

“ İSLAM’I UYANDIRMAK ”

Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e
İslamcı Düşünce ve Dergiler

Editör

Lütfi Sunar

İDP

İslamcı Dergiler Projesi

ilem

İlmi Etüdler Derneği



HÜSRAN

Ben böyle bakıp durmayacaktım, dili bağılı,
İslâmı uyandırmak için haykıracaktım.
Gür hisli, gür imanlı beyinler, coşar ancak,
Ben zaten uzun boylu düşünmekten uzaktım?
Haykır! Kime, lâkin? Hani sâhipleri yurdun?
Ellerdi yatanlar, sağa baktım, sola baktım;
Feryâdımı artık boğarak, na'sını, tuttum,
Bin parça edip şi'rime gömdüm de bıraktım.
Seller gibi vâdîyi enînim saracakken,
Hiç çağlamadan, gizli inen yaş gibi aktım.
Yoktur elemimden şu sağır kubbede bir iz;
İnler "Safahât"ımdaki husran bile sessiz!

Mehmet Âkif Ersoy

“İSLAM’I UYANDIRMAK”

Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e
İslamcı Düşünce ve Dergiler

Editör

Lütfi Sunar

“İSLAM’I UYANDIRMAK”

Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e İslamcı Düşünce ve Dergiler

1. Cilt

Editör
Lütfi Sunar

ilem
ilmi etüdler derneği
ilem.org.tr

idp
İslamcı Dergiler Projesi
idp.org.tr

ISBN:

© 1. Basım, Nisan 2018

“İSLAM’I UYANDIRMAK”
Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e İslamcı Düşünce ve Dergiler

Editör: Lütfi Sunar

Yayına Hazırlayan
Hüsniye Gülsev Koç

İç Tasarım ve Uygulama
Furkan Selçuk Ertargin

Kapak Tasarım
Seyfullah Bayram

Baskı ve Cilt
Limit Ofset - Metin Eskibağ / Sertifika No: 28397

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI

“İSLAM’I UYANDIRMAK”
Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e İslamcı Düşünce ve Dergiler

Editör: Lütfi Sunar

1. Basım, XII+518 s., 16,5x24 mm

Kaynakça ve izin var.

ISBN-978-605-68401-1-1 (1.c) / 978-605-68401-0-4 (Tk)

İÇİNDEKİLER

ERKEN DÖNEM İSLAMCILIK VE İSLAMİ YAYINCILIK

Necdet Subaşı

Erken Dönem İslamcı Düşüncenin ve
Neşriyatın Dinin Toplumsallaşma Biçimlerine Etkileri 5

S. Kurtuluş Kayalı

İslamcılığın 1940'lı Yıllarda Şekillenışı Üzerine Bazı Düşünceler 15

Mehmet Erken

1923-1960 Yılları Türkiye'de İslami Yayıncılık 29

KURUCU İSİMLER

Bedir Sala

İslahatçı Bir İslamcının Düşünsel Mirası 55

Ahmet Dursun

Meşrutiyet Dönemi Gazetelerinde Bediüzzaman Said Nursi ve Nursi'nin ve
Sebilürreşad Mecmuası ile Münasebetleri 77

Hüseyin Hansu

Babanzâde Ahmet Naim (1872-1934) ve *Sırât-ı Müstakim* Mecmuasındaki
Hadis Tercümelere 103

Mustafa Özel

Hasan Basri Çantay'ın Tefsir, Meal ve Kur'an-ı Kerim'e Dair Yazıları 123

ERKEN DÖNEM İSLAMCI DERGİLERDEKİ TARTIŞMALAR

Cahid Şenel

Türkçülerin Dinde Reform Çabalarının Zemini Olarak *İslam* Mecmuası.....147

Muharrem Samet Bilgin

Dozy'nin *Tarih-i İslamiyet*'ine İslamcı Dergilerde Verilen Tepkiler165

Mustafa Gündüz

Sırât-ı Müstakim'de "Hürriyet, İlm ve Terbiye" Üzerine Bir Tartışma185

Şenol Gündoğdu

II. Meşrutiyet'te İslamcılara göre Millet ve Milliyetçilik:
Sebilürreşad Örneği203

Mehmet Salih Arı, İbrahim Halil Ozan*Srât-ı Müstakîm*'e ve *Volkan*'a Göre 31 Mart Vakası227**Abdullah Durmuş***Sebilürreşad* Dergisinde Çokeşlilik Tartışmaları

Ahmed Hamdi Akseki Örneği.....251

Ercan Şen

1960 Öncesi Yayınlanan İslamcı Dergilerde Kur'an Çevirileri Etrafında

Yapılan Tartışmaların Serencâmı: *Sebilürreşad* ve *İslâm* Dergisi Örneği273**SİRÂT-I MÜSTAKÎM - SEBİLÜRREŞAD:****İSLAMCI DÜŞÜNCENİN VE DERGİCİLİĞİN PROTOTİPİ****Ali Osman Çakmak**

Cumhuriyet Dönemi İslamcılığının Kurucu Tavrı Olarak

Sebilürreşad Dergisi (1948-1950)311**Mehmet Birekul**Bir Dönemin Hafızası: *Srât-ı Müstakîm* - *Sebilürreşad* Dergileri ve

İslamcılık Düşüncesi Üzerine Bibliyografik Bir İnceleme341

Vahdettin Işık*Srât-ı Müstakîm* Dergisinde Doğu ve Batı Algısı373**Ayşe Polat***Srât-ı Müstakîm* ve Okuyucu Mektupları Sorulan, Tartışılan ve

İnşa Edilen İslam393

MEŞRUTİYET DÖNEMİ İSLAMCI DERGİLERİ**Ahmet Kanlıdere**

Hilafet Merkezinde Pan-İslamist Bir Tatar Dergisi

Teârûf-i Müslimîn (1910-1911)425**Ahmet Koçak**

II. Meşrutiyet Sonrası Türk Fikir Hayatında

Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi'nin *Hikmet Mecmuası*459**İsmail Cebeci**

Osmanlı Son Dönemini Anlamaya Yardımcı Bir Kaynak

Şeyhülislamlık Makamının Dergisi *Ceride-i İlmiyye*489**Yazar Bilgileri** 505**Dizin** 513

Sunuş

İslamcı düşüncenin Türkiye'deki tarihsel gelişimini incelemek, sadece belli kaynaklara, kişilere ve dönemlere bakılarak altından kalkılamayacak kadar kapsamlı bir iştir. İslamcı düşünceye dair değişimin ve birikimin seyrini takip edebilmek için yazılı kaynaklardan sesli ve görsel kaynaklara, siyasi eylemlerden tebliğ çalışmalarına, birebir tanıklıklardan saha ve derin arşiv çalışmalarına kadar birçok farklı alanda araştırma yapmak gereklidir. Bununla birlikte "İslamcı" ya da "İslami" denilen bir toplumsal kesimin teori ve tecrübelerinin bir arada okunması gibi İslamcılık üzerine yapılmış çalışmaların çoğunlukla ihmal ettiği süreçler de bu araştırmalara dâhil edilmelidir. Bu bağlamda siyasi ve fikrî bir iddiayı anlamak, anlatmak ve tarihsel süreçte ortaya çıkan şekil alışlarını gözlemlemek için başvurulacak kaynaklar arasında, dergilerin önemi ve değeri tartışılmazdır. Türkiye'de İslamcı düşüncenin bir asırdan uzun zaman dilimine yayıldığı düşünülünce dergiler üzerinden yapılacak bir çalışmanın oldukça zahmetli olacağı ve tüm dergilerin okunması ve değerlendirilmesi bir yana, sadece adlarının tespit edilmesinin bile ciddi, nitelikli ve uzun soluklu bir çalışmayı gerektirdiği unutulmamalıdır.

Dergiler bağlamında yapılacak araştırmalarda dikkat edilmesi gereken hususlardan biri, bu kaynakları incelerken nasıl bir yol izleneceğinin belirlenmesidir. Bu bağlamda dergilerde konu edilmiş meselelerin ve yer alan gündemlerin ele alınış biçimlerini incelerken konjonktürel şartlara hapsolmadan, dergilerin kendilerini konumlandıkları zemini de hesaba katarak değerlendirme yapılmalıdır. Dahası İslamcılığın uzun soluklu bir seyir izlediği tarihsel süreçte, dergilerin; nasıl bir misyon üstlendikleri, benzerlerinden nasıl farklılaştıkları, yaşanan değişim karşısında nasıl bir tavır takındıkları, bu değişimin neresinde yer aldıkları ve değişime nasıl bir katkı sundukları karşılaştırmalı bir biçimde okunmalı ve genelleyci ve kolaycı söylemlerden kaçınılmalıdır.

Elinizdeki bu çalışma, 2013 yılından itibaren İLEM tarafından yürütülen ve 1908'den günümüze İslamcılığın yüz yıllık seyrini birincil kaynaklar etrafında incelemeyi hedefleyen “İslamcı Dergiler Projesi”nin ikinci aşamasının bir çıktısıdır. *1960-1980 Arası İslamcı Dergiler* adıyla yayımlanan ilk eserde, bugünün Türkiye'sini siyasî alandan toplumsal alana kadar belirleyen bir tarihsel süreç odaklanılarak İslamcı dergilerin bu dönemdeki tanıklıkları, ulus devletten çok partili hayata geçerken yaşanan siyasî kırılma ve değişim karşısındaki tavırları, İslam dünyasının sömürge sonrası oluşan birikimiyle birlikte yeni bir dil kurma çabaları ve böylece eylemci-aktivist bir dilin kendini nasıl inşa ettiği gibi meseleler tartışılmıştır. Elinizdeki bu eser, 11-12 Mart 2017 tarihlerinde gerçekleşen 2. İslamcı Dergiler Sempozyumu'nda sunulan tebliğlerin gözden geçirilip geliştirilerek dergilere ait görsel malzemelerle zenginleştirilmesi ile hazırlanmıştır. Bu kitap, 1960 öncesi dönemin önemli dergilerinin temel dinamiklerini, kurucu isimlerini ve tartışma alanlarını incelemektedir. İslamcılık düşüncesinin ilk defa dergilerde filizlendiği ve biçimlendiği 1908'den 1960'a kadar uzanan dönemdeki İslamcılık düşüncesinin ve yayıncılığın dönüm noktaları olarak “II. Meşrutiyet”, “Cumhuriyet” ve “Çok Partili Hayata Geçiş” dönemleri belirlenmiştir.

Fikirleriyle ve eserleriyle Türkiye'deki İslamcılık düşüncesinin kurucularından ve ana temsilcilerinden biri olarak kabul edilen merhum şair Mehmet Akif'in “Hüsrân” şiirinin “Ben böyle bakıp durmayacaktım, dili bağlı/**İslam'ı uyandırmak** için haykıracaktım” dizeleri, bu eserin isminin ilham kaynağı olmuştur. Dönemin temel eğilimlerinden biri, Akif'in de dediği gibi “gür hisli, gür imanlı beyinler” yetiştirmektir ve bunun için gerekli olan “hür fikri” yayabilecek araçlara yani dergilere önemli bir misyon yüklenmiştir. Bunun bir sonucu olarak dergicilik faaliyetinin hayli velûd olduğu 1908-1960 arasındaki döneme odaklanan bu eser, iki ciltten oluşmaktadır. *İslam'ı Uyandırmak: Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e İslamcı Düşünce ve Dergiler* adlı birinci ciltte, “Erken Dönem İslamcılık ve İslami Yayıncılık”, “Kurucu İsimler”, “Erken Dönem İslamcı Dergilerdeki Tartışmalar”, “*Sırat-ı Müstakîm - Sebilürreşad: İslamcı Düşünce ve Dergiciliğin Prototipi*”, “Meşrutiyet Dönemi İslamcı Dergileri” başlıklı bölümler bulunmaktadır. *İslam'ı Uyandırmak: Çok Partili Hayata Geçerken İslamcı Düşünce ve Dergiler* adlı ikinci cilt ise, “Yeniden Çiçeklenme ve Biçimlenme: 1940'larda Yeni Başlangıçlar”, “Milliyetçi Maneviyatçı Sentez: Soğuk Savaşın Kuruluş Yıllarında İslamcılık” adlı bölümlerden oluşmaktadır.

İslamcılık çalışmaları alanında uzman, kırka yakın akademisyenin makalelerini içeren bu eserde, Mehmet Akif, Eşref Edib, Bediüzzaman Said Nursi, Said Halim Paşa, Ahmet Hamdi Akseki, Ömer Rıza Doğrul, Şemseddin Günaltay,

Emrullah Efendi, Abdurrahim Zapsu, Ziya Şakir, Osman Yüksel Serdengeçti gibi farklı dönemlerde İslamcılık düşüncesini şekillendiren, eserleriyle ona katkı sunan öncü isimlere yakın bir okuma yapılmıştır. Bu bağlamda İslamcılık düşüncesinin oluşumunda, gelişiminde ve aktarımında önemli işlevlere sahip olan *Sırât-ı Müstakim*, *Sebilürreşad*, *Volkan*, *Teârûf-i Müslimîn*, *İslam Türk Mecmuası*, *Hareket*, *Serdengeçti*, *Hikmet*, *Şiir Sanatı*, *Ehli Sünnet*, *Cerîde-i İlmiyye*, *Hak*, *İslam'ın Nuru* ve *Şiir Sanatı* gibi dergiler odağa alınmıştır. Çalışmanın nihai amacı, dergileri zengin bir perspektiften tarihî bir sorgulama yaparak incelemek ve böylece İslamcılık düşüncesinin belli kırılma noktalarını, temayüllerini ve diğer toplumsal aktörlerle olan ilişkisini göstermektir. Bu bağlamda bu ve benzeri kaynak eserlerin, yeni düşünce ve çalışmaların meydana çıkmasına katkı sağlamasını hedeflemekteyiz.

Birçok bakımdan öncü nitelik taşıyan bu metinler, kendilerinden önceki birçok bilgiyi tashih etme, genelleyci ve sınırlandırıcı söylemleri sorgulama ve İslamcılık düşüncesine dair genel geçer yargıları yeniden gözden geçirme imkânı sunmaktadır. Bu çalışmanın kendisinden sonra gelecek çalışmalara örneklik teşkil etmesi ve İslamcılık düşüncesinin kaynaklarının daha nitelikli ve derinlikli çalışmalarla ele alınmasını teşvik etmesini ümit etmekteyiz.

Kuşkusuz gayret bizden tevfiğ Allah'tandır.

Teşekkür

İslamcı Dergiler Projesi kapsamında 2013 yılından itibaren yürütülen çalışmalara maddi ve manevi destekleriyle katkı sağlayan birçok kişinin ve kurumun adını burada zikretmemiz gerekir. Öncelikle bu çalışmanın şekillenmesine imkân sağlayan 2. *İslamcı Dergiler Sempozyumu*'nun gerçekleşmesinde ve projenin her aşamasında yardımını ve desteğini hiçbir zaman esirgemeyen İlmi Etüdler Derneğine (İLEM) ve İLEM camiası şahsında özellikle Süleyman Güder'e ve araştırma yayın komisyonu üyeleri Taha Eğri ve Kübra Bilgin'e çok teşekkür ederiz. Bununla birlikte sempozyumun gerçekleşmesinde maddi desteğini esirgemeyen Üsküdar Belediyesi'ne ve ilgili çalışanlarına da teşekkürü borç biliriz. Birçok çalışmada olduğu gibi bu proje kapsamında da İLEM ile verimli bir kurumsal iş birliği yürüterek İslamcı dergilerin araştırmacılarla ve okurlarla buluşmasını sağladılar.

Dergilerin tespit ve tasnif edilmesi, kataloglanması ve dijital ortama aktarılması, büyük bir özveriyle ve titizlikle çalışan bir ekip sayesinde mümkün olmuştur. Bu ekipteki her bir kişi projeye gönülden destek vermiş, projenin hem gelişmesinde hem de başkalarına duyurulmasında önemli rol oynamıştır. Kimi zaman kütüphanelerde, sahalarda, kitapçılarda, şahsi kütüphanelerde eksik dergi sayılarını tamamlamaya kimi zaman da geçmişin önemli şahitliklerini, olaylarını ve haberlerini kayıt altına almaya çalışmışlardır. Ayrıca bu kitabın meydana gelmesini sağlayan ve kırktan fazla akademisyenin çalışmalarını araştırmacılarla buluşturan geniş katılımlı bir sempozyum düzenlemişlerdir. Sabır gerektiren bu kapsamlı ve karışık işleri ellerinden geldiği kadar titiz bir şekilde yapan değerli İDP projesi çalışanları Hüsnüye Gülsev Koç'a, Suat Kaymak'a ve Yusuf Enes Sezgin'e teşekkür ederiz. Kitabın ismini öneren Elyesa Koytak'a da teşekkür borçluyuz. Ayrıca Vahdettin Işık, projenin her bir aşamasında aktif olarak yer almış ve büyük katkılarda bulunmuştur.

Son olarak Furkan Selçuk Ertargin'e ve Seyfullah Bayram'a tasarım süreçlerinde ve kitabın baskıya hazırlanmasında sarf ettikleri yoğun emek için teşekkür ederiz.

I. BÖLÜM
ERKEN DÖNEM İSLAMCILIK VE
İSLAMİ YAYINCILIK

مخبره انبیا

مرحله - ترکیه - اردو
 چون خیریه اسلامیک کتب چاپ شده
 مجله کتبی در کابل و سایر بلاد اسلامی و نامیانی - انجمن اسلامی و سایر
 کتب کتب

انگلز بلان - سوربری

فلسفه قدیمه اسلام عالمه مشککده و هانکی طریقه کیردی
 اوچونچی عصر عریده ، علوم و معارفه نظر و برحان منجهی تعقیب ادعاستده
 یولون (منککین) سیستی قارشوستده بیکی برحیران نیر ایتکه یوزطومتندی . و برحیران
 هر متشکر نظریه برجه (حکیم) دینلیکی ساله . یونکی جیرانی نئیل ایدنره ؛ سیستلریکی
 منقانه علمیه ، یونانی براسم و برایش یعنی (فلاسه) دینلشدی .
 برینچی عصر عریه نصف اشیردن اعتباراً الهیات ساحه منده ظهور ایدن مختلف
 سیرلنرک تلگریه (منکک) ، طبییات و مابعدالطبییات ساحه مندرده نایز ایدنرده
 اسمیه آیرتاسی ، پوتلرک آوی بادی و فرقی مودوره . پوتلرک (فیلسوف) (فیلسوف)
 ایجتس اولمورکن نقات ایتمندی . و برحیرانی تعقیب ایدنر متناهیترک سیستلریکی شؤدت
 اساسه منککیندن آیرتلاشدی ؛
 • علم اولمورده . • له خالق کانتلدر ، سوزی مجازی برتمیردر . الله ، علت
 اولوق اعتباریه دینک حائلیدر . فقط علت اولویک آری اولان (ماده) ، تعقیب
 کی اسباب علتله معلول آرمسندکی سینگ عینیدر . بنا علیه آوره لرکنه زماناً
 اولوق فرس اولمورسه ، اولدمسی اچال و مقصدی آیزیندن اول تصان
 ایدر . یولایسه کایده معلولیه مایقیدر . الله ایسه کامل مقلددر [۱] .
 (تأییداً افلاسه) ده فرمال طرفدن انتقاد ایدنن بو اوج دلیلان اگ اولمورسی
 ایتکه حدوق ایکی سوزندن عالی اولمور . سالیزکه سادک بلاواسطه قیدیمدل سمودی
 اولمورسی ایسه عالمه حلت اولمورکن لکنان صرف اولوره قالی ایتیمایلدور .
 اولوق توجیح بللدر . آکر عالمه حدوق برسیج ایله اولمورسه شو سؤلدر .

تغایم مسلمانین

۱۳۲۸
 و چه نام کشور و وقایع تاریخش
 در بیانی کتبی علمی و احوال بلاد اسلام نام هفتاد هفت
 شرح تألیف ۲۸۸ صفحات
 ۱۸ رجب ۱۲۸۸ ۲۸۸
 ۱۲ رجب ۱۳۲۸ ۲۸۸
 ۴۱۵۰۰

تاریخ
 سوگندتاهراقدن خبر لریجه جویولورن
 بیک دوسرکون منة مورسی اولوق مشایخه لریکت
 عاصیه سری عرض و تقدیم ایله ، تشو یوم میخت
 ده یکن چوق دایملر تکراریتمسی ساج سالیز برینر .
 پان توو لریجیم
 عیارده ، وین اسلامیزیم ، مورده ، پان لروناییم حد
 وار یونکی سوجانیز ، قومینار اولوق کی بوتلک
 منلده و تکلمی ، و لکنان تکلم هر کسجه مومو
 و آتسکار توب ؛ بهرمانان امر سیمان ، قریطاع ،
 رو دنیا شکره یکتا سیمی پان اسلامیزیم ، میخنده
 اولوق کی یونکی آتیله موات تعقیبه سیک یونکی
 مورجوق سیمالیزیم توبه قریبدر ، آوره شنده موجود
 اون ایکی مایلون آتاک اوج مایلون ، پان لروناییم ،
 علم و مروج افکاردن ، سن اول و اسلامیزیم توب
 ایکن کی ، یورسلیتمده و سن پان اسلامیزیم
 تشو اولوق کی یونکی ایسه مروتانه مایل من

مُتَبَاتِقَةُ

۱۳۲۶

قرنه و قسقه ، اویات ، حقوق و طرودل یاست هفتاد هفت رسالهدر
 مؤلفه : زین العابدین ، ساج العارفین
 ۴۱۵۰۰
 ۴۱۵۰۰

غلبه آریته
 فلسفه الملایه : اثبات واجب
 احکامات حلالین : استیفاء
 عزیر یکنجه
 طرود طرود و قریه حدوق
 دایز
 ساج عاصیه
 [حرب و روایه کلاه و سوما بو کلاه دایز] برکت زاده اسماعیل حلی - عینة فیه اصلتدن
 [مسائل اولمورده اثبات واجب] سوس کلیم - ابوالمنان
 [خبر] عهد کاکم - دارالعلوم خانیان ایستاد ساجلی
 [کربده دایز] خاروق زاده : ابوالعلا
 کربل عهد ایفا زاده : محمدعلی
 [کتوبر سراج] اقرری : ابوجعفر
 اهری : سراج العارفین

رایع فریل خصوصتد صلاحیت بحرته هندسه حکله طریقه منان ؛ توفیق ، لنتق ، وحسن
 و مکلفیت شریعت حکمی [

تورمور : ۲۱

وراثت

۱۳۲۸

۲۸۸

۱۸ رجب ۱۲۸۸ ۲۸۸
 ۱۲ رجب ۱۳۲۸ ۲۸۸
 ۴۱۵۰۰

تاریخ
 سوگندتاهراقدن خبر لریجه جویولورن
 بیک دوسرکون منة مورسی اولوق مشایخه لریکت
 عاصیه سری عرض و تقدیم ایله ، تشو یوم میخت
 ده یکن چوق دایملر تکراریتمسی ساج سالیز برینر .
 پان توو لریجیم
 عیارده ، وین اسلامیزیم ، مورده ، پان لروناییم حد
 وار یونکی سوجانیز ، قومینار اولوق کی بوتلک
 منلده و تکلمی ، و لکنان تکلم هر کسجه مومو
 و آتسکار توب ؛ بهرمانان امر سیمان ، قریطاع ،
 رو دنیا شکره یکتا سیمی پان اسلامیزیم ، میخنده
 اولوق کی یونکی آتیله موات تعقیبه سیک یونکی
 مورجوق سیمالیزیم توبه قریبدر ، آوره شنده موجود
 اون ایکی مایلون آتاک اوج مایلون ، پان لروناییم ،
 علم و مروج افکاردن ، سن اول و اسلامیزیم توب
 ایکن کی ، یورسلیتمده و سن پان اسلامیزیم
 تشو اولوق کی یونکی ایسه مروتانه مایل من

Erken Dönem İslamcı Düşüncenin ve Neşriyatın Dinin Toplumsallaşma Biçimlerine Etkileri

Necdet Subaşı

İslamcı söylemler de diğer ideolojiler gibi bir toplumsal muhayyileye sahiptir. İslam'ın gündelik ve kamusal hayat gerçekliği içinde yer tutma çabasını öncelleyen İslamcı akımlar en başta bu tahayyülün gerçekleşmesi amacıyla müntesiplerinin din ve dünya algılarına yön verme çabası içinde olmuşlardır. Cumhuriyet İslamcılığının Osmanlı Meşruiyet İslamcılığından itibaren tevarüs edindiği müktesebat, yeni dönemde laiklik ve sekülerleşme bağlamları içinde yeniden ele alınmayı gerekli kılmıştır. Geleneksel İslamcı damar İslam'ın dinî ve kültürel tarihi içinde daha sahîh olana erişme motivasyonu ile bir tür arınma ideolojisiyle kendine alan açmaya çalışırken modern İslamcı söylemler aynı sürekliliğe bağlı kalmakla birlikte yeni dünyanın sorularıyla baş etme ve öne çıkan itirazları cevaplama konusunda yeni birtakım arayışlara girmiştir.

Bu yazıda kuruluş döneminin sınırları içinde İslamcı söylem inşasının toplumsal boyutları ele alınacaktır. Bu bağlamda İslamcı söylemin, toplum tahayyülünden başlamak üzere, onun, bireyin içsel dünyasında kendine yer tutmuş bir dinselliği nasıl ve hangi kontekslerle “yeni hayat” a taşıma çabası içinde olduğu gösterilmeye çalışılacaktır. İslamcılığın dinî referans dünyasından beslenen Osmanlı toplumsal yapısını değerlendirirken genel geçer iddialarını tebaaya nasıl ulaştırdığı, onlarda üretmeye çalıştığı muhalefeti hangi kalıp söylemlerle gerçekleştirdiği bu yazının belli başlı problematikleri arasında yer alacaktır. Böylece erken dönem kurucu İslamcı söylem pratiklerinden hareketle bunun özellikle düşünce ve yayın aracılığıyla kamusallaşma etaplarında nasıl bir toplumsallaşma öngördüğü ve ortaya çıkan sonuçların nasıl okunması gerektiği önem kazanmaktadır (Subaşı, 2014).

İslamcılık bir söylem, ideoloji ve referans çerçevesi olarak modernleşme süreçlerinde Müslüman entelektüel ilgilerinin İslam'la olan ilişkisini yansıtır (Aktay, 2004). İslam'ın modern zamanların ortaya çıkardığı sorular, polemik ve eleştiriler karşısında eriştiği yeni toplumsallıklar, İslamcı bir dil içinde karşılanmaya ve içeriklendirilmeye çalışılmıştır.

İslamcılığın sahip olduğu müktesebat, belli başlı durakları, değişim ve dönüşüm konseptleri içinde ele alındığında ortaya çıkan en bariz sonuçlardan birinin toplumsalı yeniden kurgulayıp inşa eden yanı olduğu anlaşılır. İslamcılığın politik bir repertuar içinde şekillenen evreni son tahlilde Müslüman toplumlarının yeni direnç kanallarını yansıtmaktadır.

Erken dönem İslamcı söylem pratikleri her şeyden önce yöntem konusunda özenli bir yaklaşımı gerekli kılar. Dönemin şartları fazlasıyla kendine has özellikler taşır ve bu bağlamda ortaya çıkan arayışların değerlendirilmesi yapılırken bugünün şartlarına bağlı bir çözümlemenin bizi fazlasıyla kusurlu bir sonuca yaklaştırabileceğini unutmamak gerekir. Modernleşme süreçlerinin başlangıç etaplarında Osmanlı kavramı etrafında yer alan, İslam, ümmet, Hilafet ve Saltanat kavramları etrafında çeşitlenen iç içe geçmiş bileşenleri bir kurtuluş arayışı içinde olduğu bir gerçektir. Osmanlıyı yaklaşan ve kendi içine katan belli başlı sorunlar karşısında korumayı, hatta ileride bir ideolojik slogan olarak çok sık duyulabilecek “kurtarma” çabasını soğukkanlı bir şekilde ele almak ve değerlendirmek gerekir. Kurtarıcılığın dinî mi, yoksa ondan hiç de bağımsız sayılmayan millet kanalıyla mı, ya da yine bunlarla içli dışlı bir şekilde değerlendirilebilecek Hilafet ya da Saltanatı da kapsayacak bir şekilde siyasi mi olduğu üzerinde durulması gereken bir nokta olarak dikkat çekmektedir. “Bizi kim kurtarır?” sorusunun giderek yakıcı olmaya başladığı bir tarihsel dönemde İslam'ın hangi içeriğiyle bu soruyu karşılamaya hazır olduğu önemlidir. Nihayet ondan dinî mi yoksa siyasi bir ideolojinin mi devşirileceği konusu İslamcılık tartışmaları içinde kendine yer bulan önemli başlıklar arasında yer almaktadır (Subaşı, 2006).

Dönemin kendine has şartları içinde gündelik hayatın hemen her alanına sirayet etmiş ve bir anlamda meşruiyetin başat kaynakları arasında yer alan dinin, yeni problematikler karşısında kendini nasıl yenileyeceği sorusu en başta İslamcıların problemi olarak ortaya çıkmıştır. Hiç kuşkusuz dönemsel şartlar dikkatle gözlemlendiğinde dini bir “yük” olarak görenlerin varlığı da dikkat çekicidir. Ancak kabul etmek gerekir ki yine aynı dönemin şartlarına bağlı bir duyarlılık dinî olsun olmasın, hatta onun varlığına karşı olsun olmasın öne sürülen bütün düşüncelerin sonuçta İslamî bir lehçe içinde kamuoyuna takdimini zorunlu

kılmaktaydı. Dinin baskın ağırlığı sosyolojinin kendine mahsus gerçekliğini bile zapt etmiş durumdaydı. Ortaya atılan hemen her önerinin sonuçta İslamî bir gerekçelendirmeye tabi kılınmaya mahkûm olması İslamcı söylem diye bilinen bir arayışın başka değerlerinden daha farklı hatta kendine has bir retorikle özgünleşmesini zorunlu kılmıştır. Bu nedenle İslamcılığı dönemin meşruiyet çizgisine hapsolmuş Osmanlı, Türkçü söylemlerin heves ve heyecanlarına âlet edilen İslamî muhtevadan ayırıştırarak ele almak gerekir (Subaşı, 2012).

Dönemin şartları içinde İslam'ın öteden beri var olan kıymet ve değerinin başka hangi dikkat ve hassasiyetler içinde yeniden hatırlandığı önemlidir. Örneğin II. Abdülhamid'in sınırları tahkim etmek ve küresel ölçekte İslam'ın temsilini canlandırmak amacıyla gerçekleştirdiği faaliyetler söz konusu olduğunda Namık Kemal İslamcılığıyla imparatorluk hedefleri arasındaki ya(t)kınlığa da dikkat etmek gerekir. Hiç kuşkusuz paradigmatik modeller önemlidir ve erken dönem İslamcı söylemi söz konusu olduğunda bunun hem verili paradigmayla meşruiyet üzerinden barışık hem de onun tıkandığı noktaları ayırt edip aşma noktasında muhalif olması gerekmektedir. Nitekim hemen her söylem akışında nihayet İslamcılığın da diğerleri gibi kendine has yol tutuşunda bu beklenebilir paradokslardan muaf olmadığı söylenebilir.

Erken dönem İslamcılarının, devletin kurtarılması ve bu bağlamda yeni zamanların beklentilerini karşılayacak bir dinî söylem üretme noktasında hem kadim geleneğe hem de Batılı söylem akışına aynı derecede yakın ancak bir o kadar da mesafeli olduklarını belirtmek gerekir (Subaşı, 2013). Batılı kavramsal çerçevelerin İslamî müktesebatla ilişkilendirilerek yeniden üretilmesi gerçekte dinî olanı dönemselleştiren koşulların gerektirdiği ölçüde evrensel kılma çabasının bir ürünüydü.

İslam'ı devlet gerekliliklerinden bağımsız olarak ele alma eğilimi ağırlıklı olarak ulemanın tekelinde olan bilgi üretme mekanizmalarıyla yakından ilgilidir. İslam'ın tarihin yükü altında ezildiği gerçeği Osmanlı toplumsal yapısında kendine bir karşılık bulmuş İslamcılarının evveliminde kadim gelenekle bir şekilde karşı karşıya gelmelerini hızlandırmıştır (Kara, 1994). Dini ayak bağı olarak gören ve sonuçta bir tür radikal Batıcılıkta karar kıran aydınların aksine İslamcı aydınlar her şeyden önce İslam'ın bu topraklar için hâlâ beklenen motivasyonu üretmeye yetecek bir kapasitede olduğundan emindiler. Bu amaçla da erken dönem İslamcılarını, İslam'ın geleneksel temsillerine karşı ölçülü ve zarif bir kritikte süreci devam ettirmeyi önceliklemişlerdi.

