



MAKALE TANITIMI / PAPER REVIEW:

CEMALEDDİN EFGANİ VE MUHAMMED ABDUH YENİ MU'TEZİLİ MİYDİLER?

“Thomas HILDERBRANDT, ‘Waren Gamālad-dîn al-Afgānî und Muhammad Abduh Neo-Mu’taziliten?’, Die Welt des Islams, New Series, 42/2 (2002): 207-262.”

Tanıtım:

Özcan TAŞCI

Prof. Dr., Çanakkale O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi

ozzcan12@hotmail.com

Hilderbrandt, bu makalesinde XIX. yüzyılın son çeyreğinde yaşamış ve oldukça etkili iki İslam yenilikçisini ele alıp, onların Mu'tezile, daha doğrusu Yeni-Mu'tezile (Neo-Mu'tazila) akımına dâhil edilip edilemeyeceğini ön plana koymaya çalışmaktadır.

Yazar, makalesine şu önemli hatırlatmayla başlamaktadır: “Yeni Mu'tezile'yi kendisine konu edinen herkes, muhakkak surette Mısırlı yenilikçi Muhammed Abduh (ö. 1905) ve onun Afganlı militan ruhlu hocası Cemalettin Efgani'ye (ö. 1897) atıfta bulunmak durumunda kalacaktır. Zikredilen düşünürlerin görüşlerini ele alan araştırmalarda her ne kadar Mu'tezile etkisi ikincil bir rol oynamasına karşın, Yeni Mu'tezile olarak sunulan bu akımın düşüncelerinin ortaya konulması esnasında onların da isimleri doğal olarak zikredilmektedir.” (s. 207).

Hilderbrandt, zikredilen adlandırmanın Robert Caspar tarafından 1957 yılında yazılan “*Mu'tezile Yenilenmesi (Erneuerung des Mu'tazilismus)*” adlı bir makalesine dayandığını, bu andan itibaren de Yeni Mu'tezile akımının Batıda İslam'ın yenilenmesi ile özdeşleştiği, dolayısıyla da Batı çalışmalarının ilgi odağı haline geldiğini belirtmektedir (s. 207). Yazar, makaledeki amacının şu ana kadar ele alınmamış yönleriyle bu iki yenilikçiyi Yeni Mu'tezile akımı bağlamında araştırmak olduğunu dile getirmektedir (s. 208). Zira o, şu ana kadar yapılan araştırmalarda Yeni Mu'tezileciler olarak ortaya konulan Abduh ve Efgani'nin bu akıma dâhil edilip edilmeyeceklerinin ve bununla ilişkili olarak da her ikisinin Arap dünyasında Mu'tezile akımını dirilteler olarak hangi kriterlerin geçerli olduğu konusunda bir takım sorular sorulması ve bunların aydınlatılması gerektiğini düşünmektedir (s. 208). Hilderbrandt bu noktada, kendisine mahsus bir kelam sistemi olan ve çok daha fazla Mu'tezile ile

irtibatlandırılan Abduh'un ön plana çıktığını dile getirmektedir. Ona göre, Caspar onun Mu'tezile'ye temayüllerine dikkat çekmiş, Abduh gibi akılcı biri Ezher mensubu olan Mustafa Abdü'r-Razık ve Bernard Michel, Abduh'un belirli bir takım Mu'tezili düşüncelerinden bahsetmişler ve onu "Yeni Mu'tezile" akımı içerisinde saymışlardır (s. 208). Buna karşın Max Horten ve Adams ise Abduh'un Mu'tezile'ye olan yakınlığı konusunda çok daha az benzerlikler bulmuşlardır (s. 209). Goldzieher de Arap "Abduh ekolü" ile Seyyid Ahmed Han (ö. 1898) ve Seyyid Emir Ali'nin (ö. 1928) "Yeni Mu'tezile" akımları arasında mesafe koymuştur. Yazara göre Caspar'ın gayretli çalışmalarıyla ilk defa ikincil kaynaklarda Batı'da Abduh'un belirli kelami görüşleri Mu'tezili olarak tanınmıştır. Müslümanlar arasında ise Abdürrazık ve Caspar'ın çalışmaları sonucu Abduh'u Mu'tezile duruşu yeniden canlandıran bir konuma yerleştirme çabaları görülmüştür (s. 209).

