlardaki vergilere yüklenmişti. Bu ağır vergiler Balkan halkları arasında hoşnutsuzluğa sebep oldu. 24 Nisan 1877 Osmanlı'ya savaş ilan edildi. Bu savaşta çok ciddi zayıflık veren Osmanlı 3 Mart 1878 yılında Ayastefanos

⁶¹ Ahmet Kolbaşı, *19. Yüzyıl'da Osmanlı sosyal ve siyasî, Değişim Süreci ve Islahatlar*, Nobel Yay., İstanbul, 2009, s.

⁶² Nevzat Kösoğlu, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu ve Ziya Gökalp*, Ötüken Yay., İstanbul, 2005, s. 40.

Antlaşması'nı imzalamak zorunda kaldı. O yıllarda Osmanlı Devleti'yle İran arasında da sınır anlaşmazlıkları devam ediyordu.⁶³

Ancak yine de Osmanlı Devleti tüm İslâm dünyasının ümit bağlayabileceği bir merkez konumundaydı.⁶⁴ Etnik temele dayalı ayaklanmaların baş gösterdiği bu dönemde Osmanlı bir taraftan Avrupa ve Rusya'nın azınlık haklarını savunma adı altında sıkıştırılmalarına yanıt vermek, diğer yandan da "tamamiyet-i mülkiyesini" korumak zorunda kalmıştır. Böylelikle 1839 yılında müslim-gayri müslim eşitliği olarak ilan edilen Tanzimat Fermanı'yla, beklenenin aksine hızlı bir toplumsal ayrışmaya doğru gidilmiştir. 1856 Fermanı'ndan sonra gayri müslimlere verilen siyasî ve idarî haklar neticesinde iş çıkırından çıkmış, hiçbir tabakanın işine de gelmemiştir.⁶⁵

XIX. yüzyılın ortalarına kadar, Batı Avrupasındaki entellektüel gelişmenin ana seyrinin dışında kalan Osmanlı, Aydınlanma boyunca Avrupa'da geçerlilik kazanmış olan siyasî fikir ürünlerinden mahrum kalmıştır. Osmanlıdaki teokratik sistemde siyasî iktidar Tanrı'nın vekilliğiyle bir tutulurken Avrupa siyasî teorisinde seküler ve dinî gücün ayrılığı kabul edilmiştir.⁶⁶

Müslüman aydınlar bu dönemde teorik alanda dinleri ikame etmeye çalışan modernist ideolojiler karşısında İslâm'ı savunma, pratik alanda ise sömürgeci ve baskıcı idareler karşısında birleşerek direnilebileceklerini düşünmüşlerdir. Böyle bir ortamda Cemaleddin Afgani, İslam'ı "Avrupa'ya karşı siyasî bir hareketi temsil eden sömürge karşıtı bir idoloji"⁶⁷ olarak yansıttığı yazılarıyla ortaya çıkmıştır. Afgani, Avrupa'nın ilerici ve emperyalist yönlerini kesin çizgilerle ayırmıştır. O, ulus-devlet teşekkülüne olan temayülün kapitalizmin uluslar arası bir hal almasıyla birlikte artış gösterdiğinin farkında olmuştur. Bu yüzden, İslam'ı bu gelişmeye karşı alıştırmaya başlamış ve bunun da Avrupa ulus fikrini alıp, seküler içeriklerini tasfiye edip, tüm

⁶³ Abdurrıza Huşeng Mehdevî, *Tarih-i Revabit-ı Hârici-yi İran ez İbtidâ-yi Devrân-ı Safaviyye tâ Pâyân-i Ceng-i Duvvum-ı Cehânî*, Emir Kebir Yay., Tahran, 1385, s. 298.

⁶⁴ Kösoğlu, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu ve Ziya Gökalp*, s. 40.

⁶⁵ Kösoğlu, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu ve Ziya Gökalp*, s. 42-43.

⁶⁶ Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İletişim Yay., 4. Baskı, İstanbul, 2003, s. 15.

⁶⁷ Tibi, *Arap Milliyetçiliği*, s. 116.

Müslümanların etnik, dinsel ve kültürel farklılıklara bakılmakasının tek bir millet olduğunu ifade ederek yapmaya çalışmıştır.⁶⁸

3.2. Sosyo- Kültürel Yapı

Yukarıda da söz edildiği gibi, Cemaleddin Afgani'nin yaşadığı XIX. yüzyılın karakteristik özelliği, İslam dünyasının özellikle merkez konumundaki Osmanlı'nın yenileşme ve modern dünya karşısında ayakta kalma mücadelelerinin doruk noktasında olmasıdır. Bu yüzyılda İslâm ülkelerindeki sömürge güçlerine karşı tepki ve siyasî reformlar toplumsal değişimleri de beraberinde getirmiştir. Türkiye'de XIX. yüzyılın ilk yarısında şekillenen askerî ve hukukî düzenlemeler, yüzyılın ikinci yarısında topyekün bir ıslahat programıyla güçlendirilirken, İran'da da toplumsal reformlar gerçekleştirilmeye başlamıştır. Reşit Paşa (1800–1858), Midhat Paşa (1822–1884)⁶⁹ ve Mirza Taki Han (1807–1852)⁷⁰ ile (istenen başarıyı yakalayamamasına rağmen) her iki ülkenin toplumsal bir inkilaba doğru sürüklendiğini görmek mümkün olmuştur. Afganistan ise bu serüveni daha sonraki yıllarda tecrübe etmiştir.⁷¹

İslâm dünyasının, Batı'nın çizdiği tarihi sürece adım attığı bu dönemde Avrupa'da gerçekleşen sanayi devriminin etkisiyle siyasî, sosyal, eğitim ve ekonomik alanlardaki çalkantılar, Avrupadaki yaşam tarzı, hayat anlayışı, yeni yeni gelişen düşünce akımları, dinî düşünce alanında liberal, teist, ateist düşüncelerin yayılmaya başlaması ve en önemlisi de insanın dünyayı kavrayış biçimindeki farklılıkla boy gösteren düzenlemeler, bir takım sosyal, siyasî ve kültürel değişiklikleri beraberinde getirmiştir.⁷²

Mısır'ın 1798 yılında Napolyon Bonapart tarafından işgal edilmesi, İslâm dünyasını Batı'dan gelen gizli ve tehlikeli meydan okumalara karşı uyandıran hadise olmuştur. Bu olay, İslâm dünyasının Batı'ya karşı tavır değişikliğinin başlama

⁶⁸ Tibi, *Arap Milliyetçiliği*, s. 116-117.

⁶⁹ Sultan Abdülaziz döneminde savunduğu reform politikalarıyla tanınmış ve iki kez sadrazamlık yapmıştır.

⁷⁰ Emir Kebir lakabıyla da tanınan Taki Han, Nasreddin Şah idaresi sırasında İran'da başbakanlık etmiştir. O, ülkesinde Batılılaşma hareketini başlatan isimdir.

⁷¹ Gubar, *Afganistan der Mesir-i Tarih*, s. 592.

⁷² Halil Taşpınar, "Muhammed Abduh Bibliografyası Üzerine Bir Deneme", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. VII/2, Sivas, Aralık 2003, <http://ilahiyyat.cumhuriyet.edu.tr/dergiler/der72/012-htaspinar.htm>, (29.09.2011).

belirtisi olarak görülmüştür. Kuşkusuz Osmanlı, İran, Afganistan ve Mısır gibi ülkelerde pozitif bilimlerin nasıl karşılandığı ve dinin bu pozitif bilimlere nasıl davrandığı dikkate değerdir. Çünkü Müslüman aydınlar İslâm dünyasında bu yüzyıl içerisinde bir taraftan sömürgeci Batılı devletlere karşı direnmeye çalışırken, diğer taraftan toplumu yeniden güçlendirecek ve onları uykularından uyandıracak bir takım formüller bulma gayreti içerisinde girmişlerdir. Amaç Müslümanları, Batı egemenliğinden kurtarmak ve geçmişteki şanlı ve şerefli mevkilerine yeniden yükseltmenin yollarını aramak olmuştur. Onlar İslâmî mirasın ıslah edilip korunması esasına dayanan bir anlayışla Müslümanların uyanması ve siyasî otoritelerinin yeniden inşa edilmesi noktasında çaba göstermişlerdir. İslâm âleminde, yeni sorunlara yeni çözümler üretme gayretleri değişik bölgelerde ayrı ayrı olarak birbirlerinden bağımsız bir tarzda gelişmeye başlamıştır. Buna örnek olarak Avrupa’da başlayan Rönesans hareketlerinin getirdiği yenilikler karşısında III. Selim’den itibaren Osmanlı İmparatorluğu’nda başlayan Tanzimat Fermanı, I. ve II. Meşrutiyet ilanları ile ivme kazanan hareketler gösterilmiştir.⁷³

Diğer taraftan Hindistan-Pakistan alt kıtasında meydana gelen gelişmeler göze çarpmaktadır. Orada modern batı terminolojileriyle düşünerek yapılmaya çalışılan İslâm mesajını yeniden yorumlanması çabalarına rastlamaktayız.⁷⁴ Bu çabaların öncüsü Seyyid Ahmet Han (1817–1898), İslâm’ın kesintisiz bir süreçten akıp giden yenilikçi mirasına yaslanan ve onu ihya etmeye çalışan entelektüel bir şahsiyettir. Ancak Avrupa’da meydana gelen Rönesans hareketinin getirdiği gelişmeler ile Hint alt kıtasında İslâm’ı yeniden yorumlama çabalarının gelişme gösterdiği bir dönemde Mısır da bu ve buna benzer bir takım gelişme ve çalışmalardan nasibini almış bulunmaktadır. XIX. yüzyılın ortalarında Mısır’da bu kurtuluşun iç dinamiklerinin İslâm’da olduğunu keşfeden öncüler arasında

⁷³ Taşpınar, “Muhammed Abduh Bibliografyası Üzerine Bir Deneme”.

⁷⁴ Mevlüt Uyanık, *Bilginin İslâmleştirilmesi ve Çağdaş İslâm Düşüncesi*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2001, s. 36–51.

Cemaleddin Afgani'nin öğrencisi ve takipçisi olan Muhammed Abduh'u⁷⁵ görüyoruz.

Kacarlar döneminde İran'da sosyo kültürel alandaki geri kalmışlık iyiden iyiye hissedilir olmuştur. Milli ve mezhebî konulardaki önyargılar artmış, halk, batıdan gelen hiçbir yenilik hareketini sızdırmayacak tarzda örf ve geleneklerine bağlanmıştır. Bu dönemde İran halkı, hâkim ve mahkûm tabaka olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Hâkim tabakaya mensup olanlar:

1- Devlet: Ülkenin bütün iktidar gücü kralla özetleniyordu. Öyle ki, sadrazamdan temizlikçisine tüm devlet erkânı şahın hizmetçisi sayılıyordu.

2- Din Alimleri: Halkın duygularına hakim olan bu tabakanın saltanatı uzun yıllardır sürüp gidiyordu. Bu kitle köy imamından baş müctehide kadar sağlam bir silsile ile birbirine bağlı olup kendi çıkarlarını korumak uğruna ortaklaşa çalışıyorlardı.

Halkı yani mahkûm tabakayı yönetme ve onlar hakkında söz sahibi olma konusunda, devlet ve din âlimleri arasında gün ışığına çıkmayan gizli bir mücadele vardı. Ancak devlete karşı din âlimleri, her zaman galip durumdalardı. Bu durumu iki sebeple açıklamak mümkündür. Birincisi; bu tabakanın kendi aralarında koparmadıkları birlikleri, ikincisi; din konusunda tutucu halkın yüzyıllardır besledikleri mezhebî bağlılık. Farklılıklarla dolu devlet erkânı arasında ise, onları bir arada tutacak hiçbir bağ olmayıp, memur tabakadan bakan ve sadrazama kadar herkes kendi menfaati peşinde koşuyordu.

⁷⁵ Abduh, XIX. yüzyılın sonlarına doğru güçlü bir İslâm kültürü oluşturma gayreti içerisinde olmuş bir şahsiyettir. Onun ortaya koyduğu fikirlerinin, bu yüzyılda oluşmaya başlayan çağdaş İslâm düşüncesine büyük katkılar sağlamıştır. O, İslâm âleminin ihtiyacı olan geleneksel kültürel mirası yeniden ihyâ ederek çağdaş sorunların çözümlenebileceği bir seviyeye çıkarılması gerektiği inancını devamlı olarak taşımıştır. Çağdaş İslâm düşüncesinden kasıt; XIX. VE XX. yüzyıllarda ortaya çıkan ve büyük ölçüde yeni bir İslâm yorumuyla sonuçlanan harekete verilen genel bir isim olmasıdır. Bu düşünce hareketi, bir taraftan İslâm dünyasının karşı karşıya kaldığı durumu tespit ve sebeplerini araştırırken, diğer taraftan da İslâm düşüncesinin modern Avrupa'nın genel temayüllerine göre anlaşılması ve şerh edilmesini gerçekleştirmeye çalışmıştır. Bu dönemde fiilen ve fikren İslâm dünyasını sömürgeleştirme sürecindeki Batı dünyasının siyasî, fikrî ve iktisadî alandaki hakimiyetine karşı Müslümanlar, kendi geleneklerinden, kültürlerinden hareketle, çeşitli alternatifler geliştirmeye başlamışlardır. Taşpınar, "Muhammed Abduh Bibliyografyası Üzerine Bir Deneneme".

İran, dine dayalı bir ülke olduğundan, sosyal ve kültürel hayattaki (düğün, bayram vs.) her türlü etkinlik dini farizelerle şekilleniyordu. Bu düzenek mollaların gücünü arttırdığı gibi, onları engelleyecek her hangi bir kanun ve kural da bulunmuyordu. İran'da din âlimlerinin bu yetkisi devlet eliyle de desteklendiği için halkın şikayet edebileceği bir makam bulunmuyordu, dolayısıyla halk mecburen bir müctehide intisab etmek zorunda kalıyordu. Ayrıca İran Devleti'ne karşı koyabilecek tek kuvvet dini liderlerin gücüydü. Nitekim İran Meşrutiyeti'nin ilan edilmesi ve Tütün Hareketi'nin başarıya ulaşması, ülkedeki dini önderlerin gücünü ortaya koymaktadır.⁷⁶

Dinî liderlerin bu gücünü aynı dönemde Afganistan'da da görmek mümkündür. Onların yetkisi ve dinî nüfuzu kabile başkanlarını ürkütecek kadar büyüktü, bu nedenle istediklerini elde edemedikleri takdirde halkın üzerindeki dinî nüfuzlarını kullanarak sömürüye varan fetvalar çıkartıyorlardı.⁷⁷

Osmanlıda ise sosyo-kültürel durum nispeten farklılık göstermekteydi. Burada Lale Devri'yle başlayan Batılılaşma konusundaki ilk temayüller İkinci Mahmut zamanında yeniden hız kazanmıştı. Batının taklit edilmesiyle, Batı müziği, tiyatro, bale, giyim kuşam kültürü, Osmanlı'ya taşınmıştı. İkinci bir dil olarak batı dili öğrenilirken, gazete dergi gibi süreli yayınlar ve çeviriler insanların düşüncelerinde değişikliklere yol açıyordu. Tanzimat'ın ilan edilmesiyle Müslim ve gayrimüslim eşit haklardan yararlanmaya başladı, din vurgusu ortadan kalktı ve böylelikle Laikliğin tohumları da atılmış oldu.

3.3. Eğitim Durumu

Batı ülkelerinde Ortaçağlarda eğitim dinî kurumların görevi olarak görülmüş ve devletin ilgisi dışında kalmıştır. 16.–18. yüzyıllarda eğitim sınıfsal bir karakter kazanmış, yüksek tabakalar kendileri için kaliteli okullar kurmaya devam etmişlerdir. 1792 yılında Fransız Milli Meclisi'nde sunulan bir raporla her vatandaşın öğrenim hakkının temel haklar arasında bulunduğu kabul edilmiştir. Ayrıca teknik ve ekonomik gelişmeler, sanayileşme sonucu ortaya çıkan sosyal hareketlilik ve çocuk

⁷⁶ Şamim, *İran der Devre-yi Saltanat-ı Kacar*, s. 365–369.

⁷⁷ Cemaleddin Afgani, *Tetimmetu'l Beyan fi Tarih-i Afgan*, Trc. Muhammed Emin Hogyani, Feysel Yay., Kabil, 1386. s. 154–155.

psikolojisi alanındaki gelişmeler Batı eğitim sistemlerinin yeni yapılanmasına derinden etki etmiştir. İnsanlar bir dinin ümmeti gibi değil, bir devletin "vatandaşı" olarak görülmeye başlanmış, Kilisenin kontrolü dışında, laik karakterde, herkes için zorunlu ve parasız temel eğitim sistemi kurulmuştur. Böylelikle on dokuncu yüzyılın ortalarından itibaren devlet, okulların bakım ve yönetimini üzerine almaya başlamıştır.

İngiltere’de 1870’lerden itibaren eğitim devlet kontrolüne girmiş, 1876’da genel öğretim mecburiyeti başlatılmıştır. 1891’de ilköğretim parasız hale getirilmiş, 1837’den itibaren açılmaya başlayan kolej ve üniversiteler 20. Yüzyılın başlarında bağımsız üniversitelere dönüştürülmüştür. XIX. yüzyılda Fransa’dan başlayan "millî eğitim" hareketi dalga dalga bütün Avrupa ülkelerine yayılmış; 1882’de parasız ilkokullar, ortaokullar ve üniversitelerden meydana gelen üç kademeli öğretim sistemi kurulmuştur.⁷⁸ Böylelikle devletin kontrolüne giren okullar bir bakıma öğrencilere devletin dünya görüşünü aşlamak için kullanılmıştır. Örneğin Alman okullarında Almanya’nın üstünlük teması işlenirken, Almanlara yenilmiş olan Fransa’da eğitimin Fransız milliyetçiliğinin amaçları için kullanılmasının yanı sıra “tesanütçülük”(solidarisme) görüşünden ilham alan bir sosyal ahlak da programda yer almıştır.⁷⁹

Fransız M.-A. Jullien (1775–1848), İngiltere, İtalya, Mısır ve İsviçre’ye yaptığı seyahatlerden sonra eğitim alanında uluslararası işbirliği yapılmasını öneren eserini yazmıştır. 1830’lardan I. Dünya Savaşı’na kadar olan dönemde birçok eğitimci kendi ülkesinin dışında eğitimde gelişmiş ülkelere giderek o ülke sistemlerini kendi memleketlerinde tanıtmışlar ve yeni eğitim sistemlerinin bu esaslara göre kurulmasını istemişlerdir.⁸⁰

Osmanlı Devleti’ne bakıldığında duraklama ve gerileme dönemlerinde siyasî, askerî ve ticarî alanda görülen aksaklıklar, eğitim alanında da kendini göstermiştir. Özellikle on yedinci yüzyıla kadar yeniliklere açık, süreklilik ve kalite bakımından

⁷⁸ Mustafa Ergün, “Batılılaşma Dönemi Osmanlı Eğitim Sisteminin Gelişimine Mukayeseli Bir Bakış”, *Osmanlı Dünyasında Bilim ve Eğitim Milletler Arası Kongresi*, 12–15 Nisan, İstanbul, 1999, <http://www.egitim.aku.edu.tr/ergun1.htm>, (16, 11, 2011).

⁷⁹ Şerif Mardin, *İdeoloji*, İletişim Yay., 3. Baskı, İstanbul, 1995, s. 157.

⁸⁰ Ergün, “Batılılaşma Dönemi Osmanlı Eğitim Sisteminin Gelişimine Mukayeseli Bir Bakış”.

iyi durumda olan medreselerden felsefe dersleri kaldırılmış ve bu kurumlarda büyük bir gerileme yaşanmıştır.⁸¹ İlmiye kurumunda gözle görülür bir çöküş gerçekleşirken 1860'lara kadar sofistlik ve açık fikirli ulemanın hemen hemen nesli tükenmiştir.⁸²

Eğitim alanındaki bu kötü gidişat bazı yeni ve köklü değişikliklere gidilmesini zorunlu hale getirmiştir. İkinci Mahmut zamanında, 1826 yılında Yeniçeri Ocağı kapatılıp bir yıl sonra Tıbbiye, 1834 yılında da Harbiye okulu açılmıştır. Sıbyan mekteplerinin ıslahatlarına yönelik girişimlerde bulunulmuş, halk çocuklarını bu okullara gönderilmesi için teşvik edilmiştir. Bu çalışmalar sonucunda eğitim, aşama aşama devletin kontrolüne girerken diğer taraftan laikleşmeye doğru adımlar atılmıştır. Tanzimat döneminde Osmanlı aydınları tarafından, birleştirici laik ve liberal bir eğitim sistemi kabul görmüştür. 1864'ten itibaren Vilayet Maarif Meclisleri kurularak her vilayette birer müdürden oluşan Vilayet Milli Eğitim Müdürlükleri kurulmuştur. Mali ihtiyaçlarını karşılamak üzere Maarif sandıkları tesis edilmiştir.

1869 yılında Saffet Paşa'nın gözetiminde düzenlenen Maarif Nizamnamesi, Osmanlı Devleti'nin eğitim sistemini uzun yıllar yönlendirmiştir. Fransız eğitim sisteminden yararlanılarak hazırlanan nizamnameye göre pek çok yenilik gerçekleştirilmiştir.⁸³

XIX. yüzyılda İran'da camiler ibadet edilmenin yanı sıra çocukları eğiten kurumlar konumundaydı. Çocuklarının toplumsal ahlak ve geleneğe uygun bir eğitim almasını isteyen anne babalar, onları beş yaşından itibaren camilere gönderirlerdi. Böylece çocuklar abdest almasını, namaz kılmasını ve diğer İslâmi esasları daha çocuk yaşta benimsiyorlardı. Okuma yazma, farsça öğrenmek isteyen çocukları ev okullarına gönderirlerdi ki, bu okullar da mollalar ve din âlimleri vasıtasıyla idare ediliyordu. Şehzade ve toplumun önde gelen ailelerin çocukları, modern ilimlerden haberdar olan hocalardan ders alabiliyorlardı. Kız çocuklarıysa dokuz yaşından sonra evlendiriliyor ve eğitimine son veriliyordu. Kadının, elzem olduğu durumlar hariç, toplum hayatında yeri yoktu ve genel olarak yaşam alanı evle sınırlıydı. Koca

⁸¹ Hasan Ali Koçer, *Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi (1773-1923)*, M.E.B. Yay., İstanbul, 1991, s. 234.

⁸² Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 243-246.

⁸³ Bayram Kodaman, *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1991, s. 22.

karşısında itaatkâr kadın yetiştirmeyi hedeflemek, kadın eğitiminin karakterisitik özelliklerindedi.⁸⁴

3.4. Ekonomik Durum

XIX. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu Avrupa'dan büyük miktarda borç almıştı ki bu borçlar ancak daha büyük borçlarla ödenebilirdi. Abdülaziz hükümdarlığı esnasında (1861–1876) çok müsrif bir şekilde sarayların inşası ve sultanın hobileri uğruna muazzam paralar harcanmıştır. Bu borçları kapatmak için vergi mükellefiyeti olanların üzerine yükleniliyordu.⁸⁵

Gayri Müslimler, Osmanlı'ya egemen olmaya çalışan dış ekonomik ve siyasî güçlerinden yararlanarak ülke içindeki ekonomik ve siyasî güçlerini yükseltmişlerdir. 1838 Ticaret anlaşmasının hazırladığı ortamda, Avrupa sermaye ve ticaret sınıfının denetiminde yeni ve güçlü bir gayrimüslim ticaret zümresi oluşmuştur. Osmanlı sanayi kesimi, tezgahlar, zanaatlar zayıflarken, ticaret da birkaç gayrimüslime bağımlı hale gelmiştir. Batılı iş çevreleriyle de ticaret alanında doğrudan bağlantı kurulamaz olmuştur.⁸⁶

XIX. yüzyılda İran ekonomisinin en büyük dayanağı ziraat ve çiftçilikti. Halkın yaklaşık yüzde yetmişi bu meslekle uğraşırlardı. Devlet istediği şekilde koyduğu kurallarla, hem nakit para hem de elde edilen üründen maliyat aldığından, saray için iyi bir gelir kaynağı sayılırdı. İran çiftçisi her daim yarı aç yarı tok bir hayat yaşamaya mahkûmdu.

Sanat eğitimi, iş yerlerinde çıraklık usuluyla çocuklarda yedi yaşından itibaren başlıyordu. Çiftçilerde olduğu gibi sanatla uğraşanların da ödediği ağır vergiler ve şikâyet mercilerinin olmaması büyük sıkıntılara yol açmaktadı. Günümüzde ilkel sayılabilecek birkaç fabrika ve basımevi devletin elindeydi.⁸⁷

3.5. Ceditçilik Hareketi ve Önderleri

Ceditçilik, XIX. yüzyılın sonuna doğru Rusya Türkleri arasında eğitim ve kültür alanında başlayan yenileşme hareketine verilen addır. Kelime anlamı itibarıyla

⁸⁴ Şamim, *İran der Devre-yi Saltanat-ı Kacar*, 370–371.

⁸⁵ Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 123–124.

⁸⁶ Kösoğlu, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu ve Ziya Gökalp*, s. 44. Ayrıca bkz.: Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 22.

⁸⁷ Şamim, *İran der Devre-yi Saltanat-ı Kacar*, s. 379–384.

eskinin zıddı, yeni anlamına gelen “cedit” kavramı, ıslah kavramını ifade etmek için de kullanılmıştır.⁸⁸

Türkçe’de yenileşme, yenileştirme ve yenilikçilik anlamlarına gelen cedit ve ya ıslah kavramlarıyla hem dinî düşüncede hem de eğitimde yenileşmeyi ifade etmek için kullanılırken, XIX. yüzyılın sonlarına doğru, eğitimdeki ceditçilik hareketini bildirmek için “usûl-i cedit” kavramı daha sık kullanılmaya başlanmıştır.⁸⁹

XIX. yüzyılın sonlarına kadar Rusya Müslümanları’nda ilköğretim şehirlerde medrese bünyesinde, köylerde ise camilerin yanında bulunan mekteplerde geleneksel yöntemlerle yürütülerek sadece okuma yazma ve ilmihal bilgisi öğretiliyor, ayrıca Kur’an’dan bazı sûrelerin ezberletilmesiyle yetiniliyordu. Usûl-i kadî; denilen bu yönteme karşı çıkararak yerine usûl-i cedîd adıyla Batı’daki eğitim sisteminden etkilenen bir yöntem öneren kişilere “Ceditçiler” ve bunlar vasıtasıyla gelişen akıma da Ceditçilik, denilmiştir.⁹⁰

Buhara medreselerinden birinde eğitim gören Şihabeddin Mercanî’nin medreselerdeki eğitimi modernleştirme çabaları ile geri kalışın asıl sebebinin ana dillerini kullanmamaya bağlayan Abdülkayyum Nasırî’nin fikirleri yenileşme hareketi için atılan ilk adım olmuştur,⁹¹ denilebilir.

Kazan Türkleri arasında Abdünnasir Kursavî’nin başlattığı eski-yeni tartışması Türkçeyle eğitim yapılması fikrinin gelişmesinde etkili olmuştur. Mercanî’nin öğrencilerinden olan Hüseyin Feyzhanî ve Abdülhabir Müslim, öğretim dilinin Türkçeleştirilmesini savunarak ders kitaplarının Türkçe olmasını, kolaydan zora doğru yazılmasını istemişlerdir.⁹²

⁸⁸ İbrahim Maraş, *Türk Dünyasında Dinî Yenileşme (1850–1917)*, Ötüken Yay., İstanbul, 2002, s. 31.

⁸⁹ Maraş, *Türk Dünyasında Dinî Yenileşme (1850–1917)*, s. 35–37. İlk olarak Osmanlı ıslahat hareketleri çerçevesinde kullanılmaya başlayan “usûl-i cedit” kavramı, daha sonraları Kırım’da İsmail Gaspıralı’yla birlikte Kırım, Rusya, Sibirya ve Türkistan’da yaşayan bütün Müslüman Türklere mal edilmiştir. a.e., s. 39.

⁹⁰ “Ceditçilik -Müslüman Türk Dünyası’nda Yenileşme Hareketleri (1905)- ve İsmail Gaspıralı”, <http://turkbilimi.com/?p=3191>, (30.10.2011).

⁹¹ Mehmet Arıkan, “Gaspıralı’nın Türk Dünyasına Tesirleri”, *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, C. V, S. I, İzmir, 2005, s. 15–16. Şehabeddin Mercanî’nin ders vermeye başladığı erken yaşlarda ders kitaplarının zorluğu ve yetersizliği sebebiyle, kendi yazdığı ders kitaplarını kullandığı bilinmektedir. Maraş, *Türk Dünyasında Dinî Yenileşme (1850–1917)*, s. 40.

⁹² Maraş, *Türk Dünyasında Dinî Yenileşme (1850–1917)*, s.303.

İlköğretimin ıslahı ve yeni eğitim sisteminin uygulanması düşüncesinin başta gelen ismi İsmail Gaspıralı'ya göre usû-li cedid'in temel unsurları; okuma-yazma öğretiminde **eski harf** usûlünden yeni **ses metoduna** geçilmeli, eski medreselerde bulunmayan imtihan sistemi getirilmeli, öğretim yılının sınırlarının belirlenmesiyle birlikte sene iki öğretim yılına bölünmeli, öğrencilere kendi ana dilleri öğretilerek okuma yazmaya kendi ana dilleriyle başlatılmaları sağlanmalı, ders programında dinî bilgilerin yanında fen bilimlerine de yer verilmeli, mektep ve medreselerin fizikî şartları uygun hale getirilmelidir.⁹³

İslam tarihi içinde yenilikçilik konusuna gelince; Hz. Peygamberin vefatından sonra, sahabilerin kendi aralarında başlayan “imamet”, “kader”, “büyük günah”, “kelamullah” gibi bazı tartışmaların doğması sonucunda sahabiler iki yol benimsemişlerdir. İhtilafı meseleleri çözümlenmede ya katı bir şekilde İslami geleneğe sarılmışlar ya da bu geleneği koruyarak akıl sayesinde çözüm arayışına girişmişlerdir. Selefîyeciliğindeki tecdid anlayışıyla bilinen İbn Teymiyye, Müslümanların dünyasının yenilenmesini isteyen en dikkat çekici isimlerdendir. Daha sonra, Muvafakat'ın müellifi olan Şâtîbî, İslam'a bakışta büyük bir tecdid ve ibda derecesinde yeni metodun başlatıcısı olmuştur. Bu geleneğin devamı olarak Cemaleddin Afgani ve öğrencilerinin geliştirdiği ekoller tecdid ve ihya hareketine derin katkılar sağlamıştır. Afgani, çağın gereklerine uygun düşen yeni bir dinî anlatımın gerçekleşmesi için Müslüman aydınları, çağın şartlarına uygun düşünce üretmeye davet etmiştir. Onun İslamî tecdidle ortaya koydukları kendinden öncekilerin ortaya koyduklarına kıyasla daha yeni ve iz bırakacak tarda olmuştur.⁹⁴

⁹³ Maraş, *Türk Dünyasında Dinî Yenileşme (1850–1917)*, s. 40–41.

⁹⁴ Muammer Esen, “Dinî Düşüncede Tecdid”, *Kelam Araştırmaları* 7:2 (2009), s. 44–45.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SEYYİD CEMALEDDİN AFGANI'NİN İSLÂM DÜŞÜNCE TARİHİNE ETKİLERİ

1. GÖRÜŞLERİ

1.1. Siyaset

Cemaleddin Afgani'yi, bir âlim, bir düşünür olmaktan ziyade bir siyasetçi ve eylem adamı olarak değerlendirmek yerinde olacaktır. Daha doğru bir ifadeyle Afgani, yaşadığı dönemin şartlarına bağlı olarak siyasî olaylarla daha fazla gündeme gelmiştir. Onun yaşadığı XIX. yüzyılda İslâm ülkeleri; etnik, bölgesel ve mezhebî yönlerden parçalanarak ümmet şuuru zayıflamış, inanç ve ahlâk yapısı yara almış, siyasî ve iktisadî alanda sömürgeci güçlerin pençesine düşmüştür. Bu nedenle Afgani'nin, Hindistan, İran, Türkiye ve Mısır gibi İslâm dünyasının en önemli merkezlerinin dışında İngiltere, Fransa ve Rusya gibi dönemin sömürgeci güçlerini de yakından inceleme ve tanıma fırsatı bulması, sömürgeciliğin mahiyetine ve İslâm dünyasının siyasî durumuna yönelik bugün de önemli sayılabilecek görüşler ortaya koymasına ortam ve imkan hazırlamıştır.⁹⁵

Afgani taraftarı birçok yazara göre, o yaşadığı dönemin ulema ve aydınlarından çoğunun mahrum olduğu bir siyasî perspektife, kavrayış ve duyarlılığa sahiptir. Ancak buna karşılık, dinî inanç, ibadet ve ahlâk boyutlarını tâlî planda bırakacak bir politizasyona ve aktivizme kapı aralayan süreci başlatması ya da takviye etmesi, tartışılan konulardandır. Afgani'nin ıslahat fikirlerinin çeşitli yönleri vardır fakat onun asıl düşüncesi İslâm dünyasında yenilik hareketi başlatmaktır. O, kendi döneminde Doğuyla Batı'yı iyi gözlemlemiş; Müslüman toplumların ilerleyen Batı karşısındaki geri kalmışlığına çare arayışı içine girmiştir. Afgani'nin kimlik kaygısı taşımayıp, tüm İslâm ülkelerini güçlendirmeyi hedeflemesi de onu istisna kılan özelliklerindedir, denilebilir.⁹⁶

Afgani, İslâm toplumlarındaki bozulmalarda hükümetlerin rol oynadığını vurgularken, halkın despotluğa alıştığından itirazda bulunmadığının altını çizer. Ona

⁹⁵ Mahmuzî Paşa, *Cemaleddin Afgani'nin Hatıraları*, s.VIII.

⁹⁶ Mahmuzî Paşa, *Cemaleddin Afgani'nin Hatıraları*, s.VIII

göre Müslümanları çıkmaza iten en büyük sebep devlet adamlarının kendi çıkarları uğrunda mücadele etmeleridir.

Cemaleddin Afgani o dönemde Doğu’da yayılmakta olan din-siyaset ayrılığı tezine karşı din-siyaset birliğini savunmuştur. Din ve siyaset birliğinin en doğru şekli ise, Müslümanların siyasî kaderlerinin tayinini dinî bir görev olarak bilmeleridir. Afgani’nin din ve siyaset birliği anlayışında, din siyasete değil, siyaset dine tâbidir. O, bu düşünceyi iki yönlü; birincisi, içerde bulunan hâkim güçlere, ikincisi de dışarıdan gelen sömürge güçlerine karşı kullanmayı düşünmüştür. Afgani, siyasî kararlara katkı sağlamaları için halkı din etrafında toplayarak bir birlik oluşturma çabasına girişmiştir. Bu birlik doğrultusunda Müslümanların siyasî alanda bilinçlenmelerini, dinî bir şuur ve hisle, yerli ve yabancı sömürüye karşı mücadeleye girişmelerini ümit etmiştir. Böylece kendi kaderlerini çizme hususunda rol alabileceklerini ve yıllar belki asırlardır unutulmuş Müslüman olmanın şerefini geri kazanabileceklerini düşünmüştür.⁹⁷

Cemaleddin Afgani, halkı açıkça ve toplu halde Mutlakiyetten Meşrutiyet rejimine davet ederken, Batı Avrupa meclis devletlerini örnek almıştır. Onun Meşrutiyet ve Cumhuriyet temelli bir devlet kurma fikri, “Seyyid Cemal Kanunî” olarak da bilinmesine yol açmıştır.⁹⁸ O devlet teşkilatında anayasal bir düzenlemeden yana tavır sergilemiştir. Nitekim Mısır’dayken siyasî ıslah planı hazırlayarak Hidiv İsmail Paşa’ya sunmuştur. Ancak planın İsmail Paşa ile yürürlüğe konamayacağını anlayınca, Hidiv’in oğlu Tevfik’le anlaşmıştır. Zira Tevfik, tahta geçtiğinde siyasî bir ıslah programı yürürlüğe koyacağına, bir hürriyet nizamı oluşturacağına ve anayasal sisteme geçeceğine söz vermiştir. (26 Haziran 1879 tarihli babîali fermanıyla) Tevfik Paşa tahta geçtikten sonra Afgani ve ekibine verdiği sözü tutmamıştır.⁹⁹ O, Afgani’ye siyasî ıslah programını yürürlüğe koyamayacağını bildirmiştir. Böylelikle bir millet meclisi açılmasını öngören “kanun-i esasi” projesi rafa kaldırılmış ve sonuç olarak Afgani ile Hidiv arasındaki bağ kopmuştur.¹⁰⁰

⁹⁷ Gulamrıza Zabıtpür, *Endişe-yi Siyasî-yi Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî*, Mecme-i Cahânî Ehl-i Beyt, Tahran, 1385, s. 28–29.

⁹⁸ Ali Eşref Nazarî, “Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî Bünyangüzâr-ı Modernizm-i İslâmî”, *Ârâ ve Endişe-yi Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî*, Der.: Bahram Nevzanî, Pejuheşkede-yi Mutaleat-ı Ferhengî ve İctimaî, Tahran, 1388, s. 147.

⁹⁹ Şeleş, *Cemaleddin el-Afgani*, s. 26–27.

¹⁰⁰ İşcan, *Muhammed Abduh’un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, s. 19.

Afgani, ülke halkının birlik (ittihad) oluşturmasıyla, tüm ülkede siyasî birliğin sağlanabileceği kanaatindedir. Bunun için sağlam ve cesur bir lidere ihtiyaç vardır; fâsid ve yabancı güçlerin buyruğundaki bir lider ülkeye hâkim olursa istismarcı güçlere karşı koymak mümkün olmayacaktır.¹⁰¹ Bu nedenle Afgani, Mısır’da ve İran’da yöneticilerin idaresini eleştirerek halkı bozulan düzene karşı ayaklandırmaya çalışmıştır.

Afgani’ye göre hiçbir devlet kendi bünyesindeki önemli görevlere ülkedeki yabancılardan atama yapmamalıdır. Yabancılar, bir devletin üst düzey görevlerini işgal ettiğinde o devletin yıkılması kaçınılmaz olacaktır.¹⁰² Bir devletin sağlam temellere oturtulmasında gerekli olan iki unsurdan birincisi dil, diğeri ise dindir. O, Osmanlı’nın Mısır, Şam, Halep, Tunus, Bağdat gibi Arap ülkelerindeki nüfuzunu değerlendirirken, Osmanlı hâkimiyetinin bu ülkelerde pek bir direniş olmadan kabul edilmesini din birliğine bağlamaktadır; ancak din dili olan Arapçanın devletin resmi dili olarak kabul edilmemesi ona göre yanlış bir politikadır. Hatta o, bu ülkelerde Türkleri Araplaştırmak yerine Arapları Türkleştirme (tetrik) düşüncesi hakkında; “Ne akılsızca bir siyaset! Ne sakat bir görüş”¹⁰³ demektedir.

Afgani toplumu ıslah ve tedavi etmek için beş husus üzerinde durur:

İç baskıya, cehalete, İslâmî esaslardan uzaklaşmaya, mezhep ayrılığına ve Batı sömürgeciliğine karşı mücadele. Afgani bu meselelerle ilgili çalışmalarını başarıyla sürdürmek için bütün yolları denemiş, sık sık yolculuklara çıkmış, partiler kurmuş, gazete ve dergilere yazılar yazmış, konferanslar vermiştir. Bu konferanslarında, Batıdaki ilmî ve teknik gelişmelere dikkat çekiyor ve Batılıların gayretinden övgüyle bahsediyordu. Bununla birlikte, Batı’nın bir başka yüzü olan istismarcılığın şiddetle karşı çıkıyor¹⁰⁴ ve onların İslâm ülkelerindeki nüfuzunu son derece zararlı ve yıkıcı buluyordu.

¹⁰¹ Muhammet Cevat Sahibi, “Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî Bünyangüzar-ı Cephe-yi İttihad-ı İslâmî”, *Urvetu’l-Vuska Vijenâme-yi Kongre-yi Beyne’l Mileli-yi Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî 1375*, Der.: Seyyid Celal Mirâqayı, Mecme-yi Cihâni-yi Takarrub-ı Mezahib-i İslâmî, Tahran, 1375, s. 114.

¹⁰² Cemaleddin Esedâbâdî, *el Urvetu’l-Vuska*, Der.: Seyyid Hadi Husrevşahî, Külbe-yi Şurûk, Tahran, 1379, s. 152–159.

¹⁰³ Mahmuzî Paşa, *Cemaleddin Afgani’nin Hatıraları*, s. 186.

¹⁰⁴ Maksud Rençber, “Mebani-yi Endişe-yi Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî”, *Ârâ ve Endişe-yi Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî*, Der.: Bahram Nevzanî, Pejuheşkede-yi Mutaleat-ı Ferhengî ve İctimaî, Tahran, 1388, s. 184.

Afgani'nin düşüncesinde Batı iki önemli portre çizmektedir. Bir tarafta İslâm ülkelerini esaret altına alan istismarcı bir Batı vardır ki, Afgani'ye göre bu tecavüz Müslümanların milli benlik ve kültürlerini zayıflatmaktadır. Hâlbuki her ülke kendi kültürel ve dini değerleriyle en iyi şekilde yönetilebilir. O, İslâm ülkelerini zaafa uğratan ana sebep olarak Batı müdahalesini gördüğünden, istismarcı güçlerden şiddetle nefret ediyordu. Öte yandan onun gözünde Batı, ilim, teknoloji, modern tarzda eğitim ve yeni siyasî tutum açısından oldukça önde ve örnek alınabilir düzeye ulaşmıştır. Müslümanlar bu alanlarda Batının ilminden yararlanmak suretiyle istismara karşı koymayı başaracak ve ilerleme kaydedeceklerdir.¹⁰⁵ Bu nedenle Cemaleddin Afgani yakından izleme imkânı bulduğu, Hindistan, Afganistan, İran ve Osmanlı ülkelerindeki Batı medeniyetinin yıkıcı yönleriyle savaşmış, Batı emperyalizmine karşı İslâm ülkelerinde siyasî ve eğitim alanında ıslahat yapılmasını ön görmüştür. Ona göre bu yolla ihanetler azalacak ve insanlar bir bütün oluşturarak Batı sömürgesine karşı koyacak güce kavuşacaklardır.¹⁰⁶

1. 2. Milliyetçilik

Kimi araştırmacılar, İslâm ümmetinin güvenliğini ve birliğini savunması sebebiyle Cemaleddin Afgani'yi bir İslâm milliyetçisi sıfatıyla tanımlamaktadır.¹⁰⁷ Millet kavramını etnik değil, dinî temele oturtan Afgani, Batının sömürgeciliğine karşı Müslüman toplumları, milliyetçilik duygusu ile ateşleyerek ayaklandırmaya çalışmıştır. İslâm toplumu, Müslüman milletlerin, ayrı ayrı milli şuur kazanmasıyla, sağlıklı bir bütün oluşturabilecektir. Bu öngörü, milliyetçiliğin kuramsal yapısından çok, fiili olarak yerleşmesine bağlıdır. O, eylem duyarlılığını yitirmiş İslâm toplumunu milliyetçilik duygusuyla sarsıp yeni atılışlara sevk etmeyi hedeflemiştir. Afgani'nin bu düşüncelerinin arkasında, Osmanlı Devleti'nin bütünlüğünü koruyamayacağı ve daha ileri bir İslâm birliğine gidemeyeceği endişeleri yatmaktadır.¹⁰⁸

Cemaleddin Afgani, Müslümanların birlik yolunun, tüm Müslüman ülkelerin kendi ırklarına geri dönmelerinden geçtiğini belirtir. “Kendisini milliyetçi olarak

¹⁰⁵ Nikki R. Keddie, *An Islamic Response to Imperialism-Political and Religious Writing of Sayyid Jamal ad-Din "al-Afghani"*, University of California Press, Berkeley, 1983, s. 42.

¹⁰⁶ Nazarî, “Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî Bünyangüzar-ı Modernizm-i İslâmî”, s. 149.

¹⁰⁷ Kemal Karpat, *Ortadoğuda Osmanlı Mirası ve Ulusçuluk*, İmge Kitabevi, Ankara, 2001, s. 152.

¹⁰⁸ Kösoğlu, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu ve Ziya Gökalp*, s. 46-47.

kabul etmeyen” Afgani milliyet sözü yerine “cinsiyet” kavramını kullanarak iki tür birliğin var olduğunu vurgular; din birliği ve dil birliği. Ancak dil birliğinin, din birliğinden daha önemli olduğunun da altını çizer. Şunu belirtmek gerekir ki, Afgani’nin dilin önemini vurgulaması dinin önemini yadsımasından kaynaklanmaz. O, milliyetçi ve dinci hareketleri bütünleştirmeyi amaçlar.¹⁰⁹ Milleti din birliğine dayanan bir yapı olarak görmekle birlikte, bu büyük yapının oluşabilmesi için etnik temele dayanan dar anlamda milliyetçiliğe de sıcak bakar ve bu görüşü destekler. Türkler arasında Türk milliyetçiliğini, Mısır’da Arap milliyetçiliğini hatta İran’da da Fars milliyetçiliğini yaymaya çalışmasını bu şekilde anlamak gerekir.

XIX. yüzyılın ikinci yarısında hem Rusya hem de Osmanlı Türkleri arasında özellikle Türk kültürüne giderek artan bir ilgi uyanmıştı. Avrupa’da Türk tarihi ve dili ile ilgili yazılar yazılmaya, araştırmalar yapılmaya başlanmıştı.¹¹⁰ Osmanlı İmparatorluğunun o günkü toplumsal ve siyasî durumu karşısında, ortaya atılan “ittihad-ı anasır” fikri anlamsız kalmaktaydı ve aydınlar yeni gelişmelere açıldı. İsmail Gaspıralı 1873’te Kırım’da çıkartmaya başladığı Tercüman Gazetesi’yle, Türk dünyasına “dilde, fikirde ve işte birlik” çağrısında bulunuyordu.¹¹¹

Aynı dönemde “Büyük İslâm Müceddidi” olarak ortaya çıkan Cemaleddin Afgani’nin Türkçülük akımı üzerindeki etkilerinden çeşitli kaynaklarda söz edilmektedir. Nitekim Yusuf Akçura’ya göre Afgani İslâm dünyasının her yanına düşünceleri, sözleri ve yol göstermeleriyle çok bereketli tohumlar saçmış, Batı Türkçülüğünde olduğu kadar, Doğu Türkçülüğünde de milliyet fikrinin gelişmesinde önemli rol oynamıştır.¹¹² Kösoğlu, Afgani’nin Türkçülük hakkındaki yaklaşımının daha sonra Osmanlı sahasındaki Türkçüler tarafından biraz daha farklı bir üslûpla beyan edildiği kanaatindedir.¹¹³

Cemaleddin Afgani Osmanlı’da Türk milliyetçiliği üzerinde dururken Mısır’da da Arap milliyetçiliğini tetiklemeye çalışmıştır. Nitekim Mısır’da Abduh ile

¹⁰⁹ Muhammet Ali Tevana, “Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî ve Mesele-yi İngiliz”, *Ârâ ve Endişe-yi Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî*, Der.: Bahram Nevzanî, Pejuheşkede-yi Mutaleat-ı Ferhengî ve İctimaî, Tahran, 1388, s. 243–244.

¹¹⁰ François Georgeon, *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri, Yusuf Akçura (1876–1935)*, Çev.: Alev Er, Tarih Vakfı Yurt Yay., 2. Baskı, Ankara, 1986, s. 27.

¹¹¹ Kösoğlu, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu ve Ziya Gökalp*, s. 45–46.

¹¹² Yusuf Akçura, *Türk Yılı*, İstanbul, 1928, s. 330. Ayrıca bkz.: Kösoğlu, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu ve Ziya Gökalp*, s. 46.

¹¹³ Kösoğlu, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu ve Ziya Gökalp*, s. 46.

birlikte Masonluktan ayrıldıktan sonra “Mısır Mısır’lılarıdır” sloganıyla ortaya çıkan Liberal Milliyetçi Parti (el- Hizbu’l- Vatanıyyu’l-Hur)’ye üye olarak¹¹⁴ Arap milliyetçiliği yönündeki politikasını sürdürmüştür.

Afgani’nin Arap milliyetçiliği hareketindeki bu aktif rolüne dayanılarak onun Türk düşmanlığı yaptığı ispat edilmeye çalışılmıştır; çünkü Arap milliyetçiliği düşüncesinin gelişmesiyle Osmanlı ve Türk aleyhtarlığı başlamış; hilafetin tekrar Araplara taşınması fikri yaygınlaşmış ve Arap isyanları görülmeye başlamıştır. Buna göre Afgani, başta Mısır olmak üzere Arap ülkelerinde bu düşüncüyü gündeme getirip, Ortadoğunun siyasî yapısının değişmesinde öncü rol oynamıştır.¹¹⁵ Ancak bu durum, Afgani’nin Türk düşmanlığı yaptığı sonucuna varmak için yeterli delil teşkil etmez. En azından onun böyle bir niyeti olduğunu gösterir bariz bir girişimi olmamıştır. Araplara yeterince değer verilmediği öne sürülerek Osmanlı’ya karşı çeşitli isyanlar olduysa da bu isyanlarda Afgani’nin parmağı olduğunu kanıtlayacak bir belge olmadığı gibi çevresindekileri bu yolda yönlendirdiğine dair bir bilgi de yoktur. Bilakis onun yakın çevresinde bulunan öğrencisi bir Osmanlı mebusu olan Emir Şekip Aslan’ın, Arap kökenli olduğu halde ömrünün sonuna kadar Osmanlı Devleti’ne bağlı kaldığı bilinmektedir.¹¹⁶

Genel anlamda Cemaleddin Afgani ve Muhammed Abduh’un fikirleri ekseninde şekillendiği düşünülen İslâm Modernizmi, içinde barındırdığı yöntem bilim ve İslâm’ı yorumlama tarzıyla uzun vadede Arap milliyetçiliğinin düşünsel temellerinin oluşumuna katkı sağlamıştır.¹¹⁷ Nitekim 1917 Rus İhtilali’nden sonra kendi memleketlerine dönen Arap kökenli Osmanlı aydınları burada ateşledikleri Arap milliyetçiliğini Avrupa emperyalizmine karşı bir kalkan haline getirmişlerdir.¹¹⁸

Afgani, Osmanlı idaresi altında “Araplaştırma” politikasının yürütülmesi halinde daha iyi bir sonuca ulaşılabileceği tezini savunur ve Osmanlı hâkimiyeti altındaki Arap ülkelerinin Türkleştirilmesini yanlış bulur. O bu yöndeki düşüncelerini şu sözleriyle ortaya koyar: “... Eğer Osmanlı Devleti bağımsızlığını

¹¹⁴ Ammara, *el-İmam Muhammed Abduh*, s.30; Tefik Mücahid, *Fârâbi’den Abduh’a Siyasî Düşünce*, s. 231.

¹¹⁵ Alâeddin Yalçınkaya, *Cemâleddin Efgâni*, Sebil Yay., 2. Baskı, İstanbul, 1995, s. 140.

¹¹⁶ Kösoğlu, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu ve Ziya Gökalp*, s. 36.

¹¹⁷ Ali Bilgenoğlu, *II. Meşrutiyet Dönemi Arap Milliyetçi Cemiyetleri ve Faaliyetleri*, Dokuz Eylül Üniversitesi, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İzmir, 2006, s. 25.

¹¹⁸ Kösoğlu, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu ve Ziya Gökalp*, s. 37.

ilan ettiği günden itibaren Fatih Sultan Mehmet veya Yavuz Sultan Selim zamanında öngörülen din dili olan Arapçayı devletin resmi dili kabul edip bütün güç ve gayretleriyle Türkleri Araplaştırmak için çaba gösterseydi, daha sağlam bir pozisyonda ve daha emin bir kale içinde olurdu. Türklerin saltanatları parçalanmaz ve kimse onların egemenliğinden çıkmazdı. Osmanlı ise tam tersini yaptı. Arapları Türkleştirme (tetrík)yi düşündü. ...Türkler Araplaşsa, bu iki milliyet arasındaki kavmiyetçilik söylemi kalksa, “Türk ve Arap” şeklindeki nefret ve bölünme faktörleri yok olsa, kelimenin tam anlamıyla bir Arap milliyeti olsalar, İslâm dinindeki adalet anlayışını, üstün Arap şahsiyetlerinin ahlâkî yaşantılarını ve yüce geleneklerini benimseseler, nasıl olurdu acaba? Evet, bu mümkün olsa hiç kuşku yoktur ki, Müslümanların yeniden saadet asrına kavuşmaları, bölük pörçük Müslüman memleketlerinin Sultan Fatih, Sultan Süleyman veyahut Sultan Selim gibi adil sultanların sancağı altında toplamak zor olmayacaktır.”¹¹⁹

Cemaleddin Afgani’ye göre ırk taassubu dünyanın her yerinde ve her millette var olan bir duygudur ve bu duygu sayesinde insan kendi toplumuna gelecek her türlü zarara karşı mücadele eder. İnsanın doğal yapısından kaynaklandığı düşünülen bu duygu aslında sonradan kazanılmaktadır. O, örnek olarak doğduğu bir toplumun dışında büyüyen çocuğa işaret eder. Böyle bir çocuğun gözünde doğduğu ve sonradan içinde büyüdüğu her iki toplum eşittir, hatta sonradan büyüdüğu topluma daha çok bağlanabilir. Eğer çocuğa asıl vatanı ve nerede doğduğu söylenmezse, onda milletine bir yöneliş görülmez. Ona göre bu durum soya bağlılığın tabii olmadığını kanıtlamaktadır.¹²⁰

Doğal bir güdü olmayan ırkçılık, geçici olarak gereksinimlerin bir çizgisi şeklinde oluşabilir. Bunun yanı sıra insanda çıkar sağlama ve menfaat duygusu da vardır ki, iyi bir terbiyeden geçirilmezse güçlü hale gelir ve hırsla dönüşür. Sonuçta insanı, diğer insanlarla çatışmaya ve onların hakkını gaspa yöneltir. Bu anlamdaki ırkçılık, kendisini ortaya çıkaran gereksinim giderilince ortadan kalkar. Ancak Allah inancı sayesinde insandaki ırk bağlılığı ve ırkçılık işlevini yitirir. Allah’a inanan insanlar, yalnızca ırk bağlılığından uzaklaşarak hukuklarının korunması, hak ve

¹¹⁹ Mahmuzî Paşa, *Cemaleddin Afgani’nin Hatıraları*, s. 187.

¹²⁰ *Urvetu’l-Vuska*, s. 81.