Dönemlendirme söz konusu olduğunda İslamcılığın Osmanlı ve Cumhuriyet tecrübesi üzerinden bölümlenmesi gerekir. Erken dönem kavramı, İslamcılığın bir dil, söylem ve eylem tasavvuru olarak şekillenmeye başladığı Osmanlı tarihsel ve siyasal bağlamında mevcut bakiyenin Cumhuriyet'e tevarüs eden ilk dönem örnekleri bağlamında düşünülmelidir. Osmanlı Meşrutiyet ikliminde ortaya çıkan ve içinde çöküş döneminin bütün huzursuzluklarından beslenen bir arayış ve kurtuluş dilinin egemen olduğu bu süreçte "Din-i Mübîn-i İslam'ı" kurtarma fikri ağır basmaktaydı. Hiç kuşkusuz bu fikriyat yukarıda da belirtildiği gibi İslam'ın temerküz ettiği Müslüman coğrafyayı ve bu bağlamda Osmanlı hinterlandını da kapsamaktaydı. Osmanlı egemenliği altında saltanat ve Hilafet söylemi etrafında İslam'ın güç kaybedişini zayıflatmaya yönelik entelektüel gayretin arkasında her şeyden önce geleneğin esaslı bir kritiği vardı. İki dönem arasında belki de en bariz fark birinde İslam'la gelenekleşmiş tarihsel bağlamlar arasındaki gerilime atıfta bulunulurken ikincisinde doğrudan sistem eleştirisinde düğümlenen bir dil akışının yaygınlık kazanmasıdır. Örneğin Meşrutiyet İslamcılığı, Batı'dan özellikle Aydınlanma ve Fransız Devrimi'nden mülhem kavramları İslamlaştırmada hiçbir sorun yaşamayıp mevcut din dilini görece modern sayılabilecek kavramlarla ilişkilendirirken Cumhuriyet İslamcılığında dil bütünüyle Kemalizm eleştirisinde yoğunlaşarak şekillenecektir.

Osmanlı Meşrutiyet İslamcılığında devletin doğrudan öncülük ettiği Panislamist söylem ve siyaseti bir kenarda tutulursa, genellikle biri içeriden Namık Kemal'le başlayan reformcu bir damarın diğerinde de Cemaledin Afgani ve takipçileri arasında yer alan Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'yla ilerleyen ihtiyacı bir çizginin belirleyici bir istikamet olarak öne çıktığı söylenebilir. Osmanlı İslamcılığının hem ulemadan bağımsız bir seyir izlemeye başlamış aydın-münevver kuşak arasında hem de daha vülgarize olmuş bir düzeyde halk arasında toplumsalın dinî tahayyülünü yeniden şekillendiren bir ideoloji olarak öne çıktığı söylenebilir. Esasen bu ideolojik çerçeve sonradan Cumhuriyet İslamcılığına Mehmet Akif ve Elmalılı Hamdi Yazır gibi geçiş döneminin aydınları tarafından özellikle de *Sebilürreşad* gibi dergiler etrafında kümelenen mütefekkirler aracılığıyla taşındığı söylenebilir.

Osmanlı İslamcılığının beki de en bariz vasfı, İslam'ın bugününe ve geleceğine ilişkin üretilmiş bir dilin arkasında sömürge süreçlerinin ürettiği tepkisel söylemlerin olmamasıdır. Gerçekten de sonradan Cumhuriyet İslamcılığını özellikle 1950'lerden itibaren etkisi altına alan ve çoklukla sömürge süreçleri-

nin anti-Batıcı ve anti-emperyalist dil akışlarından beslenen bir düşünselliğin yer yer tepkisellikle harmanlanmış diline bakıldığında Osmanlı İslamcılığının naif ve incelikli söz akışı kolayca kendini açığa vuracaktır.

İsimlendirme her zaman sorunlu olsa da İslamcılıkla kastedilenin mevcut dinî retoriğin sınırlarını zorlayan yeni bir dil akışı olduğu açıktır. Geçmişte de bugün de İslamcılıkla tipik bir Müslüman varlığı arasında kurulmaya çalışılan mesafe tersiz bir tartışmadan öteye gitmez. İslamcı söylem dinin bildik yorumlarıyla varılması her zaman müşkül olan bir arayışın yeni bir metodolojiyle hayata dahil edilmesidir. Bu bağlamda İslam'ın temel kaynaklarının nasıl yorumlanacağı, İslam'ın geleneksel söylem düzeninin bugün için nasıl güncelleneceği ve hiç kuşkusuz yer yer özür dileyici bir söyleme fırsat veren komplekslerin nasıl aşılacağı konusunda erken dönem İslamcı söylem bir fırsat ve alan açma çabası olarak değerlendirilebilir.

İslamcılık bir kavramsal çerçeve olarak ancak modernleşme sürecinin getiri ve götürüleri arasında değerlendirilebilir. İmparatorluk gereklilikleri içinde gelenekte örgütlü dinî temsil kurumları tarafından yönetilen dinî hayatın modernleşme süreçleriyle birlikte tıkanma emareleri göstermeye başladığı, din ile bilim, din ile hayat ya da din ile dünya sistemi arasında ortaya çıkan ve kısmen de nevhur sayılabilecek gerilimler karşısında kendini nasıl konumlandıracağı konusu başlı başına bir problem alanı üretmiştir. Gündelik gerçekliğin belli başlı alanlarında İslam'ın kuşatıcı-tamamlayıcı bir ideolojik harita olarak cevap üretmeye zorlandığı bir bağlamda İslamcılık da artık yeni bir referans alanı olarak kabul görmeye başlamış olmalıdır. İslam'dan bir kurtuluş ideolojisi üretme iştiağı, zaten eskiden beri toplumun belli başlı alanlarına nüfus etmiş geleneksel İslam yorumlarıyla bir şekilde karşı karşıya gelmesi kaçınılmazdı. Gerçekten de erken dönem İslamcılarının en bariz handikapı verili dinsel söylemlerle yollarını ayırma noktasında sahip oldukları enerjydi. Gerçekten de bu hareketlilik içinde payitahtı, saltanat ve hilafeti kurtarma adına seferber olan İslamcılık serüveni sık sık “Nerede hata yapıldı?” türünden sorularla ilerleyen bir yüzleşme trafiğiyle geçmişin sıkı bir muhasebesini ve geleceğin kapsamlı bir inşasını önceleyen yeni söylemlerle şekillenmiş oldu.

İlerleyen dönemlerde bir etiketleme ve hatta bir yaftalama olarak kullanılan İslamcılık, ortaya çıkışını borçlu olduğu özle çok az irtibat kurularak değerlendirilmeye alınmakta ve onda bir tür çarpıtıcı ima aranmaktadır. Nitekim “İslamcılık” ya da “Siyasi İslam” kavramlarıyla ifadelendirilen verili olgu, İslam'ın

kişisel hayat dışında sosyal ve politik alanlarda da yol gösterici kılınmasını hedefleyen “politik-ideolojik hareketler” şeklinde ele alınmaktadır. Modernleşme döneminde dinin manevi/uhrevi boyutundan çok siyasi/dünyevi boyutlarını canlandırmaya yönelik bir enerji müdahale olarak tasvir edilen bu dil, İslam dini üzerinden hareket edilerek ortaya konulan bir ideolojik mecra şeklinde betimlenmektedir. İslamcılığı konjonktürel atakları da dikkate alarak zaman zaman dışlayıcı bir şekilde siyasi İslam kavramı ile eş anlamlı kullanan Batılı perspektifler, kavram içinde içkin reformcu ve ihyacı talepkârlığa pek az dikkat kesilmektedirler. İslamcılığı Panislamizm, İttihad-ı İslam ya da İslamlaşma kavramlarıyla eş anlamlı bir şekilde kullandığımız her seferinde onda aradığımız anlam mutlaka farklılık kazanmamaktadır.

İslamcı yönelimler yeni bir dini toplumsallaşma süreci başlatmıştır. İslam'ın gündelik hayat ve siyasal sistemin akışkanlığı içinde söze ve söyleme dahil olma çabası kuşkusuz yeni bir gerçeklik alanı üretmiştir. Geçmişin geleneksel yapı üzerinden muvazeneli bir eleştiriye tabi tutulma ihtiyacı toplumsal gerçeklik içinde kendini dini temsil kategorisi içinde değerlendirilebilecek belli başlı aktörlerin yeniden değerlendirilmelerinin önünü açmıştır. Bu durum sadece ulema çerçevesinde yer alacak dini seçkinlerin dilindeki gelişme ve farklılaşmayla sınırlı değildir (Bein, 2013). Yanı sıra genel toplumun sonuçta dini bir zihniyet evreni içinde şekillenen dili de ihyacı-tecditçi bir söz akışı içinde çeşitlenen yeni bir mecraya evrilmiştir. Artık İslamcı söylemin retorik dünyasında toplumsal muhalefet, İslam birliği duyarlılığı, İslam'ı yenileyici yorumlama (içtihad, ihya, tecdid), Batı'yla yüzleşme ve hesaplaşma ve ahlaki duyarlılık öne çıkmaktadır (Subaşı, 2003).

Toplumda İslam'ın yeri ve ağırlığı konusunda oldukça yoğun sayılabilecek bir tartışma zemininin modern Cumhuriyet'in giderek sertleşen siyasi tahakkümü karşısında gerilemiş ve bir anlamda örneğin *Sebilürreşad*'la kendini ifade eden bir dil giderek kendi içine kapanan bir söz dağarcığında kilitlenmiştir (Kara, 2008). Bundan böyle verili sosyal gerçekliğin dini alanı sıkıştırması ve yer yer taziyelerle şekillenen bir retorik içinde Batıcı bir yönelimde karar kılması İslamcılığın da köklü bir şekilde değişmesine yol açmıştır. Artık bundan böyle İslamcılık, İslam dünyasında eleştirel ve talepkâr dinî söylem ve eylemleri tanımlamak için tercih edilen bir kavramsallaştırma modeli haline dönüşmüştür.

İslam'ın 18. yüzyıldan itibaren sosyo-politik bağlamlarda dünyanın hemen her yerinde maruz kaldığı sorunlar, Müslüman dünyanın geleneksel ve modern temsilcilerini dinin yeni zamanlar için taşıdığı anlamlar konusunda farklı gö-

rüş açılarıyla buluşturmuştur. İslam'ı gündelik siyasetin dışında tanımlanmış bir maneviyatla sınırlı olarak ele alanlara göre bir din olarak İslam, hiçbir şekilde politik talep ve beklentilere temel teşkil etmez. Öte yandan İslam'ı yaşanan sorunları aşmak için esaslı politik repertuar olarak görenlerin gözünde ise din olarak İslam her şeyden önce hayatı siyaset üzerinden okumaya açık temel bir başvuru kaynağıdır. Bu bağlamda İslam'ı inanç, ibadet ve ahlak üçlüsü etrafında değerlendirip siyasete yer vermeyen geleneksel yaklaşımlara karşın, aktivist bir perspektif de siyasete hatırı sayılır bir misyon yükleyerek dinin gerçek boyutlarının ancak bu şekilde tamamlanabileceğini iddia etmişlerdir (Bayat, 2016).

Siyasal İslam kavramında yerleşik rejimlerden duyulan rahatsızlığın “gerçek İslam” aracılığıyla aşılması konusunda çoğu İslamcılar tarafından belirlenen bir dizi söylem etrafında oluşan teori ve eylem bütünlüğünden söz edilebilir (Karpap, 2010). İslam'ın temel kaynaklarını siyasi bir lehçeye tabi tutarak okuma hevesini yansıtan bu eğilimde önemli olan, dinselliğin geleneksel okunuşundan duyulan rahatsızlıktır. İslam dünyasının hemen her yanında başta Batılılaşma ve modernleşme konusundaki itirazlardan beslenen eleştirel ve dinamik hareketler, sonuçta gelenek içinde sözgelimi Kur'an'a yönelik yorumlamaların ıslaha muhtaç olduğu vurgusunu canlı tutmakta ve dinin hayatın akışından koparılmasına yardım eden bu zihniyetin sonuçta İslamî ilke ve prensipler nezdinde mahkûm edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

Siyasal İslam, Batılı bir tanımlama içinde Müslüman dünyanın İslam'ı bütüncül olarak ele alış arzusunu ve yine toplam karakteristiğinde siyaseti öne alma tercihini yansıtır. Rejim karşıtlığı mevcut devlet pratiklerinin ya İslam'ı ihmal etmesi ya da ona doğrudan devre dışı bırakılması gibi din karşıtı iktidar yapıları karşısında geliştirilen bir savunma mekanizmasıdır (Subaşı, 2017).

Böylece bugün İslam dünyasının hemen her yanında olduğu gibi Türkiye'de de dine, politik bir motivasyon olarak başvuran ve sonuçta toplumun genel geçer ihtiyaçlarının karşılanmasında ona daha geniş bir işlevsellik tanıyan yeni bir trend gündemdedir. Dinî toplumsallaşma da bu bağlam ve sınırları içinde şekillenip gelişmektedir.

Kaynakça

- Aktay, Y. (Ed.) (2004). *İslamcılık. Modern Türkiye'de siyasi düşünce*, cilt: 6. İstanbul: İletişim.
- Bayat, A. (2016). *Post-İslamcılık siyasi İslam'ın değişen yüzü*. (Ş. E. Ataman, Çev.). İstanbul: Litera.
- Bein, A. (2013). *Osmanlı uleması ve Türkiye Cumhuriyeti*. (B. Üçpınar, Çev.). İstanbul: Kitap.

- Kara, İ. (1994). *İslâmcıların siyasi görüşleri*. İstanbul: İz.
- Kara, İ. (2008). *Cumhuriyet Türkiye'sinde bir mesele olarak İslam*. İstanbul: Dergâh.
- Karpat, K. (2010). *İslam'ın siyasallaşması*. 4. basım. İstanbul: Bilgi Üniversitesi.
- Subaşı, N. (2003). İhya, tecdit ve ıslah"ın modern kullanımları. *Tezkire*, 33, 130–153.
- Subaşı, N. (2004). 60 öncesi İslâmi neşriyat -sin(diril)me, tahayyül ve tefekkür. Y. Aktay (Ed), *Modern Türkiye'de siyasi düşünce –İslâmcılık* (ss. 217-235). İstanbul: İletişim.
- Subaşı, N. (2006). Devletin dinsel aygıtları -geçiş döneminin huzursuzlukları-. *Türkiye'de azınlık hakları sorunu -vatandaşlık ve demokrasi eksenli bir yaklaşım* (ss. 94-102). İstanbul: TESEV.
- Subaşı, N. (2012). Türkiye'de İslamcılığın seyr ü seferi. *İslamcılık öldü mü?* (ss. 22-27). (S. Özkurt, Haz.) İstanbul: Ufuk.
- Subaşı, N. (2013). Devlet, cemaat(ler) ve İslâmcılık. İ. Kara, A. Öz (Ed). *Türkiye'de İslâmcılık düşünce ve hareketi -sempozyum tebliğleri* (ss. 568-578). İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi.
- Subaşı, N. (2017). *Ara dönem din politikaları*. 2. b. İstanbul: Tezkire.

HAREKET

FİKRİ VE SANATTA

aylık dergi

Eylül/1973

sayı/93

Gat./5 Lira

**CEMİL
MERIC**
ideoloji
dursun özer
jöntürkler

halil kaleli
BATICILIK ve DERGİCİLİK
ziya gokalp

bahattin karakoc

SIIRLER

SEVKET

BULUT

kismet

adnan

sağa

hikâye

SEBİLÜRREŞAD

№ 1

1973 1-25

25 KURUS

13



Mesajur Kuller, İlahî, Bahâttin Üstüncü, Kuller bir yaza

22 sene faniyadan sonra Allahın inayetiyle yeniden Sebülürreşad'a bağlayınız
Allah (cemal) Müslim Naci
Frenç Hünarç, Doktor Meriç Cevat Rifat Atilhan
Ali Ulvi Düzmen Cevat Rifat Atilhan
VI-Nö, Kâzım Namı Düzmen Cevat Rifat Atilhan
Cevat Rifat Atilhan

BÜYÜK DOĞU

Hürriyet yolunda insanlık



Hayatım
yeniden
başlıyor...
Seni
lanımlak
için
doğdum...
Ve adımı
söylemek
için...
Hürriyet!

Büyük Doğu



Hazine Umumi Müdürü
**AMERİKADA
MİR ARIYOR?**

HAREKET

İÇİNDEKİLER

Yıldız Kemal'in Türk ve Dünya Pazarı	
Süleyman Naci'nin ve Özgürün Pazarı	
Mustafa Kemal'in	
Mehmet Akif'in	
Ahmet Hünarç'ın III	
Mustafa Kemal'in	
Mustafa Kemal'in	
Mustafa Kemal'in	
Mustafa Kemal'in	
Mustafa Kemal'in	

1948

SEBİLÜRREŞAD

6 AYI 127

CİLT 14

30 Sayı



Mehmed Akif'in Şehitliği
Konya ve Gazi Mustafa Kemal Atatürk
öğretimi hakkında büyük bir mütalaka

MÜNDEĞİCAT

Akademik: Ali (Mehmet Cemal) — E-
 vanda ve Bir'ında vahyon münasır (Mun-
 vada Abdurrahman Pınar) — Eho İsmailde
 ilin: Hızat bu dilerde kasal kütübe-
 (Ağrıyay Marjani) — Mehmet Akif: Bu
 yalı, eserleri (Nureddin İsmail) — Tarih
 'evine givirilecektir' — İstiklalin
 manası (Ehsan Etiler) — Çerkesin Etiler-
 lide — Osman İsmail (Molla) —
 — İstiklaldeki işlerin şikâyet
 İstiklal — Hız ve Hızın
 ni İsmail — Sonunda —
 (Cevdet Gökçe) — De-

HAREKET

OCAK — ŞUBAT — MART 1939

YIL 11 SAYI 11



HAREKET

Fikir - Sanat

BÜYÜKDOĞU



Genel Müdür: İsmail Hakkı
 Şişli Zindan
 Hakkı'nın makamı

Yazı İşleri Müdürü:
 N. F. ERMAKÇER

Yayın Kurulu:
 Ömer Karagöz

Yayın Kurulu:
 Tülay Karagöz
 Halil Nispet ERTEZ

İSTANBUL
 AKRIZI ÇARŞISI
 YILDIZLI SAKSIZI
 KARAGÖZ İKİSİ

Telefon:
 23261

Bu ayın
 Abone:
 1000 TL
 6 aylık 5000 TL
 12 aylık 9000 TL

Her ayın
 25 kuruş

24 Kasım 1939

Abone 70
 Sayı 36



1939

1

Büyük doğu

75

YAYIN KURULU
 N. F. ERMAKÇER
 ÖMER KARAGÖZ
 TULAY KARAGÖZ
 HALİL NİSPE ERTEZ



BİZİ KURTARINIZ

İslamcılığın 1940'lı Yıllarda Şekillenışı Üzerine Bazı Düşünceler

Kurtuluş Kayalı

Giriş

Bu metinde 1940'lı yıllardaki çok değil, hiç de net ifade edilmemiş İslamcılık düşüncesi konusuna bir nebze açıklık getirilmeye çalışılacaktır. Dolayısıyla söz konusu tarih kesitinin ortamı belirleyici bir öge olarak temel alınacaktır. Dikkat edilirse 1938-1950 yılları arası döneme o yılları yaşamış sosyalist, milliyetçi ve İslamcı düşünce adamlarının tepkileri Cumhuriyet döneminin herhangi bir döneminden daha fazladır. Bunu salt bir taktik nedene indirgemenin, 1923-1938 yılları arasını eleştirmenin problemlenliliği yanında sahici bir tarafı vardır. Bu metinde ana eksen itibarıyla temelde İstanbul'da çıkan *Büyük Doğu* (1943-1960), *Hareket* (1939-1960) ve *Sebilürreşad* (1948-1960) dergileri ekseninde dönemin İslamcılık anlayışı üzerinde durulacaktır. Halk nezdinde İslamcılığın anlaşılması belki de düşüncenin daha sahici bir şekilde yorumlanmasının yollarını açabilir. Bu anlamda bir kısmı taşrada çıkmış dergiler topluma daha bir projektör tutmuştur. Bu dergiler incelendiğinde topluma yansımış anlayış daha bir sahici fotoğraf verebilir. Dar bir biçimde de olsa İslamcılığın anlaşılışının sosyolojik boyutu da gündeme getirilmiş olacaktır.

1940'lı yıllarda İslamcılık ve İslamcı Dergiler

1940'lı yıllarda İslamcı düşüncenin temel özelliklerini anlamlandırmak için iki hususa dikkat etmek anlamlı olabilir: Bunlardan biri bu düşüncenin en azından

yaşantı gereği Meşrutiyet geleneğinden beslenmiş olmasıdır. Böyle bir beslenme durumunun örtük olması yanında İslamcı düşünce de ister istemez örtük bir hal arz etmektedir. Belki bir de doğal olarak zayıflamıştır. Bu durum bir de dönemin zorunlu şartları itibariyle böyledir. İslamcı düşünceyi ortamından, içine doğduğu ortamdan, ortamın somut şartlarından ve düşünsel geçmişinden soyutlamak mümkün değildir. Dolayısıyla zamanın şartlarını belli ölçüde zorlarsa da İslamcı düşüncenin dönemden tümüyle bağımsız olması düşünülemez. Ancak görünür olmayan İslamî düşünce ile yayın alanını bariz olarak ayırmak gerekmektedir. Bu noktada ortamın özelliklerini dikkate alan bir şekilde pratik ve pragmatik bir tutumun varlığına da dikkat etmek gerekmektedir. İslamî düşüncenin daha bir rahatlayıcı, rahatlatıcı bir ortamda ortaya çıktığına dikkat etmek gerekmektedir. 1940'lı yıllardan itibaren resmî yaklaşım da geçmişi daha esnek bir şekilde değerlendirmeye başlamıştır. 1940'lı yılların İslamcılarının düşünsel anlamda sol entelektüeller kadar (Niyazi Berkes, Behice Boran) rahat ve pragmatik (resmî ideolojiyle barışık) olduğunu düşünmemek gerekir. Tabii bunu İslamcı düşüncenin değişik unsurlarında farklı farklı düşünmek lazımdır. Bir başka söylenecek husus da 1940'lı yıllarda İslamcı düşüncenin homojen/yekpare olmamasıdır. Ortam gereği İslamcı düşünce de başka düşüncelerle bir ölçüde iç içe geçmiştir. Bu bağlamda İslamcı düşüncenin düşünsel anlamda farklılaşmasını bariz olarak üç isimde ve üç dergide somutlaştırmak mümkün görünmektedir. Bunlar belki de düşünsel farklılaşmayla tam örtüşmeyen, tarihsel olarak tam örtüşmeyen *Sebilürreşad*'da, *Büyük Doğu*'da ve *Hareket*'te kendisini hissettirmektedir. Bunlardan geçmiş birikimden en fazla besleneni Eşref Edip ve *Sebilürreşad*, en teorik olanı *Hareket* ve Nurettin Topçu, en pratik ve pragmatik olanı da *Büyük Doğu* ve Necip Fazıl'dır. Bu üç düşünce adamı 1960'lı yıllarda da yazmışlar ve Türkiye'deki İslamcı düşünceyi daha sonra şekillenen İslamcı düşünceyi de etkilemişlerdir. Bunların arasında en etkileyici olanı Necip Fazıl, en az etki bırakanı da Nurettin Topçu olmuştur. İslamcı düşüncenin soyut/sosyolojik boyutu, parti ve siyaset görünümlü biçimlenişinden daha gelişkin olmuştur.

Meseleyi iyi anlayabilmek için o dönemin temel eğilimlerini ve ortamını doğru değerlendirmek gerekir. 1940'lı yıllar siyasal iktidar açısından geçmişe daha anlayışla bakmak şeklinde bir eğilim belirmiştir. Yüzüncü yılında Tanzimat'ın yeni baştan değerlendirilmesi ve daha genel anlamda Osmanlı'nın değerlendirilmesi önemli bir merhaledir. Bunun yanında İlahiyat Fakültesi'nin açılması ve Meşrutiyet dönemi İslamcısı olan Şemsettin Günaltay'ın 1949'da Başbakan olması da sürecin gelişmesine işaret eden bir husustur. Tersinden bir

anlayışa yaslansa da *İslam Ansiklopedisi*'nin çıkarılışı belli konuların gündeme gelmesinin bir göstergesidir. Siyasal iktidar açısından İslamcılık konusunun gündeme gelmesi ve meseleye belli bir mesafeden bakılması önemli bir göstergedir. Ancak eleştirel bir nokta da şüphesiz vardır. İslamcı dergilerin söz konusu dönemde ortaya çıkması da bunun işareti olarak anlaşılmalıdır. Aynı hususun bir başka göstergesi de dönemi değerlendiren laik entelektüellerin döneme daha, kısmen daha soğukkanlı bakmalarıdır. Laik entelektüeller açısından dönemi en geniş bir şekilde Tarık Zafer Tunaya değerlendirmiştir. Tarık Zafer Tunaya'nın değerlendirilmesi *İslamcılık Cereyanı*'nda (1962) somutlaşmaktadır. Onun çalışmasının çoğu laik eksenli çalışmaları belirlemesi gibi örneğin Muzaffer Sencer'in *Dinin Türk Toplumuna Etkileri* (1968) dönemin başat çalışmalarına göre (örneğin Çetin Özek'in 1960'lı yıllardaki iki kitabı) İslamcılık sorununa soğukkanlı bir şekilde yaklaşmaktadır. Sadece 1960'lı değil 1970'li ve hatta 1980'li yıllarda Türkiye'de Meşrutiyet dönemi de dahil olmak üzere dönemin düşünsel haritasını en yaygın olarak aktaran ve değerlendiren metinler, *İslamcılık Cereyanı* ve Tarık Zafer Tunaya'nın ilgili kitaplarıdır. Dönemin ve sonraki dönemin İslamî metinlerinin özellikle bu kitapla hesaplaşması gerekmektedir. Ve bu hesaplaşma eylemi tam tekmil gerçekleştirilmemiştir. Tarık Zafer'in Batılılaşma üzerindeki metni, metinleri laik kesimde *İslamcılık Cereyanı*'ndan daha köklü etki bırakmıştır. Zaten Kemalist entelektüeller de 1938 yılından sonra Kemalist devrimin bürokratikleşmesinden ve yozlaşmasından söz etmişlerdir. Dönemin islamcı aydınları da, daha sonrakiler de dahil olmak üzere 1960'lı, 1970'li, 1980'li yıllarda olanlar da İslamcılığı daha çok genel gelişim, olaylar, eylemler düzeyinde algılamışlardır. Hatta ana hatlarıyla da İslamcı düşüncenin zengin olduğu dönem Meşrutiyet dönemidir. O dönem düşünürlerinin etkilerinin kapsayıcılığından kolayına söz edilemez. Hatta İslamcılık konusunda bilgilenmek anlamında İdris Küçükömer de önemli ölçüde Tarık Zafer'in metninden yararlanmıştı. Tarık Zafer'in *İslamcılık Cereyanı*'nın ideolojik tercihlerinden ziyade tahlili ve tasviri birikimi dönem ve tarihsel İslamcılığı anlamak anlamında önemli görünmektedir.

1940'lı yılların düşünce hayatını ve bu düşünce hayatı içinde İslamcılığın yerini tespit etmek için bazı hususlara dikkat etmek gerekmektedir. Dönemin genel görünümü geçmişten beslenmeyi hepten ortadan kaldırmasa da sınırlandırmış gibidir. Milli Mücadele sırasında partilerin ortadan kalkmış olması önemli bir göstergedir. Bunun yanında topyekun yenilenme sanısı Kemalist düşün adamlarının bile düşüncelerinde kırılma yaratmıştır. Sosyalistlerin ve İsl-

İslamcılarının düşüncelerini söylemekteki sınırlandırma bir yirmi otuz yıl tam tek-mile yakın bir suskunluk dönemini beraberinde getirmiştir. Hikmet Kıvılcımlı en eski sosyalistlerin düşüncelerinin bilinmediğini söylerken bu duruma işaret etmiştir. İslamcılar da üç kuşak islamcıdan bahsederken benzeri bir inkıtanın altını çizmişlerdir. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce* serisinin 6. cildi olan “İslamcılık”ta bir yazar İslamcı nesilleri ayırırken (1856-1924) ve (1947-2000) yılları arasını esas almaktadır (Bulaç, 2004, ss. 48 ve 64). Burada 1924 ile 1944 yılları arası faaliyetlerin ve düşünsel metinlerin son derece sınırlı olduğu görülmektedir. Sosyolojik anlamda bir boşluğun olamayacağı aşikar olduğuna göre o dönemde Said Nursi’nin, Süleyman Hilmi Tunahan’ın ve onlar gibi kitlesel etkileri olan dini liderlerin işlevlerini etkilerini abartmadan ifadelendirmek gerekir. Dönem, aynı zamanda Necip Fazıl’ın ve Nurettin Topçu’nun hayatlarında çok önemli yerleri olduklarını söyledikleri Abdülhakim Arvasi ve Abdulaziz Bekkine ile tanıştıkları yıllardır. İslam, somut hayat içinde yansımaları itibarıyla haliyle vatandaşın hayatında vardır ve edebiyat metinlerinde de değişik düşünceler ifadesini bulmuştur. Ancak bunları Ağaç (1936) örneğinde olduğu gibi abartarak anlatmak gerçekçi değildir. Genel anlamda muhafazakâr edebiyatçıların metinlerinde bu durumun izlerini görmek mümkündür. Türkiye’de sol düşüncenin tarihi de, İslamcı düşüncenin tarihi de 1924-1947 tarihleri arası itibarıyla ayrıntılı olarak ve anlamlı tahlillere fırsat verecek biçimde üzerinde çalışılmamış bir konudur. Bu çerçevede tarih polis kayıtlarından ve mahkeme zabıtları ile bilirkişi raporlarından kaynaklanarak yazılmaya çalışılmıştır. Bu tarz yazımın hiç de sağlıklı bir yazım olamayacağı aşikardır. Türk ceza kanunu açısından eylemin anlaşılmasına çalışmanın yanlış olacağı aşikar görünmektedir. Aslında kimi akademik metinleri bu ekseninde mütalaa etmek gerekmektedir. En bariz olarak da Çetin Özek’in *Türk Ceza Hukuku Açısından Nurculuğun İyüzü* (1962) kitabı ile Fethi Tevetoğlu’nun *Türkiye’de Sosyalist ve Komünist Faaliyetler* (1968) metni örnek olarak gösterilebilir.

1940’lı yıllarda siyasal hareketlilik 1945’ten itibaren gündeme gelmiştir. 1940’lı yıllar boyunca da düşünsel anlamda en etkili hamleler siyasal partiler ve dergiler olmuştur. Dergiler de genellikle bir düşünce adamının damgasını taşımıştır. Ve bu dergilerde milliyetçilik ve ağırlıklı olarak antikomünizm vardır.

Dergi sahibi düşünce adamları da dönemde düşüncelerini ifade etmekte hem ortam hem de kendileri tarafından sansür edilmişlerdir. *Sebilürreşad*, *Büyük Doğu* ve *Hareket* söz konusu dönemin düşünsel olarak en önemli yayın

organlarıdır. Zaten düşünce hayatını dergiler üzerinden yazmak daha anlamlı görünmektedir. Dönemin çok partililiğe açılma anlamında kritik yıl 1945'tir. 1944'teki siyasal durum, Şükrü Saraçoğlu'na yazılan iki sayılık açık mektup milliyetçi dergiler dışındaki dergileri de sıkıntıya sokmuştur. Bu vesileyle sol, sosyalist dergilerle, islamcı, muhafazakar dergiler de kapanmış ve inkıtaya uğramıştır. *Hareket* dergisinin inkitası Mayıs 1943 ile Mayıs 1947, *Büyük Doğu* dergisinin inkitası ise 5 Mayıs 1944 ile 2 Kasım 1945 tarihleri arasındadır (Subaşı, 2004, ss. 233-234). 1945 yılı öncesi dönem sol ve milliyetçi dergilere daha açıktır. İslamcı muhafazakar dergiler, 1945 yılından sonra daha bir rahat ortama kavuşmuşlardır. Tabii durumu kısmi bir rahatlık olarak telakki etmek gerekmektedir. Ve bu rahatlık hiçbir biçimde milliyetçi dergiler kadar olmamıştır.