Hilderbrandt bundan sonra sahip olduğu birçok özelliğinden dolayı Abduh'u belli bir yere dâhil etmenin zorluğunu dile getirmektedir: Abduh özellikle hümanist, yenilikçi, modernist, akılcı, liberalist, özgür düşünür, milliyetçi, siyasal, felsefi, kelamcı, mistik, muhafazakâr, selefi ve Ehl-i Sünnet olarak tanıtılmıştır. Bununla beraber, bağımsızlık, açık görüşlülük ve her kesimden faydalanma ve teşvik edilmeye kabiliyetli olmak onun en öne çıkan karakterlerindedir (s. 210). Bundan dolayı da yazara göre onun hayatı boyunca meşgul olduğu düşünürlerin listesi Cüveyni ve Gazali gibi Eş'ari âlimlerinden, Maturidi ve İci gibi akılcı argümanlar yapan kelamcılardan, İbn Teymiye ve İbn Kayyim el-Cevziyye gibi Hanbeli fıkıhçılardan, İbn Sina ve İbn Rüşd gibi filozoflardan, ahlakçı İbn Miskeveyh'ten tarih teorisyeni İbn Haldun ve mantıkçı es-Savi'ye kadar uzanmaktadır (s. 210).

Ancak Abduh yazara göre Arapça tercümeleleri vasıtasıyla aydınlanmacı, tabiat filozofları, tarihçi ve edebiyatçı batılı yazarlardan da etkilenmiştir. Bunlar arasında Jean-Jacques Rousseau, Auguste Comte, Charles Darwin, John William Draper, Ernest Renan, Herbert Spencer, Wilfrid Scawen Blunt ve Leo Tolstoy yer almaktadır (s. 211).

Bununla beraber Hilderbrandt'ı bu noktada daha fazla ilgilendiren Abduh'un Mu'tezile'ye olan ilişkisi ve Efgani'nin bu hususta oynadığı roldür: Bu ikisi hakkındaki Mu'tezile olduklarına dair iddia hangi kaynaklara ve delillere dayanmaktadır? Onlar Mu'tezile kaynaklarını nereden tanımışlardır? Alenen nerede ve nasıl kendilerini Mu'tezile mensubu olarak ifade etmişler veyahut Mu'tezilî gibi davranmışlardır? İşte bu sorulara cevaplar bulmak için yazar, ilk aşamada kronolojik bir süreci takip etmeyi ikinci aşamada ise Abduh'un kelami düşünceleri için temel bir referans dayanağı teşkil eden ve bu yönüyle de onun hakkındaki Mu'tezilî

iddialar için en önemli belge durumundaki *Risaletü't-Tevhid*'i kelami açıdan tahlil edecektir (s. 211).

Yazar bunun için ilk olarak Efgani'nin Mısır'da ikameti sırasında Abduh'un el-Ezher'deki ilk dönemini ele almaktadır (s. 211). Bu bölümde yirmi iki yaşındayken Ezher'de Cemaleddin Efgani ile karşılaştığını, Abduh'un bu dönemde yeni arayışlar içerisinde olduğunu, eski sistemin kendisine yetmediğini (s. 211), hatta bir ara tasavvufa ilgi duyduğunu belirtmektedir (s. 212). Müellif, Cemalettin Efgani'nin Mısır'da ilk olarak din yenilikçisi olarak değil de bir İngiliz karşıtı olarak ortaya çıktığını belirtir. Bu dönemlerde yazara göre Abduh'ta skeptik hatta ateist temayüller belirmiştir. Bu tür temayüllerin baş gösterdiği gençlik dönemlerinde Doğu'nun Farabi, İbn Sina, Molla Sadra ve Sühreverdi gibi sufi ve filozofları bölgedeki kelamcı ve usulcülerden/fakihlerden çok daha önce onu cezbetmişti. Böylece o, İslam Dünyasının çökmesinin nedenlerini bilim ve felsefenin çökmesinde görmüştür. Aynı dönemlerde 1870 yılında Efgani İstanbul'da Türk âlimleriyle felsefi ve eleştirel teolojik/kelami tartışmalar yapmıştı. Ayrıca Efgani'nin Mısır'da öğrencilerine öğreteceği klasik felsefe ve kelam geleneği nerdeyse hiç yoktu. Bunun için o Mısır'da bunu yapmaya çalıştı. Zira klasik felsefe akla vurgu yaptığından ve kutsal metinlerin serbest bir tarzda yorumunu/tevilini arzu ettiğinden oldukça çekici görünmekteydi. Bununla beraber havas/eğitilmiş kesim için kullanılan argümanlar ile daha az eğitilmiş ancak dindar geniş halk kitlelerini (avam) politik olarak harekete geçirmek için kullanılacak argümanlar elbette farklı olacaktı. Her iki kesim arasındaki farklılıklara ve çatışmalara rağmen halk ve elitlerin zikredilen bu argümanlar düzleminde birleşmeleri mümkündür (s. 214).