şereflerinin savunması için çaba gösterirler.¹²¹ Afgani, emperyalist güçlerin başka ülkelere saldırıda bulunmasını da böyle bir duyguya bağlar. Ona göre akrabalık, ırk, soy denilen birlikler İngiliz, Rus, Hint, Türk vb. milletleri doğurmuştur. Bu duygu altında milletler adalet duygusunu kaybedip diğer milletlere saldırmaya başlarlar. Ancak İslâm inancı taşıyan milletler, hiçbir zaman kavim ve soy bağına değer vermeyip, İslâm ümmetinin genelini göz önünde bulundurmuşlardır. Bundan dolayı Arap, Türkün hâkimiyetinden nefret etmez; Acem, Arap'ın hâkimiyetini kabul etmekten çekinmez, Hintli, Afganlı'nın emrinde bulunabilir.¹²²

1.3. İslâmcılık, Panislâmizm (İttihad-ı İslâm)

Batıcılık, Türkçülük ve Adem-i Merkeziyetçilikte olduğu gibi ideolojik ve siyasî bir karaktere sahip olan İslâmcılık¹²³ XVIII. ve XIX. yüzyıllarda Batılı güçlerin İslâm dünyasına, askerî ve ekonomik alandaki baskısının artması üzerine Müslüman aydınların savunma politikası olarak öne sürdükleri bir fikir akımıdır. İslâmcılık; İslâm'ı bir bütün olarak (inanç, ibadet, ahlak, felsefe, siyaset, eğitim...), kendi sistemi içerisinde yeniden hayata hâkim kılmak ve akılcı bir metotla İslâm dünyasını, Batı sömürgesinden, zalim ve müstebit yöneticilerden, esaretten, taklit ve hurafelerden arındırmak, birleştirmek, medenileştirmek ve kalkındırmak için yapılan aktivist, modernist ve eklektik yönleri baskın siyasî, fikrî ve ilmî çalışmalara, arayışlara ilişkin, teklif ve çözümleri kapsayan bir hareket¹²⁴ olarak tarif edilmektedir.

İslâmcı hareketin güçlü temsilcilerinden olan Said Halim Paşa (1861–1921), “İslâmlaşmak” olarak adlandırdığı İslâmcılık akımını; “İslâm'ın itikâd, ahlâk ve siyaset esaslarını daima zaman ve çevrenin ihtiyaçlarına uygun bir şekilde yorumlayarak ona göre vaziyet alıştan ibarettir” şeklinde tanımlamaktadır. O, “İslâm toplumlarının içinde buldukları kötü durumdan kurtulmaları için, onların hakkıyla İslâmlaşmaları gerektiği” düşüncesini öne sürer.¹²⁵ Geri kalmışlığı ve parçalanmayı gerçek İslâm'dan kopmanın bir sonucu olarak gören İslâmcı düşünürlerin, “öze dönüş” temasıyla çözüm arayışına giriştikleri muhakkaktır. Onlara göre, İslâm

¹²¹ *Urvetu'l-Vuska*, s. 82.

¹²² *Urvetu'l-Vuska*, s. 82–83.

¹²³ Tarık Z. Tunaya, *İslamcılık Akımı*, Simavi Yay., 1991, s. 15; Recai Doğan, *İslâmcuların Eğitim ve Öğretim Görüşleri*, Ankara, 1999, s. 11, 17.

¹²⁴ İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi I*, Risale Yay., İstanbul, 1987, s. XV; Doğan, *İslâmcuların Eğitim ve Öğretim Görüşleri*, s. 11; Alâeddin Yalçınkaya, *Cemâleddin Efgâni*, s. 99.

¹²⁵ Said Halim Paşa, “İslâmlaşmak1”, *Sebilü'r-reşat*, C. 15, 1334, ss. 255–257, s. 255.

sadece ibadetle sınırlı bir din olmayıp, hayatın ekonomik, sosyal ve politik boyutlarına yol gösteren bir yaşam tarzı sunar. İslâmcılık fikrî akımı Müslümanların Avrupa modernleşmesinin kazanımlarından yararlanmasını yadırgamaz, ancak buna bilgi ve teknolojik gelişmelerle sınırlı kalması kaydıyla karşı durmaz.¹²⁶

İslâmcılık akımı, II. Meşrutiyet döneminde siyasî ve ideolojik ekollerin en tesirlisi ve en kuvvetlisi olmuştur. Şüphesiz bu oluşumda Sultan İkinci Abdülhamit'in izlediği politikanın etkisi büyüktür.¹²⁷ Hilafetin Sultan İkinci Abdülhamit tarafından etkili bir siyasî araç olarak kullanılmasıyla İslâmcılık, iç ve dış politikada devletin ana siyaseti haline getirilmiştir. Sultan İkinci Abdülhamit, uyguladığı bu politikayla yakın ve uzak olmak üzere iki amaç gütmüştür: Yakın amaç, Osmanlı İmparatorluğu'nun varlığını korumak; uzak amaç ise hilafet etrafında İttihad-ı İslâm'ı kurmaktır. 1860'tan itibaren güçlenmeye başlayan İslâmcılık, 1870'lere gelindiğinde büyük bir kaos içinde olan imparatorluğun varlığına karşı, Müslümanlar arasında heyecan yaratan ve aynı zamanda gerçekleştirilemeyen İttihad-ı Anasır (Osmanlılık) fikrine de alternatif olmuştur.¹²⁸

Mardin konuyu şu şekilde ele almaktadır: "II. Abdülhamid zamanında kurumları ıslah politikasının yanında, Panislâmizm adı verilen ve çok zaman yanlış bir şekilde değerlendirilen bir politikanın geliştirildiğini görüyoruz. II. Abdülhamid, kendi devrinden önce şekillenmeye başlayan "İslâmcılık" hareketlerini hem iç ve hem de dış politikasında kullanmıştır. Bu politikanın başından beri bazı devletler tarafından desteklendiğini gösteren işaretler vardır. Örneğin, Orta Asya Müslümanlarının Rusya karşısındaki durumunu devamlı olarak inceleyen Basiret Gazetesi'nde bu eğilimin Almanya tarafından desteklendiğini gösteren ipuçları vardır."¹²⁹

İslâm Birliği konusu gündeme geldiğinde genelde Cemaleddin Afgani, akıma öcülük eden kişi olarak anılır. Buna göre, İslâmcılığın ilk kurucusu ve fikir babası

¹²⁶ İslamcılar hakkında geniş bilgi için bkz.: Adem Efe, *Meşrutiyet'ten Cumhuriyat'e İslamcılar ve Modernleşme, (1908'den 1924'e)*, Uludağ Üniversitesi, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Bursa, 2002.

¹²⁷ Türköne, *Cemaleddin Afgani*, s. 116.

¹²⁸ Hüseyin Şeyhanlıoğlu, "İslâmcılık ve İttihad-ı İslâm Düşüncesinin Doğuş Süreci ve Temel Öğeleri", *Köprü*, S. 108, Güz 2009, <http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSavilar&Goster=Yazi&YaziNo=1018> (12.11.2010).

¹²⁹ Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, İletişim Yay., İstanbul, 2008, s. 93.

olarak kabul edilen Afgani'nin yazdıklarından yola çıkarak İslâmcı ideolojinin ilk teşekkülü incelenir. Ancak Türköne bu genel kanaatin var olduğunu kabul etmekle beraber, Afgani'nin İstanbul'a ilk gelişi sırasında bu konudan hiç bahsetmediğini, onun daha sonra gündeme getireceği İslâmcılık düşüncesinin de Sultan İkinci Abdülhamit'in İslâmcılık politikasından çok farklı boyutlara sahip olduğunu vurgular. O, Cemaleddin Afgani'nin bu konuda Yeni Osmanlılardan etkilenmiş olabileceği varsayımında bulunurken, İttihad-ı İslâm fikrine, Afgani'nin yazılarında on beş yıl sonra rastlandığının altını çizer.¹³⁰

Akçura, İslâmcılığı Osmanlılık fikri gibi Batı çıkışlı olarak kabul ederken, Abdülaziz devrinde başlayıp, İkinci Abdülhamit zamanında fikir halinden eylem haline getirildiğini belirtir. Bu dönemde sarayda, toplum hayatında, eğitimde ve dış siyasette İslâmcılığa yer verilmiş, diğer Müslüman ülkelerde de geniş Panislâmcı propagandaya girişilmiştir.¹³¹

Hilmi Ziya Ülken, yeni İslâmcılık çığırının Cemaleddin Afganiyle başladığını kabul eden isimlerdendir. Ona göre Afgani'den sonra İslâmcılık akımını Mısır'da Muhammed Abduh, Ferid Vecdi; Rusya Müslümanları arasında Kazanlı Musa Carullah; Hindistan'da İkbâl sürdürmüştür. Bu akımın etkisiyle Türkiye'de Sebilü'r-reşad yazarları iki zümreye ayrılmıştır. Bir tarafta Ahmet Naim gibi gelenekçi İslâmcılar diğer tarafta mektep ve medreseyi birleştirme eğiliminde olan İ. H. İzmirli ve M. Şemseddin gibi modernist İslâmcılar. Bunların arasında bir de Şeyhü'l-İslâm

¹³⁰ Mümtazer Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu (1867–1873)*, İletişim Yay., İstanbul, 1991, s. 32. Almanya'da Pan-Germen hareketinin şekillenmesine karşın, Osmanlı İmparatorluğu'nda da hem resmi hem de Batılılaşma karşıtı olanlar arasında, Osmanlı İmparatorluğunun Batılı güçlerin vesayetinden kurtulma zamanının geldiği düşünce hakim olmuştur. Genel olarak Osmanlı Devleti'nin Batılı güçlerle ilişkilerinde aşağı durumda kalmaktan kurtulması arzulanıyordu. Böyle bir eziklik karşısında güç dengelerini sağlamak için Müslümanlar arasında birlik ve ya İslâm Birliği düşüncesi neredeyse şekillenmişti.

Şerif Mardin'e göre de bu noktada ilk adımı atanlar Yeni Osmanlılar olmuştur. "Yeni Osmanlılar tavırlarını şu şekilde açıklar: böyle bir Avrupa Birliğine karşı biz ülkemizin siyaset ve askerî birliğini emniyet altına almak mecburiyetindeyiz". Namık Kemal, "İttihad-ı İslâm", *İbret*, 27 Haziran 1872; Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 72;

"Bu birliğin deruhde edeceği özel bir biçim, Osmanlı İmparatorluğunun, bir süreden beri anavatanı ancak pamuk ipliğiyle bağlı bulunan Mısır ve Tunus gibi vilayetleriyle bağlarını güçlendirecekti. Daha sıkı birleşmiş bir İslâm toplumu için yeni menfaatların hızlandırmış olduğu gelişmeler, Almanların kendi gayretiyle birliğe ulaşmış olmaları ve Slav Birliği fikrinin yayılması idi. Diğer taraftan, Kem'al da haberleşme sahasındaki gelişmelerin bu tür milli grupların bir arada tutmanın vâsıtalarını sağladığını anlamıştı. İfade ettiği gibi, Yirmi yıl önce, Kaşgerde Müslümanların bulunduğu gerçeği bilinmiyordu. Şimdi, kamoyu onlarla birlik oluşturmaya çalışıyor. Bu temayül, önüne konan herhangi bir engelin durduramayacağı yıkıcı bir sele benzemektedir." a.e.

¹³¹ Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1976, s. 7.

Musa Kâzım Efendi gibi modernizmle gelenekçilik arasında orta yol tutanlar yer almıştır.¹³²

Cemaleddin Afgani'nin "kendi çağırının Sokrat'ı gibi davranışı, arkasından zengin bir yayının gelmesini sağladı".¹³³ Nitekim onun yetiştirdiği Abduh, Mısır'da ve Suriye'de büyük etki yaratmış, ondan sonra da Mısır'da El- Menar'ı çıkararak nesil, bu etkiyi farklı şekillerde sürdürmüştür. Afgani ve onu takip eden Muhammet Abduh gibi İslâm yenilikçileri tarafından, dinî olduğu kadar kültürel ve siyasî bir aktivite olarak ortaya konan İslâmcılık, Türk Tanzimat aydınlarından olan Namık Kemal, Ziya Paşa ve Ali Suavi tarafından da savunulmuştur.¹³⁴

Türköne, "Modern İslâm düşüncesinin başlangıcında Cemaleddin Afgâni vardır" tezinin, Batılılar tarafından geliştirildiğini belirtir. Ona göre Batıların, Afgani'yi Modern İslâm düşüncesinin mübeşşiri ve banisi olarak sunmalarının birçok sebebi vardır. Afgani'nin heyecanlı ve maceracı kişiliği, Batılı hükümetlerle girdiği karanlık ilişkileri, çelişkili fikir dünyası, yazdıklarının yalınlıktan uzak ve basit şeyler olması, bu spekülasyona uygun malzemeleri oluşturmaktadır. Özü itibarıyla İttihad-ı İslâm ya da Panislâmizm Batılı nasyonalist ideolojilerin İslâm toplumlarına tercüme edilmiş şekli olarak değerlendirildiğinde, Türköne'nin ifadesiyle, Cemaleddin Afgani'nin bu fikri, Batılılardan alıp, Müslümanlara taşıyan kişi olarak tanımlanması daha doğru olacaktır.¹³⁵

Batılı yazarlardan birçoğu, İslâmcılığın siyasî boyutunu açıklamada kullanılan bir kavram olan "İttihad-ı İslâm" ya da "Panislâmizm" fikrinin Osmanlı'da Afgani vasıtasıyla başlatıldığını ve Sultan İkinci Abdülhamit'in de bu politikayı yönettiğini savunmuşlardır. Ancak Afgani'nin, 1883–1885 yıllarında Urvetu'l-Vuskâ'yı çıkarana kadar Panislâmizm'e karşı herhangi bir eğiliminin görülmemesi ve bu hususta düşüncelerine rastlanmaması, meselenin doğru olabileceği hükmünü zayıflatmaktadır.¹³⁶ İkinci Abdülhamit'in, Afgani'yi Türkiye'ye davet etmesi Panislâmizm politikası gütmeye doğru bir adım niteliğinde

¹³² Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yay., İstanbul, 1999, s. 276.

¹³³ Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 276.

¹³⁴ Doğan, *İslâmcıların Eğitim ve Öğretim Görüşleri*, s. 12.

¹³⁵ Türköne, *Cemaleddin Afgani*, s. 134.

¹³⁶ bkz.: Yalçınkaya, *Cemaleddin Efgâni*, s. 100.

olabileceği tahmin ediliyor. Bu davetin 1892’de Kayzer’in ziyaretinden sonraya rastlaması ise manidardır. Jön Türk kaynakları padişah’ın Panislâmizm politikasının 1890’lerde belirlediğini belirtir.¹³⁷ İkinci Abdülhamit emperyalizmin güç kazandığı bir devirde, böyle bir savunma yolu bulmuştu. O dönem Panislâmizminin iki eksenine vardır; bunlardan biri, Osmanlı Müslüman tebaasını “İslâm” bayrağı altında toplama girişimi, diğeri de dış ülke Müslümanlarını Halifelik makamı etrafında birleştirme çabasıdır.¹³⁸

Urvetu’l-Vuskâ’nın önsözünde verilen bilgiye göre, Afgani İslâm Dünyası Birliği fikrini Mısır’dan uzaklaştırıldıktan sonra gittiği Haydarabad’da Hint Müslümanlarının¹³⁹ vahim durumundan etkilenerek ortaya atmıştır. O, Hindistan’da çok uzun süre kalmamasına rağmen oradaki Müslümanların durumunu yakından incelemiş, zihnini dolduran bu düşünceleri siyasî bir kalıba dökmüş ve Hint Müslümanlarının da yardımıyla bir cemiyet kurarak Urvetu’l-Vuskâ dergisini yayımlamaya karar vermiştir. Afgani’nin Urvetu’l-Vuskâ’da üzerinde durduğu konulardan en önemlisi Panislâmizm ya da İslâm Birliği düşüncesidir. O dergide yayınladığı yazılarıyla ulemayı ve halkı, birliğe, mezhep ve ırk taassubunu terk etmeye çağırıyor; Müslümanları bir birine kenetleyen en büyük bağın din bağı olduğunu, Avrupalıların ise sırf İslâm’a sarılan halkların bünyelerini sarsmak ve kafalarını bulandırmak için dinsizlik, ibahiyye gibi düşünceleri yaydıklarını halka tebliğ ediyordu.¹⁴⁰ Onun mesajları takipçileri üzerinde iki yönlü bir etki bırakmıştır. Öncelikle Batıya karşı kendilerini savunabilmek için mezhep ve siyasî bölünmelerin üstesinden gelerek, Halife olan Osmanlı padişahının çevresinde toplanmak; ikincisi de modern Batı’nın gücünü sağlayan fikirleri, kurumları, teknikleri benimsemek noktasında olmuştur. İslam dayanışmasını savunurken hem Şii hem de Sünni takipçiler kazanmakta emsalsiz bir başarı gösteren Afgani’nin ideali, İkinci Abdülhamit tarafından pratiğe dönüştürülürken hilafet çıkarı göz önünde

¹³⁷ Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri 1895- 1908*, İletişim Yay., İstanbul, 1994, s. 73.

¹³⁸ Mardin, *Türk Modernleşmesi*, s. 93.

¹³⁹ Cemaleddin Afganî Hindistan’da bulunduğu kısa zamanda çok sayıda taraftar toplamış ve öğrencilere fikirlerini aşılamıştır. Nitekim o Hindistan’dan ayrıldıktan sonra onun düşünceleri Delhi, Lahur ve Leknehu’ya kadar yayılmıştır. Sonraki nesillerden Doktor Ensarî, Muhammed Ali, Şevket Ali, Muhammed İkbâl ve Muhammed Ali Cinnah gibi Hint ve Pakistan istiklal tarihinin önemli simaları onun siyasî mücadele düşüncelerinden beslenerek yetişmiştir. Seyyid Muhammed Muhit Tabatabayi, “Talayedâr-ı Dâr-ı Vahdet-i İslâmî Seyyid Cemaleddin Afganî”, <http://www.rasekhoon.net/Article/Show-22249.aspx>, (24.02.2011).

¹⁴⁰ *Urvetu’l-Vuska*, s. 31.

bulundurulmuştur. Böylelikle Osmanlı'da pan-islamizmden politik bir destek sağlanmaya çalışılması devletin bekası için Panislamizmi kullanma anlamına gelirken, Afgani'nin güttüğü İslam Birliği ideali çarpıtılmıştır.¹⁴¹

Cemaleddin Afgani, İslâm birliğine üç dayanak noktası tespit etmektedir:

1. Din Bağı: İslâm milleti için en önemli birleştirici bağ din bağıdır. Ona göre din bağı her türlü asabiyet ve ırkçılıktan daha güçlü olduğundan Müslümanlar din bağına sınıksız sarılmalı; ¹⁴² ancak, başka din mensuplarına da adaletli davranmayı ihmal etmemeliler.

2. Hac: Afgani, İslâm alimlerinin ortaklaşa çalışabilecekleri ve fikir alışverişinde bulunabileceği manevi bir merkeze ihtiyaç olduğunu belirtir. Bunun için Hac mevsiminde dünya Müslümanlarının toplandığı yer olan Mekke (Hicaz bölgesi) son derece müsait bir yerdir. Her yıl bu bölgede toplanan Müslümanlar önemli meseleleri görüşebilir, fikir tartışması ve iş bölümü yapabilirler. O, İslâm dininin doğduğu yer olan bölgede, Müslümanların problemlerine bir çözüm bulabilmek ve İslâm Ülkelerini istismardan kurtarmanın yollarını aramak için, İslâm ülkelerinden âlimler ve temsilcilerin katılacağı bir kongre teklif eder.¹⁴³ Afgani, bu fikri öne sürerken, Hac için bir araya gelen İslâm âlimlerinin toplanarak siyasî meselelere çözüm yolları aramalarının yanı sıra İslâmî ilimlerin seyri ve Müslümanların uyanış hareketi için neler yapılması gerektiği üzerinde de durabileceklerini söyler.

3. Hilafet: Afgani'nin İttihad-ı İslâm politikasını sağlamada üçüncü dayanak noktası olarak gördüğü halifelik, siyasî, askerî, ekonomik, kültürel bir birliğin ortaya çıkması için tek bir otorite merkezi olarak değerlendirilmektedir.¹⁴⁴ Müslümanların sırtlarını dayayabilecekleri büyük ve güçlü bir merkez oluşturma çabası öncelikle Osmanlı merkezinde daha sonra da Arabistan (Mekke)'da yoğunlaşmıştır; çünkü bir merkez etrafında toplanma olmadan, yabancı güçlere karşı mücadele zorlaşacaktır. Afgani'nin, dünya Müslümanlarının bağlanabileceği ana merkezin Osmanlı olması gerektiği fikrinden vaz geçmesi, idarecilerin yetersizliklerine kanaat getirmesinden

¹⁴¹ Arnold Toynbee, "Pan- İslâmizm'in Başarısızlığı", *Siyasî İslâm ve Pan İslamizm*, Der.: Mümtaz'er Türköne; Ümit Özdağ, Rehber Yayıncılık, Ankara, 1993, s. 131-132.

¹⁴² O dönemde Doğu halkları aşiret ve kabilelerin gölgelerinde yaşıyorlardı ve din bağı dışında başka bir bağ tanımıyorlardı. Ammara, *Cemaleddin Afgani Mukizu 'ş-Şark ve Feylesuf-i İslâm*, s. 230.

¹⁴³ *Urvetu'l-Vuska*, s. 182.

¹⁴⁴ Rıza; Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, s. 42-43.

kaynaklanmaktadır. Nitekim o, ikinci Abdülhamit hakkında şöyle der: “Eğer Osmanlı Sultanı böyle bir görev için yeterli olsaydı, tüm Müslümanların halifesi olmasını isterdik, ancak yazık ki böyle değildir.”¹⁴⁵

Afgani, İslâm dünyasını kocaman bir cesede benzetir. Bu cesedin başı İstanbul’a kollarından biri Afrika sahillerine, diğeri ise Çin’e kadar uzanmıştır. Ona göre bu büyük cesedin hiçbir yeri sağlam değildir. Her tarafından kanlar fışkırmaktadır. Son nefesini vermeden bu cesede müdahale etmek gerekmektedir.¹⁴⁶ Pervane Bayram “Şarkın Büyük Filozoflarından Cemaleddin Afgani ve Onun Türk Dünyasına Tesirleri” adlı makalesinde; bu ifadelerin izahı için Ahmet Ağaoğlu’nun şu sözlerine yer vermektedir: “Müslüman aleminin bu hastalığı herkesi düşündürüyordu ve onlar hastalığın nereden geldiğini öğrenmek için kafa çatlatıyorlardı. Bu meselenin halliyle ilgili şu anda bir birinden farklı üç cereyan vardır: bunlardan birincisi yeni Müslümanlar, ikincisi eski Müslümanlar, üçüncüsü ise orta yolu takip eden Panİslâmistlerdi. Birinci grup çıkış yolunu kayıtsız şartsız Avrupa’yı taklitte görüyordu. İkinci grup ise buna tamamen zıt olarak çıkış yolunu eskiye dönüştürüyorlardı. Birinci gruptakiler gelişmiş fikirlere sahip olsalar da millipolitik şartları göz önünde bulundurmuyor ve her şeyi olduğu gibi Avrupa’dan nakletmek istiyorlardı. Zamanla bu görüşlerinde haksız oldukları anlaşıldı. Muhafazakârlar ise her türlü yeniliğe karşı çıkarak tek çareyi Kuran-ı Kerim’e sarılmakta görürlerdi ki, bu da yanlış bir yoldu. Üçüncü gruptakilerin savunduğu Panislâmizm akımı ise Afgani ile yaygınlaşmağa başladı. O, devrin taleplerinden ve Kuran-ı Kerim’den hareketle ciddi ıstılahlar ileri sürdü.”¹⁴⁷

Afgani’nin sömürge güçlerine karşı özel stratejisi sayılan İttihad-ı İslâm düşüncesi iki yönlü olarak düşünülebilir:

1. İslâm ümmeti birliği,
2. İslâm devletleri birliği.

Israrla İslâm ülkeleri birliği üzerinde duran Afgani, en büyük sorumluluğu bu ülkelerdeki yönetici ve hâkim güçlere yüklemiştir. Fakat umulanın tersine devlet

¹⁴⁵ Sahibî, “Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî Bünyangüzar-ı Cephe-yi İttihad-ı İslâmî”, s. 114.

¹⁴⁶ Pervane Bayram, *Şarkın Büyük Filozoflarından Cemaleddin Afgani Ve Onun Türk Dünyasına Tesirleri*, http://journal.qu.edu.az/article_pdf/1030_346.pdf, (22.06.2011).

¹⁴⁷ Bayram, *Şarkın Büyük Filozoflarından Cemaleddin Afgani Ve Onun Türk Dünyasına Tesirleri*.

büyüklerinin zevk ve sefa içinde olduğunu görünce yavaş yavaş ümitleri tükenmiştir.¹⁴⁸ İslâm ülkelerindeki yöneticilerin, istismarcı güçlerin yanında olması ve kendi çıkarları uğruna vatana ve millete ihanet ediyor olmaları fikri Afgani'yi üzmüş ve kızdırmıştır. Müslüman liderlerin ihaneti onun İttihad-ı İslâm fikrini zayıflattığından istismarcı güçlere karşı mücadele anlayışı, yerini içerdeki despot yönetime karşı muhalefete bırakmıştır.

Afgani'nin gittiği ülkelerde yönetime karşı bu denli müdahalede bulunabilmesi şaşırtıcıdır. Onun sürekli devlet adamlarıyla temasta bulunması, zaman zaman onlarla ters düşmesi, hakkında çok uç düşüncelerin doğmasına sebep olmuştur. Afgani'nin siyasî hayatına baktığımızda birçok defa devlet büyükleriyle hemhal olduğunu görüyoruz. Bu itibarın ve sonrasında gelen uzaklaşmaların nedeni ve niçini tam olarak anlayamamaktadır. Öte yandan onun kimliğinin gizlemesi çözülemeyen bu sırların ölçülerini bir kat daha arttırıyor. Örneğin İran'da Nasreddin Şah'la ters düştüğü zaman sadece sınır dışı edilme cezasıyla kurtulması, arkasındaki koruyucu gücün soyunun ehl-i beyte dayanan bir seyyid ve şeyh olmasıyla açıklanmaya çalışılıyor.

2. YAYINCILIK FAALİYETLERİ

Cemaleddin Afgani'nin hayatında yayıncılığın önemli bir yeri vardır. O çıkardığı dergilerle siyasi görüşlerini yaymaya çalıştığı gibi, yayından bir eğitim aracı olarak da yararlanılmasını tavsiye etmiştir. Yayınlar Afgani açısından bir bakıma okul görevi görmüştür. O işlediği konularla siyasî yayıncılığın gelişiminde de önemli rol oynamıştır.

2.1. Urvetu'l-Vuskâ

Cemaleddin Afgani'nin Hatıraları'nda yer alan bilgiye göre, Mısır'da elit kesimin oluşturduğu "Cemiyetü'l-Urvetu'l-Vuskâ" adında vatansever bir cemiyet vardı. Bu cemiyet Urabî ayaklanmasının bastırılmasından sonra Abduh'la birlikte Paris'te bulunan Afgani'den, büyük hilafet sancağı altında Müslümanları İslâm birliğine davet etmesi için bir dergi çıkarmasını istemiştir.¹⁴⁹ Afgani'nin kendi yazışma ve mektuplarından derlenerek İran'da yayımlanan "Mecmua-yi Esnad ve

¹⁴⁸ Tevana, "Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî ve Mesele-yi İngiliz", s. 243–244.

¹⁴⁹ Mahmuzî Paşa, *Cemaleddin Afgani'nin Hatıraları*, s. 26.

Medarik-i Çap Naşuda der Bara-yi Seyyid Cemaleddin Esedâbadî Meşhur be Afgani” adlı eserde yer alan, Muhammed¹⁵⁰ isimli bir şahsın imzasıyla yazılan mektup’ta Urvetu’l-Vuskâ Cemiyeti’yle ilgili şunlar anlatılmaktadır:

“ Tunus’tan Paris’e 24 Aralık 1884 tarihli mektup: On yedi gündür Tunus’ta olmama rağmen sizin mektubunuz bana ulaşmamıştır. Burada Tunuslu alimler ve ileri gelenlerle tanıştım, sizi kendilerine tanıttım ve Urve’nin bir gazete değil, Seyyid’in Hayderabad’da kurmuş olduğu bir cemiyet olduğunu, bu cemiyetin diğer ülkelerde de şubeleri olduğunu, fakat hiçbir şubenin diğer şubeyi tanımadığını, sadece başkanın bu şubelerin tamamından haberi olduğunu kendilerine anlattım. Onlar Tunus’ta da bir şube açma fikrimizi kabul ettiler. Ben bugün burada üyeliği kabul eden alimlerle cemiyeti açacağım, bunlardan biri Şeyh Verestani ve diğeri ebu Hacip’tir. Ben en kısa zamanda yemin edenlerin¹⁵¹ isimlerini size bildireceğim. Onların ismi gizli tutulmalıdır, ben onlara isimlerin son derece gizli tutulacağı sözünü verdim... .”¹⁵²

Mektuptaki bilgilere göre, Cemaleddin Afgani, Urve adında bu gizli teşkilatı, Hindistan (Hayderabad ve Kalküte)’de kaldığı dört yıl zarfında kurmuş olmalıdır. Zamanla cemiyetin şubeleri Mısır, Tunus ve hatta Fransa’da oluşturulmuştur. Söz konusu mektuptan anlaşıldığı kadarıyla, diğer İslâm ülkelerine bu cemiyeti tanıtmak için temsilciler yollanmıştır.

Afgani’nin, ümmetin ihyası için cemaatsal mantığı kullandığı iddia edilen bir yazıda, Afgani’nin tavrı ve Urve Cemiyeti’nin kuruluşu ve niteliği şu şekilde anlatılmaktadır:

“Hiçbir zaman bireysel kahramanlıktan yana olmadı. Onun için toplumsal değişimin sünnetine bağlı kalmak öncelikliydi. O sadece bir davetçi değil, sadece bir hatip değil, örgütlü mücadeleyi yürüten bir liderdi. Kendi döneminde İslâm aleminde

¹⁵⁰ Mektubu yazan kişinin büyük ihtimalle Şeyh Muhammed Abduh olduğu tahmin edilmektedir. bkz.: *Mecmua-yi Esnâd ve Medârik-i Çâp Naşude der Bare-yi Seyyid Cemaleddin Esedâbadî Meşhur be Afgani*, Der. ve Düz.: Asgar Mehdevî; İrec Afşar, Süreyya Yay., Tahran, 1389, 216. Mektup, s. 63.

¹⁵¹ Mektupta yer alan bilgiler göre, Urve Cemiyeti’nin üyeleri eğitilmiş Müslümanlardan seçilmekte olup İslâm okuluna aşırı ilgi duymaktadırlar. Bu Cemiyet’e üyelik için hazırlanan bir yemin zabtı bulunmaktadır. Paris’te yayınlanan ve İslâm ülkelerine yayınlanması planlanan Urvetu’l-Vuska da bu gizli cemiyetin çıkardığı dergidir.

¹⁵² *Mecmua-yi Esnâd ve Medârik-i Çâp Naşude der Bare-yi Seyyid Cemaleddin Esedâbadî Meşhur be Afgani*, 216. Mektup, s. 63.

ilk İslâmî örgütü kurdu. Bu hizip Urabî Devrimi'ne Başkanlık etmiştir. Urabî Devrimi'nden sonra Urvetu'l-Vuskâ Cemiyeti'ni kurdu. Bu İslâmî Ümmetler Cemiyeti'ydi. Bu Cemiyet Mağrip'ten Hindistan'a kadar uzanan geniş bir bölgeyi kapsamaktaydı. Cemiyet'te komutanlar vardı. Cezayir kahramanı Abdulkadir el-Cezairi ve Emir çocukları bu Cemiyet'in üyeleri arasında yer almaktaydı. Bu cemiyet İslâm aleminde sömürgeciliğe karşı bir organizasyondur.,¹⁵³

Afgani'nin hareketli siyasî hayatı boyunca gizli tutulan ve gün ışığına çıkartılmayan Urvetu'l-Vuskâ Cemiyeti'nin teşkilat senetleri Şeyh Muhammet Abduh'un vefatından sonra El-Menar dergisi müdürü Reşit Rıza'nın eline geçmiş ve yayınlanmıştır.¹⁵⁴

Siyasî bir anlayış güden Urvetu'l-Vuskâ gizli cemiyeti'nin başkanlığını Seyyid Cemaleddin Afgani ve naibi Şeyh Muhammet Abduh üstlenmiştir. Cemiyetin ahlak ve uygulama kaidelerini düzenlemede Allah'ın kitabı esas alınmıştır. Cemiyet üyeleri Hak yoluna daveti hayatın önemli ilkesi olarak görmüş, cemiyetten olmayan Müslümanlarla da kardeşçe ilişkiler kurmuştur. En büyük amacının İslâm'ı güçlendirmek olan bu cemiyet, dine zarar verecek te'vil ve saptırmalara karşı da mücadele etmiştir.

Mısır'da Urabi Direnişinin başarısızlıkla sonuçlanmasından bir yıl sonra Cemaleddin Afgani öğrencisi Abduh'la Paris'te buluşup¹⁵⁵ Urvetu'l-Vuskâ teşkilatının üyeleriyle birlikte kararlaştırdıkları "Urvetu'l-Vuskâ" dergisini çıkartmaya başlarlar. Arapça yayınlanacak olan dergi, seslerini uzak İslâm ülkelerine duyurabilmelerine vesile olacaktı; ancak İslâm âlemindeki sömürgeciliğin baskısının

¹⁵³ *Cemaleddin Afgani*, http://www.fecr.gen.tr/alimler/Cemaleddin_afgani/Cemaleddin_afgani3.htm, (26.03.2011). Afgani, Mısırdayken Abduh ile beraber masonluktan ayrılınca Liberal Milliyeçi Parti (el-Hizbu'l-Vataniyyu'l-Hur)'sine katılmıştır. Afgani ülkeden uzaklaştırıldıktan sonra Abduh bu partinin lideri konumuna geçti. Urabi Devriminde yenilen bu hizbin liderleri arasında yargılanan Abduh, üç ay hapse mahkum edildi daha sonra da 1882 yılında Beyrut'a sürgün edildi. Tevfik Mücahid, *Fârâbi'den Abduh'a Siyasî Düşünce*, s. 231.

¹⁵⁴ Konunun son derece gizli tutulduğuyla ilgili bkz.: *Mecmua-yi Esnâd ve Medârik-i Çâp Naşude der Bare-yi Seyyid Cemaleddin Esedâbadî Meşhur be Afgani*, 216. Mektup, s. 63.

¹⁵⁵ Abduh o sıralar Beyrut'ta sürgündeydi. Abduh'un sürgün hayatı resmi olarak 24 Aralık 1882'de başlamıştır. Henüz 34 yaşında olan Abduh, gittiği Beyrut'ta sevgi ve saygıyla karşılanmış ve hemen ders vermeye başlamıştır. Fakat bir yıl sonra Cemaleddin Afgani'nin çağrısı üzerine Paris'e gitmiştir. Burada Afganiyle birlikte, Afgani'nin Doğu'da, özellikle Mısır ve Hindistan'da kurduğu gizli bir teşkilat olan Urvetu'l-Vuska Cemiyeti adına aynı ismi taşıyan bir dergi çıkarmaya başlamışlardır. Abduh, derginin başyazarı ve cemiyetin de Afgani'den sonra ikinci başkanı olmuştur. İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, s.31.

dışında bir yerde çıkması gerekiyordu. Bu nedenle hür bir şehir olan Paris’te, Martel caddesinin büyük binalarından birinin çatı katında küçük bir oda ayarlandı. Derginin ilk sayfasında 1884 yılı tarihi atılmıştı. *Urvetu’l-Vuskâ* Dergisi aynı isimdeki cemaatin sözcüsü hüviyetini taşıyacaktı.

Derginin kapağında şu bilgiler yer alıyordu:

Bismillahirrahmanirrahim

EL URVETU’L-VUSKÂ

Siyasî Şef: Cemaleddin el Hüseyini el Afgani

Başyazar: Muhammed Abduh

Dergi tüm doğu ülkelerine gönderilir.

Yazılarının yayınlanmasını ya da haber niteliği taşıyan bir bilgiyi paylaşmak isteyenler için derginin adresi; “6 Rue Martel a Paris” olarak belirtilmekteydi. İlk sayısı 13 Mart 1884’te çıkartılan dergi sekiz ayda on sekiz sayı çıkartıldıktan sonra sömürgeci idareler tarafından ablukaya alındı.¹⁵⁶

Siyasî ve fikrî bir dergi olan *Urvetu’l-Vuskâ* Müslümanları canlandırmada önemli bir rol oynamıştır. İslâmî birliği hedefleyen dergi Mısır’daki ayaklanmanın etkilerini, vatan ve millet ruhunu canlı tutarak Mısır’lı Müslümanlar arasında millî birliği pekiştirme; tüm Batı sömürgeciliğine karşı İslâm âlemini kalkındırma ve seviyesini yükseltme amacı gütmüştür. Nitekim Müslümanların yayın hayatında yeni bir ses, yeni bir üslup ve yeni bir ufkun temsilcisi olma vasfıyla okunduğu yerlerde meyvesini vermiş ve yankı uyandırmıştır.¹⁵⁷ Hatta 1300/ 1883’lü yıllardan bu tarafa Müslüman dünyasındaki siyasî ve toplumsal fikrî hareketlerde *Urvetu’l-Vuskâ*’nın büyük etkisi olmuştur.

Derginin nüshaları el yazısıyla çoğaltılıp, ıslahatçılar ve âlimler arasında dolaştırılıyordu. Müslümanlar arasındaki İslâm bağından söz ederek halka başarı arzusu ve inancını empoze etmek maksadındaydı. Doğu halkına özellikle de

¹⁵⁶ *Urvetu’l-Vuska*, s. 34–36. Derginin ilk sayısı 15 Cemadiu’l-Evvel 1301 (13.03.1884)’te çıkartılmıştır. Son sayısı da 26 Zilhicce 1301 (17.10.1884)’de çıkartıldıktan sonra kapatılmıştır. Fazlurrahman Fazıl, *Asâr-ı Kamile ya Miras Ferhengi-yi Seyyid Cemaleddin Afganî*, Meyvend Yay., Kabil, 2008, s.3.

¹⁵⁷ *Urvetu’l-Vuska*, s. 34–36.

Müslümanlara isnat edilen ithamlara cevap vermek ve Müslümanların ilerleyemeyeceğini söyleyenlere dinin gelişmeye engel olmadığını göstermek amacıyla yazılan yazılar yayınlanıyor; halka atalarının ve seleflerinin yolunu takip etmeleri çağrısında bulunuluyordu. Doğu topluluklarının hem kendi siyasî cereyanlarından hem de dünyadan haberdar edilmesi amacı güdüyor;¹⁵⁸ güçlenen ülkelerin yararlandıkları usûller anlatılıyordu.¹⁵⁹ Dergi’de; “Müslümanlardan söz etmek, Müslüman olmayanları ihmal etme anlamına gelmez” deniyordu. Ancak mesele, bu davada ilk ele alınması gerekenlerin Müslümanlar olduğuydu.

Dergi İslâm Ülkelerine ücretsiz gönderiliyordu; ancak, durumu iyi olanlar için yıllık beş frank posta ücreti belirlenmişti. Mukadimesinde, isteyenlerin dergi adresine mektupla başvurmaları karşısında dergiyi temin edebilecekleri bilgisi yer alıyordu.¹⁶⁰

Derginin finans kaynağı konusunda ihtilafı bilgiler vardır. Kimi kaynaklara göre başta Osmanlı Halifesi¹⁶¹ olmak üzere S’ad Zağlul Paşa(1857- 1927), İbrahim el- Müveylihi (1846- 1906) gibi farklı ülkelerin önde gelenlerinden yardım geldiği bilgisi yer almaktadır. Ancak Urvetu’l-Vuskâ’da, “...Derginin parasız dağıtılmasını belli bir devletin ya da nüfuz sahibi bir kimsenin güdümünde oluşuyla açıklamak büyük hatadır. Kanımızca bazılarının bu zanları, kalplerine ve kafalarına çökmüş olan umutsuzluk ve karamsarlıktan kaynaklanmakta, Müslümanların böyle ufak şeyler başarabileceğine dahi inanmamaktadırlar”¹⁶² denmektedir.

Muhtevasında her hangi bir tatışmaya ve sövgüye yer verilmeyeceği belirtilirken, yarar umulmadıkça şahısların isim ve soyisimlerinin de zikredilmeyeceğinin altı çiziliyor.¹⁶³ Dergide faaliyet gösteren isimler aslında Urvetu’l-Vuskâ Teşkilatı’nın üyeleri idi, denilebilir. Kısa bir yayın hayatından sonra kapatılmasında kaynak sıkıntısı çekmesi nedenler arasında gösterildiyse¹⁶⁴ de aslında Urvetu’l-Vuskâ’nın yayınlanması suç sayılmıştır. Nitekim Mısır’da konuyla ilgili çıkartılan kanunla, bir denetleme meclisi oluşturularak derginin Mısır’a sokulması

¹⁵⁸ *Urvetu’l-Vuska*, s. 410.

¹⁵⁹ Kal’açî, *Hekim-i Maşrik-Zemin Seyyid Cemaleddin Afgani*, s. 85.

¹⁶⁰ *Urvetu’l-Vuska*, s. 27.

¹⁶¹ *Urvetu’l-Vuska*, s. 27.

¹⁶² *Urvetu’l-Vuska*, s. 410.

¹⁶³ *Urvetu’l-Vuska*, s. 410.

¹⁶⁴ *Urvetu’l-Vuska*, s. 27.

engellenmiştir; hükmün ilanından sonra dergiye sahip olan kişilerin 15–25 lire para cezasına çarptırılacağı belirtilmiştir.¹⁶⁵ Kuşkusuz bu usûl İngiltere'nin etkili olduğu her yerde uygulanmıştır. Derginin İslâm ülkelerine girişi yasaklanırken yazarlarına para ve hapis cezası verileceği belirtilmiştir.¹⁶⁶

2.2. Ziyâu'l-Hafikîn

Cemaleddin Afgani, ikinci defa Ocak 1891 yılında İran'dan uzaklaştırılınca Kirmanşah yoluyla Bağdat, Basra ve nihayet aynı yılın son baharında Londra'ya varmıştır.¹⁶⁷ İran yönetimine özellikle de Nasreddin Şah'a son derece öfkeli olan Afgani, İngiltere'ye yerleştiği andan itibaren, o dönemde İran yönetimiyle arası açılan Mirza Malkom'la iş birliği içerisine girmiş ve onun yayınladığı “ Kanun dergisi”ne yazılar yazmaya başlamıştır. Bu sırada Kraliçe Victoria'ya yazdığı bir mektupta, İran'daki istibdat yönetiminin desteklememesi gerektiğini beyan etmiştir. Aynı zamanda, Irak (Utebat)'taki¹⁶⁸ din âlimlerine “Seyyid” veya “Seyyid Hüseyin” imzasıyla mektuplar yazarak İran'daki kötü gidişatı anlatmıştır. Onun bu çabası kısa zamanda sonuç vermiş ve Nasreddin Şah'la Şii âlimlerin arası açılmıştır. İran'da devam eden Tütün Antlaşması krizi gün geçtikçe artarken, Şah söz konusu antlaşmayı Aralık 1891'de resmi olarak feshetmek zorunda kalmıştır.

Bu dönemde Afgani, tüm gayretiyle İran Şah'ı Nasreddin'i ve başveziri Eminu's-Sulatan'ı yenme çabasındaydı. Bütün yazılarında İran'daki istibdat'ın altını çizip bu durumu eleştiriyor; endişe ve tenkitlerini yaymak için Şubat 1892'den itibaren Ziyâu'l-Hafikîn Dergisi'ni yayımlamaya başlıyordu.

Derginin ilk sayısında “Seyyid” adına imzalanan “Ahval-i Fars-ı Hazıra” adlı makalesinde İran şahını ve İran Devleti'ni eleştiriyordu. 1892 yılının Mart ayında çıkarttığı derginin ikinci sayısında “Seyyidu'l-Hüseyini” adıyla yazdığı, “Bilad-ı Fars” yani “Fars Beldeleri” adlı makalesi, İran'daki on bir din adamına çağrı mahiyetindeydi. Makalede, İran din âlimlerini ve İran halkını ayaklanmaya ve Nasreddin Şah'ı tahttan indirmeye çağırıyordu. Aynı yılın Nisan ayında, derginin üçüncü ve dördüncü sayıları birlikte yayınlanmıştır. Bu sayılarda yazdığı

¹⁶⁵ Çehardehî, *Seyyid Cemaleddin ve Endişehây-i O* s. 62.

¹⁶⁶ *Urvetu'l-Vuska*, s. 34–36.

¹⁶⁷ Türköne, *Cemaleddin Afgani*, s. 17.

¹⁶⁸ Şii imamlarından altısının mezarlarının bulunduğu Kerbela, Nəcəf, Kazımiyye ve Samra'ya Utebat ya da Utebat-ı Aliyat denmektedir.

makalelerde yine İran hükümetini eleştirmeye devam etmiş; halkı kışkırtmak için özellikle Tütün Hareketi'nde sözleşmenin feshi sebebiyle zarara uğradığını iddia eden şirketlere İran Devleti tarafından tazminat ödenmesine vurgu yapmıştır.

Arapça ve İngilizce olarak iki dilde yayınlanan *Ziyâu'l-Hafikîn* ancak beş sayı çıkartılabılmıştır. Eleştirilerden rahatsız olan İran hükümeti, İngiltere'den derginin yayımının durdurulmasını istemiş ve yayın durdurulmuştur.¹⁶⁹

3. DÜŞÜNCELERİ İLE ETKİLEDİĞİ ÜLKELER VE ETKİ ALANLARI

Gezgin filozof olarak adlandırılan Cemaleddin Afgani, hayatı boyunca dünyanın farklı ülkelerini dolaşmış ve gittiği İslâm ülkelerinde halkı, Batı emperyalizmine karşı mücadeleye sevk etmeye çalışmıştır. Afganistan, Mısır ve İran'da olduğu gibi, Türkiye'de de adından söz ettirmiş ve Türk aydınlarını etkilemeyi başarmıştır. Batıcı, Türkçü ve İslâmcı farklı ideolojilere sahip Osmanlı aydını, doğrudan ya da dolaylı olarak onun sohbetlerinden ya da yazılarından etkilenmiştir. Örneğin Mehmet Emin Yurdakul¹⁷⁰, Yusuf Akçura, Ahmet Ağaoğlu gibi Türkçüler, Mehmet Akif, A. Hamdi Efendi, Seyyid Nursi gibi İslâmcılar ve Seyyid Bey, Şemseddin Günaltay gibi yenilikçiler bunlardan bazılarıdır.¹⁷¹

Cemaleddin Afgani'nin yaşadığı XIX. yüzyılda Avrupa sömürgeci devletleri uzun zamandan beri Müslüman ülkelerdeki nüfuz mücadelelerini sürdürüyorlardı. Bu cümleden olarak İran yabancı devletlerin rekabet alanına dönüşmüştü. İngiltere, Rusya ve Almanya gibi güçler ülkeyi yönetim altına alabilmek için her fırsatta siyasî oyun ve hilelere başvuruyorlardı. Böyle bir ortamda İran'da özellikle siyasî hayata damgasını vuran Afgani, Batı'ya karşı verdiği mücadeleyle toplumsal ve dinî değişimlerin tohumlarını ekerek İran milli kurtuluş hareketinin ideolojik kurucusu sıfatını kazanmıştır.¹⁷²

¹⁶⁹ Es-Seyyid Cemaleddin Hüseyinî, *Ziyau'l-Hafikîn*, Der.: Seyyid Hadi Hüsrevşahî, Külbe-i Şurûk, Tahran, 1379, s. 9–22.

¹⁷⁰ Cemaleddin Afgani'nin Mehmet Emin Yurdakul'a etkisi Türklük bilincini kazandırması konusunda olmuştur. bkz.: Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri 1895–1908*, s. 65.

¹⁷¹ Rıza; Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, s. 44–45.

¹⁷² Mehdi Şerifiya; Süheyla Sadıkî, “Ârâ ve Endişehay-i Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî”, *Ârâ ve Endişe-yi Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî*, Der.: Bahram Nevzanî, Pejuheşkede-yi Mutaleat-ı Ferhengî ve İctimaî, Tahran, 1388, s. 72.

Rusya’da bulunduğu 1886–1889 yılları arasında, Rus Çarı’na Osmanlı, Afganistan ve İran’ın da desteğiyle Hindistan’daki İngiliz idaresini sona erdirmesini teklif etmiştir. O günlerde Rusya’nın doğu siyasetinde büyük etkisi vardı ve İngiltere’yle rekabet içerisindeydi. Afgani, Rusların hâkimiyeti altında bulunan yaklaşık otuz milyon Müslüman nüfusun haklarını savunmak üzere Rus Hükümetiyle bir takım resmi görüşmeler gerçekleştirmiştir. Rusya’da yaşayan Müslümanların dini eğitimi için, başta Kuran-ı Kerim olmak üzere bir takım dini kitapların basılması için Rus Çarı’ndan izin almıştır.¹⁷³

Orta Doğu’da modernizm ve İslâmî uyanış paralellik arz etmektedir. Modernist İslâmcılar, İslâm’ı medeniyet kaynağı olarak görmektedirler. Hourani’ye göre bu kavramı İslâm âlemine kazandıran Afgani olmuştur.¹⁷⁴ O, Doğu ile Batı’yı iki tarihsel varlık olarak göstermiştir.¹⁷⁵ Yenilikçi İslâmcı olarak bilinen Afgani¹⁷⁶ Batı ve İslâm arasındaki farklılıkları belirten, yerli despotlara ve Batı emperyalizmine karşı baş kaldıran önemli bir isim olarak kabul edilmektedir.¹⁷⁷ Afgani’nin özellikle İslâmcı akıma etkisi ise takipçisi Muhammed Abduh aracılığıyla olmuştur.¹⁷⁸ Abduh, Mısır’daki Müslümanların geleceğini ilgilendiren konuların nasıl kavranacağını ondan öğrenmiştir.¹⁷⁹

3.1. Afganistan Düşünce Tarihine Etkileri

XIX. yüzyılda Afganistan iç kargaşalar ve saltanat çekişmeleriyle çalkalanıyordu. İngilizler ülkenin iç işlerine sürekli müdahalede bulunuyordu. Ruslar da Türkistan bölgesinde Hindistan ve Afganistan için tehlike oluşturuyordu. Tam da böyle bir ortamda Afgani, henüz 19 yaşındayken (1857) Afganistan’a gelerek devlet yönetiminde görev almıştır. O sırada Afganistan tahtında Emir Dost Muhammed Han bulunuyordu. Afgani, fetih faaliyetlerinde Emiri desteklemiş; 1862 yılında onun

¹⁷³ Ahmet Emin, *Seyyid Cemaleddin Esedâbâdi*, Trc.: Seyyid Gulamrıza Seyyidî, el-Hadi, 2. Baskı, Kum, 1380, s. 97-98. Bu dönemde Rusya’ya Nasreddin Şah tarafından görevlendirilerek gittiği de ulaşan bilgiler arasındadır. Muhammed Ahmed Penahsemnanî, *Penâhî Semnânî, Nasreddin Şah-Ferâz ve Furûd-ı İstibdad-ı Sünnetî der İran*, s. 331.

¹⁷⁴ Albert Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, Çev.: Hüseyin Yılmaz-Latif Boyacı, İnsan Yay., İstanbul, 1994, s. 129; Bilgenoğlu, *II. Meşrutiyet Dönemi Arap Milliyetçi Cemiyetleri ve Faaliyetleri*, s. 20.

¹⁷⁵ Emad Eldin Shahin, *Reşit Rıza ve Batı*, Çev.: Erkan Saka, Ekin Yay., İstanbul, 2000, s. 17.

¹⁷⁶ Doğan, *İslâmcıların Eğitim ve Öğretim Görüşleri*, s. 12.

¹⁷⁷ Shahin, *Reşit Rıza ve Batı*, s. 17.

¹⁷⁸ Türköne, *Cemaleddin Afgani*, s. 103.

¹⁷⁹ Shahin, *Reşit Rıza ve Batı*, s. 17.

vefatına kadar yanından hiç ayrılmamıştır.¹⁸⁰ Afganistandayken yazmış olduğu tarih kitabında Dost Muhammed Han'dan övgüyle bahsetmiş, onu; “sakin, akıllı, sabırlı ve zülme karşı durabilen bir karakter” olarak tanımlamış; bu nedenle kimseyi incitmediğini, olayları nasıl idare edebileceğini iyi bildiğini yazmıştır.¹⁸¹ Tüm iyi niyet ve dostluk ilişkilerine rağmen Dost Muhammed Han'ın sarayında Afgani'nin fikirlerinin uygulanması mümkün olmamıştır.

1863 yılında Dost Muhammed Han'ın veliahd olan oğlu Şirali (1863–1878) krallığını ilan ettiğinde Afganistan, elli yıllık sıcak savaştan sonra İngilizlerin uyguladığı siyasî ve ekonomik ambargoların kısıcında eziliyordu. Bunun yanında Dost Muhammed Han'dan geride çok sayıda taht varisi kalmıştı, bu nedenle kardeş kavgalarının ardı arkası kesilmiyordu. Şirali'nin yönetimini kabul etmeyen amcaları Muhammed Afzal (1866–1867) ve Muhammed Azam (1867–1868) arasında sıcak çekişmeler hız kazanmıştı. Bu savaşta Afgani kardeşlerden Muhammed Azam'ın yanında yer almıştır. Mücadele sonucunda diğerlerine karşı zafer kazanan Muhammed Afzal Han krallığını ilan ettiyse de ancak bir yıl tahtta kalabilmiştir. Onun ani ölümünün ardından, saltanat Muhammed Azam'a geçmiştir. Bu dönemde Afgani'nin değeri artmış; Azam Han onu başvezirliğe getirmiştir.¹⁸² Ancak başvezirlik dönemi uzun sürmemiş, çünkü 1868 Eylülü'nde Emir Şirali Han tahtı Azam Han'dan geri alınca, onun yakın dostu sayılan Afgani'nin ülkeden uzaklaştırılmasına karar vermiştir.¹⁸³

Emir Şirali Han kardeşler arasındaki taht mücadelelerine son verdikten sonra on yıl sürecek “Şirali Islahatı” dönemini başlatmıştır.¹⁸⁴

Afganistan'ın meşhur tarihçilerinden Mir Muhammed Gubar'a göre Afgani, ülkeyi terk ederken Emir'le vedalaşmaya gittiğinde ona önceden hazırlamış olduğu ıslahat programlarını uzun bir liste halinde sunmuştur.¹⁸⁵ Bu bilgiye göre Şirali Han'ın uygulamaya koyduğu ıslahatların fikir babalığını yapan kişi Cemaleddin

¹⁸⁰ Mahmuzî Paşa, *Cemaleddin Afgani'nin Hatıraları*, s. 5.

¹⁸¹ Afgani, *Tatimetu'l-bayan fi Tarih'il Afgan*, 127.

¹⁸² Mahmuzî Paşa, *Cemaleddin Afgani'nin Hatıraları*, s. 6; Mahmud Ebu Riyye, *Cemaleddin el-Afgani*, Daru'l-Maarif, 3. Baskı, Kahire, 1980, s. 24.

¹⁸³ Mir Gulam Muhammed Gubar, *Afganistan der Mesir-i Tarih*, Meyvend Yay., Kabil, 1426, C. 1-2, s. 593.

¹⁸⁴ Gubar, *Afganistan der Mesir-i Tarih*, s. 589–592.