1940'lı yıllar İslamcılığının Meşrutiyet dönemi İslamcılığından etkilenmesi olağanüstü sınırlı olmuştur. Bu etkilenme sürecinde en öne çıkan figür Eşref Edip, en öne çıkan dergi de *Sebilürreşad* olmuştur. Bunun nedeni *Sebilürreşad*'ın Eşref Edip'in de içinde bulunduğu bir grup tarafından eski dönemde de çıkarılmış olmasıdır. Nurettin Topçu ve Necip Fazıl'ın düşünce dünyalarının başlangıç dönemlerini 1930'lu yılların başlangıç yılları olarak düşünmek lazımdır. Bu anlama gelmek üzere Eşref Edip'in düşüncelerinin milliyetçilikten daha uzak; görelî olarak daha uzak olduğunu düşünmek mümkündür. Eşref Edip'in tarihsel geçmiş ve düşünsel mücadele konusunda daha bilgili olduğunu düşünmek gerekmektedir. Nurettin Topçu'nun ve Necip Fazıl'ın düşünceleri daha bir yeni dönemin zihniyetiyle çerçevelenmiş gibidir. Yeniden de olsa *Sebilürreşad*'ın çıkış tarihi 1948, buna mukabil *Hareket* 1939, Necip Fazıl'ın *Büyük Doğu*'sunun çıkış tarihi de 1943'tür. Aslında *Hareket* ve *Büyük Doğu* dergilerinin çıkış sürecinde ve hemen öncesinde Türkiye'de sağ ve sol anlamında köşeli dergilerin muhataralı bir alanda seyrettiği görülmektedir. *Büyük Doğu* büyük ölçüde bunun farkında olsa da *Hareket* bunu çok fazla dert edinmiş benzemektedir. Nitekim özellikle Necip Fazıl zaten düşünsel farklılaşmasını, 1938 yılında Abdülhakim Arvasi'yle tanışmasından sonra gerçekleşmiş bir durum olarak ifadelendirmektedir. *Büyük Doğu* en azından ilk döneminde, 1950'li yılların ikinci yarısından sonraki ve 1960'lı yıllardaki düşünsel köşelilik içinde değildir. İlk döneminde edebiyat yanı da ağır basacak şekilde bariz bir düşünsel çeşitlilik içindedir. Aslında muhalefetin artık daha rahat yapıldığı 1946 sonrasında islamcı anlamdaki muhalefet de daha rahat bir tarzda muhalefet yapar olmuştur. Bu dergilerin içinde sorunlara en soyut ve en teorik düzeyde *Hareket* dergisi bakmıştır. Batılı metinlere en açık olan dergi de *Hareket* olmuştur. Düşüncesi

daha erken dönemde oluştuğu için de milliyetçiliğe en fazla kapalı olan dergi *Sebilürreşad*'tır. Teorik mahiyette olmasa da soyutlamalara yakınlık ve yatkınlık anlamında Necip Fazıl'ın bu derginin ilk döneminde derginin ikinci sayfalarında yayınlanan *İdeolocya Örgüsü* metninin kimi kısımları örnek gösterilebilir. Türkiye'nin somut sorunlarıyla ayrıntılara dikkat ederek hesaplaşan dergi *Sebilürreşad*, yazar da Eşref Edip olmuştur. Eşref Edip diğerlerine nazaran hem Türkiye'nin geçmişi ve 1940'lar Türkiye'si açısından somut durumla kesinlikle daha fazla ilgilidir. Ve Türkiye'nin sorunlarının çözüm yollarıyla daha fazla ilgilidir. *Hareket* dergisi her ne kadar çok sayıda, az olmayan sayıda aydının metinlerini içerse de, bunlar Nurettin Topçu'dan hem soyutlama düzeyleri hem de yaklaşımları bakımından temel farklar taşımaktadır. *Büyük Doğu* özellikle daha sonraki sayılarında daha bir Necip Fazıl'ın etkisini, damgasını yansıtmaktadır. Özellikle 1940'lı yıllar sonlarında *Sebilürreşad*'da diğer iki dergiden daha fazla olarak başyazarının damgası belirgindir.

Her üç derginin siyasetle, soyut, genel anlamda siyasetle değil, siyasal parti eksenli siyasetle ilişkileri farklıdır. Bunlar arasından *Hareket* dergisi ve özellikle ona damgasını vuran Nurettin Topçu'nun siyasal parti siyasetiyle bağlantısı yok denecek kadar azdır. Onun ve Necip Fazıl'ın erken yaşları Türkiye'de siyasal partilerin olmadığı bir dönemdir. Eşref Edip Milli Mücadele öncesi siyasal partilerin olduğu bir dönemde de düşünce beyan etmiştir. Nurettin Topçu'nun Hüseyin Avni Ulaş ve sınırlı olarak İkinci Grup'la bir ilgisi vardır. Hüseyin Avni Ulaş'ı fazlasıyla ve İkinci Grup'u sınırlı olarak önemsemektedir. Ve *Hareket*'te ağırlıklı olarak Hüseyin Avni Ulaş üzerinde durulmaktadır. Hüseyin Avni Ulaş üzerine metin yazma eylemine bir ölçüde de onun 1948 yılındaki ölümü vesile olmuştur. Ancak daha sonraki siyasal gelişmeler konusunda, mesela Hüseyin Avni Ulaş'ın Milli Kalkınma Partisi'yle bir bağlantısı olmasına rağmen bir ilgisi olmamıştır. Dergide aktüel siyasetle en ilgili metinler Lütfi Bornovalı tarafından yazılmış metinlerdir. Nurettin Topçu'nun dergisinin diğer yazarlarının siyasal parti politikasıyla ilgisi de Topçu gibidir. Nurettin Topçu'nun dernek düzeyinde siyaset ilgisi 1950'li yıllarda ve özellikle Milliyetçiler Derneği vesilesiyle olmuştur. O tarz muhalefetin Necip Fazıl ve Eşref Edip'in muhalefetinden daha radikal olduğu söylenebilir. Bu tutumun realist olmadığı söylenileceği gibi, düşüncesi konusunda daha hassas olduğu şeklinde bir değerlendirme de yapılabilir. Türk Milliyetçiler Derneğinin kapatıldığı ortam Necip Fazıl'ı çok daha fazla etkilese de Demokrat Parti'yi eleştirme anlamında Nurettin Topçu üzerinde daha derin düşünsel izler bırakmıştır.

Necip Fazıl'ın Türkiye'de İslamcı düşünce üzerinde sadece 1940'lı yıllar düşünce adamları açısından değil, gelmiş geçmiş bütün düşünce adamları arasında en fazla etkili aydın olduğu söylenebilir. Bunu sadece şair kimliğine bağlamak doğru görünmemektedir. Mesela 1960'lı yıllar İslamcı dergiler konusunda yayınlanan kitapta, Topçu ve Eşref Edip'in dergileri üzerine metinler yoksa da *Büyük Doğu* üzerine bir metin vardır ve diğer metinlerde de ağırlıklı olarak *Büyük Doğu* ve Necip Fazıl'dan bahsedildiği, ondan etkilenildiği açıkça görülmektedir. Çok yakın bir gelecekte Necip Fazıl'dan etkilenen önemli düşünce adamları yanında *Büyük Doğu* fikriyatının uzun sürede belirleyiciliği oldukça yaygın olarak düşünülmektedir/görülmektedir. *Büyük Doğu*'nun ilk dönemi çok çeşitli siyasal noktalarda olsa da güncel siyasetle ilgili gelişmeler konusunda olağanüstü duyarlıdır. Hatta bazı konularda cüretkâr soruşturmalar yapmaktadır. Örneğin din üzerine yaptığı soruşturma önemli bir örnektir. Muhalif kimliği iktidara yönelik bir tepkiyi somutlaştırırsa da somut siyasal gelişmeler konusunda duyarlı olsa da, somut siyasal partilere ilişkin olarak köşeli değerlendirmeleri yoktur. Daha sonraki dönemde, 1950 sonrasında Demokrat Parti'ye yönelik kimi eleştirel tutum takınsa da Demokrat Parti'ye özellikle de Adnan Menderes'e yönelik olarak olumlu değerlendirmeler yapmıştır. Zaman içinde düşünsel kimliği siyasal partilerden, yakın olduğu siyasal partilerden de farklı davranmasını beraberinde getirmiştir.

Eşref Edip ve *Sebilürreşad*'ın diğer dergilerden, *Hareket* ve *Büyük Doğu*'dan, farklı olarak geçmiş bir dönem birikimi vardır. 1908'de yayınlanan *Sıratı Müstakim* ve Milli Mücadele dönemini de içeren *Sebilürreşad* vesilesiyle dönemin özelliklerinin farkında olduğu görülmektedir. İstiklal Mahkemesi'nde yargılanması Türkiye gerçeğiyle çok daha tanışık olduğunu gösterecek mahiyettedir. Bu nedenle de dergisini, *Sebilürreşad*'ı 1948'de yeniden çıkarmakla daha bir tedbirli davrandığı anlaşılmaktadır. Diğerlerinden farklı olarak siyasal gelişmeler konusunda daha duyarlı ve daha esnek davrandığı net olarak görünmektedir. Bunun örneklerinden birini Şemsettin Günaltay hükümetine yaklaşımında yakalamak /somutlaştırmak mümkündür. Onun Meşrutiyet dönemi İslamcılığı içindeki önemli/mümtaz yerine olumlu gönderme yapmakta ve bazı düşüncelerine karşı olumlu bir tutum takınmaktadır.

Pratik ve pragmatik tutumunun ötesinde Şemsettin Günaltay'ın demeçlerini daha bir detaylara dikkat ederek değerlendirmektedir. Onun ötesinde Millet Partisi konusunda da gerek 1950 öncesinde gerekse 1950 sonrasında daha

olumlu ve daha ilgili bir tutum içinde olmuştur. Ancak pragmatizm uzun yıllar ağırlıklı inceleme konusunu Demokrat Parti üzerinde odaklaştırmıştır. Daha sonraki eğilim, İslamcılık düşüncesinin bu tarz yakınlıklar çerçevesinin ötesinde incelenmesi gereğini ortaya çıkarmıştır. Daha doğrusu öylesi bir zihniyet ortaya çıkmıştır ve ancak o zihniyet çerçevesinde geçmişe değil, güne 1980'li, 2000'li yıllara bakılmıştır. Geçmiş dönem İslamcılığı incelenmemiş belki de daha doğru ifadeyle geçmiş dönem düşünceleri İslamcılık çerçevesinde mütalaa edilmiştir. Çoğu zaman bu üç dergi ve üç dergiye damgasını vuran entelektüeller, İslamcılık bağlamında düşünülmemişlerdir. Aslında belki de o dönemin İslamcılığını, o dönemde bile iz bırakmamış dergilerde bulmak mümkündür. Ancak diğer dergiler üzerinde genelleme yapmayı sağlayacak ölçüde düşünsel birikim yoktur. ve bunların üzerinde neredeyse hiç durulmamıştır. Bu bağlamda dönemin asıl belirleyici yanını dönemin somut koşullarında aramak daha doğru görünmektedir. Said Halim Paşa *Buhranlarımız* metninde ülkenin geldiği nokta muvacehesinde amaçlanan değişimin gerçekleşemeyeceğini ifade etmiştir. Somut farklılıkların değişik coğrafyalarda değişik anlayışlar doğurabileceğini, doğurduğunu söylemiştir. Bu anlamda Afgan, Mısır, Pakistan İslam'ından söz etmiştir. Nitekim o dönemde de, daha sonra da Türkiye'nin anılan aydınları ve başka aydınları İslam ve İslamcılık denince farklı düşünceler algılamışlardır. Ve Türkiye'ye dair tasavvurları da dönemin şartları çerçevesinde farklı olmuştur. Meselenin bu farklılıklar çerçevesinde mütalaa edilmesi gerekmektedir. Belki de İslamcı düşünce adamlarının zaman zaman Türkiye'den soyutlanmış bir yaklaşım tarzı vardır. Nitekim o dönemde İslamcılık konusundaki düşüncelerin o dönem aydınlarının kafasında nasıl tecessüm ettiğini de ciddi bir şekilde düşünmek gerekmektedir.

Bu konuda asıl önemli olan husus, o dönemde halkın İslamı algılayış biçiminin nasıl olduğu tespitidir. Bu anlamda Şerif Mardin'in bu konudaki yaklaşımı "Volkİslam"ın biçimleniş üzerine söylediklerinde somutlaşmaktadır. Verdiği somut örnek, halkın hayatındaki İslamın aydınlar tarafından bid'at, hurafe olarak adlandırılmasıdır. Bu anlamda o dönemde ve her dönemde halkın İslam konusundaki anlayışının farklılığı ortadadır. Bir toplumdaki İslamcılık anlayışının toplumdan bütünüyle soyutlanarak düşünülmesi mümkün değildir. Dolayısıyla o dönemde farklı aydınların, Şemsettin Günaltay, Mehmet Akif ve Ziya Gökalp'in, ayrı ayrı yerde duran aydınların yaklaşım tarzları neredeyse özdeştir. Her ülkede dinin anlaşılışının farklılığı Türkiye'nin modernleşme deneyimi de farklılık arzettiği için daha önemlidir. Toplumların deneyiminin çeşitliliği, bu

çeşitliliğin etkileyeceği aydınlar yanında toplumun da yorumunda ister istemez farklılık yaratacaktır. Pakistan ve Mısır eksenli düşünce adamlarının Türkiye üzerinde kendi toplumları üzerinde yaptıkları etkileri yapabileceği düşünülemez. İslam düşünürlerinin metinleri kanalıyla etki olsa bile bunun Türkiye deneyimine ve Türkiye'deki düşünsel birikime ne ölçüde eklenilebileceği ciddi olarak düşünülmelidir. Bir de Türkiye'nin hayatının hiçbir döneminde sömürge olmaması Türkiye'de İslamcılığın düşünce alanında ve halkın hayatına içkin olarak farklı bir şekil almasını beraberinde getirmektedir. Bir de sömürge olmama hali Batı etkisini bu anlamda da Türkiye'de etkisiz kılmış görünmektedir. Dolayısıyla Batı etkisiyle İslam coğrafyasında şekillenen İslamcı metinlerin Türkiye'deki etkileri de değişik olmaktadır.

İslam, İslamcılık gündelik hayata sindiği ölçüde bir toplumda yankı bulur. Cami hocasının, imamın, müezzinin İslamcılıkla ilişkisi sadece onun değil toplumunda İslamcılıktan anladığını şekillendirir. Bu anlamda bir örnek açıklayıcılık işlevine sahiptir:

1981 yılında *İktibas* dergisiyle tanıştım. Daha sonra bazı kitaplar okumaya başladım Seyyid Kutub'u, Ali Şeriatî'yi o yıllarda tanıdım. Okulda hocalarımızın genel anlamda tavsiye ettikleri kitaplar bu çerçevedeydi. O günlerde pek sorgulamadık ama tek yönlü bir okumanın doğru olmadığını şimdi daha iyi anlıyoruz. Keşke o gün başka insanları da okuma şansımız olsaydı. Sağ ve sol tabir edilen dünyanın beslendiği kaynakları biz de okuyabilseydik. Çünkü o okumaları 20 sene sonra yapınca, buruk bir acıyla birlikte geç kalmışlığımızı hissediyorsunuz. Kullandığımız dil alabildiğince soyut, alabildiğine kitabi ve içinde yaşadığımız topluma alabildiğine yabancıydı. Tercüme eserler bir yönüyle bize katkıda bulunurken, bir diğer yönüyle bu toplumda var olan zeminimizin de kaybedilmesi anlamına geliyordu. O yüzden kimselerle anlaşamıyorduk. (aktaran Doğan, 2013, s. 128)

Aslında Nuray Mert'in günümüze dair bir genellemesi Davut Özgül'ün tespitiyle özdeş bir nitelik taşımaktadır:

Bırakın tasavvufu, kadim geleneği, kendiniz yabancı kelime kullanmadan, Batılı düşünür ismi zikretmeden yazı yazamıyorsunuz. İslam tasavvurunuz her şeyden ziyade Batı karşısında eziklik ve onun öfkesi ile şekillenmiş vaziyette[dir]. (Mert, Yeni Türkiye'nin popülizm ve kültür meselesi, 2016)

Nuray Mert'in anılan nitelemesi sınırlı istisnalar dışında sadece İslamcılar için değil liberaller, sosyalistler ve hatta kendisi için de geçerli görünüyor.

Toplumla ilişkileri bakımından, belki de daha doğrusu topluma dokunması anlamında İslamcı düşüncenin ciddi problemleri var. Belki de zaman içinde

bu problemler giderek artmakta. Bu anlamda Meşrutiyet dönemi İslamcılarını ve 1940'lı yıllar İslamcılarını, bunlar arasında da Eşref Edip, daha bir topluma dokunuyor. Bir de örneğin *Sebilürreşad* üzerine en ciddi incelemeyi bir Alman'ın, Esther Debus'un yapması ve iki dönem arasında derginin en hassas konuları üzerinde yayınlarının yüzde on oranıyla, üçte bir oranında farklılaşması (Debus, 2012, s. 219) zamanın ruhunun farklılaşmasını gösteriyor.

Zaten bütün mesele zamana ve zemine dikkat etmek, zamanın ruhunu ıskalamamak. Ancak böylelikle dönemi ve dönem içindeki düşünce akımlarını anlamak mümkün. Zamanın doğru anlaşılması bakımından bir yazarın tespiti önemli görünmektedir:

Her ikisi de (Nurettin Topçu ve Necip Fazıl Kısakürek'i kastediyor.) 1940'lı yıllarda, gerek yeni dönemin siyasal iktidarının, gerekse düşünce, sanat ve edebiyat alandaki egemen entelektüel, aydın iktidarının ve kibrinin kurduğu baskıyla yalın ve sinme psikolojisiyle sesli düşünemeyen, konuşamayan ve yazamayan bir kesimin sesi olarak konuştular, yazdılar ve dergilerini, kitaplarını yayımladılar. (Su, 2017, s. 61)

Sonuç

Entelektüel boyutu güçlü olan üç dergide dönemin somut gelişmelerine bütünüyle dokunmayıp ona teğet geçen kısmı olarak ifadelendirilmiş bir düşünsel atmosfer anlaşılmaya çalışılmıştır. Aslında sözü edilen dönemde halkta iz bırakan düşünceler legal olmayan sahici etkileşimler çerçevesinde de oluşmuştur. Bir toplumda düşüncenin kitleyle bağlantısı dışındaki spekülâtif düşüncelerin çok da fazla önemsenmesi, gereğinden fazla önemsenmesi anlamlı olmaz. Düşüncenin halka inikasını ciddi bir biçimde düşünmek gerekmektedir. Biri Batı'da felsefe okumuş entelektüel ile felsefe eğitimini yarım bırakan bir şair ve geleneksel bir düşünce serüveninin yarattığı bir aydınının yazdıkları meseleyi bütünüyle izah edemez gibi görünmektedir. Bu nedenle beraber meselenin dışından konuşmaları dolayısıyla Hilmi Ziya Ülken ve Şerif Mardin'in tahlilleri daha kapsayıcı ve açıklayıcı görünmektedir. Aslında da ta 1974 yılında Şerif Mardin'in gerçekleştirdiği *Sosyoloji* dergisi düzeyinde bir dergi tahlili gündeme gelmemiş gibidir.

Kaynakça

- Bulaç, A. (2004) İslamın üç siyaset tarzı veya İslamcıların üç nesli. Y. Aktay (Ed.), *Modern Türkiye'de siyasi düşünce* (cilt VI, ss. 48-64), İstanbul: İletişim.
- Debus, Esther. (2012). *Sebilürreşad (Kemalizm öncesi ve sonrası dönemdeki islamcı muhalefete dair karşılaştırmalı bir araştırma)*. (A. Dirim, Çev). İstanbul: Libra.
- Doğan, M. (2013). İslamcılık bir adlandırma meselesi. İ. Kara ve A. Öz, (Ed.). *Türkiye'de İslamcılık düşüncesi ve hareketi* (s. 128). İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi.
- Özgül, D. (2012). *Bir insan biriktirdim*. İstanbul: Okur kitaplığı.
- Mert, N. (29.08.2016). Yeni Türkiye'nin populizm ve kültür meselesi. *Cumhuriyet*.
- Su, H. (2017). Mekân bilinci. K.Alver ve D. Boz (Ed.), *Mekân hikâyeleri*. İstanbul: İz.
- Subaşı, N. (2016). 1960 öncesi İslamî neşriyat: sin(diril)me, tahayyül ve tefekkür. V. Işık, A. Köroğlu ve Y.E. Sezgin (Ed.), *1960-1980 arası İslamcı dergiler* (ss. 43-73). İstanbul: Nobel.
- Mardin, Ş. (1969). *Din ve ideoloji*. Ankara: Ankara Üniversitesi siyasal bilgiler fakültesi.
- Tunaya, T. Z. (2003). *İslamcılık akımı*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi.
- 1960-1980 arası İslamcı dergiler*. (2016). V. Işık, A. Köroğlu ve Y.E. Sezgin (Ed.). İstanbul: Nobel.

Dergiler

- Büyük Doğu* (1943-1960)
Hareket (1939-1960)
Sebilürreşad (1948-1960)

DİN YOLU

Dini ve İctimai Dergi



19 Temmuz 1956 Perşembe Cild : 1

HAKKA DOĞRU



Şevki Şavirda

EHLİ SÜNNET

İÇİNDEKİLER

3. Niyat Dinde (Ön)	
L. Sadık 196	Abdullah 24/39
TEFİLLİ	Elis Sünnet
HAFİZE	Elis Sünnet
KELAM	Elis Sünnet
FİKH	Elis Sünnet
TASAVVUF (Mısır)	Elis Sünnet
Sıyr.	M. İhsan Hahn
Vanda Ula Cami	Fatih Dündüzoğlu
Azad gürün	Fatih 24/30
Hanım Ekin	Jahid ANSARCI
Birer Zeki	140/10
Dini Kafa Tarihçesi	Abdullah 24/39
Makale Özetleri	L. 2

SAYI 204

15 GÜNDE BİR ÇIKAR
Dini İlimi ve İktisadi MECMUA
Saygı ile derhal nakliyetinde

İYAT 25

HAREKET

Fikir - Sanat

İLK TEŞRİN 1939

İslam Hukuku

İslam Hukuku Tarihinde Orta Asya, Kafkas Türkleri Kavası

Nasir ve Makarib

Main body of text from the newspaper clipping, containing several columns of news and articles.

1923-1960 Yılları Arası Türkiye’de İslami Yayıncılık*

Mehmet Erken

Giriş

1923 yılında Cumhuriyet’in kurulmasından sonra hükümetler, kendi fikirleri dışında yükselen sesleri peyderpey kısımaya başlamış, ve kanunlar, direktifler, zorlamalar vesilesi ile muhalif gruplar üzerinde baskı ortamı oluşturmuşlardır. Bu baskı ortamı 1945 sonrasında yavaş yavaş çözülmeye başlamış, 1950’de Demokrat Parti’nin iktidara gelmesi ile beraber de muhalif basın-yayının devlet ile ilişkisinde kısmi değişiklikler yaşanmıştır.

Uzun süren bir savaş döneminin ardından kurulan Cumhuriyet’in yönetici kadrosunun niteliği, uzun yıllar beraber hareket etmiş isimlerin irili ufaklı fikir ayrılıkları, hürriyet, totaliterlik, hilafetin konumu, yeni ülkenin yürüyeceği istikamet gibi konularda 1920 sonrasında yaşanan tartışmalar ve alınan konular, Cumhuriyetin kurulmasından sonra da bir süre devam etse de, 1925 sonrasında devletin sert kararlar almaya başlaması ile beraber yeni bir yola girmiş; farklı şekillerde kendini gösteren baskılar 2. Dünya savaşının sonuna kadar bazen yükselerek, bazen de azalarak devam etmiştir.

Devletin, kendi konumunu tahkim ederken İslam dinine açıkça mesafe almış olması, muhalefet içinde dindarların kendine has bir yer edinmesine vesile olmuştur. Fakat bunun yanında, özellikle İnönü döneminde doruğa çıkan, Komünizm ve Turancılık karşıtı politikalar ve bu grupların muhalefeti de farklı kollardan devam etmiştir.

* Prof. Dr. İsmail Erünsal ve Aysel Baylak’a kaynak temini konusundaki katkıları için; Alperen Gencosmanoğlu’na ve Betül Erken’e makalenin yazımı ve son halini vermekteki katkıları için şükranlarımı sunarım.

Bu makaledeki amacım, 1923-1960 yılları arasında İslami yayıncılığın gelişim çizgisini çıkarmak ve İslami yayıncılığın, dönemin yayın dünyası içinde nasıl bir konumda yer aldığını ortaya koymaktır. Bu amaçla makale basın yayın namına Cumhuriyetin devraldığı mirasa değinerek başlayacak ve sonrasında 1923-1960 yılları arasında Yayın dünyasının panoramasını ortaya koyacaktır. Bu genel girişin ardından, İslami yayıncılığın aynı dönem içinde nasıl bir gelişim izlediği tasvir edilecek ve dönemin İslami yayıncılığına dair ana hatlar tespit edilmeye çalışılacaktır. Sonuç bölümünde ise Yayın dünyası içinde İslamî yayıncılığın konumu belirginleştirilmeye çalışılacak, İslami yayıncılığın eğilimlerinin nasıl değerlendirilebileceği üzerine bazı varsayımlar öne sürülecektir.

Dönemin yayın dünyası ele alınırken, yayın dünyasına dair müstakil çalışmaların azlığı ve basın – yayın sektörlerinin çoğu zaman iç içe geçen yapıları sebebiyle, basında yaşanan gelişmeler de ele alınacaktır. Diğer bir deyişle matbuat alemi, sadece süreli yayınları tanımlamak için değil (Kahraman, 2003, s.121), kelime karşılığı olarak matbaada üretilen eşyanın etrafındaki dünya manasında, basın ve yayının tamamını kapsamaktadır.

Cumhuriyet'e İntikal Eden Miras

Osmanlı İmparatorluğu'nda ciddi manada yayıncılık faaliyetleri, 19. yüzyılın ikinci yarısında başlamıştır. Matbaa öncesi kitap satışının merkezi olan Beyazıt hakkaklar çarşısı, basılı kitapların da ilk yayılmaya başladığı yer olmuştur. Fakat hızla artan yayın sayısı sebebiyle kitap satışı seyyar satıcılara kadar genişlemiş ve bu sonrasında kitapçı-yayıncılar Bâb-ı Âli'yi kendilerine mekan edinmeye başlamışlardır. Dönemin yazarlarının büyük çoğunluğunun devlet görevine sahip olması, bu mekânsal yakınlığı zaruri ve faydalı kılmıştır. İlk dönemlerde açılan Ermeni ve İranlı kitapçıların ardından yüzyılın son çeyreğinde Ebuzziya Tevfik, Hilmi Çığıracan, Ahmet İhsan Tokgöz gibi, Cumhuriyet döneminde de yayın faaliyetlerinin öncüsü olan yayıncılar ortaya çıkmıştır.

II. Abdülhamid dönemi pek çok kaynakta sansürün yaygın kullanımı ile anılsa da aynı dönemde okur yazarlığın artmış olması, kitap yayınının da yükselmesine sebep olmuştur. Yayın dünyasında esas patlama II. Meşrutiyet'in ilanı ve Abdülhamid'in tahttan indirilmesi ile olmuştur. Bu dönemde yaklaşık 300'e yakın yeni dergi yayına başlamış, (Kocabaşoğlu, 2010, s. 12), aynı oranda olmasa da kitap yayını da artış göstermiştir. (Akbayır, 1985, s. 1685). Bu dönem-

de yayın örgütleri de kurulmaya başlamış ve Cemiyet-i Matbuatı Osmaniyye, Mürettibîn-i Osmaniyye gibi cemiyetler faaliyet göstermiştir. 1909’da yükselişe geçen gazete, dergi ve kitap yayını Balkan savaşları ve 1. Dünya savaşı esnasında uygulanan sansürler nedeniyle tekrar kesintiye uğramıştır. Bu dönemde ve sonrasındaki 10 yılda kitap yayınının dalgalı bir seyir izlediğini ve resmi verilerin azlığı sebebiyle takibi oldukça zordur. (Kocabaşoğlu, 1984, s. 37)

Bu dönemde yayınlanan kitap sayısı, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren gerçekleşen yükselişi göstermektedir;

Tablo 1.

1876-1917 Dönemlere göre Yayınlanan Kitap Sayıları

Yayın Dönemi	Sene adedi	kitap adedi	ortalama
1876-1892	17	3277	192,7
1893-1907	16	4250	283,5
1908-1917	10	6827	682

Kaynak: Alpay (1976, s. 48)

Osmanlı’dan Cumhuriyet’e intikal eden yayın dünyası konusunda özetle şöyle bir değerlendirme yapabiliriz. Osmanlı’da 19. yüzyılın son çeyreğinde yükselişe geçen yayın faaliyetleri, 1909 sonrasında ciddi bir artış göstermiş fakat yaşanan savaşlar, bu yükselişe ket vurmuş ve kitap yayınına durma noktasına getirmiştir. Ahmet Rasim, Trablusgarb savaşı sonrasında hem kitap yayınına hem kitap satışının düşüşe geçtiğini, 1. Dünya Savaşı ile beraber Bâb-ı Âli’de bazı dükkanların kapanmaya bile başladığını söylemektedir. (Ahmet Rasim, 1969 sf 152-157) Cumhuriyetin ilk yıllarında yayın dünyası içinde yer alan yayıncıların büyük çoğunluğu bu işe Osmanlı döneminde başlamış olsalar da, kitap stokları, yayın çerçeveleri büyük oranda değişmiş ve özetle eski yayıncılar, yeniden yayıncılığa başlamışlardır.

Türkiye Cumhuriyeti’nde Yayın Dünyası (1920-1960)

Cumhuriyet dönemi yayın dünyasına dair müstakil çalışmalar oldukça sınırlıdır. Fakat basın ve matbuatı alemini anlatan ve tasnif eden pek çok çalışma mevcuttur. Dergi ve gazete yayını ile kitap yayını, pek çok açıdan birbirleri ile

yakın ilişkide oldukları için dönemin yayın dünyasını izah etmekte basına dair değerlendirme ve sınıflandırmaları kullanmak izah edici olmaktadır. Dönemin basını hakkında pek çok çalışması bulunan Uygur Kocabaşoğlu 1919-1938 arası basını ele alırken 4 alt döneme ayırarak incelenebileceğini söylemektedir; (Kocabaşoğlu, 1984, ss. 57-60).

i. Milli Mücadele Yılları (1919-1923): Milli Mücadele yıllarında basın, ikiye ayrılır. Anadolu basını ve İstanbul basını. Anadolu basını Milli Mücadele ile beraber hareket etmiş ve onurlu bir tavır sergilemiştir. İstanbul basını içinde ise Anadolu'daki hareketi destekleyenler olduğu gibi hilafet destekçisi basın veya manda yanlısı basın da vardır.

ii. Serbestlik Yılları (1923-1925): Serbestlik yıllarında basında siyasi tartışmalar görece rahat bir şekilde yapılabilmektedir

iii. Tefrikacılık Yılları (1925-1931): Takrir-i Sükun ile başlayan Tefrikacılık döneminde ise, muhalefet etmek imkansız olduğu için gazeteler tefrika roman-hikaye yayınına başlamıştır.

iv. Drije Matbuat [denetimli matbuat] Dönemi (1931-1938): Drije Matbuat döneminde ise basın, devlet etkisi altına alınmaya ve bu düzen kurumsallaştırılmaya çalışılmıştır.

Aynı tasnifi geliştirerek, 1939-1946 arasını II. Dünya savaşı dönemi olarak; 1946-1950 arası yılları geçiş dönemi olarak; 1950-1960 yılları arasını da Demokrat Parti dönemi olarak ayırma tabi tutmak mümkündür. Bu bölümde 1919-1950 yılları arasındaki tek parti dönemi bir başlık altında; 1950-1960 yılları arası dönem ayrı bir başlık altında değerlendirilecektir. Aynı zamanda dönemin basının durumu yanında ilgili dönemler içinde yayın dünyası açısından bazı farklılıklar mevcuttur. Bölüm sonunda bu tasniften yola çıkarak, yayın dünyasının nasıl bir tasnif ile ele alınabileceği izah edilecektir.

1923-1950 Arası Yayın Dünyası

Kocabaşoğlu'nun Milli Mücadele yılları olarak tanımladığı döneminde basın, kısıtlı imkanlara rağmen insanları Milli Mücadele'ye teşvik edici yayınlar yapmıştır. Kitap yayını açısından da durum farklı değildir fakat çıkarılan gazetelere oranla kitap yayını daha azdır.

Tablo 2.*1918-1922 Arası Yıllara Göre Yayımlanan Kitap Sayıları*

1918	285
1919	441
1920	630
1921	698
1922	754

Kaynak: Alpay (1976, s. 52)

Cumhuriyet'in kurulmasından Takrir-i Sükun kanununa kadar olan dönemde görece serbestlik ortamı mevcuttur ve basında hararetli tartışmalar yürütülmüştür. Cumhuriyetin ilan edilmesini müteakip bazı yazarlar, rejimin çok hızlı ilan edildiğini ve bunun için bir süre daha beklenmesinin iyi olacağını dile getirmiş, akabinde cumhuriyet rejimi içinde Halifenin konumunun nasıl olacağını tartışmaya açmışlardır. Muhalif gazetecilerin önemli bir korkusu, hürriyetlerin kısıtlanması korkusudur. Bu dönemde milletvekillerinin maaşlarına zam yapılmasının gündeme gelmesi de, basın tarafından ciddi eleştiriler almıştır.

Bu dönemde dikkati çeken husus, İstanbul basını ile Ankara basını arasındaki gerilimdir. İstanbul'da mevcut, Osmanlı bakiyesi basın-yayın kurumlarının yanında, Ankara'da yeni yeni oluşmaya başlayan bir basın ortamı vardır ve bu basın mensupları güdümlü yayınlar yapmaktadır.