Hilderbrandt Efgani'nin yukarıda tanımlanan amaçlarına ulaşmak için zikredilen zaman diliminde Mu'tezile'ye başvurmadığını ileri sürmektedir:

"Bunun için Efgani'nin Mu'tezile'yle ilgilendiği ya da taraftarlarına Mu'tezile öğretilerini adres olarak gösterdiğini-onlara işaretlerde bulunduğu dair emareler yoktur" (s. 215). Yazar, makalesinin 215. sayfasının 22. dipnotunda Abduh'un öğrencisi meşhur Reşid Rıza'nın *el-Menar*'da Efgani'nin öğrencilerine Kahire'de okuttuğu eserlerle ilgili listeyi vermektedir. Bu listede Mu'tezile'ye ait herhangi bir eser bulunmamaktadır. Bu listede en dikkat çeken İbn Sina, Nasıruddin et-Tusi ve Sühreverdi'dir. Listede en önemli kelamcı olarak da tasavvufi, felsefi ve kelami eserlerin şerhleriyle olduğu kadar politik ahlaka ilişkin Farsça bir ahlak kitabı yazan ve de Maturidi düşüncesiyle ilgilenip, Müslüman ve Yunan felsefesiyle de yoğun bir şekilde uğraşmasıyla tanınan Celalaeddin Devvani'dir (ö. 908/1502). Yazar bu noktada Taftazani'nin de (ö. 791/1389) Maturidi bir müellif olarak zikredildiğini belirtmektedir. Hilderbrandt'a göre zikredilenlerin daha ziyade elit felsefi ve Maturidi düşüncesine bağlı eserlerden ibaret olup, Hint ve Fars bölgelerindeki felsefi-kelami gelenekle

sınırlıdır (s. 215). Hilderbrandt daha sonra Efgani'nin öğrencilerine okuttuğu bu eserlerden Abduh üzerinde özellikle iki eserin tesir ettiğini belirtmektedir. Bunlardan ilki, felsefi-tasavvufi özellikte olan “*Risâletü'l-Vâridât fî Sırrı't-Tecelliyât*”, adını taşımakta olup 1874 yılında yayınlanmıştır. Diğeri ise meşhur Eş'ari kelamcısı Adudüddin el-Îcî'nin (ö. 756/1355) en önemli eserine yapılan bir haşiye olup, bu eserle Abduh daha ziyade İbn Sina'dan etkilenmiş olup, böylece de filozofların düşüncelerine yakın durmuştur (s. 216).

Yazara göre Abduh'ta bu döneme kadar (1876) herhangi bir Mu'tezile tesiri görülmemektedir: “O daha ziyade Efgani'nin tesirinde felsefe, felsefe etkisindeki tasavvuf/mistisizm ve felsefe ekseninde gelişmiş müteahhir dönem Eş'ari, başka bir deyişle Maturidi kelamına meylettığı görülmektedir” (s. 217). 1877 yılında Ezher'de ders verdiği sırada Nesefi akidesini okutmaya başlamıştı. Ancak öğrencilik yıllarından itibaren akli argümanları ön planda tuttuğundan ders verdiği zamanlarda bu özelliğinden dolayı Mu'tezilî olmakla itham edilmiş hatta bir defasında Ezher şeyhi tarafından hesaba çekilmişti. Bu bağlamda en dikkat çeken husus, Ezher şeyhinin, “duydum ki sen Mu'tezile'yi Eş'ariye'ye tercih ediyormuşsun” sorusu olmuştur (s. 218). Ancak yazara göre bu hesaba çekilme Abduh'un Mu'tezile'ye meylettğine bir delil olamaz. Zira Nesefi akidesi ne Eş'ari düşüncesini eleştirip Mu'tezile'yi savunmakta ne de o dönemdeki Ezher'in kabul ettiği düşünceye aykırılık taşımaktaydı. Kaldı ki Nesefi akidesi, Maturidi karakter arz eder mahiyette olup, şerhiyle beraber o dönemlerde Ezher'de okutulmakta idi. Şu halde bu olsa Abduh'un açık ve eleştirel, dolayısıyla da onun ve hocası Efgani'nin reformcu kişiliğine karşı bir reaksiyon olduğunu göstermektedir (s. 219).