¹⁸⁵ Gubar, *Afganistan dar Mesir-i Tarih*, s. 593.

Afgani olsa gerektir. Söz konusu ıslahatlar; disiplinli bir ordu oluşturmak, Peştunca'yı birinci resmi dil olarak kabul etmek, “Şemsu'n-Nehar” adında Kabil'de bir dergi çıkarmak, posta hizmetlerini düzene sokmak, eğitim alanında yenilikler yapmak vb.dir.

Uygulanan ıslahatlarla feodal sistem kısmen zayıflamış olsa da, mevcut düzende ciddi değişiklikler yapılamamıştır. Örneğin ıslahat projeleri kapsamında eğitim ve fen alanında girişimlerde bulunulmuş ancak bunun pek verimli olmadığı görülmüştür. Dönemin yayın faaliyetleri tam bir kısırlık taşıyordu. Halkı bilgilendirme amaçlı yayınlanan Şemsu'n-Nehar Gazetesi bile reklam ve resmi haberlere hasredilmişti. Okuyucunun zihnini geliştirecek siyâsi ve sosyal meseleler ele alınmıyordu.

Konuyla ilgili üzerinde durulması gereken nokta bu ıslahatların ne kadarında Cemaleddin Afgani'nin rol oynadığıdır. Esasında Emir Şiirali Han'ın ıslahatlarının, Afgani'nin daha sonra Mısır, İran ve Türkiye'de gerçekleştirmek istediği faaliyetlerine çok benzemediği söylenebilir. Afgani, İslâm ülkelerinde İttihad-ı İslâm, Müslümanların uyandırılması ve istismar güçlerine karşı mücadele gibi daha genel konular üzerinde dururken, Emir Şiirali Han'ın ıslahatları, açıkça rakiplerine karşı hükümetini güçlendirme ve veliahdını kendi isteği üzerine tayin edebilme amacı güdüyordu.

Cemaleddin Afgani Afganistan'dayken kaleme aldığı “Tetimmetu'l Beyan fi Tarih-i Afgan” adlı eserinde, Afganistan Devleti'nin kuruluşundan, Emir Şiirali Han'ın ikinci kez Afganistan'a gelerek tahta çıkışına kadarki dönem anlatılıyor. Ancak o, bu eserinde ne ıslahatlardan ne de kendisine nispet edilen ıslahat ve eğitim programından hiç bahsetmemektedir.

Afgani'nin Afganistan tarihine dolaylı olarak etkisi de, Mahmut Tarzi vasıtasıyla olmuştur. Sonraki yıllarda Afganistan tarihine damgasını vuracak olan Mahmut Tarzi'nin 1896 yılında Afgani'yle görüşmesi sonucunda dünya anlayışı ve meselelere bakış açısı önemli ölçüde değişmiştir.¹⁸⁶ Genç Tarzi İstanbul'dayken yedi ay süreyle

¹⁸⁶ bkz.: Ramazanhoca İmamhocayev, “Afgan Aydını ve Yazarı Mahmut Tarzi ve Osmanlı-Türkiye”, *Atatürk Üniversitesi Türkiye Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Aktr.: Osman Mert, S. 20, Erzurum, 2002, s. 347- 352, <http://e-dergi.atauni.edu.tr/index.php/taed/article/viewFile/1196/1185> (14.10.1916); Ayrıca Mahmut Tarzi'nin eserleri ve faaliyetleri için bkz.: Rasul Rahin, Mahmud-ı

Cemaleddin Afgani'nin sohbetlerine katılmış; kendisinin ilmî ve felsefî diye nitelendirdiği konferanslarından yararlanmışır.¹⁸⁷ Siyasî şartlar dolayısıyla kendi memleketinden ayrılmak zorunda kalan Tarzi, problemlerinin nedenini ve çözümünü Afgani'nin düşüncelerinde bulmuştur. Onun, İslâm ülkelerindeki gelişmelerde, İslâm dininin önemli rol oynadığı yönündeki fikirleri Tarzi'nin bilincindeki dağınık fikirlerini toplamasında yardımcı olmuştur.¹⁸⁸ Özellikle çıkarttığı Sıracu'l-Ahbar Gazetesi'nde yayınladığı konularda Cemaleddin Afgani'nin aştığı siyasî şuuru görmek mümkündür. O, siyasî düşünce bakımından emperyalizme karşı İslam birliğinin en ciddi taraftarı olmuştur.

3.2. İran Düşünce Tarihine Etkileri

XIX. Yüzyılda bir taraftan Ruslar'ın öte yandan İngilizler'in İran'da güç dengelerini kendi lehine değiştirme entrikalarının kıskacında can çekişen bir Kacar Hanedanı hüküm sürüyor; dönemin Batılı ve Doğulu büyük siyasî güçlerinin İran üzerindeki nüfuz mücadelesi ve doğal kaynaklarından pay alma rekabeti, hükümet düzenini zayıflatıyordu. Bu güçler arasında süren çıkar tartışmaları içinde topraklarının bir kısmını kaybeden, fakirleşen ve zayıflayan İran'da, "vatan", "devlet", "millet", "özgürlük ve hürriyet", "eşitlik", "adalet", "hak" gibi kavramlar Batı kültürünün de etkisiyle anlam değişiyordu.¹⁸⁹ Yani İran halkı yeni gelişmelerin tesiriyle, olan biteni tam olarak kavrayamadığından, tanıştığı kelimelere olduğundan farklı manalar yükleyebiliyordu. Bu tür eksikler toplum içerisinde önemli sıkıntılar doğurduğu gibi, devlet ve millet arasında da mesafe oluşturuyordu. Örneğin İran meşrutiyetçileri, "milli ordu" anlayışını devlete karşı milletin sahip olması gereken bir askerî birlik şeklinde değerlendiriyordu.¹⁹⁰

Bir yandan artan Babi sorunu ile de uğraşmak zorunda kalan İran hükümeti, dinî hareketlerin sorun oluşturmasından çok çekiniyordu. Çünkü İran'ın sosyo-kültürel yapısı dinî tahriklere uygun doku niteliğindedi. Nasreddin Şah (1264–1313/

Tarzi, Pişâhang-i Âzadiahahi der Afganistan, *Danişnâme-yi Âryana*, http://database-aryana-encyclopaedia.blogspot.com/2008/10/blog-post_05.html, (08.19.2009).

¹⁸⁷ Mehdizâde Kabulî, "Seyyid Cemaleddin Afgani".

¹⁸⁸ bkz.: İmamhocayev, "Afgan Aydını ve Yazarı Mahmut Tarzi ve Osmanlı-Türkiye".

¹⁸⁹ Maşallah Acudanî, *Meşrute-yi İrani*, Ahtaran Yay., 9. Baskı, Tahran, 1387, s. 7.

¹⁹⁰ Acudanî, *Meşrute-yi İrani*, s. 8.

1848–1896)’in¹⁹¹ tahta çıkmasından bir sene sonra Babi lideri Ali Muhammed Şirazî¹⁹² öldürülmüş ve Babi isyanları geçici olarak durdurulmuştu. Ancak bu olaydan üç sene sonra Nasreddin Şah, Babiler tarafından düzenlenen suikast sonucunda gruba karşı oldukça sert bir tutum izlemiştir.¹⁹³

Nasreddin Şah’ın sonunu getiren sebeplerden en hassası yabancı şirketleri İran ekonomisine ortak etmesi olmuştur. Muhammed Hasan Han İtimadu’s-Saltana¹⁹⁴ ve Mirza Malkom Han¹⁹⁵ gibi bazı devlet adamları da Şah’ı bu yönde teşvik etmişlerdir. Telgraf hattının tesis edilmesi¹⁹⁶, tren yolu imtiyazı¹⁹⁷, Banka

¹⁹¹ Seyyid Taki Nasar, *İran der Berhurd ba İstimargeran az Âğaz-ı Kacariye tâ Meşrutiyet*, Şirket-i Müterciman ve Müellifan-ı İran, Tahran, 1363, s. 233.

¹⁹² 23 Mayıs 1844’te 25 yaşındaki Şirazlı Seyyid Ali Muhammed (Bab), İslâm’da beklenen Mehdi olduğunu ilan etmişti; daha sonra Bahauallah lakabını alacak olan Mirza Hüseyin Ali, Bab’ın bu haberini duyunca ilk inananlardan biri oldu. Bu inancı iki kez hapsedilmesi ve falaka cezası almasına neden oldu. Seyyid Ali Muhammed’e yani Bab’a inananlar Babi adını aldı. Babi hareketi XIX. yüzyılda İran’da büyük yankı uyandırmıştı. Bunun en büyük sebebi, vaadedilen Mehdi ya da Kaim’in ortaya çıkmış, yeni bir devrin ve yeni bir dinin gelmiş olduğuna inanmalarıydı. Bab’ın 1850’de Tebriz şehrinde kurşuna dizilmesinin ardından, bunun öfkesini taşıyan birkaç Babi Nasreddin Şah’a suikast düzenlemeye kalkıştı. Suikast başarısız olduysa da ve suikastçılar kendi başlarına hareket ettiklerini ileri sürdülse de bu olay İran’da binlerce Babi’nin değişik işkencelerle katledilmesiyle sonuçlandı. Geniş bilgi için bkz.: Süleyman Nazif, *Nasreddin Şah ve Babiler*, Kanaat Kütüphanesi, İstanbul, 1923, s. 33–44.

¹⁹³ Nazif, *Nasreddin Şah ve Babiler*, s. 40–51.

¹⁹⁴ İran Kacar dönemi ünlü siyasetçilerinden olup Nasreddin Şah’a yakınlığıyla bilinir. O tercüme, telif işleriyle uğraşırken aynı zamanda birkaç gazetenin yayın müdürlüğünü yürütmüştür. İngilizlere karşı İran’da Rus hükümeti taraftarıydı. Geniş bilgi için bkz.: *Ruzname-yi Hatırat-ı İtimadu’s-Saltana*, Der.: İrec Efşar, 2. Baskı, Tahran, 1350, s. 12–28.

¹⁹⁵ Nazım’ı d-devle lakabıyla anılan Mirza Malkom Han (1249–1326 Hk.) İran-Kacar dönemi siyasetçi ve aydındır. Fransa’da iyi bir tahsil gören Malkomi Han, defalarca Avrupaya resmi görevle gönderilmiştir. Nasreddin Şah Avrupa gezisi sırasında İngiltere’ye uğradığında Malkomi Han on altı yıldır İngiltere’deki İran elçiliğini yönetiyordu. Burada o Nasreddin Şah’ını, İran’ın tömbeki imtiyazını İngiliz şirketine bırakılması konusunda ikna etmiş ve bunun karşılığında da kırk bin paound rüşvet almıştır. Cemaleddin Afgani’nin etkisiyle Tömbeki Antlaşması kısa zamanda sona erdirilince İran devleti büyük zarara uğramıştır. 16 Mart 1890 yılında Malkomi Han’ın tüm unvanları alınmak suretiyle görevden azledilme haberi İngiliz gazetelerinde yayımlandı. Bu tarihten sonra Malkomi Han İran devletine ve Nasreddin Şah’a karşı yazılar yazmaya başlamıştır. Bu olay onu İran halkı tarafından hainlikle anılmasına neden oldu. Mirza Malkomi Han aynı zamanda ünlü bir Feramasundu. Malkom Han hakkında geniş bilgi için bkz.: Acudanî, *Meşrute-yi İrani*, s. 283 vd.

¹⁹⁶ Hk. 1274–76 senesinde Tahran’da Kah-ı Şah ile Lalezar Bağı arasında, on yıl sonra da Tahran ve Sultanîye arasında telgraf hattı çekilmiştir. H. 1280 (M. 1862) yılında İngiltere, Avrupa ve Hindistan telgraf hattının İran’dan geçirilmesi için İran’dan izin almıştır. İki sene sonra telgraf hatlarının korunması için İngiliz subaylarının İran’a yerleştirilmesine izin verilmiştir. Yavaş yavaş ülke içerisinde çoğalan ve elçilik ve konsoluklar gibi çalışanlarının siyasî görevli hüveyyiyeti kazanan bu mekanlar mali anlamda İngilterenin en pahalı yatırımı olmuştur. bkz.: Nasar, *İran der Berhurd ba İstimargeran az Âğaz-ı Kacariye tâ Meşrutiyet*, s. 362.

¹⁹⁷ Tren yolu imtiyazı, Nasreddin Şah’ın en cömert davrandığı sözleşmelerdendir. 25 Temmuz 1872 tarihli bu sözleşmeyle, İran’ın neredeyse bütün doğal kaynaklarının kullanımı ve ekonomik imkanları yetmiş yıllığına, Julius de Reuter adlı bir İngiliz tabasına bırakılmıştır. Söz konusu sözleşmeyle Hazar Denizi’nden Fars Körfezi’ne kadar çekilecek olan demir yolu bir bakıma Batı’ya, İran’ın kapılarını ardına kadar açmış bulunuyordu. Bu da bölgede nüfuzunu artırma peşinde olan Rusların işine

imtiyazları¹⁹⁸ ve en sonunda da Tömbeki Rejisinin oluşması Şah karşıtı isyanları güçlendirmiştir.¹⁹⁹ Nasreddin Şah yönetiminin son yıllarında, hükümete karşı mücadele, ülke dışındaki aydınlar arasında da gelişme göstermiştir. Nitekim Cemaleddin Afgani bu aydınlardan biriydi.²⁰⁰

İtimadu's-Saltana'nın Nasreddin Şah'a Urvetu'l-Vuskâ'yı tanıtması ve Cemaleddin Afgani'yi bir fikir adamı olarak övmesi üzerine, Şah İtimadu's-Saltana aracılığıyla Afgani'yi Tahran'a davet etmiştir. Ancak daha ilk görüşmesinde Afgani'nin tanzimat ve ıslahattan söz etmesi ve kanun ilanının zaruret olduğunu belirtmesi, Şah'ın hoşuna gitmemiştir.²⁰¹ Bunun üzerine İngiliz yanlısı olan dönemin sadrazamı Eminu's-Sultan da Nasreddin Şah'a, Afgani'nin İran halkına haktan, adaletten söz ettiğini ve istibdada karşı gelinmesi gerektiği tarzda konuşmalar yaptığını söyleyerek, onu Afgani'ye aleyhinde kışkırtmıştır. Bunun üzerine Nasreddin Şah Cemaleddin Afgani'nin İran'dan çıkarılmasını isteyerek, kendi köküne ilk baltayı vurmuştur.²⁰²

Afgani ıslahat düşüncelerini yaymada iki yolu kullanıyordu: Bunlardan biri aydın kesim, ikincisi ise yaygın. O, İran'ın, İranlıların ve Müslümanların geri kalmışlığının nedenlerini despotizmde ve dinî kurumların bozukluğunda görüyordu. Afgani, birçok ıslahatçı düşünür gibi İran halkının ülkedeki kötü durum hakkında yeteri kadar bilgilendirilmediğinin farkındaydı. Bu nedenle o, halk arasında önemli toplumsal meseleleri yaymada aydın kitlenin rolünü önemsemiş ve onlarla yakın temas halinde olmuştur. Bu dönemde halkın en fazla %25'inin şehirlerde yaşadığı düşünülürse, İran'ın değişimlerin kolaylıkla kabul görmeyeceği bir kitle zihniyetine sahip olduğu anlaşılıyor. Bunun yanı sıra toplum üzerinde hâkim olan dinî duygu, din âlimlerinin ve rehberlerinin konumunu etkili hale getiriyordu. Durumun farkında

gelmiyordu. Bu nedenle İran hükümetini, sözleşmenin feshetmeye zorladı. Nasar, *İran der Berhurd ba İstimargeran az Âğaz-ı Kacariye tâ Meşrutiyet*, s. 363–366.

¹⁹⁸ İran Hükümeti, Demir yolu sözleşmesiyle birlikte “İran Şahinşahî Bankası”nın açma hakkını İngiliz tabası Reuter'e bırakmıştı. Birkaç ay sonra yani H. 1307 (M. 1890) yılında da bir Rus tabasına İran'da İstikrazî Bankası'nı açma hakkı tanınmıştır. Nasar, *İran der Berhurd ba İstimargeran az Âğaz-ı Kacariye tâ Meşrutiyet*, s. 366–367.

¹⁹⁹ Nasar, *İran der Berhurd ba İstimargeran az Âğaz-ı Kacariye tâ Meşrutiyet*, s. 262–267.

²⁰⁰ Acudanî, *Meşrute-yi İrani*, s. 249.

²⁰¹ Nasreddin Şah'ın ıslahattan çok korktuğu belirtilir. O, halkın Batı'yı tanımasını hatta “Paris” ya da “Brüksel” gibi kelimelerini duyduklarında yiyecek mi içecek mi olduğunu dahi ayırt edebilmelerini istemiyordu. bkz.: *Hatrat-ı Siyasi-yi Eminu'd-Devle*, Der.: Hafız Ferman Fermaiyan, Emir Kebir Yay., Tahran, 1370, s. 120-123.

²⁰² *Hatrat-ı Siyasi-yi Eminu'd-Devle*, s. 120–122.

olan Afgani, yazılarında daha çok bu kitlenin toplum üzerindeki etkili rolüne ve önemine vurgu yapmıştır.²⁰³

Afgani'nin halk üzerinde iki yönlü tesiri vardı. Bunlardan biri siyasi bilgisi ve etki gücü, ikinci ve en önemlisi seyyid olması yani soyunun Hz. Peygambere dayandırılmasıydı. Bu nedenle toplum zihniyetine hitap etme özelliğiyle gittiği her yerde çok sayıda yandaş edinirdi. İşte bu nedenlerden dolayı Nasreddin Şah da Afgani'yi yaka paça İran'dan çıkarmakla onun muhataplarını kızdırmıştı. Ancak Şah ve Afgani arasındaki bu gerginlik uzun sürmemiştir. O, yaptığı üçüncü Avrupa seyahati sırasında, Münih'te Afganiyle görüşmüş ve dönmesi için onu yeniden Tahran'a davet etmiştir.²⁰⁴ Bu yolculuktan sonra Nasreddin Şah'ın ıslahat konusundaki düşünceleri değişmiş; Şura Meclisi üyelerini toplayarak ıslahat konusunda İran'ın geri kaldığını, ülkenin kanunsuz yönetilemeyeceğini, bu durumun yabancı devletlere karşı utanç verici olduğunu dile getirerek, bir kanun hazırlanması gerektiğini beyan etmiştir.²⁰⁵

Buna rağmen, Şah'ın daveti üzerine Tahran'a gelen Afgani'nin, Müslümanlar'ın gaflette bırakılmalarının tek sebebinin despotize olan hükümetler olduğu düşüncesini yayması Şah'ın hoşuna gitmemiştir. Böylece halkın siyasi olaylardan haberdar edilmesi ve kanunla tanıştırılması gerektiğinin altını çizerek İslâm ülkelerinde mutlakiyete karşı mücadele geliştirilmesine ihtiyaç olduğunu vurgular mahiyetteki konuşmalarıyla şimşekleri üzerine çeken Afgani, ikinci kez İran'dan kovulmuştur. Sonrasında Londra'da Mirza Malkom Han'ın, Nasreddin Şah rejimine karşı muhalefet amaçlı çıkardığı “Kanun Gazetesi”nde,²⁰⁶ yazmaya

²⁰³ Mücteba Maksudî; Münire Arap, “Berresi-yi Nakş-ı Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî der Şekilgiri-yi Matbuat der Teb'id”, *Ârâ ve Endiçe-yi Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî*, Der.: Bahram Nevzanî, Pejuheşkede-yi Mutaleat-ı Ferhengî ve İctimaî, Tahran, 1388, s. 303–304.

²⁰⁴ *Hatırat-ı Siyasi-yi Emini'd-Devle*, s. 132.

²⁰⁵ *Hatırat-ı Siyasi-yi Emini'd-Devle*, s. 133.

²⁰⁶ Nasreddin Şah dönemi eleştiri nitelikli bir dergi olan “Kanun”, İngiltere'de yayınlanıyordu. Her ne kadar derginin Mirza Malkomi Han tarafından yayınlandığı bilinse de Cemaleddin Afgani Londradayken Malkomi Han'la iş birliği içerisinde olmuştur. O, derginin 10. sayısında (18–28.) yazar olarak göze çarpmasına rağmen, genel olarak derginin uygulama yaklaşımı üzerinde etkisi görülmektedir. Geniş bilgi için bkz.: Maksudî; Arap, “Berresi-yi Nakş-ı Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî der Şekilgiri-yi Matbuat der Teb'id”, s. 306.

başlamıştır. Afgani, yazılarında²⁰⁷ özellikle İran için elzem olan kanun ve millî şura meclisinden söz ediyordu.²⁰⁸

Seyyid Cemaleddin Afgani, amacının sadece İran'ı değil tüm Müslüman âleminin “kurtuluş yolunu” aramak olarak belirtmiştir. Onun temel düşüncesi İslâm dinini hurafelerden arındırmak, despotizmi ortadan kaldırmak ve millî hükümeti kurmak gerektiğiydi. Ona göre kanunun göz ardı edilmesi ve uygulanmasına nezaret eden siyasî kurumların düzgün işlememesi, İslâm ülkelerindeki despot hükümetlerin devam etmesinde önemli etkindir. Aslında tarih boyunca Doğu'nun genel siyasal sistemi bu durumda olup, zulüm ve adaletsizlik, parçalanmışlık ve sosyal bozulmalar, istismar ve sömürgecilik İslâm ülkelerinin siyasî ve toplumsal yozlaşmalarını derinleştirmektedir. Bu nedenle Afgani, İran halkını devamlı olarak istibdada karşı birleştirme gayreti içerisinde olmuş ve mücadelede birlik ruhunu aşlamaya çalışmıştır.²⁰⁹ Millî birlik konusunu yaymada ortak dil olarak Farsça'dan yararlanılması gerektiğini vurgularken, İsfahan'da yayınlanan “Ferheng” ve Tahran'da yayınlanan “İttıla” gazetelerinin yanı sıra diğer İran gazetelerinden de millî birlik fikrini halka aşlamada gayret sarfetmelerini istiyordu.²¹⁰

Sonuç olarak Afgani, Osmanlı ve Mısır'da olduğu gibi İran'da da hem Fars milliyetçiliğinin gelişmesinde önemli katkıda bulunmuştur. Batı'yı Asya'dan, özellikle Ortadoğu'dan kovmaya çalışan Afgani, din ve milliyetçiliği iki önemli savunma aracı olarak görmüştür. İran'da gerçekleştirdiği bütün çalışmalar bu doğrultuda olmuştur. Daha önce de belirtildiği gibi, Cemaleddin Afgani'nin yaşadığı dönemde İran siyasetine baskıcı ve müstebit bir güç hâkimdi. Ne var ki o yıllarda çok az kişi bu durumun farkındaydı. Böyle bir ortamda Afgani, ülke yönetimini eleştirmiş ve halkı da konuyla ilgili bilgilendirmeye çalışmıştır. O, Batılı siyasetçilerin yetkinliğiyle İranlı siyasetçileri kıyaslayarak aradaki fahiş farkların açtığı çukurları kapatmak için mücadeleye girişmiştir.

²⁰⁷ Kanun Dergisi'ndeki Farsça makaleler Mirza Malkom Han tarafından yazılmış olmasına rağmen düşünce ve fikirler Cemaleddin Afgani'ye aittir. Hüseyinî, *Ziyau'l-Hafikîn (Önsöz)*, s. 10.

²⁰⁸ Maksudî; Arap, “Berresi-yi Nakş-ı Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî der Şekilgiri-yi Matbuat der Teb'id”, s. 308.

²⁰⁹ Maksudî; Arap, “Berresi-yi Nakş-ı Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî der Şekilgiri-yi Matbuat der Teb'id”, s. 309–310.

²¹⁰ *Urvetu'l-Vuska*, s. 225–226.

3.2.1. Tütün Hareketi'ne Etkisi

İran'da Nasreddin Şah döneminde ülke içindeki kargaşaları tetikleyen sorunlardan biri "Tömbeki İmtiyazı" ya da "Rejisi Antlaşması" olarak bilinen tütün işletmesinin 21 Mart 1890'dan başlayarak elli yıl süreyle bir İngiliz şirketine verilmesi oldu.²¹¹ İran'da artmakta olan Rusya nüfuzu ve Almanya eylemlerini önlemek için İngiltere'nin herhangi bir girişimde bulunması gerekiyordu. Bu sebeple İngilizler, 1889 Nisan'ında İran kralı Nasreddin Şah'ı İngiltere'ye davet etti. Nasreddin Şah, büyük miktarda borç alarak, elli kişilik bir grupla Avrupa ülkelerini gezmek amacıyla seyahata çıktı. 20 Ekime kadar süren bu gezinin İran'a ve Nasreddin Şah'a geri dönüşü ağır oldu.²¹²

İngiltere'de bulunan Malkom Han'ın da etkisiyle Şah'ın burada imzaladığı Reji Antlaşması'yla İngilizler İran'a mağlup bir ülke sıfatıyla adım attılar. Çünkü bu antlaşmayla bir İngiliz şirketi olan Reji, İran'ın tütün üretimi ve satışının 50 yıllık hakkını tekel olarak Kacarlar'dan almış bulunuyordu. Kendilerine tanınan hakla imtiyaz sahibi şirket, elemanlarını İran'ın her mahallesine yollayarak durumu kontrol ettiriyor ve her fırsatta bölge sorumlularına emirler yağdırarak tütün toplanması konusunda yardımcı olmalarını istiyordu. İran halkının sabrını taşıran bu durum, Rusların da işine gelmiyordu. Başta tüccarlar olmak üzere tüm İran halkı, din âlimlerinin önderliğinde, hükümet karşıtı ayaklanmalara giriştiler. Terbriz, Isfahan, Necef, Şiraz hatta başkent Tahran'da şiddetli çatışmalar yaşandı.

Afgani, Reji Antlaşmasıyla tömbeki gelirinin bir İngiliz şirketine bırakılması hususunda İran halkını bilgilendirmek için yurt dışında yaptığı yayın yoluyla, tütün harekâtına önemli ölçüde katkı sağlamıştır. Onun mektupları ve makaleleri "Kanun Dergisi"nde yayınlanıyordu. Nitekim derginin 20. sayısında Reji Antlaşması ile Tömbeki İmtiyazının yabancılara bırakılmasının, Müslüman bir millete yapılan en büyük zulüm olduğu ve İran'a kötülük selinin akmakta olduğu belirtiliyordu.²¹³

²¹¹ Nasar, *İran der Berhurd ba İstimargeran az Ağaz-ı Kacariye tâ Meşrutiyet*, s. 367; Mehdevî, *Tarih-i Revabit-ı Hârici-yi İran ez İbtidâ-yi Devrân-ı Safaviyye tâ Pâyân-i Ceng-i Duvvum-ı Cihânî*, s. 208.

²¹² Mehdevî, *Tarih-i Revabit-ı Hârici-yi İran ez İbtidâ-yi Devrân-ı Safaviyye tâ Pâyân-i Ceng-i Duvvum-ı Cihânî*, s. 306–307.

²¹³ Maksudî; Arap, "Berresi-yi Nakş-ı Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî der Şekilgiri-yi Matbuat der Teb'id", s. 310.

Cemaleddin Afgani'nin müdahalesi sonucu dönemin taklit mercii olan Mirza Hasan Şirazî “tütün kullanmak dine aykırıdır” fetvasını vermiştir.²¹⁴ Bu yasak dinsel anlam kazandığı için halk tütün kullanımını geniş çapta protesto etmeye başlamıştır. Fetva üzerine tüm İran'da, hatta kralın kendi sarayında tütün kullanımına ara verilmiş; evlerdeki nargileler kırılmış, tütünler sokaklara dökülmüş; daha da ileri gidilerek halka Hıristiyanları öldürme ve cihad çağırısı yapılmıştır.²¹⁵

Bunun üzerine Nasreddin Şah, müctehit olan Mirza Hüseyin-i Aştıyani'ye aracı yollayarak tütün kulanımı konusunda halkı teşvik etmesini ya da ülkeyi terk etmesini istemiştir. Aştıyani'nin ülkeyi terk etmeyi tercih ettiği yanıtı (4 Ocak 1892) halk arasında yayılınca binlerce kişiden oluşan kalabalık, sarayın etrafına hücum etmeye başlamıştır. Nasreddin Şah Aştıyani ile arasını düzeltmeye çalıştıysa da başarılı olamamış; halkın eylemleri tömbeki imtiyazının iptal edilmesine kadar sürmüştür. Anlaşmanın bozulması yüzünden, İngiliz şirketine yüklü miktarda tazminat ödemek ve güney sınırı gümrük gelirlerini teminat göstermek zorunda kalan İran Devleti büyük hasara uğramıştır.²¹⁶ Böylelikle İran'da İngiliz Devleti eski itibarını Ruslara karşı kaybetmiştir.²¹⁷

Reji antlaşması sonucunda doğan Tütün Ayaklanması İran'daki bütün milliyetçi hareketlerin doğuş noktası olarak görülür. Geleneksel Milliyetçilik olarak adlandırdığımız bu olgunun ilk düşünsel temeli Seyyid Cemaleddin Afgani tarafından atılmıştır. Tütün Hareketi bir taraftan İran Milliyetçiliğini ortaya koyarken diğer taraftan İranlı mollaların ve taklit mercilerinin siyasî etkinlik kazanmasının açık örneği olmuştur. Tüccarlar ve mollalar Batı'ya karşı yeni cephe oluşturmuşlardır. Bu cephe dinî ve millî öğeleri aynı anda içinde barındırmıştır.²¹⁸

3.2.2. Nasreddin Şah'ın Katledilmesindeki Rolü

Nasreddin Şah, Tütün Hareketi'nin durdurulmasından sonra ülke içinde sert bir siyasî tutum izlemiştir. Yurtdışında basılan her türlü yayının İran'a sokulmasını

²¹⁴ Afgani, İngiltere'de Malkom Han'la birlik olarak Mirza Rıza Şirazî'ye mektup yazmıştır. Bu mektup çıkartma oldukları Kanun dergisinde yayınlanmıştır. *Hatırat-ı Siyasi-yi Emini'd-Devle*, s. 143.

²¹⁵ Nasar, *İran der Berhurd ba İstimargeran az Âğaz-ı Kacariye tâ Meşrutiyet*, s. 367–368.

²¹⁶ Nasar, *İran der Berhurd ba İstimargeran az Âğaz-ı Kacariye tâ Meşrutiyet*, s. 368–371.

²¹⁷ Mehdevî, *Tarih-i Revabıt-ı Hârici-yi İran ez İbtidâ-yi Devrân-ı Safaviyye tâ Pâyân-i Ceng-i Duvvum-ı Cihânî*, s. 208.

²¹⁸ Acudanî, *Meşrute-yi İranî*, s. 249.

ve İran tebalarının yurt dışına çıkmasını yasaklamıştır. Özgürlükçülerin en ufak bir hareketine müsaade edilmiyor ve bu yöndeki hareketler anında bastırılıyordu. Sonuç olarak 1 Mart 1896 yılında Nasreddin şah Hazret-i Abdülazim türbesini ziyareti sırasında, istibdattan bıkan halktan biri tarafından tabancayla vurularak öldürülmüştür.²¹⁹

Hemen hemen tüm kaynaklarda Şah'ı öldüren kişinin, Cemaleddin Afgani'nin öğrencilerinden Mirza Rıza Kirmanî olduğu, dolayısı arka planda Cemaleddin Afgani'nin bulunduğu belirtilmektedir. Mirza Rıza 1895'te Afgani'yi ziyaret ettikten sonra Ocak 1896'de İstanbul'dan ayrılmıştır. Aynı yılın Mart ayında Tahran'daki Hazret-i Abdülazim türbesine giderek beklemeye koyulmuş; nihayet 1 Mayıs 1896'de Nasreddin Şah saltanatının 50. yılı münasebetiyle türbeye geldiğinde, onu tabancayla vurarak öldürmüştür. Mirza Rıza'nın soruşturma sırasında saydığı en önemli sebepse Şah'ın Afgani'ye ettiği eziyet olmuştur.²²⁰

Nasreddin Şah'ın öldürülmesi başlangıçta ülkede büyük bir karışıklığa sebep olurken daha sonra İran'ın (1905–1911) Anayasa devrimine geçmesine yardımcı olmuştur.²²¹ Afgani'nin siyasî düşünceleri halk üzerinde çok şiddetli etkiler yaratmıştır, denebilir. Çünkü onun düşünce ve görüşlerinden etkilenen Şeyh Ahmed Ruhî, Mirza Akahan Kirmanî, Mirza Hasan ve Han Habiru'l-Mülk gibi isimler, Afgani'nin düşünce ve görüşlerini yayma noktasında hayatlarının sonuna kadar mücadele etmişlerdir.

3.3. Türk Düşünce Tarihine Etkileri

Gittiği ülkenin insanlarından biri gibi gözükmeyi seven Afgani'nin, daha Türkiye'ye gelmeden Kabil'deyken "İstanbulî" lakabını kullandığı bilinmektedir. O, 1285/ 1868'de Hindistan'a gitmiş, ancak halkla teması hükümet tarafından yasaklanınca, gemiyle Mısır'a oradan da İstanbul'a gelmiştir. İslâm mütefekkeri ünü Osmanlı payitahtında duyulmaya başladığından İstanbul'da sıcak bir şekilde karşılanmıştır. Fatih'te Hacı Vehbi Bey'in evinde kalan Afgani'yi alimler, yazarlar,

²¹⁹ Mehdevî, *Tarih-i Revabüt-ı Hârici-yi İran ez İbtidâ-yi Devrân-ı Safaviyye tâ Pâyân-i Ceng-i Duvvum-ı Cihânî*, s. 208.

²²⁰ Keddî, *Cemâleddin Efgânî -Siyasî Hayatı-*, s. 415–416; Penâhî Semnânî, *Nasreddin Şah- Ferâz ve Furûd-ı İstibdad-ı Sünnetî der İran*, s. 387; Şamim, *İran der Devre-yi Saltanat-ı Kacar*, s. 185. Bazı kaynaklarda Atabek'in de Şah'ın öldürülme planından haberdar olduğunu yazar. Nasar, *İran der Berhurd ba İstimargeran az Âğaz-ı Kacariye tâ Meşrutiyet*, s. 277.

²²¹ Keddî, *Cemâleddin Efgânî -Siyasî Hayatı-*, s. 416.

halk ve eşraftan birçok kişi ziyarete gelmiştir. Hatta sadrazam Ali Paşa da bu ziyaretçiler arasında olmuştur. Nafiz bir tekellüm gücüne sahip olan Afgani, özellikle Yenilikçi gençleri zekâsına ve ilmine hayran bırakıyordu. Başta Ali Paşa olmak üzere, Fuad Paşa, Münif Efendi, Saffet Paşa ve Hoca Tahsin Efendi gibi zatlarla münasebet kurma imkanı bulmuştur.²²² Türköne, Afganinin özellikle son dönemde İstanbul’da geçirdiği hayatında Türkçüler üzerinde derin izinler bıraktığı varsayımında bulunmaktadır.²²³

İslâmiyet ile “milliyetçilik” fikrinin uzlaşabileceği düşüncesinin önderlerinden olan Cemaleddin Afgani “*toplumun saadeti milliyetsiz, milliyeti lisansız olmaz*” parolasını üreterek Osmanlı aydınlarını etkilemiştir.²²⁴

Yusuf Akçura, Afganiyi “Türk milliyetçiliğine ilham verenlerden” ve “yeni Türk Devleti’nin öncülerinden biri” olarak tanıtmıştır. Bora’ ya göre muhtemelen Akçura bu düşünce içerisinde değildir, Afgani’ yi bu şekilde tasvir ederek “proto-milliyetçilik” olarak düşünülmesi gereken İslâmcılığa minnet borcunu ödemiştir.²²⁵ Öte yandan Akçura’nın 1900–1903 yılları arasında Fransadayken Cemaleddin Afgani ve Muhammed Abduh’un fikirlerinin etkisinde kalmış olması²²⁶ da onun hakkında haddinden fazla lütufkâr davranmasına sebep olmuştur, denebilir.

3.3.1. Dârü’l-Fünûn Nutku

Seyyid Cemaleddin Afgani, Afganistan’dan sürgün edildikten sonra İstanbul’a gelmiş, burada Sadrazam Emin Ali Paşa (1815- 1871) ile görüşmüş ve bu görüşme neticesinde diğer devlet erkânıyla da tanışma fırsatı bulmuştur. İstanbul’da kaldığı ilk altı ay zarfında Türkçe öğrenen Afgani, Maarif Meclisi üyeliğine atanmıştır.

²²² Kaya Bilgegil, *Cemaleddin Afgani ve Türkiye*, Baha Matbaası, C. 6, S. 3, İstanbul, 1977, s. 54.

²²³ Türköne, *Cemaleddin Afgani*, s. 108.

²²⁴ Kösoğlu, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu ve Ziya Gökalp*, s. 47.

²²⁵ Tanıl Bora, *Türk Sağının Üç Hali (Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslâmcılık)*, Birikim Yay., 5. Baskı, İstanbul, 2008, s. 15.

²²⁶ Georgeon, *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri, Yusuf Akçura (1876–1935)*, s. 25.

O dönemde İstanbul Dârü'l-Fünûn müdürü olan Tahsin Bey,²²⁷ H. 1287 / M.1870 yılı Ramazan ayında, Dârü'l-Fünûn'un açılış münasebetiyle Afgani'den sanat duygusu üzerine bir konferans vermesini istemiştir. (Dârü'l-Fünûn bazen bu şekilde halka açık konferanslar tertip ederdi). Devlet ricali, ehli ilim ve gazeteciler başta olmak üzere kalabalık bir halk kitlesi, konferansı dinlemek için toplanmıştır. Samarrai'ye göre Afgani, sanat üzerindeki bu konuşmada haddini aşan görüşler ileri sürmüştür. O bu olaylı konferansla ilgili şunları nakletmektedir:

“ Peygamberliğin de bir manevi sanat olup, kazanılmasının mümkün olduğu tarzında, nübüvveti küçültücü ifade kullandığı yayıldı. Talebe-i ulûm tepkiyle karşıladı. Gazeteciler üstüne çullandı. Mescidlerde hatipler aleyhine konuşmaya başladılar.

Ve Cemâleddin aleyhine bayrağı açan da günün Osmanlı Şeyhülislâmı Hasan Fehmi Efendiydi. Ve tabii sadrazam bu büyük kargaşadan kurtuluşun yolunu, Cemaleddin'i İstanbul'dan çıkarmakta buldu... .”²²⁸

Samarraî, Cemaleddin Afgani taraftarlarının bu konunun böyle cereyan etmediğiyle ilgili savunmasından bahsederken şu soruları yöneltir: “ Acaba, İstanbul üleması, Cemaleddin'i ithamda doğru ve haklı değiller miydi? Ve acaba niçin karşı cevap verip kendisini savunmamıştı?” Ona göre Şeyhülislâm'ın, âlimlerin ve orada bulunan dinleyici ve gazetecilerin ellerinde isbat vardı. Afgani ve öğrencilerinin ise ithamı reddedecek ya da inkar edecek hiçbir delili olmadığından susmayı tercih etmiştir.

Samarraî, el-Mağribi'nin İstanbul'da karşılaştığı Cemaleddin'in bir hayranın ağzından naklettiği şu sözleri aktarmaktadır: “ Şeyhülislâm Hasan Fehmi Efendi

²²⁷ Hoca Tahsin Efendi (1812–1880), Türkiye'de batılılaşma hareketinin ilk öndelerinde olup Yanya yakınlarında Fileta kasabasında doğmuştur. Babası bir medresli olan Tahsin Efendi, ilköğretimini doğduğu medresede aldıktan sonra İstanbul'a gelip orta öğretimini tamamlamıştır. Görevli olarak bir müddet gittiği Paris'ten döndükten sonra yeni açılacak Dârü'l-Fünûn'a müdür tain edilmiştir. Cemaleddin Afgani'nin konuşması üzerine Dârü'l-Fünûn kapanınca da özel bir okul açarak dersler vermek suretiyle hayatını kazanmaya başlamıştır. O Türkiye'de basılmış ilk gökyüzü haritesini hazırlayan isimdir. bkz.: Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 196–197.

Kendisi fizikle uğraşan Tahsin Efendi, Darü'l-Fünun dekanlığına atandıktan sonra vakum (boşluk) kavramını açıklamak için bir deney yapar. Maksadını ispatlamak için cam bir fanusun altına koyduğu güvercin, kabın havasını boşaltmaya başladığı sırada ölünce, yaptığı şeyin sihirbazlık olduğu ithamına maruz kalmış ve zındıklıkla suçlanmıştı. Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 250.

²²⁸ Samarraî, *Dinî Modernizmin Üç Şövalyesi ve Türkiye'deki Takipçileri*, s. 115–116.

onun aleyhindeydi ve ulemayı, hatipleri Cemaleddin'in sözleriyle alay edip, reddetmeye kışkırttı."²²⁹

Afgani'nin İstanbul'a gelişi Tanzimat reformlarının son yıllarına rastlar. O yıllarda eğitim ve hukuk alanlarında reformlar başlatılmıştır. Nitekim İstanbul Dârü'l-Fünûn'u da eğitim reformlarının bir parçası olarak açılmıştı. Dârü'l-Fünûn Müdürü Sadrazam Ali Paşa eğitim reformlarına önem veren biri olması hasebiyle Afgani'nin de reformist düşünce ve ıslahatçı yönünden yaralanmış olacak ki, İstanbul'da onu Maarif Meclisi üyeliğine tayin etmiştir.²³⁰ Keddei'ye göre İngiliz düşmanı olarak bilinen Afgani için de Osmanlı Devleti'ndeki eğitim reformu dönemi, onun için verimli bir saha oluştuyordu. Başta bu gelişmeler olmak üzere onu, Osmanlı devlet adamlarını etkileyebilme endişesi taşıdığı söylenenler de vardır.²³¹

Türköne'ye göre, birçok biyografi ve Türkçe kaynaklarda Afgani'nin İstanbul'a gelişi ve büyük saygı gördüğü meselesi abartılmaktadır. O, Afgani'nin İstanbul'a gelişi ile ilgili sürecin açık fikirli, rasyonalist bir İslâm âlimi olarak eğitim reformunu gerçekleştiren ekibin dikkatini çektiği ve onu İslâm aleminden gelen uzlaşılabilir bir temsilci olarak kabul ettikleri şeklinde değerlendirmektedir.²³²

Cemaleddin Afgani'nin peygamberlikle ilgili görüşlerini, tartışmalı olan Dârü'l-Fünûn açılış konuşmasında bulabiliriz. Tahsin Efendi, sanayiye teşvik amacıyla Afgani'den, Dârü'l-Fünûnda bir konferans vermesini rica eder. O, Türkçe'deki zaafını ileri sürse de Tahsin Efendi'nin ısrarı üzerine durumu kabul eder. Konferansa devlet ricali, ulema, gazeteciler hatta vüzeradan kalabalık bir dinleyici kitlesi katılır. Bu Konferansın metni tartışmalı olduğundan çeşitli kaynaklarda farklı bakış açılarıyla incelenir.²³³

Afgani'nin etkili bir hitabete sahip olması ve rasyonalist görüşlülerle aynı safta yer alması ve uluslar arası bir İslâm uleması olarak kabul edilmesi Şeyü'l-İslâm Hasan Fehmi Efendi'nin²³⁴ hoşuna gitmemiştir. Bu nedenle ona darbe indirmek için fırsat kollamıştır. Nihayet Afgani'nin, Dârü'l-Fünûn açılışında, zanaat edinmenin

²²⁹ Samarraî, *Dini Modernizmin Üç Şövalyesi ve Türkiye'deki Takipçileri*, s. 116.

²³⁰ Taceddin Şimşek, *Cemaleddin Afgani (Ders Notları)*,

<http://www.ulumulhikmekoeln.de/medenidusuncetarihi/efgani.pdf>, (02. 05.2011), s. 8.

²³¹ Nikki R. Keddie, *Sayyid Jamal ad-Din al Afghani, A Political Biography*, Berkeley, 1972, s. 62.

²³² Türköne, *Cemaleddin Afgani*, s. 23.

²³³ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 239.

²³⁴ Dönem özellikleri ve şeyhü'l-İslâm hakkında bilgi gir!!

gerekliliği konusunda yaptığı konuşmayla bu fırsat eline geçmiştir. Afgani'nin 22 Zilkade 1286/ 1869 tarihli Takvim-i Vekayi'de Arapça olarak²³⁵ yayınlanan ve Keskiöglü'nün Türkçeye çevirerek makalesinde kullanmış olduğu²³⁶ nutukunda; Afgani, insan geçimini canlı bir vucuda benzeterek vucutta her organın oynadığı rol gibi her zenaatın günlük hayatta faydalı bir rol oynadığını belirtmiştir. Örneğin iktidarı, irade ve tedbirin merkezi olan beyne, demirciliği bileğe, tarımı ciğerlere, denizciliği ayaklara ve diğer zenaatları başka organlara benzeterek konuyu anlatmıştır. Sonunda insanlığın saadet vücudunun bunlardan oluştuğunu, ruh olmadan vücudun yaşayamayacağını, bu vücudun ruhunun ya nübüvvet ya da hikmet olduğunu belirttikten sonra nübüvvetin ilahi bir bağış olup, kişinin çabasıyla elde edilemeyeceğini ve Allah'ın onu kullarından dilediğine verdiğini söylemiştir. O hikmet ve nübüvveti kıyaslayarak hikmetin düşünme, araştırma ve okumakla kazanılacağını fakat peygamberliğin Allah'ın bir vergisi olduğunu söylemiştir. Ona göre Nebi hatadan masumdur, ancak hikmet sahibi ise hata edebilir ve yanılabilir. Peygamberlik hükümleri Allah'ın ilminden kaynaklanmaktadır. Ona, batıl ne önünden ne ardından erişebilir. Onu kabullenmek ve uygulamak iman gereğidir. Fakat âlimlerin görüşlerine uymak hiçbir kimseye farz değildir. Bu görüşler, daha güzel ve daha üstün olması itibarıyla benimsenir ve alınır. Ancak hiç bir şekilde Şeriat'a aykırı olmamaları gerekir. Afgani, konuşmasında meseleyi bu kadar açık bir şekilde ortaya koymuştur.

Mehmet Akif Sırat-ı Müstekim'de yayınlanan makalesinde Afgani'nin konuşmasının bu bölümünü şu şekilde aktarmıştır: “ ma'îşet-i insaniye bir beden-i zi hayata benzer, sanainin her biri, maîşete olan medar-ı itibarıyla, o bedenin bir uzvi mesabesindedir; mesela mülk-i tedbirin, iradenin merkezi olan dimağın ayıdır. Demircilik kol, çiftçilik ciğer, gemicilik ayak gibidir.

Saadet-i insaniyenin bünyesi, cismi bu suretle teşekkül eder. Cismin hayatı ise ruh ile kaim olmasına nazaran bu cismin yani saadet-i beşeriyenin ruhu ya nübüvvetir, ya hud hikmettir. Lakin bunlar başka başka şeylerdir.

²³⁵ Cemaleddin Afgani'nin Ramazan ayında verdiği bu konferansın dilinin Arapça olduğu konusunda bkz.: Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 136.

²³⁶ Osman Keskiöglü, “Cemâleddin-i Efgânî”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.X, ss. 91–102, Ankara, 1962–1963, s. 96; Ayrıca kıyaslayın: Türköne, *Cemaleddin Afgani*, s. 24.

Nübüvvet bir atay-i İlahidir ki çalışmakla elde edilemez. Cenab-ı Hak mahlukları arasında her kimi isterse bu feyze mazhar kılar. Hikmete gelince bu amal fikir ile, iktisab-ı malumat ile kazanılır. Sonra, nebi hatadan masumdur, halbuki hekim hayataya düşebilir.²³⁷

Muhalipler konferansta söylenenlerden yalnızca “Nübüvvet sanattır.” kısmını almışlar, Hasan Fehmi bu yüzden Afgani’yi tekfir etmiş, ders vekili Halil Fevzi Efendi de şeyhülİslâmı teyid maksadıyla es Suyûfu’l-Kavati adlı bir risale kaleme almıştır. Yukarıda da bahsi geçtiği gibi Şeyhülİslâm vaiz ve hatipler vasıtasıyla camilerdeki halkı tahrik ediyor, buna karşı Afgani’nin savunması yetersiz kalıyordu. Bu durumda Ali Paşa Afgani’nin ülkeden çıkarılmasına karar vermiştir. Fitneyi yatıştırmak için konferanslara son verilmiş ve Hoca Tahsin Efendi de görevden alınmıştır (ayrılmıştır).²³⁸ O tarihte Adliye nâzırı olup, Saffet Paşa ve Afgani ile bizzat görüşen, konferans metnini de okuyan Cevdet Paşa, daha sonra Abdülhamid’e yazdığı raporda Afgani’nin lehinde sözler söylemiş ve olayın bir yanlış anlamadan kaynaklandığını ifade etmiştir.

Şeyhülİslâmın “küfrüne fetva”sı üzerine Sultan Abdülhamit Afgani’nin “şimdilik” kaydıyla Avrupa’ya gönderilmesine hükmetmiştir.²³⁹

3.3.2. Jön Türklerle İlişkisi

Sultan Abdülaziz’in halli ve Beşinci Murat’ın kısa ve problemlili döneminden sonra büyük bunalım içinde bulunan Osmanlı tahtına ikinci Abdülhamit geçmiştir. Bir taraftan ekonomik sıkıntılar diğer taraftan milliyetçi akımların etkisiyle Balkanlar’da ayaklanmalar birbirini izlerken ülke içinde meşrutiyet yanlısı görüşler artmıştır. Sultan İkinci Abdülhamit, ilk Osmanlı anayasası olan Kanun-ı Esasi’yi ilan etmiştir. Meclis-i Mebusan ve Meclis-i Ayan üyelerinden oluşan ilk meclisin 19 Mart 1877’de açılmasıyla birlikte Türkiye’de I. Meşrutiyet devri başlamıştır. Ülkeyi yönetmede padişah yetkilerini meclisle bölüşmüş olsa da egemenliğin tek kaynağı yine Sultan olarak kalmıştır. Bu nedenle artan muhalefetler yüzünden Meclis-i Mebusan’ı süresiz olarak kapatan İkinci Abdülhamit, muhalefet unsurlarını da susturmuştur.

²³⁷ Akif, “Cemaleddin Afgani”, s. 207.

²³⁸ Keskiöglü, “Cemâleddin-i Efgâni”, s. 97.

²³⁹ Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 70.

Bu şartlar altında Sultan İkinci Abdülhamit'e muhalefet olarak doğan ilk Jön Türk teşkilatı "İttihad-ı Osmanî Cemiyeti" olmuştur. 1889'de kurulan bu cemiyet daha sonra "Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti", İkinci Meşrutiyet'ten sonra da "İttihad ve Terakki Cemiyeti" adını almıştır. "Genç Türkler" de denilen bu grup mensupları, Avrupalıların verdikleri Fransızca "Jeunes Turcs" yani Jön Türkler adıyla meşhur olmuşlardır.²⁴⁰ İttihad-ı Osmanî Cemiyeti'nin faaliyetleri son derece gizli yürütüldüğünden Sultan Abdülhamit cemiyetin varlığından ancak 1892'de haberdar olmuştur.²⁴¹ Cemiyetin yurt dışına giden üyeleri gittikleri yerlerde teşkilatlanarak güç kazanmışlardır. En büyük hedeflerini memnun olmadıkları Sultan Abdülhamid yönetiminin istibdat düzenini devirerek yerine meşrutiyeti getirmek olarak belirlemişlerdir.²⁴² Jön Türk üyelerinden Murat Bey Mizan Dergisi'ndeki çıkardığı yazısında, İslâm dünyasını birleştiren meşrutî bir idare tesis etmek amacıyla oldukları belirtilmiştir.²⁴³ Çünkü baskı ve şiddet düzeninin bir meclis kurulmasıyla son bulacağına inanmışlardır.

Jön Türk hareketinin batının tesirinde geliştiğini²⁴⁴ söyleyen Şerif Mardin, cemiyetin kurulmasıyla ilgili zaman zaman İran'ın etkisinin olduğu da dile getirildiğini belirtir. İran liberallerinden Malkom Han'ın az da olsa Yeni Osmanlılarla teması, 1850'de İran Şah'ının zulmünden kaçan Babilerin Türkiye'ye sığınması bu iddiaya delil olarak gösterilmektedir.²⁴⁵

Cemaleddin Afgani ile ilgili bütün kaynaklar onun Babilerle olan ilişkisinden bahseder. Babiler Jön Türklere ait yasak yayınları dağıtıyor ve üyeler arasında ilişki noktasında yardımcı oluyorlardı.²⁴⁶ Aslında Afgani Osmanlı'da toplanan Babilerin bir tür danışmanı konumundaydı²⁴⁷ ve onun bu grupta yakın ilişkide bulunması, bazı üst düzey yöneticileri rahatsız emektaydi. Konuyu Halil Rifat Paşa bir maruzatında şöyle nakletmektedir: "... Malumat ve mütalaat-ı çakername gelince: Şeyh

²⁴⁰ Mardin, *Türk Modernleşmesi*, s. 97-98.

²⁴¹ Taner Aslan, "İttihâd-ı Osmanî'den Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne", *Bilig*, Güz/ 2008, S. 47, <http://yayinlar.yesevi.edu.tr/files/article/201.pdf>, s. 83.

²⁴² Taner Aslan, "İttihâd-ı Osmanî'den Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne", s. 85-86.

²⁴³ Taner Aslan, "İttihâd-ı Osmanî'den Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne", s. 85.

²⁴⁴ Mardin, *Türk Modernleşmesi*, s. 96-97.

²⁴⁵ Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri 1895- 1908*, s. 65.

²⁴⁶ Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasî Örgüt Olarak Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türkler (1889- 1902)*, İletişim Yay., İstanbul, 1989, s. 122.

²⁴⁷ Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri 1895- 1908*, s. 65.

Cemaleddin Babi Cemiyeti erkanından ve erbab-ı fesaddan olduğu gibi hiçbir tarafça haiz-i itibar ve itimad olmamış ehemmiyetsiz bir adamdır. Ve merkumun mason cemiyeti ve Ermeni komiteleri ve Jön Türk takımı ile münasebet ve muhabere-i hafiyesi vardır. Kendisini efendimize mensup bildirerek esasen hiç olduğu halde bu şerefi mensubiyetten dolayı kendisini ve mahiyetini hakikatını bilmeyen bir takım adamları celb ve iğfal ederek yavaş yavaş cem'iyetini çoğaltmaya çalışıyor.”²⁴⁸

Şerif Mardin'e göre Afgani'nin etkisi, direkt olarak Jön Türk hareketine olmasa da 1900'den sonra Jön Türkleri etkileyen Türkçülük akımını şekillendirmekle gerçekleşmiştir.²⁴⁹ Şükrü Hanioglu bu hareketi, “Jön Türklük, eskiye karşı yeniye dinin toplumdaki rolüne karşı bilimi savunan ve yeni ilişkiler sistemi arzulayan bir kategoridir”²⁵⁰ diye tanımlamıştır. Türköne, Jön Türklerin dini bir muhalefet aracı olarak kullanmalarıyla, Afgani'nin modernleşme için dinden deliller getirme çabası arasında önemli bir paralellik olduğunu söylemektedir. Ona göre düşüncesindeki eklektik yapı sebebiyle Afgani'nin, Batıcı, Türkçü ve İslâmcı düşünce akımları üzerinde direkt ve indirkt etkileri olmuştur. Jön Türkler arasında meşruti fikirleriyle de kabul gören Afgani, grubun bütün mensuplarının takdirini kazanmıştır.²⁵¹ “Afgani'nin siyasî birlik ideali için arada sırada feda ettiği meşruti hükümetler kurulması fikri, Jön Türkler için vazgeçilmez, hatta hayat sebebi olduğundan, Jön Türklere verimli bir ilham kaynağı temin etmiş gibidir.”²⁵²

Türköne'ye göre Cemaleddin Afgani ile Jön Türkler arasındaki ilk ilişki Halil Ganem olmuştur. Ganem Birinci Meclis-i Mebusan'da Suriye mebusu olarak bulunmuş, Meclis-i Mebusan dağıtılınca Fransa'ya kaçmış ve orada gazetecilikle uğraşmıştır. Türköne, Halil Ganem'in Afgani hakkındaki düşüncelerini, onun ölümü üzerine “Mechveret” dergisine yazdığı makalesinden şöyle aktarmaktadır: “O terakki taraftarıydı, hürriyet altında bütün Müslümanların birliğini savunuyordu. İşte bu

²⁴⁸ Başbakanlık Arşivi Yıldız Esas Evrakı, (Sadrazam Halil Rıfat Paşa Evrakı), 22 Nisan 1312 tarihli tezkire, 31/1709/110/87.