Bu ayrışma ortamında Atatürk'ün en önemli hedefi, İstanbul basınına kendi yanına çekmeye çalışmak olmuştur. Bu maksatla Atatürk'ün basın ile ilk görüşmesi Ocak 1923'te İzmit'te olmuştur. Görüşmede başkentin durumu, halk fırkası, halkçılık, seçimler, nüfus meselesi, teşkilat-ı esasiye kanunu, devlet örgütlenmesi, hilafet gibi bir dizi konu konuşulmuştur. (Ayhan, 2009, ss. 118-119). Fakat bu görüşme sonrasında hükümete ve Atatürk'e yönelik tenkitler devam etmiştir.

Cumhuriyet'in ilanından sonra hilafete dair tartışmalar, hilafetin kaldırılması sonrasında Hindistan Müslümanlarından *İnönü* ve *Tanin*, *İkdam* ve *Tevhid-i Efkar* gazetelerine gönderilen mektup önemli tartışmalar doğurmuştur. Sonrasında bu mektubu yayınlayan gazeteler kapatılmış ve gazetelerin sahipleri ile yazı işleri müdürleri, Hüseyin Cahit, Velid Ebuzziya, Ahmet Cevdet, Hayri Muhittin, Ömer İzzettin bey, hıyanet-i vataniye suçlaması ile İstiklal Mahkemelerinde yargılanmıştır (Türker, 1998, s. 18).

Yargılama sonrasında tamamen serbest kalan gazetecilerin de dahil olduğu bir grup basın mensubu ile Atatürk bir toplantı gerçekleştirmiştir. Atatürk'ün bu toplantıda sarf ettiği görüşleri, basını nasıl gördüğünü açıklıkla yansıtmaktadır; Arkadaşlar, Türk basını milletin gerçek seda ve iradesinin kendinibelirtmesi şekli olarak Cumhuriyetin çevresinde çelikten bir kale vücuda getirmelidir, bir fikir kalesi, bir zihniyet kalesi... Basın mensuplarından bunu istemek Cumhuriyetin hakkıdır. Bütün milletin samimi birlik ve tesanüt içinde bulunması bir zarurettir. Umumun selamet ve saadeti buradadır. Mücadele bitmemiştir. Gerçekleri milletin kulağına ve vicdanına lüzumu gibi ulaştırmakta basının vazifesi çok çok mühimdir. (Topuz, 2003, s. 146; aktaran Karaca, 1998, ss. 46-46)

Bu tartışmalardan sonra Şubat 1925 tarihinde başlayan Şeyh Said isyanı, görece özgür bir ortamda bulunan basın yayın dünyasının yeni bir döneme girmesine sebep olmuştur. Hükümet değişmiş, Takrir- i Sükun kanunu ilan edilmiş ve 6 Mart 1925'te *Tevhid-i Efkar*, *Sebilürreşad*, *Son Telgraf*, *İstiklal*, *Orak Çekiç*, *Toksöz*, *İleri*, *Vatan* gazeteleri ve *Aydınlık* dergisi kapatılarak, gazetelerin sahipleri ve yazı işleri müdürleri olan Hüseyin Cahit, Cevat Şakir, Ata Çelebi, Şükrü Oğuz, Şevket Süreyya, Eşref Edip, Velid Ebuuzziya, Ahmed Emin Yalman ve Cevdet Bey İstiklal Mahkemeleri tarafından yargılanmıştır. (Ayhan, 2009, ss. 137-138; Türker, 1998, s. 32) Eşref Edip, yargılamaları ve yaşadıklarını anlattığı kitabında, gördüğü muameleden duyduğu dehşeti açıklığı ile yansıtır. Birkaç sene önce uğrunda ölümü göze aldıkları devletin aynı saflarda düşmana karşı savaştıkları arkadaşlarının kendilerine yönelttikleri ithamlar ve uygun gördükleri muamele ciddi bir moral bozukluğuna sebep olmuştur (Fargan, 2002)

Bu kanun ve yargılamalar neticesinde bazı gazeteciler sürgün edilmiş, bir kısmı da serbest bırakılmıştır fakat basın ciddi bir suskunluk dönemine girmiştir. Mete Tunçay'ın tanımlaması ile "T.C.'nin tek parti dönemi 4 Mart 1925 tarihli Takrir-i sükun kanunu ile başlar." (Tunçay, 1986, s. 48)

Dönemin yayınlanan kitap sayılarına baktığımızda ise, yayınlanan kitap adedi namına Takrir-i Sükun sonrasında ciddi bir düşüş yaşanmadığı bilakis artış olduğu görülmektedir.

Tablo 3.

1923-1928 Arası Yıllara göre Yayınlanan Kitap Sayıları

1923	242	1926	896
1924	236	1927	887
1925	250	1928	1084

Takrir-i Sükun sonrasında Osmanlı'dan Cumhuriyete intikal eden basın-yayın dünyasını en derinden etkileyen olay olan Harf devrimi gerçekleşmiştir. Harf devrimi yayıncıları pek çok farklı açıdan etkilemiştir. Yayın dünyasının tamamı için en büyük kırılma noktası ise 1928 tarihli harf değişimidir. Bu harf değişiminin nasıl bir etkisi olduğunu şöyle izah edebiliriz:

Bu dönemde yayıncıların ve kitapçıların ellerinde olan Arapça harfli ders kitapları ve okuma kitapları kullanışsız hale gelmiş, yayıncılar depolarında kalan pek çok kitabı, cüz'i meblağlar ile elden çıkarmışlardır. Bununla beraber, baskıyı yapmayı sağlayan Arapça hurufat kullanışsız hale gelmiş ve yine cüzi meblağlar ile hurdacılara satılmıştır. Aynı zamanda bütün matbaacılar-yayıncılar, matbaalarına Latin harfleri almak için ciddi bir harcama yapmak mecburiyetinde kalmışlardır. Teknik ve ekonomik sıkıntılarının yanında, kitap yazarından, matbaadaki dizgicisine kadar hiç kimse yeni harfli Türkçeyi bilmediği için, üretim ve uygulamada sıkıntılar ortaya çıkmış; yazarların yeni kitap yazmakta zorlanması, insanların yeni harflerle kitap okumayı bilmiyor oluşu, kitap basım ve satımını ciddi oranda düşürmüştür. (aktaran Erken, 2016, s. 29)¹

Bu nedenle 1929'dan 1933 yılına kadar Türk yayıncılığının tamamı için ölü bir dönem olduğunu vurgulamamız gerekir. Harf değişiminin doğrudan ve dolaylı etkilerinin yanında, kitap yayınına vuran iki önemli etken dilde sadeleşme hamlesi ve okul kitapları yayınında devletin aktif rol oynamasıdır. Bu nedenler 1930'lu yıllarda serbest bir yayın dünyası [ve okuyucu kitle] oluşmasını engellemiştir. Bu çoklu etkileri bir arada değerlendirdiğimizde, devletin yayın sektörünü her yönüyle hâkim olduğunu ve bu alanı yeniden oluşturma gayreti içinde olduğu sonucunu çıkarabiliriz.

Yukarıda bahsettiğimiz (fiziksel) etkilerin bir diğer sonucu olarak bu dönemde yayınlanan kitapların daha ziyade bugün risale olarak adlandırdığımız küçük ve az sayfalı bir formatta yayınlandığını hatırlatmamız gerekir.

Devlet politikalarının yayın dünyası üzerindeki menfi etkilerinin yanında 1930'lu yılların bir diğer önemli gelişmesi, devletin okumaya ve okullaşmaya teşvikidir. Harf devriminin kitap piyasası açısından bilinen anlamda kitap üretimi ve satışına dair menfi etkileri yanında okumaya ve okullaşmaya yönelik teşviki sebebiyle çok ciddi bir kitap ihtiyacı doğmuştur. Bu kitap açığı devlet tarafından giderildiği gibi, yayıncılar da yeni ihtiyaçlara binaen yeni

1 Bu bilgiler Akçura (2012, ss. 75-109) eserinden derlenmiştir.

kitaplar üretmeye girişmişlerdir. 1930'lu yılların başlarında pek çok yayınevinin küçük okuma kitapları, yeni alfabeyi öğrenme rehberleri hazırlamaları bu sebeptir.

Oluşmaya başlayan yeni yayın alanı, devletin yayın çizgisine paralel yayınlar yapan yayıncıları da hemen ortaya çıkmıştır. Ve bu yayıncılar uzun yıllar, hem benzer bir yayın çizgisi sürdürmüş, hem de 1950 sonrasında devletin kitap yayınlama işini tekrar yayınevlerine verdiği dönemde, en önemli ders kitabı yayıncıları olarak temeyyüz etmişlerdir. Bu dönemde açılan ve halen yayın faaliyetlerini sürdüren Remzi Kitabevi, İnkılap Kitabevi gibi yayınevleri bu duruma örnek olarak gösterilebilecek yayınevleridir.²

Dönem içinde yaşanan kırılmayı Tahsin Yücel (1968) şu şekilde izah etmektedir:

Osmanlıcanın yüzyıllar boyunca bu ulusun yazı dili olarak kaldığı bir gerçek, ama ulusun büyük çoğunluğunun bu yazı diliyle hiç bir zaman dolaysız bir bağlantı kurmadığı da bir gerçek: geniş kitle, cumhuriyet çağına kadar, bir sözlü uygarlığı sürdürmüştür. Bu bakımdan dil devrimi başka bir deyimle, Türkçenin bir ekin dil durumuna getirilmesi, sözlü bir uygarlıktan yazılı bir uygarlığa geçiş olarak nitelendirilebilir. (aktaran Alpay, 1976, s. 44)

Bu açıdan değerlendirildiğinde devletin yeni bir yayın alanı kurmaya çalıştığını ve bu yayın alanının tamamıyla kendi istekleri çerçevesinde şekillenmesini arzuladığını görmekteyiz. Yeni bir yayın alanının yanında yine bu dönemde, insanların okuma ile olan ilişkilerinin de değiştiği ve en önemlisi, “okur-yazar” sınıfının hızlı bir genişleme yaşadığı vurgulanması gereken bir gerçektir.

Server İskit 1928-1938 yılları arasında özel yayınevleri tarafından 8581 kitabın, devlet yayınları olarak ise 7465 kitabın, toplamda 16046 kitabın yayımlandığını söylemektedir (İskit, 2000, s. 204). Bu rakamlara göre 1928-38 yılları arasında özel yayınevleri tarafından yıllık ortalama 850 kitap yayını; toplamda ise yıllık ortalama 1600 kitabın yayımlandığını görmekteyiz. Bu rakamlar bize harf devriminden sonraki 10 sene içinde yayın rakamları açısından yayın dünyasının harf devrimi öncesindeki seviyeye geldiğini göstermektedir. Yayın içerikleri ve nitelikleri açısından harf devrimi öncesi ile sonrasının karşılaştırması ise detaylı bir araştırma gerektirmektedir.

2 Remzi Kitabevi'nin Cumhuriyetin ilk döneminde oynadığı role dair daha detaylı bilgi için bkz. *Remzi Bengi'ye Armağan* (1979).

Dönemin hükümetleri tarafından basın ve yayın iki ayrı şekilde değerlendirilmiştir. Yukarıda değindiğimiz gibi Atatürk basına özel bir önem vermektedir ve Cumhuriyet kurulmadan önce gerçekleştirdiği toplantıdan itibaren basını kendi fikirlerine uyumlu hale getirmeye çalışmıştır. Bu noktada hükümetlerin basına verdiği destekler de dikkate değer bir bahistir.

Özellikle harf değişikliği sonrasında satış rakamları iyice düşen gazeteler, devletten yardım talebinde bulunmuş ve bu talepler değerlendirilerek gazetelere aylık yardımlarda bulunulmuştur. Bu dönemde en çok yardım alan gazete, *Cumhuriyet* gazetesidir. Bunun yanında *Milliyet*, *İkdam*, *Akşam*, *Son Saat* ve *Vakit* gazeteleri de yardımlar almıştır. (Ayhan, 2009, s. 162). Maddi desteğin yanında devlet gazetelere kağıt gümrüklerinde indirim uygulamış fakat benzeri bir uygulamayı yayıncılar için yapmamıştır. (İskit, 2000, s. 189)

Fakat bu dönemde yayınevleri benzeri bir yardımı görememiş, sadece bazı yayınevlerinin kitaplarından toplu alım yaparak okul kütüphanelerine ve halk kütüphanelerine dağıtmıştır (İskit, 200, s. 162). Fakat bu destekler de yeterli olmamıştır. Ahmet Halit ve İbrahim Hilmi, devletin bu kitap alımlarını sermayesine aldığını, bu nedenle yeterli katkıyı sağlamadığını söylemektedir (İskit, 200, s. 189). Bu dönemde yayıncıların ciddi kayıpları olmuştur. Bu nedenle dönemin önemli yayınları Ahmet Halit Kitaphanesi, Hilmi Kitaphanesi, Kanaat Kitaphanesi 1932 yılında “Türk Kitapçılığının Bugünkü Vaziyeti ve İstikbali” başlıklı bir rapor kaleme alarak durum değerlendirmeleri yapmış ve sorunlara bazı çözümler önermiş fakat bu çağrılar da sonuçsuz kalmıştır (İşli, 2006).

İnönü dönemi yayın faaliyetlerine geçmeden önce Cumhuriyet’in ilk on beş yılında yıllarında matbuat ve basına dair kanunları ve önemli faaliyetlerden bahsetmek yerinde olacaktır. Aşağıdaki tabloda çıkarılan kanunlar yer almaktadır.

Tablo 4.*1923-1938 Arası Matbuata Dair Kanunlar*

1926	Milli Tali ve Terbiye dairesinin kurulması
1926 Nisan	Borçlar kanunu. Bu kanun içinde neşir mukavelesi bahsi yayıncıları ilgilendirmektedir. ³
1927	Başvekalet Müdevvenat Müdürlüğü
1930 Şubat	Ankara'da Türk Gazeteciler Birliği'nin kurulması
1930 Şubat	Askeri ceza kanununda basına dair önlemler
1931 Temmuz	Matbuat Kanunu ⁴
1932 Mayıs	Matbuat Umum Müdürlüğü'nün kurulması. Bu müdürlük önce dışişleri bakanlığına bağlı olarak kurulmuş sonrasında içişleri bakanlığına aktarılmıştır.
1934	Basma yazı ve resimleri derleme kanunu
1935	1. Matbuat Kongresi
1936	Balkan Matbuat Birliği
1938	Basın Birliği Kanunu

Kaynak: Kocabaşoğlu (1984), Ayhan (2009) ve İskit (2000) kaynaklarından derlenerek oluşturulmuştur.

Bu dönemde matbaa açmak izne tabidir ve dini kitapların basımına izin verilmemektedir (Ayhan, 2009, s. 152). Basın ve yayın üzerine kanunların büyük çoğunluğunun 1930 sonrasında gerçekleştirildiği dikkati çekmektedir. Bu dönem aynı zamanda inkılaplar dönemi olarak da kabul edilmektedir. Dolayısıyla çıkarılan kanunların inkılapların basın ve yayın alanında da daha kurumsal hale getirilmesi olarak anlamak mümkündür. Cumhuriyetin ilk yıllarında matbuat ve yayın hayatının durumuna dair en önemli çalışmaların yazarı Server İskit cumhuriyetin matbuat hayatını anlattığı kitabında sansürün tarihe karıştığını, istibdad döneminde olduğu gibi bir sansür dairesinin bulunmadığının altını

3 Madde 376: "Nâşir, eserde hiçbir suretle ihtisar, ilave ve tadil yapmaksızın münasip bir şekilde teksir etmekle mükelleftir. Nâşir aynı zamanda lazım olan ilanları yapmaya ve satışın muvaffakiyetini temin için mutad tedbirleri ittihaza mecburdur" (İskit, 2000, s. 111)

4 Alpay Kabacalı, bu kanun içinde basına en çok kısıtlama getiren maddenin 50. Madde olduğunu söylemektedir: "Memleketin umumi siyasetine dokunacak neşri, attan dolayı icra vekilleri heyeti kararıyla gazete veya mecmualar muvakkaten tatil olunabilir. Bu suretle kapatılan bir gazetenin mesulleri tatil müddetince başka bir isim ile gazete çıkaramaz" (Kabacalı, 1987, s. 19). Kanunun diğer dikkat çeken özelliği yasakları bakanlar kurulu kararlarına bağlamasıdır (Yılmaz, 1998, s. 58).

çizse de (İskit, 2000, ss. 105, 166) Gerek bakanlar kurulu kararları ile, gerek baskı ve zorlama ile dönem içinde pek çok kitabın yasaklandığı, yazarların takibata uğradığı ve yurt dışından kitap girişlerinin kısıtlandığı bilinmektedir. Mustafa Yılmaz, 1923-1945 yılları arasında Bakanlar Kurulu kararı ile 144 kitabın yasaklandığını söylemektedir. Yasaklanan kitaplar konularına göre şöyle tasnif edilebilir:

Komunist propaganda yapan yayınlar (4 adet); inkılaplara muhalefet edici yayınlar (10 adet); Takrir-i Sükun kanunu'na muhalefet edici yayınlar (2 adet); Türkiye'deki rum ve ermeni vatandaşları kışkırtıcı yayınlar (9 adet); Komuoyunun huzurunu bozucu yayınlar (44 adet); Muzur yayınlar (3 adet); dini duyguları rencide edici yayınlar (4 adet); irticayı teşvik edici yayınlar (2 adet); din propagandası yapan yayınlar (8 adet); kürtcülük-bölücülük ile ilgili yayınlar (7 adet); türkçülük ile ilgili yayınlar (3 adet); Mustafa Kemal Paşa'nın şahınsa karşı yapılan yayınlar (8 adet); komşu ve dost ülkeler aleyhine yapılan yayınlar (5 adet); Türkiye'nin dış politikasına zarar verici yayınlar (16 adet). (Yılmaz, 1998, s. 59)

Resmi yasaklamalar yanında, Mehmet Akif Ersoy örneğinde de görüldüğü gibi, devletin muhafli yazarlar üzerinde ciddi bir takibatı ve baskısı mevcuttur (Coşkun, 2015).

Yayın dünyasına dair daha kurumsal hamleler, 1939 yılında gerçekleştirilen 1. Neşriyat Kongresi'nde⁵ yayıncıların problemleri tartışılmış, devlet ve yayıncılar arasında nasıl bir ilişki olacağı, basın-yayın-matbaacılığın nasıl tanımlanacağı, ve devletin yayıncılığa nasıl katkı sağlayacağı konuşulmuştur. Sonrasında yapılan 3 neşriyat kongresinin aksine birinci Neşriyat Kongresinde konuşulan konular ve alınan kararlar hızlı bir şekilde uygulamaya konulmuştur. Örneğin devletin yayınlayacağı telif ve tercüme eserler tespit edilerek bugün Hasan Ali Yücel tercüme serisi olarak da bilinen kitaplar yayınlanmıştır bu seriden 750'ye yakın kitap yayınlanmıştır. Aynı şekilde devlet, matbaacılığa destek olması amacıyla yurt dışına insanlar göndermiş ve bu ustalar döndüklerinde piyasada ya da devlet matbuat işlerinde önemli görevler almışlardır. devlet tarafından yayınlanacak ve tercüme edilecek kitapların belirlenmesinve sonrasında olmuştur. Neşriyat kongresinden sonra Devlet tarafından yayınlanacak ve tercüme edilecek eserler tespit edilerek tercümelere başlanmış, yayıncıların problemleri masaya yatırılmış, devletin matbaacılığa nasıl katkı sağlayacağı tartışılarak yurt

5 1. Neşriyat Kongresi'nin tutanakları için bkz. *Birinci Türk Neşriyat Kongresi*, 1939

dışına bu alanda eğitim için öğrencilerin gönderilmesine karar verilmiştir.⁶

İnönü döneminde matbuata dair bir diğer önemli gelişme 1940 yılında ilan edilen sıkıyönetim ve sıkıyönetim döneminde matbuata dair izin ve engellemelerin sıkıyönetim komutanlıklarına verilmesidir. Kabacalı, matbuat kanununda yapılan ufak değişiklikler ve sıkıyönetim kanunlarının milli şef döneminde örtük sansürün önünü açtığını iddia etmekte, bu dönemde sıkıyönetim komutanlarının ve valilerin keyfi yasaklamalar yaptıklarını söylemektedir (Kabacalı, 1987).

İkinci Dünya Savaşı'nın sona ermesi ile beraber matbuat alemi de yeni bir yola girmeye başlamıştır. Öncelikle 1946 yılında kanunda bir değişiklik yapılmış ve gazete kapatma yetkisi hükümetten alınmıştır. (Yılmaz, 1998, s. 58). Tek parti döneminin ve bu dönemin matbuat anlayışının sonu ise Demokrat Parti'nin 1950 yılında hükümete gelmesi ve 1951 de yeni bir yasa çıkarması ile olmuştur.

Matbuat ve Yayıncılığa Dair Kanunlar

1950-1960 Arası Yayın Dünyası

Tek parti idaresinin sona ermesi ile beraber yayın dünyasında bir canlanmanın başladığını görmek mümkündür. Tablo 5 'de yer alan rakamlar, 10 sene içinde kitap yayınının iki kat arttığını göstermektedir. Dönemin en önemli gelişmesi yukarıda da değindiğimiz gibi 1951 yılında yayınlanan Fikir ve Sanat Eserleri kanunudur. Bu kanun üzerine yapılan pek çok değişikliğe rağmen bugün de varlığını sürdürmektedir (Erken, 2016, s. 33).

Demokrat Parti döneminin çok yönlü bir değişim dönemi olması, okur yazarlık oranının düzenli bir artış göstermesi yayın dünyasının gelişmesinde önemli aktörlerden birisidir. Bu dönemde devlet yayınlarında azalma görülmüş fakat özel yayınevlerinin ve özel kitapların yayınında ciddi bir artış olmuştur. Fakat nisbi rahatlamalara rağmen bu dönemde de kitap yasakları devam etmiş ve 10 yıllık süreçte 500'ün üzerine kitap Bakanlar Kurulu kararı ile yasaklanmıştır.

6 Bu şekilde yurt dışına gönderilen öğrenciler arasında Sait Yada, Ferit Apa, Ali Rıza Başkan ve Kemal erçin gibi isimler vardır. Bu konuda bir tartışma için bkz. Akçura (2012).

Tablo 5.*1950-1960 Yılları Arası Yıllara Göre Türkiye'de Yayımlanan Kitap Sayıları Tablosu*

Yıl	Adet
1950	2400
1951	2197
1952	2447
1953	3266
1954	3585
1955	3250
1956	3080
1957	2630
1958	3925
1959	4124

Deniz Güner, 1923-1960 yılları arasında yayınlara uygulanan sansürü incelediği çalışmasında, bu uzun aralık içinde sansür sebeplerinin farklılık gösterdiğini tespit etmiştir. Güner'e göre:

Atatürk'ün cumhurbaşkanlığındaki kuruluş ve inkılapların gerçekleşmesi sürecinde özellikle iç tehditler ön plana çıkmış ve yasaklamalar inkılapların korunmasına yönelik olarak yapılmıştır. II. Dünya Savaşı'nın da gerçekleştiği İsmet İnönü'nün cumhurbaşkanlığı yıllarında ise savaş dışında kalma yönündeki yasaklamalar her ne kadar ön plana çıkmış olsa da esas endişenin muhalefet ve bölücülük olduğu görülmektedir. Celal Bayar'ın cumhurbaşkanlığındaki Demokrat Parti döneminde ise komünizm Türkiye için önemli tehdit unsuru olarak görülmeye başlamıştır. (Güner, 2015, ss. 9-10)

İslami yayıncılığın bu dönemdeki durumunu izaha geçmeden önce dönemin yayın dünyasının, basın dünyasından farklı olarak nasıl taksim edileceğini ortaya koymamız yerinde olacaktır. Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş döneminde mevcut yayıncılar savaş şartları altında ya çok az yayın faaliyeti gerçekleştirmiş ya da Naci Kasım örneğinde olduğu gibi yayınevini kapatmış ve sonra tekrardan açmıştır (*Maarif kütüphanesi kitap fihristi*, 1926, s. 4). Bu nedenle yayıncılık için Cumhuriyetin ilanı ve normalleşme dönemine girilmiş olması önemli bir etkidir. 1925 yılında ilan edilen Takrir-i Sükun kanunu, yayıncılığı basın sektörü kadar derinden etkilememiş olsa da 1928 Harf devrimi, yayınevleri için önemli bir kırılmayı ifade etmektedir. Harf devriminden sonra hem mevcut yayıncılar yayın faaliyetlerine devam etmiş, hem de Cumhuriyet'in yeni yayıncıları doğmaya başlamıştır.

Basın sektöründe olduğu gibi yayıncılıkta da Ankara-İstanbul mücadelesinden bahsetmememiz mümkün değildir. Yayının merkezi Cağaloğlu-Babıali hatıdır fakat basının aksine Ankara'da yayıncılık ancak sonraki tarihlerde gelişme gösterebilmiştir (Yüksel, 2001)

Bu bilgiler ışığında Cumhuriyet'in ilk dönem yayıncılığını (dönemler arasında geçişkenlikler olmakla beraber) şu şekilde tasnif edebiliriz:

- i. Osmanlı mirasının sürdüğü dönem (1923-1928)
- ii. Cumhuriyet yayıncılığının doğuşu ve devlet güdümünde yayıncılık (1923-1950)
- iii. Çok partili dönem yayıncılığı. Cumhuriyet Döneminde İslami yayıncılık

1923-1945 Arası İslami Yayıncılık

Türkiye Cumhuriyeti kurulduğu ilk yıllarda dine karşı sert kararlar almamıştır. Eşref Edip'in *Sebilürreşad* dergisinin, hükümet tarafından dolaylı olarak desteklenmesine bunun en önemli göstergelerindendir. Fakat bu durum hızlı bir şekilde değişme göstermiştir. 1924 yılında süregiden hilafet tartışmaları ve 1925 yılında başlayan dini hüviyete sahip bir isyan olan Şeyh Said isyanı sert tedbirler almayı de beraberinde getirmiştir. İsyandan sonra hıyanet-i vataniyye kanununa şöyle bir ekleme yapılmıştır; "halkın hissiyatı-ı diniyesini alet ittihaz etmek, her ne şekilde olursa olsun yeni yazı yazmak, gazete çıkarmak, icrayı hitabet etmek gibi fiilleri" (Türker, 1998, s. 22.). Yine 1925 senesinde çıkarılan Takrir-i Sükun ile beraber Osmanlı'dan Cumhuriyet'e intikal eden en önemli dergilerden olan *Sebilürreşad* kapatılmıştır. Dergi kapatılsa da *Sebilürreşad* sahibi Eşref Edip, *Asâr-ı İlmiyye Kütüphanesi* adıyla kitap yayını yapmaya devam etmiştir.

Cumhuriyet yönetimin dini düşünceye karşı tedbirlerinin ve yasaklarının artması, ardından 1928 yılında harf değişikliğinin yapılması, İslami yayınların da bitme noktasına gelmesini sağlamıştır. Örneğin *Asâr-ı İlmiyye Kütüphanesi* 1940 yılına kadar sadece bir kitap yayımlamıştır.

Bu dönemde yayın dünyasının geri kalanı gibi, dini yayınlar da devlet güdümünde ve çoğunlukla devlet tarafından yapılmaktadır. Dini yayınlar namına *İlahiyat Fakültesi* mecmuası, Diyanet İşleri Başkanlığı, okullar için ders kitapları, askere din dersi kitapları... vs gibi kitaplar dönemin en önemli kaynaklarıdır.⁷

7 Bu konuda daha derinlemesine bir tartışma için bkz. Kara (2016, ss. 415-483).

Bu dönemde mevcut (fakat yayın yapmayan) tek dinî yayınevi olan Asar-ı İlmiyye Kütüphanesi’nin yanında Osmanlı döneminde kurulup Cumhuriyet döneminde de yayına devam eden Hilmi Kitabevi, Şark-Maarif Kütüphanesi, İkbal Kitaphanesi gibi yayıncılar da Namaz Hocası, Küçük İlmihal, Yasin Cüzü ...vs gibi küçük kitaplar yayınlamışlardır. Fakat bu kitapların ne kadar yaygınlaştığı, kaç adet basıldığı...vs ile ilgili bilgiler mevcut değildir. Zaten 1973 yılında yayınlanan *İslamî Eserler Bibliyografyası*’nı incelediğimizde, 1945 öncesinde 100 sayfanın üzerinde hacme sahip kitapların neredeyse tamamı devlet eliyle basılan kitaplardır. Bu eserler arasında *Tecrid-i Sarih Tercümesi*, Elmalılı Hamdi Yazır’ın tefsiri gibi önemli eserler mevcuttur. Devlet dışı yayınlar namına Ömer Rıza Doğrul ve Eşref Edip’in yayınladıkları *Asr-ı Saadet Neşriyatı* ve Eyüp Necati’nin *Felsefeli Dini Esaslar* (15 kitap, 1927-1939) kitapları dikkate değer örnekler arasındadır (Kara, 2016, s. 419).

Server İskit 1928-1938 yılları arasında yayınlanan toplam 16046 kitabın sadece 250 tanesinin dini yayın olduğunu söylemektedir. (İskit, 2000, s. 204); Bu da toplam yayınların yaklaşık %1.5 una tekabül etmektedir.

İslamî yayınların Atatürk’ün ölümünden sonra bir nebze artış gösterdiğini söylememiz mümkündür.

1947’de basılan Tahir Olgun’un *Müslümanlıkta İbadet Tarihi*, 1947-49 yıllarında kısım kısım basılarak tamamlanan Ömer Nasuhi Bilmen’in *Büyük İslam İlmihali* kitabı, Şemseddin Yeşil’in özellikle *Füyuzat-ı İlahi bazı hakayıkı bildiren Kuran’ı Mübin’in tefsiri* başlıklı tasavvufi tefsiri (ilk fasikülün neşri 1940) ile *Hazreti Muhammed’in Hayatı* (ilk fasikülünün neşri 1943) kitapları, subay emeklisi Numan Kurtulmuş’un kendi imkanları ile yayınladığı *Yeni Amentü Şerhi* (1943) ile *Binbir Hadis Tercümesi* (1943), Tahir Olgun’un *Mesnevi Dersleri* (2c. 1968, ilk fasikülü 11 şubat 1949, son fasikül 1951) ve Bediüzzaman Said Nursi’nin elyazısı ile çoğaltılarak dağı(tı)lan *Risale-i Nurları* ve irili ufaklı birkaç yayın dışta tutulursa bu dönemdeki önemli ve hacimli dini kitapların nerede ise tamamının ‘resmî’ yayın olduğu görülecektir. (Kara, 2016, s. 419)

Yine bu dönemde Eşref Edip, tekrardan yayın faaliyetlerine başlamış ve hem *İslam-Türk Ansiklopedisi*’ni hem de *İslam-Türk Ansiklopedisi Mecmuası*’nı yayınlamıştır.

Dönemin dini kitap namına dikkat çeken bir diğer özelliği de dine muarız ve/veya, dini bilgiyi çarpıtmaya yönelik, dinde reform düşüncesini teşvik edici yayınlardır. İsmail Kara (2016), bu manada dikkat çeken Sertellerin Resimli Ay kitabevini ve L.Lütfi’nin eserlerini örnek verir (s. 422) . Bu manada muhtelif yazarlar tarafından da münferit kitaplar yazılmıştır.

1950 sonrasına geçmeden son olarak değinmemiz gereken, hakkında kesin bilgi sahibi olmadığımız bir diğer yayın-yazı olgusu da Risale-i Nur kitaplarında görüldüğü gibi kitapların elle çoğaltılması, kaçak bir şekilde matbaada basılması (Aydeniz, 2013, s.42) ve yurt dışından kaçak kitapların getirtilmesidir. Bu kitaplar kaç adet çoğaltılmıştır? Hangi bölgelerde yaygınlık kazanmıştır? Bu konuda somut bir veri yoktur ve somut veriler elde etmek pek mümkün değildir.

Son olarak, yine aynı bibliyografyaya baktığımızda, yayın dünyasının İstanbul ile sınırlı olduğunu söylememiz gerekiyor. Dini eserler namına 1923-1945 arasında (müspet ya da menfi) yayınlanan yaklaşık 380 kitaptan 30 tanesi (oran olarak yaklaşık %8'i) İstanbul dışında basılmıştır. Fakat bu dönemde basılan kitapların (devletin bastığı bir kısım kitap hariç) ne kadar basıldığı ve ne kadar yaygınlık gösterdiği belli değildir. Dolayısıyla bu kitapların ufak bir zümreye mi yayıldığı yoksa bir tür yaygınlık mı kazandığı hakkında konuşmak güçtür.