Hilderbrandt daha sonra “*Abduh'un Efgani'den Ayrılması- Abduh'un Seyyid Ahmed Han'la İlişkisi*” başlığı altında Abduh'un Mu'tezile ile muhtemel ilişkisini aramaya devam etmektedir (s. 220-227). Ancak yazar bu noktada da sağlam argümanların olmadığı kanaatindedir. Yazar, Abduh'un Mu'tezile'ye olan ilgisinin özellikle sürgünde olduğu dönemde iki olay ile gündeme geldiğini belirtmektedir. Bunlardan birisi 1882 yılında Reşid Rıza'nın yaşadığı Lübnan'ın Trablusşam şehrinde meydana gelmiştir: “Reşid Rıza'nın anlattığına göre Abduh, Hatuniye medresesini ziyarete geldiğinde Reşit Rıza'ya medresede Kur'an tefsiri okutulup okutulmadığını sorunca Reşid Rıza hayır cevabını verirken aynı zamanda kendisinin Türk Mutasavvıf İsmail Hakkı'nın (ö. 1137/1725) *Ruhu'l-Beyan*'ını okuduğunu söylemesi üzerine Abduh zikredilen tefsirde İsrailiyyat ve sufilere ait hurafeler olduğunu söyleyerek üzüntüsünü bildirmiştir. Bunun üzerine Reşid Rıza öğrencilere hangi tefsiri okumalarını tavsiye ettiğini sorunca Abduh da Zemahşeri'nin (ö. 537/1144) *Keşşaf*'ını tavsiye eder. Rıza, *Keşşaf*'ta Mu'tezile'ye ait birçok vesvese veren görüşler olduğunu söyleyince de Abduh, Reşid Rıza'nın bu düşüncesini şu şekilde bertaraf etmek istemiştir:

Bunlar, fırkalar ve Sünnî fıkıh mezhepleri hakkında bilgi edinmek isteyen bir tefsir öğrencisine gizli kalmayacak sorulardandır. *Keşşaf*'ın avantajı, onun ifadeleri anlatmadaki mükemmelliği ile dili en özlü ve tam olarak formüle etmesindeki harika ilişkisinde yatmaktadır." (227-228).

Yazara göre Abduh'un Mu'tezile'ye mensubiyeti için bir delil olarak kullanıldığını söylediği ikinci hadisenin kaynağı emperyalizm karşıtı ve Abduh'un Londra'da sürgünde olduğu sırada dostu olan İngiliz Wilfrid Scawen Blunt'a atfedilmektedir: Abduh Londra'da iken Blunt ile birlikte oryantalist Edward G. Brown'ın Farsça hocası Mirza Muhammed Bakır'a misafir olurlar. Bu sırada Bakır ile Abduh arasında Kur'an'ın tabiatı (yaratılmış-yaratılmamış) hakkında bir tartışma geçmiştir. Tartışmada Kur'an'ın orijinal olarak bir kitap mı yoksa şifahi sözlerden mürekkep bir eser olup olmadığı tartışılmıştır. Abduh bunlardan sonuncusunu tercih etmiştir. Mirza Muhammed ise Kur'an'ın mucize olduğu görüşünü kabul etmiştir." (s. 229). Müellife göre Abduh'un Kur'an hakkındaki Blunt'ın aktardığı bu tartışmadaki "şifahi sözlerden mürekkep" ifadesinin Mu'tezile'nin Kur'an'ın yaratılmış olduğu fikriyle hiçbir alakası yoktur. Kaldı ki Blunt'ın bu haberinde tartışmada Mu'tezile ismi bile geçmemektedir. Bundan dolayı da bu hadise bazılarının yaptığı gibi Abduh'un Mu'tezile ile olan bağlantısı için kullanılamaz (s. 229).