²⁴⁹ Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri 1895- 1908*, s. 65.

²⁵⁰ Hanioglu, *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türkler (1889-1902)*, s. 72.

²⁵¹ Türköne, *Cemaleddin Afgani*, s. 103.

²⁵² Türköne, *Cemaleddin Afgani*, 107.

özelliği, onu Asyalı despotların, önce Afgan prenslerinin, sonra İnan şahlarının ve nihayet Mısır hidivlerinin, İstanbul sultanlarının gözünde şüpheli kılıyordu.”²⁵³

3.4. Mısır Düşünce Tarihine Etkileri

Napolyon’un Mısır’ı işgali Osmanlı için toprak kaybı anlamına gelirken uzun vadede ise Orta Doğu’ya Batı etkisinin sızmaya başlaması olarak görülmektedir. Özellikle etkileşim neticesinde Fransız Devrimi (M. 1789) fikirlerini bölge aydınları üzerinde etkin hale gelmesinden sonra tüm bu hareketler birer düşünsel yapılanma olarak şekillenmiştir. Bu işgal kimilerine göre Orta Doğu’da modern çağın başlaması olarak değerlendirilmektedir.²⁵⁴ Mısır’a düzenlenen bu sefer şüphesiz Mısır’ın modernleşmesi açısından ilk adımı oluşturur. Çünkü Napolyon Bonaparte sefere sadece askerleriyle değil, aynı zamanda beraberinde farklı disiplinlerden bilim adamları, modern bir Avrupa kütüphanesi, bilimsel bir laboratuvar ve Mısır’da ilk sayılacak Arap harflerine uygun bir matbaa ile çıkmıştır.²⁵⁵

Napolyon Mısır’da pek çok zorlukla karşılaşmıştır. Bir yandan bölgeye hâkim olmak isteyen İngilizlerle öte yandan dinî bir ayaklanmada örgütlenen ulema ile mücadele etmek zorunda kalmıştır.²⁵⁶

Mısır böylece Batı kültürü ve Fransız Devrimiyle özgürlük, eşitlik, ulus ve ulusçuluk gibi kavramlarla tanışmış oldu. Bu tanışıklık ileri ki dönemlerde Arap milliyetçiliğinin gelişim sürecinde en önemli katkıyı sağlayacak unsurların başında yer alır. Bunun da ötesinde bu seferle, Orta doğuda Modernleşme sürecine girilmiştir. İşgal sonrasında yönetime geçen Mehmet İbrahim Paşa zamanında Mısır’da politika bir bütün olarak dinî eşitlik üzerine kurulmuştur. Hıristiyanlar, Yahudiler ve Müslümanlar hoşgörü içerisinde yaşamaktaydı. Ancak yürütülen iktisadî ve ticarî faaliyetler Hıristiyanların lehine çıkar sağlarken Müslümanları ise zayıflatmaktaydı.

Modern milliyetçiliğın gelişiminde önemli rol oynayan dil, tarih ve kültür gibi unsurlar şüphesiz Arap milliyetçiliğinin gelişmesinde de etkili olmuştur. Özellikle dil

²⁵³ Türköne, *Cemaleddin Afgani*, s. 104–105.

²⁵⁴ Bilgenoğlu, *Osmanlı Devleti’nde Arap Milliyetçi Cemiyetleri*, s. 21.

²⁵⁵ Tibi, *Arap Milliyetçiliği*, s. 98; Bilgenoğlu, *Osmanlı Devleti’nde Arap Milliyetçi Cemiyetleri*, s. 22.

²⁵⁶ Tibi, *Arap Milliyetçiliği*, s. 101,²⁵⁶ Bilgenoğlu, *Osmanlı Devleti’nde Arap Milliyetçi Cemiyetleri*, s. 24.

meselesi gerek Araplığın bir kimlik olarak yeniden gündeme gelmesinde, gerekse İslâm'ı Arap milliyetçiliğini etkilemesinde öncülüğü olmuştur. Arapça Araplar için ortak bir anlaşma unsuru olmaktan ziyade, İslâmiyet'in kutsal kitabı Kur'an dili olması sebebiyle de ayrı bir değer taşımaktadır. Özetle Arap milliyetçiliğinin gelişmesinde İslâm ile bir araya gelişindeki işlevselliği son derece önemlidir.²⁵⁷

1798 yılında Napolyon'un Mısır'ı işgaliyle başlayan Batı taarruzu, yabancı güçler tarafından işgal edileceği korkusuyla Arapları bir savunma mekanizmasıyla milliyetçi reflekslerini güçlendirmiştir. Saldırdan korunmak için İslâmcıların akıl süzgecinden geçirilmiş, ilimle harmanlanmış İslâmî öze dönüş ve Batılı tecavüzlere karşı koyma çağrıları adeta kurtuluş reçetesi gibi kabul görmüştür. Bu Hareketin öncülüğünü yapan isim Cemaleddin Afgani'dir. Onun, liderliğini yaptığı bu hareket, "İslâm'ın ilk haline dönülmesi konusuna sıkça vurgu yapmış, bu yolla kaçınılmaz bir biçimde Araplığın, Arapçanın ve İslâm'ı savunan millet olarak Arap milleti tarihinin yüceltilmesini de beraberinde getirmiştir."²⁵⁸ Genel kanı Arapçılığı, Batı istismarına karşı İslâmi Birliği savunma düşüncesi çerçevesinde şekillendiği yönündedir. Bunun yanı sıra Şam'ın ileri gelen zümreleri arasında, Osmanlı yönetiminde yer alma mücadelesinin bir sonucu olarak Arap milliyetçiliğinin doğduğunu daha sonra İslâmcılıkla beslendiğini söyleyenler vardır.²⁵⁹

Arap milliyetçiliğini tetikleyen başka bir olay da Osmanlıdaki Türkleştirme politikası olmuştur. Son dönemde Osmanlı yönetimini elinde bulunduran İttihat ve Terakkiçilerin Türk milliyetçiliği politikası doğal olarak Arap milliyetçiliğinin gelişimine katkı sağlamıştır. Türkleştirme politikası Arap milliyetçiliğinin siyasi açıdan etkileyen önemli olayların başında gelmiştir.²⁶⁰

Cemaleddin Afgani Mısır'da iki kere bulunmuştur. Birinci gelişinde (H. 1286/ M. 1869) Kahire'de kırk gün kalmış, bu süre zarfında Muhammed Abduh'la tanışmıştır.²⁶¹ Loşanî'ye göre, Hindistandaki faaliyetlerinde yenilgiye uğrayan Afgani, Mısır'da bu yenilgiyi telafi etmeye çalışmış; fakat bu konudaki düşüncelerini

²⁵⁷ Bilgenoğlu, *Osmanlı Devleti'nde Arap Milliyetçi Cemiyetleri*, s. 12–15.

²⁵⁸ Bilgenoğlu, *Osmanlı Devleti'nde Arap Milliyetçi Cemiyetleri*, s. 17.

²⁵⁹ Kösoğlu, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu ve Ziya Gökalp*, s. 34.

²⁶⁰ Bilgenoğlu, *Osmanlı Devleti'nde Arap Milliyetçi Cemiyetleri*, s. 17–18.

²⁶¹ Muhammed Reşid Rıza, *Tarihu'l-Üstazi'l-İmam eş-Şeyh Muhammed Abduh*, Daru'l-Fezile, 2. Baskı, C. I, 1427/ 2006, s. 27.

sistematize etmeden kendini bir grup Mısır devrimcisinin arasında bulmuştur. Böylece onlarla birleşerek Mısır Ayaklanmasını gerçekleştirmede teşvik edici rol oynamıştır. O dönemde Mısır adeta Orta Asya'nın kalbine düşen bir kor gibiydi ancak görünürde bir sessizlik vardı. Mısır aydınları, emperyalist güçlerin hoşuna gitmeyecek mırıldanmalarına başlamışlardı. Tam da bu sırada küçük kıpırdanmaları büyük bir harekete dönüştürülebileceği konusunda Mısır halkına fikir veren, tetikleyici ve hararetili konuşmalar yapan Afgani'nin Mısır'a gelmesi sömürge güçlerinin huzursuzluğunu bir kat daha arttırmıştı. Kısa zamanda Afgani hakkında "İran filozofu, düşmanlarınca öldürülecektir" söylentileri Mısır'da yayılmaya başlamıştır. Afgani'nin, yakın dostlarının da tavsiyesiyle Mısır'ı terk etmek zorunda kaldığı iddiaları olsa da aslında o, Mısır hükümetinin kararıyla ülkeden uzaklaştırılmıştır.²⁶²

Afgani'nin Mısır düşünce tarihindeki asıl etkisi, burada uzun süre kaldığı ikinci gelişinde oluşmuştur. Sürekli kalma düşüncesi taşımadan (1 Muharrem 1288/ 22 Mart 1871)²⁶³ geldiği Mısır'da sekiz yıl kalarak İslâmî ilimleri ve kültürü yaymada en verimli ve üretken dönemini geçirmiştir. O dönemde Mısır'da söz sahibi olan Riyaz Paşa, Afgani'yi karşılamış ve ona bir ev tahsis ederek sürekli olmak üzere aylık bin kuruş maaş bağlamıştır.²⁶⁴

Cemaleddin Afgani Kahire'ye vardığında Kahire çeşitli fikir akımlarıyla çalkalanırken İslâm dünyası için tehlike arz eden Avrupa, sömürgelerinin sayısını artırarak hızla büyüyordu. Onun, böyle bir zamanda aktif bir propagandacı olarak öne çıkışı, Müslümanları buldukları vahim durumdan tutup çıkaracak bir kurtarıcı sıfatıyla tanınmasına yeterli bir sebepti. Afgani, Doğu'yu ve Batı'yı biliyor, fikirlerini kitap ve dergilerle yayınlıyor, öğrenci yetiştiriyor ve hararetili konuşmalarıyla aralarında büyük devlet ve siyaset adamlarının da bulunduğu halkı etrafında topluyordu. O, ıslahat için İslâm ülkelerinden birinde ayaklanma başlatmayı düşünüyordu ve bu ülke diğer İslâm ülkelerine liderlik edecekti. Böylece İslâm dünyasında yeni fikri akımlarının yolunun açılacağını umut ediyordu. Abduh onun bu düşüncesi hakkında şöyle der: "Cemaleddin'in siyasî hedefi, ıslahatçı projesini

²⁶² Loşanî, *Mubarizât-ı Zıdd-ı İstimari-yi Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî*, s. 44–45.

²⁶³ Mahmuzî Paşa, *Cemaleddin Afgani'nin Hatıraları*, s. 14.

²⁶⁴ Samarraî, *Dinî Modernizmin Üç Şövalyesi ve Türkiye'deki Takipçileri*, s. 117.

İslâm ülkelerinden birinde kabul ettirmektir. Böylece söz konusu ülkenin güçleneceğini ve diğer İslâm ülkelerine liderlik edebileceği konuma gelebileceğini umuyordu. Bu devlet, diğer devletlerin bağlılık göstereceği bir devlet olacak, İslâm ümmeti de diğer gelişmiş milletler gibi büyüyecek ve eski şerefine kavuşacaktır ve İslâm devletleri güç elde edecektir.”²⁶⁵

Cemaleddin Afgani'nin bu düşünceleriyle İslâm birliği amacı güttüğü ortadadır. Ancak bu birliğe liderlik edecek ülkenin Mısır olacağını düşünmesi hilafetin de Mısır'a taşınması demektir. Çünkü Mısır birçok yönüyle diğer İslâm ülkelerinden daha iyi konumdaydı. Batı düşüncesi, diğer İslâm ülkelerine nispetle Batı'ya yakınlığından dolayı, Akdeniz üzerinden Mısır'a daha çabuk yayılma imkânı bulmuştu. Ayrıca Mısırlılar arasında Batı düşmanlığı diğer Müslümanlara göre Napolyon'un 1798'de Mısır'a saldırmasıyla erken dönemde başlamıştı.²⁶⁶ Osmanlı hâkimiyeti altında bulunan Mısır'dan İngilizlerin yardımıyla Fransızlar sürülmüştür. Bu tarihlerden sonra yabancı güçlere karşı mücadele anlayışı gelişmişti. Mısır'daki Osmanlı egemenliği zayıflamış ve basın yayın faaliyetleri artmıştı. Osmanlı yönetimindeki diğer ülkelerden farklı olarak Mısır'da, fikri hareketler hız kazanmıştı.²⁶⁷ Urvetu'l-Vuskâ'da Mısır'daki bu gelişmelerin seyri hakkında şunlar kaydedilmiştir:

“...Mehmet Ali Paşa'nın idareyi ele almasının üzerinden çok zaman geçmeden Mısır büyük bir medenileşme sürecine girdi. Kısa sürede düzenli bir hükümet kuruldu. Artık Mısır, Doğu ülkelerini istisnasız şekilde geride bırakmıştı. Bu sürekli gelişme tarihin garipliklerinden biri sayılmıştır...”

Bu adamın yönetimi ele almasından bir süre sonra Mısır'da tarım görülmemiş biçimde ilerledi, ticari çalışmalar canlandı, okullar, üniversiteler kuruldu ve her tarafa sağlıklı bir eğitimin ilkeleri ulaştırıldı. Kurduğu demir yolları, telgraf hatlarıyla ülkenin uzak yerleri yakınlaştı,

²⁶⁵ *El Amalu'l Kamile lil İmam Muhammad Abduh*, C.II, s. 352.

²⁶⁶ Ali Asgar Halabî, *Tarih-i Nühzetha-yi Dinî- Siyasî Muasır*, Behbanî, Tahran, 1371, s.37.

²⁶⁷ Cemaleddin Afgani'nin siyasî fikirlerini uygulamaya koymak için neden Mısır'ı seçtiğine gelince ona göre köklü bir medeniyete sahip olan Mısır, siyasî, sosyal ve ekonomik potansiyeli olan bir ülkedir. Bu nedenle diğer Müslüman ülkelere liderlik edecek kabiliyete sahiptir.

birbirine bağlandı. Halk birbiriyle tanıştı güneyli kuzeyliyle, doğulu batılıyla kaynaştı. Milli kardeşlik duygusu güçlendi...

Güvenlik artıp, refah yaygınlaştı. Her şeyleriyle Avrupa'nın büyük devletleriyle aynı seviyeye ulaştılar. Mısır'ın bu gelişmesini gören kimse, gerçekten pek uzak olmayan yargılarda bulunabilirdi. Başkenti kısa bir süre sonra muhakkak Doğu ülkelerinin en büyük şehri olacaktı. Komşuları olan geri kalmış ülkelerin Mısır için ümitleri büyüktü. Fakat günler sanki ona haset ediyordu...²⁶⁸

1870'lerde Hidiv İsmail Paşa tutarsız politikalarıyla Mısır'ı modernleştirmek gayesiyle ülkeyi dış borçlara boğuyordu. Mısır'da açılan yeni okullar, kültür evleri aldığı bu muazzam borçlarla gerçekleşiyordu. Her ne kadar Hidiv'in idaresindeki Mısır'da edebiyat, tiyatro, basın yayın kuruluşları filizlendiyse de Avrupalı alacakların entrikaları ve kendisinin hesapsızlığı neticesinde Süveyş kanalının açılması Mısır'ı krize sürükledi.²⁶⁹

Mısırlılar tam olarak kendileriyle idare arasında ne gibi bir bağ olduğunu bilemiyorlardı. Kalaçi'ye göre "Mısır halkı mallarını ve kendilerini padişaha ait olarak biliyor, onların mutlulukları da üzüntüleri de bu aitlikten öteye gitmiyordu. Padişah ya da onun görevlendirdikleri kendi istekleri doğrultusunda onların hayatında tasarruf hakkına sahipti.

Hiç kimse idare ya da milletin bu durumu hakkında söz söyleyemezdi, söylediği takdirde ya ülkeden uzaklaştırılıyor ya da mal varlığı müsadere edilerek kendisi ölüm cezasına çarptırılıyordu... Ne zamanki Cemaleddin Mısır'a geldi ve halk kitleleriyle tanışarak onları bu durumdan haberdar etti. Bu vesileyle Mısır halkı olanı biteni idrak etmeye başladı."²⁷⁰

Cemaleddin Afgani'nin Mısır halkının hayatına etkisi Doğulu ve Batılı birçok yazar tarafından dile getirilmektedir.²⁷¹ Samarrai, "Dini Modrenizmin Üç Şövalyesi" adlı eserinde Abdülkadir Mağribî'den şu cümleleri aktarmaktadır: "Üstad hemen

²⁶⁸ Afgani, Abduh, *Urvetu'l-Vuska*, s. 293–294.

²⁶⁹ Mısır'ın ekonomik kriz yaşadığı ve dış borçları hakkında bkz.: Abdurrahman Rafii, *Cemaleddin el-Afgani Ba'is-i Nühzetu's-Şark*, (İlamu'l Arab 61), Daru'l-Katibi'l Arabî Yay., Kahire, 1961?, s. 20 vd.

²⁷⁰ Kal'açî, *Hekim-i Maşrik-Zemin Seyyid Cemaleddin Afgani*, s. 46.

²⁷¹ Kal'açî, *Hekim-i Maşrik-Zemin Seyyid Cemaleddin Afgani*, s. 46–47.

Mısır siyasetiyle kumara girdi. Halkı kendi hükümetini kurmaya çağırdı. Derhal da mason locasına kaydolarak, siyasî atmosfere hâkim olmaya girdi. Ardından da, siyasî makaleler yazdı...²⁷²

Afgani Mısır hükümetince kendisine tahsis edilen evinde ders halkaları oluşturarak etrafında toplanan öğrencilere kelam, nazari hikmet, astronomi, tasavvuf ve fıkıh usulü dersleri veriyordu.²⁷³ Dinî tebliğlerde bulunuyor ve bu çerçevede kültürel mirasa sahip çıkmanın özgürlük için gerekliliğini vurguluyordu. Bu dönemde Ezher Üniversitesi, İslâm dünyasının en büyük merkezi konumundaydı. Batı'da bilim dünyasında göz kamaştırıcı gelişmelere rağmen, Doğu'daysa eğitim, eski metinlerin okutulması, sathi düzeydeki lafzî boyutu geçmeyen tartışmalar ve ihtimalleri geçmeyen derslerden ibaretti. Bu ortamda fikrî ve dinî konuların ıslahatı düşüncesini ortaya atmaya cesaret edenler zındık sayılırdı.²⁷⁴

Hidiv, başlangıçta Afgani'nin fikirlerinin kendi saltanatı için bir tehlike oluşturabileceğini düşünmüyordu. Çünkü o dönemde kendi isteği doğrultusunda tasarruflarda bulunacak güce sahipti. Bunun yanı sıra ülkesinde yeni uygulamalar getirmekten hoşlanıyor, bu ıslahatlar doğrultusunda eğitim sistemini canlandırarak Batı seviyesine yükseltmek istiyordu. Afgani'nin Mısır'daki ilk yıllarında yenilikçi daveti manevi bir şekle sahipti. Yabancı güçlerin 1876 yıllarında Mısır'a hakim olmaya başlamasıyla Afgani'nin davetleri de Mısır halkının özgürlük anlayışında olduğu gibi büyük değişiklik göstererek tehlikeli bir inkılap şeklini aldı. Her şeye rağmen başlangıçta onun konuşmaları İngilizlerin aleyhine olduğu kadar Hidiv'i hedef almıyordu.²⁷⁵

Mısır elli seneden beri Avrupa'nın etkisi altına girmiş ve görünüşte Avrupa tarzı bir eğitim-öğretim sistemi de benimsemişti. Bu gelişme ülkede yenilikçi düşüncelere sahip "efendi" grubu olarak anılan genç bir kitlenin ortaya çıkmasına sebep olmuştu. Cemaleddin Afgani, Avrupa'daki özgürlük düşüncesinden haberdar olan bu grubun, ateşlenmeye müsait özgürlük ruhlarının körüklenmesine katkı sağladı. İstismar karşıtı bir propagandacı olan Afgani, bütün İslâm ülkelerini Batı

²⁷² Samarraî, *Dinî Modernizmin Üç Şövalyesi ve Türkiye'deki Takipçileri*, s. 117.

²⁷³ Rıza, *Tarihu'l-Üstazi'l-İmam*, C. I, s. 30-31; Hamid İneyet, *Seyr'i der Endişe-yi Siyasî-yi Arab*, Emir Kebir Yay., 2. Baskı, Tahran, 1358, s. 116.

²⁷⁴ Hamid İneyet, *Seyr'i der Endişe-yi Siyasî-yi Arab*, s. 116.

²⁷⁵ Kal'açî, *Hekim-i Maşrik-Zemin Seyyid Cemaleddin Afgani*, s. 44-45.

istismarının pençesinden kurtarmak ve güçlü bir İslâm hilafeti bayrağı altında birleştirmek istiyordu.²⁷⁶ Onun Mısır'da kaldığı (1871–1879) yıllarının, amacı doğrultusunda, hayatındaki en verimli siyasî mücadele yılları olduğunu söylemek yanlış olmaz.

Cemaleddin Afgani'nin Mısır'daki siyasî meselelere müdahalesi 1876 yılında olmuştur. Başlangıçta siyasî anlamdaki eleştirileri İsmail Paşa'nın şahsına olmayıp, yabancı güçlerin Mısır'a saldırılarını hedef alıyordu. İsmail Paşa 1869 yılında Paris Konferansı'nda bağımsız bir lider olarak tanıtılmıştı. O, ülkesinin Osmanlı'nın emri altında idare edilmesini istemiyor ancak iş birliği yapılmasında da bir sakınca görmüyordu. Bu nedenle Cemaleddin Afgani'nin o dönemdeki sosyo-politik ve dinî nüfuzundan yararlanmak istemişti. Çünkü Afgani, önemsenecek halk kitlelerinden oluşan üç yüz öğrenciyi her gün kendi evindeki ders halkalarında toplayarak onlara dinî ve siyasî içerikli vaazlar veriyordu.²⁷⁷ Bu şekilde gerek düşünsel gerekse siyasî alanda adından söz ettirecek faaliyetler yürütüyordu.

Cemaleddin Afgani, H. 1296/ M. 1878 yılında Mısır'ın ilk ve önemli çağdaş partisi olan El-Hizbü'l Vataniyye'yi kurmuştur. Çok geçmeden Mısır'ın siyaset ve fikir adamları partiye katılmaya başlamışlardır.²⁷⁸ 1881'de Mısır'da baş gösteren Urabî Direnişi'nin yürütücüsü²⁷⁹ olarak da görülen bu parti Mısır halkının uyanışında önemli rol oynamıştır.

İsmail Paşa'dan sonra Mısır Hidivliğini devralan oğlu Tevfik Paşa, Cemaleddin Afgani'nin dostlarından olmasına rağmen bu gelişmelerden sonra

²⁷⁶ Kal'acı, *Hekim-i Maşrik-Zemin Seyyid Cemaleddin Afgani*, s. 46–47.

²⁷⁷ 'Advan, *Yadvâre-yi Seyyid Cemaleddin-Mirza Rıza Kirmani*, Peyam-ı Âzadî, s. 29.

²⁷⁸ Ramazanî, *Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî*, s. 102. Cemaleddin Afgani'nin Doğu Fransız Locası'na bağlı olarak kurduğu milli locada etkin olarak faaliyet gösteren siyasetçiler ve ediplerle birlikte siyasî bir parti kurma kararı aldılar ve 1879 yılında "Hizb-i Vataniyye"yi kurdular. Mısır halkının siyasî hayatında ilk adım olarak Cemaleddin Afgani, parti için program ve iç tüzük hazırladı, Parti:

1. Ülke istiklali konusunda gayret sarfettiği takdirde Mısır, saltanatla dostluk ilişkisini sürdürecektir.
2. İngiltere'nin Mısır'a gözcülük etmesinden vazgeçirmek,
3. Yabancıların imtiyazlarının kaldırılması, Mısır halkı ve yabancılar arasında vergi konusunda eşit davranılması ve tavizin olmaması,
4. Eğitim öğretim ve kültürü yaymak,
5. Şura meclisinin kurulması,
6. Basın yayın ve siyasî özgürlüğü desteklemek
7. "Azad Vatan Partisi" siyasî bir parti olup her din ve inançtan halkı etrafında toplamıştır.

Bu dönemden sonra Hizb-i Vtaniyye ve diğer siyasî cemiyetlerde "Mısır, Mısırlıdır" sloganı yaygınlaştı. Kal'acı, *Hekim-i Maşrik-Zemin Seyyid Cemaleddin Afgani*, s. 59–60.

²⁷⁹ Cemaleddin Afgani Mısır'dan sürüldüğü halde, politik açıdan oynadığı kışkırtıcı rolün etkisi devam ediyordu. Yalçınkaya, *Cemâleddin Efgâni*, s. 45.

Afgani'ye kin beslemiştir. Mısıllılar ve sömürge güçleri arasındaki savaşta, Tevfik Paşa'nın, İngilizlerin etkisi altında kalmasına karşın Afgani Mısır halkının kendi çıkarları için çalışmaları gerektiğini ve hakları için mücadele etmelerinin şart olduğunu dikte etmesi, ülke halkının yararına olduğu gibi sömürgeci ülkelerin çıkarlarını zedeleyecek sonuçlar doğuracaktı. Bu nedenle İngiltere Tevfik Paşa'ya, Afgani'yi Mısır'dan atması için baskı uyguladı. Sonuçta Cemaleddin Afgani, 1879 yılı Ağustos ayında bir yolcu gemisine bindirilerek Hindistan'a yollandı.²⁸⁰ 26 Ağustos 1879 yılında Mısır Hükümeti resmi basın organlarından Afgani'nin ülkeden uzaklaştırıldığı haberini duyururken onu zındıklık ve münafıklıkla suçlamıştır.²⁸¹

Afgani Mısır'dan uzaklaştırılmasına rağmen öğrencileri ve taraftarları hala bu topraklarda bulunuyordu. Bu nedenle tam olarak inkılâp ateşi söndürülemedi. Muhammed Abduh da köyüne tabid edilmiş yine de Mısır'da emniyet bir türlü sağlanamıyordu. Din âlimleri ayaklanarak Ezher hocalarını bu harekete çağırıyorlardı. Aynı zamanda Şeyhül-İslâmdan Tevfik Paşa'nın saltanatının geçersizliğine ve Avrupa'nın isteklerinin reddedildiğine dair bir fetva çıkartmasını istiyorlardı. Hal böyleyken Urabî Paşa ve yandaşları yerli ve yabancı güçlere karşı toptan savaş ilan etmek zorunda kalmıştır. Büyük inkılâba dönüştüğü İslâmî hareketin merkezinde Cemaleddin Afgani'nin olduğu birçok yazar tarafından dile getirilmiştir.²⁸² Nitekim onun medresesinde derslerine katılan Muhammed Abduh (1849–1905), Saad Zağlul (1857–1927)²⁸³, Mahmud Sami, Barûdî, Edip Ishak, Abdüsselam Müveylihi, Selim Nakkaş, İbrahim el- Lekani, Ali Mazhar, İbrahim el-

²⁸⁰ Samarraî, *Dinî Modernizmin Üç Şövalyesi ve Türkiye'deki Takipçileri*, s. 117.

²⁸¹ Kal'açî, *Hekim-i Maşrik-Zemin Seyyid Cemaleddin Afgani*, s. 69. Mısır Hükümetinin Cemaleddin Afgani'nin Mısır'dan uzaklaştırıldığı hakkında hazırladığı bildiri metninde şunlar yazıyordu: "Hükümet Mısır'da halkı din ve dünya konularında yanılmakta olan gizli bir cemiyetin kurulduğundan haberdar olmuştur. İsyancı gençlerden oluşan bu grubun liderliğini ise Cemaleddin Afgani adında biri yapmaktadır. Afgani kendi ülkesinden tebid cezası aldığından İslâm Halifeliğine sığınmıştır. Orada da fesat işlediğinden Mısır'a gelmiştir. Aynı olayları tekrar edince bu fesadın köklerini söküp atmak ve başkalarının ibret alması için Mısır iç işleri bakanlığı onu yakalayarak Süveyş Kanalı'ndan Hicaz'a gönderdi". a.e. s. 70.

²⁸² Kal'açî, *Hekim-i Maşrik-Zemin Seyyid Cemaleddin Afgani*, s. 70–71.

²⁸³ Saad Zağlul, Mısır'lı bir siyaset ve devlet adamıdır. İngiltere'yi 1922'de Mısır'a bağımsızlık vermeye zorlayan milliyetçi harekette önemli rol oynamıştır. 1924'te kısa bir süre başbakanlık yapmıştır.

Müveylihî (1846–1906)²⁸⁴ ve Abdülkerim Salman gibi kişiler Mısır ayaklanmasında aktif rol oynamışlardır.²⁸⁵

İslâm modernizmi veya İslâm liberalizmi geleneği Mısır’da Afgani’nin ve öğrencisi Abduh’un etkisiyle gelişmiştir.²⁸⁶

Mısır’dan başlayarak diğer ülkelere yayılan Arap milliyetçiliğinin ortaya çıkıp güçlenmesinde yine Cemaleddin Afgani ve öğrencisi Abduh’un büyük katkısı olmuştur. 1882’de Afgani’nin takipçilerinden Albay Ahmet Arabi tarafından gerçekleştirilen Arabi isyanı Mısır’da anti-kolonyalist Arap milliyetçiliğinin başlangıcı olarak kabul edilir.

Afgani, milliyetin temel unsuru ve toplumsal bağ için dinden daha sıkı bir temel olarak kabul ettiği dil bağınının önemine dikkat çekerek Mısır’da etrafında toplanan öğrencilerine, edebi, sosyal ve siyasî makaleler yazmalarını,²⁸⁷ dergi ve gazeteler yayınlamalarını önermektedir.²⁸⁸ Böylece onun etkisiyle Mısır’da dil (yeni edebi bir dil), canlanmaya başlamış, XIV. yüzyılda gazete ve dergi yayın hayatında yetiştirdiği kişiler sayesinde yeni bir sayfa açılmıştır.²⁸⁹ Onun bu yöndeki faaliyetleri, ilk safhalarda siyasî teorilere dayanmayıp, edebi bir yenilenme halinde ortaya çıkan

²⁸⁴ XIX. yüzyılın en etkili yazarlarından biri olan Müveylihî, bazı çağdaşları tarafından zamanının Cahızı” olarak nitelendirilmiştir. O’nun çalışmaları yeni dilin olusumunda önemli bir yer tutar. Mısır, İtalya, Fransa ve İngiltere’de, “*Hilafe*”, “*İttihad*”, “*Enba*” ve “*Misbahü’ş-Şark*” gibi çeşitli dergiler çıkarmıştır. Osmanlı aleyhtarı söylemi ile tanınmış olmasına rağmen İngiltere’de bulunduğu sırada İngiltere’nin Ortadoğu politikalarını eleştiren yazılar yazması sebebiyle İkinci Abdülhamit tarafından özel bir davetle İstanbul’a çağırılmıştır. 1886–1895 yılları arasında *Maarif Nezaretinde* bir devlet görevlisi olarak çalışmıştır. Mısır’a döndükten sonra İstanbul izlenimlerini İngiliz yanlısı “*el-Mukaddem*” adlı aylık dergide yayımlanan seri makaleleri “*Ma Hünalik*” adıyla kitaplaştırılmıştır (1896). Yazılarındaki amacın “sultanı, etrafında dönen dolaplar hakkında uyandırmak” ve “Mısır halkını payitahtta neler olup-bittiği hususunda aydınlatmak” olduğunu ve bunu entelektüel sorumlulugun bir parçası olarak yaptığını bildirmiştir. Muhammet Günaydın, “The Role of Nineteenth Century Egyptian Press in The Development of Modern Arabic Literary Language - Socio-Political Setting and al-Muwaylihi’s Ma Hunalik”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 18, Yıl 2008, <http://www.iudergi.com/tr/index.php/ilahiyat/article/viewFile/581/533>.

²⁸⁵ Kal’acı, *Hekim-i Maşrik-Zemin Seyyid Cemaleddin Afgani*, s. 54.

²⁸⁶ Bessam Tibi, *Arap Milliyetçiliği*, Çev.: Taşkın Temiz, Yöneliş Yay., İstanbul, 1998, s. 257-258.

²⁸⁷ Abdülhamit, *Cemaleddin Afgani*, s. 24.

²⁸⁸ Abdulbasit Muhammed Hasan, *Cemaleddin Afgani ve Eseru’hu fi’l Alemi’l İslâm*, Mektebetü’l-Vahbe, Kahire, 1402/1982, s. 47.

²⁸⁹ Cemaleddin Afgani, siyasî, ilmi, edebi ve dini bakımdan İslâm ülkelerinin büyük kısmında etkili olmuş siyaset, ilim, edebiyat dünyasında çok sayıda öğrencisi ve müridi bulunmaktadır. Abdulbasit Muhammed Hasan, *Cemaleddin Afgani ve Eseru’hu fi’l Alemi’l İslâm*, s. 196.

Arap milliyetçiliği ve buna bağlı olarak hız kazanan dil çalışmalarına²⁹⁰ da katkı sağlamaktadır.

Cemaleddin Afgani, Mısır edebiyatının şekil değiştirmesinde de önemli rol oynamıştır. Nitekim O, daha önce aristokratları övmekle meşgul olan edebiyatın halkın hizmetine girmesine yardımcı olmuştur. Bu dönemde şairler ve edipler, kralları ve para babalarını methetmek yerine kahramanlık duygularını dile getirmeye başlamışlardır. Cemaleddin Afgani'ye göre sanat güç demektir ve güç daima etkileyicidir. Ayrıca o öğrencilerini, gazete ve dergi yayınlamaya ya da bu tür yerlere yazı yazmaya teşvik etmekle onların kabiliyetlerini sınamayı ve özgür düşüncelerle müzakerelerde bulunacak kapasiteye sahip olmalarını hedeflemiştir.²⁹¹

²⁹⁰ Tibi, *Arap Milliyetçiliği*, s. 140.

²⁹¹ Kal'açî, *Hekim-i Maşrik-Zemin Seyyid Cemaleddin Afgani*, s. 53-54.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

SEYYİD CEMALEDDİN AFGANİ’NİN

DİN HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ VE EĞİTİMCİLİĞİ

1. GENEL OLARAK DİN ANLAYIŞI

Cemaleddin Afgani’nin din anlayışını “Urvetu’l-Vuskâ” ve “Dehriyun’a Reddiye” eserlerinde buluyoruz. O dini; varoluş dayanağı, toplumsal yapının temeli ve uygarlığın sağlam esası olarak görmektedir. Afgani’ye göre bunlardan her biri halkı ve kabileleri kalkındırmada ve mutluluğa ulaştırmada önemli rol oynar. Ona göre din aynı zamanda bir savunma mekanizmasıdır. İnsanlardan kötülüğü defeder ve onları fesattan korur.²⁹²

Cemaleddin Afgani’ye göre toplum bireylerini bir arada tutan ve onların barış içinde yaşamasını sağlayan şey inançtır. İnancı sayesinde insan yeryüzüne geliş sebebine vakıf olur ve bu sayede mükemmel insan olma yolunda gayret sarf eder. İnanç insana yeryüzünün halifesi olduğu bilincini aşılır. Afgani her inanç sisteminin farklı özelliklerine değinerek, insanın neye inanıyorsa ona göre davranış geliştirdiğini savunur. Örneğin insan yaratılmışların en onurlusu olduğuna inanıyorsa, o zaman hayvansal özelliklerden kaçınır. Böylece kişi, bilinci arka planda bırakacak güdüsel davranışlardan arınmış olur. İnanç kişiyi hayvanlar gibi davranmaktan alıkoyar. Gelişmiş olan inanç, insan olma duygusunu güçlendirerek onun akıl âlemine yükselmesini sağlar. Afgani, Dehriyyun’a Reddiye eserinde şöyle demektedir: “insanın yaratılmışların en onurlusu olduğuna inanmak, bu inanç sahibini zorunlu olarak hayvansal özelliklerin sahasının dışına çıkarır. Bu şekilde, inanan kişiyi hayvanlar gibi davranmaktan alıkoyar. Doğal olarak inanç güçlendikçe, hayvanlara benzememe duygusu da güçlenir.”²⁹³

İnanç sayesinde insanlar bir birlerini avlamazlar. Afgani eserinde, inanç konusuna devam ederken inançsız bir toplumun da nasıl olabileceğini tasvir etmeye çalışır. O, İnançsız bir toplumda insanların hayvani özelliklerinin ortaya çıkacağını ve bunun sonunda da çeşitli rezilliklerin türeyeceğini belirtir. Toplumda alçaklık baş gösterir, şer çoğalır, insan duyarsızlaşır. Bu nedenle bir cemiyetin en onurlu toplum

²⁹² Afgani, *Dehriyyun’a Reddiye*, s. 25.

²⁹³ Afgani, *Dehriyyun’a Reddiye*, s. 26.

olduğuna inanması son derece önemlidir. Bireyler başka toplumların nasıl bir kötülük içinde olduklarını görüp onların hatalarından ders çıkarırlar. Böylece hem kendi hem de toplumları adına güzel davranışlar sergilemeyi görev addederler ve daha güzel davranışlar kazanmada bir birleriyle yarışır. Kendilerini ve toplumlarını küçük düşürücü hal ve hareketlerden titizlikle kaçınırlar.

Afgani inanç sisteminin özelliklerini belirtirken inancın hem dünya hem de ahrette kurtuluşa ermenin yolu olduğunu vurgular. İnançlı olan kimse iyi amelleri neticesinde öteki dünyada da kurtuluş kapısına erişir. Ahiret inancı kişileri hayırda ve iyilikte yarışmaya yöneltir. Bu düşünce sayesinde bireyler en üstün toplumun kendi toplumu olması gerektiğini hedefler ve bu uğurda mücadele eder.²⁹⁴

Cemaleddin Afgani, insanın bu dünyaya geliş maksadını, bir takım iyi meziyetler kazanarak daha yüce bir âleme yükselmek olduğunu söyler. Ona göre kalbini bu inançla besleyen insan, dinin sağladığı dinamizmden yararlanarak kendisini ileriye taşıyacak bilgiler edinir. İnanç sayesinde bilgi edinmenin faziletlerinden bahsederken, cehalette ısrar eden birinin düşeceği durumu da kötü, karanlık ve gerilemiş bir dünya olarak tasvir eder. İnanıcı özümseyen insan, doğasına yerleştirilen güçleri, aklî kavrayışı ve üstün niteliklerini yaratılışın amacı doğrultusunda kullanarak, oluş âleminden zuhur âlemine doğru bir tekâmül evresini kat etmiş olur.

İnanç sayesinde yükselişe geçen ruh, tüm zamanını nefsinin arındırması için harcar. Sonuç itibarıyla olgun bir ruh, malı meşru yoldan kazanıp doğru yerlerde gerektiği oranda harcamak, rüşvet yememek, hile ve yalana başvurmamak, tutum ve davranışlarına batıl inanç ve amacı karıştırmamak, hakkı hiçbir şekilde çiğnememek gibi sosyal düzeni koruyucu özelliklerin farkına varır ve bozucu hareketlerden kaçınır. Afgani'nin kendi ifadesiyle: “ İnanç, en sağlam yol göstericidir, insanı gerçek bilgiler ve üstün ahlak ilkeleri üzerine kurulmuş sarsılmaz medeniyete götüren bir lider ve rehberdir. Sosyal yapının dayanacağı en sağlam temel işlevini görür. Çünkü toplumsal yapı, ancak her bireyin kendi haklarını ve başkalarının haklarını bildiği bir sisteme dayanarak ayakta kalabilir. Toplumsal birliktelikler, adaletin dosdoğru yolunu izlemek zorundadır. Toplumlar arası bağları

²⁹⁴ Afgani, *Dehriyyun'a Reddiye*, s. 26.

güçlendirmenin en güvenli yolu bu inanç ilkesidir. Çünkü bu inanç ilkesinde sadece doğruluk gözetilir, adaletin egemenliğine boyun eğme amaçlanır, insanlar arası ilişkilerde adaletin sınırında durma hedeflenir...²⁹⁵

Cemaleddin Afgani hakkında kapsamlı bir araştırma yapan Nikki R. Keddie, Afgani'nin İranlı bir Şii olduğunu ve Müslümanları inanç konusunda şüpheye düşürücü hal ve tavır içerisinde bulunduğunu yazar. Keddie'i kaynak olarak alan bazı araştırmacılar Afgani'nin yakın dostu olması sebebiyle Muhammed Abduh'u da inancı bozuk olmakla suçlarlar. Elie Kedourie, Abduh'u agnostik olarak vasıflandırmıştır.²⁹⁶ Kanaatimizce bu adalet sınırlarını aşan bir yargılamadan ibarettir. Çünkü Cemaleddin Afgani hatıratında, dinî inkârcılığa karşı olduğunu ortaya koyar. Ayrıca o dinî ayrımcılığı da hoş karşılamaz. Farklı dinlere inananlar arasında görünen ihtilaflar, dinlerin kendi öğretilerinden kaynaklanmadığı gibi dinî kitaplarda da bundan eser yoktur. Bu ihtilafları yaratanlar din üzerinden çıkar sağlayan ve dininin ayetlerini az bir değere satan dinî liderlerdir. Afgani dinî liderlerin toplumdaki rolünün çok önemli olduğu üzerinde durarak: “ Dinlerin liderleri iyi olunca ne kadar faydalı, kötü olunca ne kadar zararlıdır!”²⁹⁷ der. O dinî liderleri toplumun derdine derman olan hekimlere benzetiyor. Şöyle ki hastaya kaliteli ve doğru ilaç sunan hekimler hem bedenlere hem de akıllara şifa olurlar.

Cemaleddin Afgani ilahi dinlerin bir olduğuna dikkat çekerek, “Dinler, asılları ve özleri itibarıyla aynı şairin eseri...”²⁹⁸ dir, der.

Afgani, birleştirici özelliği olan iki unsurdan bahseder. Bunlardan biri din, diğeri ise dildir. O, Osmanlı'nın Balkanlardaki egemenliğinin devam edememesinin önemli sebebi olarak, dini davetin yaygınlaştırılarak birleştirici güç konumuna gelememesini zikreder. Ayrıca sömürgeci devletlerin yaptığı gibi ilim yuvaları kurularak Türkçenin ortak dil haline getirilmemiş olması da diğer bir sebeptir. Bunlar olmuş olsaydı Balkan halkının Osmanlı'ya bağlılıkları daha sağlam olacaktı. İhmal

²⁹⁵ Afgani, *Dehriyyun'a Reddiye*, s. 29–30.

²⁹⁶ Rıza; Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, s. 97.

²⁹⁷ Mahmuzî Paşa, *Cemaleddin Afgani'nin Hatıraları*, s. 174.

²⁹⁸ Mahmuzî Paşa, *Cemaleddin Afgani'nin Hatıraları*, s. 174.

edildiği için o ülkelerin Osmanlı coğrafyasından çıkmaları ve bağımsızlık kazanmaları kaçınılmaz bir sondu.²⁹⁹

1.1. Dinin Tanımı ve Mahiyeti

Cemaleddin Afgani'ye göre, çağlar boyu sabit ve sağlam biçimde hâkimiyetini sürdüren din insan türünün gerçek nizamıdır. O dini, mutluluğun yegâne kaynağı olarak tanımlar. Afgani'ye göre bazılarının ileri sürdükleri asılsız ve batıl iddialar karışmadığı müddetçe, ilahi iradenin koymuş olduğu sağlam temeller üzerine kurulmuş olan din, insanları maddi ve manevi mutluluk kaynağına ulaştıracak sağlam bir yoldur. Din toplum ve milletleri ayakta tutan ve insanları dünya ve ahiret saadetine eriştirecek bir kurtuluş kaynağıdır.

İnsanoğlunun yaratıcısı olan Allah dini de onun varlığı için gerekli kılmıştır. Afgani'ye göre din, insan aklına üç inanç ilkesi, benliğine de üç meziyet kazandırır. Bu ilkelerden her biri toplumların varoluş dayanağı, toplumsal yapının temeli ve uygarlığın da esas mahiyetindedir. Söz konusu ilkeler iyiliğe teşvik edici, kötülükten uzaklaştırıcı, fesada ve çözücü unsurlara karşı savunma mekanizması rolündedir. İlk inanç ilkesi; insanın yeryüzünün sahibi ve yaratılmışların en onurlusu olduğu gerçeğidir. İkincisi her din mensubunun kendisinin en hayırlı ümmet olma bilincinde olması ve düzene muhalif hareket eden herkese sapkın gözüyle bakması, son olarak da insanın kemal derecesine ulaşmak için dünyaya geldiği gerçeğinin iyi kavranmasıdır.³⁰⁰

Afgani dinden bahsederken yapmış olduğu genel tarifte ilahi dinlerin ortak faziletlerine dikkat çeker. O inanç sistemlerindeki farklılıkların dinin özünden kaynaklanmadığını belirtir ve mezhepler arasındaki ihtilafların çeşitli tarih evrelerinde nasıl ve niçin şekillendiği üzerinde fazla durmaz. Eşref mahlukat olan insan mutluluğunu; üstün ruh, dini kimlik, ahirete iman, haya, güvenirlilik ve dürüstlük olmak üzere altı köşeli bir saraya (üç itikat ve üç haslet) oturtur. Bu sarayın imarı ve tezyini ilahi ve dini eğitim sayesinde gerçekleşecektir, din olmadan bireyler kurtuluş ve kemal derecesine erişemeyeceği gibi, toplumlar da sağlam kalabilecekleri bir dayanak bulamazlar. Bu sebepten din faydalı ve gereklidir. Materyalistler dinle

²⁹⁹ Mahmuzî Paşa, *Cemaleddin Afgani'nin Hatıraları*, s. 186.

³⁰⁰ Afgani, *Dehriyyun'a Reddiye*, s. 25.

çatıştıklarından insanlık, ahlak, toplum ve medeniyet için bir tehdit oluşturmaktadırlar.³⁰¹

Cemaleddin Afgani dini, Doğu toplumlarının ahlakî gelişimini ve yaşam tarzını etkileyen temel unsurlardan biri olarak görür. Buna göre dinin ıslahı da şart görülmektedir. Din, itikatlar, güdüler, duygular ve eğilimler dizisi geliştirdiğinden kültürel, toplumsal, sosyolojik ve psikolojik gerçeklik niteliğinde insanı ve tarihi kapsar. Öte yandan toplum ve medeniyetlerde, ahlak ilkeleri ve maddi ve manevi değerlere kavuşturma özelliğiyle insan hayatında önemli rol oynar. Öyleyse bu görüş ışığında dinden uzak kalınmayıp, onun yeniden ele alınmasına ve yapılandırılmasına gayret edilmelidir. Özellikle Afgani'nin yaşadığı dönemin şartları gereği Müslümanlar Batı sömürgesi karşısında bir savuma mekanizmasına ihtiyaç duyuyorken dinin iman ve itikat gücünden yaralanılması bir kat daha önem kazanmaktadır. Nitekim Afgani'nin, yapıcı özelliklere sahip üstün din olarak tanımladığı İslâm, yalnız ahirete dönük bir din olmayıp, insanların bu dünyadaki hayatlarını da nurlandırır.³⁰² Aynı zamanda onun inancı irsi ve zanne dayalı değil, akıl ışığında çözümlenmiş taklitten uzak bir sistemdir.

Urvetu'l-Vuskâ'da İslâm dini hakkında şu bilgilere yer verilmektedir: "İslâm dini ise, zafer ve yücelik aramak; fetihler yapmak ve fatih olmak için gerekli şartları hazırlamak; Şeriata uygun olmayan hiçbir kurala uymamak; hangi güç olursa olsun, hükümleri İslâm'a uymadıkça, dinin emirleriyle birleşmedikçe itaat etmemek esası üzerine kurulmuştur."³⁰³

1.2. Allah İnancı

Cemaleddin Afgani, şehvi duyguları kontrol altına alacak, heva ve hevesleri dizginleyecek, everenin yaratıcısı olan bir Tanrı inancının olması gerektiği kanaatindedir. Ona göre âlemleri var eden yaratıcı, nefislerde gizli olan her türlü düşünceye ve kalplerin en derinliklerindeki duygulara vakıf olacak kadar büyük bir güce sahiptir.³⁰⁴

³⁰¹ Esedâbâdî, *Makalat-i Cemaliyye*, s. 8,107.

³⁰² *Urvetu'l-Vuska*, s. 85.

³⁰³ *Urvetu'l-Vuska*, s. 195.

³⁰⁴ Afgani, *Dehriyyun'a Reddiye*, s. 84.

Allah'ın mutlak bir adalet sahibi olduğuna ve ahirette olduğu gibi, dünyada da tecelli edeceğine inanmak gerekir. Afgani, “Dehriyyun’a Reddiye” adlı eserinde: Allah’a iman; “ ...O’nun hayır ve şer nitelikli her türlü amel için bir karşılık belirlediğine, işlenen her amelin karşılığını dünya hayatında ve ahirette eksiksiz vereceğine kesin olarak inanmak” şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre Allah inancı; “insan nefsinin şehvi duyguların peşinde azgınlaşmaktan korur, insanın haksızlık etmesine, gizli-açık saldırganlık işlemesine engel olur. Hainliğin ve kalleşliğin insan üzerindeki etkilerini siler, hilecilik ve düzenbazlık duygularının kökünü kurutur. Hakkı egemen kılmanın en garantili yolu budur... ”³⁰⁵

Görüldüğü gibi Allah inancı Cemaleddin Afgani’nin din anlayışında önemli ve merkezi bir yere sahiptir. Öyle ki, Allah inancı olmadığı takdirde şeytanlar kalplere musallat olarak, insanları rezilliğe ve alçaklığa sürükler. İnanç olmadan cezanın, kötülükleri engellemede yeteri kadar etkisi olmaz. Çünkü İnsan amellerinin varoluşla ilintili gayesi, yine insan nefsidir. Dinin, toplumsal yönüne ağırlık veren Afgani, bir insan ahirette sevap alacağına veya cezaya çarptırılacağına, ya da hesaba çekileceğine ve işlediği kusurlardan ötürü yargılanacağına inanmazsa, gizlice bir amel işleme fırsatı doğduğunda hangi gücün onu bu ameli işlemekten alıkoyacağını sorgular.³⁰⁶

Afgani ve Abduh’un haşiye çalışmasında her fırsatta hakikate kavuşabilmede aklın önemli olduğu vurgulanır. Nitekim Allah’ın varlığı da akılla bilinebilir. Burada mutasavvıfların Allah’ı normal bir akılla idrak edilemeyeceği düşüncesinin aksine, akıl sahibi her kişinin bu hakikati idrak edebileceği bildirilmektedir. Çünkü Allah insana şah damarından daha yakındır. Bu hakikati idrak etmek için, nefsi taklit bağlarından kurtarmak, kalbi lüzumsuz bilgilerden arındırmak ve aleme yeni bir bakış açısıyla bakmak yeterli olacaktır. Bu nedenle, Allah’ın varlığını idrak etmek için akıl üstü bir güce ihtiyaç duyulduğu kabul edilmemektedir.³⁰⁷

Afgani kitabında Natüralistlerin inanç sistemini eleştirirken, onların ilk öğretisinin, Allah’ı ve ebedi hayatı inkarla başladığını bu nedenle en kötü ve zayıf

³⁰⁵ Afgani, *Dehriyyun’a Reddiye*, s. 84.

³⁰⁶ Afgani, *Dehriyyun’a Reddiye*, s. 85.

³⁰⁷ Abduh (?), *Haşiyetu Allame el-Muhakkik Abdulhakim es-Siyalkûti ve'l-Allame Mudakkik Muhammed Abduh alâ Şerhi'l-İmami'l-Fadıl Muhammed b. Esad eş-Şehir bi'l-Celal ed-Devvani ala'l Akaidi'l-Adudiyye*, s. 62.

olan bir dinin bile Natüralizmden daha iyi olduğunu savunur. Çünkü en kötü din bile Natüralistlerin öngördükleri hayat sisteminden daha iyi bir sonuç verecektir ve toplumları uygarlığa taşıırken dünya hayatında da belli bir mutluluk düzeyine ulaştıracaktır.³⁰⁸

Cemaleddin Afgani, Tanrı inancı ve tevhit anlayışını ortaya koyduğu *Dehriyyun*'a Reddiye eserinde, her fırsatta Natüralistlere saldırır ve insanları bu sapık gruba karşı mücadeleye teşvik eder. Evrendeki bu düzen bir hikmet üzerine kurulduğundan ve insanlık alemi bu sistemin bir parçası olduğundan, Allah tarafından insanların öz doğalarına Natüralistlerle karşılaştıkları anda tepki yaratacak duygu yerleştirilmiştir. O nedenle Natüralistler nerede ortaya çıkarlarsa çıksınlar kötülükleri karşısında insanların büyük çoğunluğu hemen savunmaya geçer ve onları tıpkı bir fazlalık gibi hemen dışarı atarlar. Onlar bazı zamanlarda etkin konuma gelmiş olsalar bile bu durum hiçbir şekilde kalıcı olmamıştır.³⁰⁹

1.3. Peygamberlik ve Filozofluk

Cemaleddin Afgani'ye göre hiçbir millet salt aklın rehberliğiyle yetinmez. Salt aklın kritiği, kaçınılması mümkün olmayan korkunun çokluğu sebebiyle, iyiyi kötüden ayırması ve insanı mutluluğa ulaştıracak yolları bulabilmesi zordur. Bu sebeple insanlara rehberlik edecek mürebbilere ihtiyaç duyulmuştur. Ancak ortaya çıkan mürebbiler ise aklın ilhamlarını izlemeye mecbur edecek kuvvete sahip olmadıklarından, insanı meçhule itmiş ve hayalin tatminini mümkün kılacak ufuklar açmışlardır. İnsanlar bu ufuklarda arzularının tam olarak tatmininden başka ümitlerinin gerçekleşmesi için sonsuz bir saha bulmuştur. Beşeriyet aslında, gözleri önünde meydana gelen olayların gerçek nedenlerini ve gizli taraflarını kavrayamadıklarından, mürebbilerinin nasihat ve emirlerine uygun hareket etmeye mecbur bırakılmışlardır.³¹⁰ Afgani'ye göre bu mecburiyet beşeriyete en yüksek varlık adına dayatılmıştır. Mürebbiler bütün olayların bu varlıktan kaynaklandığını vurgulayıp, bu hususta herhangi bir tartışmaya müsaade etmemişlerdir. Dinler insan üzerinde küçültücü ve ağır bir tahakküm kurmuştur.³¹¹ Afgani bu noktada dinlerin

³⁰⁸ Afgani, *Dehriyyun'a Reddiye*, s. 84,87.