1946-1960 Yılları Arası İslamî Yayıncılık

1945 sonrasında çok partili hayata geçilmesi ve 2. Dünya Savaşı sonrasında dünyanın yeniden şekillenmeye başlaması, farklı sebeplerle de olsa dini düşüncenin ve dini yayıncılığın üzerindeki baskıların kaldırılmasını gerektirmiş ve devlet tarafından İmam Hatiplerin açılması, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin açılması gibi bir dizi yenilik ortaya çıkmıştır. Hemen bu dönemde ortaya çıkan bir dizi dergi de, yayın dünyasının değişmeye başladığının göstergesidir. Tâhirü'l-mevlevî'nin (Tahir Olgun) *İslâm Yolu* gazetesi, Abdürrahim Zapsu'nun *Ehl-i Sünnet* mecmuası, Yeşilzâde Sâlih Efendi'nin *Hakikat Yolu*, Osman Yüksel Serdengeçti'nin *Serdengeçti*, Şemseddin Yeşil'in *İslamiyet* dergileri bu dönemde yayına başlamıştır.

1945 sonrasında başlayan kıpırdanma esas gücünü 50 sonrasında bulacaktır. İni yayınlar, dergiler, okullar ve faaliyetlerin artışı ise 1950 sonrasında artacaktır. İmam Hatip Lisesi'nin açılışı, İlim Yayma Cemiyeti, İstanbul Fetih Cemiyeti, Milliyetçiler Derneği, Büyük Doğu Ocakları gibi farklı faaliyet kollarında kurumların açılması, Demokrat Parti'den dindar kimliği ile bilinen isimlerin milletvekili olması, Radyoda dini konuşmaların başlaması, Hac yolculuklarına izin verilmesi ...vs gibi gelişmeler vesilesiyle bu dönem Türkiye'de İslam'ın yeniden inkişaf ettiği dönem olarak nitelenmiştir (Sitembölükbaşı, 1995).

Dönem içinde İslamî yayınlar namına sayı artsa da, ülkede yayınlanan kitaplar arasında dini yayınların oranı çok büyük bir gelişme göstermemiştir. Yine

de ilgili bibliyografyaya baktığımızda 1945-1960 yılları arasında yayınlanmış 900 kitap gözükmemektedir.

Bu dönem yayınlanan kitaplar arasında ilk göze çarpan özellik, Diyanet İşleri Reisliği, TTK, MEB gibi devlet yayıncılarının dışında yayınların pek çoğunun matbaalarda münferit baskılar olarak basılmasıdır. Yani oturmuş-sistemli yayınevi sayısı oldukça azdır. Bu nedenle ilgili katalogda yer alan eserlerin yayınevlerine baktığımızda en çok rastladığımız kurumlar Ahmed Said Matbaası, Burhaneddin Erenler Matbaası, Çeltüt Matbaası gibi matbaalardır. Bir önceki dönemde yer alan Asar-ı İlmiyye gibi yayınevleri bu dönemde mevcut değildir fakat Sahaflar Çarşısı esnafından Muzaffer Özak’ın Ergin Kitabevi, yine kitapçı Şemseddin Yeşil’in kendi yayınları dikkat çekmektedir. 1956’da Muzaffer Özak’ın teşviki ile Selahaddin Demirtaş ve Ali Bilici’nin kurduğu Salah-Bilici yayınevi, medrese ders kitaplarını tıpkıbasım usulü ile basmaya başlamışlardır (Ergür, 2011, s. 19). Dönemin bir diğer dikkat çeken yayınevi Maarif Kütüphanesi ve Yeni Şark Maarif Kütüphanesidir. Maarif Kütüphanesi 1950 sonrasında menkıbe, siyer, ilmihal, elifba tipi kitaplardan müteşekkil yaklaşık 35 kitap yayınlamıştır. İran asıllı iki kardeşin sahibi olduğu bu yayınevleri, hem Ehli sünnet mezhebine hem de Caferilere, Alevi-Bektaşilere dair kitaplar yayınlamışlardır.

Yayımlanan kitaplara içerikleri açısından baktığımızda, yayınlanan pek çok başlığın küçük kitapçılar ya da münferit şahıslar tarafından bastırılan kitapçık-risale-“halk kitabı” nevinden kitaplar olduğu görülmektedir. Fakat bu kitapların kazandığı yaygınlık konusunda da ciddi bir şüphe vardır ve aynı şekilde kesin bilgiler edinmek imkansızdır.

Halk kitaplarının yanında, özellikle ülke çapında yaygınlık kazanan Osman Yüksel Serdengeçti’nin *Serdengeçti’si*, Necip Fazıl Kısakürek’in *Büyük Doğu’su*, Eşref Edip’in yeniden yayınlamaya başladığı *Sebilürreşad’ı* gibi dergiler vesilesi ile Cevat Rifat Atilhan, Raif Ogan, İsmail Hami Danişmend, Ziya Uygur gibi isimlerin Masonluk-Siyonizm üzerine yazıları, dergilerin CHP karşıtı yayınları, ve Anti-Komünizm vurguları yoğunudur. Deniz Güner’de devletin özellikle 1948 yılından sonra komünizm propagandası sebebiyle yasakladığı kitap sayısında ciddi bir artış olduğunu, 1949 yılında komünizm propagandası sebebiyle yasaklanan kitapların sayısının, 1930-1948 arasında yasaklanan kitapların toplamından fazla olduğunu söylemektedir (Güner, 2015, ss. 178,182).

Bu dönemde kitapları en çok yaygınlık gösteren kişi, hiç şüphesiz Said Nursi’dir. Takrir-i Sükun sonrasında kitaplarının basımı yasaklanan ve sürgün edilen

Said Nursi'nin eserleri, yıllarca takipçileri tarafından el yazısı ile çoğaltılmıştır. 1950'li yılların sonlarında Said Nursi'nin, kitaplarının Latin harfleri ile basımına izin vermesi sonrasında, bağımsız matbaalarda binlerce Risale-i Nur kopyası basıldığı söylenmektedir (Gencosmanoğlu, 2016, s. 298). Bu baskıların bir yayınevi çatısı altında yapılmıyor oluşu, yukarıda değindiğimiz yayınevinden ayrı matbaada yayınlanan kitaplara en büyük örnektir. Bu dönemde kitapçılar hatta kişiler de özel olarak yayınlar yapmış ve bir yayıncı gibi bastırdıkları kitapların dağıtımını sağlamaya çalışmışlardır.

Son olarak, 60'lara yaklaşırken ise yeni yayınevleri açılmaya başladığını ve 1960 sonrası İslamî yayınların bu yeni yayınevleri tarafından şekillendiğini not etmemiz gerekir. *Hilal* dergisi ve Yayınevi, *İslam* dergisi ve yayınevi gibi yayınevleri, 60'a kadar çok fazla yayın yapmamış olsalar da 1960'ların ilk yarısında açılan Boğaziçi, Bedir, Ötüken, İrfan, Sönmez, Babıali gibi yayınevlerinin öncüsü olmak bakımından önemlidir.

Sonuç

Son olarak 1923- 1960 arasında yayın dünyası içinde İslami yayıncılığın konumuna değinmemiz gerekir. Yayın dünyası açısından Takrir-i Sükun kanunu yayınlanan eserlerin sayısında ciddi bir düşüşe neden olmasa da, Takrir-i Sükun ile beraber hıyanet-i vataniye kanununa eklenen, halkın dini hissiyatını yayınlar yoluyla etkilemenin yasak olduğuna dair cümle, ucu açık bir şekilde yapılacak her türlü dini yayının ortaya çıkmasına mani olmuştur.

1928'de gerçekleştirilen harf devriminin sonrasında eski harfli kitapların basımının yasaklanması, bulundurmaının da suç konumuna getirilmesi, başta Kur'an-ı Kerim olmak üzere dini kitapların basım ve yayınına da darbe vurmuştur.

1931 yılında çıkarılan matbuat kanunu da matbaaların ve basılacak kitapların denetimini gündeme getirmiş, ve hükümet politikaları uyarınca özel yayınevlerinin dini kitap basımı büyük oranda azalmıştır.

Devlet eliyle ve devlet kontrolüyle geliştirilmeye çalışılan yeni yayın dünyası içinde en başta devlet yayınevleri olmak üzere diğer yayınevleri, dini hüviyete sahip kitapları yayınlamaktan geri durmuş, yeniden oluşan yayın dünyası içinde bilinçli bir şekilde dini yayınlara yer verilmemiştir. Bu noktada devletin tek parti döneminde en planlı yayın faaliyeti olan 1939 Neşriyat Kongresi sonrasında ya-

yımına başlanan Dünya klasikleri serisi içinde çok azının Doğu-İslam klasikleri olmaları dikkat çekici bir örnektir. Fakat, özellikle tek parti döneminde yayın dünyasının da, yukarıda izah etmeye çalıştığımız gibi, gelişmiş bir çerçeve içinde bulunmadığını vurgulamamız gerekir. Tek parti döneminin nihayete ermesinden sonra yayınlanan dini yayınların sayısında ciddi bir artış olsa da, bu türden yayınların yirmi beş sene boyunca engellenmesi, yayın dünyası içinde dini yayınların önemli bir pay elde etmesini geciktirmiştir. Özetle tek parti döneminde yayın dünyası içinde İslamî eserlerin durumunu, çok büyük yayın hamlesi yapan bir devletin çok az İslamî esere yer vermesi olarak değil, yayın dünyasını yeniden şekillendirme niyetindeki devletin kendi planları dahilinde İslam’a ve İslamî yayınlara yer vermemesi olarak nitelemek daha doğru olacaktır.

Tek parti döneminin İslami yayınlar açısından bir diğer özelliği, yayın yapabilecek isimlerin pek çoğunun baskı altın olmasıdır. Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yayınlanan kitaplar dışında, örneğin Eşref Edip’in İstiklal Mahkemelerinde yargılanmış olması, Mehmet Akif’in karşılaştığı baskı neticesinde gönüllü sürgüne gitmesi, kitap yayınının zorlaşması-izin verilmemesi gibi nedenler insanların bu noktada suskunluğa çekilmesine sebep olmuş fakat *Türk-İslam Ansiklopedisi* örneğinde de görebileceğimiz gibi ilk fırsatta bir araya gelerek yayın yapma işine girişmişlerdir.

Dönemin özellikle 1923- 1950 arası dönemin en önemli yayıncısı devlet kurumlarıdır. Devlet kurumları dışında, Asar-ı İlmiyye, Maarif Kütüphanesi, Yeni Şark Maarif Kütüphanesi ve Sahaflar Çarşısı kitapçıları kurumsal yayın yapan yerlerdir. Yayınların büyük çoğunluğu yayınevlerinden ziyade, insanların kendi gayretleri ile çoğalttığı kitaplardır. Bu çoğaltma bazen yazarın matbaada kitabı yayınlayıp, bir kitapçı vesilesi ile dağıtması-satması şeklinde olduğu gibi Risale-i Nur örneğinde de görüldüğü üzere elde çoğaltma şeklinde de gerçekleşmiştir. Bu nedenle dönemin kitaplarına dair en önemli problem, kitapların ne kadar basıldığı ve ne denli yaygınlık kazandığı konusunda net bilgilere erişemiyor oluşumuzdur.

Bir diğer önemli nokta, İsmail Kara’nın ısrarla vurguladığı “önemli eser” meselesidir. Özellikle 1950’ye kadar yapılan az sayıdaki yayın, ilmî nitelik namına bugün dahi aşılamamış örnekler barındırmaktadır. Ömer Nasuhi Bilmen’in İlmihali, Elmalılı’nın Tefsiri, *İslam-Türk Ansiklopedisi* gibi eserler, bugün dahi okunmakta ve alanlarında referans gösterilebilmektedir. Fakat 1950’den sonra basılan kitapların sayısı artsa da, nitelik açısından ciddi bir düşüş de mevcuttur.

Bu dönemde menkıbe, İlmihal, Yasin Cüzü gibi kitapların sayısında ise ciddi bir artış vardır. Bu durumun en önemli sebebi de muhtemelen, Cumhuriyetin ilk dönemindeki baskılar ve din eğitiminin her türünün yasaklanması dolayısıyla, insanların en basit dini bilgileri dahi öğrenememesidir. Doğan yayın boşluğun ikamesi ise, İmam Hatip Liseleri, İlahiyat Fakülteleri ve Yüksek İslam Enstitülerinin açılarak ilk mezunlarını vermelerine müteakip özellikle 60'lı yıllarda ortaya çıkmaya başlayan telif-tercüme eserler ile olmuştur. Bu noktada bir soru işareti olarak, 60'ların farklılaşan yayın ortamını ele alırken, 50'lerin yayın dünyasının ihmal edildiğini söylemek ve 50'ler ile 60'lar arasındaki ilişkiyi tespit etmek gerektiğine dairdir.

Yine 1945 sonrasında yavaş yavaş artmaya başlayan bir fenomen, Anadolu'da kitap basımıdır. 1923 sonrasında basılan İslamî eserlerin neredeyse tamamı İstanbul ve Ankara merkezli yayınlar iken, 1945 sonrası yayınları incelediğimizde, pek çok şehir ve ilçede münferit kitaplar bastırıldığı görülmektedir. 1945 öncesinde yayınlanan İslamî eserler içinde İstanbul dışı kitapların oranı %8 iken, 1945-1960 yılları arasında yayınlanan İslamî eserlerin yaklaşık %20'si İstanbul-Ankara dışında yayınlanmıştır.

Son olarak şu noktanın altını çizmemiz gerekir; Özellikle 1945'e kadarki dönemde İslamî yayıncılık, çok zayıf bir yayın ortamı içinde, oldukça küçük bir yer edinmiştir. Aynı şekilde bu dönemde yokluğu görülen şey, kitaplardan öte yayınevidir. Yani az da olsa kitap yayınlanmaktadır, fakat bu yayınlar bir kurum çatısı altında değil münferit çabalarla yapılmaktadır. Bu dönemde zenginler, hocalar, müftüler, imamlar, kendi gayretleri ile ihtiyaca binaen bazı kitaplar yazmış-yazdırmış ve yine kendi gayretleri ile basımını gerçekleştirerek insanlara ulaştırmıştır.

Kaynakça

- Birinci Türk neşriyat kongresi, 1-5 Mayıs 1939: Raporlar teklifler müzakere zabıtları.* (1939). Ankara Maarif Vekilliği Neşriyat Müdürlüğü.
- Akbayır, N. (1985). Osmanlı yayıncılığı. *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye ansiklopedisi*, (cilt X, ss. 1679-1696). İstanbul, İletişim.
- Ahmet Rasim (1969) *Muharrir bu ya*. Ankara: MEB Devlet Kitapları.
- Akçura, G. (2012). *Cumhuriyet döneminde Türkiye matbaacılık tarihi*. İstanbul: YKY.
- Alpay, M. (1976). *Harf devriminin kütüphanelere yansımaları*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi.
- Aydeniz, V. (2013). *Seyyid Şefik Arvasi*. İstanbul: Nübihar.
- Ayhan, B. (1998). *Atatürk ve basım*. İstanbul: Palet.
- Bozkurt, C. (2011). *Eserleri ve fikirleri ile Cevat Rifat Atilhan* (yayınlanmamış doktora tezi). Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türk Tarihi Anabilim Dalı, Cumhuriyet Tarihi Bilim Dalı, İstanbul.

- Brockett, G. (1995). *Islamic reaction to the Turkish revolution: A framework for the social history of the Atatürk era (1923-1938)*. MA Thesis, Simon Fraser University.
- Brockett, G. (2003). *Betwixt and between: Turkish print culture and the emergence of a national Identity, 1945-1954*. PHD dissesrtation. University of Chicago. Chicago, Illinois.
- Ceyhan, Semih.(2013). Yeşil, Şemseddin, *DİA* (cilt 43, ss. 491-492).
- Çay, M. M. (2013). *Cevat Rifat Atilhan –askeri, siyasi ve fikri yönleriyle* (yayınlanmamış doktora tezi). Selçuk Üniversitesi SBE Tarih Ana Bilim Dalı, Atatürk İlke ve İnkılapları Tarihi Bilim Dalı, Konya.
- Çınar, S. (1977). Fergan, Eşref Edip. *Türk dili ve edebiyatı ansiklopedisi* (ss. 193-194). İstanbul: Dergah.
- Coşkun, M. (2015). *Kod adı: İrtica-906*. İstanbul: Yeditepe.
- Ergür, C. E. (2011). *Zâkirbaşı-kıyam reisi-bestekâr salâhi dede: Salâhaddîn Demirtaş hayâtı ve Eserleri*. İstanbul: Kitabevi
- Erken, M. (2016). *Türkiye’de Yayıncılık Alanının Dönüşümü (1980-2015)* (yayınlanmamış yüksek lisans tezi). İstanbul Üniversitesi SBE, İstanbul.
- [Fergan] Eşref Edib. (2012) *Kara kitap: milleti nasıl aldattılar? Mukaddesatına nasıl saldırdılar?*. İstanbul: Beyan.
- [Fergan] Eşref Edib. (2002). *İstiklal mahkemelerinde: Sebilürreşad’ın romanı*. (F. Gün, Haz.). İstanbul: Beyan.
- Gençosmanoğlu, A. (2015). *Hilal dergisi ve Hilal yayınları: yerli bir neşriyat hareketi olarak çeviri faaliyetleri*. V. Işık, A. Köroğlu, Y. E. Sezgin (Ed), *1960-1980 arası İslamcı dergiler: Toparlanma ve çeşitlenme* (ss. 293-317). İstanbul: Nobel.
- Güner, D. (2015). *Sansür ve iktidar: Cumhuriyet döneminde tehdit algıları*. İstanbul: Yeditepe.
- İşli, E. N. (2006). Babı-ı Ali yayınevleri. Erişim tarihi. 10 Haziran 2015, http://www.obarsiv.com/nedret_isli.html.
- Kabacalı, A. (1987 Şubat). “Milli Şef’ dönemi örtük sansürü. *Tarih ve Toplum*, 38, 19-21.
- Kabacalı, A. (2000). *Türkiye’de matbaa, basın, yayın*. İstanbul: Literatür.
- Kara, İ. (2016). *Cumhuriyet Türkiyesi’nde bir mesele olarak İslam 2*. İstanbul: Dergah.
- Karaca, E. (1998). *Türk basınında kalem kavgaları: ben senin cemaziyelevvelini bilirim*. İstanbul: Gedaş.
- Kaynarca, A. (1987). Yayın dünyası: Türkiye’de yayıncılığın gelişmesi ve sorunları. *Cumhuriyet dönemi Türkiye Ansiklopedisi* (cilt X, ss. 2823-2836). İstanbul: İletişim.
- Kocabaşoğlu, U. (1984). Basın. Türkiye’de basın: 1919-1938 dönemi basınına toplu bir bakış. *Basın*, 80-84, 37-82., İstanbul: Türkiye Gazeteciler Cemiyeti
- Kocabaşoğlu, U. (2010). *Hürriyeti beklerken: İkinci Meşrutiyet basını*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi.
- Özalp, Ö. H. (2013). Yeşilzâde Mehmed Sâlih Efendi. *DİA* (cilt 43, ss. 498-499).
- Sitembölükbaşı, Ş. (1995). *Türkiye’de İslam’ın yeniden inkişafı (1950-1960)*. İstanbul: İSAM.
- Tunçay, M. (1987, Ocak). Tek-parti döneminde basın: 1925 Takrir- i Sükûn’dan 1945 Tan olayına kadar, *Tarih ve Toplum*, 37, 48-49.
- Türker, H. (1998). Basın özgürlüğü tartışmaları: Cumhuriyetin ilk yıllarında Ankara- İstanbul çatışması. *Toplumsal Tarih*, 53, 15-23.
- Maarif Kütüphanesi kütüphane fihristi*. (1926). İstanbul: Maarif Kütüphanesi.
- Asâr-ı İlmiyye kütüphanesi fihristi*. (1927). İstanbul: Amedi Matbaası.
- Yılmaz, M. (1998). Cumhuriyet döneminde Bakanlar Kurulu kararı ile yasaklanan yayınlar 1923-1945-1. *Kebikeç*, 6, 53-80.

- Yılmaz, M. (2000, Güz). İsmet İnönü döneminde Bakanlar Kurulu kararı ile yasaklanan yayınlar (1945-1949). *Kök Araştırmalar, II(2)*, 35-62
- Yılmaz M.& Doğaner Y. (2006). Demokrat Parti döneminde Bakanlar Kurulu kararı ile yasaklanan yayınlar. *Kebikeç, 22*, 151-204.
- Yüksel, A. (2001). Ankara kitapçılık tarihi üzerine notlar -II. *Cumhuriyet döneminde Ankara'da sahaf-lar*. (Aydın Sami ile yaptığımız söyleşi). *Kebikeç 11*, 17-35.

II. BÖLÜM
KURUCU İSİMLER



~ Said Halim Paşa (1863-1921) ~

الاشكال

س ۱۰۰۱۰۰۰۰۰۰۰۰۰ ۱۳۳

والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم
 دین . علم . ادب . سیاسی معنای مجموعۃ اسلامیہ
 صاحب دسر مشمول : ج . اشرف امین
 تبعون اهدکم سبیل الرشاد

عدد ۶۶ - ۲۲۸
 صفر ۱۵ ۱۳۳۱
 یخشنبه ۱۰ کانون ثانی ۱۳۳۸
 ج ۲ - ۹

تفسیر شریف

سورة التهميم

يا ايها الذين آمنوا لا تخذوا بطائفة من دونكم لايالونكم
 خيالا ودوا ما علمتم قد بدت البضاض من افواههم وما تخفي
 صدورهم اكبر قد بينا لكم الايات ان كنتم تعقلون.

ترجمہ

ای مؤمنرا! کنڈیکڑون بشقہ سنی سرداش آخاذا ایچیکڑا
 اولر سزی فسادہ ویرمک ، سزی عو وپریشانی ایچکده
 کوجک چکمزلر ، اولر دائما هلاککزی ، ضرر شدید
 ومشقت عظیمه ایچنده بولنکزی تخی ایدرلر آریق ،
 سزه اولان بغض وعداوتلرنک شدنی آغزلرندن طاشان
 کلاملرندن کلاشیدای ، مع هذا قبلرنده کیزلدکری خصوصه
 نسبته بولک اهورنده اگر دوشونورسه کر ، بوحقیقی بک
 جوق آیات وعلامات ايله سزه ییلدردک .

•••

• بطائفة • بطائفة بولون ماغودور ، وجه پلن دیکدر . اصلاک وجه

ظاہرہ « طہارتہ » دیون . بورادہ . کنبیرتہ اسرار تودیع اولہ حق
 ملت اسلامیاتک شوق ، محافلہ حلقی ، دستگیرتہ ماموتری خصوصہ
 وایری وعلیرطہ اسلام اولہ حق کیسه ز دیکدر . « من دونک » من غیرک
 ویکنڈر . « یالونکم » اولون ، داندرا ، شعل وکعبن . معاصرتہ « خیال » کہ
 معانی اساسی حوالہ عرض اولہ حق اولی آلام واضطراب ایچنده برافان
 فسادور . « ج » ده اعراضی آثار ایچکده معنی اولان کیسه تک احتلال
 شعوری موجب امراض کی . « بغض » بغض شدیدہ ، « بغضاء » بغض
 شدیدہ .

آیت کریمہ « آل عمران » سورہ سہ مفسودتر ، سبب نزولہ
 ایسہ مفسرین کرام لیکر آرزولرہ . ابن اسحاق ، عبد بن حمید ،
 علامہ مفسرین دن ابن جریرک ابن ابیاسدن روایت ابتکارتہ کورہ
 بو آیت حلیہ بذات اسلامہ ، اسلامیاتک شدتلی دشمنی اولان
 یهودیتر ایلہ ، ظاہرہ مسلمان کورین وقفت خص الامرده اسلامیاتک
 عمو وانسجاللی ایچون چالبشمان مناقزلر حقیقہ لازل اولمشدر .
 ایچہ مفسرین دن امام فضل اللہین رازی حضرتلری ده شوبہ دیور :
 بو آیت کریمہ ، مسلمانلرک دشمنی اولان عموم کافرلر ایلہ مناقزلر
 حقیقہ لازل اولمشدر ، آیتک مابعدینک مناقزلر . خص اولسی اولکی
 آیتک عمومہ منافی دکدر . چونکہ برآیتک اولی علم ، آخری خاص
 اولدای وقت ، آخرک خصوصی اولک عمومہ مانع اولدای جنی اصول
 فقہدہ مصر حدر . متأخرین مفسرین دن محقق شہر معصومتینس مرحوم
 شیخ محمد عبیدہ حضرتلری ده آیتک سبب نزولی حقیقہ ابن جریرک قوالی
 اختیار ایتہ بورد .

تر سبب نزولک خاص ، باحوہ عام اولدینسه باقایدی پانکڑ
 آیت کریمہ تک طرز افادہ لفظ وفقی سبب ایچک ایسته بورد .
 بولس نسبی مؤذنی کنبیلرندن بشقہ سنی سرداشی آخاذا
 ایچکدن ، امور ادارلرنده بشقہ سنی اسرار تودیع ایچکدن ہی

Said Halim Paşa

Islahatçı Bir İslamcının Düşünsel Mirası

Bedir Sala

Giriş

Türkiye'deki siyasal, kültürel ve toplumsal boyutuyla İslamcılık hareketinin klasik fikri kaynakları II. Meşrutiyet dönemine dayanır. İslamcılığın klasik metinlerinin neşredildiği bu dönemin İslamcıları arasında en dikkat çeken isimlerden biri ise hiç kuşkusuz Said Halim Paşa'dır (1864-1921). Yaklaşık bir buçuk asır önce İslam'ın terakkiye mâni olmadığı teziyle ortaya çıkan Said Halim Paşa, günümüze kadar farklı dal ve kişilerle temsil edilen İslamcılık düşüncesi içerisinde kendine has üslubuyla ve yaklaşımıyla özgün bir yer teşkil etmektedir. Kuşkusuz böyle özgün bir yaklaşıma sahip olmasında gerek entelektüel birikimi gerekse devlet yönetiminde bulunmuş olmasının kazandırdığı deneyimin önemli bir rolü vardır. Özellikle devlet yönetiminin çeşitli kademelerinde bulunmuş olması daha realist bir perspektif geliştirmesine ve ideolojik olarak afaki fikirlere karşı mesafeli durmasına yol açmıştır. Ayrıca bir İslamcı olarak mevcut koşullar içinde temelde aynı fikirleri paylaşmadığı kişilerle aynı hükümet içerisinde yer almış olması siyasi duruşu hakkında da önemli bir fikir vermektedir. Paşa, toplumsal ve siyasi kurumların kendinden bir değer taşımadığına inandığından bu kurumları nostaljik bir taassupla savunmaktan uzak bir çizgide durmaya çalıştığını da belirtmek gerekir.

Said Halim Paşa'nın bu özgün tecrübesi ve yaklaşımının nostalji ve ütopyaya mesafeli bir İslamcılık düşüncesi geliştirmesinde etkili olduğu söylenebilir. Said Halim Paşa, hem bir devlet adamı olması hem de yaşadığı dönemin sosyal ve politik düzenini bir entelektüel olarak değerlendirmeye çalışması açısından

da dikkat çekmektedir. Bundan dolayıdır ki Syed Tanvir Waste (2008) onun için “Filozof Prens” ifadesini kullanmaktadır. Paşa'nın “İslamlaşmak” kavramını teorik ve sosyolojik bir zeminde tartışması, ayrıca çağdaşı İslamcılara nazaran Osmanlı'nın en buhranlı döneminde sadrazamlık görevinde bulunmuş olması gibi özgün bir portreye sahip olması fikirlerini önemli kılmaktadır. Belli dönemlerde unutulmaya yüz tutulmuşsa bile yaklaşımlarıyla, tespitleriyle gerek çağdaş Türk düşüncesi için gerekse de İslamcı düşünce için güncelliğini ve etkisini devam ettirmektedir.

Ancak şunu da ifade etmek gerekir ki Said Halim Paşa, kendi devrindeki diğer fikir ve devlet adamları kadar popüler düzeyde tanınan bir isim olmamıştır. Aynı dönemde yaşayan diğer şahsiyetlere gösterilen teveccüh Said Halim Paşa'dan esirgenmiştir. Kendisi Osmanlı'nın yıkılışa sürüklendiği dönemde Sadrazamlık ve Hariciye Nazırlığı görevleri gibi önemli bir mevkide bulunmuş olmasına karşılık bir ilgisizlik söz konusu olmuştur. Belli bir döneme kadar Paşa'ya yönelik bu ilgisizliğin nedeni Paşa'nın fikirlerinden kaynaklanmaktadır. Cumhuriyetin ilk dönemlerinde çoğunlukla Batıcı ve Türkçü aydınlar ön plana çıkartılırken İslamcı aydınlar kamusal alandan sistematik bir şekilde uzaklaştırılmıştır. Milli Mücadele'ye destek çıkmasına rağmen¹ Paşa, İslamcı kişiliği ve fikirlerinden dolayı uzun bir süre sadece “son Osmanlı sadrazamlarından biri” olarak tarih kitaplarında yer almıştır. Said Halim Paşa'nın belli bir kitle tarafından fark edildiği ve fikirlerinin tartışılmaya başlandığı dönem ise İslamcılığın yükselişe geçmeye başladığı 1970'li yıllar olmuştur. Bu dönemde Said Halim Paşa'nın eserleri ilk olarak Ertuğrul Düздаğ tarafından *Buhranlarımız* adıyla yayımlanmıştır. Sonraki yıllarda ise sınırlı bir şekilde de olsa Paşa'nın eserleri ve fikirleri ilgi görmeye başlar ve hakkında çeşitli çalışmalar yapılır.² Günümüzde de Paşa'nın hayatına ve eserlerine ilişkin devam eden ilginin neticesinde konuyla ilgili bir külliyyatın oluştuğunu söylemek mümkündür. Bu çalışmada, öncelikle özgün yaklaşımlarıyla ve tespitleriyle günümüzde de güncelliğini koruyan Said Halim Paşa'nın hayatı ve eserleri hakkında genel bir bilgi verilecektir, müteakiben Said Halim Paşa'nın düşünsel mirasını oluşturan yaklaşımları ve fikirleri ise temel hatları ile ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1 Said Halim Paşa, İtalya'da bulunduğu sırada Anadolu'daki Milli Mücadele hareketini desteklemiş, milli mücadeleye silah desteğinde bulunmak için İtalya bankalarından borç para temin etmeye çalıştığı sırada ise şehit edilmiştir (Bostan, 2011, s. 22).

2 Said Halim Paşa hakkında bir bibliyografya çalışması için bkz. Günaydın (2015).

Said Halim Paşa'nın Hayatı ve Eserleri

12 Şubat 1864 yılında Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın torunu olarak Kahire'de doğan Prens Said Halim, 1870 yılında ailesiyle birlikte İstanbul'a yerleşmiştir. Özel hocalardan ilk eğitimini aldıktan sonra üniversite eğitimi için kardeşi Abbas Halim Paşa ile birlikte İsviçre'ye giderler. Burada beş sene kalan Said Halim Paşa siyaset bilimi alanında yükseköğrenimini tamamlar. İstanbul'a döndükten sonra II. Abdülhamit tarafından 1888'de sivil paşalık rütbesi verilerek Şura-yı Devlet üyeliğine atanır. 1900'de ise Rumeli Beylerbeyliğine getirilir. Ancak 1905 yılında Jön Türklerle ilişkisi olduğu gerekçesiyle jurnallenen Paşa, İstanbul'dan uzaklaştırılır. Mısır ve sonrasında Paris'e yerleşen Paşa, burada Jön Türklerle yakınlığını devam ettirir ve İttihat-Terakki Cemiyeti'nin (İTC) müfettişliğine getirilir. II. Meşrutiyet'in ilanı ile birlikte diğer İttihatçılarla birlikte İstanbul'a döner. Aynı yıl İTC'nin listesinden Yeniköy Belediye Başkanı olarak seçilir. İTC içerisinde önemli bir yeri olan Paşa, 1912'de de cemiyetin genel başkanı olur. Bâb-ı Âli baskınından sonra kurulan Mahmut Şevket Paşa kabinesinde Hariciye Nazırlığı görevini yürüten Paşa, Mahmut Şevket Paşa'nın öldürülmesinin ardından 12 Haziran 1913'te Sadrazamlık makamına getirilir ve istifa ettiği 1917 yılına kadar da bu görevini devam ettirir.

Said Halim Paşa'nın Sadrazamlık dönemi Osmanlı Devleti'nin en buhranlı dönemlerinden birine tekabül etmiştir. Birinci Harb-i Umumi sırasında Sadrazamlığın yanında Hariciye Nazırlığı görevini yürütmüş, Osmanlı Devleti'ni savaştan uzak tutmak için çabalamasına rağmen başarılı olamamıştır. Sadrazamlıktan ayrıldıktan sonra İTC ile bağlarını devam ettiren Paşa, Mondros Mütarekesi'nden sonra İttihatçıların ileri gelenlerinin yurtdışına çıkması ve partinin dağılma sürecine girmesiyle yeni bir parti olarak Muhafazakâran Partisi'ni kurmayı planlamışsa da bunu gerçekleştirme imkânını bulamamıştır. Sadrazamlığı döneminde Ermeni Tehciri gerçekleştirildiğinden dolayı 1918'de Divan-ı Harbi Örfi'de yargılanmış, 1919'da ise Malta'ya sürülmüştür. Yaklaşık iki yıllık Malta sürgününden sonra Roma'ya yerleşen Paşa, 5 Aralık 1921 tarihinde bir Ermeni komitacının saldırısı ile hayatını kaybetmiştir.