Hilderbrandt, Abduh ve Efgani'nin Mu'tezile temayüllerini ispatlamak söz konusu olduğunda başka bir hususun daha ortaya konulduğunu söylemektedir. Bu da "*Urvetü'l-Vüska*" adlı dergide "kaza ve kader" üzerine yazılan bir makaledir. Oysa yazara göre makalede İslam kelimada Mu'tezile'nin insanın özgür seçimine (ihtiyâr) karşı olarak ortaya konulan kaza ve kader, hararetili ancak farklı bir görünümde savunulmaktadır. Avrupalılar cebriyeci düşüncenin adresini İslam olarak gösterince, onlar da Müslümanların Tanrı'nın ezeli yazgısı-kazasına imanın Tanrı'nın zorlayıcı yazısı anlamındaki cebriyeci tutumla alakasının olmadığını ispatlamaya çalışmışlardır. Makalede günümüzde hiçbir Müslümanın cebri bir tarzda Allah'ın takdirini öne sürmediği, dolayısıyla da insanın özgür bir seçime sahip olduğunu kabul ettiği dile getirilmektedir. Onlara göre günümüzdeki İslam mezheplerinin her birisi insanın fiillerini "kesb" adı verilen özgür iradesiyle yaptığına inanmaktadır (s. 230). Yazara göre oldukça dikkat çekmesine rağmen makalede sunulanların Mu'tezile düşüncesiyle bağlantısı yoktur. Zira Abduh ve Efgani burada meseleyi katı dogmatik bir tarzdan ziyade popüler bir kelami yöntemle (Popülärtheologisch) delillendirmek suretiyle cebr ve kader konusunda çeşitli İslam ekollerinin düşüncelerini uzlaştırmaya çalışmışlardır (s. 231).

Yazar makalesine "*Abduh'un Mısır'a Dönüşü-Efgani'nin Ölümü*" başlığı altında devam etmektedir (s. 232). Burada o, ilk olarak Abduh ve Efgani'nin yollarının bir kez daha ayrıldığını belirtmektedir. Zira dergileri İngilizler

tarafından kapatıldıktan sonra Abduh, ulema karşısında bir konuşma yaptığı Tunus'a gitmiştir. Müellif, burada yaptığı konuşmanın da onun Mu'tezile mensubu olduğuna delil getirildiğini öne sürmektedir. Oysa durum oldukça farklıdır. Bu konuşmada kelamın amacı ve anlamı hakkında bahsetmenin yanı sıra, öğrencilerine delilleri bizzat kendilerinin bulmasını değil de önceki ulemanın delillerini öğreten hocaları eleştirmektedir. Abduh burada açıkça delillerin, kişinin bizzat kendisi tarafından denenmesi ve bulunması buna karşın taklitçiliğe ise karşı olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda o şu şekilde sözlerine devam etmektedir:

"İman prensipleri hakkında herhangi bir soru yönelttiğinde, sana tuhaf bir şekilde "bu konuda onu ya da bunu söyleme yoksa küfre girersin, ya da Mu'tezile'den olursun. Ya da onlara benzeyenlerden olursun. İşte bu imanlarından şüphesi olanların, inandıkları dogmalardan kendilerini şüpheye düşürecek olanlardan kendilerini korumak için başvurdukları bir silahtır. Bu da bu tür insanların bizzat inandıkları hususlardan şüpheye olduklarına işaret etmektedir. Zira bir şeyden emin olan her şeyi sakın bir şekilde dinlemeyi tercih eder. Bu kimse konuşma sırasında muhatabında herhangi bir şek ya da şüphe bulduğunda ise ondan ayrılmayı uygun bulur. İşte dogmaların bu tür savunulması Müslümanlara bilimin kapısını kapatan şeyin ta kendisidir. Zira ne zaman ilahi bir ışık herhangi bir ilim arayan kimseyi aydınlattığında, dolayısıyla da onu gerçeği bulmaya sevk ettiğinde hemen i'tizal ve felsefe sözcüklerini duyar, böylece de o ışık kendisinde hemen söner." (s. 233).