³⁰⁹ Afgani, *Dehriyyun'a Reddiye*, s. 84;87.

³¹⁰ Cemaleddin Afgani, *Journal des Débats Gazetesi*, 18 Mayıs 1883, s. 2.; Makalenin Türkçe Tercümesi için bkz.: Yalçınkaya, *Cemâleddin Efgâni*, s. 169–178.

³¹¹ Cemaleddin Efgânî, *Journal des Débats Gazetesi*, s. 2.

sosyal bir ihtiyaç olarak doğduğu düşüncesiyle, klasik İslâm uleması görüşünden ayrılmaktadır. Onun Batıda dinlerin kökeni ile ilgili geliştirilen teorilerden etkilendiğini söyleyen Alperen, dinlerin kökeniyle ilgili düşüncelerinden yola çıkarak, “dinler esas olarak, ilahi kökenli değil, insan aklının bir sonucu olarak görülmektedir” kanaatine varmıştır.³¹²

Afgani Dârü’l-Fünûn açılış konuşmasında insan geçimini canlı bir vücuda ve her zanaatı farklı bir organa benzetmek suretiyle ehemmiyetini belirtmek istemiştir. Örneğin iktidarı, irade ve tedbirin merkezi olan beyne, demirciliği bileğe, tarımı ciğerlere, denizciliği ayaklara ve diğer zanaatları da başka organlara benzeterek konuyu anlatmak istemiştir. Muhammed Abduh’un eserinde aktarıldığına göre Afgani’nin peygamberlikle ilgili konuştuğu metinde sıkıntıya yol açacak her hangi bir durum yoktur. Afgani zanaatları bedene, ruhu ise nübüvvet ya da hikmete teşbih ederek, ruh olmadan beden bir işe yaramadığını anlatmaya çalışır. O, peygamberlik ve filozofluğu kıyaslayarak ikisi arasında fark olduğunu söyler. Zira peygamberlik ilahî bir lütuf olup çalışmakla ulaşılamayacak bir nimettir. Allah onu kullarından dilediğine verir. Hikmet ise kesbi olup bilinen ilahi bilgiler üzerine fikir ve nazarla kazanılır. Peygamberler ismet sıfatına sahiptirler, ancak filozofların günaha düşmesi olağandır.³¹³ Afgani hakkında olumlu düşünceye sahip yazarlar, onun Dârü’l-Fünûn açılış konuşmasını benzer ifadelerle nakletmişlerdir.³¹⁴ Nikki Keddie, bu konuda Halil Fevzi’nin Suyûfu’l-Kavati (keskin kılıçlar) adlı eserindeki metni, asıl konuşma metnine daha yakın bulmaktadır.³¹⁵ Afgani muhalifleri ise “ nübüvvet san’attır” cümlesine dayanarak onun küfre düştüğünü ileri sürmüşlerdir. Ders vekili Halil Fevzi Efendi de Şeyhu’l-İslâm’ı teyit etmek maksadıyla es-Suyûfu’l-Kavati adlı risaleyle “Afgani’ye Reddiye” yazmıştır.

Cemaleddin Afgani’nin kelami ve felsefi görüşlerini inceleyen Muammer Esen’e göre Afgani’ye reddiye olarak yazılan Suyûfu’l-Kavati’de geçen cümleler haksız ve maksadı aşan tarzdadır. Eserde, Cemaleddin Afgani hakkında “alçak

³¹² Abdullah Alperen, *Çağımız İslam Dünyasında Modernleşme Hareketleri ve Türkiye’deki Etkileri*, Erciyes Üniversitesi, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Kayseri, 1998, s. 91.

³¹³ Cemaleddin Afgani, *Risale fi İbtali Mezhebi’d-Dehriyyin*, Çev.: Şeyh Muhammed Abduh, Matbaatu’l-Âsima, Mısır, 1313, s. 8–9.

³¹⁴ Bkz.: Mehmet Akif, “Cemaleddin Afgani”, *Sırat-ı Müstakim Dergisi*, S. 90, 13/27, Mayıs 1910, s. 207.

³¹⁵ Keddie, *Sayyid Jamal al-Din al Afghani*, s. 68–69.

müfsid” gibi sıfatlar kullanan Halil Fevzi’nin, dönemin şeyhu’l-İslâmı Hasan Fehmi Efendi’yi desteklemek için Afgani adına bir takım uydurmalarda bulunmuş olabileceği muhtemeldir.³¹⁶ O, “Nübüvvet bu alçak şahsın sandığı gibi sanat değildir. Zira nübüvvet, vehbîdir. Sanattan olan bir şey ise vehbî değildir. Nübüvvetten olan bir şey de sanat değildir. Çünkü sanat kesbidir” ibareleriyle Afgani’ye isnad ettiği “peygamberlik sanattır” tezini çürütmektedir. “Peygamberlik sanattır” cümlesinde peygamberlik ve sanat arasında bağ kurulduğundan, sanatın kesbi oluşu ve çalışılarak kazanılabilmesi peygamberlik için de geçerli görülmektedir.³¹⁷ Kastedildiği gibi “nübüvvet bir sanattır” sözünü sarf eden biri, hakiki anlamda başta vahiy ve kitap olmak üzere temelden dini reddetmesi gerekmektedir. Bu nedenle Halil Fevzi’nin Afgani’ye istinatla aktardığı “ Nübüvvet bir sanattır” ifadesi oldukça tehlikeli maksatlarla söylenmiş olmalıdır.³¹⁸

“ Din, ilahi bir öğüttür. Onu öğreten ve ona çağıran ise beşerdir. Akıl sahipleri onu; hem korkutan, hem müjdeleyen, hem de doğru yolu öğütleyen peygamberden alırlar. Allah’tan vahiy almayan insanlar bu yolla dini öğrenirler.”³¹⁹

Afgani din ve peygamberlik konularını akılcı bir yaklaşımla ele almıştır. Ona göre akıl nakil çelişkisi söz konusu olamaz, bir ayrılık olursa şeriatın ya da felsefenin yanlış anlaşılması söz konusudur. Onun peygamberlik konusunu akılcı bir yaklaşımla açıklamaya çalışması İslam doktoriniyle bazı uyuşmazlıkların doğmasına sebep olmuştur. Ehl-i sünnet düşüncesi ve genelde İslam kelamı aklı esas almakla beraber kendini nassla kayıtlı görür. Akıl ancak nassın tayin ettiği sınırlar içerisinde hüküm verebilir.³²⁰

Afgani’nin düşünce sisteminde ikili bir yapı ortaya çıkmıştır. O, Modern bilim ve felsefe söz konusu olduğunda rasyonalizme, gelenekselleşmiş İslami düşünceler ve müesseselerle mücadele etmek gerektiğinde selefi görüşe bürünür.³²¹ Afgani’nin düşünce dünyasının sınırlarını oluşturan kaygıların net olarak

³¹⁶ Muammer Esen, *Afgani (Kelamî ve Felsefî Görüşleri)*, Arştırma Yay., Ankara, 2006, s. 148.

³¹⁷ Filipeli, *Afgani’ye Reddiye*, s. 105.

³¹⁸ Esen, *Afgani (Kelamî ve Felsefî Görüşleri)*, s. 152.

³¹⁹ *Urvetu’l-Vuska*, s. 103.

³²⁰ Alperen, *Çağımız İslam Dünyasında Modernleşme Hareketleri ve Türkiye’deki Etkileri*, s. 93.

³²¹ Türköne, *Cemaleddin Afgani*, s. 36.

tanımlanamaması ve anlaşılabilmesi bu ikilemlerin doğmasına sebep olmuştur, denebilir. Bu nedenle küfürle itam edilmeye uygun bir zemin oluşturmuştur.

1.4. İslâm Âlimleri

Cemaleddin Afgani'ye göre bir inanç ve hayat tarzı olarak İslâm hak ve dolayısıyla doğruluğu, mükemmelliği tam olan yegâne dindir. Onun inanç, düşünce ve hayata hâkimiyetini tesis etmek zorunludur.³²²

Cemaleddin Afgani'nin eleştirdiği noktalardan biri Müslümanların bugünkü duruma düşmeleridir. Bu noktada o İslâm'ın ilk zamanki parlak gelişiminden bahsederken bugün Müslümanların askeri alanda da geri kalmışlığını belirtir. Müslümanlar “ Savaş araçlarında ve askeri teknikleri öğrenmede en küçük bir gayret sarfetmiyorlar. Bunlara kendileri sahip olmaya mecbur oldukları halde, bu yolda düşmanlarını taklit etmek zorunda kalmışlardır. Birçokları da yabancıların boyunduruğuna girmiş, onlara hürmet ediyor, emirlerini yerine getiriyorlar... ”³²³

Cemaleddin Afgani, Müslüman toplumundaki yozlaşmaları sonradan dine giren bidatlara ve hurafelere bağlar. Ona göre başlangıçta birçok alanda üstünlük kazanan Müslümanlar arasında sonradan din kisvesi altında faaliyet yürüten adamlar ortaya çıktı. “Bunlar dine birçok hurafe ve bidatleri soktular. Dinde olmayan şeyleri varmış gibi gösterdiler. Ceberiyeye mezhebinin görüşleri Müslümanlar arasına sokularak zihinler zehirlenmeye başlandı... ”³²⁴

Cemaleddin Afgani, İslâm toplumundaki uydurma hadislerin yarattığı çöküntülere dikkat çekmektedir: “yalancı, nakilciler, Allah Resulüne iftira ederek bir sürü hadis uydurdular. Sonra bunları kitaplara geçirdiler. Bu uydurma hadislerde, gayret duygusunu yok eden, zihinleri bulandıran ve insanları tembelliğe sürükleyen tarafları vardır.”³²⁵

Cemaleddin Afgani'nin dinde tecdid fikri, geçmiş ulema ve fukahanın yorumlarını da hedef almaktaydı. Onun İranlı olma olasılığı üzerinde duran Samarraî'ye göre Afgani, halkın düşünce dünyasına şu fikirleri eklemekteydi: “Geçmiş fukahadan bize intikal eden görüş ve ictihadlar bizi bağlayamaz. Bizim onlara

³²² Afgani, *Dehriyyun'a Reddiye*, s. 29.

³²³ *Urvetu'l-Vuska*, s. 106.

³²⁴ *Urvetu'l-Vuska*, s. 108.

³²⁵ *Urvetu'l-Vuska*, s. 109.

uymamız da gerekmez. Aksine her insan, Kur'an âyetlerinden ne anlayabiliyorsa onunla yetinmelidir."³²⁶ Üstadından sonra ise esas ulemaya açılan isyan bayrağını Muhammed Abduh'un yüklenmiş olduğunu ve bütün âlimleri hedef alarak hücum ettiklerini belirten Samarraî, din ulemasına harp açmanın, dine harp açmakla aynı olduğunun altını çizer. O, Şeyhü'l-İslâm Mustafa Sabri'den naklettiği bir görüşü şöyle aktarır:

“Galiba Abduh'la dostu ve üstadı Cemaleddin dini oyuncak kılmada Hristiyanlıktaki Luter ve Protestanlığın, obür devrimcilerinin rolünü üstlenmişlerdi. Ama ne var ki onlara Müslümanlar için yeni bir din kurma nasip olmamıştı. Ve gayretlerinin etkisi kadük kalmış, Protestanlığın kurucularının başardığı yenilik ve kalkınma yerine dinsizlikle suçlanmıştı...

Aziz okuyucu, bilsin ki, Muhammed Abduh ne aldıysa Cemaleddin İrani'den, ilk karşılaşması ve ilk dersinde aldı. Ve günü gelince de geçmiş ulemanın topuna karşı açılan savaşın sancakları oldu..."³²⁷

O, Muhammed Abduh'un Ezher'de kürsiye çıkıp Öğrencilerine, İslâmî ilim ve düşünceleri topyekün sarsacak fikirlerinin açıklayışını şöyle aktarmaktadır: “Hatta, Ezher'in eski ve yeni ulemasına, kitaplarına, şerhlerine, hâşiyelerine toptan meydan okuyarak, Allah'ın birliğine dair itiraz edilmeyecek tek bir delil getirmeye çağırdı. Ve gariptir ki meydan okuduğu bu celseden, tek bir ilmî mesele konuşmadan, bir kaziye getirmeden, ama muzaffer edayla çıkıp yürüyüp gitmişti.”³²⁸

Samarraî, Afgani'nin ictihad fikrine inanmamasına rağmen, tütünün haram olduğuna dair fetva vermeleri için İran ulemasını nasıl teşvik ve tahrik ettiğini ve fukahanın görüşüne aykırı olduğu halde hafif faizin helal olduğuna dair fetva verdiğini hatırlatır. O, Afgani hakkındaki düşüncelerinde ileri giderek, bu tür saptırmalarla yeni bir mezhep kurma peşinde olduğu varsayımında bulunmaktadır.³²⁹

Afgani tüm bu aykırı görüşlere karşı din olarak İslam'ı ayrı bir yere konumlandırır ve devamlı olarak bidatlara dikkat çeker. Ona göre akli hurafe kiri ve vehim pasından arındırmak gerekir. Çünkü bunlardan arınmamış bir akıl doğru

³²⁶ Samarraî, *Dinî Modernizmin Üç Şövalyesi ve Türkiye'deki Takipçileri*, s. 122.

³²⁷ Samarraî, *Dinî Modernizmin Üç Şövalyesi ve Türkiye'deki Takipçileri*, s. 123–124.

³²⁸ Samarraî, *Dinî Modernizmin Üç Şövalyesi ve Türkiye'deki Takipçileri*, s. 124–125.

³²⁹ Samarraî, *Dinî Modernizmin Üç Şövalyesi ve Türkiye'deki Takipçileri*, s. 125–126.

düşünemez ve gerçeği bulamaz. İslâm tevhid ve tenzih ilkeleri ile hurafe ve vehim karşısında en önemli engelleyicilere sahiptir. Uzak Doğu ve Batı dinleri ile diğerleri ise hurafeleri ve vehimleri besleyen dinler olmuştur.³³⁰

Fertler ve toplumlar eşit yaratılmışlardır, her iyi ve güzel şey yapılabilir, peygamberlikten başka her kemal elde edebilir. İslâm, insanların kök bakımından eşit olduklarını ilan etmiş, ırk ve sınıf farkını, bunlara bağlı imtiyazları kaldırmış, üstünlüğü akıl ve ruh kemaline, bilgi ve fazilete bağlamıştır. Buna karşı Brahmanizmde değişmez sınıf farkları vardır. İsrail milleti kendilerinin üstün yaratıldıklarına inanırlar, Hristiyanlık'ta din adamlarının farklı ve kutsal bir mevkileri vardır. Din adamlarının kutsal ve yanılmaz oldukları inancı, çağlar boyu bu dine inananları geri ve cahil bırakmış, sonra reformatörler İslâm'ı taklit ederek ıslahat yapmış ve ilerlemenin yollarını açmışlardır.

İnancın sağlam ve kesin delillere dayanması gerekir. Taklit ile yetinilmelidir. İslâm bu konuda belki de tek dindir; mensuplarını düşünmeye, akletmeye, inançlarını sağlam delillere dayandırmaya, zan ve vehim peşinden gitmemeye çağırır. İslam körükörüne başkalarının dediğini diyen ve yaptığını yapanları kınar. Diğer dinler ise dini konuların akıl dışı olduğunu, akıl ile dini sorgulamaya ve anlamaya çalışmanın caiz olmadığını kabul etmiş gibidirler. Hâlbuki aklın mahiyetini kavrayamadığı bir şeyi eserleriyle tanıyıp bilmesi başka, imkânsız (müstehil) gördüğü bir şeyi tasdiğe zorlanması başkadır. İslâm aklın mümkün görmediği bir şeyin kabul ve tasdik edilmesini istemez.

Her toplum içinde işleri öğretme ve eğitmeden ibaret olan kişi ve kurumların bulunması gerekir. Muallimler ve mürşitler bulunmazsa doğruyu öğrenme ve fazileti yaşama konusunda insan kendine yeterli değildir. İslâm bu iki zaruri ihtiyacın teminini ümmete farz kılmıştır. Medeniyeti kurmak ve yüceltmek, insanı mutlu kılmak için gerekli bulunan dört unsur İslâm'da, kâmil manada mevcuttur.³³¹

Cemaleddin Afgani'ye göre Kur'an-ı Kerim'de; ülkelerin yönetimi, dayanışmaya dayalı yönetim, yöneticilerin vazife ve sorumluluklarından dünyanın oluşumuna, büyük patlamaya, gök cisimleri arasındaki ilişkiye kadar pek çok konu hakkında açık ve kapalı, geniş ve özet, genel yahut özel bilgiler, işaretler vardır;

³³⁰ Afgani, *Dehriyyun'a Reddiye*, s. 31; Rıza; Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, s. 36–37.

³³¹ Afgani, *Dehriyyun'a Reddiye*, s. 30; Rıza; Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, s. 36–37.

bunları doğru anlamak, aklın ve ilmin kesin verilerine uygun olarak yorumlamak gerekir.³³²

Kendi döneminde Afganistan'da din âlimlerinin nüfuzundan şöyle bahsetmektedir: “ Afganistan beldelerinde âlimlere tanınan değer çok büyüktür. Onların yetkisi ve dinî nüfuzu o kadar çoktur ki, kabile başkanları, memleket büyükleri hatta emirler onlardan korkarlar. Zira halkın gönlündeki sevgi ve saygıyı kullanarak istedikleri takdirde her emire karşı ayaklanma yapabileceklerdir. Bu âlimler halkı maddi ve manevi yönden sömürürken emirlerden hediye kabul etmekten kaçınırlar. Özellikle bu böbürlenmeyi ikili mülakatlarda da ortaya koyarlar. Bir bölge hâkimi onlardan birini ziyaret ettiği takdirde kesinlikle saygı görmezler. Bu salatanatları sebebiyle akla ve şeriata uymayan davranışlarda bulunabiliyorlar.”³³³

Cemaleddin Afgani, din alimlerinin nüfuzunun yanlış kullanılmasına işaret ederek şöyle demektedir: “ ...Ne zamanki din alimleri halktan istediklerini alamaz o zaman onların fasık ve kafir olduklarına fetva verirler. Hatta bazıları kendi aralarında başkanlık tartışmalarında bile karşı tarafı tutan halkı küfürle itham edebilirler. Özellikle son zamanlarda Hindistan'da yayılan Vahhabilik, fetvalarda yaygın olarak kullanılmaktadır. İstediklerini elde edemeyen taraf, rakibini kötü göstermek için onun Vahhabiliğine hükmeder. Hatta hâkimlerden verdikleri hüküm gereği karşı tarafın cezalandırılmasını isteyerek hükmü uygulamaya koyabilirler.”³³⁴

Afgani'nin bu sözlerinde iyi niyet olmadığını söyleyen Samarraî ona karşı eleştirilerine devam ederken; onun Tefsir, Hadis vb. ilimlerle ilgilenmeyi abesle iştigal olarak gördüğünü, sünnetin de bizzat hidayete sebep olmadığını söylediği, ifade eder.³³⁵

1.5. İnanç Bağlamında Şüphe Uyandıran Yönleri

Seyyid Cemaleddin Afgani istismarla mücadele eden önemli simalardan biri olarak görülür. Bu konuda onun ön plana çıkmasını sağlayan daha çok siyasi düzlemdeki düşünceleri olmuştur. Şüphesiz Afgani'nin fikirleri her zaman çok net olmamıştır. Bazı durumlarda çelişkiye düşmesinin en başta sebeplerinden biri onun

³³² Mahmuzî Paşa, *Cemaleddin Afgani'nin Hatıraları*, s. 142.

³³³ Afgani, *Tetimmetu'l Beyan fi Tarih-i Afgan*, s. 154–155.

³³⁴ Afgani, *Tetimmetu'l Beyan fi Tarih-i Afgan*, s. 155.

³³⁵ Samarraî, *Dinî Modernizmin Üç Şövalyesi ve Türkiye'deki Takipçileri*, s. 122.

mezhebi konusunda belirsizliği dayandırılmaktadır. Şii olup takiyye yaptığını ve gerçek inancını gizlediğini iddia edenlerin sayısı oldukça fazladır. Bu grube göre İslâm'da reformu savunan Afgani, müctehidlere, müfessirlere, muhaddislere muhalefet etmiştir. Bunun sebebi İslâm'ın saf haline dönme endişesi olduğu, her Müslüman'ın Kur'an'ı aslından okuyup tefsir etmesi gerektiğini düşünmesi olarak izah edilmiştir.³³⁶

1.5.1. Mason Localarıyla İlişkisi

Cemaleddin Afgani hakkındaki masonluk iddiaları onun hayatındaki önemli konulardan birini oluşturmaktadır. Afgani'nin Mısır'da ve Avrupa'da Mason localarına üye olduğunu birçok kaynak doğrulamaktadır.³³⁷ Hatta Onun, Mısır'da bazı locaların kurucusu olduğu ve yakın çevresini bu localara davet ettiği³³⁸ konusu uzun tartışmalara sebep olmuş ve olmaktadır.

Afgani'nin Masonluk iddiasına ışık tutan ilk kanıt onun, Mayıs 1875 tarihinde Kahire'deki bir locaya isim zikretmeksizin yazmış olduğu mektubudur.³³⁹

Bu konudaki tartışmaların meselenin nedenini ve niçinini aydınlatmak konusunda olduğunu göz önünde bulundurursak şüphesiz Afgani Mason Localarına üye olmuştur. Afgani hakkında olumlu görüşe sahip olanlar onun istismar güçlerine karşı mücadelesinde başarıya ulaşmak için Mason Localarını araç olarak kullanmak istediğini iddia etmektedirler. Nitekim Mısır'daki Kevkebu'ş- Şark Locası'na üyeliği

³³⁶ Alâeddin Yalçınkaya, "Cemâleddin Efgânî ve Terörizm", *Cemâleddin Efgani'nin Gerçek Yüzü*, Bedir Yay., İstanbul, 1997, s. 77.

³³⁷ Afgani'nin Mason locasına kayıtlı olduğuna dair bilgi verenlerin en başında Edip İshak ve Selim Anhurî gelmektedir. Esen, *Afgani (Kelamî ve Felsefî Görüşleri)*, s. 99. Ayrıca Arap yazarlarının "vesaik"; oryantalistlerin ise "documents" dedikleri İrec Afşar ile Asgar Mehdevî'nin hazırladıkları eserde Cemaleddin Afgani'nin "Cemaleddin Kabulî" imzasıyla locaya gönderdiği mektup ve Kevkebu'ş-şark locasından da Cemaleddin Afgani'ye gönderilen davetler yayınlanmıştır. *Mecmua-yi Esnâd ve Medârik-i Çâp Naşude der Bare-yi Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî Meşhur be Afgani*, s. 24–25. Keddî ve Elie Kedouri gibi oryantalistler de Afgani'nin masonluğu üzerinde durmuşlardır. Keddî, *Sayyid Jamal al-Din al-Afghani*, s. 92, 94, 100–101; Elie Kedourie, *Afgani And Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern İslâm*, London, 1966, s. 20–22;

³³⁸ Mustafa Fevzî bin Abdullatif Gazal, *Davet-i Cemaleddin Afgani fi Mizani'l-İslam*, Dârü't-Tayyibe, Riyad, 1403/ 1983, s. 161; Samarraî, *Dinî Modernizmin Üç Şövalyesi ve Türkiye'deki Takipçileri*, s. 126.

³³⁹ Alâeddin Yalçınkaya, *Cemâleddin Efgânî ve Türk Siyasal Hayatı Üzerindeki Etkileri*, İstanbul Üniversitesi, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 1990, s. 24.

bu türden bir üyelikti. O, söz konusu locadan herhangi bir verim alamayacağını anlayınca kısa zamanda üyeliğinden geri çekilmiştir.³⁴⁰

Cemaleddin Afgani etkisiyle mason locasına üye olan Muhammed Abduh hakkında bir kaynakta şu ifade yer almaktadır: “...Üstadı Efgani vasıtasıyla, masonluğu Ezher’e idhâl(sokan) eden odur.” Afgani bir ara öğrencisi Abduh’la İngiliz Mahfili Kevkebu’ş-Şark adında bir mason derneğine üye olmuştur. Amaçları sosyal ve politik açıdan istediklerini elde etmektir. Ancak teşkilatın yabancılarla özellikle de İngilizlerle ilgisi sebebiyle maksatlarına ulaşamayacaklarını anlayınca üyelikleri sona ermiştir.³⁴¹

Ammare, Afgani ve Abduh’un Kevkebuş-Şark’a üyeliğini, o dönemde Locaların bugün bilinen manada bir hüviyete sahip olmadığı tezine dayanarak açıklamaya çalışmaktadır. O’na göre o tarihte bu teşkilat, papalık ve kilise hegemonyasına baş kaldıran bir aydın anlayışının temsilcisi durumundadır. Avrupa’daki rolü itibarıyla da bir saygınlığı olan dernek, Fransız devriminin yücelttiği eşitlik ve hürriyet gibi kavramlara bağlı kalarak demokrasiyi yaymak ve aklın hürriyetini sağlamak için çalışmalar yürütüyordu. Teşkilat o günkü yüzüyle değerlendirildiğinde, ne Yahudi maşalığı yapmaya yönelik siyasî maksad taşıdığı, ne de Yahudi üyelerin Arap sorunu ile ilgili siyonist temellere sahip olduğu iddia edilemez.³⁴²

Hüseyin Abdülhay Hurûş Cemaleddin Esedabadi’nin Mason Localarına üyeliği hakkında yazdığı eserde, bu locaları halkı iyiliğe teşvik eden ve kardeşlik duygularını yaymayı amaçlayan merkezler olarak tanımlar ve buraların sanıldığı gibi din ve mezhep aleyhtarı faaliyet yürütmediğini belirtir. Hurûş’a göre Afgani istismar güçlerine karşı oluşturduğu düzenli bir plan çerçevesinde kendine özgü bir tarzda gittiği ortamlarda ve halkın toplandığı yerlerde vaazlar vererek onları uyandırmaya çalışırdı. Bu anlamda Afgani’nin, halktan düzenli gruplara sahip mason localarından

³⁴⁰ Nadir Pervin, “Âya Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî Uzv-i Feramasonri Bud?”, *Ârâ ve Endişe-yi Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî*, Der.: Bahram Nevzanî, Pejuheşkede-yi Mutaleat-ı Ferhengî ve İctimaî, Tahran, 1388, s. 214, <http://www.askdin.com/showthread.php?t=7856>, (25.01.2011).

³⁴¹ Rıza; Karaman, *Gerçek İslâm’da Birlik*, s. 58.

³⁴² Ammara, *el-İmam Muhammed Abduh*, s. 30.

uzak duracağı düşünülemez. Bu amaçla Afgani'nin, Cemaleddin Kabuli adıyla mason localarına üye olmak için başvurduğuna dair belgeler mevcuttur.³⁴³

Afgani karşıtları, locaları bu denli masum yerler olarak tanıtmaz, tam tersine onlara göre Masonluk gizli ve siyasî bir cemiyet olup, Yahudi ve Hristiyanların iş birliğiyle kurulmuştur. Masonluk ile dindarlık bağdaşmaz. Çünkü Mason locaları dindarlara kapalı olup, sadece hür olanları kabul ederler. Mason locaları, dindar fertleri ezen bir müessese olarak görmekte ve bütün dinlere karşı savaşmaktadır.³⁴⁴

Cemaleddin Afgani hakkındaki Masonluk iddiaları, onunla ilgili görüşleri büyük ölçüde etkilemektedir. Nitekim onun Mason localarına üyeliği ya da üye olmadığı çerçevesinde yürütülen tartışmalar, hakkındaki yorumların farklılaşmasına neden olmuştur. Takizade'nin Kava dergisinde yayınladığı "Seyyid Cemaleddin Esedabadi Maruf ba Afgani" adlı makalesi, Cemaleddin Afgani'nin mason localarına üyeliğini gündeme getiren önemli kaynaklardandır. Makalede şu ifadeler yer almaktadır. Mısır'da Afgani'nin Mason Localarına üye olduğu ve orada İngilizlerin aleyhinde konuştuğu duyulmuştur. Hatta bazı kaynaklarda kendisinin Mason Locası oluşturduğu ve başta Tefik Paşa olmak üzere üç yüze yakın üyesi olduğu bilgisi yer almaktadır.³⁴⁵

Cemaleddin Afgani'yi savunanlar da onun Mason teşkilatına üyeliğini kabul etmekle beraber bu durumun sebebinin açıklama yollarını aramaktadırlar. Buna göre Afgani, Masonları yakından tanımak ve onların yapıp ettiklerini öğrenmek için localara üye olmuştur. Bunun yanı sıra elit tabakadan loca üyelerine vatanseverlik ve istismara karşı koyma hisleri aşılarken, bilinçsizce mason localarına üye olanları ise bilinçlendirmeye çalışmıştır. Nitekim mason localarına üyeliği sırasında, ateşli konuşmalar yaparak yavaş yavaş halkı siyasî sömürgeye karşı uyandırmaya çalışmıştır. Ancak bir müddet sonra localardaki İngiliz taraftarları, halkı İngilizlere karşı provoke ettiğini görünce ürkmüş ve Afgani'yi kötü gösterebilmenin yollarını aramışlardır.

³⁴³ Hurûş, *Seyyid Cemaleddin Esdâbâdî der Sazmanhay-i Feramasonri*, s. 195.

³⁴⁴ Samarraî, *Dinî Modernizmin Üç Şövalyesi ve Türkiye'deki Takipçileri*, s. 134-136.

³⁴⁵ Mahmud Ebu Riyye, *Cemaleddin el-Afgani, Daru'l-Maarif*, s. 38.

Abdülhay Hurûş'a göre durumun farkına varan Afgani, bizzat kendisi locadan ayrılma isteğinde bulunmuştur.³⁴⁶ Hurûş, Rain'dan bu konuda şunları aktarır: “ Seyyid'in kendi oluşturduğu locasında yaptığı bir konuşma ortaya çıktı. Bir müddet sonra da Seyyid'in İngiliz aleyhinde yazdığı makalelerde halkı İngiliz istismarına karşı ayaklanmaya davet ediyordu. Seyyid'in halkı İsyana teşviki İngilizlere karşı baş kaldıran Mütemehti Sudani'ye yazmış olduğu mektubun Mısır'daki İngiliz konsolosunun eline geçmesiyle gün yüzüne çıkmıştır.³⁴⁷

1.5.2. Ernest Renan'a Cevabı

Fransız Filozof Ernest Renan Sorbonna'da verdiği “İslâm ve Bilim” konulu bir konferansta İslâmiyet'in ilmin gelişmesine engel olduğu tezini ileri sürmüştür. Buna karşılık Afgani'nin verdiği cevap ise önemli olduğu kadar kafa karıştırıcı ve yoruma muhtaçtır. Renan'ın konferansı Journal des Debats'ın 29 Mart 1883 tarihli nüshasında yayımlanmıştır. Ernest Renan, konuşmasında İslâm ve modern uygarlığın bir biriyle uyuşmayacağını ve İslâm'ın özel oluşum ve gelişimi sebebiyle ilme karşı olduğu tezini savunarak, Müslüman ülkelerin geri kalmışlığını, İslâmiyet'le yönetilen devletlerin zaafını ve çöküşünü buna bağlamaktadır. Böyle bir saldırı İslâm Dünyasından geniş tepkiler almıştır. Namık Kemal Ernest Renan'ın konferansına cevap olarak Reddiye yazan önemli isimlerdendir.³⁴⁸

Ernest Renan İslâm hakkında şunları yazmaktadır:

³⁴⁶ Hurûş, *Seyyid Cemaleddin Esdâbâdî der Sazmanhay-i Feramasonri*, s. 201.

³⁴⁷ Hurûş, *Seyyid Cemaleddin Esdâbâdî der Sazmanhay-i Feramasonri*, s. 209.

³⁴⁸ Namık Kemal'in, Ernest Renan'ın Sorbune'de verdiği “İslâm ve Bilim” adlı konferansında öne sürdüğü iddialara verdiği yanıtı çok önemlidir. Çünkü O Afgani gibi durumu kabullenmeyip şiddetli bir reddiye kaleme almıştır. Namık Kemal reddiyesinde Renan'ı tanıtmakla söze başlar: “Engizisyonun kötülüklerini tenkit ede ede, fenalığı dine bağlayan ve her dini aynı meziyette vehmeden bir münkir, üstelik ele aldığı konuyu da hiç bilmemektedir. Nasıl olur denecek, bir şark dilleri mütehasısı, bir akademi azası İslâmiyeti nasıl olur da bilmez? Bilmez, Avrupa şarkı bilmez. Bu cehaletin sebebi şu: Avrupa'da İslâmiyet'le uğraşanlar ya Hristiyandırlar ya değildirlir. Hristiyanlar fikr-i aslileri bu tetkikatın selamete icrasına manidir. Biz araştırmalarımızda bitaraf olabiliriz. Bizce Hristiyanlık mensuh bir dindir. Hâlbuki İslâmiyet Hristiyanlara göre ilahi değildir. Onun için her kitapta yalan yanlış ararlar. İnanamayanlar ise, bütün dinlere efkâr-ı beşerin en ağır zincir-i esareti, terakkiyat-ı marifetin en kuvvetli sekte-i haili nazarıyla bakarlar. Dinin ilahi mahiyeti yoksa üzerinde neden durulsun? Renan'ın risalesini görmeden bu kadar az lakırdıya bu kadar çok hata sığabileceğini sanmazdım.”

Abdülhamid dönemindeki yazarların çoğu Batı uygarlığına karşı Arap uygarlığını savunduğunu söyleyen Türköne Namık Kemal'in Renan'a cevabını bir polemik biçiminde değerlendirirken, onun Arapların hatta Türklerin de felsefe ve ilim konusunda yetersizliklerine işaret edilen konferans konuşmasına yanıtında Arap uygarlığının ispatı peşine düşmenin tuhaf olduğunu söylemektedir.

“... İslâmiyet ilme ve felsefeye daima ezâ etmiş ve nihâyet onları boğmuştur... İslâmiyet’i müdafaa eden serbest fikir sahibleri onu tanımıyorlar. İslâmiyet, rûhânî ile cismânînin birbirine kaynaması, bir akîdenin tahakkümü, insanlığa vurulan zincirlerin en ağıridir... İslâmiyet, fethettiği memleketlerin fikrî ve rûhî varlığını ezmiştir... İnsan zekâsı için İslâmiyet yalnız zararlı olmuştur... Bir Müslüman’ı ayırd eden vasıf, ilim düşmanlığıdır.”³⁴⁹

Cemaleddin Afgani’nin Renan’a verdiği cevap:

“Sayın Bay,

Geçtiğimiz Mart’ın 29’unda sizin saygıdeğer gazetenizde meşhur M. Renan tarafından Sorbone’de, seçkin bir dinleyici kitlesi önünde verilen “İslâmiyet ve İlim” üzerine bir konuşmasını okudum. M. Renan’ın şöhreti Batı’da olduğu kadar Doğunun da en uzak köşelerine kadar yayılmıştır. Bu konuşmanın bana ilham ettiği bazı gözlemleri bu mektupla ifade etme ihtiyacı duydum; sütunlarınızda yer alması ricasıyla, size göndermekten şeref duyuyorum.

M. Renan, şimdiye kadar kapalı kalmış olan Arapların tarihinin bir noktasını aydınlatmak ve geçmişlerine parlak bir ışık tutmak istemiştir. Arapları çok muhterem telakki edenler, M. Renan’ın onların dünya üzerinde daha önce işgal ettikleri mevki ve mertebeyi gasbettiğini söylemeseler bile, konuşmasını sıkıntı verici bulabilirler. İnanıyoruz ki, M. Renan, Arapların yıkılmaz haşmetini yıkmak için hiçbir suretle uğraşmamıştır; o, kendini tarihi gerçeği keşfetmeye ve bu gerçeği milletler tarihinde dinin tesirlerini inceleyenlere tanıtmaya hasretmiştir. Ben, M. Renan’ın şimdiye kadar dikkat edilmeyen gerçekleri kullanmasını, bu zor görevi hayret verici biçimde başarmasını takdire acele etmekteyim. Onun konuşmasında dikkate şayan müşahedeler, yeni kavrayışlar ve tarifi güç cazibe buldum. Mamafih ben, elimin altında bulunan, bu konuşmanın aslında az veya çok sadık bir tercümesini okuyabiliyorum. Şayet Fransızca metni okuyabilseydim bu büyük düşünürün fikirlerine daha iyi nüfuz edebilirdim. Mütevazı selamlarımı bağlılık numunesi ve hayranlığımın dostane bir ifadesi olarak kabul etsin... .”³⁵⁰

Cemaleddin Afgani makalenin devamında E. Renan’ın nutkunun,

³⁴⁹ Ernest Renan, *Nutuklar ve Konferanslar*, Ankara, 1946, s. 183-205.

³⁵⁰ Cemaleddin Efgânî, *Journal des Débats Gazetesi*, s. 2.

- İslâm'ın aslında ilmin gelişmesine engel olduğu,
- Arap halkının mizacı itibarıyla felsefe ve metafizikle barışık olmadığı görüşüne dayandığını belirtmektedir. Afgani'nin savunmasına bakılacak olursa onun karşı olduğu kısım ikinci bölüm, yani kendi tabiriyle “ Bu değerli nebatın sahradan esen rüzgarın kurutmadığı”³⁵¹dır. Cemaleddin Afgani sözlerine şöyle devam eder:

“...Bu nutku okuduktan sonra, engellerin münhasıran İslâm dininin bünyesinden mi yoksa dünyada yayılış şeklinden ve bu dini kabul eden milletlerin karakter, gelenek ve kabiliyetlerinden veya bu dini zorla kabule mecbur edilen milletlerden mi neş'et ettiğini sormaktan insan kendini alamamaktadır. Muhakkak ki, Bay Renan bu noktaları aydınlatacak zaman bulamamıştır. Fakat teşhis yerindedir.”³⁵²

“Bilimin gelişmesinde Müslümanlığın bir engel olduğu doğru ise, bu engelin, bir gün ortadan kalkmayacağını söylemek mümkün müdür? Müslümanlık bu bakımdan diğer dinlerden hangi noktada ayrılmaktadır?”

Bütün dinler, kendi bünye ve üsluplarına göre müsamahasızdırlar. Hristiyanlığın telkinleri ve öğretileri sonunda meydana gelmiş olan topluluk, kastettiğim devreden çıkmış bulunmaktadır. Ve bundan böyle, hür ve özgür olarak ilerleme ve bilim yolunda, sür'etle ilerlemektedir. Hâlbuki Müslüman topluluğu, henüz dini vesayetten kurtulamamıştır. Bununla beraber, Hristiyanlığın Müslümanlığa yüzyıllar boyunca tekaddüm ettiğini düşünerek, Müslüman topluluğun bir gün bu vesayet bağlarını koparacağı ve medeniyet yolunda, batı topluluğu tarzında yürüyeceği ümidini beslemekten kendimi alamıyorum. Batı topluluğu için, Hristiyan akidesi, bütün şiddetine ve müsamahasızlığına rağmen, hiçbir zaman yenilenmeyecek bir engel olmamıştır.

Hayır, İslâm'da bu ümidin beslenmediğini kabul edemem. Ben burada M. Renan'a karşı Müslümanlığı değil, barbarlıkta ve cehalette yaşamağa mecbur kalacak yüz milyonlarca insanı savunuyorum. Müslümanlığın, bilimi ve bilimsel ilerlemeleri yok etmek isteği bir gerçektir...

³⁵¹ Cemaleddin Efgânî, Journal des Débats Gazetesi, s. 2.

³⁵² Cemaleddin Efgânî, Journal des Débats Gazetesi, s. 3.

Bir öküzün arabaya koşulduğu gibi bir dogmanın, mezhebin esiri olarak kanun yorumcuları tarafından evvelden çizilmiş aynı izde devamlı olarak yürümeye mecburdur. Ayrıca mensup olduğu dinin, bütün ahlak kurallarını ve ilimleri kendinde topladığına inanmış olarak, bu dine kararlı olarak bağlanır ve daha ileri bir adım atmak için hiçbir faaliyet göstermez. Boş girişimler için kendini niye yorsun? Gerçeğin tamamına sahip olduğunu zannettiğine göre, gerçeği aramanın onun için ne faydası olabilir.

M. Renan'ın konferansında, itirazı kabil olmayan bir kararlılıkta temas ettiği ikinci nokta hakkında da konuşmaya mecbur oluyorum:

Hiç kimse inkâr edemez ki, Arap halkı cahiliyet ve barbarlık zamanında bile, kültürel ve ilmi ilerleme yoluna girmiş olup, bu yoldaki san'atı, ancak fütuhât zamanlarındaki sür'atı ile bir tutabilirdi. Zira bir yüzyıl içerisinde hemen hemen bütün Grek ve İran (Pers) ilimlerini benimsemiş ve hâkimiyetini Arap yarımadasından Himalaya dağlarına ve pirenelerin zirvesine kadar uzatabilmiştir.

... Arab medeniyetinin dünyaya canlı bir parlaklık saçtıktan sonra, nasıl birdenbire söndüğünü sormamıza müsaade edilmelidir. Bu meş'ale, o zamandan beri nasıl tekrar yakılmamış ve Arap âlemi neden tekrar karanlıklara gömülmüştür?

Bu noktada, İslâm Dini'nin mesuliyeti tamamen meydandadır. Gayet açıktır ki İslâm dini yerleştiği her yerde ilmi bertaraf etmek istemiş ve bu amacının gerçekleştirmede, despotizmin yardımından çokça yararlanmıştı...

Dinler, hangi isimi taşırlarsa taşırsınlar birbirlerine benzerler. Bu dinlerle felsefe arasında, hiçbir anlaşma mümkün değildir. Din insana iman ve inanç telkin eder. Hâlbuki felsefe, insanı tamamen veya kısmen dinden uzaklaştırır... Din üstün olduğu zaman felsefeyi bertaraf etmiştir. Felsefe hâkim olduğu zaman ise aksi varid olmuştur. İnsanlık var oldukça mezhep ile vicdan hürriyeti din ve felsefe arasındaki mücadele bitmeyecektir. Bu hırslı mücadelede, vicdan hürriyetinin galip gelmeyeceğinden korkuyorum.”³⁵³

Ernest Renan, böyle bir cevapla karşılaştığına şaşırıldığını ve de memnuniyetini şöyle belirtir:

³⁵³ Cemaleddin Efgânî, Journal des Débats Gazetesi.

- “ Sobonne’de verdiğim son konferansın şeyh Cemaleddin’e ilham ettiği pek yerinde düşünceleri, dün, lâyük oldukları alâka ile okuduk. Bu vesile ile münevver bir Asyalının zihniyetini orijinal ve samimi tezahürleri üzerinde incelemek kadar öğretici bir şey olamaz... Şeyh’in vukufla yazılmış makalesinde, üzerinde gerçekten uyuşamadığımız yalnız bir nokta görüyorum. (...)

Şeyh’e haksız görünebildiğim bir cihet, vahye dayanan her dinin kendisini ister istemez pozitif bilime düşman gösterdiği ve Hıristiyanlığın da bu bakımdan İslâmlıktan aşağı kalmadığı fikrini yeteri derecede geliştirmemiş olmamdır. (...)

Mademki Şeyh Cemaleddin, muhtelif dinler hakkında eşit bir adaletle hüküm vermemi istiyor... Serbest düşüncelilerin bu muhtelif noktalar üzerindeki anlaşmazlığı derin bir anlaşmazlık değildir, çünkü İslâmlığın lehinde de olsalar aleyhinde de olsalar hepsi de aynı amelî neticeye varmaktadırlar: Müslümanlar arasında öğretimi yaymak... (Bu olursa) bizim Katolikler’den ayrıldığımız gibi İslâmlıktan ayrılacak seçkin şahsiyetler yetişecektir. -Şeyh Cemaleddin kadar seçkinleri herhâlde az olacaktır-. (...)

Öyle zannediyorum ki, Müslüman memleketlerini uyandırıp kalkındıracak olan şey İslâmlığın kendisi değil onun zaafa düşmesi olacaktır... Bazı kimseler konferansımda Müslüman dinine mensub olanlara karşı düşmanlık sezmişlerdir. Bu hiç böyle değildir; İslâmlığın en büyük kurbanları Müslümanlardır. (...)

İnsan zekâsı asıl işine yâni pozitif bilimin kurulmasına çalışmak istiyorsa, her türlü tabiatüstü itikaddan kurtulmalıdır... Hıristiyan aydınları için, dinî itikadların zararsız bir hâl aldıkları hayırhah bir lakaydlık hâline varmak bahis mevzuudur. Bu, Hıristiyan memleketlerinin aşağı yukarı yarısında olmuştur; İslâm memleketlerinde de aynı şeyin olmasını temennî edelim. Şübhe yok ki bu olduğu gün, Şeyh’le ben birlikte alkışlayacağız.”³⁵⁴

Ernest Renan ve Cemaleddin Afgani arasında geçen bu yazışmalar Afgani’nin sempaticanları tarafından değerlendirildiğine mübalağalara yol açmaktadır. Metinleri okuyanların aklına, bu tür yorumcuların asıl metinleri okunmadan

³⁵⁴ Ernest Renan, *Nutuklar ve Konferanslar*, 208–212.

mübalağaya kalkıştıkları düşüncesi yerleşiveriyor. Türköne'nin Hamidullah'tan naklen zikrettiğine göre yukarıdaki cevapta yazılanların tercüman tarafından değiştirilmiş olabileceğini düşünenler de vardır. Çünkü Cemaleddin Afgani, konuşmasının başlarında Fransızca bilmediği için metni tercümeden okumak zorunda kaldığını ifade ediyor. Hatta Afgani'nin ağzından böyle bir cevabı Renan'ın kendisinin yazdığını sonra da Afgani'ye atfettiğini ortaya atanlar da yok değildir. Ancak bunların çok zayıf birer ihtimalden öteye geçmez.³⁵⁵

2. AFGANI'NİN EĞİTİMCİLİĞİ VE DİN EĞİTİMİ ANLAYIŞI

Cemaleddin Afgani'nin eğitimle ilgili görüşlerini ayrıntılı bir şekilde ortaya koyan belli başlı bir eseri bulunmamaktadır. Ancak Seyyid Hadi Husrevşahî'nin derlediği Seyyid Cemaleddin Hüseyinî (Esedabadi) ismiyle “Mecmua-yı Resail ve Makalat” adlı eserinde; “Talim ve Terbiye”, “Talim ve Taallüm”, “Eğitim Felsefesi” başlıklı üç makalesi bulunmaktadır. Afgani'nin eğitimle ilgili görüşlerini, İbrahim Aydın tarafından çevrilerek toplu halde basılan el Urvetu'l-Vuskâ ve çeşitli dergilerde yayınlanan makalelerinin satır aralarından okumaya çalışacağız.

Cemaleddin Afgani'nin eğitim hakkındaki düşünceleri din eğitiminden tamamen ayrı değildir. Başka bir deyişle onun eğitim hakkındaki fikirleri, aslında din görüntüsü etrafında şekillenen ahlakî değerlere uygun bir kişilik kazanımı olarak, dini ölçütlerle bir eğitim anlayışı tarzında belirginleşir. Çünkü Afgani'ye göre insan başlangıçta boş bir levha gibi doğar. O levha üzerinde ilk nakışı yapan dindir. Hareketlerini dinin yönlendirmesiyle geliştiren insan tüm işlerinde de dinin öğrettiklerini uygular. Ona göre İnsanın alması gereken ilk eğitim (terbiye), din eğitimidir. Fizik, Matematik, Handese gibi müsbet bilimlerin eğitimi de dini ölçütlere göre yapılmalıdır.³⁵⁶ Bu nedenle onun eğitimci kişiliği incelenirken eğitim ve din eğitimi hakkındaki görüşlerinin birlikte ele alınması daha uygundur.

Cemaleddin Afgani direkt eğitim hayatına müdahalede bulunmadıysa da, özellikle vaaz tarzındaki eğitimci sohbetleri ve konferanslarıyla eğitimci bir kişilik kazanmıştır. O, gittiği her yerde etrafında toplanan kalabalık halk kitlelerine eğitimci nasihatlarla bulunarak, onları öğrenmeye teşvik etmiştir. Nitekim Mısır'da ikamet

³⁵⁵ Türköne, *Cemaleddin Afgani*, s. 66.

³⁵⁶ Seyyid Cemaleddin Hüseyinî, “Talim ve Taallüm”, *Mecmua-yı Resail ve Makalat*, Der.: Seyyid Hadi Hüsvşahî, el-Hadi Basımevi, Tahran, 1379, s. 134.

ettiği Yahudi mahallesindeki evi³⁵⁷ halka açık bir medrese hüviyeti taşıyordu. Onun şöhretini duyan gelip bu “medrese evi”ndeki ders halkalarına katılıyordu.³⁵⁸ O kendi evi dışında dostlarının evini de eğitim amaçlı kullanırdı. Buralarda halktan da kitleleri toplayarak onlara vaazlarda bulunurdu. Bazen onlarca ve yüzlerce edip, âlim, sufi ve ilim talebeleriyle Özbekiye³⁵⁹ civarındaki kahvehanelerde buluşup konuşmalar yapar ve sorusu olanların sorularını cevaplandırırdu.³⁶⁰ Öğrencilerine ilm-i kelam, felsefe üzerine kitaplar okutuyordu.³⁶¹ 1892’de Sultan Abdülhamit’in daveti üzerine Türkiye’de bulunduğu sırada Şişli’deki konağında da benzer usulle Türk aydınlarına haftalık sohbetler yapıyordu. Muhammet Emin gibi bazı Türk aydınları onun bilgisine çok itibar etmiş ve sohbetlerine devamlı olarak iştirak etmişlerdir.³⁶² Bu özelliklerinden olsa gerektir ki, Afgani Afganistan’da resmî eğitimin temellendirilmesi hareketini başlatan kişi olarak görülmektedir. İddiaya göre Afgani, Afganistan eğitim tarihinde ciddi bir adım olan eğitimi resmileştirme planını hazırlayarak, Emir Şiirali Han (1863–1878)’a sunmuştur. Afgani ülkeyi terk ettikten sonra bu planı uygulamaya koyan Şiirali Han eğitim kurumunu resmileştiren idareci unvanını kazanmıştır.³⁶³ Fakat maalesef bu iddiayı kanıtlayacak önemli arşiv belgesi ya da her hangi bir vasika elimize geçmemiştir. Hatta Cemaleddin Afgani’nin kendi yazmış olduğu Afganistan Tarihini konu edinenen “Tetimmetu’l Beyan fi Tahih-i Afgan”adlı eserinde de bu konudan hiç söz edilmemiştir.³⁶⁴

³⁵⁷ Afgani’nin Yahudi Mahallesinde bir ev bir takım şüphe ve sorunlara sebep olmuştur. Onun kaldığı mahalle Yahudiler’e özel olup, başka dinden kişiler yoktu. Bu nedenle Müslümanların geleneğine uygun kıyafetlerle bu mahalleye girip çıkmak hoş karşılanmıyordu. Rehap Hıdır ‘Ukavî, *Hakimu’ş-Şark ve Risaletu’hu fi Redd Ala’d-Dehriyyin*, Daru’l-Fikri’l-Arabî, Beyrut, 1993, s. 36–37.

³⁵⁸ Samarraî, *Dinî Modernizmin Üç Şövalyesi ve Türkiye’deki Takipçileri*, s. 121. Cemaleddin Afgani, 1871 yılında Mısır’da evinde oluşturduğu ders halkalarıyla çok sayıda talebe topladığı birçok kaynakta zikredilmektedir. Ancak ilmi bir havada başlayan bu faaliyet daha sonra siyasî havaya bürünmüştür. Bu konuda siyasi alanla ilgilendiği hatta kendisi parti kurup yakın çevresindekileri buraya kanalize ettiği belirtilmektedir. İsa Yüceer, “Cemaleddin Afgani’de (1838–1897) Kelâmî Kimlik, *Cemâledin Afgânî’nin Gerçek Yüzü*, Bedir Yay., İstanbul, 1997, s. 53.

³⁵⁹ Özbekiyye eski Kahire’de kitapçıların bulunduğu bir semtin adıdır. Buraya Özbekiyye denmesinin sebebi Özbeklerin Selahuddin Eyyubi’ye yardım için dünyanın dört bir yanından gelip bu mahalda toplanmasıdır. Buradan gruplar halinde Haçlılara karşı savaşa gönderildikleri için Özbekiyye adını almıştır. Kal’açî, *Hekim-i Maşrik-Zemin Seyyid Cemaleddin Afgani*, s. 53.

³⁶⁰ Kal’açî, *Hekim-i Maşrik-Zemin Seyyid Cemaleddin Afgani*, s. 53–54.

³⁶¹ Samarraî, *Dinî Modernizmin Üç Şövalyesi ve Türkiye’deki Takipçileri*, s. 121.

³⁶² Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri 1895- 1908*, s. 65.

³⁶³ bkz.: Cemilu’r-rahman Kamgar, *Tarihçe-yi Maarif-i Afganistan (1747-1992)*, Meyvend Yay., Peşaver, 1376, s. 8; Aziz Muhammed Amaç, “Tarihçe-yi Muhtasar-ı Talim ve Terbiye-yi Cumhuri-yi Afganistan”, *İrfân*, S. 2, Kabil, 1370, s. 3-4.

³⁶⁴ Bkz.: Afgani, *Tetimmetu’l Beyan fi Tarih-i Afgan*.

Cemaleddin Afgani, insanda bulunan düşünce, gaye, merak, gayret, ilgi, heves gibi özelliklerin kalıtsal olabileceği ve yaşadığı çevre şartlarına göre değişik kodlarla donatılabileceğini düşünmektedir. Ancak doğduğu ve yetiştiği yerin havası, mizacı, dimağın şekli, bedenin yapısı gibi doğal sebepler nefsin ve ruhun halleri üzerine etki etmeyerek yalnızca az bir miktarda kabiliyetleri yönlendirir. Eğitim ister örgün olsun ister yaygın olsun, ruhta oluşan etkiyi değiştirebilir ya da hiç olmamış gibi yok edebilir. Düşünceler yenileniyor, akla yeni şeyler fışkırıyor, nitelik yükseliyor ve çalışmalar genişliyor. Bu özelliklerin tabiattan geldiğini sanırlar, fakat onların kesbî (sonradan elde edilen şeyler) olduğunu bilmezler. Afgani'ye göre sadece bedensel işler iç kabiliyetlerden, melekelerden meydana gelir. Ruh ise beden üzerinde istediği gibi hükmeden mutlak otoritedir.³⁶⁵

2.1. Bilimsel Yeterliliği ve Eğitimci Kişiliği

Asya, Avrupa ve Afrika'nın bir kısmına seyahat etmiş olan Afgani, dünyanın önemli ilmi ve siyasi şahsiyetleri ile karşılaşmış, onlarla müzakerelerde bulunmuştur, bütün bunlar ona geniş bir görüş ufku kazandırmıştır. Bu yolculuklarında o, kurtuluş mücadelesi yürüttüğü İslam âlemini yakından tanıma fırsatı bulmuştur. Hicaz, Mısır, Hindistan, İran, Türkiye ve Afganistan'a gitmiş, her birinde bir süre kalmıştır. O dönemde İslam ülkelerinde mevcut olan hareketleri, akımları, şahsiyetleri yakından tanıma fırsatı bulmuştur. Aynı şekilde İslam ülkelerinin siyasî, iktisadî, coğrafi durumları hakkında geniş bilgiye sahip olmuştur. Nitekim onun "Tütün Ayaklanması" sırasında Hacı Mirza Hasan Şirazi'ye yazdığı mektuplardan, İran'ın genel durumu, siyaset perdesinin arkasındaki cereyanları ve sömürünün hilelerini, hangi sınıra kadar bildiği anlaşılıyor.