Said Halim Paşa, değişik görevlerde bulunduğu halde hayatının en önemli görevi kuşkusuz sadrazamlık görevidir. Paşa'nın Sadrazamlık görevinin Birinci Harb-i Umumi yıllarına tekabül etmesi bu görevi daha da önemli kılmaktadır. Osmanlı Devleti'nin dağılma ve yıkılma sürecinin sonuna yaklaştığı dönemde Sadrazamlığının yanında Hariciye Nazırlığı görevini yürüten Paşa, Osmanlı Devleti'nin savaşa girmesi taraftarı olmamıştır. Bunun için de savaş öncesi bü-

yük devletlerle ittifak için teşebbüslerde bulunmuştur. Osmanlı Devleti'nin savaşa girmesine neden olan Karadeniz'deki Alman savaş gemilerinin Rus limanlarını bombalaması olayının da kendisinden habersiz gerçekleştirildiğini öne sürerek istifa kararı aldığı halde diğer kabine üyeleri tarafından ikna edilerek istifadan vazgeçirilmiştir. Bu olaydan sonra İtilaf Devletleriyle sulhun devam ettirilmesi adına görüşmeleri sürdürmek istemesine rağmen İtilaf Devletleri bu talebi reddederek Osmanlı Devleti'ne savaş açmışlardır.³

Said Halim Paşa, siyasi kişiliğinin yanında entelektüel yönü de güçlü olan bir Osmanlı paşasıydı. II. Meşrutiyet döneminin fikri tartışmalarına polemiklerden uzak bir şekilde dâhil olmuştur. Eserlerini de bu dönemde yazmıştır. Gerek politik fikirleriyle gerekse de ideolojik fikirleriyle İslamcılık akımının önemli bir temsilcisi olan Paşa'nın eserleri bu yönüyle Türkiye'deki İslamcılığın klasik metinlerindedir. Paşa'nın eserleri ise Müslümanların toplumsal ve politik sorunlarını tartıştığı *Ta'assub-ı İslamî ve Ma'na-yı Hakikiyyesi*, *Buhran-ı Fikrimiz*, *Mukallitliklerimiz*, *Meşrutiyet*, *İnhitat-ı İslam Hakkında Bir Tecrübe-yi Kalemiyye*, *İslamlaşmak*, *Buhran-ı İçtimaimiz*, *İslam'da Teşkilat-ı Siyasiyye* adlı sekiz kitabın yanı sıra hatıralarını içeren *Türkiye'nin Harbi Umumiye İştirakindeki Sebepler*, mektupları ve Birinci Dünya Savaşı sonrasında yargılandığı Divan-ı Harbi Örfi'deki sorulara verdiği yazılı cevaplardan oluşmaktadır. Paşa'nın yukarıda adı geçen ilk yedi eseri Prens Said Halim Paşa imzasıyla 1919 yılında bir araya getirilerek İstanbul'daki Şems Matbaası'nda *Buhranlarımız* adı ile yayınlanmıştır. Ayrıca Paşa'nın eserleri bir araya toplanmadan önce bazıları kitap olarak basılmıştır, bazıları ise ilk olarak *Sebilürreşad*⁴ dergisinde yayınlanmıştır.⁵

- 3 Said Halim Paşa'nın hayatına ilişkin bilgiler şu kaynaklardan faydalanılarak hazırlanmıştır: (Bülbül, 2015; Bostan, 1992; Şeyhun, 2010; İnal,1982). Ayrıca Osmanlı Devleti'nin Harb-i Umumi'ye girmesi ve Sadrazam Said Halim Paşa'nın tutumu ve politikalarına ilişkin bkz: Buçukcu (2014).
- 4 Eşref Edip (1882-1971) tarafından ilk olarak 27Ağustos 1908 yılında *Sırat-ı Müstakim* adıyla yayın hayatına başlayan dergi, 8 Mart 1912'de 183. sayıdan itibaren isim değişikliğine giderek *Sebilürreşad* adıyla yayınına devam eder. Başyazarlığını Mehmet Akif Ersoy'un yaptığı dergi, İslam dünyasının uyanışına ve yükselişine çalışmak ve Müslüman toplumların birbirlerini tanımalarına ve tanışmalarına vesile olmak gayesiyle çıktığını belirtmektedir. Dergi, ilk olarak 1908-1925 yılları arasında yayınlanmıştır. Derginin ikinci dönemi ise yine Eşref Edip tarafından 1948-1966 yılları arasında çıkartılmıştır. Derginin ilk döneminde Mehmet Akif, Musa Kazım, İzmirli İsmail Hakkı, Ahmet Naim, Mustafa Sabri Efendi, Elmalılı Hamdi Yazır, Said Halim Paşa gibi dönemin önde gelen İslamcı fikir adamlarının yazılarına rastlamak mümkündür (Efe, 2009, ss. 251-253). Dergi ismi için Eşref Edip, Abbas Halim Paşa'nın köşkünde Mehmet Akif ile birlikte bulunduğunu ve Abbas Halim Paşa'nın "Kuran'da bir sahife açalım ne isim çıkarsa oradan alalım" teklifinde bulunduğunu, kendilerinin bunu kabul ettiğini ifade eder. Kuran'ı Kerim'in açılmasıyla karşılıklarına "*Sebilürreşad*" isminin yer aldığı ayet çıkar. İsim böylece kabul edilir (aktaran Arabacı, 2005, ss. 101-102).
- 5 Said Halim Paşa'nın eserleri hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Bülbül (2015), Bostan (1992);

İslamcıların başta *Sebilürreşad* olmak üzere diğer dergilerde ve gazetelerde yazı yazdıkları görülmektedir. Ancak Said Halim Paşa kendi döneminin entelektüellerine nazaran yazı hayatını oldukça sınırlı tutan biri olmuştur. Güncel konulara meyletmeyen, daha çok genel ve esaslı olarak gördüğü meselelere yönelen Paşa, hacim olarak kısa ancak muhteva itibarıyla nitelikli olarak değerlendirilebilecek metinler yazmıştır. Paşa'nın dergilere yönelmemesinin ve herhangi bir derginin kuruculuğunu veya yazı kadrosunda daimî yazar olarak yer almamasının nedenini popülist konulardan ve popülizmden uzak durmaya çalışan karakterine bağlamak mümkündür. Diğer taraftan Paşa'nın başta Şûra-yı Devlet üyeliği olmak üzere devletin üst bürokrasisinde görev almış olması özellikle II. Meşrutiyet sonrası dönemde aldığı vazifelerin yoğunluğu Paşa'nın dergi çevrelerinden uzak kalmasına bir neden olarak gösterilebilir. Ancak o dönemin gazete ve dergi yazarlarının çoğunluğunun aynı zamanda bürokraside önemli görevler alan kişiler olduğunu dikkate aldığımızda Paşa'nın gazete ve dergilere yazılar yazmaktan uzak durmasının bilinçli bir tercih olduğunu söylemek mümkündür.⁶

Said Halim Paşa'nın siyasi hayatı başından itibaren Jön Türklerle yakın ilişki içerisinde geçmiştir. İttihat ve Terakki Partisi⁷ içerisinde de saygın bir yere sahip olmasına rağmen İttihatçılar tarafından çıkarılan *Meşveret*⁸, *Mizan*⁹ ve *Osmanlı*¹⁰

Seyhun (2010), İnal (1982). Said Halim Paşa'nın eserlerinin *Sebilürreşad* dergisindeki yayın fihristi hakkında bkz. Ceyhan (1991, ss. 428-429). Ayrıca Paşa'nın biyografisini içeren kaynaklarda yalnızca yukarıda değindiğimiz eserler hakkında bilgi verilmektedir. Bu eserler dışında Paşa'nın herhangi bir makalesi veya kitabı olduğuna ilişkin bir bilgi yoktur. Ancak 11-12 Mart 2017 tarihinde İstanbul'da İlmi Etüdler Derneği (İLEM) tarafından organize edilen "II. İslamcı Dergiler Sempozyumu"nda Said Halim Paşa'nın bugüne kadar günyüzüne çıkmamış başka eserlerinin olduğuna ilişkin katılımcılardan biri tarafından açıklama yapıldı. Açıklamayı yapan kişi yakında bu eserleri bastıracağını da ifade etti.

- 6 Asım Öz, Said Halim Paşa'nın yazı hayatına ilişkin şu değerlendirmeyi yapar: "Çağının entelektüellerini hakimiyeti altına almış olan, düşüncelerini Osmanlı matbuat kapitalizminin yeni iletişim aracı olarak öne çıkan gazeteler yoluyla insanlara iletme yolunu tercih etmemiş, o dönemde yayınlanan gazetelerde yazılar kaleme almak gibi gazete yazarlarına yüklenen zorunlulukları yaşamamıştır. Gazete yazarlığına direnen yazı yazma biçimiyle de eser veren istisnai bir konumun sahibi olmuştur" (Öz, 2011, ss. 157-158).
- 7 Said Halim Paşa, İslamcı biri olarak İttihat ve Terakki içerisinde yer alma konusunda herhangi bir sakınca görmemiştir. Esasında parti başından beri II. Abdülhamit dönemi muhalefetinin değişik unsurlarını bünyesinde barındırmıştır. Özellikle Osmanlılık, Türkçülük ve İslamcılık gibi dönemin belli başlı ideolojik akımlarını savunan kişilerin ortak platformu niteliğini taşımıştır. Belli dönemlerde her biri baskın olmuşsa bile her üç fikir akımı da ittihatçıların siyasetini etkilemiştir (Çavdar, 1991, ss. 95-97).
- 8 *Meşveret gazetesi*, ittihatçıların önde gelenlerinden biri olan Ahmet Rıza tarafından 1895 yılında Fransa, İsviçre ve Belçika'da çıkmıştır (Uğur, 1955, ss. 7-19).
- 9 *Mizan gazetesi*, Mizancı Murat tarafından 21 Ağustos 1886 tarihinde İstanbul'da çıkarılan bir gazetedir. İstanbul, Kahire, Paris, Cenevre yayınlanmıştır (Uçman, 2005, ss. 214-216).
- 10 *Osmanlı gazetesi*, 1897 yılında başta İshak Sukuhi, Tunali Hilmi ve Abdullah Cevdet'in içinde bulunduğu ittihatçılar tarafından kurulan bir gazetedir (Mardin, 1999, ss. 137-172).

gazetelerinde yazı yazmaktan kaçınmıştır. Ancak Paşa'nın Mısır'da iken Ethem Ruhi'ye *Osmanlı* gazetesini çıkarması için mali yardımda bulunduğu iddia edilmektedir (Gül, 2011, s. 102). Paşa'nın hayatı ve eserleriyle ilgili başka çalışmalarda da Jön Türklerle yaklaştığı dönemde *Osmanlı* dergisi için mali yardımda bulunduğu başka bir iddia olarak öne sürülmektedir (Şeyhun, 2011, s. 69; Boston, 2011, s. 12). Buna ek olarak İttihatçılar tarafından 1908'de çıkarılan *Tanin*¹¹ gazetesine de maddi yardımda bulunduğuna ilişkin bilgiler söz konusudur (Bülbül, 2015, s. 96). Paşa'nın yukarıdaki gazetelere yazı yazmak yerine maddi yardımda bulunması siyasi ilişkilerinden kaynaklanmaktadır. Yoksa maddi yardımlardan dolayı bu gazetelerle bir fikir birliği içerisinde olduğunu kestirmek zorlama bir yorum olur.

Kuşkusuz Said Halim Paşa'nın bir dergi çevresiyle fikri yakınlığı kurulacaksa o dergi *Sebilürreşad* dergisidir. Derginin başta başyazarı Mehmet Akif Ersoy olmak üzere diğer yazarları ile de yakın ilişkileri olan Paşa'nın yazılarının Türkçede yayınlandığı ilk dergi de *Sebilürreşad* dergisi olmuştur. Ayrıca Paşa'nın ilk eseri olan *Taassup*, ilk olarak 1910'da *Sebilürreşad* dergisinde yayınlanır, daha sonra kitap olarak basılır. Diğer çalışmaları ise Türkçeye çevrilerek dergide yayınlanır. Çünkü Paşa, tüm çalışmalarını Fransızca olarak yazmıştır. Eserlerinden *İslamlaşmak* ve *İslâm Devletinin Siyasi Yapısı* adlı çalışmaları başyazar Mehmet Akif Ersoy tarafından Türkçeye çevrilerek dergide yayınlanır. *Sebilürreşad* dergisi, Zürcher'in (2000, s. 191) ifade ettiği gibi Said Halim Paşa'nın da dahil olduğu "anayasayı destekleyen, İslamî yenileşme ya da reform taraftarlarının" yayın organıydı. Dolayısıyla her ne kadar siyasi hayatı İttihatçılarla birlikte geçmişse bile Paşa, İttihatçıların çeşitli dergi ve gazetelerinden ziyade yazılarının fikri olarak kendisini daha yakın bulduğu *Sebilürreşad* dergisinde yayınlanmasını tercih etmiştir.

Metodolojik Yaklaşımı: "Hayatın Katı Gerçekleri"

İsviçre'de siyaset bilimi eğitimi alıp ülkesine döndüğünde II. Abdülhamit (1842-1918) tarafından Şura-yı Devlet üyeliğine atanan Said Halim Paşa, devlet ve fikir adamlarının problematize ettiği, özelde Osmanlı'nın genelde ise İ-

11 *Tanin* gazetesi, 1908'de Hüseyin Cahit tarafından çıkarılan gazete kısa süre içerisinde İttihat-Terakki Cemiyeti'nin yarı resmi yayın organına dönüşmüştür. İttihat-Terakki hükümetinin yıkılmasıyla 1918'de yayınına son veren gazete Hüseyin Cahit Yalçın tarafından 1947'ye kadar belli dönemlerde çıkartılmıştır (Huyugüzel, 2010, ss. 565-567).

lam dünyasının niçin Batı karşısında geri kaldığına ilişkin temel sorunun oluştuğu bir ortama girmişti. Dönemin siyasi kutuplaşmaları ve tartışmalarının seyrini ve sınırlarını belirleyen bu çarpıcı soru Osmanlı son döneminde bir tarz-ı siyaset olarak ortaya çıkan Batıcılık, Türkçülük ve İslamcılık akımlarının membaı niteliğindedir. Başka bir ifadeyle bu üç akım, bir anlamda bu soruya verilen üç farklı cevabın kavramsallaştırılmasıdır. Said Halim Paşa ise Batıcılığa ve yer yer Türkçülüğe/Milliyetçiliğe yönelik eleştiriler yönelterek bir alternatif olarak İslamcılığı vurgulamıştır. Yazdığı bütün eserleri bu vurgunun detaylandırılmış halidir. Yalnız eserleri salt ideolojik bir propaganda niteliği taşımaz. İçinde bulunduğu dönemin toplumsal ve siyasal sorunlarına ilişkin güçlü sosyolojik analizler de içerir. Batı toplumu ile İslam toplumu arasında tarihsel arka planı dikkate alan bir karşılaştırma yapar. Bu karşılaştırma neticesinde aradaki farklılıklara dikkat çeker. Bu farklılıklar üzerinden daha çok Batılılaşmayı, Batılılaşmanın bir çözüm yolu olduğunu savunan aydınları eleştirir. II. Mahmut (1785-1839) ile başlayan kurumsal reformların niçin başarısız olduğunu, bu başarısızlığın arkasındaki somut tarihsel koşullara değinir.

Toplumsal değişime ilişkin indirgemeci yaklaşımlardan uzak duran Said Halim Paşa, toplumsal olay ve olgular arasında belirli somut bağlar kurarak, toplumsal bir olayın çok farklı nedenlere bağlı olabileceğini savunur. Aslında Said Halim Paşa'nın toplumsal değişime ilişkin yaklaşımı daha çok nedensellik ilkesiyle paralellik oluşturur. Her şeyin bir nedene bağlanarak açıklanması olan nedensellik ilkesi koşulların sonuçları ortaya çıkartmasıdır. Bu bağlamda Paşa, toplumun “hayatın katı gerçekleri” (Said Halim, 1998, s. 43)¹² olarak nitelendirdiği kanunları olduğundan hareketle “bugünkü durumumuzu, geçmişimizin zaruri bir neticesi saymak” (s. 47) gerektiğine ilişkin metodolojik bir yaklaşımı benimser.

Said Halim Paşa, yönetime dayalı düşünmeye ve olayları analiz etmeye son derece önem vermektedir. Bir olay veya olguyu tahlil ederken belli bir yöntem ile hareket etmeyi “ilmi hakikat” olarak kabul eder. Bu ilmi hakikatten uzak hükümlerin hem hayalperest hem de yıkıcı olabileceğini belirtmektedir. Bundan dolayı dönemindeki aydınların toplumsal ve siyasal olaylara ilişkin tespitlerini de afaki bulur. Özellikle aydınların Batı ve İslam algısını eleştirir, Osmanlı toplumunun sorunlarını tam olarak anlayamadıklarını bundan dolayı da ko-

12 Bundan sonraki alıntılar bu kaynaktan yapılacaktır.

laycılığa kaçıp Batı'yı taklit ettiklerini belirtir. Aydınların temel sorununun bir zihniyet sorunu olduğunu, bu zihniyet sorununun nedenini de toplum olarak henüz “zihnimiz eşyadan fikirlere intikal edemiyor; fikirlerden eşyaya geçmeyi tercih ediyor” (s. 38) şeklinde bir nedene bağlamaktadır. Paşa'nın Osmanlı son dönemindeki toplumsal ve siyasal olaylara ilişkin yaklaşımının görece daha sosyolojik olmasının nedeni de olguları nedensellik ilişkilerine göre açıklamaya çalışmasıdır. Ancak bu pozitivismi andıran nedensellik yaklaşımı, genel yasalar içeren salt bir pozitivismden uzaktır. Çünkü Paşa'nın toplumsal olgulara ilişkin analizleri toplumların tarihsel ve öznel durumlarını da dikkate alan bir yaklaşımdır. Osmanlı toplumunu da işte bu tarihsel ve öznel duruma atıfta bulunarak anlamaya gayret eder.

Said Halim Paşa, siyasi ve toplumsal açıdan sarsıntılar geçiren, krizler içerisinde olan bir medeniyetin bu krizden çıkma çabasının ilk haline tanıklık ediyordu. Öncelikle bu durumu çözümleyici tespitlerde bulunarak alternatif çıkış yolları arıyordu. Dolayısıyla Paşa, Batı'ya yönelik eleştirilerini ve Osmanlı'daki reformların niçin başarısız olduğunu ifade ederken öncelikle Batı toplumu ile Müslüman toplum arasındaki farklara odaklanır. Batı ve Müslüman toplumları iki ayrı medeniyet olarak değerlendirir. Bu medeniyetlerin dayandığı temel dinamiklerin ve tarihsel tecrübelerin farklı olduğunu, dolayısıyla bu temel ve tarihsel dinamikler üzerine kurulu iki ayrı medeniyetin benzer süreçlerden geçmesinin mümkün olmadığı gibi, bu konuda Müslüman toplumların Batı'yı taklit ederek reformlar yapmasının başarısızlıkla sonuçlanmasını ise aydınların ve bürokratların bu olguyu kavrayamamalarına bağlıyordu. Paşa'ya göre Batı'daki sistemin mükemmel işleme aydınları ve devlet adamlarını cezbediyordu ancak buradaki sistem, ihtiyaçları bizden farklı olan bir medeniyetin sistemidir. Toplumsal ve siyasal alanda yapılan reformları eleştirirken bu reformların Müslüman toplumun ihtiyaçlarına cevap verecek nitelikten yoksun olduğunu çünkü Batı'daki üst kurumların oluşmasının ve biçimlenmesinin oradaki toplumsal dinamiklerin bir sonucu olduğunu vurgular. Yine Paşa'ya göre “Batı toplumunun bulup benimsediği siyasi rejim, kendi sosyal yapısından çıkmıştır ve onu tam olarak tatmin etmektedir” (s. 266). Osmanlı'da ise hâlihazırdaki reformlar toplumun dikkate alınmadığı ve tamamen nazariyelere dayandığından, yani toplumun moral değerleri ve ihtiyaçlarıyla uyumadığından kabul görmemektedir.

Diğer taraftan Batı'nın gelişmişliğini burjuva sınıfının girişimci ruhuna bağlayan Paşa'ya göre Osmanlı toplumunda ise böyle bir sınıf yoktur. Her ne

kadar devlet memurları burjuvanın oynadığı rolü denemeye kalkışmış olsa da bunun imkânsız olduğunu belirtir. Çünkü burjuva sınıfı, hareketlerinde serbest ve özgürdür; cesaretli ve girişimcidir. Osmanlı'daki memur sınıfı ise tevekkül ve kayıtsızlık içindedir; girişimcilikten uzaktır. Dolayısıyla bu ikisinin aynı tarihsel rolü oynayabilecek niteliklere sahip olduğunu iddia etmek “iktisattaki üretim ile tüketimi birbirine karıştırmak kadar büyük bir hataya düşmek olur” (s. 22). Paşa, Osmanlı toplumsal yapısında sadece burjuva sınıfının yokluğu üzerinde durmaz, Osmanlı toplumunun sınıfsal bir toplum olmadığını da vurgular. Böylece Paşa, Osmanlı'da sınıf çatışmalarının ve sınıfların olmadığı farklı bir Osmanlı toplum düzeninin varlığını iddia eder.

Said Halim Paşa, çalışmalarında dinin sosyal değişimdeki konumuna özellikle değinir. Çünkü Batılıların ve Batıcılığı savunan Osmanlı aydınları, Müslüman dünyasının Batı karşısındaki zayıflığının ana nedeni olarak dini gösteriyorlardı. Dinin toplumların ilerleyişi veya gerileyişinde tek başına bir âmil olmadığını, Avrupa ile Japonya'nın farklı dinlere mensup oldukları halde geliştiklerini ifade eder. Dolayısıyla dinin bugünkü Müslüman toplumların Batı karşısındaki gerileyişinde bir sebep olarak görülmesinin uygun olmayacağını izah ederek dinin sosyal değişimdeki rolüne ve konumuna ilişkin şu açıklamayı yapar: “sosyal hadiselerle dini inançların tesiri büyüktür. Fakat fertlerin mazisi, karakteri, zihniyeti ve hatta yaşadıkları iklim gibi çok çeşitli faktörler de bu tesire iştirak ederler. Zaten bir sosyal olayı sırf din ve mezheple ilgili bir başka hadiseden ayıran da budur” (s. 151). Paşa toplumsal olayların açıklamasını din gibi tek bir nedene irca etmek yerine çeşitli nedenlere bağlayarak tarihsel gelişimi içinde açıklamayı önemser.

Said Halim Paşa'nın çağdaşlarına nazaran popülist açıklamalar yerine sosyolojik analizlere dayalı tespitler yapmasında metodolojiye önem vermesi ve metodolojik bir düşünme biçimini içselleştirmesi önemli bir yer teşkil eder. Metodolojisine ve sosyolojik analizlerine baktığımızda yapısalcı bir ton ön plana çıkmaktadır. Batı toplumundaki üstyapı kurumlarının Batı'nın tarihsel deneyimi sonucunda ortaya çıktığını ve bu tarihsel deneyimle sıkı bir ilişki içerisinde olduğunu, dolayısıyla Batı'daki toplumsal kurumların birbirinden kopuk ve evrensel niteliklere haiz olmadığını vurgulayarak yapısalcı bir yönetime yakın değerlendirmelerde bulunur. Bu bağlamda Said Halim Paşa, Osmanlı'nın da Batı gibi sosyolojik olarak, kendine has farklı yapısal özelliklere haiz olduğunu, siyasal ve sosyal kurumların, hatta “Osmanlı şahsiyeti” olarak nitelendirdi-

ği bireylerin bile bu yapının somutlaşmış bir örneği olduğunu ifade eder. Batı medeniyeti ile İslam medeniyeti arasındaki temel sosyolojik uyumsuzluğun bu yapısal farklılıktan kaynaklandığını belirterek, Batı ve İslam toplumlarını karşılaştırıp olgusal örnekler üzerinden kategorik farklılıklarına vurgu yapar. Paşa'ya göre kategorik düzeyde birbirinden farklı olan Batı ve İslam medeniyetleri kendilerine has bir değerler sistemi ve kültürel dokuya sahiptir. Dolayısıyla bu iki medeniyetin ihtiyaçları ve bu ihtiyaçları sonucu ortaya çıkan siyasi ve toplumsal kurumları birbirinden farklı olmayı gerektirmektedir.

İslamcılığın Muhafazakâr Yorumu

Said Halim Paşa'nın İslamcılık akımı içerisinde önemli bir kişilik olarak öne çıkmasının belirgin nedenlerinden biri İslamcılık veya kendi ifadesiyle "İslamlaşmak" kavramına ilişkin kuramsal bir yaklaşım ortaya koymuş olmasıdır. Bu kuramsal yaklaşımın yanında Osmanlı'nın toplumsal ve siyasi sorunlarını ancak İslamcı bir siyasetle çözebileceğine ilişkin ideolojik bir tutumu savunması ve bunun teorik imkanını tartışması Said Halim Paşa'yı İslamcı gelenek içerisinde önemli kılmıştır. Diğer taraftan İslamcılık, yekpare bir fikir akımı olmadığı gibi İslamcılık yelpazesi de oldukça geniş ve bu genişlik içinde çeşitli yaklaşımları barındırmaktadır. II. Meşrutiyet döneminde bile birbirinden farklı İslamcılıkların ortaya çıktığı görülmektedir. Said Halim Paşa'nın İslamcılığı da bu İslamcılıklardan biridir.

Müslüman milletlerin kurtuluşunu yine bu milletlerin İslamlaşmasına bağlayan Said Halim Paşa'ya göre İslamlaşmak, "İslamiyet'in inanç, ahlak, yaşayış ve siyasete ait esaslarının tam olarak tatbik edilmesi demektir" (s. 184). Müslüman bir toplumun İslamlaşması gerektiğini vurgulamak Müslüman toplum ile İslam arasında bir mesafenin varlığına dikkat çekmek içindir. Paşa, tam da bu gerekçeden dolayı Müslümanların İslamlaşması gerektiğini belirtiyordu. Çünkü ona göre Müslüman milletler hala İslam öncesi hayatlarının tesiri altındadırlar. Zaten bugünkü gerileyişin nedenlerinden biri de Müslümanların İslam öncesi hayatlarının etkisinin (s. 154) devam ediyor olmasıdır. Dolayısıyla İslam öncesi geleneklerin ve alışkanlıkların devamının İslam dünyasındaki problemlerin kaynaklarından biri olduğunu vurgulayarak bunun karşısından Müslümanların yeniden İslamlaşması gerektiği belirterek geleneğe ilişkin eleştirel bir yaklaşım içindeydi.

Geleneğe yönelik eleştirisinin yanında Said Halim Paşa'ya göre körü körüne Batı öykünmeciliği de Müslümanları İslam'dan uzaklaştırmaktaydı. Çünkü Batı, Müslümanlar için İslam'dan farklı bir yol demektir. Bu durumu “Batı için her yol Roma'ya gider ise, İslam dünyası için her yol Mekke'ye gider” şeklinde formüle etmiştir. Paşa, iki medeniyet arasındaki farklılığı gerekçelendirirken “yani bu iki âlemden her biri, başka bir yol, başka bir istikamet, başka bir talih takip etmeye ve insaniyetin umumi gelişmesinde farklı vazifeleri yerine getirmeye mecburdur. Batı dünyası gayesi, telakkileri, meyilleri, ihtiyaçları ve bunları tatmin için başvurduğu vasıtalar bakımından, İslam dünyasından çok farklıdır” (s. 227) açıklamasını yapar. Bu bağlamda Müslümanlar için bir çıkış yolu olarak İslamlaşmak kavramını detaylı bir şekilde açıklayan Paşa'ya göre “Müslümanın siyasi ve içtimai, bütün hakları ve vazifeleri İslam'ın hürriyet, adalet ve yardımlaşma esaslarından çıkmış olmalıdır. Bu esaslar ise esasen, İslam'ın inanç ve ahlak kaidelerinden doğmuş bulunmaktadır” (s. 222) değerlendirmesinde bulunur.

Said Halim Paşa'da İslamlaşmak, Batıcılığa karşı bir yol arayışıdır. İslam, ekonomi, siyaset, ahlak gibi Müslümanın her haline ilişkin prensipler içeren bir kapsayıcılığa sahiptir. Fakat zamanın ilerlemesiyle ortaya çıkan “yeni ihtiyaçları” (s. 155) karşılamak için İslam'ın yeniden yorumlanması gerekir. “İslam'ın yeniden yorumlanması” ifadesi İslamcılar diğer İslamî gruplardan ayıran temel farklılıktır. İslamcılar için Müslümanların İslam algısı geleneğe bağlı olarak yorumlanıyordu. Eğer ilerlemeye bir engel varsa bile bu İslam'dan ziyade geleneksel İslamî yorumdan kaynaklanıyordu. Dolayısıyla temel kaynak olan Kuran'a dönüldüğünde, İslam'ın gerilemeye değil, Müslüman toplumların ilerlemesi ve güçlenmesini teşvik ettiği iddia edilmekteydi. Paşa'nın ve çağdaşı diğer İslamcılarının İslam'ın yeniden yorumlanması fikri bu bağlamda değerlendirilmelidir.

İslamcılarının İslam'ı yeniden yorumlaması ve geleneği sorunsallaştırması daha çok modernist bir yaklaşımdır. Modernizm, din dahil geleneğe ait ne varsa rasyonel bir zeminde sorunsallaştırmaktadır. Dönemin İslamcılarını bir taraftan modernist bir yaklaşımla geleneği sorunsallaştırırken diğer taraftan da modernizm karşısında İslam'ı savunuyorlardı. Bu bağlamda Bedri Gencer (2012, ss. 800-801), modernizm karşısında Mısır'da Muhammed Abduh (1849-1905) ve takipçileri ile Yeni Osmanlıların İslam'ı savunması arasındaki temel farklılığa dikkat çekmektedir. Gencer'e göre Muhammed Abduh gibi Mısırlı modernistlerin İslam'ı savunması İslam'ın özsel yeterliliğinden duydukları şüpheden dolayı iken, Namık Kemal (1840-1888) başta olmak üzere Yeni Osmanlıların

İslam'ı savunma biçimi ise “ebedi yeterliliğine inandıkları fikhın daha iyi uygulanması” yönündeydi. Said Halim Paşa da Yeni Osmanlılar gibi İslam'ın özsel olarak mükemmelliğine inanıyordu. Dolayısıyla İslam'ı savunma biçimi, mükemmel olarak kabul ettiği İslam'ın uygulanmasının önündeki çeşitli engeller ve koşullara yönelik eleştiri biçiminde kendini göstermektedir.

Said Halim Paşa, kriz içerisine giren İslam dünyasının toplumsal ve siyasal açıdan değişmesi gerektiğini savunmakta ancak bu değişimin radikal bir şekilde değil de tedrici bir şekilde oluşması gerektiği üzerinde durmaktadır. Cumhuriyet dönemi siyasal İslamcılar, daha çok kurumsal değişimin özellikle siyasal kurumların radikal bir şekilde değişmesi gerekliliğine inanan romantik bir politik söyleme sahiptirler. Cumhuriyet öncesi İslamcılar ise geleneği ve geleneksel dini yorumu eleştirmenin yanında toplumsal ve siyasal kurumların değişmesi için ıslahatların yapılması gerektiğini düşünüyorlardı ancak Batıcı aydınların savundukları derecede radikal ve kökten bir değişim taraftarı değildiler. Said Halim Paşa'da bu durum, daha belirgin bir muhafazakârlık şeklinde görünmektedir. Kuşkusuz Paşa'nın muhafazakârlığının da Mahmut Akın'ın ifade ettiği gibi “donmuş bir muhafazakâr siyaset” (Akın, 2011, s. 146) olmadığını da ifade etmek gerekir. Muhafazakârlığa ilişkin tutumunu teorik olarak tartışan Paşa, Osmanlı modernleşme tarzını eleştirir. Bu eleştirisi Osmanlı'nın mevcut halinin korunması yönünde değildir. Osmanlı'nın ve genel olarak İslam dünyasının hem zihniyet hem de kurumsal düzeyde ciddi bir değişime ihtiyacı olduğu görüşündedir. Yalnız bu konuda yapılacak bir reformun yeni bir şeyi ikame etmek yerine var olanı ıslah etmeye çalışmak olması gerektiğini savunur. Yeni bir şeyi denemeye çalışmak Paşa için “eskiden kazanılmış ve birçok zahmet ve acılara mal olmuş olan bilgi ve tecrübelerden mahrum” (SHP, s. 64) kalmak anlamına gelmektedir.