Hilderbrandt, bu sözlerin Abduh'un Mu'tezile ve felsefeye karşı sempati duyduğunu açıkça göstermesine karşı onun Mu'tezile düşüncesini benimsediğine dair delil olarak kullanılamayacağını iddia etmektedir. (s. 233). Abduh bunlarla daha ziyade düşüncenin önündeki engelleri kaldırmak istemiştir (s. 233). Bu engelleri kaldırmanın en önemli faktörü de eleştirel düşüncenin yaygınlaştırılmasıdır (s. 233). Yazara göre mevcut engelleri kaldırmak ve yerleşik sistemi içten değiştirmek için Abduh'un, taklit ve mezhep kurumuna karşı savaşmayı, katı şekilcilik ve fakihlerin dini konularda kılı kırk yarmasının eleştirilmesini, popüler kutsallar/selef kültürü ve hurafelerin ayıklanıp reddedilmesini, içtihad ve aklın değerinin artırılmasını, ıstıslah ve istihsan gibi kolaylaştırıcı fıkıh ilkelerine daha fazla başvurulmasını ve en son olarak da ahlakın İslam'ın temel mesajı olduğunun altının çizilmesini gerekli görmüştür (s. 235).

Hilderbrandt, Abduh'un hayatının son zamanlarında da entellektüel anlamda Mu'tezile düşünce modelleri ile kesin bir şekilde bağının olmadığını ileri sürmektedir (s. 235). Ona göre 1898 yılından itibaren bir anlamda Abduh'un Kur'an yorumları/tefsiri serisi olarak da görülebilecek "Menar" dergisinde, yukarıda da Zemaşeri örneğinde olduğu üzere, Mu'tezile'den birçok kez bahsettiği halde, bu durum, onun Mu'tezile'ye

meylettiğini kanıtlamaz. Zira o, herhangi bir konuda kendi düşüncesini zikretmeden önce değişik fırka ve grupların o konuyla ilgili düşüncelerini karşılaştırmalı olarak ortaya koyar (s. 237). Yazara göre Abduh gibi akli ve hür iradeyi öne çıkaran herhangi bir Müslüman âlimin illa da Mu'tezile mensubu olması gerekmez (s. 237).

Müellif bundan başka Abduh'un modern bir Mu'tezile mensubu olarak gösterilmesinde en önemli delil olarak kullanılan 1897 yılında yazdığı *Risaletü't-Tevhid*'ini bir başlık altında incelemektedir (s. 237).

Yazara göre hacimce küçük olmasına karşın Abduh'un başyapıtı olarak değerlendirilen eser onun Beyrut'ta 1885 yılında verdiği Kalam seminerlerine dayanmaktadır. Abduh risaleyi, eski dönemlerde Kur'an ve iman esasları yorumu olarak yazılan eserlere karşı yazdığını söylemektedir. Bu bağlamda o bahsedilen eserlerin kendisi için bile zamana uymayan eserler olarak oldukça karmaşık olduklarından söz etmektedir. Bundan dolayı da *Risaletü't-Tevhid* adlı eserini oldukça anlaşılır ve basit tarzda yazmıştır. Eserde Abduh, düşüncelerini okuyucuya mümkün olduğunca anlaşılır bir şekilde vermeye çalışmış ve İslam fırkalarının ortak yönlerini ön plana koymaya çalışmıştır (s. 238).

Risalenin en karakteristik özelliği aklın rolünün öncelenmesidir. Abduh, her meselede mümkün olduğunca en akılcı düşünceyi temsil etmiştir. Eserde İslam, akıl dini olarak görülürken, vahiy ile bilim arasında da herhangi bir çelişme ve tenakuzun olmadığı vurgulanmaktadır. Abduh yine İslam'ın ahlak ve sosyal işlevine de eserde önem vermektedir (s. 238). Eserde Mu'tezile, -her ne kadar dolaylı olarak birçok kez söz konusu edilse de- bir istisna dışında zikredilmemektedir (s. 239). Yazara göre Caspar tarafından dile getirilen, "Abduh, Mu'tezile olduğuna dair bir kanaat oluşmasını diye Mu'tezile'yi zikretmedi", diye düşünülse de Risale'de ekollerin isim olarak çok nadiren zikredilmesinden, Abduh'un amacının eserini daha anlaşılır kılmanın yanı sıra tarihsel-kelami hadiseleri belli bir ekole mal etmek istememesinin bu noktada etkili olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Hilderbrandt'a göre Abduh'un bunda başka bir amacı daha vardır. Bu da çeşitli Müslüman fırkaların arasında mümkün olduğunca kapsamlı ve akıl dostu bir uzlaşının tesis edildiği ve kalam tarihine detaylarıyla çok fazla girilmediği bir minimal İslam teolojisi/kelamı (Minimaltheologie) sunmak istemiştir (s. 239).