Cemaleddin Afgani iyi bir felsefe eğitimi görmüştür.³⁶⁶ O, ilimleri sınıflandırırken, felsefeyi tüm ilimlerin ruhuna uygun olan ve gelişimine zemin hazırlayan bilim dalı³⁶⁷ olarak tarif eder.

Afgani felsefede, silsile olarak büyük filozoflardan Hâc Molla Hadî Sebzvarî'nin öğrencisi olmuştur.³⁶⁸ Urvetî Muaffik Berresi Âra ve Nazarât-i Felsefî

³⁶⁵ *Urvetu'l-Vuska*, s. 102–103.

³⁶⁶ Afgani, Meşşâî ekolünün etkisi altındadır. Meşşâiler esas itibarıyla Yunan filozoflarından Aristo'yu takip eder. Hak ve hakikatı aramada akıl, mantık ve delili kullanırlar. Alperen, *Çağımız İslam Dünyasında Modernleşme Hareketleri ve Türkiye'deki Etkileri*, s. 93.

³⁶⁷ Hüseyinî, "Talim ve Taallüm", s. 131.

Seyyid Cemaleddin Esedabadî adlı makalesinde Muhammet Rıza Hakimi'den şunları aktarır: “Bu yüzyılda Seyyid Cemaleddin'den daha değerli bir İranlı İslâm filozofu var mıdır? Şüphesiz o, Ebu Nasr Farabî'den sonra en büyük siyasal İslâm felsefecisidir. Afgani siyaset felsefesinde Farabî, İbn Sina ve Ebu'l Hasan Amirî gibi şahsiyetlerin selefi sayılır.”³⁶⁹

O, Mısır'dayken İbn Sina Felsefesini okutmuş, Yunan filozoflarına hayranlık duyan felsefecileri eleştirmiştir. Afgani, felsefî bir eğitim sisteminin olmayışını İslâm ülkelerinin en önemli geri kalmışlık sebebi olarak göstermektedir. Ona göre felsefe hayvaniyet âleminde insanlık âlemine çıkış ve insanı anlama yoludur. Yani Afgani'ye göre karanlıkları izâle edici felsefe siyasî, sosyal, toplumsal, kültürel ve eğitim olmak üzere insanı ilgilendiren her alanda kendini göstermektedir.³⁷⁰

“Seyyid Cemaleddin Meşşai felsefesinde Mirza ebu'l-Hasan Celve'den, İshrakta Hekim Kamşa'dan daha iyi değildi ve Avrupa hukuk ve kanunlarını da Mirza Malkom Han kadar bilmezdi. Riyaziyatta Muhammed Ali Kazî ya da Mirza Abdulgaffar Isfahanî ondan gaha iyiydi. Fransızca'yı Muhammed Hasan Han İtimadu's-Saltana daha iyi konuşur, Mirza Hasanali Han onda daha güzel Farsça yazardı. Hüseyin Furugî nesirde ve şiirde daha usta, Muhammed Abduh ve Edip İshak daha fasih Arapça konuşurdu. Ancak o tüm bu bilgileri alabilecek kadar büyük bir zihne sahipti.”³⁷¹

Cemaleddin Afgani'yi yakından tanıyan kişilerden nakledilen bilgilere göre, o etkileyici bir ikna ve telkin kabiliyetine sahipti. Karşıdaki kişiyi sözleriyle etkileme yeteneğine sahip olduğu için gittiği her yerde etrafında birçok dinleyici toplanırdı. Onun daha öğrencilik yıllarında üstün zekâsı ve olağanüstü kavrama gücüyle diğer çocukların arasında hemen fark edildiği belirtilmiştir. Afgani'nin İslamî ilimlerin yanında İslam Kültürüne de vakıf olması ve birkaç dil bilmesi bulunduğu şartlar altında onu güçlü kılıyordu. Afgani ilköğrenimini Kazvin, Tahran ve Necefte tamamlamış, özellikle de Necefte Hac Şeyh Murtaza Ensari ve Molla Hüseyin Kulî Hemedanî gibi şahsiyetlerden eğitim almıştır. O aklî ilimleri Molla Hadi

³⁶⁸ Muvafik, “Berresi-yi Âra ve Nazarat-ı Felsefî Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî”, s. 85–86.

³⁶⁹ Muvafik, “Berresi-yi Ârâ ve Nazarat-ı Felsefî Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî”, s. 89.

³⁷⁰ Muvafik, “Berresi-yi Âra ve Nazarat-ı Felsefî Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî”, s. 85–86.

³⁷¹ Tabatabai, Nakş-i Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî der Bidari-yi Maşrik-Zemin, s. 50.

<http://www.hawzah.net/fa/MagArt.html?MagazineArticleID=32650&MagazineNumberID=4537&SubjectID=77792>, 20.11.2010.

Sebzvari'den almıştır. Sebzvarî İrfan ve maneviyat konularında da Afgani'nin yetişmesinde etkili olmuştur.

Afgani, özgün düşünce yapısıyla kendinden öncekilerin söylediklerinin üstünde şeyler söylemiştir. O modern bilgiye dayalı zihinsel faaliyetin önemini³⁷² iyi kavramıştır. 1872 yılında Kalküte'de bulunduğu sırada Albert Hall okulunda yaptığı konuşmada, aydınların ezberci eğitim tarzını eleştirerek onların düşünmekten yoksun olduklarını şu sözleriyle dile getirmiştir: “Aydınlarımız Sedri ve Şemsü'l-Barie okumakta ve mağrur bir şekilde kendilerini hikmet sahibi sanmaktadır. Gel gelelim, sağ eliyle sol ellerini dahi bir birinden ayırıp tanıyamazlar. Biz kimiz ve neyiz diye sormazlar bile. Elektrik, dizel motorlu gemi, demir yolu nedir? Şaşılacak olan şudurki; önlerine bir lamba koyup sabaha kadar Şemü'l-Barie kitabını okurlar; fakat bir kez de bu lambanın şişesini kaldırıncaya lambanın buğu yaptığını ve şişeyi yerine koyunca buğunun kesildiğinin nedenini düşünmezler.”³⁷³

Afgani'nin Necef ve Kerbela'da eğitim gördüğünü, onun yeğeni olduğunu iddia eden mirza Lutfulla Han'ın yazdıklarında bulabiliyoruz. İddiaya göre Afgani Şiiilerin kutsal şehirleri olan Necef ve Kerbela'da eğitim görmüştür. Bunun doğru olduğunu gösteren içsel kanıtlar da mevcuttur. Yazıları ve dersleri İslam felsefesi ve özellikle de İbn Sina geleneğine sahip olduğunu gösterir. O dönemde Sünni İslam medreselerinden ziyade, İbn Sina geleneğinin hala canlı olduğu Şii okullarından gelen bir bilgidir.³⁷⁴ Afgani'nin kariyerinin büyük bir kısmı Sünni ülkelerde gerçekleşmiştir.³⁷⁵

2.2. Eğitim Yoluyla Etkilediği Önemli Şahsiyetler

Cemaleddin Afgani, yayın yoluyla halka ulaşmayı önemli eğitim faaliyetlerinden olarak görmektedir.³⁷⁶ Bu hususa: “İnsanlık dünyası düşünce ve söz dünyasıdır. Doğru düşüncelerin, kitap, dergi ve gazetelerde yayınlanması, halkın kültürlenmesi ve eğitimi için en önemli faktörlerden biridir. Bu faktör ayrıca onların hayatlarını olumsuz yönde etkileyecek unsurları ortadan kaldıracaktır. Eğer aydınlar dini sınırlara riayet ederek yazıp çizmeye ve konuşmaya başlarsa, başarılarına

³⁷² Muammer Esen, “Dinî Düşüncede Tecdid”, s. 45.

³⁷³ Şamil Kurbanov, *Cemaleddin Afgani ve Türk Dünyası*, Doğu Kitabevi, İstanbul, 2011, s. 299.

³⁷⁴ Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 128.

³⁷⁵ Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 128.

³⁷⁶ Daryüş Rahmanî, *Seyyid Cemaleddin Esedâbadî*, Müessesesi-yi Tahkikat ve Tavsiya-yi Ulum-ı İnsanî, Tahran, 1387, s. 18.

Allah Teâlâ kefil olacaktır.”³⁷⁷ demektedir. Afgani, kendine göre belirlediği eğitim yöntemiyle yayın organları (o dönemde gazete ve dergi) ve oluşturduğu ders halkalarıyla eğitim hayatına katkıda bulunmuştur. Nitekim o bu yolla direkt ve dolaylı olarak birçok ismi etkilemiştir. Kendisinden etkilenen isimlerden başlıcaları şu şekilde sıralanabilir:³⁷⁸

Muhammed Abduh (d.1849-ö.1905):

Kendisinden “Cemaleddin Afgani’nin İslam alemine kazandırdığı en kıymetli eseri”³⁷⁹ olarak bahsedilen Şeyh Muhammed Abduh, Mısır’da doğmuştur. Babası Abduh Hayrullah muhtemelen Türk Kökenlidir.³⁸⁰

Ahmedi Camiinde Sufilikten özellikle de Şazeliye’den etkilenen bir şahsiyettir. O Ezher’da Sufi ekolüne mensupken Afganiyle tanışmış, onun etkisiyle sufilikten sufiliğin felsefesine yönlendirilmiş ve modern yabancı kitapları okumaya yönelmiştir. Afganiyle birlikte Mason localarına üye olmuşlardır.³⁸¹

Abduh başarılı gazetecilik ve siyasî tecrübelerini Afgani’nin yanında kazanmıştır ancak o hocası Afgani gibi asla siyasî bir kışkırtıcı olmamıştır.³⁸² O sonradan gayesini siyasî reformun temel şartı kabul ettiği diğer reform alanlarına yönelterek siyasetten ayrılmıştır. Cemaleddin Afgani ise faaliyetlerini siyasî eylemle yoğunlaştırmaya devam ettiği için iki eski arkadaşın yolları bu noktada ayrılmıştır.³⁸³ Çünkü Afgani, daha çok mücadele ve siyasî eylemleri tercih ederken, Abduh düşünce ve itidaldan yana olmuştur. Afganî ıslatahatı siyasî alanda

³⁷⁷ Afganî, Abduh, *Urvetu'l-Vuska*, s. 225.

³⁷⁸ Afgani’nin etkilediği başlıca isimler hakkında bkz.: Kal’ açî, *Hekim-i Maşrik-Zemin Seyyid Cemaleddin Afgani*, s. 53–54; Samarraî, *Dinî Modernizmin Üç Şövalyesi ve Türkiye’deki Takipçileri*, s. 121.

³⁷⁹ Akif, “Cemaleddin Afgani”, s. 207.

³⁸⁰ Rıza, *Tarihu'l-Ustazi'l-İmam*, C. I, s. 15–16.

³⁸¹ Tefkik Mücahid, *Fârâbi'den Abduh'a Siyasî Düşünce*, s. 230; Abbas Mahmud el-‘İkad, *İlamu'l Arab el-Ustazu'l-İmam Muhammed Abduh*, Vezareti'l-Sakafa ve'l-İrşadu'l-Kavmî, Birlik Arap Ülkeleri, 1972, s. 123–125.

³⁸² Tibi, *Arap Milliyetçiliği*, s. 119.

³⁸³ Tefkik Mücahid, *Fârâbi'den Abduh'a Siyasî Düşünce*, s 251.

gerçekleştirmeyi öngördüğünden devrime, Abduh ise ilim ve kültür alanında ıslahat yapmaya çağırıyordu.³⁸⁴

Abduh 1889 yılında Mısır'a dönerek bir müddet Kahire'nin dışındaki Binha'da kadılık yapmış, 1891 yılında da istinaf mahkemesi müsteşarı olmuştur. Bu dönemde Abduh mahkeme, vakıflar ve özellikle eğitim kurumlarının ıslah edilmesi gerektiği kanaatine varmıştır. Ancak bu iş için ne devlet ne de halk desteği bulabilmiştir. Bu nedenle İngilizlerle yakın durarak eğitimin ıslahı konusunu ön plana çıkarmaya çalışmıştır.³⁸⁵ Afgani, O'nun bu tavrına kızarak kendisini korkaklıkla ve düşmanlarla işbirliği yapmakla suçlamıştır. Mısır'ın yaygın bir eğitim ve öğretime ihtiyacı olduğunu düşünen Abduh, Afgani'ye tepkisini: "İstanbul'da saray entrikalarına karışacağına Sultan'ı eğitim sistemini ıslah etme hususunda ikna etmeye çalışsaydı ya!"³⁸⁶ şeklinde göstermiştir.

Mehmet Akif Ersoy Şeyh Muhammed Abduh ile Afgani arasında geçen bir tartışmayı Hocasâde'nin dilinden Asım'a şöyle aktarır: Afgani öğrencisi Abduh'tan, nazariyatla uğraşma devri geçti diyerek hızlı bir şekilde inkılâp yapılmasını istemektedir. Abduh ise yeni bir medrese kurmayı, buradan yetişecek yeni Cemalattin Afganiler'in çeşitli yerlere gönderilerek önce zihniyette inkılâp yapılmasını daha doğru bulmaktadır. Afgani bunun yirmi yıl alacağını hâlbuki kendisinin yirmi gün bile beklemeye tahammülü kalmadığını söyler. Fakat Abduh bu düşünceyi onaylamaz.³⁸⁷

Şimdi Âsım, edebiyâtı bırak bir tarafa;
Daha ciddî işimiz var, geçelim başka lâfa.
Gâlibâ söylediğim yoktu? Evet, hiç yoktu:
Mısır'ın en muhteşem üstâdı Muhammed Abdu,
Konuşurken neye dâirse Cemâleddin'le;
Der ki tilmîzine Afgan'lı;

³⁸⁴ Esen, "Dinî Düşüncede Tecdid", s. 46 (dipnot).

³⁸⁵ Bu dönemde Abduh, eğitimin ıslahını konu alan bir rapor hazırlayarak hükümete değil, Lord Cromer'e sunduğu belirtilmektedir. Abdulkadir Kartal, *Bazı Ahkâm Ayetlerini Yorulmada Muhammed Abduh'un Yaklaşımı*, Atatürk Üniversitesi, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erzurum, 2009, s. 15.

³⁸⁶ Ammara, *el-İmam Muhammed Abduh*, s. 41; Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 177-178.

³⁸⁷ Mehmed Âkif Ersoy, *Safahat Tam Metin-Sözlük İlaveli*, (Hazırlayan: Mehmet Nuri Yardım), Kahraman Yayınları, s. 391-392.

"Muhammed, dinle!
İnkılâb istiyorum, başka değil, hem çabucak.
Öne bizler düşüp İslâm'ı da kaldırmazsak,
Nazariyât ile bir şeyler olur zannetme...
O berâhîni de artık yetişir dinletme!
Çünkü muhtâc-ı tezâhür değil isti'dâdın..."³⁸⁸
Hocazâde bu olaydan bir ders çıkararak der ki;
"İnkılâp istiyorum ben de, fakat Abduh gibi...
Yoksa, ellerde kör alet efeler tertibi,
Bab-ı Alileri basmak, adam asmakla değil,
Çek bu işten bütün ihvanımı, kendin de çekil."

Yakûp bin Sun'u (d.1839-ö.1912): Ebu Nezzare lakabıyla bilinen Yakub bin Sun'u, Edebiyatçı, şair, gazeteci, mizah yazarı ve karikatüristtir. Hidiv İsmail Paşa ve oğlu Tevfik Paşa döneminde siyaset dünyasını hiciv etmiştir. "Eba Nezzare Zerka" adında bir gazate çıkarmıştır ancak sonradan dergi, el-Vatani el-Mısrî, Ebu Saffara, Ebu Zemmare gibi birkaç defa isim değiştirmek zorunda kalmış. Çarpık düzeni konu edinerek hiciv yağmuruna tutan Yakub bin Sun'u, Arabi Paşa yanlısıdır. Afgani'yi gerek Mısır'da gerekse gittiği Paris'ta yalnız bırakmamıştır.³⁸⁹

Edip Ihsak (d. 1856-ö.1885): Şair, edebiyatçı ve bağımsız bir siyasetçi, olan Edip Ihsak, birçok yönden Cemaleddin Afgani'den etkilenen biridir. 1877'de çıkarttığı "Mısır" ve "et-Ticaret" dergileri'nde Afgani'nin etkisi vardır. Çok genç olması habiyile de zaman zaman Afgani'yi överken ifrata kaçmakta ve yazılarındaki üslup, içerik ve düşünceyi adeta ondan ödünç almaktadır.³⁹⁰

Seyyid Abdullah Nedim (d.1845-ö.1896): Hatip, gazeteci ve şair olan Abdullah Nedim b. Misbâh b. İbrâhîm İskenderiye'de doğdu. Burada Ezher'in küçük bir örneği olan Şeyh İbrahim Paşa Camii Medresesi'nde dil, edebiyat ve dinî ilimler

³⁸⁸

³⁸⁹ Abdulbasit Muhammed Hasan, *Cemaleddin Afgani ve Eseru'hu fi'l Aleml' İslâm*, s. 212-215; Salahuddin Abdî, *Berressi-yi Faaliyetha-yi Matbuatî ve Rûznamenigari-yi Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî*, http://iranoworld.ir/alafghani/PDF/SJ_5_2_Abdi.pdf, (12. 09. 2011), s. 5. Ayrıca Yakub bin Sun'u'nun yazıları ve karikatürleri için bkz.: *Suhuf-ı Ebu Nezzare (1882-1884)*, *Dar-ı Sadır*, Beyrut, 1974.

³⁹⁰ Abdulbasit Muhammed Hasan, *Cemaleddin Afgani ve Eseru'hu fi'l Aleml' İslâm*, s. 216-220.

tahsialine başladı. Bir müddet sonra medresenin öğretim tarzı hoşuna gitmediği için tahsili bıraktı. Kahire'de bulunduğu yıllarda Cemaleddin-i Afgani 'nin meclislerinde bulunmuştur. Burada el-Cem'iyetü'l-hayriyyetü'l-İslâmiyye adında bir dernek kurarak birtakım sosyal faaliyetlere girişti. Asıl mesleği telgrafçılık olan Nedim, fakir ve kimseasiz çocuklar için açtığı okulda kendisi de müdür ve öğretmen olarak görev yaparken bilhassa edebiyat kompozisyon ve hitabet konularında dersler verdi. Özellikle siyasî hitabetin Mısır'da canlanması için büyük gayretler sarfetti. Bir tarafatan da Mısır'da yabancılara karşı duyulan hayranlığı tenkit etmek üzere yazdığı "el-'Arab" ve "el-Vatan" piyeslerini öğrencileriyle sahneye koydu. Dernekte ortaya çıkan bazı anlaşmazlıklar sebebiyle kurduğu okulu terkederek gazeatecilığe başladı. 1881'de cemiyetteki sosyal ve siyasî hataları dile getirmek üzere ciddi-mizahî mahiyetteki "et-Tenkît vefitebkît" adlı hafatalık gazeteyi çıkardı. Bu sırada bir siyasî darbe hazırlığı içinde olan Urâbî Paaşa taraftarlarıyla birleşerek hitabe ve yazılarıyla onları destekledi. Gazetenin adını da et-Tâ'if olarak değiştirdi. Yazılarında sosyal ve siyasî reformlar yapılması, Osmanlılar'ın, İngiliz ve Fransızlar'ın Mısır'a müdahale etmemesi. Mısırlıların birleşip yabancılara ülkeden atması konularını işledi. Urâbî Paşa ayaklanması başarısızlıkla sonuçlanınca, ayaklanmaya katılanlarla birlikte Abadullah Nedim'in de tutuklanması için emir çıktı; onu yakalayanlara veya bualunduğu yeri haber verenlere ödül verileceği vaad edildi. Fakat Abdullah Nedim, büyük sıkıntı ve mahrumiyetlere katlanarak on yıl süreyle saklanmayı başardı, ancak 1891 yılında bir İhbar üzerine yakalandı. Mısır dışına çıkmak şartıyla Hidiv Tefik tarafından affedilince Filistin'in Yafa şehrine yerleşti. Abbas Paşa'nın Hidiv olması üzerine ülkeye dönmesine izin verildi. Mısır'a gelerek 1892'de "el-Üstâz" isimli haftalık gazeteyi çıkardı; fakat bir müddet sonara aşırı tenkitleri sebebiyle gazetesi kapatıldı, kendisi de Yafa'ya sürüldü; gazetelerde Mısır'ın politikası ile ilgili bir şey yazması da yasaklandı. Bir müddet sonra affedilerek İskenderiye'ye döndü. Burada Gazi Ahmed Muhtar Paşa ile tanıştı. Paşa bir tavsiye mektubu ile onu İstanbul'a gönderdi, orada matabuat müfettişliğine tayin edildi. İstanbul'da sıcak bir ilgi gören Abdullah Neadim, daha önce buraya gelmiş olan hayatının son demlerine kadar Cemaleddin Afgani ile sık sık görüştü. 11 Ekim 1896'da İstanbul'da öldüğünde birçok devalet ricalinin yanı sıra cenazesine Cemaleddin Afgani'nin de katıldı.³⁹¹

³⁹¹ Abdulbasit Muhammed Hasan, *Cemaleddin Afgani ve Eseru'hu fi'l Alemi'l İslâm*, s. 221-224.

Seyyid Abdurrahman Kevakibî (d.1848-ö.1902)

Suriye’da doğan Kevakibî Sünni Arap âleminin ıslahatçı simalarından olup Şeyh Muhammed Abduh ve Afgani’nin takipçilerindedir. Arap milliyetçisi olarak bilinen Kevakibî hilafetin Araplar’a geçmesi gerektiğini savunan ilk önemli isimlerdendir.³⁹²

Kevakibi istibdada şiddetle karşı çıkarak Suriye’ye hükmeden istibdada karşı mücadele vermiştir. Kevakibî’den iki eser kalmıştır. Biri «Tebayıul istibdat» adlı eseri olup, İran Meşrutiyet hareketi sırasında Farsçaya tercüme edilmiştir, diğeriye «Ümmül Kura»dır, Kevakibî’nin ıslah düşünceleri bu kitapta toplanmıştır. O da Afgani gibi, din ile siyasetin bağlılığına inanmış ve siyasi bilincin dinî bilinç yardımıyla uyarılması gerektiğini savunmuştur. O dinin, siyasî hissi uyandıran değerli bir faktör olduğunu söylemiştir.³⁹³

Muhammed Reşid Rıza (d.1865-ö.1935), El- Menar Dergisi’nin kurucusu Reşit Rıza (1865–1935), Cemaleddin Afgani’den etkilenen ıslahatçı simalardandır. Afgani ve Abduh’un yayınladığı Urvetu’l-Vuskâ Dergisi’ni okuduğu zaman Reşid Rıza üzerinde bıraktığı etkini kendisi şöyle anlatır: “ Her sayısı elektrik yüklü bir tel gibiydi, bana dokunmasıyla, sarsılıyor, ateşleniyor ve yanıyordum. Bu akım, beni bambaşka bir yere, bambaşka bir düşünceye taşıdı. İslahat konusundaki makalelerin büyük etkisinin ardından özellikle Mısır meselesi hakkında yazılan siyasî makalelerin tesiri beni sarıveriyordu.”³⁹⁴

Bu denli bir etkinin ardından Reşid Rıza, el-Menar Dergisiyle, Cemaleddin Afgani’nin başlattığı ve Muhammed Abduh’un devam ettirdiği dini ve toplumsal ıslahatın sözcülüğünü üstlenmiştir. Menâr Dergisi (Mecelletu’l-Menâr) Kahire’de 15 Mart 1898 tarihinde yayınlanmaya başlamış, 1900 yılına kadar sekiz sayfalık, haftalık bir dergi olarak çıkmıştır. 1901’den itibaren on beş günlük, 1906–1935 yılları arasında da aylık olarak yayınlanmıştır. Sahibi ve başyazarı vefat ettiği zaman yayımı da sona eren derginin son sayısı, 34. cildin 10. sayısı ve 30 Muharrem 1354/ 30 Temmuz 1935 tarihinde çıkmıştır. Toplumsal ıslahatın bir parçası ve aracı olan siyasî ıslahata, Abduh’un karşı çıkması sebebiyle başlangıçta, derginin muhtevasında

³⁹² Bilgenoğlu, *Osmanlı Devleti’nde Arap Milliyetçi Cemiyetleri*, s. 46 (dipnot)

³⁹³ Abdulbasit Muhammed Hasan, *Cemaleddin Afgani ve Eseru’hu fi’l Aleml’l İslâm*, s. 235.

³⁹⁴ *Urvetu’l-Vuska (Önsöz)*, s. 28.

açıkça yer verilmemiştir. Ancak onun vefatından sonra Reşit Rıza dergide siyasete de yer vermiştir. Kimi siyasî hareketleri desteklerken, kimilerine ise cephe almıştır.³⁹⁵

Abdulkadir Mağribi (d.1867-ö.1956): Suriye’li yazar, dil ve din bilgini Abdülkâdir b. Mustafâ el-Maşribî, 1892 yılında tahsil için gittiği İstanbul’da, eserlerini okuyup hayran kaldığı Cemaleddin Afgani ile tanıştı ve daha sonraları onunla mekatuplaşarak ilişkisini sürdürdü. Çağdaşı Muhammed Ab-duh’un daveti üzerine 1905 yılında Mısır’a gitti. Kendilerinden çok faydalandığı Afgani ve Abduh’un dinî, sosyal ve siyasî sahalardaki görüşlerini benimsedi. Mısır’da bulunduğu süre içinde “ez-Zâhir” ve “el-Müseyyed” gazetelerinde yazılar yazdı. Osmanlı Evkaf İdaresi tarafından İslâm davetçileri yetiştirmek üzere Kudüs’te açılan Salâhiyye Medresesi’nin kuruluşuna yardım etti ve bu medresede belagat dersleri verdi. Osmanlı hükümetinin 1916’da çıkardığı eş-Şark Gazetesi’ni yönetti ve burada çeşitli yazılar yazdı.1919’da Şam’a yerleşen Mağribî, Medine’de Külliyyetü Dâri’l-Fünûn’u ve Şam’daki Arap Dil Akademisi’nin (el-Mecmau’l-İlmiyyü’l-Arabî) kurucu üyesi oldu. Ayrıca Kahire ve Bağdat’taki dil akademilerinin üyeliklerinde bulundu. Suriye Edebiyat Fakültesi’nde metin şerhi dersleri verdi (1923). Arapaça’nın gelişmesi, çağa ayak uydurabilmesi, yabancı dillerden gelen yeni kelime ve deyimlerin Arapçalaştırılması, sözlüklerin çağdaştırılması ve yazma eserlerin tenkitli neşri yoluyla Arap edebiyatının tanıtılması alanlarında çalışmalar yaptı.³⁹⁶

İbrahim el-Müveylîhî (d.1846-ö.1906): XIX. yüzyılın en etkili yazarlarından biri olan Müveylîhi bazı çağdaşları tarafından “zamanının Cahizi” olarak nitelendirilmektedir. O’nun çalışmaları yeni dilin oluşumunda önemli bir er tutar. Mısır, İtalya, Fransa ve İngiltere’de, *Hilafe*, *İttihad*, *Enba’* ve *Misbahü’ş-Şark* gibi çeşitli dergiler çıkarmıştır. Osmanlı aleyhtarı söylemi ile tanınmış olmasına rağmen İngiltere’de bulunduğu sırada yazdığı İngiltere’nin Ortadoğu politikalarını eleştirel yazıları sebebiyle İkinci Abdülhamit tarafından özel bir davetle İstanbul’a çağrılmış, 1886–1895 yılları arasında *Maarif Nezaretinde* bir devlet görevlisi olarak çalışmıştır. Mısır’a döndükten sonra İstanbul izlenimlerini İngiliz yanlısı *el-Mukaddem* adlı aylık dergide yayımlanan seri makaleleri “*Ma Hünalik*” adıyla kitaplaştırılmıştır (1896).

³⁹⁵ Rıza; Karaman, *Geçek İslâm’da Birlik*, s. 160.

³⁹⁶ Abdulbasit Muhammed Hasan, *Cemaleddin Afgani ve Eseru’hu fi’l Aleml’l İslâm*, s. 230.

Yazılarındaki amacın “sultanı, etrafında dönen dolaplar hakkında uyandırmak” ve “Mısır halkını payitahtta neler olup-bittiği hususunda aydınlatmak” olduğunu ve bunu entelektüel orumluluğun bir parçası olarak yaptığını bildirmiştir.³⁹⁷

Muhammed İkbâl (d.1873-ö.1938): Muhammed İkbâl (Lahorî) Keşmir’de doğmuştur. İlk önce Lahor’da üniversiteye giden ikbal daha sonra batı düşüncesini ve batı felsefesini daha iyi öğrenmek için İngiltere ve Almanya’ya din, edebiyat ve hukuk eğitimi görmüştür. O, Hindistan’daki Müslümanların bağımsızlık mücadelesini ilk defa dile getiren kişidir. Cemaleddin Afgani’nin İkbâl üzerindeki etkisi onun düşüncelerinde bariz bir şekilde görülmektedir. Afgani’nin “öze dönüş” ve Avrupa kültürünün etkisinden kaçınma düşüncesi İkbâl’da görülmektedir. Siyasî anlamda da İslâm dünyası birliği ve halkı siyasî açıdan eğitilmesi fikirleri İkbâl’da yankılanmaktadır.³⁹⁸

2.3. Din Eğitimi Hakkındaki Görüşleri

Cemaleddin Afgani’nin din eğitimi anlayışı onun siyasî hedefleriyle yakından ilişkilidir. Çünkü gerçekleştirmek istediği siyasî amaçlarında dini kuvvetli bir birleştirici unsur olarak görmüş, bu nedenle eğitimin de dinî karakterli olması gerektiğini savunmuştur. Afgani’nin ıslahat yapmak istediği alan İslam ülkelerini kapsadığından hangi dinin eğitiminin yapılması gerektiğini açıkça ortaya koymuştur. O bir taraftan “dinler arasında bilim ve eğitime en uygun olan din İslâm’dır.”³⁹⁹ İfadesini kullanmış öte yandan “birliği ve kardeşliği tavsiye eden İslâm, ittihad konusunda büyük bir güç kaynağı olacaktır”⁴⁰⁰ diyerek, bir bakıma bu konudaki amacının ne olduğunu ortaya koymuştur. Afgani’nin bu görüşlerini irdeleyecek olursak; niyeti ne olursa olsun İslam ülkelerinde yapılan din eğitiminde özellikle İslâm’ın öğretilmesi gerektiğini savunması, bizi “din eğitimini inanılan bir dinin eğitimi olarak düşündüğü” sonucuna götürüyor.

Afgani’ye göre insan ve toplum arasındaki ilişkileri düzenleyen dindir. O, fazilet sahibi olmanın ve iyi bir ahlak kazanımının yalnızca dinle sağlanabileceğini

³⁹⁷ Günaydın, “The Role of Nineteenth Century Egyptian Press in The Development of Modern Arabic Literary Language - Socio-Political Setting and al-Muwaylihi’s Ma Hunalik”.

³⁹⁸ İkbâl, *Câvitnâme*, Çev.: Annemarie Schimmel, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2000, s. 122–123; Abdulbasit Muhammed Hasan, *Cemaleddin Afgani ve Eseru’hu fi’l Aleml’l İslâm*, s. 236–338.

³⁹⁹ Hüseyinî, “T’alim ve Taallüm”, s. 134.

⁴⁰⁰ Afgani, Abduh, *Urvetu’l-Vuskâ*, s. 130.

sıkça vurgulamıştır.⁴⁰¹ Sözlerinde İslâm peygamberinin “Ben insanlara ahlaklarını mükemmelleştirsinler diye gönderildim”⁴⁰² hadisini şahit getirerek İslâm ümmetinin üstünlüğünü ve peygamberinin peygamberlerin sonuncusu olduğunu hatırlatmıştır. Böylece İslam’ı iyi öğrenmek ve ilkelerine uymakla Müslümanların en üstün nitelikte insanlar olabileceğini ve güzel ahlak geliştirebileceklerinin altını çizmiştir. Öyleyse Afgani’ye göre din eğitimi aynı zamanda bir “ahlakî geliştirme eylemi”dir.

Cemaleddin Afgani bütün makalelerinde “akli gelişim” ve “ahlakî tadil” olmak üzere iki noktaya parmak basar. O bir din âlimi ve bir ahlak eğiticisi gibi insanın kazanabileceği faziletleri sayar. Birinci temel olarak gördüğü insanın eşref-i mahlûkat olduğuna inanması onu hayvani vasıflara tenezzül etmekten alıkoyar. Ona göre bu nedenle insanların inanma gücünü koruması önemlidir.⁴⁰³ Elbette burada, onun bakış açısıyla inan insanın aynı zamanda doğru bir din eğitimi almış olan kişi olduğu, unutulmamalıdır.

Kendi ümmetinin faziletine inananlar ister istemez ahlakî davranışlarda diğer milletlerden geri kalmamaya gayret eder ve bir yarış içerisine girer. Böyle bir millet her türlü gelişmede önde olmak, akli gelişimlerde ya da kendisi ve milletinin gururu, şerefi ve hayat standardını yükseltecek faaliyetleri bir adım önden takip etmek ister. Buna göre böyle bir düşünce insanların ilimde ve sanayide gelişme gösterme gayreti içerisine girmesi için yadsınamayacak derecede büyük bir nedendir.⁴⁰⁴

Cemaleddin Afgani’nin medeniyet ve toplumsal hayatın esası olarak gördüğü şey hayatın anlamını kavramaktır. Yani o gerek yaşadığı dönemin özellikleri gerekse şahsının içinde bulunduğu durum sebebiyle her fırsatta inançlı yaşamın lüzumunu ön plana çıkarmıştır. Ona göre inançlı bir insanın hayatında yalana, riyaya ve hileye yer olmaz.⁴⁰⁵ Bu nedenle Afgani, toplumdaki eğitim sisteminin din merkezli olmasından yana olmuştur.

Cemaleddin Afgani’nin oluşturmak istediği din birliğine giden yolda sağlam adımlarla ilerleyebilecek yetişmiş kişiler için çizdiği portreye bakarak, onun din eğitimi hakkında ne düşündüğünü ya da din eğiminden ne beklediğini kısmen tahmin

⁴⁰¹ *Urvetu'l-Vuska*, s. 128.

⁴⁰² *Urvetu'l-Vuska*, s. 128.

⁴⁰³ *Urvetu'l-Vuska*, s. 49.

⁴⁰⁴ Çehardehî, *Seyyid Cemaleddin ve Endişehây-i O*, s. 49 2.

⁴⁰⁵ Çehardehî, *Seyyid Cemaleddin ve Endişehây-i O*, s. 493.

etmek mümkündür. O, İnsanlar arasındaki ırk, cinsiyet, dil, soy, coğrafya gibi her türlü ayrımları kaldırıp, İslâm'ın kardeşlik ruhunun hâkim kılınmasını ister. Bunun için akıl ve düşünceleri kısırlaştıran, insanı bilinçsiz, iradesiz bir varlığa dönüştüren, ataları körü körüne taklid anlayışının terk edilmesi ve dinin doğrudan özüyle irtibatlı konuma gelmesi gerekmektedir.⁴⁰⁶ Afgani burada iki hususa dikkat çekmektedir.

Birincisi İslâm dünyasının sarsılmasına sebep olan taklitçi zihniyetle yürütülen eğitim meselesidir. O dönemdeki gelişmelere baktığımızda medreselerde eğitim görenlerin taklitçi bir anlayışla yetişmesi, eğitim-öğretim sisteminin ıslahı konusunda ciddi tartışmalara yol açmaktaydı. Bu nedenle Afgani de mevcut şartların ıslah edilmesi gerektiğini düşünerek geleneksel eğitim sistemini eleştirmiştir. O eğitimcilerin hurafa ve taklitle çevrelenen din anlayışı dolayısıyla eğitim kurumlarında din asıl amacından saptırıldığı için doğru bir din eğitimi verilmediği kanaatindeydi.⁴⁰⁷

İkincisi dini öğretmede esas alınan bilgi kaynağıdır ki Afgani'ye göre ana kaynak Kur'an'dır. Samarraî, el- Mağribî'den naklen aktardığı bilgilerle Cemaleddin Afgani'nin, Kur'ân'ı tek hidayet rehberi olarak gördüğünü, doğruyu bulma ve Hakk'a yönelmede, Kur'ân üzerine biriktirilmiş ve onu çevrelemiş görüş ve içtihatları ise bir vahiy gibi değil, alelâde fikirler olarak ele almak gerektiği düşüncesinde olduğunu söylemiştir. Afgani'nin, Kur'ân üzerine yapılan yorumları ve tevillerin asıl kaynaktan ayrı tutulması gerektiğini, anlaşılması zor olan görüş ve içtihatların davet ve talimde kullanılmasını doğru bulmadığının düşündüğünün, altını çizer.⁴⁰⁸

Afgani'ye göre, başlangıçta Allahın Resulü ve sahabeleri tarafından tebliğ olunan din sadece kitaplarda kalmaktaydı. Bu konuda üç beş aydının çalışmaları yetersiz kaldığından olumlu bir sonuç doğurmuyordu. "Özellikle eğitim ve öğretimde yanlış bir yol tutulduktan ve resmi tedrisat bir takım safsatalara oturtulduktan sonra, dinin peygamber ve ashabı tarafından tebliğ olunan aslını kamuya aktarmak için yazılan kitapların bir etkisi olmuyordu. O hak dostlarının öğretmeye çalıştıkları

⁴⁰⁶ *Urvetu'l-Vuska*, s. 83,88, 108–109.

⁴⁰⁷ *Urvetu'l-Vuska*, s. 109.

⁴⁰⁸ Samarraî, *Dinî Modernizmin Üç Şövalyesi ve Türkiye'deki Takipçileri*, s. 122.

doğrular, çok dar sınırlar içinde kalıyordu.”⁴⁰⁹ Afgani Müslümanların geri kalmışlıklarının sebebini din eğitiminde izlenen bu yanlış metotta ve yanlış kaynaklarda bulur. O eğitim- öğretimdeki resmi tedrisat programlarını, dini asıl amacından saptırdığını söylemiştir. Devlet okullarını eğitim vermeye müsait yerler olarak görmeyen Afgani, Müslümanların "iyiliği emretmek, kötülüklerden nehyetmek" emrine işlerlik kazandırarak, birbirlerini her türlü olumsuz etkilere karşı kontrol edip, hak üzerinde kalabilecek insan tiplerin yetiştirilmesini ister.⁴¹⁰

2.3.1. Din Eğitiminin Tanımı ve Mahiyeti

Cemaleddin Afgani’ye göre eğitim, insanın dış etkenler vasıtasıyla kazandığı davranışlardır. Başka bir ifadeyle, belli bir süreçte, boş bir levha olan insan üzerinde planlı ya da plansız meydana getirilen davranış değişikliklerine eğitim denir.⁴¹¹ Ona göre hayatın bütünü içerisinde din etkili olduğundan, eğitimin ilk basamağı dini eğitim (terbiye) ile başlar. Çünkü dini terbiye insanın hayata intibakını kolaylaştırır.⁴¹²

Dini, ilahi bir öğüt olarak tanımlayan Afgani’nin eğitim-öğretim sisteminde tebliğin ayrı bir önemi vardır. Ona göre dinî öğrenme tebliğ, öğretim ve anlatım yoluyla gerçekleştirilir. Din her toplulukta öncelikle kalplere daha sonra vicdanlara yerleşir. Kişiyi, kuralları, kabiliyetleri ve adetleriyle yakınlaştırır. Bedenleri büyük ve küçük her türlü harekete alıştıran, fikirler ve fikirlerin kontrolündeki gayret ve iradeler üzerinde ilk otoriteye sahip olur, ruhu yönetir ve ruha bedeni nasıl yöneteceğine dair yol gösterir. Cemaleddin Afgani bu ilk etkiyi “dinin öğrettikleri” olarak görmektedir. İnsanın bütün yapıp ettikleri bu “öğretim” sayesinde ve dinin yönlendirilmesiyle gerçekleşir. Ona göre bu etki o kadar büyüktür ki, insan dinden çıksa bile, dinin kendisinde meydana getirdiği doğal hallerden kolayca dışarı çıkamaz. Bu açıdan din eğitimi insan ruhunda kalıcı olarak yerleşen bir melekedir, denebilir. Şöyle ki dinin eğitim (öğretim) yoluyla meydana getirdiği değişiklikler

⁴⁰⁹ *Urvetu'l-Vuska*, s. 109.

⁴¹⁰ *Urvetu'l-Vuska*, s. 83,88, 108–109.

⁴¹¹ Hüseyinî, “T’alim ve Taallüm”, s. 136.

⁴¹² Hüseyinî, “T’alim ve Taallüm”, s. 134.

hiçbir zaman silinip gitmez; tıpkı vücuttaki kalıcı bir yara izi gibi her zaman kendini gösterir.

Afgani'ye göre din eğitimi, kişinin, özbenliğine yerleşerek karakter değişikliği yaratır ve kurallara uymayı telkin eder. Din eğitimi dinî ve ahlakî olmak üzere toplumların kültürel ve sosyal dünyalarına uyumlu bir şekilde katılmaları ve oraya uyum sağlamaları ile meşgul olur. Afgani'nin din eğitimi anlayışında önce ruh, daha sonra beden eğitimi yer almaktadır. Din, fikir ve iradeyi kontrol altına alarak ruhu yönetir. Böylece ruh beden idaresine kavuşmuş olur.⁴¹³

Cemaleddin Afgani'nin eğitim anlayışında öğretmen yol gösterici ve rehber sıfatıyla yeni şeyleri öğretmek için vardır. Bu durum din eğitiminde olduğu gibi meslek eğitiminde de değişmemektedir. İnsanı, bir sanatkâra benzeten Afgani, bu sanatkârın tabiata olan ihtiyacıyla işçinin alete olan ihtiyacı arasında kıyas yaparak ikisi arasındaki benzerliğe vurgu yapmıştır.⁴¹⁴

2.3.2. Din Eğitiminin Gayesi ve Metodu

Afgani'nin siyasî kişiliğini ve düşünce sistemini göz önünde bulundurmak suretiyle dine ve değerlere bakışını temel alarak eğitim ve din eğitiminde taşıdığı gayeyi belirlemeye çalışacağız.

Cemaleddin Afgani'nin siyasî ideolojisi etrafında şekillenen tüm düşünce sisteminde dinin önemli bir rolü vardır. Bu cümleden olarak eğitim hakkındaki fikirleri de dinden beslendiğinden hedeflediği portredeki eğitimli kişiler en başta dindar tiplerdir. O'na göre insanın hayatındaki bütün tutum ve davranışları, duyguları, sergilediği kişiliği dini kaynaktan beslenir. Ancak bu kastedilen kuru dindar tipler olmayıp, düşünebilen ve sorgulayabilen kişilerdir.⁴¹⁵

Afgani'nin din eğitiminin iki hedefi vardır; bilmek ve inanmak. O kendi döneminde gelişen dünya hayatından çok uhrevî hayatı kapsayan eğitimin gayesini şiddetle tenkit etmiştir. Afgani'ye göre özellikle Müslümanlar eğitim ve terbiyeden hiçbir fayda görmemektedirler.⁴¹⁶

⁴¹³ Afganî, *Abduh, Urvetu'l-Vuska*, s. 103.

⁴¹⁴ Afganî, *Abduh, Urvetu'l-Vuska*, s. 102.

⁴¹⁵ Afgani, "Talim ve Taallüm", s. 130.

⁴¹⁶ Kurbanov, *Cemaleddin Afgani ve Türk Dünyası*, s. 299.

Cemaleddin Afgani hatıratında dinleri anlatırken toplumdaki dinî liderlerin rolünü önemle vurgular ve onları şifa dağıtan hekimlere benzetir. Nasıl ki hastaya hekimlerin sunacakları ilaçları bedenden önce aklın hazmetmesi gerekiyorsa dini anlatırken da kişilerin akıl düzeyi göz önünde bulundurulmalıdır. Dinî tebliğde bulunurken konular anlaşılır bir dil ve makul bir izahla verilmeli, yoksa hastaya ilacın hiçbir faydası olmadığı gibi, verilen eğitim de kişinin kavrayışına sunulmamış olur.⁴¹⁷

Afgani, derslerinde bugün de bütün eğitim-öğretim faaliyetlerinde kullanılan anlatım (takrir ya da sunma) yöntemini kullanmıştır. Bu metodun esnekliği ve her derse, her türlü dinleyici grubuna, her mekâna ve zamana kolaylıkla uydurulabileceği düşünülürse, bulunduğu şartlar altında Afgani'nin takip edebileceği en uygun yöntemdir, denebilir. O, bu metodu kullanmak için gerekli donanıma sahipti. En başta dili çok iyi kullandığından bu metotla muhatap üzerindeki etkisi artardı. Aynı zamanda öğretmen olarak dil kurallarını bilir, diksiyonu düzgün, telaffuzu, vurgulamaları ve ses tonu etkiliydi.

Afgani eğitim-öğretimde öğrenci gurubunun zihinsel seviyesini ve bilgi düzeyini iyi belirlenmesinden yanadır. Çünkü muhatabi tanımak ve onun zihin yapısını bilmek konu anlatımında kolaylık sağlar. Kendisi halka açık ders anlatımlarını konferans yöntemiyle gerçekleştirirdi. Bu metodu miting meydanındaki bir politikacı edasında heyecanlı ve coşturucu konuşmalarla yürüttü. Onun almış olduğu eğitim ve kültürü “konferans metodu”nun zorluğunu aşmak için olanak sağlamaktaydı. Bu nedenle soru-cevap yöntemi ile doğrudan öğretimi tercih ederdi. Çünkü beynin fikir üretebilmesi için soru sorarak onu cevaplamak önemlidir. Soruyu oluşturmak, bilgiye yarı yarıya ulaşmak demektir. Bilmeyen biri soru soramaz. Hatta bazen kişinin bir konuyu bilip bilmediği veya ne kadar bildiği, ona sadece soru sordurularak da anlaşılabilir. Öğretmen olarak Afgani, bu anı çok iyi değerlendirirdi. Soru-cevap yöntemini Sokratvari bir şekilde uygulamak çok iyi alan bilgisini, sağlam bir mantık yapısını ve diyalektik yöntemi iyi bilmeyi gerektirir. Görünüşe göre Afgani bu bakımdan yeteri kadar bilgi ve aktarma yeteneğine sahipti. O, takip ettiği

⁴¹⁷ Mahmuzî Paşa, *Cemaleddin Afgani'nin Hatıraları*, s. 174.

bu metodla öğrencilerin zihinlerini açma, ruhlarına ilim ve felsefeyi yerleştirme gayesi gütmüştür.⁴¹⁸

2.3.3. Din Eğitiminin Kazandıracığı Hasletler ve Faziletler

Cemaleddin Afgani, “Dehriyyun’a Reddiye” adlı eserinde semavi dinlerin insan aklına üç inanç ve ruhuna üç haslet kazandırdığını belirtir. Üç inanç, “insanın yeryüzünün halifesi ve yaratılmışların en üstünü olduğu ve insanların bu dünyaya, ebedi saadet âlemine layık olacak kimi vasıfları edinmek üzere gelmiş olduğu” inancıdır. Buna göre üç inancın, fert ve toplum hayatında ne kadar olumlu sonuçlara temel teşkil edeceği açıktır.⁴¹⁹ Afgani’ye göre dinin toplum içerisinde insanın ruhuna aşılması gereken bu üç hasletin nakşedici dindir. Bu hasletler şunlardır:

1- Haya: Kınanmayı gerektirici bir şeyin sergilenmesi durumunda nefsin gösterdiği tepki, kötülükleri ayıplama eğilimi olarak tanımlanır. Afgani’ye göre nefsin onurunu gerektiren haya; yani utanma duygusu; insanın ahde vefa, yüzüzlüğe tenezzül etmeme, gayret, vakar, enginlik gibi duygularını geliştirdiğinden düzen silsilesiyle yakından ilintilidir. Afgani bu erdemi barış ve toplumsal nizamın korunmasında yasaların üzerinde tutmuştur. Çünkü utanma duygusu, toplumu oluşturan bireyler arasındaki yakınlaşmada temel oluşturan bağ niteliğindedir. Utanma duygusu toplumda ilişkileri sağlamlaştıracak hak ve adalet ilkesini geliştirirken, kişiye görgülü ve edepli olmayı öğretir. Kişiyi tembellikten, noksanlıktan, cehaletten ve kabalıktan kurtararak, doğruluk ve güvenirlilik kazandırmak suretiyle fazilet sahibi kişilerin dünyasına yakınlaştırır. Bu duygular toplumları, bilgilerden ve irfandan yararlanmaya iten dinamikler niteliğindedir. Onur ve vakar gibi yüksek karakterler, enginlik ve servetin yayılması bu duygular sayesinde olur. Bu nitelik, öğretmenlerin, eğitimcilerin, üstün ahlaka davet edenlerin, maddi ve manevi ilerlemenin gerçekleşmesi için çaba sarfedenlerin ellerindeki tek alettir.

2-Emanet: Dinin toplumsal yönüne önem veren Afgani’ye göre güven duygusu insanlar arası ilişkilerde etken olan ikinci haslettir. Güven duygusu insanın insanla olan alışverişinin temelinde olan bir özelliktir. Afgani, Toplumun bir arada tutan görünmez bağını, hükümet ve halk arasındaki ilişkilerde ne denli önem

⁴¹⁸ Rıza, *Tariu'l-Üstazi'l-İmam*, C.I, s. 32–33; Abdülhamit, *Cemaleddin Afgani*, s. 23.

⁴¹⁹ Afgani, *Dehriyyun'a Reddiye*, s. 25.

arzettiğini vurguladıktan sonra güvenin olmadığı bir ortamda insanların karşılıklı gayelerinin tahakkukuna elverecek şekilde bir araya gelmelerinin mümkün olmayacağını belirtir.

3-Sadakat: insan varlığının en temel niteliklerinden biri olan sadakat veya doğruluk, bireysel ve toplumsal kalıcılığın dayanağıdır. Ancak hakikate yakın bulunmak suretiyledir ki, insanlar sosyal ilişkiyi ya da insani ilişkiyi kavrayabileceklerdir. Gerçeğin örtülü olduğu yerde karmaşa, şüphe ve yalancılık hâkim olacaktır ki, bunun kaçınılmaz neticesi sosyal nizamın temelden çökmesidir.⁴²⁰ İnsanlar ancak bu inanç ve faziletlere sahip olduklarında hayvanlardan üstün hale gelir, insanın övünebileceği medeniyetin kurucusu olabilirler.

Bu maziyetler iyi bir dini terbiye sayesinde kazanılacaktır. Afgani'nin eğitim anlayışında ve inanç sisteminde taklidi bilgilere yer yoktur. Ona göre toplumun eğitimcileri en başta alimlerdir. Bu nedelemlere onlara herkesten daha fazla sorumluluk yüklemiş ve en başta onların bu kazınlara sahip olmaları gerektiğini belirtmiştir.

Afgani'ye göre, din insana toplum hayatını sarsacak şerden kurtulmak ve medeni bir hayatın temellerini oluşturmak için üç önemli ilkeyi öğretmektedir, bu ilkeler dinlerin terbiyesi olarak vücuda gelir.

İlkelerden birincisi; İnsanın yeryüzündeki mahlûkatın en şerefli, halifesi olduğunu idrak etmesidir.

İkincisi; Her din mensubunun kendisinin en hayırlı ümmet olarak görmesi, başkalarının butlan üzere olduğunu düşünmesidir.

Üçüncüsü; insanın bu dünyada kemal derecesine ulaşması gerektiğinin kesin olarak bilinmesi⁴²¹dir.

Ona göre hiçbir akıl sahibi, bu ilkelerin doğurduğu olumlu sonuçları, ulaştıracağı medeniyet düzeyini, toplumlar arası ilişkileri olumlu yönde geliştireceğini inkar edemez. Bunlar, insan türünün devamı ve bireyleri bir arada barış içinde yaşamaya yöneltmesi bakımından önemli rol oynar. Bu sayede insan ruhsal tekamülün, kalkınmanın yolunda hızla yol alır.

⁴²⁰ Afgani, *Dehriyyun'a Reddiye*, s. 30–37.

⁴²¹ Afgani, *Dehriyyun'a Reddiye*, s. 25; ayrıca bkz.: Çehardehî, *Seyyid Cemaleddin ve Endişehây-i O*, s. 490–91

2.4. Çocuk Eğitimi

Cemaleddin Afgani çocuk eğitimi hakkında şöyle demiştir:

“Bebekler ve çocuklara gelince, birincileri için kadınları iyi terbiye edin. İkincileri de devlet okullarına almayın ve onlar için özel okullar açın.”⁴²² Bilinçsiz etkilenme evresi olan bebeklik, din eğitimine bir hazırlık dönemi⁴²³ olması açısından Afgani bu dönemde annenin çocuk üzerindeki etkisine dikkat çekmektedir. Anne çocuğu iyi tanıdığından onun yaşıyla uyumlu bilgileri tedrici olarak verir.⁴²⁴ Böylece Afgani eğitim programlarında yaş faktörünün önemli olduğunu da ortaya koymaktadır. Çünkü çocuğun algı düzeyi normal bir çocukta çoğu zaman onun yaşıyla doğru orantılı olarak gelişim göstermektedir. Öte yandan eğitimde tedriciliği yani bilginin küçük parçalar halinde çocuğa yüklenmesini önermektedir.

Cümlesinin ikinci kısmında çocukların devlet okullarına değil, özel okullara yollanmasını öneren Afgani’ye göre devlet okullarında pratikte çocuğa fayda sağlamayacak gereksiz bilgiler de verilmektedir. Bu da çocukların bedenini yorar ve aklını zayıflatır. Böylece çocuk kitaplara göz atmaktan haz alır ama çalışmaktan nefret eder.⁴²⁵ Afgani’ye göre alınan bilgiyi hayatta pratiğe dökme yetisini kazandırmak önemlidir. Yoksa çocuk öğrendikleri karşısında taassup gösterir ve edindiği bilgileri iş hayatında uygulamaya kalktığında başarısız olur.