Her değişikliği iyi olarak kabul etmeyen, adetlerin değişmesinin bir ilerleme eseri olmadığı, gerçek bir yenileşmenin ise zamanla meydana geleceğini savunan Said Halim Paşa, hatalı olan şeyin değiştirilmesi değil, ıslah edilmesi gerektiğini çünkü “yeni ve meçhul olan şeyler, çok defa, beklenmedik kötü neticeler doğururlar. Bunlar yerleşmiş gelenek ve alışkanlıkları yıkarak, bazı kıymetleri, his ve inançları incitirler. Bu ise cemiyetin maddi ve manevi varlıklarını sarsar. Bu yüzden yeniliklerin en ileri ve en mesut milletlerde bile, itimatsızlık, hatta endişe ve korku uyandırdığını görüyoruz” (s. 74) şeklinde ifade eder. Pa-

şa'ya göre kurumların ıslahı yoluna gitmeyen, onun yerine Batı kurumlarının olduğu gibi taklit edilmesi "iyi ve çirkini birbirine karıştıran yeni zihniyet" in (s. 53) ortaya çıkmasına yol açmış, ülke birçok düşüncenin pratiğe dökülmeye çalışıldığı bir sahaya dönüşmüş ve bu da Osmanlı toplumunun ortak amacını kaybetmesine neden olmuştur.

Said Halim Paşa'nın muhafazakâr tutumu özellikle "sosyal müesseselerin özel yapısı"na (s. 89) verdiği önemden kaynaklanmaktadır. Osmanlı'nın kendine has bir sosyal düzeni olduğunu, bu sosyal düzenin değiştirilmesinden ziyade politik yapının bu sosyal düzene göre şekillenmesini savunmaktadır. Başka medeniyetlerden faydalanma konusunda ise tutucu bir yaklaşımı yoktur. Başka toplumların özellikle Batılıların tecrübelerinden ve çalışmalarından faydalanmanın gerekli olduğunu ancak birebir tatbik etmekten ziyade "takip etmemiz gereken yol, Avrupa medeniyetini millileştirmek yani mümkün mertebe muhitemize ısındırmak" (s. 76) şeklinde olması gerektiğini de açıkça ifade eden bir muhafazakârlık anlayışı taşımaktadır.

İslami Bir Siyasal Rejimin Niteliği

Çağdaş dönemde İslamî bir siyasal rejimin nasıl olması gerektiğine ilişkin farklı yaklaşımlar sözkonusu olmuştur. Özellikle Kuran'da yöneten ve yönetilen arasındaki ilişkinin tanımlandığı kavramsal düzeyde bir ifadenin kullanılmamış olması yani başka bir ifadeyle sarıh bir devlet tanımının olmaması bu konudaki farklı yaklaşımları arttırdığı gibi sultanlık, cumhuriyet, meşrutiyet, demokrasi ve hatta laiklik gibi oldukça seküler nitelikli rejim türlerinin İslamî versiyonlarını veya İslam ile uyumluluğunu öne sürenler olmuştur. Bugün tartıştığımız çağdaş Batı siyaset teorileri Batı'nın tarihsel tecrübeleriyle ilişkili felsefi düşüncesinin etkisi altında şekillenmiştir. Said Halim Paşa, İslamî bir siyaset teorisi geliştirirken öncelikle Batı medeniyetinin bu farklılığını dikkate alır. Batı medeniyeti ile İslam medeniyeti arasında kategorik bir farklılık olduğunu dolayısıyla bu kategorik farklılığın bir tezahürünün de siyasi rejim farklılığında olması gerektiği üzerinde durmaktadır. Bu farklılığı belirttikten sonra Paşa, bir İslam siyaset teorisi geliştirmeye, siyasi rejimin niteliğini ve dayanması gereken temel ilkeleri belirlemeye çalışır.

Said Halim Paşa'ya göre "bir cemiyet için en uygun siyasi rejim, onun sosyal yapısının ihtiyaçlarını en güzel şekilde karşılayan ve siyaset esaslarını en doğru

olarak ortaya koyabilen yani onu tam olarak ifade eden rejimdir” (s. 271): Said Halim Paşa'nın bu konudaki temel yaklaşımı, siyasi rejimin Müslüman toplumun ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde yapılandırılması ve onunla uyumlu olmasıdır. Tanzimat ve Islahat ile gelen reformları da bu bağlamda eleştirerek memleketin sosyal durumu ile “doğal” olarak nitelendirilen siyasi haklar arasında büyük bir nispetsizlik olduğunu belirtir (ss. 19-20). Ayrıca Müslüman bir toplumda Müslümanların siyasi, toplumsal ve diğer hakları İslam'ın hürriyet, adalet ve yardımlaşma esaslarına dayanmalıdır. Bu esaslar İslam'ın inanç prensibinden doğmuştur (s. 222). Bundan dolayı Şeriat'ın hâkimiyeti esası üzerine kurulan sosyal yapıya uygun bir siyasi yapı oluşturulmalıdır. Şeriatın hâkimiyeti altında siyasi gücü kendinde toplayan devlet başkanına itaat edilir ancak onun tüm hareketleri de kontrol edilir. Şeriatın hâkimiyetindeki bu makam, millet tarafından verilir ve yine millet tarafından alınır. Yalnız burada millet tarafından yetkinin verilmesi ve alınması günümüzde kullanılan seküler nitelikli “milli egemenlik” ilkesi anlamına gelmiyor. Paşa, bunu eleştirerek “milli irade” denilen şeyin çoğunluğu temsil ettiği şüpheli bir topluluğun iradesi olduğunu, gerçekte ise çoğunluğu temsil etmediğini, dolayısıyla asıl otorite olanın Şeriat olduğunu, milli iradenin Şeriata saygı göstermesi gerektiğini belirterek modern demokrasinin esasta Şeriat ile çeliştiğini vurgulamaktadır.

İslamî bir siyasi rejimde devlet başkanının görevi milletin menfaatine uygun bir şekilde idareyi sağlamaktır. Ona bu görevi millet vereceği gibi aksi bir durum ortaya çıktığında yine millet tarafından bu görev ondan geri alınır. Aksi durumun ölçüsü ise Şeriat'tır. Devlet başkanı Şeriata uymak ve ona göre ülkeyi yönetmekle görevlidir. Çünkü devlet başkanı Şeriata uyarak sosyal dayanışmayı temsil eder. Eğer Şeriat'a uygun davranmaz ise sosyal dayanışmayı ve birliği dağıtarak kendisine rakip ve düşmanlar çıkartır. Bu durum milleti kriz ve çatışmaya sürükler. Bu hale düşen bir idare İslami değildir (ss. 195-196). Bundan dolayı Said Halim Paşa, İslamî bir siyasi rejimde partilere yer vermez. Çünkü İslam, eşitlik ve hürriyete dayalı bir sosyal yapı kurar, bu sosyal yapıda toplumsal sınıflar ve partiler yerine sosyal yardımlaşma ve İslam kardeşliği vardır (s. 242). Modern demokrasi içerisinde önemli bir yer teşkil eden siyasal partilerin İslamî bir rejimde yeri olmadığını ifade ederken gerekçe olarak “İslam'ın siyaset esasları, cemiyet esaslarından doğduğu için kin, rekabet ve husumet gibi hislerden uzak” (s. 194) olduğunu göstermektedir.

Batı'daki partili sistem Avrupa'nın geçmişindeki eşitsizliklerin ve sınıfsal çatışmaların doğal uzantılarıdır ve onların siyasi hayatında önemli bir yer teşkil eder. Osmanlı toplumu ise farklıdır, partiler ise Osmanlı'nın siyasi yapısının uzantısı değilken Meşrutiyet döneminde icat edildiğini belirten Paşa'ya göre, Batı'nın politik yapısının toplumsal çatışmalardan ve mücadelelerden doğmuş olduğundan aynı çatışmaların devam etmesi normal bir durumdur. Müslüman toplumda ise siyasi yapı toplumsal çatışma ve rekabetten uzaktır. Bundan dolayı İslam toplumlarında toplumsal ve politik devrimlere ihtiyaç duyulmamıştır (s. 173). Paşa için siyasal düzen, esas olarak İslam'a dayanan mevcut sosyal dayanışmayı muhafaza etme üzerine kurulmalıdır. Bu sosyal dayanışma içinde kaldığında eşitlik ve hürriyet bir anlam ifade eder. Dolayısıyla sosyal dayanışmayı zedeleyecek olan sınıfsal ve parti çatışmalarını olumlu olarak görmez. Siyasi birliğin ise bu sosyal dayanışmayla ancak sağlanabileceğini ifade eder.

Said Halim Paşa, Avrupa'daki siyasi birliğin dil ve mezhep birliği ile meydana geldiğini Osmanlı siyasi birliğinin ise ırk, dil ve hatta gelenek birliğinden değil, "İslam birliği ve kardeşliği esasına" (s. 27) dayandığını vurgular. Bu siyasi birlik, sadece Osmanlı ülkesi için geçerli olan bir durumdan ziyade Müslüman ülkeler arasında kurulacak ilişkinin de bu siyasi birliği muhafaza etmesi gerekir. Bu bağlamda dönemin milliyetçilik akımını da eleştirerek Osmanlı'daki milliyetçi rekabet ve iddiaların birlik ve beraberliği bozduğunu ifade eder.

Said Halim Paşa, ulus devlet mantığını ve onun uluslararası ilişkiler tezahürü olan realist politikaları gayr-i İslamî olarak nitelendirir. Bir milletin kendini güçlendirmek için bencillik taşıyan milliyetçilik duygularını geliştirmesine karşılık olarak "böyle bir fikrin taşıdığı ahlak ve mantık, Müslümanca düşünen bir kafayı asla memnun etmez" (ss. 208-209) şeklinde bir tutum sergiler. Buna karşılık bir ferdin kendi milli dayanışmasına verdiği önem kadar diğer İslam milletleri arasındaki dayanışmaya da önem vermesi hem kendi milleti hem de Müslümanlar arası dayanışma için en uygun yoldur (ss. 213-214). Panislamist bir politikayı savunan Paşa, ayrıca Panislamizmin Hristiyan Avrupa'ya karşı bir düşmanlık tepkisi olarak değil, İslam dünyasının gerileyişini durdurmak ve eski gücüne kavuşturmak amacıyla savunulan bir politika olduğunu belirtmektedir. Ancak İslam'ın "beynelmîle" vasfının, ırki özelliklerin dine etkisi yüzünden bozulduğunu "İslam beynelmîleciliği ise, zamanımızda sosyalizmin kurmak istediği beynelmîleciliğe benzer ancak onun en mükemmel ve en son şekli" (ss. 212- 213) olduğunu ifade eder.

Sonuç

II. Meşrutiyet, Osmanlı modernleşmesinin entelektüel ve politik birikimini yansıtan, bu birikimin daha da belirginleştiği ve toplumsal alana daha fazla sirayet etmeye başladığı bir dönem olmasının yanında cumhuriyet modernleşmesini de derinden etkilemiştir. Bu dönemin tartışma konuları olan medeniyet, kültür, batılılaşma, İslamcılık, Türklük gibi konular günümüze kadar tartışılan temel konuları oluşturduğu gibi bu tartışmaların çerçevesi de büyük oranda değişmeden günümüze intikal etmiştir. Dolayısıyla, etkisi itibariyle II. Meşrutiyet dönemi Türkiye'nin düşünce ve siyasal hayatında önemli bir zaman dilimini teşkil etmektedir. Bu dönemin başat fikir hareketlerinin belirgin ortak özelliği ise Osmanlı'nın içinde bulunduğu krizden kurtulmasının yolunu siyasal değişikliklerden geçeceğini savunmalarıdır. Siyasal alanın değişmesiyle neredeyse tüm sorunların çözüleceğine olan bu inanç, II Meşrutiyet döneminde ideolojik bir karakter kazanan İslamcılığı da etkilemiştir. İslamcılar da çağdaşları gibi Osmanlı'nın ve genel olarak İslam dünyasının içinde bulunduğu krizden çıkış yolu olarak öncelikle siyaset kurumlarıyla sınırlandırılmış bir değişim talebini merkeze almışlardır. Said Halim Paşa ise farklı bir yol izleyerek böyle bir değişim talebini yüzeysel ve geçici bir çözüm olarak görmüş, bunun yerine öncelikle zihniyetin değişmesi gerektiğini belirterek, siyasal gerçekliğin sosyolojik bir zemine dayandığını ve siyasal alanın mevcut koşulların bir uzantısı olduğunu belirterek asıl ve kalıcı değişimi sağlayacak dinamikler üzerinde durmuştur. Ayrıca II. Meşrutiyet döneminde İslamcılar, genel olarak moderniteyle köklü bir hesaplaşma yerine moderniteyi veri olarak kabul edip onu yorumlama girişiminde bulunmuşlardır. Bu yorumdan çıkan sonuç ise parlamento ve demokrasi gibi modern siyasal kurumların zaten İslam'da var olduğu, kapitalist kalkınmanın ise İslam tarafından teşvik edildiğidir. Said Halim Paşa ise moderniteyi bir veri olarak almaktan kaçınmıştır. Moderniteyi belli bir toplumun tarihsel tecrübesi olarak görmüş, İslam'ı ise veri almıştır. Buradan hareketle modern demokrasiyle çelişen bir İslam siyaset teorisi geliştirmiştir.

Said Halim Paşa'nın metinlerinde İslam medeniyeti ile Batı medeniyeti arasındaki farklılıklar karşılaştırmalı bir şekilde ortaya konulurken bir vakıa olarak İslam ve Batı karşıtlığına da değinilmektedir. Bu iki medeniyet arasındaki karşıtlığın nedenini de Batılılaşmayı savunan aydınlar gibi basit düzeyde bir gelenek-modernlik çatışmasına indirgemez. Tarihin eski dönemlerinde özellikle Haçlı savaşlarıyla birlikte oluşmuş olan yarguların bu karşıtlığı ortaya çıkardığı-

nı *Taassup* adlı eserinde uzun uzun tartışır. Paşa'ya göre Müslümanlarda Haçlı seferleri sırasında Batılıların yaptıkları zulümlerden dolayı Batı'dan gelen her şeye karşı bir nefret hissi oluşmuştur. Batılıların ise Haçlı seferleri ile birlikte yağmalamak için gönderdikleri askeri ve dini liderlerinin naklettikleri yalanlarla İslam dünyasını tanıdığını açıklar. Avrupa'daki ilerlemeler bu önyargıları zamanla azaltmışken sömürgecilikle birlikte Batı'nın İslam dünyasına karşı olan düşmanlığı farklı bir biçimde yeniden ortaya çıkmıştır. Modern dönemde Batılı sömürgeciler tarafından bir pazar olarak görülen İslam dünyası bu sefer dinlerinden dolayı değil sömürgeciliğe karşı direndiklerinden dolayı Batılılar tarafından düşman olarak görülmüştür. Batılılar artık Müslümanlara "haç" adına değil sömürgeciliklerini meşrulaştıran "medeniyet" adına saldırmakta ve hakaret etmektedir. Dolayısıyla eski düşmanlık yeni bir biçim alarak devam etmektedir. Paşa'nın bu tespitleri ve eleştirileri Batı'nın Müslümanlara ve İslam'a ilişkin oryantalist perspektifini kendi döneminde ifşa etmesi açısından özgün bir yaklaşımdır.

Said Halim Paşa, uzun bir süre göz ardı edilmişse bile günümüzde artık daha çok tartışılmakta ve çeşitli çalışmalara konu olmaktadır. Ancak, özellikle Türkiye İslamcılığı açısından bakacak olursak, bu gelenek içerisinde bir Said Halim Paşa ekolünden bahsetmek mümkün değildir. Zaten Türkiye'deki İslamcı düşüncenin belirgin zayıf noktası fikri düzeyde ekollere yaslanan bir gelenekten yoksun olmasıdır. İslamcı düşünce bir bütün olarak süreklilik gösterse de kendi içerisinde uzun erimli ekoller doğurmamıştır. Belli şahsiyetler etrafında bir fikir temerküzü oluşmuş ancak bir ekole dönüşmemiştir. Bu durum bir yönüyle Cumhuriyet dönemi İslamcılığının popülizme kaymasının sonucunda oluşan fikri düzeydeki sılıktan, diğer bir yönüyle de Türkiye'nin genel olarak fikri akımların ekolleşmesine müsait olmayan toplumsal yapısından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla bir düşünce geleneğinin olmadığı yerde etkinin sürekliliğinden de bahsetmek zordur. Bu bağlamda İslamcı düşünce içerisinde Said Halim Paşa'nın belirgin somut bir etkisinden bahsetmek mümkün değildir. Paşa'nın hayattayken takipçileri olmadığı gibi Paşa'nın çizgisini takip eden bir çevre de pek olmamıştır. Fakat Kurtuluş Kayalı, Said Halim Paşa'nın etkisinin İslam ile ilgilenen çevrelerde belirgin olduğunu özellikle Sezai Karakoç ve Mehmet Akif Ersoy örneğini vererek göstermektedir. Ancak Kayalı sözkonusu etkinin bilinçli bir tercih olmasından ziyade "düşünsel paralellik" düzeyinde aranması gerektiğini vurgulamaktadır (Kayalı, 1985, s. 1306). Asım Öz ise Kayalı'nın bu yaklaşımını sorunlu bularak "velev ki durum böyle olsa bile bunu kanıtlayacak somut

açıklamalar olmadığından, bu etkinin var olup olmadığını varsa bile mahiyetini ve miktarını tespit etme imkânından yoksun olduğumuz söylenebilir” (Öz, 2011, s. 155) açıklamasıyla Said Halim Paşa'nın etkisinin görülmediğini belirtir. İslamcı yazarların eserlerinde Said Halim Paşa'nın eserlerine ilişkin atıfların oldukça az olması da Asım Öz'ün ifadelerini destekleyici bir durumdur.

Sonuç olarak Said Halim Paşa'nın Türk düşüncesi açısından en müstesna yeri ise günümüzde de devam eden Türkiye'nin çeşitli toplumsal ve siyasi problemlerinin ilk tartışıldığı dönemde hem bu problemlere şahit olması hem de bu problemlerin nasıl aşılabacağına ilişkin değerlendirmelerde bulunmuş olmasıdır. Bu açıdan Paşa'nın fikirleri Türkiye'nin temel problemlerini hatırlattığı gibi bu problemlere ilişkin nasıl bir yol ve politika izleneceğine ilişkin bir yöntem de sunuyor. Paşa, problemlerin esas kaynağını yine toplumun kendisinde aranması gerektiği üzerinde durmaktadır. Problemleri çözmek için Batılı çareler bulmanın bir fayda sağlayamayacağını çünkü başka toplumların problemleri için bulduğu çözümlerin başka bir topluma fayda sağlamayacağını ifade ediyor. Bu gerçeği bir tarafa bırakıp taklit ve aktarmalara yönelmenin Türkiye toplumunu götüreceği yer ise toplumsal kaos ve siyasi zaaf olacaktır. Ancak terakki için Batı medeniyetinden istifade etmeye de mecbur olduğunu ifade ederek istifade etmek ile taklit arasındaki farklılığa dikkatleri çeker.

Kaynakça

- Akın, M. H. (2011). Said Halim Paşa düşüncesinde yerlilik meselesi. *TYB Akademi*, 1(3), 141-149.
- Albayrak, S. (1995). Eşref Edip Fergan. *TDV İslam Ansiklopedisi* (cilt: 11, ss. 473-474).
- Arabacı, C. (2005). Eşref Edip Fergan ve *Sebilürreşad* üzerine. Y. Aktay (Ed.), *Modern Türkiye'de siyasi düşünce: İslamcılık* İstanbul: İletişim.
- Bostan, M. H. (1992). *Bir İslamcı düşünür: Said Halim Paşa*, İstanbul: İrfan.
- Bostan, H. (2011). Sadrazam Said Halim Paşa. *TYB Akademi*, 1(3), 11-26.
- Buçukcu, Ö. (2014). Said Halim Paşa İttihat-Terakki cemiyeti ilişkileri ve Osmanlı Devleti'nin harb-i umumiye girmesi meselesi. *Tezkire*, 48, 241-254.
- Bülbül, K. (2015). *Siyasal Bir Düşünür ve Devlet Adamı: Said Halim Paşa*. İstanbul: Tezkire.
- Ceyhan, A. (1991). *Sırât-ı Müstakim ve Sebilürreşad mecmuaları fihristi*, Ankara: DİB.
- Çavdar, T. (1991). *İttihat ve Terakki*. İstanbul: İletişim.
- Gencer, B. (2012). *İslam'da Modernleşme: 1839-1939*. İstanbul: Doğu Batı.
- Efe, A. (2009). *Sebilürreşad*. *TDV İslam ansiklopedisi* (cilt: 36, ss. 251-253).
- Gül, A. (2011). Modern bir düşünür ve devlet adamı olarak Said Halim Paşa: hayatı, eserleri ve fikirleri. *TYB Akademi*, 1(3), 101-124.
- Günaydın, Y. T. (2015). Said Halim Paşa bibliyografyası. *Tezkire*, 52.

- Huyugüzel, Ö. F. (2010). Tanin. *TDV İslam ansiklopedisi* (cilt: 39, ss. 565-567).
- İnal, İ. M. K. (1982). Mehmed Said Halim Paşa. *Son sadrazamlar* (cilt: 4, ss. 1893-1932). İstanbul: Dergâh.
- Kayalı, K. (1985). Said Halim Paşa. *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye ansiklopedisi* (cilt: 5, 1304-1306). İstanbul: İletişim.
- Mardin, Ş. (1999). *Jön Türklerin siyasi fikirleri: 1895-1908*. İstanbul: İletişim.
- Öz, A. (2011). Fark düşünürü ve İslamcılık üzerine dolaylı açılımlar. *TYB Akademi*, 3, 151-174.
- Said Halim Paşa. (1998). *Buhranlarımız ve son eserleri*. (M. E. Düzdağ, Haz.). İstanbul: İz.
- Said Halim Paşa. (2005). *Buhranlarımız*. (E.Düzdağ, Haz.). Kervan.
- Şeyhun, A. (2010). *Osmanlı Devlet adamı ve İslamcı düşünür: Said Halim Paşa*. (D. Göçer, Çev.). İstanbul: Everest.
- Şeyhun, A. (2011). Said Halim Paşa: Osmanlı devlet adamı ve İslamcı düşünür, *TYB Akademi*, 1(3), 67-80.
- Uçman, A. (2005). Mizancı Murad. *TDV İslam Ansiklopedisi* (cilt: 30, ss. 214-216).
- Uğur, H. (1955). Jön Türklerin çıkardığı gazeteler: 2. *Türk Düşüncesi Dergisi*, 4(19), 7-19.
- Zürcher, E. J. (2000). *Modernleşen Türkiye'nin tarihi*. (Y. Saner Gönen, Çev.). İstanbul: İletişim.
- Wasti, S. T. (2008). Said Halim Pasha: Philosopher prince. *Middle Eastern Studies*, 44(1), 85-104.

شون حرکاتی کندیسنگ او سروده وحی آئینه مظهر بر بی اولدنی فرض ایدیلرک سوله نیور. بم فکرجه او انشاده حضرت یوسف شرایع سولون هیچ بر شی وحی اولدنی کی هنوز حساب حق اولی مرتبه سوله بکام نیورمانشی .

بعض اصحاب قصص بوک مخالفه زرده نه کتاب الهده نه نده سنت صحیحده حضرت یوسف او اولقی بی بولدننی استقامتہ مدار اولحق هیچ برشی یوقدر .

دولما بلع اشدہ آیتاه حکماً وعلماً آیت کریمه کتبخه بوراده کی حکم کندیسنگ دیار معبرده امر شی و سلطنت ساحی اولانندن ، علم ایسه حنا حنک عسادی آومندن ایستدیگه وپردیکی کی حضرت یوسفده احسان ایش بولانندن عیارده . بوتلرک هیچ برده حضرت یوسف او انشاده بی اولدنی دلالت ایدیلرک بر شی یوقدر . ذاتاً حضرت یوسف اهل مصری نبوی تصدیقه دعوت ایش اولدنی وافر هیچ برخبرده وارد اولدیلر .

و حقایق قایمه ظاهر اولدقدنکمره بیدنه ایدرک حضرت یوسف قارداشترنه قرضی اولان شون حرکاتی تأویل قول ایشیلرک درجده صریح حیلر چله نندن اولننه برار حواز حیللر انکار ایدلر. قارشی حجت مقامده سرد ایدیلرک ایدیلرک احکام آیه نندن دکادر . (کذبت کدنا یوسف) نظم جلیله بو سوزتیزی جرح ایتر . زیرا آیت کریمه بوتلرک بر شی نبوی اولدنی دلالت ایدیلرک حجت یوقدر . بو آئینی نظم کلامده کی قون واسال بولغنددر . چونکه حضرت یوسف قارداشتری جزای مهور حقدده او صورتیه الطاق ایدن آئینی حنا حق ایدی . شایر بر الطاق آئی بو طرزده اولدیلدی . یوسف بیایی قارداشترنیک افرندن قوزلارمه بول بولدی بجددی . ایش حضرت یوسف مقصدنه وصولی کندی کس وندیری سامنده اولماق صرف قارداشتری او بولدی الطاق ایدن اراده آئی اتری بولدی چنه بلاغت نظم و حرکت یوسف اقلک بر کیدی اولسی شکلده سوق کلامی ایچ ایدیلر (کذبت کدنا یوسف) ماکان یاخذ احد فی دین الملک الا ان یثاقه)

حیللرک کتاب الهدهن استدلالی حقدده سوله بیکدر سوز بولنندن عیارده . لکن (مع الجلیل الدرامه نواح بالدرامه جنیاً) طرزده کی حدیث نبوی استدلالتیه کتبخه بو حدیثک صحت ونبوتی قدرنده حیللرک جوازنه دلالت ایدیلرک برجهتی اولماقدن باشقه حیللرک عاینه بر جیدر .

شاید حدیث شریف خرمانک دیکر بونوع خرما صانان آدمک کندینسه صانعسی آس اولادی او زمان حیللر طرفدارانی تأیید ایدیلریدی . لکن حدیثده خرمانک تدبیرک نوح خرما صانان آدمک کندینسه نه نامشتمت نه حول نه تأجیل نه نده تقد راج ایله نده من مثل ایده نده باشقه صورتیه صانعسی اقامه ایدیلرک هیچ رجعت یوقدر . بو قدرک کلامی عیاره حدیثک مقهورنندن خارجدر . حدیثک

دلالت ابتدایی منا شودرک علیه الصلاة والسلام افرندن برآمده ایلک متاعی برین مقابله صانعی دیکر بونوع خرما آلمسی امر نیورنیورلر . قطعاً معلومدرک بو آئینی بر مع صحیح اقتضا ایدر . بینه قطعاً معلومدرک یازده مقابله خرما صانان بر آدمک عینی مشرطن مال آلمسی اکثریت تشکیل ایدن ماملانندن اولماق ایچون لفظ حدیثک بوضولده حلی برقاعده ایچاق دکادر .

لکن شایه او آدم بکی متاعی ایلک متاعی صانع اولدنی آمدن اشترای ایدیلرک اولورس او زمان ایلک عقدک هر ایلک طرف ایچون مقصود بالقات اولوب بلکه ایلک متاعک ایلک متاع ایله ماده سی ایچون بر منزه اولانندن قودوقلور . بو صولنه منکله بر ایلرلی اقسامته کیرر . مگرکه بو ایلک عقدک ایلکینکده مقصود بالقات اولدنیته ، یوقسه بریحی متاعی ایلک ایله ماده یه بر وسیله اولدنیته دلالت ایدیلرک برشی بولسون .

آزینک یوقارین بری سرد اولان مطالعندن قایمه نین ایدرک حیللرک نه کتاب الهدهن ، نده سات صحیحدن استاد ایدیلرک هیچ بریحی یوقدر . بانه علیه یوقدرله آکتفا ایدرک جواز حیللی متضمن اولان اقوال علمانی آری آری جرح ایچک لزوم کورمه ز . هر کسک برمسلیر ، ردا ی داردرک خطا دایمنه صابنده ایش کندی حصول فکر وسعیدر . خطانن مصونیت آئینی حنا حق ایدر . رده حنا حنک سوزیک قورلی آومندن احتاج ایش اولدنی اختیاران بشره مخصوصدر .

عبدالعزیز چاوش

شورای مشیخت اسلامیة

اعظم علما اسلامیة دن فاضل شیخ جمیع الزمان سعید کردی اودی حضرتی یثمه . برتکلیده بولنیورلر . اساساً متفاتی ابتدای شریوطندن بری بو فکرک طرفداردنر . دعا اولماق بولر بر شورتلرک تشکیل لزومی اتری سور. عرسده بضر نصیر البصر کیسه طرفندن بو فکرک اهیق ادراک اولوماق عانت ایدیلدی . لفظ جریان حدان بولر بر شورتلرک نهدر لزومی اولدنی دها کوستری . آتیا بو ایشیلرک دعا زوده نرایدیلرکی اولوالایب ایله قدر ایدرلر . اید ایدرک بومر تکلیف کرف حکومتیه ، کرک مجلس سینه کال اهیله نظر دفعه آینه بی . بران اول تکلیف حجت یورولر حددر .

تاریخ زده کوستریورک اسلام نه درجه دینه تشکیل ایش ایسه ترقی ایش ، نه وقت دینده ضعف کوستریش ایسه تدقی ایشدر . باشقه دینده ، بالفکس نه ترقی زماننده وحشت ، ضعیف زماننده تمدن حاصل اولنقدر .

جهود آیینسنگ شرقده ایشی قدر ازیلیک در زمیزدرک شرقک حسابانه حاکم دیندر . بوکون عالم اسلامده کی اظهارت ده کوستریورک عالم اسلامی اولدیرد حق و سولانندن قورنارده حق بینه اولسندر . (مادی ۱۲۰ هجر صحیهدده)

Konuşan yalnız hakikattir

Nur mektebi irfanının talebelerine mühim bir vasiyetim

Risalei Nurda isbat edilmiştir ki bazan zulüm içinde adalet tecelli eder. Yani insan bir sebeble bir haksızlığa, bir zulme maruz kalır, başına bir felâket gelir, hapse de mahkûm olur, zindana da atılır. Bu sebeb haksız olur. Bu hüküm bir zulüm olur. Fakat bu vâkıa adaletin tecellisine bir vesile olur. Kaderi İlâhî başka sebebdan dolayı cezaya, mahkûmiyete istihkak kesbetmiş olan kimseyi bu defa bir zalim eliyle cezaya çarptırır, felâkete düşürür. Bu, adaleti ilâhînin bir nevi tecellisidir.

Ben şimdi düşünüyorum. Yirmi sekiz senedir, vilâyet vilâyet, kasaba kasaba dolaştırılıyor, mahkemeden mahkemeye sürükleniyorum. Bana bu zalimane işkenceleri yapanların bana attıkları suç nedir? Dini siyasete âlet yapmak mı? Fakat niçin bunu tahakkuk ettiremiyorlar? Çünkü hakikati halde böyle bir şey yoktur. Bir mahkeme aylarca, senelerce suç bulup da beni mahkûm etmek için uğraşır. Bir şey bulamıyor. Beraetime hükmediyor. O, bırakıyor, diğer bir mahkeme aynı meseleden dolayı beni tekrar muhakeme altına alıyor. Bir müddet de o uğraşır, beni tazyik ediyor, türlü türlü işkencelere maruz kılıyor. O da bir netice elde edemiyor, bırakıyor. Bu defa bir üçüncüsü yakama yapıyor.

öldü. Fakat bu gibi insanlar hiçbir zaman ölmezler. Milyonlarca insana hayat verirler. Zincir devam eder. Ruhları inkişafırlar âleminde başkanlık eder ve beşeriyetin tekâmülüne yardımda bulunurlar.

İkbal'in kendinin de dediği gibi:

«Cahiller, ölümün, hayatın sonu olduğuna inanırlar,
Fakat hakikatte, hayatın bu gecesi, ölmezliğin
sabahıdır.»

İkbal Pakistanlıdır fakat bütün cihanşümül hakikatler gibi onun fikirlerinin de tesir sahası dünya ölçüsündedir. Büyük adamlar bütün bir beşeriyetin malı değil midirler?

Pakistan, böyle dünya çapında bir insan yetiştirmiş olduğundan dolayı gurur duymaktadır.

Mian Beşir Ahmed
Pakistanın Türkiye Sefiri

Böylece musibetten musibete, felâketten felâkete sürüklenip gidiyorum. Yirmi sekiz sene ömrüm böyle geçti.

Bana isnad ettikleri suçun asıl ve esası olmadığını nihayet kendileri de anladılar. Onlar bu ithamı kasden mi yaptılar? Yoksa bir vehme mi kapıldılar? İster kasid, ister vehim olsun. Ben böyle bir suçla münasebet ve alâkam olmadığını kemali kat'iyetle, yakinen ve vicdanan biliyorum ya!.. Dini siyasete âlet edecek bir adam olmadığını bütün insaf dünyası da biliyor ya!.. Hattâ beni bu suçla itham edenler de hakikati hali biliyor ya!..

O halde neden bana bu zulmü yapmakta ısrar edip durdular? Neden ben suçuz ve masum olduğum halde böyle devamlı bir zulme, muannid bir işkenceye maruz kaldım? Neden bu musibetlerden kurtulamadım? Bu ahval adaleti İlâhiyeye aykırı düşmez mi?