Müellife göre Abduh, İslam düşünce tarihi ile doğrudan alakalı olmasa da Mu'tezile'ye Risale'nin başında hilafet ve dogma/akide ile alakalı ilk dönemlere ait tartışmalar bağlamında açık bir şekilde değinmektedir. Bu bağlamda Abduh, sözü Hasan el-Basri ile öğrencisi Vasıl b. Ata arasındaki olaya getirir (s. 240). Burada bilindiği üzere Vasıl ve Amr hocasına (selef) itaat etmemiş ve farklı düşünmüşlerdir. Abduh, Mu'tezile'den ikinci olarak

Halku'l-Kur'an ve mihne konusunda doğrudan ancak isim zikretmeden bahseder (s. 241). Zira açıkça bilinmektedir ki mihne olaylarından sorumlu olarak Mu'tezile gösterilmektedir (s. 242). Ancak bu noktada Mu'tezile'yi yine isim zikretmeden sorumlu tutar ve onu eleştirir. Bununla beraber Abduh burada yine selef ile yeni bir olgu ortaya koyan halef arasındaki müşterekliği ön plana çıkartmaktadır (s. 241). Abduh, Hanbelilerin zemmettiği Eş'ari'yi özellikle övmektedir (s. 241). Bununla beraber Eş'ariler de Abduh'un eleştirilerinden zaman zaman nasiplerini almışlardır (s. 242). Kısacası her bir İslami fırka -Mu'tezile ve filozoflar dâhil- Abduh'tan hak ettikleri övgüyü ve eleştiriye almışlardır (s. 243).

Yazar son olarak Abduh'un Kelam sistemini ele almaktadır (s. 243). Hilderbrandt bu bölüme Abduh'un hangi ekole dâhil olduğu ile alakalı Caspar tarafından ortaya atılan tezleri özetleyerek başlamaktadır: "Abduh birçok konuda Mu'tezilî görüşlere meylettiğinden Mu'tezile yenilikçisi olarak görülmelidir." "Abduh filozoflar gibi Mu'tezile'yi de akla fazla değer verdiklerinden/ıfratlarından dolayı eleştirmiş, buna karşın Eş'ari gibi belirli otoritelere bağlı kalmıştır. Bundan dolayı Selefiyye'ye dâhildir" (s. 243). Yazara göre Caspar, bu tezlerin hangisinin doğru olduğunu ortaya koymak için Abduh'un düşüncelerini, ekollerle karşılaştırmalı olarak tahlil etmektedir (s. 243-258).

Yazar sonuç bölümünde, Abduh'un her ne kadar risalesinde "akıl dostu ruha (vernunftfreundlicher geist)" oldukça fazla değer vermesine rağmen, eserde akılcı duruşunu düzenli olarak azalttığını söylemektedir. Bu durum, onun muhafazakâr/dogmatik ve akılcı İslam fırkalarını, İslam kelamında birleştirme çabasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla o, büyük oranda kesb, kaza-kader, Sünnetullah gibi Eş'ari öğretilerini benimsemiş gözükmektedir. Bunlar Mu'tezile konseptine uymamasına rağmen Abduh'un Kelam sisteminde oldukça fazla değere sahiptirler. Zira o daha ziyade müteahhir dönem Eş'ari-Maturidi kelamına meyletmiştir. Bununla beraber bu ekollerdeki rasyonel düşünceyi çağdaş İslam akılcılığı için bir zemin olarak kullanmak istemiştir (s. 260). Bu nedenle mutedil ve akıl dostu bir İslam anlayışını tesis etmek için İslam cebriyeciliğine karşı olan savaşı, öncelikli olarak görmüştür. Buna evliyanın kutsanması (Heiligenkult) ve hurafeciliğe (Aberglauben) karşı olması da dâhildir. Bu konularda o Mu'tezile duruşuna yakınlaşmıştır. Bununla beraber yazara göre Onun Mu'tezile hakkında neler düşündüğünü tam olarak bilemiyoruz. Zira Abduh'un Kelam sisteminin birçok yönden Mu'tezile teorilerine işarette bulunması, onun Mu'tezile taraftarı olduğuna delil olamaz. Bu, olsa olsa Abduh'un kurmak istediği Kelam sisteminde katı Eş'ari fikirleri, Mu'tezile'nin akılcı söylemiyle aşmaya dayalı bir uzlaşma çabasından ibarettir (s. 261-262).