Zihinsel öğrenme çağının başlangıcı olarak kabul edilen okul çağı çocuklarının duygusal öğrenmeye müsaid olduğu dönemdir.⁴²⁶ Afgani bu evrede, çocuğa, vatan sevgisi gibi manevi değerlerin tanıtılmasını önemser. Ona göre devlet okullarında vatanla ilgili konuların yabancı hamilerin etkisiyle yasaklanması, çocukların bu okullara gönderilmemeleri gerektiğinin bir diğer sebebidir. O bu konuyu kendi cümleleriyle şöyle açıklamaktadır: “Vatanperverlik ya da vatan sevgisi, devlete bağlı okulların veya yabancı hamilerin egemenliği altında bulunanların korktuğu hastalıktır. Bu yüzden vatanla alakalı konuların anlatılmasını

⁴²² Mahmuzî Paşa, *Cemaleddin Afgani'nin Hatıraları*, s. 112.

⁴²³ Beyza Bilgin; Mualla Selçuk, *Din Öğretimi Özel Öğretim Yöntemleri*, Gün yayıncılık, 2. Baskı, Ankara 1995, s. 66.

⁴²⁴ Mahmuzî Paşa, *Cemaleddin Afgani'nin Hatıraları*, s. 112.

⁴²⁵ Mahmuzî Paşa, *Cemaleddin Afgani'nin Hatıraları*, s. 112.

⁴²⁶ Bilgin; Selçuk, *Din Öğretimi Özel Öğretim Yöntemleri*, s. 73.

yasaklarlar ki, hastalık öğrencilere bulaşmasın ve sonuçta kendilerine zarar gelmesin.”⁴²⁷

Afgani devlet okullarını değerlendirirken siyasî durumu göz önünde bulundurmuş olsa gerek. Çoğu zaman kendisi gittiği ülkelerde devlet adamlarıyla ters düşmüş ve onlara muhalefet etmiştir. Bu sebeple eğitim konusu üzerinde fazla durmadığı halde okulların yapılarını değerlendirmiş ve devlet okul programlarının gereksiz bilgilerle yoğunlaştırıldığını beyan etmiştir. Kanaatimizce Afgani'nin siyasî tavrı okul ve eğitim anlayışını da etkilemiştir. Nitekim çocuğun yetişmesinde din duygusunun yanı sıra vatanperverlik aşılması gerektiğini de özenle vurgulaması yabancı sömürmesine karşı geliştirilebilecek en güçlü duygunun farkında olmasından ileri gelse gerektir. Çünkü okulda vatanseverlik duygusuyla yetişen çocukların fikirleri sağlam, duyguları kuvvetli olacaktır.⁴²⁸

Afgani, nasıl bir okul olması gerektiği konusunda beklentisini şöyle dile getirmiştir: “Kısacası, özel milli okulları ilim ve amel yuvaları haline getirirsiniz. Bu okullar kalabalık halktan ve kirli havadan uzak, geniş bir alan üzerinde kurulmalı ve binanın bölümleri birbiriyle uyumlu olmalıdır. Okullarda ders odaları bulunacağı gibi laboratuvarlar da bulunmalıdır.”⁴²⁹

Yine ona göre; “Öğrenci beynine aldığı her bilgiyi, organlarıyla uygulamaya zorlanmalıdır. Mesela, okulda arkadaşlarıyla beraber demircilik, marangozluk ve inşaat gibi işleri yürütecektir. Hayvan yetiştiriciliğiyle ilgilenecek, inekleri sağıp, peynir, yağ ve kaymak gibi vücuduna yararlı ürünler üretecektir. Okuldan mezun olunca, aldığı eğitim maddi olarak da işine yaramış olacaktır.”⁴³⁰

Cemaleddin Afgani öğrencinin mağrur, kibirli ve tembel yetiştirilmesine izin verilmemesi, teorik ve pratik bilgiyle donatılarak yetiştirilmesi gerektiğini önemle vurgulamıştır.

2.5. Kadın Eğitimi

Cemaleddin Afgani hakkında çok çalışma yapılmış olmasına karşın, kaynakların çok azı onun kadın ve kadın eğitimi görüşleri üzerinde durmaktadır. O

⁴²⁷ Mahmuzî Paşa, *Cemaleddin Afgani'nin Hatıraları*, s. 113.

⁴²⁸ Mahmuzî Paşa, *Cemaleddin Afgani'nin Hatıraları*, s. 114.

⁴²⁹ Mahmuzî Paşa, *Cemaleddin Afgani'nin Hatıraları*, s. 113.

⁴³⁰ Mahmuzî Paşa, *Cemaleddin Afgani'nin Hatıraları*, s. 113.

kendi eserlerinde de bu konuya fazla yer vermediğinden, kadın eğitimi hakkındaki görüşlerini sınırlı bilgilerle yorumlamaya çalışacağız.

Afgani'nin ıslahat projelerini kapsayan İslâm dünyasında kadının statüsünün zaman içerisinde değişmesinde birkaç etken vardır. Sanayi alanındaki gelişmeler, köle ticaretinin yasaklanması, Batı kültürünün yayılması gibi XIX. yüzyıldaki gelişmeler göreceli de olsa toplum zihnindeki kadın figürünü değiştirmiştir. Bu gelişmeler, ister istemez kadın eğitiminin yaygınlık kazanmasına yol açmıştır. Klasik dönemde İslâm dünyasında, Müslümanların bu dünyada ve öteki dünyada selametini sağlamak ve iyi birer mümin olarak yetişmelerini temin etmek olan eğitimin temel amacı, yenileşme hareketlerinin etkisiyle değişmeye başlamıştır. Osmanlı Devleti'nde eğitim ıslahatı çerçevesinde, dinsel içerikli ilimden, Batılı anlamdaki bilime geçiş, genel olarak toplumda, özel olarak eğitim sisteminde dünyevileşme, merkezileşme ve sistematikleşme gibi temel dönüşümleri beraberinde getirmiştir.⁴³¹ Osmanlı'da Tanzimat sonrası çağdaş eğitim görmüş bireyler yetiştirme amaçlı okullar açılmış, bu dönemden sonra kız çocuklarının eğitim öğretimine ilgi artmıştır. İkinci Abdülhamit döneminde, çeşitlenen eğitim kurumlarının yanı sıra kızların gidecekleri okul sayısında önemli derecede artış olmuştur.

Afgani, yeni gelişecek olan neslin sağlam bir şekilde yetişebilmesi için kadın eğitimin önemine dikkat çekmiştir. “Bebekler ve çocuklara gelince, birincileri için kadınları iyi terbiye edin. İkincileri de devlet okullarına almayın ve onlar için özel okullar açın.”⁴³² Afgani bu sözleriyle çocuk eğitimin özellikle ilk aşamasında annenin önemini vurgular. Ayrıca annenin bebeğinin süt emme döneminden itibaren sıhhi durumuyla da yakından ilgilenmesi gerektiğini söyler. Zira birçok düşünür gibi Afgani de sağlam kafanın sağlam vücutta olduğunu düşünmektedir.⁴³³

Afgani'nin kadın eğitimi üzerindeki düşüncelerini dolaylı olarak etkilediği kişilerin görüşlerinden öğrenebiliriz. Örneğin, Paris'teyken Afganiyle birlikte zaman geçiren ve onun kadınlar hakkındaki düşüncelerinden etkilenen Ahmet Ağaoğlu, “İran Kadınları” adlı bir makale kaleme alarak, peygamberin kadınlara verdiği değeri örnek olarak göstermiştir. O, ülkesine döndükten sonra kadın haklarının korunması,

⁴³¹ Serpil Çakır, *Osmanlı Kadın Hareketi*, Metis Yay., 2. Baskı, İstanbul, 1996, s. 219.

⁴³² Mahmuzî Paşa, *Cemaleddin Afgani'nin Hatıraları*, s. 112.

⁴³³ Mahmuzî Paşa, *Cemaleddin Afgani'nin Hatıraları*, s. 112.

kadına saygı gösterilmesi ve onların eğitim-öğretimleri üzerinde durulması noktasında çalışmalar yapmış, aynı zamanda Rusça olarak “İslâm’a Göre ve İslâm’da Kadın” adıyla bir kitap yayımlamıştır. Fransa’da yazmış olduğu makalesinde olduğu gibi kitabında bahsettiği konular da o zaman için çok yeni şeylerdi. Ona göre kadın, idealli yüksek ve Avrupa medeniyeti ile boy ölçülebilecek evlatlar yetiştirebilmesi için, çağdaş ve ileri görüşlü bir anne, düşünceli ve bilgili bir eş olmalıdır. Hekesin dile getirmeye cesaret edemeyeceği konuların bu kitapla birlikte gündeme gelmesi Azerbaycan’da büyük yankı uyandırmıştır.⁴³⁴

Afgani’nin kadınlarla ilgili konuşmalarından etkilenen sadece Ağaoğlu değildi. Mısır’da İmretü’ş-Şark gazertesini çıkaran İbrahim el-Lekani, Türkiye’de “Bir Genç Kıza”, “Anneciğim”, ”Turan’ın Aziz Kızlarına” ithaf ettiği “Ninni”, Ahmet Ağaoğlu’na ithaf ettiği “Kafkas Kızı”, Kızıl Hilal cemiyetinin hemşirelerine ithaf ettiği “Hasta Bakıcı Hanımlar”, “Kibrit Satan Kız”, şiirlerinin müellifi Mehmed Emin Yurdakul; “Kadın”, ”Aile”, “Meslek Kadını” adlı şiirleriyle kadının okuyarak kocasına ve başkalarına yük olmamak için bir meslek edinmesini tavsiye eden Ziya Gökalp de bu konuda Afgani’den etkilenmiştir.⁴³⁵

2.6. Mezhep Eğitimi

Cemaleddin Afgani, dönemindeki her türlü mezhep ayrımcılığını eleştirmiş ve özellikle İslâm dininin mezhepler adı altında bölünmeye çalışılmasına dikkat edilmesi hususunda uyarıda bulunmuştur. O mezheplerin ehli beyt adına zuhur ettiğini söylerken “Müellihe” gibi kimilerinin de doğru yoldan saptığını hatırlatmıştır. Ona göre kimi de (Gulât ve mufaddıla gibi) ehli beyte karşı sevgide aşırıya gitmiştir. “Mufaddıla Şiileri”nin Cafer Sadık’ı taklit etmesi ve Hz. Ali’ye aşırı sevgi beslemesi bu grubun dışlanma sebebi olarak görülmüştür. Hâlbuki onların diğer gruplar tarafından fer’i meseleler için dışlanmaları doğru değildir. Afgani mezhep meselesini tartışırken siyasî amaçlara dinin alet edilmesine şiddetle karşı çıkmıştır. Ona göre Müslüman gruplar arasındaki ihtilafın oluşmasına ve bu konuda

⁴³⁴ Bayram, *Şarkın Büyük Filozoflarından Cemaleddin Afgani Ve Onun Türk Dünyasına Tesirleri*.

⁴³⁵ Bayram, *Şarkın Büyük Filozoflarından Cemaleddin Afgani Ve Onun Türk Dünyasına Tesirleri*.

ümmetin karanlıkta bırakılmasına iktidar hırsıyla toprak sınırlarını genişletmeye çalışan hükümdarlar sebep olmuştur.⁴³⁶

Cemaleddin Afgani özellikle mezhepler arası anlaşmazlıklardan bahsederken Sünni hükümdarların tuhaf vahimleriyle, tuhaf referansıya halkı yanlarına çekmek için Ehl-i beyt Şiisi'ne yapılan isnatlar olduğunu söylemiştir⁴³⁷ O, Şii ve Sünni arasındaki ihtilafları yersiz bularak halifelerin asla birbirleriyle çatışmadıklarını ve hükümlerinin de birbirine ters düşmediğini hatırlatır. Şii grubuna, şimdi Hz. Ali olsaydı Ebubekir veya Ömer'in yapıp ettiklerine karşı çıkmayacağını hatırlatmıştır. Aynı zamanda Hilafet sırasının Ebubekir'den Ali'ye uzandığının bir hikmet olduğunu yaş sırasına göre Ali önce halife olsaydı diğerlerinin İslâm'a hizmet etme şansının olmayacağını da hatırlatır.⁴³⁸

Cemaleddin Afgani Mezhepleri dinin üstüne çıkaran anlayışları terkedip, bu faktörün ancak dinin altında yer verilmesi gerektiğini söylemiştir.⁴³⁹ Onun düşünce sisteminde önemli olan “Ümmet”tir ve bu ümmet; ülkelerine, milletlerine ve dillerine bakılmaksızın geniş coğrafyadaki İslâm ümmetini kapsamaktadır. Ona göre İslâm, ülkelerine bakmaksızın bütün Müslümanları birleştiren, ırk ve milliyetlerini yok eden bir bağdır. Afgani, Yıldız Sarayında Sultan İkinci Abdülhamitle görüştüğünde İslâm Birliği yolunda Şii ve Sünni Müslümanlarının bir araya getirilmenin mümkün olduğunu belirtmiştir. Sultan Abdülhamit de böyle birleşmenin İslâm Dünyası için paha biçilmez bir değer olduğunu söyleyerek heyecanını belirtmiştir.⁴⁴⁰

Afgani'nin Abduh'la birlikte yaptığı şerh çalışmasında “yetmiş üç fırka” hadisi değerlendirilirken, çeşitli mezhep ve zümrelere mensup Müslümanların birbirlerine karşı son derece müsamahakâr olmaları gerektiği vurgulanmıştır. Çünkü

⁴³⁶ Afgani'ye muhalif olanların görüşüne göre Afgani, mezhepler arası yaklaşımı fikrinde samimi değildir. O, Sünni memleketlerinde Şii- Sünnî birliğini savunurken, İran'da bulunduğu yıllarda böyle bir faaliyet içerisine girmemiştir. Bunun yanı sıra Irak'taki Şii ulemaya halifenin tanınması yolunda, Sultan İkinci Abdülhamit tarafından mektuplar yazılması için kurulan komisyonda Afgani'nin de bulunduğu görülmektedir. Bu ekipte, Şii merkezlerine gönderilen mektuplarda Afgani, Irak'ta bulunan birçok Şii arkadaşı dolayısıyla son derece etkili de olmuştur. Öte yandan Afgani, dört Sünni mezhebi arasında düşmanlık bulunmadığı halde, bir kavga varmış gibi göstermekle ve mezhepleri birleştirilmesi yönünde lüzumsuz bir çaba içinde olmakla suçlanır. Buna göre O Neced'deki Vehhabî hareketini de desteklemiştir. Yalçınkaya, “Cemâleddin Efgânî ve Terörizm”, s. 77.

⁴³⁷ Mahmuzî Paşa, *Cemaleddin Afgani'nin Hatıraları*, s. 142.

⁴³⁸ Mahmuzî Paşa, *Cemaleddin Afgani'nin Hatıraları*, s. 142.

⁴³⁹ *Urvetu'l-Vuska*, s. 83,88, 108–109.

⁴⁴⁰ Sultan Abdülhamit, *Siyasî Hatıram*, Dergah Yay., İstanbul, 1999, s. 133.

İslâm fırkalarından hiç biri, kendisinin kurtuluşa eren fırka olduğunu söyleyemez. Herhangi bir fırkaya ait bir Müslümanın sadece kendi mezhebini hak olarak görmesi taasuptan başka bir şey değildir. Önemli olan dinin temeli sayılan ulûhiyet, nübüvvet gibi konularında anlaşabilmektir. Geri kalan tartışmalar teferruattan ibarettir. Teferruattaki ayrılıklar, ümmetin birliğine hanel getirmeyecek tarzda olursa hoş karşılanabilir. Bu konularda aşırıya kaçıp ümmetin birliğini tehlikeye düşürmek, şeytanın insan için süslü gösterdiği bir iştir. Eserde, İslâm içerisinde bulunan fırkaların görüş ayrılıkları, Afgani'nin diğer yazılarında da ifade ettiği gibi, ictihad farklılığı ve bir değerlendirme serbesitesi biçiminde beyan edilmektedir. Buna göre sahih akide ancak şariat ve akıl sayesinde oluşturulabilir.⁴⁴¹

2.7. Ana Dilde Eğitim

Dil birliği insanlar arasında çok büyük önem taşıyan temel iletişim aracı olup farklı mezhep ve görüşe sahip topluluklar arasında kuvvetli bir çekiş gücü yaratıcısıdır. Bu nedenle Cemaleddin Afgani ortak bir dil gelişiminin çok önemli olduğunu vurgulamıştır. Ona göre ortak dinin insanlar arasında bir bağ oluşturduğu gibi, dil birliği de milli birliği sağlayan önemli unsurlarındandır. Haydarabad'da bulunduğu sıralarda ısrarla bu hususun altını çizmiştir. Çünkü birçok dinî inancın paylaşıldığı Hindistan gibi geniş bir coğrafyada çok çeşitli gelenek ve kültürün yaşandığı bir ortamda en azından din bağı kadar sağlam olan dil bağına ihtiyaç duyulmaktadır. Böyle bir coğrafyada ortak bir dilin millî duyguları birleştireceği muhtemeldir.

Afgani'nin Hindistan'da bulunduğu dönemde Urduca revaçtaydı ve halkın çoğu bu dili konuşabiliyordu. O, anadilinde eğitim politikası çerçevesinde Urduca'nın geliştirilmesi konusunda ısrar ederken, Seyyid Ahmet Han ise İngilizce eğitim üzerinde durmaktaydı. Afgani İngilizce'den kitapları Urduca'ya çevrilmesi konusunda da büyük çaba göstermiştir. Bugünkü Haydarabat Üniversitesi'nin

⁴⁴¹ Abduh, *Haşiyetu Allame el-Muhakkik Abdulhakim es-Siyalkûti ve 'l-Allame Mudakkik Muhammed Abduh alâ Şerhi 'l-İmami 'l-Fadil Muhammed b. Esad eş-Şehir bi 'l-Celal ed-Devvani ala 'l Akaidi 'l-Adudiyye*, s. 4-11.

gelişimi ve çevrisi yapılan birçok Urduca kitaplar Afgani'nin bu çabasının sonucudur, denebilir.⁴⁴²

Afgani'ye göre milleti millet yapan iki önemli husutan birncisi dildir. Ona göre dil birliği, milli birliğin temininin bir ispatıdır. Bilim ve eğitim bir halkın ana dilinde olursa verimli olur ve kolay benimsenir. Ana dilde eğitim verilmezse, herkes yeterli bilgiyi alamaz. Toplumun bütün tabakaları tarafından anlaşılmayan bir dil, toplumsal görevini yerine getirmiyor demektir. Bir bilim adamının ilk görevi kendi ana dilini öğrenmesemesi ve onu geliştirmesidir.⁴⁴³

“Dil ile dayanışma, yardımlaşma ve gönül birliği sağlanır, millî bütünlük, emel birliği kurulur ve millî hayat dirilerek toplumsal istiklâl sağlanır.”⁴⁴⁴ İnsanları bir birine bağlayan iki temel bağ dil ve din bağıdır. Ancak dil birliği yani milliyet bağı dinden daha güçlüdür.⁴⁴⁵ Afgani'nin bu üstünlükten kastettiği özellikle dil birliğindedir. Çünkü ona göre toplumlardaki dil değişimi din değişimine göre daha zor ve daha geç zamanda gerçekleşir.

Afgani dil etkileşimi konusunda ilginç bir hususu öne sürmüştür. Ona göre yabancı dillerden kelime almanın bir sakıncası yoktur. Ancak bu kelimeler üzerinde çalışılıp, kullanılan dil yapısına uygun hale getirilmelidir. Cemaleddin Afgani dilde sadeleştirme konusunda; Asya'daki ceditçileri, Yaş Kalemler, Yeşil Kalemler gibi dilde sadeleştirmeye öze dönüşü başlatan Asya Türklerini etkilemiştir.⁴⁴⁶

Afgani, milli birlik uğrunda büyük savaşta dili, ümmetler için can simidi olarak görmekte ve tek kurtuluş çaresini dilde aramaktadır.⁴⁴⁷ Ona göre, “Yabancılar tarafından istila edilen birçok ülke halkı, yabancı yönetime rağmen kendi milli dillerini muhafaze etmişlerdir. Kendi tarihleri müddetince, bu halklar ayaklanabilmişler ve özgümlüklerini geri alarak, aynı dili konuşan insanları birleştirebilmişlerdir. Bu gelişme cereyanı tamamen dilin kaderi ile belirlenmiştir. Eğer bu halklar kendi dillerini kaybetmiş olsalardı, aynı zamanda kendi tarihlerini ve

⁴⁴² Şah Abdulkayyum, *Seyyid Cemaleddin Afgan Şahsiyet ve Efkar-ı O*, Meyvend Yay., Abdurrahim Ahmed Pervanî, Seba Kütüphanesi, Kabil, 1382, s. 57-58.

⁴⁴³ Bayram, *Şarkın Büyük Filozoflarından Cemaleddin Afgani Ve Onun Türk Dünyasına Tesirleri*.

⁴⁴⁴ Kösoğlu, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu ve Ziya Gökalp*, s. 48.

⁴⁴⁵ Cemaleddin Afgani, “Vahdet-i Cinsiye (Irkiye) Felsefesi ve İttihad-ı Lisanın Mahiyet-i Hakikiyesi”, *Türk Yurdu*, 14 Kasım 1912.

⁴⁴⁶ Bayram, *Şarkın Büyük Filozoflarından Cemaleddin Afgani Ve Onun Türk Dünyasına Tesirleri*.

⁴⁴⁷ Yalçınkaya, *Cemâleddin Efgâni*, s. 148.

şereflerini de kaybedeceklerdi ve sonunda başkalarının kölesi durumuna geleceklerdi.⁴⁴⁸

Afgani anadilde eğitimin önemine dikkat çekerken Hindistanlılarla İngilizleri kıyaslayarak aradaki farkı ortaya koymaya çalışılmıştır. Ona göre Hindistanlılar yıllardır memleketlerinde hüküm süren İngilizlerin yararlı bilimlerini kendi anadillerine tercüme etmemekle büyük hata etmişlerdir. Çünkü bu bilgileri kendi anadillerine çevirip halkın hizmetine sunmadıkları için, bilgiye ulaşımı zorlaştırmış oluyorlar. Ayrıca ona göre yabancı bir dilde öğrenilen bilgi yeterince sağlam ve faydalı olamaz. Kütüphanelerinde yabancı dilde binlerce kitabı bulunan, ancak ana dilinde bir tane bile kitabı bulunmayan birinin milletinin başarısıyla guru duyamayacağı, akıllı bir insanın da başkasının gururuna ortak olamayacağı bir gerçektir.

Afgani'ye göre ilim ve bilgi milli dile aktarıldığı takdirde gazeteler kanalıyla aydınlarla, rapörtaj ve iletişim yoluyla kısa sürede ondan herkesin faydalanabileceği beklenebilir. Bu şekilde hint milleti sağlamlaşacak, medeniyetin refahına kavuşacak ve milli çıkarlar sağlayarak geliştireceklerdir.⁴⁴⁹

⁴⁴⁸ Afgani, “Vahdet-i Cinsiye (Irkiye) Felsefesi ve İttihad-ı Lisanın Mahiyet-i Hakikiyesi”; Tibi, *Arap Milliyetçiliği*, s. 238.

⁴⁴⁹ Seyyid Cemaledin Hüseyinî, “Felsefe-yi Vahdet-i Cinsiyet ve Hakikat İttihad- Lugat”, *Mecmua-yı Resail ve Makalat*, Der.: Seyyid Hadi Hüsrevşahî, el-Hadi Basımevi, Tahran, 1379, s. 225-236.

BEŞİNCİ BÖLÜM

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Seyyid Cemaleddin Afgani, XIX. yüzyılda modern İslâmi uyanış akımının teorik temellerini oluşturan isimlerdendir. Gerek fikirleriyle, gerekse etkilediği şahsiyetler ve coğrafyalar itibariyle özel bir konuma sahip olan Afgani geliştirdiği tezlerle bir medeniyet olarak İslâm'ı, Batı'ya karşı savunmayı düşünmüştür. Onun yaşadığı dönemde İslâm ülkeleri etnik, bölgesel ve mezhebi yönlerden parçalanarak ümmet şuuru zayıflamış, inanç ve ahlâk yapısı yara almış, siyasî ve iktisadî alanda sömürgeci güçlerin pençesine düşmüştür. Bu nedenle Afgani'nin, Hindistan, İran, Türkiye ve Mısır gibi İslâm dünyasının en önemli merkezlerinin dışında İngiltere, Fransa ve Rusya gibi dönemin sömürgeci güçlerini de yakından inceleme ve tanıma fırsatı bulması, sömürgeciliğin mahiyetine ve İslâm dünyasının siyasî durumuna yönelik bugün de önemli sayılabilecek görüşler ortaya koymasına zemin ve imkan hazırlamıştır.

Afgani yaşadığı dönemin ulema ve aydınlarından çoğunun mahrum olduğu bir siyasî perspektife, kavrayış ve duyarlılığa sahiptir. Ancak buna karşılık, dinî inanç, ibadet ve ahlâk boyutlarını tâlî planda bırakacak bir politizasyona ve aktivizme kapı aralayan süreci başlatması ya da takviye etmesi, tartışılan konulardandır. Afgani'nin ıslahat fikirlerinin çeşitli yönleri vardır fakat onun asıl düşüncesi İslâm dünyasında yenilik hareketi başlatmak olmuştur. O, kendi döneminde Doğuyla Batı'yı iyi gözlemlemiş; Müslüman toplumların ilerleyen Batı karşısındaki geri kalmışlığına çare arayışı içine girmiştir. Bulduğu her fırsatta kaybedilen değerleri hatırlatıp bireylerin ıslahının, toplumun ıslahına vesile olacağını telkin etmiştir. Afgani toplumu ıslah ve tedavi etmek için beş prensip önermektedir. Bunlar; iç baskıya yani yerli despot yöneticilere karşı koymak, cehaletle savaşmak, İslâmî esaslardan uzaklaşıldığı için İslâm'ın özüne dönmenin yollarını aramak, mezhep ayrılıklarına fırsat vermemek ve en önemlisi de Batı sömürgeciliğine karşı mücadele etmektir. O bu meselelerle ilgili çalışmalarını başarıyla sürdürmek için bütün yolları denemiş, sık sık yolculuklara çıkmış, partiler kurmuş, gazete ve dergilere yazılar yazmış, konferanslar vermiştir.

Afgani'nin sömürge güçlerine karşı belirlediği özel stratejisi sayılan İttihad-ı İslâm'ın; "İslâm ümmeti birliği" ve "İslâm devletleri birliği" şeklinde iki yönü bulunmaktadır. Bu çerçevede İslâm ülkeleri birliği üzerinde duran Afgani, en büyük sorumluluğu bu ülkelerdeki yönetici ve hâkim güçlere yüklemektedir. Ona göre toplumun bilinçlendirilmesi ve adaletin sağlanabilmesi için, öncelikle Müslümanların siyasî işlerini yürütecek olan kişinin sağlam olması gerekmektedir. İslahat projeleri doğrultusunda idarecilerle yoğun temaslar içinde bulunmasına rağmen, hayatı boyunca planlarını uygulayabilecek bir yer bulamamıştır. Yazılarında Müslüman idarecilerin adalet prensiplerini sorgulayan Afgani, onları haktan uzaklaşmakla, halkların düşüncelerini saptırmakla ve birliklerine engel olma yolunda faaliyet göstermekle suçlamıştır. Ona göre bu liderler, her türlü şahsî menfaat ve rahatlık içinde, ulusuna karşı ekabir tutumlar içinde bulunurken, istilacı batılı efendilerine karşı boyun eğmişlerdir.

Afgani ıslahat düşüncelerini yaymada iki yolu kullanmayı tercih etmiştir. Bunlardan biri aydın kesim, ikincisi ise yayın yoludur. O, Müslümanların geri kalmışlığının nedenlerini despotizmde ve dinî kurumların bozukluğunda görmüş, tüm bu kötü gidişat hakkında halkın bilgilendirilmesi gerektiğini düşünmüştür. Bu nedenle halk arasında önemli toplumsal meseleleri yayma noktasında aydın kitlenin rolünü önemsemiş ve onlarla yakın temas içerisinde olmuştur. Öte yandan yayınladığı dergilerde, gelişmekte olan siyasî meseleleri ele alarak bir biçimde halka yaymaya ve onları bilgilendirmeye çalışmıştır. Afgani'nin bulunduğu çevre üzerinde iki yönlü tesiri olmuştur. Bunlardan biri siyasî bilgisi ve etki gücü, ikinci ve en önemlisi seyyid olması yani soyunun Hz. Peygambere dayandırılmasıdır, denebilir. Müslüman toplumu açısından oldukça önemli olan bu vasıfların yanında, karşıdakilere hitap etme özelliğiyle de gittiği her yerde çok sayıda kişiyi etrafında toplamıştır.

Cemaleddin Afgani, Müslümanların birlik yolunun, tüm Müslüman ülkelerin kendi ırklarına geri dönmelerinden geçtiğini belirtmiştir. "Kendisini milliyetçi olarak kabul etmeyen" Afgani milliyet sözü yerine "cinsiyet" kavramını kullanarak iki tür birliğin var olduğunu vurgulamıştır. Bunlar; din birliği ve dil birliğidir. Ancak dil birliğinin, din birliğinden daha önemli olduğunun da altını çizmiştir. Burada Afgani'nin dilin önemini vurgulaması dinin önemini yadsımasından

kaynaklanmayıp, milliyetçi ve dinci hareketleri bütünleştirme gayreti içerisinde olduğunun bir göstergesidir. Millet olmayı din birliğine dayanan bir yapı olarak görmekle birlikte, bu büyük yapının oluşabilmesi için etnik temele dayanan dar anlamda milliyetçiliğe de sıcak bakmış ve bu görüşü desteklemiştir. Türkler arasında Türk milliyetçiliğini, Mısır'da Arap milliyetçiliğini hatta İran'da da Fars milliyetçiliğini yaymaya çalışmasını bu şekilde açıklamak mümkündür.

Afgani'nin dine bakışı ve dini olay ve olguları değerlendirme meselesi problemleri meselelerdendir. Ernest Renan'ın "İslam ve Bilim" adlı konferansına verdiği cevapta onun, din ve bilim arasındaki ilişkiyi çatışmacı kurama göre açıkladığını görüyoruz. Ona göre din ve bilim arasında bir çatışma vardır. Bütün dinlerde olduğu gibi İslamiyet ve Müslümanlık bilimin gelişmesine engeldir. Ancak bu engelin bir gün ortadan kalkmayacağını söylemek mümkün değildir.

Afgani'nin üzerinde durduğu konulardan biri de, dinlerin anlaşılmasından kaynaklanan problemle ilgilidir. O esas olarak dinin geçmiş dönemdeki anlaşılma ve yorumlarından farklı olarak yeniden ele alınması taraftarıdır. Afgani'ye göre eski müfessirlerin ve din alimlerinin çizgisi dışına çıkmadan, eleştirel bakışa yer bırakmaksızın, dinin bütün ahlak kurallarını ve ilimleri kendinde topladığına inanarak ilim ve medeniyet alanında herhangi bir yol alınmaz. Afgani, Renan'a cevabında İslam dünyasında ilmin gerilemesinde İslam dininin önemli rol oynadığını onaylarken XIII. yüzyıl sonrasını kast etmektedir. Çünkü ona göre bu yüzyıla kadar Müslüman memleketlerde çok değerli düşünür ve âlimler boy göstermiş, İslam âlemi, kültür bakımından Hıristiyan âleminden üstün bir seviyede olmuştur.

Afgani'nin din bağlamındaki konuşmalarında onun düşünce sisteminde ikili bir yapının ortaya çıktığı kanaati oluşmaktadır. O, Modern bilim ve felsefe söz konusu olduğunda rasyonalizmi, gelenekselleşmiş İslamî düşünceler ve müesseselerle mücadele etmek gerektiğinde selefi görüşü benimsemiştir. Afgani'nin düşünce dünyasının sınırlarını oluşturan kaygıların net olarak tanımlanamaması ve anlaşılabilmesinin bu ikilemlerin doğmasına sebep olmuş bu nedenle de zındıklık ve küfürle itham edilmesine uygun bir zemin oluşturmuştur.

Siyasî ve dinî alandaki düşünceleri iki tezat görünümüyle çok tartışılmış ve araştırmalara konu olmuştur. Buna hayatının gizli kalan karanlık boyutları da

eklenince Doğu'da ve Batı'da çok konuşulan biri haline gelmiştir. Bu noktada Afgani'nin özellikle dinle ilgili düşüncelerini ortaya koyduğu siyasî anlayışı çerçevesinde okumaya çalışmanın daha doğru bir yaklaşım olacağı kanaatindeyiz.

Afgani, hayatı boyunca süre gelen mücadelesinin yanı sıra ilmî kişiliğiyle de ön plana çıkan bir isimdir. Onun olaylara karşı getirmiş olduğu yorumlar, kavramlara yaklaşım tarzı, sorunlara karşı geliştirdiği tezler ve çözüm yolları zaman zaman tartışmalara neden olmuştur.

Afgani'nin ilmi kişiliğini tahlil edebilmek için hayatını ve mücadelesini doğru anlamak da bir ön şart gibi görünmektedir. Onun, sürgünlerle dolu bir yaşam sürmesi aslında birçok ülkeyi ziyaret etmesi ve insanlarla tanışma şansını da beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla böyle bir yapı içerisinde olan biri için sahip olduğu siyasî kimlik icabı muhatap olduğu çevre itibarıyla farklı yerlerde olmanın getirdiği ölçüler dâhilinde farklı tavırlar içerisinde olması çok yadırganmamalıdır. Afgani'nin siyasal kimliğinin etkisi altında ilmi kişiliği de siyasaldır, değerlendirmesinin yapılması çok hatalı olmaz. Çünkü Onun siyasal çağrısında eksen, Kur'an ve Sünnet olmuştur. Dolayısıyla ilmi kişiliğini değerlendirirken siyasal kimliğini göz ardı etmemek gerekir.

Cemaleddin Afgani'nin ilmi kişiliğinin şekillenmesinde yaşadığı dönemin ve muhatap olduğu çevrenin çok etkisi olmuştur. O, devrin sorunlarına ve özelliklerine göre düşüncelerini yaygın olan metotlarla ortaya koymuştur. Onun, Batı emperyalizminin en etkili silahı olarak gördüğü, başta Natüralizm akımı üzerine yazmış olduğu reddiye buna bir örnek teşkil etmektedir.

Cemaleddin Afgani'nin ilmi ve eğitimci kişiliğini tahlil etmek mutlaka kolay bir şey değildir. Çünkü en başta onun dünyanın birçok yerini dolaşmak durumunda kalmış olması, konuların tahlili için, derli toplu bulgular elde etmenin imkan sınırlarını daraltmaktadır. Diğer yandan kendisinden geride kalan yazılı eserlerin son derece sınırlı olması ve düşüncelerinin dağınık bir şekilde yayılması özellikle de onu bir eğitimci olarak değerlendirmeye çalışırken, eğitim hareketinde illegal bir yol izlemesi zorlukların boyutunu genişletmektedir.

“Cemaleddin Afgani ve Din Eğitimi Anlayışı” başlıklı bu çalışma sırasında “Mecmua-yı Resail ve Makalat” adlı eseri içerisinde yayınlanan eğitimle ilgili üç makalesini tespit ettik. “Talim ve Terbiye” ana başlığı altında yer alan; “Talim ve

Terbiyet”, Talim ve Taallüm”, ve “Terbiyet Felsefesi” tali başlıklarıyla yayınlanan eğitim-öğretimle ilgili konuşmaları bize onun din eğitimi hakkındaki düşüncelerini tespit etme noktasında kaynak teşkil etmiştir.

Afgani, eğitimden ziyade parti oluşturma, olayları hareketlendirme, sömürgeciliğe karşı hareketi yönlendirme gibi hususlarla ilgilendiğinden eğitim-öğretim alanına çok müdahil olmamıştır. Onun bu özelliğini İstanbul'dayken yakın dostu Muhammed Abduh'un kendisi hakkında söylediği “Saray entrikalarıyla uğraşacağına, sultanı eğitim konusunda ikna etseydi, ya!” sözünden net olarak anlayabiliriz. Afgani de Abduh'un eğitim kurumlarının ıslahıyla gelişme fikrine karşı çıkarak, acele bir şekilde siyasî ıslahattan yana olduğunu belirtmiştir. Hatta bu mesele her iki dostun bir daha bir araya gelememek üzere ayrılmasına sebep olmuştur.

Cemaleddin Afgani'nin din eğitimi anlayışını ortaya koymada onun din ve siyasetle ilgili düşüncelerinin ortaya koyduğu yazı ve makalelerini de değerlendirmeye aldık ve özellikle dinî konularda söylediklerini yorumlamaya çalıştık. Çünkü onun din eğitimi anlayışını siyasî hedefleriyle yakından ilişkilidir. O gerçekleştirmek istediği siyasî amaçlarında dini kuvvetli bir birleştirici unsur olarak görmüş, bu nedenle eğitimin de dinî karakterli olması gerektiğini savunmuştur. O dönemde yalnızca din Eğitimi Afgani'nin anlayışında dini bir karakter taşımayıp, bütün devlet sistemlerinde bu durum söz konusudur. Örneğin Tibi “Arap Milliyetçiliği”(s.30) adlı kitabında Abduh'un Mısır'da öngördüğü milli eğitim sistemi hakkında şöyle der: “Abduh için dinin dahil olmadığı bir milli eğitim düşünülemez. Mısır ruhu din ile tamamen iç içe geçmiştir ve bu ruhu İslâm'dan ayırmak artık imkânsızdır. Eğer birisi Mısır milletini din olmaksızın eğitmeyi ve geliştirmeyi umuyorsa, bu bir çiftçinin çorak arazide tohum ekmesine benzer beyhude bir çabadır.”

Afgani, çalkantılı siyasî hayatında olduğu gibi dinî konuları yorumlamada da çok net olmayan söylevlerde bulunmuştur. Onun Din Eğitimi alanında da bir sistem oluşturamayıp, bulunduğu kişisel konumu gereği bir yol izlediğini gördük. Onun Mısır'dayken Ezher hocalarıyla ters düşerek, özel bir medrese halkası oluşturması bu durumu izah etmektedir. Ayrıca devlet okullarına karşı çıkıp çocukların özel okullara

yollanmasını önermesi de yöneticilerle ters düşmesi sonucunda geliştirilen bir fikir gibi görünmektedir.

Sonuç olarak, Kur'an'a ve Sünnete çağırın bir "gelenekçi"; "reddiye"leriyle adeta bir "filozof "; gittiği her coğrafyada insanları kendi öz benlik ve değerleriyle buluşmaya çağırın ve bu amaçla teşkilatlandıran bir "devrimci"; saf İslamî akidenin yegane savunucusu olarak bir "selefî"; devrin her türlü dünyevi, sosyal, siyasî ve iktisadî sorunlarına yaklaşım tarzı ve bu sorunlara getirmiş olduğu çözüm önerileriyle "yenilikçi" ve "akılcı" niteliğiyle karşımıza çıkan Afgani'yi tek bir yönüyle anlamaya çalışmak mümkün görünmemektedir. Bu yönleriyle Cemaleddin Afgani kuram ve eylem bağlamında XIX. yüzyılın belki de en önemli düşünürü sayılabilir.

KAYNAKÇA

ABDÎ, Salahuddin, *Berressi-yi Faaliyetha-yi Matbuatî ve Rûznamenigari-yi Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî*, http://iranoworld.ir/alafghani/PDF/SJ_5_2_Abdi.pdf, (12. 09. 2011).

ABDUH, Muhammed, *Haşiyetu Allame el-Muhakkik Abdulhakim es-Siyalkûti ve 'l-Allame Mudakkik Muhammed Abduh alâ Şerhi 'l-İmami 'l-Fadıl Muhammed b. Esad eş-Şehir bi 'l-Celal ed-Devvani ala 'l Akaidi 'l-Adudiyeye*, Matbaatu'l-Hayriyye, Mısır, 1322.

ABDULBASIT MUHAMMED HASAN, *Cemaleddin Afgani ve Eseru 'hu fi 'l Alemi 'l İslâm*, Mektebetu'l-Vahbe, Kahire, 1402/ 1982.

ABDÜLHAMÎT, Muhsin, *Cemaleddin Afgani (Hayatı ve Etrafındaki Şüpheler)*, Çev.: İbrahim Sarmış, Fecr Yay., Ankara, 1991.

_____, *Cemaleddin el-Afgani el-Musallihu 'l-Müftera Aleyh*, Müessesetu'r-Risale, Beyrut, 1403/1983.

ACUDANÎ, Maşallah, *Meşrute-yi İrani*, Ahtaran Yay., 9. Baskı, Tahran, 1387.

'ADVAN, Muhsin, *Yadvâre-yi Seyyid Cemaleddin-Mirza Rıza Kirmanî*, Peyam-ı Âzadî Yay., (2. Kitapçık), İran, 1358.

AFGANÎ, Cemaleddin, "Vahdet-i Cinsiye (Irkiye) Felsefesi ve İttihad-ı Lisanın Mahiyet-i Hakikiyesi", *Türk Yurdu*, 14 Kasım 1912.

_____, *Dehriyyun 'a Reddiye (Natüralizm Eleştirisi)*, Çev.: Vahdettin İnce, Ekin Yay., İstanbul, 1997.

_____, *Journal des Débats Gazetesi*, 18 Mayıs 1883.

_____, *Risale fi İbtali Mezhebi 'd-Dehriyyin*, Çev.: Şeyh Muhammed Abduh, Matbaatu'l-Âsıma, Mısır, 1313.

_____, *Tetimmetu 'l Beyan fi Tarih-i Afgan*, Trc. Muhammed Emin Hogyani, Feysel Yay., Kabil, 1386.

AFGANÎ, Cemaleddin; ABDUH, Muhammed, *Urvetu 'l-Vuska (1884)*, Çev.: İbrahim Aydın, Bir Yay., İstanbul, 1987.

AKÇURA, Yusuf, *Türk Yılı*, İstanbul, 1928.

- _____, *Üç Tarz-ı Siyaset*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1976.
- ALPEREN, Abdullah, *Çağımız İslam Dünyasında Modernleşme Hareketleri ve Türkiye'deki Etkileri*, Erciyes Üniversitesi, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Kayseri, 1998.
- AMAÇ, Aziz Muhammed, "Tarihçe-yi Muhtasar-ı Talim ve Terbiye-yi Cumhuri-yi Afganistan", *İrfân*, S. 2, Kabil, 1370.
- AMMARA, Muhammed, *Cemaleddin Afgani Mukizu's-Şark ve Feylesuf-i İslâm*, Daru'l- Müstakbelu'l-Arabi, Kahire, 1984.
- AMMARA, Muhammed, *el-İmam Muhammed Abduh*, Daru's-Şurûk, Mısır, 1988.
- ARIKAN, Mehmet, "Gaspıralı'nın Türk Dünyasına Tesirleri", *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, C. V, S. I, İzmir, 2005.
- ASLAN, Taner, "İttihâd-ı Osmanî'den Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne", *Bilig*, Güz/ 2008, S. 47, <http://yayinlar.yesevi.edu.tr/files/article/201.pdf>.
- BALCI, Ali, *Sosyal Bilimlerde Araştırma*, Pegam A Yayıncılık, 5. Baskı, Ankara, 2005.
- BAYRAM, Pervane, *Şarkın Büyük Filozoflarından Cemaleddin Afganî Ve Onun Türk Dünyasına Tesirleri*, http://journal.qu.edu.az/article_pdf/1030_346.pdf, (22.06.2011).
- BERKES, Niyazi, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Haz. Ahmet Kuyaş, Yapı Kredi Yay., 14. Baskı, İstanbul, 2008.
- BİLGEGİL, Kaya, *Cemaleddin Afganî ve Türkiye*, Baha Matbaası, C. 6, S. 3, İstanbul, 1977.
- BİLGENOĞLU, Ali, *II. Meşrutiyet Dönemi Arap Milliyetçi Cemiyetleri ve Faaliyetleri*, Dokuz Eylül Üniversitesi, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İzmir, 2006.
- _____, *Osmanlı Devleti'nde Arap Milliyetçi Cemiyetleri*, Yeniden Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Yay., Antalya, 2007.
- BİLGİN, Beyza; SELÇUK, Mualla, *Din Öğretimi Özel Öğretim Yöntemleri*, Gün yayıncılık, 2. Baskı, Ankara, 1995.

BORA, Tanıl, *Türk Sağının Üç Hali (Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslâmcılık)*, Birikim Yay., 5. Baskı, İstanbul, 2008.

Cemaleddin Afgani, http://www.fecr.gen.tr/alimler/Cemaleddin_afgani/Cemaleddin_afgani3.htm, (26.03.2011).

ÇAKIR, Serpil, *Osmanlı Kadın Hareketi*, Metis Yay., 2. Baskı, İstanbul, 1996.

ÇEHARDEHÎ, Murtaza Müderrisî, *Seyyid Cemaleddin ve Endişehây-i O*, Parasto Kitapları., 5. Baskı, Tahran, 1353.

DOĞAN, Recai, *İslâmcuların Eğitim ve Öğretim Görüşleri*, Ankara, 1999.

EBU RİYYE, MAHMUD, *Cemaleddin el-Afgani*, *Daru'l-Maarif*, 3. Baskı, Kahire, 1980.

ELİE KEDOURİE, *Afghani And Abduh: An Essay on Religious Un belief and Political Activism in Modern İslâm*, London, 1966.

EL-'İKAD, Abbas Mahmud, *İlamu'l Arab el-Ustazu'l-İmam Muhammed Abduh*, *Vezareti'l-Sakafa ve'l-İrşadu'l-Kavmî*, Birleşmiş Arap Ülkeleri, 1962.

EL-MAHMUZÎ, Muhammed Paşa, *Hatırat-ı Cemaleddin el-Afgani el-Hüseyni*, *Daru'l-Hakika*, Beyrut, 1980.

EMİN, Ahmet, *Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî*, Trc.: Seyyid Gulamrıza Seyyidî, el-Hadi, 2. Baskı, Kum, 1380.

ERGÜN, Mustafa, “Batılılaşma Dönemi Osmanlı Eğitim Sisteminin Gelişimine Mukayeseli Bir Bakış”, *Osmanlı Dünyasında Bilim ve Eğitim Milletler Arası Kongresi*, 12–15 Nisan, İstanbul, 1999, <http://www.egitim.aku.edu.tr/ergun1.htm>, (16, 11, 2011).

ESEDÂBÂDÎ, Cemaleddin, *el Urvetu'l-Vuska*, Der.: Seyyid Hadi Husrevşahî, *Külbe-yi Şurûk*, Tahran, 1379.

ESEDÂBÂDÎ, Mirzâ Lütfullah Han, *Şerh-i Hâl ve Âsâr-ı Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî*, Berlin, 1304.

ESEN, Muammer, “Dinî Düşüncede Tecdid”, *Kelam Araştırmaları* 7: 2 (2009).

_____, *Afganî (Kelamî ve Felsefî Görüşleri)*, Arştırma Yay., Ankara, 2006.

Esnâd-ı Seyyid Cemaleddin Hüseyinî- Esedâbâdî- der Vezaret-i Umûr-ı Hârice-yi İnan, Der., Seyyid Hadî Hüsrevşahî, Dış İşleri Bakanlığı Yay., Tahran 1388.

FAZIL, Fazlurrahman, *Asâr-ı Kamile ya Miras Ferhengi-yi Seyyid Cemaleddin Afgani*, Meyvend Yay., Kabil, 2008.

FERHENG, Mir Sıddik, *Afganistan der Penç Karn-ı Ahir*, C. I-III, Pakistan, 1373.

FİKRET, Muhammed Asif, “Peyvend-i Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî bâ Afganistan”, *Urvetu’l-Vuska Vijenâme-yi Kongre-yi Beyne’l Mileli-yi Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî 1375*, Der.: Seyyid Celal Mirâqayi, Mecme-yi Cihâni-yi Takarrub-i Mezahib-i İslâmî, Tahran, 1375.

FİLİPELİ, A. Halil, *Afgani’ye Reddiye*, Sabah Gazetesi Kültür Yay., İstanbul, 1976.

GAZAL, Mustafâ Fevzî bin Abdullatif, *Davet-i Cemaleddin Afgani fi Mizani’l-İslam*, Dâru’t-Tayyibe, Riyad, 1403/ 1983.

GEORGEON, François, *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri, Yusuf Akçura (1876–1935)*, Çev.: Alev Er, Tarih Vakfı Yurt Yay., 2. Baskı, Ankara, 1986.

GUBAR, Mir Gulam Muhammed, *Afganistan der Mesir-i Tarih*, Meyvend Yay., C. 1-2, Kabil, 1426.

GÜNAYDIN, Muhammet, “The Role of Nineteenth Century Egytian Pres in The Development of Modern Arabic Literary Language - Socio-Political Setting and al-Muwaylihi’s Ma Hunalik”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 18, Yıl 2008. <http://www.iudergi.com/tr/index.php/ilahiyat/article/viewFile/581/533>.

HALABÎ, Ali Asgar, *Tarih-i Nühzetha-yi Dinî-Siyasî Muasır*, Behbanî, Tahran, 1371.

HALİM PAŞA, Said, “İslâmlaşmak1”, *Sebilü’r-reşat*, C. 15, 1334, ss. 255–257.

HANİOĞLU, Şükrü, *Bir Siyasî Örgüt Olarak Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türkler (1889- 1902)*, İletişim Yay., İstanbul, 1989.

Hatırat-ı Siyasi-yi Emini’ d-Devle, Der.: Hafız Ferman Fermaiyan, Emir Kebir Yay., Tahran, 1370.

HOURANÎ, Albert, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, Çev.: Hüseyin Yılmaz-Latif Boyacı, İnsan Yay., İstanbul, 1994.

<http://e-dergi.atauni.edu.tr/index.php/taed/article/viewFile/1196/1185> (14.10.1916).

HURÛŞ, Hüseyin Abdullahî, *Seyyid Cemaleddin Esdâbâdî der Sazmanhay-i Feramasonri*, Peyam Basımevi, Tahran, 1358.

HÜSEYNÎ, es-Seyyid Cemaleddin, *Ziyau'l-Hafikîn*, Der.: Seyyid Hadi Hüsrevşahî, Külbe-i Şurûk, Tahran, 1379.

HÜSEYNÎ, Seyyid Cemaleddin, “T’alim ve Taallüm”, *Mecmua-yı Resail ve Makalat*, Der.: Seyyid Hadi Hüsrevşahî, el-Hadi Basımevi, Tahran, 1379.

İKBAL, Muhammed, *Câvitnâme*, Çev.: Annemarie Schimmel, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2000.

İMAMHOCAYEV, Ramazanhoca, “Afgan Aydını ve Yazarı Mahmut Tarzi ve Osmanlı-Türkiye”, *Atatürk Üniversitesi Türkiye Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Aktr.: Osman Mert, S. 20, Erzurum, 2002,

İNAYET, Hamid, *Seyr’i der Endişe-yi Siyasî-yi Arab*, Emir Kebir Yay., 2. Baskı, Tahran, 1358.

İŞCAN, Mehmet Zeki, *Muhammed Abduh’un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, Atatürk Üniversitesi, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Erzurum, 1997.

KABULÎ, Mehdizâde, “Seyyid Cemaleddin Afgani”, *Danişnâme-yi Âzâd*, http://database-aryana-encyclopaedia.blogspot.com/2008/10/blog-post_03.html, (4. 10. 2008).

KAL’AÇÎ, Kadrî, *Hekim-i Maşrik-Zemin Seyyid Cemaleddin Afgani*, Trc.: Abdulvahid Nühzetferahî, Meyvend Yay., 2. Baskı, Kabil, Hk. 1426/ Hş. 1384.

KAMGAR, Cemilu’r-rahman, *Tarihçe-yi Maarif-i Afganistan (1747-1992)*, Meyvend Yay., Peşaver, 1376.

KARA, İsmail, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi I*, Risale Yay., İstanbul, 1987.

KARAMAN, Hayreddin, “Cemâleddin Efgânî”, *TDVİA.*, C.10, Ali Rıza Baksan Güzel Sanatlar Matbaası, İstanbul, 1994.

KARATAŞ, Birgül, *Araştırma Teknikleri*, Çağlayan Basımevi, İstanbul, 1994.

- KARPAT, Kemal, *Ortadoğu'da Osmanlı Mirası ve Ulusçuluk*, İmge Kitapevi, Ankara, 2001.
- KARTAL, Abdulkadir, *Bazı Ahkâm Ayetlerini Yorulmada Muhammed Abduh'un Yaklaşımı*, Atatürk Üniversitesi, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erzurum, 2009.
- KEDDİE, Nikki R., *Cemâleddin Efgânî -Siyasî Hayatı-*, Çev.: Alâeddin Yalçinkaya, Bedir Yay., İstanbul, 1997.
- _____, *An İslamic Response to Imperialism-Political and Religious Writing of Sayyid Jamal ad-Din "al-Afghani"*, University of California Pres, Berkeley, 1983.
- _____, *Sayyid Jamal ad-Din al Afghani, A Political Biography*, Berkeley, 1972.
- KEMAL, Namık, "İttihad-ı İslâm", *İbret*, 27 Haziran 1872.
- KESKİOĞLU, Osman, "Cemâleddin-i Efgânî", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.X, Ankara, 1962–1963.
- KOÇER, Hasan Ali, *Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi (1773-1923)*, M.E.B. Yay., İstanbul, 1991.
- KODAMAN, Bayram, *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1991.
- KÖSOĞLU, Nevzat, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu ve Ziya Gökalp*, Ötüken Yay., İstanbul, 2005.
- KURBANOV, Şamil Kurbanov, *Cemaleddin Afgani ve Türk Dünyası*, Doğu Kitabevi, İstanbul, 2011.
- LOŞANÎ, Perviz, *Mübarizât-ı Zıdd-ı İstimari-yi Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî*, İlmiye Basımevi, Tahran, 1347
- MAHMUD, Ali Addulhalim, *Cemaleddin Afgani*, Dar-ı Ukaz Yay., 1979.
- MAHMUZÎ PAŞA, Muhammed, *Cemaleddin Afgani'nin Hatıraları*, Trc.: Adem Yerinde, Klasik Yay., 3. Baskı, İstanbul, 2010.

MAKSUDÎ, Mücteba; ARAP, Münire, “Berresi-yi Nakş-ı Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî der Şekilgiri-yi Matbuat der Teb’id”, *Ârâ ve Endişe-yi Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî*, Der.: Bahram Nevzanî, Pejuheşkede-yi Mutaleat-ı Ferhengî ve İctimaî, Tahran, 1388.

MARAŞ, İbrahim, *Türk Dünyasında Dinî Yenileşme (1850–1917)*, Ötüken Yay., İstanbul, 2002.

MARDİN, Şerif, *İdeoloji*, İletişim Yay., 3. Baskı, İstanbul, 1995.

_____, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri 1895- 1908*, İletişim Yay., İstanbul, 1994.

_____, *Türk Modernleşmesi*, İletişim Yay., İstanbul, 2008.

_____, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İletişim Yay., 4. Baskı, İstanbul, 2003.

Mecmua-yi Esnâd ve Medârik-i Çâp Naşude der Bare-yi Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî Meşhur be Afganî, Der. ve Düz.: Asgar Mehdevî; İrec Afşar, Süreyya Yay., Tahran, 1389.

MEHDEVÎ, Abdurrıza Huşeng, *Tarih-i Revabıt-ı Hârici-yi İnan ez İbtidâ-yi Devrân-ı Safaviyye tâ Pâyân-ı Ceng-i Duvvum-ı Cehânî*, Emir Kebir Yay., Tahran, 1385.

AKİF, Mehmet, “Cemaleddin Afgani”, *Sırat-ı Müstakim Dergisi*, S. 90, 13/27, Mayıs 1910.

ABDUH, Muhammed (?), *Risaletü'l-Vâridât fi Nazariyyeti'l-Mütekellimin ve's-Sofıyye ve fi'l-Felsefeti'l-İlahiyye*, yayın ve tab Reşid Rıza, Matbaatu'l-Menar, Kahire, 1925.

MUVAFİK, Ekber Urvetî, “Berresi-yi Ârâ ve Nazarat-ı Felsefî Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî”, *Ârâ ve Endişe-yi Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî*, Der.: Bahram Nevzanî, Pejuheşkede-yi Mutaleat-ı Ferhengî ve İctimaî, Tahran, 1388.

MÜCAHİD, Huriye Tevfik, *Fârâbi'den Abduh'a Siyasî Düşünce*, İz yayıncılık, İstanbul, 1995.

Nâmehay-ı Tarihî ve Siyasî-yi Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî, Der.: Ebu'l-Hasan Cemalî Esedâbâdî, Behmen Basımevi, 3. Baskı, Tahran, 1360.

- NASAR, Seyyid Taki, *İran der Berhurd ba İstimargeran az Âğaz-ı Kacariye tâ Meşrutiyet*, Şirket-i Müterciman ve Müellifan-ı İran, Tahran, 1363.
- NAZARÎ, Ali Eşref, “Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî Bünyangüzâr-ı Modernizm-i İslâmî”, *Ârâ ve Endişe-yi Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî*, Der.: Bahram Nevzanî, Pejuheşkede-yi Mutaleat-ı Ferhengî ve İctimaî, Tahran, 1388.
- NAZİF, Süleyman, *Nasreddin Şah ve Babiler*, Kanaat Kütüphanesi, İstanbul, 1923.
- OĞUZ, Esedullah, *Afganistan*, Cep Kitapları, İstanbul, 1999.
- ÖĞÜLMÜŞ, Selahaddin, “İçerik Çözümlemesi”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, C. 24, S. 1, Ankara, 1992.
- PENÂHÎ SEMNÂNÎ, Muhammed Ahmed, *Nasreddin Şah- Ferâz ve Furûd-i İstibdad-i Sünnetî der İran*, Numune Yay., Tahran, 1377.
- PERVİN, Nadir, “Âya Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî Uzv-i Feramasonri Bud?”, *Ârâ ve Endişe-yi Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî*, Der.: Bahram Nevzanî, Pejuheşkede-yi Mutaleat-ı Ferhengî ve İctimaî, Tahran, 1388,
<http://www.askdin.com/showthread.php?t=7856>, (25.01.2011).
- RAFİİ, Abdurrahman, *Cemaleddin el-Afgani Ba 'is-i Nühzetu'ş-Şark*, (‘İlamu’l Arab 61), Daru’l-Katibi’l Arabî Yay., Kahire, 1961?.
- RAHİN, Rasul, Mahmud-ı Tarzi, Pişâhang-i Âzadihahi der Afganistan, *Danişnâme-yi Âryana*, http://database-aryana-encyclopaedia.blogspot.com/2008/10/blog-post_05.html, (08.19.2009).
- RAMAZAN, Daryüş, , *Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî*, , Müessese-yi Tahkikat ve Tavsiya-yi Ulum-ı İnsani, Tahran, 1387.
- RAMAZANÎ, Abbas, *Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî*, Tüfend Yay., 3. Baskı, Tahran, 1385.
- RENAN, Ernest, *Nutuklar ve Konferanslar*, Ankara, 1946.
- RENCBER, Maksud, “Mebani-yi Endişe-yi Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî”, *Ârâ ve Endişe-yi Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî*, Der.: Bahram Nevzanî, Pejuheşkede-yi Mutaleat-ı Ferhengî ve İctimaî, Tahran, 1388.

RIZA, Muhammed Reşit, *Tarihu 'l-Üstazi 'l-İmam*, Daru'l-Fazile Yay., 2. Baskı, C. I, 1427/ 2006.

RIZA, Reşid; KARAMAN, Hayreddin, *Gerçek İslâm'da Birlik*, İz Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul, 2007.

Ruzname-yi Hatırat-ı İtimadu's-Saltana, Der.: İrec Efşar, ?, 2. Baskı, Tahran, 1350.

SAHİBÎ, Muhammed Cevat, “Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî Bünyangüzar-ı Cephe-yi İttihad-ı İslâmî”, *Urvetu 'l-Vuska Vijenâme-yi Kongre-yi Beyne'l Mileli-yi Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî 1375*, Der.: Seyyid Celal Mirâqayi, Mecme-yi Cihâni-yi Takarrub-ı Mezahib-i İslâmî, Tahran, 1375.

SAMARRAÎ, Hasib, *Dinî Modernizmin Üç Şövalyesi ve Türkiye'deki Takipçileri*, Çev.: Ali Nar; Sezai Özel, Bedir Yay., İstanbul, 1998.

_____, *Mezhepsizler (Efgani, Abduh, Reşit Rıza)*, Çev.: Ali Nar; Sami Özbay, Bilge Yay., İstanbul, 1981.

SERVER, Aytek, *A Pan-Islamist In Istanbul: Jamal Ad-Dın Afghani And Hamıdian Islamism, 1892–189*, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2010.

SHAHİN, Emad Eldin, *Reşit Rıza ve Batı*, Çev.: Erkan Saka, Ekin Yay., İstanbul, 2000.

SULTAN ABDÜLHAMİT, *Siyasî Hatıram*, Dergah Yay., İstanbul, 1999.

ŞAH ABDULKAYYUM, *Seyyid Cemaleddin Afgan Şahsiyet ve Efkar-ı O*, Trc. PERVANÎ, Abdurrahim Ahmed, Meyvend Yay., Seba Kütüphanesi, Kabil, 1382.

ŞAMİM, Ali Asgar, *İran der Devre-yi Saltanat-ı Kacar*, Sure Yay., 5. Baskı, Tahran, 1374.

ŞELEŞ, Ali, *Cemaleddin el-Afgani, Daru's-Şurûk*, Kahire, 1407/ 1987.

ŞERİFİYA, Mehdi; SADIKÎ, Süheyla, “Ârâ ve Endişehay-i Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî”, *Ârâ ve Endişe-yi Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî*, Der.: Bahram Nevzanî, Pejuheşkede-yi Mutaleat-ı Ferhengî ve İctimaî, Tahran, 1388.

ŞEYHANLIOĞLU, Hüseyin, “İslâmcılık ve İttihad-ı İslâm Düşüncesinin Doğuş Süreci ve Temel Öğeleri”, *Köprü*, S. 108, Güz 2009,

<http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=1018>
(12.11.2010).

ŞİMŞEK, Taceddin, *Cemaleddin Afgani, (Ders Notları)*,

<http://www.ulumulhikmekoeln.de/medenidusuncetarihi/efgani.pdf>, (02. 05.2011).

TABATABAYİ, Seyyid Muhammed Muhit, “Talayedar-ı Dâr-ı Vahdet-i İslâmî Seyyid Cemaleddin Afganî”, <http://www.rasekhoon.net/Article/Show-22249.aspx>,
(24.02.2011).

TAŞPINAR, Halil, “Muhammed Abduh Bibliografyası Üzerine Bir Deneme”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. VII/2, Sivas, Aralık 2003,
<http://ilahiyat.cumhuriyet.edu.tr/dergiler/der72/012-htaspinar.htm>, (29.09.2011).

TEVANA, Muhammed Ali, “Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî ve Mesele-yi İngiliz”, *Ârâ ve Endişe-yi Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî*, Der.: Bahram Nevzanî,
Pejuheşkede-yi Mutaleat-ı Ferhengî ve İctimaî, Tahran, 1388.

TİBÎ, Bessam, *Arap Milliyetçiliği*, Çev.: Taşkın Temiz, Yöneliş Yay., İstanbul, 1998.

TOYNBEE, Arnold, “Pan- İslâmizm’in Başarısızlığı”, *Siyasî İslâm ve Pan İslamizm*,
Der.: Mümtaz’er Türköne; Ümit Özdağ, Rehber Yayıncılık, Ankara, 1993.

TUNAYA, Tarık Z., *İslamcılık Akımı*, Simavi Yay., 1991.

TÜRKÖNE, Mümtaz’er, *Cemaleddin Afganî*, TDV. Yay., Ankara, 1994.

_____, *Siyasi İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu (1867–1873)*, İletişim Yay.,
İstanbul, 1991.

‘UKAVÎ, Rehap Hıdır, *Hakimu’ş-Şark ve Risaletu’hu fi Redd Ala’d-Dehriyyin*,
Daru’l-Fikri’l-Arabî, Beyrut, 1993.

ULUTAŞ, Adnan, *Osmanlı İmparatorluğu’nda Hilafet ve Saltanat Müesseselerinin Hukuki Mahiyeti*, İstanbul Üniversitesi, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi),
İstanbul, 2007.

UYANIK, Mevlüt, *Bilginin İslâmileştirilmesi ve Çağdaş İslâm Düşüncesi*, Ankara
Okulu Yay., Ankara, 2001.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yay., İstanbul,
1999.

YAKUB BİN SUN ´ U’NUN, *Suhuf-ı Ebu Nezzare (1882-1884)*, Dar-ı Sadır, Beyrut, 1974.

YALÇINKAYA, Alâeddin, “Cemâleddin Efgânî ve Terörizm”, *Cemâleddin Efgânî’nin Gerçek Yüzü*, Bedir Yay., İstanbul, 1997.

_____, *Cemâleddin Efgânî ve Türk Siyasal Hayatı Üzerindeki Etkileri*, İstanbul Üniversitesi, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 1990.

_____, *Cemâleddin Efgânî*, Sebil Yay., 2. Baskı, İstanbul, 1995.

YÜCEER, İsa, “Cemaleddin Afgani’de (1838–1897) Kelâmî Kimlik”, *Cemâleddin Afgânî’nin Gerçek Yüzü*, Bedir Yay., İstanbul, 1997.

ZABITPÛR, Gulamrıza, *Endiše-yi Siyasî-yi Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî*, Mecme-i Cahanî Ehl-i Beyt, Tahran, 1385.

ZAKİRÎ, Ali Ekber, “Salşumâr-i Zindagani-yi Allame Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî”, *Urvetu’l-Vuska Vijenâme-yi Kongre-yi Beyne’l Mileli-yi Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî 1375*, Der.: Seyyid Celal Mirâqayi, Mecme-yi Cihâni-yi Takarrub-i Mezahib-i İslâmî, Tahran, 1375.

“Ceditçilik -Müslüman Türk Dünyası’nda Yenileşme Hareketleri (1905)- ve İsmail Gaspıralı”, <http://turkbilimi.com/?p=3191>, (30.10.2011).

KOLBAŞI, Ahmet, *19. Yüzyıl’da Osmanlı sosyal ve siyasî, Değişim Süreci ve Islahatlar*, Nobel Yay., İstanbul, 2009.

ERSOY, Mehmed Âkif, *Safahat Tam Metin-Sözlük İlaveli*, Haz.: Mehmet Nuri Yardım, Kahraman Yayınları.

TÜRK YURDU, “Şeyh Cemaleddin Afgani”, *Türk Yurdu*, C. VI, No: 8, 12 Haziran, 1330.

EFE, Adem, *Meşrutiyet’ten Cumhuriyat’e İslamcılar ve Modernleşme, (1908’den 1924’e)*, Uludağ Üniversitesi, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Bursa, 2002.

ÖZET

YILMAZ, Aliye, *Seyyid Cemaleddin Afgani ve Din Eğitimi Anlayışı*, Doktora Tezi,

Danışman: Prof. Dr. Mualla SELÇUK, 176s.

XIX. Yüzyılda çağın gerisinde kaldıklarını yavaş yavaş idrak etmeye başlayan İslâm ülkeleri için Cemaleddin Afgani bir kurtarıcı sıfatıyla ortaya çıkmıştır. Bu çalışmada Sosyo- kültürel ve siyasî yapılanmada rol alan Afgani'nin özellikle Türkiye, Mısır, Afganistan ve İran'da sömürgeciliğe karşı çıkarak yürüttüğü özgürlükçü faaliyetleri incelenmiştir. Aynı zamanda din anlayışı ve eğitim sistemiyle ilgili görüşleri tespit edilmeye ve cevapları henüz netleşmemiş sorulara, bilimsel metot ve tekniklerle yanıt aranmaya çalışılmıştır.

Araştırma biyografik bir özellik taşıdığından öncelikle Cemaleddin Afgani'nin çeşitli ülkelerde çıkartmış olduğu dergiler temin edilerek, ilgili kısımlar Türkçeye çevrilmiştir. Elde edilen materyaller incelenip hipotezler çerçevesinde fişlendikten sonra üzerinde değerlendirmeler yapılarak, rapor haline getirilmiştir. Sonuç olarak Afgani'nin, İslâm'ı siyasal ve toplumsal ayaklanmalarla koruma fikri ortaya konurken eğitim-öğretim özellikle de din eğitimi hakkındaki görüşleri tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Cemaleddin Afgani, Esedâbâdî, İttihad-ı İslam, İslamcılık, Urvet 'ul-Vuska, Ziyau 'l-Hafikîn, Din Eğitimi.*

ABSTRACT

YILMAZ, Aliye, The Understanding about Religious Education of Seyyid Cemaleddin Afgani (Esedabadi,) PhD Thesis, Adviser: Prof. Dr. Mualla SELÇUK, 176p.

Jamaluddin Afghani had been emerged as a savior for the Muslim countries which began to realize slowly that they were behind the era in 19th century. Afghani's libertarian activities carried out against colonialism especially in Turkey, Egypt, Iran and Afghanistan with his role in socio-cultural structuring were investigated. At the same time, Afghani's opinions about understanding of religion and education were tried to be determined, in addition it was tried to search answers of questions using scientific methods and techniques.

Since research had a biographical characteristics, specific issues of magazines published in several countries by Jamaluddin Afghani were obtained and relevant sections were translated into Turkish. The obtained materials were examined and indexed within the framework of hypotheses at the beginning and then transformed into a report making assessments on it. As a result, Jamaluddin Afghani's point of views about education - especially religious education is tried to be determined together with his opinions on the protection of Islam with political and social upheavals.

Keywords: *Jemaleddin Afghani, Esedabadi, Unity of İslam, panislamizm, Urvetul-Vusqa, Ziyau'l-Hafikin, Religion Education.*

EKLER

EĞİTİM ÖĞRETİM HAKKINDA
(8 Kasım 1872'de Kalküta'daki Albert
Hall okulunda yaptığı konuşma)⁴⁵⁰

Okul müdürünün bir işine şaşırdım. Bir felsefe öğretmeni olarak böyle bir yalana müsaade etmemeliydi. Felsefe insan ahlakını belirleyen ilim ve dünya medeniyetinin temelidir. Bu nedenle felsefe öğretmeni olan bir kişi, insan hayatını ve manevi dünyasını çevreleyen böyle bir ilme saygı duyup onu korumalı, onun adına aykırı bir eylemde bulunmamalıdır. Doğrusu, müdürün bu hareketi gerçekten de insan şerefine, ilim ve felsefenin yüksek mertebesine çok uzaktır.

Bugün buraya Hindistan'ın birçok genci toplanmıştır. Bu beni çok sevindirdi. Bu akıllı ve erdemli gençlerin hepsi ilim öğrenmek için ciddi bir çaba içersinde. Ben böyle Hint fidanlarını gördüğümde gerçekten seviniyorum. Çünkü onlar insanlık medeniyetinin beşiği olan Hindistan'ın yavrularıdır. Bu gençler “Müeddi'l El – Nahar'ın dairesini” belirleyen bir ülkenin evlatlarıdır. Bu gençler Mantakatü'l Burç'u ilk defa keşfeden Hint ülkesinin yetiştirdikleridir.

Bu gençlerin ataları “Mantakatü'l – Burç”u, Müeddi'l – El Nahar'ın yüzünden belirlenmiştir. Geometri ilminde büyük bir gelişim ve ilerleme sağlamadan, bu iki daireyi belirlemenin asla mümkün olmadığı herkesçe bilinmektedir. Buradan da matematik ve geometrinin kurucularının Hindistanlılar olduğu sonucuna varırız. Hint rakam ve adetleri buradan Araplara ve oradan da Avrupa'ya geçmiştir. Bu gençler dünya kanun ve kaidelerinin beşiği olan Hindistan'ın mirasçılarıdır. Dikkatle incelediğimizde Avrupa kodlarının anası olan “Kodrama”nın (Roma kanunla dergisi) “Cahar bid” ve Şaster”den (Hindistanlılar'ın dini kitaplarının şerhi) alınmış olduğunu göreceğiz. Yunanlılar edebi düşünce, gönülleri okşayan şiirler yazma ve yüksek edebi hayal ürünleri gibi konularda Hintlilerin öğrencisi olmuştur. Örneğin, Hintliler'in öğrencisi olan Pisagor, Yunanistan'da ilim ve bilgiyi yayanlardan biridir. Pisagor öyle bir mertebeye ulaşmıştır ki; sözleri vahiy olarak kabul edilmiş ve kendisi de felsefi düşünce alanında önemli bir yer edinmiştir.

Hindistan toprağı aynı topraktır, iklimi de aynı iklimdir. Buraya toplanan gençler ise bu toprağın ve bu havanın ürünleridir. Beni sevdiiren başka bir konu da;

⁴⁵⁰ Kurbanov, Cemaleddin Afgani ve Türk Dünyası, s. 294- 301.

bunların uzun yılların uykusundan uyanıp kendi manevi miraslarını yeniden kazanmak ve kendi ağaçlarının meyvesini toplamak istemeleridir.

Şimdi ilim ve eğitim terbiye konularına geçelim.

İlim hakkında konuşmak çok zordur, çünkü ilim sınırları sonsuzdur. Onun üstünlük ve güzelliklerini tümünden kapsayabilmek mümkün değildir. Ayrıca binlerce hatip ve fizyolog bu konuda çalışmalar yapmıştır. Şimdi bu konuda yeni bir söz söylemek elbette zordur. Bunun yanısıra ilmin erdeminden hiç bahsetmemekte olmaz. Bence ilmi araştırmayla meşgul olanların hepsi dünyanın hakimini her zaman ilim olduğunu ve ilim olarak kalacağını kesin olarak bilmektedir. Keldaniler'in, Hint ve Tatar sınırlarına kadar gelip dayanan Semiramis'i gibi fatihlere bakın. Aslında bu, Keldani'lerin yeteneğinden değil, onların ilim ve bilgilerinin gücünden kaynaklanıyordu. Kendi ülkelerinin sınırlarını genişleten Mısırlılar'a bakın. İkinci Romsis, ki ona Sustaris de denirdi, bir rivayete göre Beynü'l- Nehreyn'e, başka bir rivayete göre Hindistan'a kadar gelip dayanmıştır. Bu da sadece Mısırlıların yeteneklerinin sonucu değil, belki onların ilimlerinin sonucuydu ki; ülkeleri birbirlerinin ardına fethederek ilerliyorlardı. Ya da küçük gemileriyle Britanya, İspanya, Portekiz ve Yunanistan'ı kendi sömürgeleri haline getiren Finikeliler'e bakın. Onların elde ettikleri zaferlerde de asıl hüner ilmin kazanımlarıydı. İskender Yunanistan'dan kalkıp Hindistan'a, bu ülkeyi kendi nüfuzunda tutmak için gelmiştir. O da bunu ilmin gücüyle yapmıştı.

Şimdi is bütün dünyayı kendi etkisi altında tutan Avrupa'ya, Afganistan'ı kontrol eden İngiliz'i, Tunusu işgal eden Fransız'ı düşünün. Bunlar ne İngilizler'in hüneridir ne de Fransızlar'ın; bunlar sadece sahip oldukları ilmin gücünün sonuçlarıdır. Geri kalmışlık ve cahillik ise, başını her yerde zavallılık toprağına koymaktan başka bir çare bulmamıştır.

İlmin sarayından henüz hiçbir hükümdar kovulmamıştır. Dünyanın her yerinde gerçek hükümdar olan ilim, sadece zaman zaman başkentini değiştirmiş, kah Doğu'dan Batı'ya kah Batı'dan Doğu'ya girmiştir.

Servet ve refah devletini ele alırsak, bunun da ticaret, sanayi ve tarımın ilmi yolla sürdürülmesinin bir sonucu olduğunu görürüz. Retorik ilmi, kimya ve geometri ilimleri olmadan çiftçilik de başarı kazanamaz. Fizik, kimya, geometri, matematik ve iktisat ilimleri olmadan da sanayi ve retorik ilimleri olamaz. Görülmektedir ki, bütün

mal, mülk ve servet aslında ilmin ürünüdür. Dünya ilim üzerine kuruludur. İlim insanın elinden alınsa dünya da insan kalmaz. İlim bir kişinin gücünü on kişiye, yüz kişiye, bin hatta on bin kişiye eşitler. Her ülkenin hükümeti kendi çıkarı için ilim ve medeniyetin yayılması yolunda çalışmaktadır. Nasıl ki, bahçe sahibi bir şahıs toprağı belleyip düzenlemezse, ağaç ve bitkileri kurallara uygun şekilde ekmezse kendisi zarar görür, halk arasında ilim ve medeniyeti yaymakta isteksiz davranan hükümdar da aynı şekilde kendi hakimiyetine zarar vermiş olur. Zolod buno padişahı” yalın ayak, başı kabak bir millete hakim olmaktan ne fayda sağlayabilir? Böyle bir hükümdara ne isim verilir?

Buraya kadar ilmin üstünlüğünü ortaya koymuş olduk, şimdi de bira ilmin eğitimi ve öğretimi, terbiye meseleleri üzerinde duralım. Her ilmin kendi alan ve işlevinin olduğunu ve yalnız bu alanla ilgilendiğini, bu alanın dışına çıkmadığını dikkate almak gerekir. Örneğin, fizik ilmi mevcut olan cisim ve eşyaları inceler ve başka şeylere yönelip onlarla ilgilenmez. Kimya ilmi ise cisimlerin içerik ve analizini inceler. Botanik bitkileri anlatır. Matematik ilmi bitişik olmayan sayılardan, geometri ise sürekli sayılardan bahseder. Aynı zamanda ilimlerin hiçbiri kendi konusunun dışına çıkmaz. Dikkat edersek, bu ilimlerin her birinin konusunun ilmin genel vücudu için bir organ niteliğinde olduğunu, bunların hiçbirinin ayrı olarak yaşayamayacağını ve insanlara fayda veremeyeceğini görürüz. Bu ilimlerin her biri başka bir ilme bağlıdır. Matematik ve geometri gibi ilimlerin birbirlerine olan karşılıklı ihtiyacı olanların tek başına anlaşılmasına izin vermez. Yalnız kalan ilimde hiçbir ilerleme ve gelişme olamaz. Demek ki, öyle bir ilim gerekir ki; bütün ilimlerin genel ruhuna uygun olsun ve onların her birini koruyarak, onların her birinin ilerleme ve gelişimine zemin yaratsın. Bu felsefe ilmidir.

Bir millette felsefe bulunmazsa, o milletin tamamı aydın olsa da orada ilimler yayılmaz ve millet ayrı ayrı ilimlerden gereken sonucu çıkarmakta zorlanır. Osmanlı Devleti ve Mısır, ilimlerin eğitimi için okullar açmalarına rağmen, 60 yıldan beri daha bunlardan bir fayda sağlayamamıştır. Sebebi ise çok açıktır, çünkü o okullarda felsefe okutulmamakta ve felsefi ruh olmadığından gereken sonuç da alınmamaktadır. Kuşkusuz, eğer bu 60 yılda bu okullarda felsefe öğretilseydi, Fransız ülkesine ihtiyaç duymazlar ve kendi ülkelerinin ıslahı için çalışırlardı. Böyle

olsaydı onlar hala her yıl kendi çocuklarını Avrupa'ya gönderiyor olmaz ve oradan kendi ülkelerine öğretmen getirmezlerdi.

Felsefe ruha sahip bir millete ayrı ayrı ilimler olmasa da, şüphesiz ki; be felsefi ruhun, milleti başka ilimleri sahiplendirmeye zorlayacağını söyleyebilirim. İslamın ilk dönemlerinde, dinleri sayesinde onlarda ortaya çıkan felsefi ruh aracılığıyla dünya ve insan hakkında tartışmalar başladı. İşte bu felsefi ruh, Bensur Devanegi zamanında ayrı ayrı ilimlerin Süryani, Fars ve Yunan dillerinden Arapçaya çevrilmesine ve kısa zamanda öğrenilmesine yol açtı. İnsanda insanlığı uyandıran, insanlık onurunu ona armağan eden doğru yolu gösteren hep felsefe olmuştur. Manevi olarak çöküşe uğrayan bir milletin, her şeyden önce felsefi ruhu zarar görür, bundan sonra da ayrı ayrı ilimleri, edep ve davranışları tamamen yok olup ortadan kalkar.

Madem ki, felsefenin büyüklüğü ve ayrı ayrı ilimlerin görevi ortaya çıktı, biraz da Müslümanların eğitim anlayışı hakkında konuşmak isterdim. Her şeyden önce, Müslümanların eğitim ve terbiyeden hiçbir fayda görmediğini söylemem gerek. Örneğin, dilbilgisi ilmini öğrenmekle meşguller. Dilbilgisi ilmini öğrenmekle meşguller. Dilbilgisi ilmini öğrenmekteki amaç Arapça kelimeleri doğru yazıp okumaktır. Halbuki çağımızda Müslüman aydınlar dilbilgisi ilmini nihai amaç ve sonuç olarak görmekte ve uzun yıllardır bu ilim hakkında filozofça faydasız araştırmalar sürdürmektedir. Sonuçta Arapça'yı ne doğru yazabilmekte ne de doğru okuyabilmektedirler. Aslında onu hiç anlamazlar da. Meal ve beyan ilmi ki, ona literatür de denir, sayesinde insan yazar ve şair olur. Halbu ki şimdi bu ilmi öğrenip bitirdikten sonra bazı günlük sözleri, yerinde kullanmak bir yana, doğru telaffuz dahi edemiyorlar.

Düşüncenin tarzı ve ölçüsü olan mantık ilmini herkes öğrenmelidir ki; gerçeği yalandan, doğruyu yanlıştan ayırt edebilsin. Halbuki bizim Müslüman mantıkçıların başı fanatizmle ve boş şeylerle doludur. Bunların düşüncesiyle cahillerin düşüncesi arasında hiçbir fark bulunmaz. Felsefe çevremizdeki mevcut sebepleri ve ilişkileri ele alır. İlginç olan şudur ki; aydınlarımız “Sedri” ve “Şemsü'l – Barie” okumakta ve mağrur bir şekilde kendilerini hikmet sahibi sanmaktadır. Gel gelelim, sağ elleriyle sol ellerini dahi birbirinden ayırıp tanıyamazlar. Biz kimiz ve neyiz diye sormazlar bile. Elektrik, dizel motorlu gemi, demiryolu nedir? Şaşılacak

olan şudur ki; önlerine bir lamba koyup sabaha kadar “Şemsü’l – Barie” kitabını okurlar; fakat bir kez de bu lambanın şişesini kaldırıncı lambanın buğu yaptığını ve şişeyi yerine koyunca buğunun kesildiğini neden düşünmezler? Batsın böyle hikmet sahibi! Hikmet sahibi, dünyanın bütün olaylarından ve parçalarından beyni harekete geçen ve gittiği yolun başı ve sonunun nerede olduğunu bilen kişidir. Müslümanlar’ın fıkıh ilmi; aile, şehir ve devlet hukuklarının temelini kapsayan bir ilimdir. Demek fıkıh ilmini iyi öğrenen herkes, ülkenin sadrazamı veya bir devletin başkanı seviyesine yükselmeye layık olmalıdır. Halbu ki fıkıh öğrenen ve öğreten aydınlarımız, kendi evlerini yönetmekten acizdir ve bu aptallıklarıyla da gurur duyarlar.

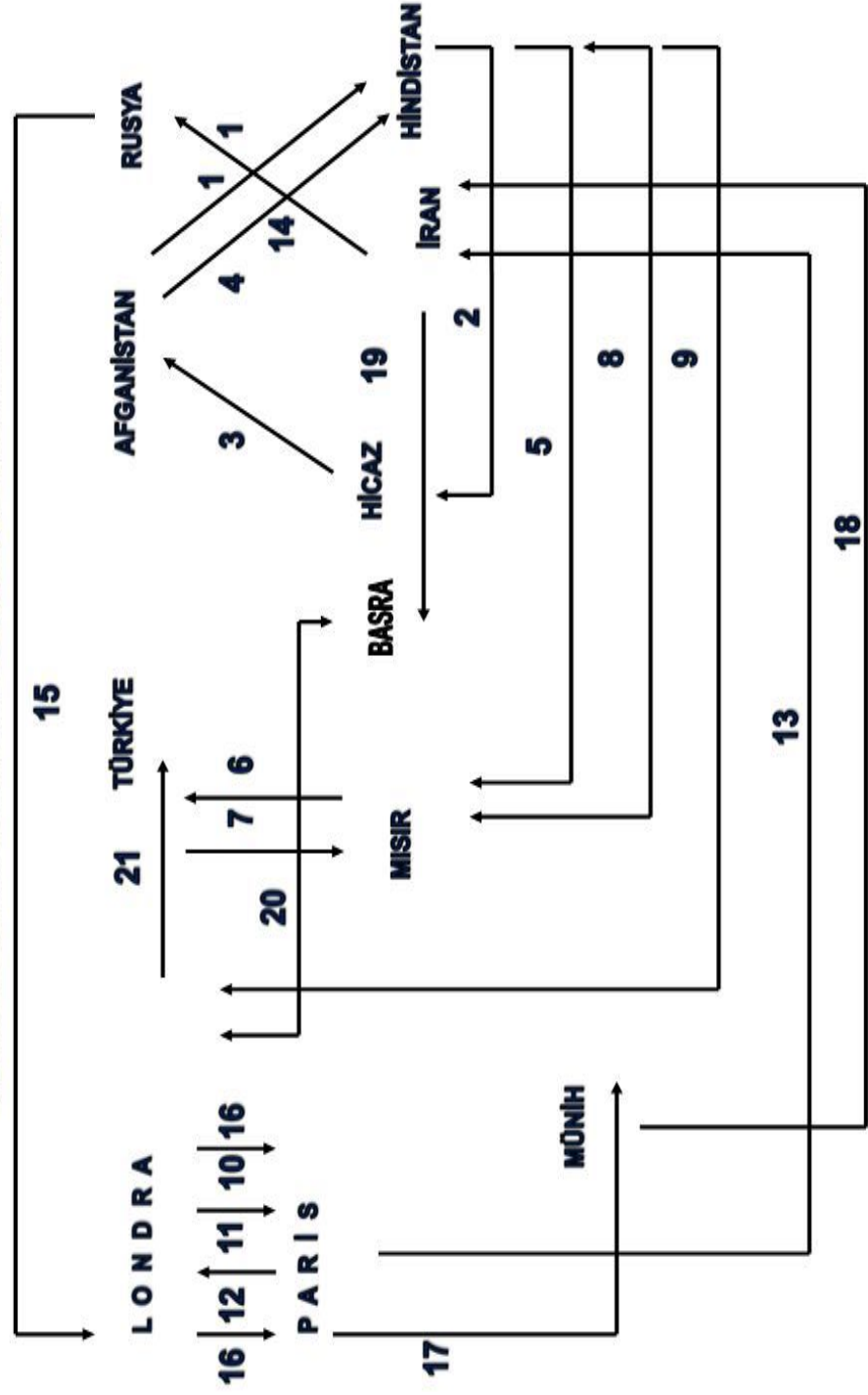
Yöntem ilmi şeriat felsefesinin ilmidir. Bu ilimde hakikat, doğruluk ve bozukluklar, hayır ve zarar sebepleri ortaya konur. Kuşkusuz bu ilmi okuyup öğrenen herkes dünyanın kültür kurallarını uygulamaya kadir bir kişi olmalıdır. Halbuki ilmin Müslüman bilginleri, kanunun faydalarından, medeniyet kurallarından ve dünyanın değişiminden tümünden habersiz ve mahrumdur. Alimlerimizin durumuna bir göz atacak olursak, onları üzerinde ufacak bir kıvılcım olan ince bir muma benzetebiliriz. Böyle bir kıvılcım ise, ne kendi çevresini aydınlatır ne de başkalarına ışık verir.

Eğer aydın gerçek aydınsa, işte o zaman aydınlık kaynağı olur. Böyle bir aydın bütün dünyaya ışık saçmalıdır. Eğer onun ilim ışığı bütün dünyaya yayılamıyorsa, en azından kendi çevresini, kendi şehrini veya kendini ya da evini ışıklandırmalıdır. Kendi evini aydınlatamayan alim olur mu? İlginç bir şekilde aydınlarımız ilmi ikiye ayırmaktadır: Müslüman ilimleri ve Avrupa ilimleri. Bu nedenle halkın faydalı ilimleri benimsemekten çekinmesine sebep olmaktadır. O nurlu bir ilmin hiçbir milletin malı olmayıp ona kim sahipse ona ait olduğunu, ilmin sahibinin aydının kendisi olduğunu, ölçüsünün de onun ilim oluşuna bağlı olduğunu anlamamaktadırlar. Her milleti ilmiyle bilmek, insanlarını ilmiyle değerlendirmek, ilmiyle tanımak gerekir, ilmi insanlarla değil. Müslümanlar’ın, Aristo’yu sanki o gerçek Müslümanmış gibi okumaları şaşılacak bir durumdur. Ama Newton’u, Galilei’i ve Kepler’i kafir olarak görürler. İlimin annesi, babası ve ispatı kanıttır, gözlemdir. Burada önemli olan Aristo, yahut Galilei değildir. Aydınlarımız hakkı ve hakikati kanıtlayan ilimleri yasaklamakta ve bununla da İslam’ı koruduklarını sanmaktadır. Böyle insanlar aslında İslamın düşmanıdır.

İlme ve medeniyete en yakın ve en özgün din İslam dinidir, ilmin ve bilginin gelişimiyle İslam kanunları arasında hiçbir çelişki yoktur. İslam düşünürü Gazali şöyle der: İslam dininin geometri ve felsefe ilimleriyle, aynı zamanda doğa kanunlarıyla çeliştiğini zanneden kişi, İslam'ın cahil ve bilgisiz dostudur ve bu cahil ve bilgisiz dostun zararı zındıklardan ve İslam düşmanlarının zararından daha büyüktür. Çünkü doğanın kanunları, geometri ve felsefenin esasları inkar edilmez gerçeklerdir. Eğer Müslümanlardan birisi benim dinim bütün bu ilimlere karşıdır derse, kendi dinine karşı gelmiş olur. İnsanın ilk eğitimi onun dini eğitimidir, felsefi dünya görüşü ondan sonra oluşur. Ve o zaman belirli ilmi bilgilere sahip olduğu, ilmi gözlemleri anlayabildiği ortaya çıkar. Bu yönden Müslümanlar'ın durumu farklıdır ve manevi gelişimi hiçbir şekilde gerçekleşmemektedir. Çünkü dini liderlerimizin öncelikle kendilerini düzeltmeleri ve kendi ilimlerinden bir fayda görmeleri gerekmektedir.

Konuya dikkatle yaklaşıldığında, Müslüman dünyasındaki çöküşün ve bozukluğun, önce dini liderler ve aydınlarda ortaya çıkmış, daha sonra ise halkı etkilemiş olduğu görülmektedir. Ben şimdi sizden özür dilerek ve vaadime sadık kalmayarak, meselenin geniş bir açıklamasını veremiyorum ve bunlarla yetiniyorum.

CEMALEDDİN AFGANI'NİN YOLCULUKLARININ HARİTASI



*Dr.Hasan Hanefi'nin Cemaleddin Afgani adlı eserinden yararlanılmıştır.



Afgani Osmanlı Kıyafetinde



Afgani 1313/ 1896 Yılında



Seyyid Cemaleddin Afgani 1303/ 1886 Yılında.
*Afgani'nin resimleri "Yadvâre-yi Seyyid Cemaleddin-Mirza Rıza Kirmanî"
eserinden aktarılmıştır.*

عهد کردم گر از این ورطهء غم جان ببرم
یکسره سر بدر درگه جانان ببرم

پای کویان و غزل خوان به دو صد وجد و طرب
خویشتن را بدر دوست بقربان ببرم

سینهء خویش کنم چاک وگریزان و دوان
عرض خود را بدر آصف دوران ببرم

گرچه ره پر خطر و منزل مقصود بعید
جان از این بادیه به همت نیکان ببرم

سوخت جان و نیم از دیو و دد ایرانی
رخت بر بندم ازین ملک و بتوران ببرم

بروم خسته ورنجور و فگار و غمگین
داد با تختگه حضرت سلطان ببرم

گر نه سلطان بدهد داد دل غمگینم
شکوهء این دل صدپاره به یزدان ببرم⁴⁵¹

⁴⁵¹ *Mecmua-yi Esnâd ve Medârik-i Çâp Naşude der Bare-yi Seyyid Cemaleddin Esedâbâdî Meşhur be Afganî*, s. 81.

Cemaleddin Afgani yazmış olduğu bu şiirinde iblise benzettiği kötü niyetli İran'lı lardan yakınmıştır. Şiirin bir beytinde Farsça olarak „dev ve ded“ ifadesi kullandığı için bu şiir; “Dev u Ded-i İrani” yani “İranlı İblisler” olarak adlandırılmıştır. Şiirin Türkçe tercümesi şöyledir:

Bu kederli ortamdan kutulursam eğer,
Cânânın dergâhına varacağıma yemin ederim
Güle oynaya, seviç ve neşe dolu nağmalarla
Dost kapısına kendimi kurban olarak sunarım
Yaka bağrımı yırtarak, koşar adımlarla varıp,
Hâkimin huzurunda şikâyetimi söylerim
Yollar tehlike dolu ve dost kapısı çok uzak olsa da
İyi dostların gayretiyle selamete ererim
Canım ve gönlüm İran'lı İblislerin zulmünden yandı
Bu ülkeyi terkedip Turan mülküne giderim
Yorgun, bitkin, yaralı ve üzgün bir halde,
Hazret-i Sultan'a feryadımı eşittirmeye giderim
Sultan da şikaytime kulak vermesze
Gönlümdeki bu âhla Allah'ın huzuruna çıkarım.

المحرر لژول
الشيخ محمد عبد
Rédacteur en Chef
CHEIKH DONALDO ABDO



مدير السياسة
جول الدين كسبي لاجار
Directeur Politique
GENERAL-ED-MAN EL-AGGAR

من هذا ان يمت اليها جازير اورسال
ليكي بوجع كين وانه نغرمنا به
اكرهت ان الكعب ايلي امرهم طرسلها الي
انا وا اكرهت هذا السوي
6, rue Martel, à Paris

طرسل كين بظلال جميع الكليات الغربية سينا
لم يمت اجودا لقر مصنفاتك في السياسة
في نسخ ياتمه

جريدة سياسية ادبية
سبوع الحسب

١٠ يولييه سنة ١٩٤٤

يوم الخميس ٢٤ رمضان سنة ١٣٦١

باريس ١٠ يولييه

الكبير على هذه الطريقة التي يملكها في سرور كل
لم يملك في جنة من جنة الشرق لا يملكه. انهم
يريدون فيها السلام لم يجرى منها القواحت اعدت
الليل.

سأنا يريد لا تقوس هربز الوجة بها كرم في سرور كل
يريدون سياسة القوس حتى ينجحهم على شرح السلاج
ويضا لا حال عوم في كل هذا لعدم اليقظة لا نسل في
عنه من هذه الطامع لم يكن لا وجيرهم بالاد قاتنا كنت
شكك الكيرون عازا لهذا الفاسد حتى طها شان ردي في
سائل سرورمت اصار السور: بجودها وكما طال الموسس
بذالك الطور وبوت صا بات الفروضها بجني منها في ثلاث
سنة ونصف لامل ما كان من الرجاوي جهي اولاد فتنه
شكيب بطل ان يكون باجنا في سرور هذا لرد الامن لها
وكل تكون طال الفاسد سبلة الصالح. تم يكون هذا
انما قبل ان حذر الرصد بطلها از ان يرد النار بفضعا
كل يصدون من الربرير القواحت اعدت السويين. ان
سر هذا الفسد منهم يعني سرها اليه ركي جهي - عرواوي
لوقودها العكسور والوقود. لا وصورها القواحت اعدت السويين
على سائرته رجل من رجال محمد لمدد اقصي جدا في مراحل
البحر لا سر صا كانت لا ما جازة صوت فيها الفسار وبلغ
سوت وكونه الهواد الي انا سي لسكرة واردم بهم الفدر
الي البحر وطرزا الي ذياهم بفقون الي ما راكم عرواويجه.
كل الرادج سب طهم ان يجر اشماني دجه الي: يربز ولا كرم
حتى يبدوا جده ويلصقوا بسا صاحب الفدوة فلن يصيها من
الكل نلا اقل ان يلقوا على القوس صالقي سدوم من سبل
الفسة لو كاتوا به من الصالقي. وجي اولو كوا كسودون
بلنا في تم الفسب م الصيا والي طلكك اكدت ليهو وابه
حربا سلبية لسود بها رهيو القاديين الذين يرضون انهم دجة
لا سانية ورواة الكيدن. فاد ابكون من صا كرهوا القواحت
صراحتان ما الامت ايش لا يسطف لتسفل من الماصي
لا يطم بظلمه وانفاد بولم.

ليس في تلكت اصعب ما يظلمه لا تكبير ولا
اصحاروت المغرب سابعه لور. نه لاند مرات يمشا ولا
صحيح ليه وكري ما يكون من الفهم ليل به ان يكون في
سوس البول من ان يكون في جنت الكد ولكن السوب
من جوامع على الكبر بدمامة لام ما جوامعها بالقرصت
اسه لادن لا يزلون واسرهف لا نطق من يهي الكبر
لها يبرونون والجار الحسن ليهاب بظلمه ليهكف الطر
من انراهم وظير خليات منفسم وروفع القريه من
بعد عن بلا مياهم.

ان لا تكبر سائرا جينا الي سرور براه ارجها منه فريد على
حس من كل حلل جبههم ساني اسفل الضلم واخطل
لا حكم وجهم الفسد في اوجه البلاد حتى سارا الفسويين
وفاح الطر على صور الكيرون الضلم سوايا وكاتب لوجب
لنظاره على القري والبلد من صا با استاروسرى لا خطل
في سرور لا دارية والقواحت اعدت لامية على الكفر
كله ويطغى البلاد بسبب ذلك اني ترك من الفسويين
والفسر لم يكن يظلم على بله. وسان في من ليلكنا
الطامع ولا واحد من هذه الفسد ولا قيل من ماله الفسد
موجود اهل الحركة التي سورا هنة سكرية واظهور صاها
دليل على القوس وروعا فيها وسبلة الفدا على جسا كرم
حالة سرور هذا على ان لم يكن لا خطل بسبب ابيم ولا
للو حوية امر لا يمد لوطي لا تكبير ارجها روح ذلك
يرسون انهم ما انيا لا تكبير الرادج واصلاح الضلم واراق
القوس ويريدون ان يند انهم بها اهل اسبب
لبيها الفسد الذي امرا اليه وطرزا جلا. تم سببا بسور
لا س واصطاح عانة لا اهدا. واجتماع حواطر لا على طي
القوس. ما يرمس طهم من الفسد في ذياهم والسلم
لا يفتي به مهم. لا بسبب من هذه الفسة. كل يبرجد
ايه من اي. انه يلقى في الفسويين الركون الي الكيكة سا
دام الكيكي لا جسي سبها ذياهم ليس يبرجد عكرا اجسي
بمت اضرام كمال طرة لرمم رازد بانهم. الفهمنة
انهم بفساد ما يظلم لا تكبيرهم وخصيرته في سنة
سبب فلتت بين الحكم القليل وبين الرادج الكيكي. كل
بكر سنة حواطر الفسويين من الفقل بعد ما صليها الي
الخطل من مدبرها بلنا من لاد السوي لا يسطف رايه هذه

في قوة هذه القويه واصحها من الفسار بل لودنا
على فاقها ونصب بها كرم بل يلقوا بها لسان او يلمس
لها جان. ليس القواحت اعدت لار على احسن وجوه
لا قوه الضمان واولو القوم من الفسويين. كل طر لود
بروايا ان مدد سوزن لسبلة الذين القوي يبسطي سبر
مدد امد او يظلم من وانه او يظلم جبه بفساد صاها
وجس امد طلفه في ذياهم. انها الي كني في صبر
لجده القوي يظلم لا يظلم لا يظلم القوي صاها
بوجوه الفسد القويين في صعبه. كره وري بهم

كل يظلم البسطة على حدوا سر اولو وصاهايا من
صيفت السويين ويغوي منه حة الفادنة ولا بد حين
الي مارا. ذلك ان كانت هذه جهنم هي بينه الفلة سبه
سر ملامت سرور السويين سورا ان صاها القويين
الوفاح في جميع الاطراف من حد ودر دالو القويين
سواها الفسد بل كما قال القوس اهده عظيم ولوسوت

السيد جمال الدين
الحسيني
الأفغاني

الشيخ محمد عبده



الأشار
الكاملة

٢ - ٣

رسالة
الشيخ محمد عبده
السيد جمال الدين

إعداد وتقديم: سيدهادي خسرو شاهي

Eastern and Western Review.

ضياء الحافيز

ست واربع

ليرة العدد الواحد

مكاتبات الجريدة

جميع الرسائل يجب ان تاتي
خالصة اجرة البريد باسم رئيس
تحرير الجريدة ان كانت بتعدد
المراسل ولا ترد اصحابها اذ رجعت
اولم تُدرج. وباسم مدير الجريدة
ان كانت تتعلق بالاشغال.

واما المراسلات فليكن عنوانها
"ضياء - لندن"
"Dia, London."

Dia-ul-Khafikain.

(THE LIGHT OF THE TWO HEMISPHERES.)

جريدة في العلوم والفنون والسياسة والاخبار الصحيحة

تصدر في مدينة لندن

في كل شهر مرة

الاشتهون في ١ نيسان سنة ١٨٦٢

.....

الاشترراك

ليرة اشترراك (عشر اجرة
الجريدة) في القسم العربي والكلبي
في انكلترا -

١٣ شلينا ٧ شلينات

في الخارج -

١٣ شلينا ٨ شلينات

(تدفع طناً)

الطائفت برامكة

من كل سنة ١٠

"ضفت" ١

(والاطلاعت بغير ترجمتها في
الانكليزية)
بحسب ان اخبار الامارة راساً ام
وكالها في الهيئات بغير الاطلاعت

فهرسة

٢٥	ملخص تاريخ القرن التاسع عشر (سنة ١٨٠١ الى ١٨٥٣) -	٢٦	الفقه السني (للشيخ جمال الدين) -
٢٦	مقدمة	٢٧	مخرج الانكليز من مصر (تقلاً من "المنظم") -
٢٧	ترجمة ما في القسم الانكليزي	٢٨	للتنا والبلاد الخارجية -
٢٨	مراسلات	٢٩	سلطان محمد دوم اور تسخطونه كي فتح (في السنة الهدية) (س - س - ح) -
٢٩	اخبار	٣٠	الحصل المر -
٣٠	اعلى	٣١	

ان جريدة (ضياء الحافيز) يشترها المراجعات اليكسندر و كينورد في كل ادارة الجريدة - ١١ و ٢٢ فرغال ستريت - لندن
وتطبع في مطبعة

مكهايرت و رينكسكن - ليهند - سيدت جاس هوس - مكهايرت و دويل - لندن *

إِنِّي ذَلِك لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ

مَقَالَاتِ جَمَالِيَّةَ

حصّة اولی

از نتائج افکار ثاقبة جبرفت اسامه فیلسوف علامه حضرت
مولانا سید جمال الدین الحسینی الافغانی المصری سقیم شهب پریس

بِهَيِّ الْحَيَاةِ قَدْ حَلَلْتَنِي جَمَالُهُ
وَمَدْحُ جَمَالِ الدِّينِ أَحْلَى وَأَعْدَبُ

طبع اول

سنة عیسویہ

مطبع کلکتہ و اسند و تویح با تمام محمد نواز برادر الکس او منطبع
مطبع پرنسپل پرنسپل پرنسپل پرنسپل

مقالات جمالیہ چاپ کلکتہ ہند (چاپ سال ۱۸۸۴ م)

ON SABORNE
PARIS DE L'ABONNEMENT
Paris, un numéro... 30 cent.

PARIS
JOURNALS
Paris, un numéro... 30 cent.

POLITIQUES ET LITTÉRAIRES

ON SABORNE
PARIS DE L'ABONNEMENT
Paris, un numéro... 30 cent.

PARIS

Le Financier d'après un supplément...
Le Financier d'après un supplément...
Le Financier d'après un supplément...

La mission française...
La mission française...
La mission française...

Il ne peut-on pas dire qu'il a été fait...
Il ne peut-on pas dire qu'il a été fait...
Il ne peut-on pas dire qu'il a été fait...

Le projet de loi...
Le projet de loi...
Le projet de loi...

Le projet de loi...
Le projet de loi...
Le projet de loi...

Le projet de loi...
Le projet de loi...
Le projet de loi...

Le projet de loi...
Le projet de loi...
Le projet de loi...

BOURSE DE PARIS

Table with 2 columns: Date (18 MAI) and various market indicators.

BOURSE DE PARIS

Table with 2 columns: Date (18 MAI) and various market indicators.

BOURSE DE PARIS

Table with 2 columns: Date (18 MAI) and various market indicators.

BOURSE DE PARIS

Table with 2 columns: Date (18 MAI) and various market indicators.

BOURSE DE PARIS

Table with 2 columns: Date (18 MAI) and various market indicators.

BOURSE DE PARIS

Table with 2 columns: Date (18 MAI) and various market indicators.

BOURSE DE PARIS

Table with 2 columns: Date (18 MAI) and various market indicators.

BOURSE DE PARIS

Table with 2 columns: Date (18 MAI) and various market indicators.

BOURSE DE PARIS

Table with 2 columns: Date (18 MAI) and various market indicators.

BOURSE DE PARIS

Table with 2 columns: Date (18 MAI) and various market indicators.

BOURSE DE PARIS

Table with 2 columns: Date (18 MAI) and various market indicators.

BOURSE DE PARIS

Table with 2 columns: Date (18 MAI) and various market indicators.

BOURSE DE PARIS

Table with 2 columns: Date (18 MAI) and various market indicators.

BOURSE DE PARIS

Table with 2 columns: Date (18 MAI) and various market indicators.



ش ۱۴

سید جمال الدین در طهران در سال ۱۳۰۴ قمری
ردیف نهمه: از سمت راست ، قمر دوم حاجی محمد حسن امین‌الغرب و نثر پنجم فرزندش امین‌الغرب ثانی است .
ردیف ایستاده: آن‌که پشت‌سینه دست‌پرسینه نهاده است میرزا لطف‌الله خواهرزاده‌اش می‌باشد

Seyyid Cemaleddin yeğeni olduğu iddia edilen Mirza Lutfullah Han'la birlikte 1304 yılı Tahran'da. Resim "Yadvare-yi Seyyid Cemal" dan alıntıdır.

سخنان برگزیده از زبان سید جمال الدین افغان

- ﴿ چشم انسان کور باشد بهتر است از اینکه بینش و طرز فکر او کور گردد. ﴾
- ﴿ پیشوا همان کس است که مردم را به اعمال و افعال خود رهبری می کند نه به اوامر و اقوال خود. ﴾
- ﴿ حقایق را نمی توان به گمان و خیال و توهم از میان برد. ﴾
- ﴿ هر کس از شاهان بدون ارتکاب جرمی بترسد بردهء پستی بیش نیست. ﴾
- ﴿ صاحب حق قوی است گرچه در مقام ضعف قرار دارد و دوستدار باطل ضعیف است گرچه در ظاهر قوی معلوم شود. ﴾
- ﴿ ملت بدون اخلاق، نیست و نابود است و اخلاق بدون عقیده دست آوردی ندارد و عقیده ء بدون فهم و علم عقیده نیست. ﴾
- ﴿ بهترین ترازوی اعمال ملتها اخلاق آنها است. ﴾
- ﴿ جویندگان حکمت بسیار اند، اما عمل کنندگان کم اند. ﴾
- ﴿ بزرگترین دلیل بر همت شخص مخالفت آشکارای او با عرف و عاداتی می باشد که بطلان آن آشکار است. ﴾
- ﴿ دو حکیم عاقل در ملت دو میلیونی، بهتر از هزار مردی که در آن ملت تظاهر به عقل کرده مدعی حکمت می شوند. ﴾
- ﴿ اگر جاهلان حاکم شوند نظم و نسق جامعه از همدیگر متلاشی گردد. ﴾
- ﴿ کسی که خود را اصلاح کرده نتواند کس دیگری را اصلاح کرده نمی تواند. ﴾
- ﴿ احزاب سیاسی بهترین دواء اند اما در مشرق زمین در اغلب حالات به بدترین درد و مرض تبدیل می گردد. ﴾
- ﴿ هر گاه انسان با خود محاسبه نماید همان طوریکه دیگران را مورد احتساب قرار می دهد در این صورت اشتباهات او کم شده و به کمال نزدیک می شود. ﴾
- ﴿ اگر به دست و پای انسان زنجیر انداخته شود بهتر از اینست او هام و خرافات بر عقل او بند و زنجیر ببندازد. ﴾

Seyyid Cemaleddin Afgani'den Özlü Sözler:

- Gözün Kör olması, düşüncenin körleşmesinden daha iyidir
- Gerçek rehber yaptıklarıyla halka yol gösterendir, söyledikleriyle değil.
- Gerçeği zann, hayal ve evhamla yok etmek mümkün değildir.
- Suçu olmadan kraldan korkan, yalnızca bir köledir.
- Haklı olan her zaman güçlüdür, makamı küçük olsa dahi; haksız olan zayıftır, makam sahibi olsa dahi.
- Ahlakî ilkeleri olmayan bir millet yaşayamaz, inanç olmadan da ahlakın devamı gelmez, ilim ve idrak olmadan inanç, gerçek inanç değildir.
- Ahlak, Milletlerin en büyük amel ölçüsüdür.
- Hikmet arayanlar çoktur, uygulayanlar ise az.
- İki hikmet sahibi, bin akıllı geçinenden iyidir.
- Cahiller topluma hakim olurlarsa, düzen diye bir şey kalmaz.
- Kendini ıslah edemeyen, başkasını ıslah edemez.
- Siyasî partiler en iyi ilaçtır, ancak doğu ülkelerinde hastalıktır.
- Kendini ölçebilen insan daha az hata yapar ve kemal derecesine yaklaşır.
- Zincire vurulmuş olmak, aklın hurafalarla gömülmüş olmasından iyidir.⁴⁵²

⁴⁵² Kal'açî, Hekim-i Maşrik-Zemin, s. 136.



Cemaleddin Afgani'nin Kabil Üniversitesi'ndeki mezarı, alıntı:

Mehdizade Kabulî, "Seyyid Cemaleddin Afgani", http://database-aryana-encyclopaedia.blogspot.com/2008/10/blog-post_03.html, (4. 10. 2008).