Bir çeyrek asırdır bu suallerin cevaplarını bulamıyordum, üzülyordum, muztarib oluyordum. Uzun senelerden sonra bana zulüm ve işkence yaptıklarının sırrını nihayet anladım. Bu işkencelere beni maruz kılan asıl suçumun ne olduğunu şimdi bildim:

Ben kemali teessürle söylerim ki, benim suçum, büyük bir gaflet, büyük bir enaniyet eseri olarak, hizmeti Kur'aniyemi şahsiyetim, maddî, manevî terakkiyatıma, kemâlâta âlet yapmaktır! Asıl suçum ve cinayetim işte bu! Bu musibetler, bu felâketler, bu işkenceler hep bu yüzden, bu suçumdan.

Şimdi bunu anlıyorum, hissediyorum. Allaha binlerle şükrediyorum ki bana bu suçumu ilham etti, beni gaflet uykusundan ikaz etti. Ben uzun seneler ihtiyarım haricinde olarak müthiş bir gaflete düşmüşüm. Şimdi hakikat bana münkeşif oluyor. Gayet kuvvetli manevî manialar beni bu sakat düşünüşten kurtarıyor. Ben hizmeti imaniyemi maddî ve manevî kemalât ve terakkiyatıma, azabdan, cehennemden kurtulmama, hattâ saadeti ebediyeye vesile yapmama, yahut herhangi bir maksada âlet yapmama manevî gayet kuvvetli manialar beni men ediyor!..

Meşrutiyet Dönemi Gazetelerinde Bediüzzaman Said Nursi ve Nursi'nin *Sebilürreşad* Mecmuası ile Münasebetleri

Ahmet Dursun

Giriş

Bediüzzaman Said Nursi, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e uzanan çalkantılı süreçte bütün tarihi kırılmalara ve gelişmelere şahit olmuş bir İslam alimi olarak günümüz tartışmalarında önemli bir yere sahiptir. Padişahlık, Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemlerini yaşayan Said Nursi'nin günümüz tartışmalarında yerinin anlaşılabilmesi ve fikirlerinin irdelenebilmesi için bilhassa onun İstanbul'a geldiği 1907 yılından itibaren faaliyetlerine ve yazdıklarına iyi bakmak gerekir. Bu okuyuş, Türk siyasetine ve fikir hayatına damga vuran fikirlerin ve Meşrutiyet'ten günümüze yaşanan sürecin anlaşılması açısından da önemlidir. Meşrutiyet, hürriyet, istibdat, Batıcılık, İslamcılık, Türkçülük, medeniyet, terakki-tedenni, Kürt sorunu, Abdülhamid, İttihat ve Terakki, Cumhuriyetin kuruluşu ve laiklik gibi bugün de tartışılan bir dizi konu ve probleme ait ipuçlarına bu okumalarda rastlamak mümkündür. Çok geniş bir çalışma alanı açan bu konular araştırmacıların ilgisini beklemektedir. Bu çalışmada öncelikle Bediüzzaman Said Nursi'nin "Eski Said Dönemi" diye tabir edilen dönemdeki gazetecilik faaliyetlerine yer verilecek ve bu gazetelerdeki fikirleri ele alınacaktır. Devamında Said Nursi'nin Eşref Edip'le ve *Sebilürreşad*'la Meşrutiyet dönemlerinden başlayarak ölümüne kadar devam eden münasebetlerine kısaca değinilecektir.

Bediüzzaman'ın doğup büyüdüğü bölgenin problemlerine dikkat çekmek ve bir dizi çözüm önerilerinde bulunmak amacıyla İstanbul'a geldiği yıllar Osmanlı'nın en çalkantılı dönemleridir. Medresetü'z-zehra projesini padişaha sunmak ve Doğu'da bu üniversitenin kurulmasının öncülüğünü yapmak üzere

Dersaadet'e gelen Said Nursi kendisini Meşrutiyet, hürriyet ve istibdat kavramları etrafında yoğunlaşan tartışmaların içinde bulur. Said Nursi bu tartışmalara kâh gazeteler yoluyla, kâh çeşitli münasebetlerle katıldığı toplantılarda yaptığı konuşmalarla katılır. Bediüzzaman'ın fikirlerini açıklamak için gazete imkanlarını kullanmak; hatta kendisinin de *Marifet ve İttihad-ı Ekrad* adıyla bir gazete çıkarmak istemesi onun basına verdiği önemin bir göstergesi olarak kaydedilmelidir. Said Nursi kendi gazetesini çıkaramaz ama yazarlık anlamında yoğun bir gazetecilik faaliyetinin içindedir. Bu faaliyetlerin anlaşılabilmesi ve öneminin kavranabilmesi için ilk önce Osmanlı'da basının gelişmesine kısaca bakmak, gazetecilik faaliyetlerinin Osmanlı toplumu ve aydınları açısından ne anlama geldiğini tespit etmek faydalı olacaktır.

Osmanlı Dönemi Gazeteciliğine Kısa Bir Bakış

Batılılaşma hareketleriyle birlikte Osmanlı'da yükselen yayıncılık hareketleri çok geniş bir çalışma alanının konusudur. Günümüzde de devamlılığı olan İslamcılık, Batıcılık ve Türkçülük fikirlerinin gazeteler ve dergiler etrafında geliştiği, bununla birlikte daha birçok alanda gazetelerin farklı fikirlerin de naşir-i efkarı olarak kullanıldığı düşünüldüğünde bu çalışmaların da ne kadar değerli olduğu da anlaşılacaktır.

Osmanlı Devleti'nde ilk resmî gazetesi olan *Takvim-i Vekayi* ile (25 Cemaziyevvel 1831) başlayan basın hayatında hızlı bir gelişme görülür. Resmî görüşü yansıtan *Takvim-i Vekayi*'den sonra *Ceride-i Havadis* ve *Tercüman-ı Ahval* çıkınca devletin resmi görüşünün dışında ilk özel gazeteler çıkmış olur. Bu tarihten itibaren de gazeteler hızlı bir şekilde çoğalır.

Tercüman-ı Ahval'den başlayarak toplumun eğitimi, yönlendirilmesi, kültürel gelişimi ve siyasal uyanışında gazetelerin ciddi rol oynadığını düşünen Tanzimat aydınları, Genç Osmanlılar gibi örgütlü muhalefetin gelişmesinde de gazeteleri kullanmışlardır (İnuğur, 1982, s. 184).

Meşrutiyet, müsavat, milliyet, hürriyet, medeniyet gibi kavramların tartışmaya açıldığı gazeteler için Şinasi, "Halk ancak haklarını, düşünmeyi ve yorumlamayı gazete aracılığıyla öğrenebilir" demekte, gazetenin önemine vurgu yapmaktadır (İnuğur, 1982, s. 192).

II. Meşrutiyet Dönemi'nde Gazeteler

Bizim konumuzla da ilgili olarak, İkinci Meşrutiyet'le birlikte çok partili bir hayata geçilmesi gazetecilik ortamını da doğrudan etkiler. Zafer Toprak'ın bildirdiğine göre 1910 yılına kadar 353 gazete ve dergi yayınlanmıştır (Toprak, 1982, s. 18). Bu sayı, ilerleyen zamanlarda daha da artarak yedi yüzlü sayılara ulaşır. Bu durum Meşrutiyet yıllarında çok renkli ve hareketli bir basın hayatının olduğunu gözler önüne sermektedir. Bu yıllarda neredeyse her düşünce etrafına birkaç gazete ve dergi çıkar. İkinci Abdulhamid döneminin baskıcı, sansürcü siyasi ortamına rağmen gazeteler önemli tartışmaların kaynağı olarak önemli bir işlev üstlenirler. 31 Mart Vakası'ndan sonra artan gazete kapatma uygulamalarına kadar bu renklilik ve hareketlilik devam eder (Ayhan, 2010, ss. 44-52).

Meşrutiyet'in ilan edildiği yıllar renkli ve hareketli gazetecilik faaliyetleri siyasi yaşam içerisinde en çok göze çarpan hususlardandır. Dönemin meşhur simaları meşhur gazetelerde kendilerini ifade etme imkânı bulurlar. Mesela, "Meşrutiyet ilan edildiği zaman, Ahmet Cevdet'in *İkdam*'ı yayın hayatına devam etmekteydi. Bu gazete kadrosunu Babanzâde İsmail Hakkı, Abdullah Zühütü, Ahmet Rasim ve Hüseyin Cahit oluşturmuştu. Ali Kemal başyazar olduktan sonra *İkdam* gazetesi İttihat ve Terakki'ye karşı şiddetli muhalefete başlamış ve Ahrar Fırkası'nın fikirlerini savunmuştur" (İnuğur, 1982, s. 307).

Dönemin önemli basın organlarından biri de *Tanin*'dir. "*Tanin*'de Hüseyin Cahit (Yalçın), Tefik Fikret ve Hüseyin Kazım yazılar yazıyordu. Hüseyin Cahit, koyu İttihatçıydı. *Tanin* gazetesi ittihatçıların yayın organı sayılıyordu" (Topuz, 2003, s. 83). Uzun süre yurt dışında kalan Mizancı Murat Bey'in çıkardığı *Mizan* gazetesi İttihatçılara ateş püsküren yazılarıyla ünlüydü (Topuz, 2003, s. 83). Ahmet Mithat Efendi'nin çıkardığı *Tercüman-ı Hakikat* gazetesi ise tarafsız kalmaya çalışmıştır. Bir süre sonra Ahmet Mithat Efendi gazeteden ayrılmıştır. Onun ayrılmasından sonra gazeteyi Şükrü ve Behçet Beyler çıkarmıştır (Topuz, 2003, s. 84).

Mevlânâde Rıfat'ın yönettiği *Hukuk-ı Umumiye* gazetesi Fedakârını Millet Derneği'nin yayın organı idi. İttihatçıları sert bir dille eleştiriyordu. Kısa sürede kapatıldı. İstibdat döneminde bir dizgi yanlışlığı dolayısıyla kapatılan *Takvim-i Vekayi* gazetesi 29 Temmuz 1909'da yeniden çıkmaya başladı (Topuz, 2003, s. 83). *Osmanlı* gazetesi ise Ahrar Fırkası'nın yayın organı idi ve Süleyman Nafiz'in yönetimindeydi (Topuz, 2003, s. 84).

Bu dönemin gazeteleri ve fikir adamlarıyla ilgili en dikkat çekici hususlardan biri, bariz şekilde görülen fikri kutuplaşmalardır. Bu dönemde gazeteler adeta iki düşman gruba ayrılmışlardı: İttihatçı sempatanları ve karşıtları. Karşıt grubun başında ise radikal tavırlarıyla tanınan Tahsin Bey, diğer tarafta da *Volkan*'ı yayınlayan Kıbrıslı Derviş Vahdetî vardı. Buradan hareketle gazeteler arası ciddi tartışmalar olmakta ve basın kanunu bulunması gerekliliği de dile getirilmekteydi. Bu konudaki aksaklıklar basınla ilgili bir düzenlemeyi zorunlu hale getirmişti. Türkçe, Rumca ve Ermenice gazetelerin müdürleri, Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin istekleri doğrultusunda bir araya gelerek, birtakım yayın ilkeleri belirlemişlerdi ve bu ilkeler 7 Eylül 1908 tarihli İttihat ve Terakki'de "Matbuat programı" başlığı altında duyurulmuştu (Çakır-Aydın, 2010, ss. 237-243).

Gitgide artan siyasi çalkantılar, düşünce ayrılıkları ve çekişmeler nedeniyle bu program hayata aktarılamaz. Meclis'in bir basın kanununun hemen hazırlanmasına karar vermesi yeni tartışmaları da beraberinde getirir. *Serbesti* gazetesi başmuharriri Mevlanzâde Rıfat'ın önderliğinde İstanbul'da düzenlenen miting gibi birçok yerde basın kanunu aleyhinde mitingler düzenlenir. Gazete sütunlarına da yansıyan bu durum *Tanin*'de Hüseyin Cahit'in "Matbuat-ı Hürriyet" adlı yazısında ifadesini bulmaktaydı. Bu dönemde İttihatçıların muhalifleri ve Abdülhamid taraftarları arasındaki çekişmelere basın tarihinde bir ilk olan bir gazetecinin öldürülmesi olayı eklenince, basın camiasında büyük çalkantılar meydana gelir. Abdülhamid dahi hiçbir gazeteciyi öldürtmemiş, hapis ve sürgün cezalarıyla cezalandırmıştı. Bu durum muhaliflerle ittihatçı düşmanlarını bir araya getirdi. Babıâli ve meclis önünde Darülfünun öğrencilerinin düzenlediği gösteriler yapıyordu. Meclis içinde de pek sınırlı bir hava esmekteydi. Bu puslu hava 13 Nisan 1909'da patlak verdi. 31 Mart hadisesiyle birlikte Abdülhamid tahttan uzaklaştırıldı ve bütün fırkalar lağvedildi. İstanbul'da sıkıyönetim ilan edilerek Divan-ı Harb-i Örfilelerle beraber darağaçları kuruldu. Bu yargılamalarda suçsuzlar dahi idam edildiler. Gazeteleriyle halkı kıskırtanlar da yargılandılar. Meşrutiyetin ilanından sonra tekrar gazeteciliğe başlayarak *Mizan*'ı neşretmeye başlayan Mehmet Murat, yönetime ve İttihatçılara olan muhalefetinden dolayı müebbet kalebentliğe mahkum edildi. Gazetecilere yapılanlar bunlarla sınırlı kalmadı. İlerleyen dönemde *Sada-yı Millet* yazarı Ahmet Samim 9 Haziran'da, *Şehrah* yazarı Zeki ise 10 Temmuz 1911'de öldürüldü. Hemen hemen bütün gazeteciler çeşitli hapis cezaları ve sürgünlere maruz kaldılar (Çakır-Aydın, 2010, ss. 243-49).

İşte, 31 Mart sebebiyle Divan-ı Harp'te yargılanan Bediüzzaman Said Nursi'nin İstanbul hayatının ilk yılları ve gazetelerde yazdığı yazılar böyle karışık bir döneme rast gelmektedir.

Bediüzzaman Said Nursi'nin Yazılarının Neşredildiği Gazeteler

Bediüzzaman Said Nursi'nin 1908'den Divan-ı Harp'te yargılandığı tarihe kadarki yazdığı ve nutuklarının yayımlandığı gazeteleri *Tercüman-ı Efkar*, *Serbesti*, *Volkan*, *Mizan*, *Misbah*, *Şûra-yı Ümmet*, *Şark ve Kürdistan*, *Kürd Teavün ve Terakki Gazetesi* ve *Rehber-i Vatan* olarak sıralayabiliriz. Bu tarihten sonra İstanbul'dan ayrılarak Doğu seyahatine çıkan Bediüzzaman Said Nursi, 1912'de tekrar İstanbul'a gelerek Sultan Reşad'la Balkan seyahatine katılmış, Medresetü'z-zehra projesini tekrar gündeme getirerek projeyi kabul ettirmiş, Van'a dönerek üniversitenin temellerini de atmıştır. Ancak Birinci Dünya Savaşı'nın başlamasıyla proje yarım kalmış, Bediüzzaman da Doğu cephesinde gönüllü alay kumandanı olarak savaşmış ve Ruslara esir düşmüştür. Esaret dönüşü İstanbul'a gelen Said Nursi'nin bu dönemde yalnızca *İkdam* ve *Sebilürreşad*'da yazılarının çıkması dikkat çekicidir.

Bediüzzaman Said Nursi gazetelerde yazı yazmasının nedenini, “Volkan gibi cerâid-i diniye ile nesâyih-i diniyeyi, o mütehasis ve müteheyyic vicdanlara yağdırmak istiyoruz” sözleriyle açıklar (Nursi, 2012, *ESDE*, s. 98.).

O'na göre gazeteler dini nasihatlerin halka ulaştırılması, vicdanların harekete geçirilmesi yolunda önemli bir fonksiyona sahiptir. Gazetecileri de “hutteba-i umumî” olarak tavsif eden Nursi (Nursi, 2012, *ESDE*, s. 57) gazetelerin “bedraka-i efkâr” (fikirlerin kılavuzu) olmaları gerektiğini de ifade etmektedir (Nursi, 2012, *ESDE*, s. 115). “Edipler edepli olmalı; hem de edeb-i İslâmiye ile müteaddip olmalı. Ve onun sözleri kalb-i umumî-i müşterek-i milletten bîtarafane çıkmalı. Ve matbuat nizamnamesini, vicdanınızdaki hiss-i diyanet ve niyet-i halise tanzim etmeli” (Nursi, 2012, *ESDE*, s. 124.) diyerek de gazetecilik ilkelerine ahlaki ve şer’i bir çerçeve çizer.

Said Nursi'nin Gazetelerdeki Fikirleri ve Bediüzzaman'ın *Makalat*'ı

Said Nursi'nin 1908 ile 1920 yılları arasında çeşitli gazete ve dergilerde yayımladığı makalelerini *Makalat* adlı eserinde toplamıştır. Bu makaleleri sırasıyla şöyle sıralamak mümkündür:

Said Nursi'nin yayımladığı hürriyet ve meşrutiyet ile alakalı yazdığı ilk makale *Tercüman-ı Efkar* gazetesindeki yazısıdır (Akgündüz, 2013, s. 458). İlk sayıdaki bu yazıya ait nüsha elde değildir.

Said Nursi gazetelerden önce çeşitli vesilelerle hürriyetin ilanından hem önce hem de sonra hürriyet, Kanun-ı Esasi ve içtimai konularda nutuklar irat etmiştir. Mesela bu nutukların başında hem İstanbul'da hem de Selanik'te verdiği hürriyet ile ilgili nutuk gelmektedir. Bu nutuk, *Misbah* gazetesinde de yayımlanmıştır.

Bediüzzaman Said Nursi ile ilgili tartışmalarının odağında onun tarif ettiği şekliyle “hürriyet” uğrunda mücadele yatmaktadır. Onun Abdülhamid ya da İttihat ve Terakki ile ilişkileri de bu bağlamda değerlendirilmelidir. Bediüzzaman “hürriyet-i şeriye” olarak tarif ettiği ve bu çerçevede oluşmasını istediği bir kanuni esasının peşinden koşmuş, meşrutiyeti de bu bağlamda ele almış ve gazetelerde bu bağlamda makaleler neşretmiş, farklı zeminlerde nutuklar irat etmiştir. Bu nutuklar da devrin gazetelerinde yayımlanmıştır.

Bunlardan ilki *Misbah*'ta yayımlanan “Dağ meyvesi acı da olsa devadır” başlıklı yazıdır. *Misbah* gazetesi 2 Ekim 1908 tarihli nüshasında bu nutkun başına şöyle bir ibare koymuştur:¹ “İstanbulumuzca Kürd Hoca denmekle maruf, fazıl-ı şehîr Bediüzzaman-ı Kürdî Molla Said Hazretlerini inkılab-ı mes'ud ibtidalarında Dersaadet ve Selanik'te kerraren irad edip bilhassa gazetemize ihda eylediği nutk-ı irticalidir” (Akgündüz, 2013, s. 459).

Bu nutuk, Selanik'te hürriyet meydanında tekrar edilen nutkun suretidir. Hürriyete hitap başlıklı bu nutuk, “Ey hürriyet-i Şer'i öyle müdhiş, öyle güzel ve müjdeli bir seda ile çağırılıyorsun ki...” hitabıyla başlar. Bu nutukta özetle Kanun-ı Esasi hakimiyet-i milletin beraat-i istihlali olarak tanımlanır ve bizi cennet

1 Bu nutuk, “Dağ meyvesi acı da olsa devadır” başlığı altında 02 Ekim 1908 - 09 Ekim 1908 tarihleri arasında *Misbah* Gazetesi'nde neşredilmiş ve sonra; “Kütübhane-i İctihad” sahibi Ahmed Ramiz tarafından *Nutuk* adıyla Bediüzzaman'ın bazı makaleleri ile birlikte 1910'da İkbâl-i Millet matbaasında bastırılmıştır.

kapılarına davet ettiğini ifade eder. O kapılar ittihad-ı kulub, muhabbet-i milliyeye, maarif, say'-i insani, terk-i sefahattir (Nursi, 2012, ss.170-182). Bu nutkunda hürriyetin yanlış yorumlanmaması gerektiğini ifade eden Nursi, hürriyetin şeriatın edep ve hükümlerine riayetle ve güzel ahlak ile gelişeceğine dikkat çekerek ilk dönem Müslümanlarının hürriyet, eşitlik ve adalet anlayışlarını ve uygulamalarını örnek olarak gösterir.

Avrupa medeniyetine de değinilen bu nutukta Avrupa'nın işimize yarayan terakkimize yarayacak fen ve sanatlarının alınabileceği ama medeniyetin günahları olarak tabir edilen kötü âdet ve ahlaklarından uzak durulması gerektiği belirtilerek hürriyetin dayanması gereken beş esas şöyle sıralanır: Toplumun bir araya gelmesiyle oluşan milli birlik ve beraberlik; âlemin hükümranı olan ilim ve marifet; bu milletten yeni Eflatunlar, İbn-i Sinalar çıkaracak, insaniyet cevheri ve İslamiyet hakikatleri; şeriatın adalet, hürriyet ve eşitlik düsturlarına riayet ve meşveret-i şeriye (Nursi, 2012, ss. 176-179).

Bediüzzaman Said Nursi'nin hürriyet ile ilgili düşünceleri ve faaliyetleri müstakil bir çalışma konusu olabilecek niteliktedir. Said Nursi'nin, "İnsanlar hür oldular ama abdullahtırlar" diyerek hürriyetin şer'i sınırlarına dikkat çekmesi, Batı'da tarif edildiği şekliyle, hürriyetin "başkasına zarar vermemek kaydıyla istediğin her şeyi yapabilmektir" anlayışına karşı çıkması oldukça manidar ve orijinaldir. *Münazarat* adlı eserinde de bu hususa değinen Said Nursi "Hürriyeti bize çok fena tefsir etmişler..." diye başlayan soruya "Öyleleri hürriyeti değil belki sefahat ve rezaletlerini ilan ediyorlar" diyerek cevap verir ve hakiki hürriyetin âdâb-ı şeriatla edeplenmiş ve süslenmiş olması gerektiğini ifade eder (Nursi, 1999, s. 55). Bediüzzaman bilhassa meşrutiyet tartışmalarına konu olan hürriyeti iki şekilde tarif eder. Hürriyet tahakküm ve istibdat ile başkasını zillet altında bırakmamak ve zalimlere boyun eğmemektir (Nursi, 1999, s. 41).

Kanun-i Esasi Meselesi

Said Nursi'nin gazetelerde yazdığı dönemlerde en çok tartışılan hususlardan biri *Kanun-ı Esasi* meselesidir. Sultan Abdülaziz'in tahttan indirilmesiyle II. Abdülhamid *Kanun-ı Esasi*'yi ilan etmek şartıyla tahta çıkarılır. Sultan II. Abdülhamid, ilan edilecek yeni anayasanın şer'-i şerife aykırı olup olmadığını öğrenmek için yetkili İslam hukukçularından konuyla ilgili layihalarını kendilerine ulaştırmasını istediği bilinmektedir. Bunun caiz olduğu veya olmadığı ile ilgili fark-

lı ilmi şahsiyetler kendisine görüş bildirmiştir. Bu noktada Bediüzzaman Said Nursi'nin meseleyi şer'î zeminlere oturtturarak ele alması ve Meşrutiyet'e Kurani esaslar çerçevesinde sahip çıkması son derece dikkat çekici ve önemlidir. Said Nursi, Meşrutiyet'i "adalet, meşveret ve kanunda inhisar-ı kuvvet" olarak tarif etmiş, Kanun-ı Esasiyi ve meşru Meşrutiyet'i müdafaa eden yazılar yazmıştır. İkinci Meşrutiyet'in ilanından sonra da yeni hükümete ve muhalefete meşrutiyetin kıymetinin bilinmesi yönünde tavsiyelerde bulunmuştur.

Said Nursi, daha evvel savunduğu hürriyetin, II. Meşrutiyet'in ilanı ile gerçekleştiğini görünce iktidarın elden ele geçişini intikama çevirmek isteyenlere ve hürriyeti kötü tefsir etme ihtimallerine karşı *Rehber-i Vatan* isimli yeni çıkan bir mecmuada bir makale yayımlar (Akgündüz, 2013, s. 477). Buna göre hürriyetin yeniden kabulü ve anayasanın ilanı dünyanın yedi harikası gibi önemli bir olaydır ve Osmanlı'yı dünyanın yeniden süper gücü yapacak bir hamledir. Bu makalenin başlığı Bediüzzaman'ın meşrutiyeti şer'î zemine oturttuğu şura ayetlerinden biridir: "Onlarla bütün işlerinde meşveret eyle." (Ali İmran, 159). Bu makalede zamanın, sosyal şartların hızla değiştiği, başkalaştığı ve ihtiyaçların da çeşitlendiği dile getirilir. Buradan hareketle böylesine değişime şartlar karşısında toplumu ve devleti ancak milletin kalbi hükmündeki Millet Meclisi'nin ve ümmetin fikri demek olan meşveret-i şer'iyenin idare edebileceği ifade edilir. (Akgündüz, 2009, s. 477, bkz *Rehber-i Vatan*, 6.8.1908/24.7.1324, no:1, s. 4).

Said Nursi hürriyet ve Meşrutiyet etrafında gelişen tartışmalara diğer gazetelerde yazdıklarıyla devam eder. Bunlar *Kürd Teavün* ve *Terakki* gazetesinde 19/26 Aralık 1908'de ve 9 Ocak 1909'da yazdığı "Mebusana Hitab" başlıklı makalelerdir.

Burada İslam güneşinin şimdiye kadar istibdadın karanlık bulutlarıyla örtüldüğünden bahsedilmektedir. Bunun sonucu olan ahlak kötülüğü ve dinde zafiyetle İslamîyet istibdada müsaitmiş gibi algılanmıştır. Bu yanlış algıyı ortadan kaldırmak görevi meclis-i mebusana düşmektedir. Meclis milletin kalbi hükmündedir. Makalesinde "milletin kalp hastalığı zaaf-ı diyanettir" diyerek problemin özünü teşhis eden Said Nursi hemen kesilmesi gereken zakkum ağaçlarından söz eder. Avrupalıların İslamîyet'in gelişmeye engel ve istibdadı müsait olmalarını zannetmelerini kesilmesi gereken birinci zakkum ağacı; kötü ahlakın kaynağı ve medeniyetin de düşmanı olan dinsizliği ikinci zakkum ağacı; nifakla Müslüman unsurları bölme hareketlerini de üçüncü zakkum ağacı olarak nitelendirir. Buna karşı yetiştirilmesi gereken Tuba ağaçları birlik ve beraberlik, medeniyet ve geleceğin ikbalini sağlayan eksiksiz dindarlığımızdır (Nursi, 2012, *ESDE*, ss. 29-41).

Said Nursi, Osmanlı devletinin çalkantılı günler geçirdiği on günlerde Kürt alimlere ve Kürtlerin ileri gelenlerine de, onların zihinlerini meşgul eden birçok soruyu aydınlatacak tarzda cevaplar veren ve onlara tartışılan meselelerde tavsiyelerde bulunan makaleler neşreder. Bunlardan bir tanesi *İttihad ve Terakki* gazetesinde yayınladığı makaledir (Makale 6 Eylül 1908'de yayımlanmıştır). Bu makalesinde necat ve selametın ittihad-ı efkarda olduğu vurgulanmakta, ayrılıkçı fikir ve hareketlere karşı “Biz muvahhidiz, tevhid-i efkara ve ittihad-ı kulu-ba muvazzafız” denmektedir (Akgündüz, 2013, s. 495).

Bu çerçevede hem Kürtlere hem de hükümete tavsiyelerde bulunan birçok makale söz konusudur. Bunlardan “Hamidiye Alaylarına Dair Beyan-ı Hakikat” (18 Kasım 1908-6 Teşrinisani 1324) adlı makalesi *Şura-i Ümmet* gazetesinde 46. sayıda çıkmıştır. Bediüzzaman daha sonra yayınlanan *Münazarat* adlı eserinde Doğu vilayetlerindeki Hamidiye alaylarının etkisini ve sonuçlarını şu ve ciz ifadelerle dile getirir:

Evet, موتوا قبل أن تموتوا sırrına, şunun sâye-i muzlimânesinde mazhar oldunuz. İşte her köye böyle ilâç göndermek, hattâ dâülcü ile karın ağrısına müptelâ olan emsâlinize hazım ilâcı hükmünde olan iâne toplamak, yahut eşkiyâlık ve husûmet derdiyle mültehap bulunan o vücuda, iltihâbı tezyid eden Hamidilik icrâ etmek ve ilâ âhir, acaba tedâvi mi, yoksa tasmîm midir, melekü'l-mevte yardım etmek midir? İşte mâhiyet-i istibdâdın timsâli budur. Zirâ, sâbıkta, Padişah kendi yerinde mahpus gibi oturuyordu, biçare milletin hâlini anlamıyordu, yahut zaaf-ı kalb ve kuvvet-i vehim ile anlamak istemiyordu, yahut mütehevvisâne ve mütekeyyifâne ve mütekalkıl olan tabiatı, anlattırmaya müsâit değildi. İşte hükümetteki istibdâda, her şeydeki istibdâdı kıyas ediniz. Hattâ, taklidi tevlid eden ilmin istibdâdı dahi böyledir. (Nursi, 1999, ss. 25 -26)

Bu makalesinde özetle yukarıda gördüğümüz gibi Hamidiye alaylarının işleyişiyle ilgili problemlere dikkat çekilmiştir. Hamidiye alaylarının işleyişiyle ilgili ortaya çıkan problemler nedeniyle lağvedilmesi gündeme gelmiştir. Said Nursi, “asakir-i milliye-i Kürdî” kabul ettiği Hamidiye alaylarının lağvını değil, intizamını istemektedir. Çünkü intizam zararı def ve büyük menfaatini sağlayacaktır. Ölüm ve mahvın kardeşi olan ve zararı zararla def etmek olan lağv, usul kurallarına aykırıdır (Nursi, 2012, *ESDE*, s. 20).

“Kürdler Yine Muhtaçtır” adlı makalesi 2 Aralık 1908 (6 Teşrinisani 1324, *Şark ve Kürdistan*, 1.) çıkmıştır. Bu makalesinde Doğu’da, oranın şartlarına uy-

gun bir şekilde “medrese nam-ı me’lûfu ile ulûm-i diniye ve fûnun-i lâzime ile beraber” medreseler açılmasını tavsiye etmektedir (Nursi, 2012, *ESDE*, s. 22).

“Bediüzzaman Said Nursî’nin Nasayihî” başlıklı makale 5 Aralık 1908’de (22 Teşrinisani 1324, 1.)² *Kürd Teavün ve Terakki* gazetesinde yayımlanmıştır (s. 24). Bu makalede ittihat, ittifak, uhuvvet kavramlarına vurgu yapılarak sahip çıkılması gereken üç cevherden ve mağlup edilmesi gereken üç düşmandan söz eder. Üç cevher İslamiyet, cevher-i insaniyet ve milliyettir. Bu üç düşman ise fakirlik, cehalet ve ihtilaflardan doğan karşılıklı düşmanlıklardır (Nursi, 2012, *ESDE*, s. 25). Nursi makalesinde Kürdistan’ın istikbalini temin edecek vasıtalarından da söz eder. Bunlardan “Birincisi, ittihad-ı millî. İkincisi, ulûm-i diniye ile beraber fûnun-i lâzime-i medeniyeyi tamim etmektir ki, esası ve medresesi aşiret alaylarıdır” (Nursi, 2012, *ESDE*, s. 26).

“Nutm-ı Sabıkın Neticesi”, 9 Ocak 1909’da *Kürd Teavün ve Terakki* gazetesinde yayımlanır (27 Kânunievvel 1324, 6). Bu makalede dört tez ileri sürülür. Bunlar: Avrupa’dan mehasin-i medeniyetin iktibasına muhtaç olduğumuz, Meşrutiyet kanunlarına milli bir libas giydirilmesi gerektiği, müsavat ve adaletin dine dayandırılması gerektiği, Meşrutiyetin de şeriat libasıyla göstermenin ve tatbik etmenin zaruri olduğu (Nursi, 2012, *ESDE*, ss. 42-43). Devamında da bizi her alanda geri bırakan düşmanlardan söz edilir: “o da üç büyük müthiş düşmandır: birincisi fakr, ikincisi cehil, üçüncüsü ihtilâftır. Bu üç düşmana cihad etmeye dinen mükellefiz. Üç elmas kılıcı elde etmek lâzımdır. Birincisi muhabbet-i millî, ikincisi ittihat, üçüncüsü maariftir” (Nursi, 2012, *ESDE*, s. 44). Nursi’nin “İlmiye” başlıklı yazısı da aynı tarihte aynı gazetenin aynı nüshasında yayımlanır (27 Kânunievvel 1324, *Kürd Teavün ve Terakki* gazetesini, 6).

Said Nursî’nin *Volkan* Yazıları

Bediüzzaman Said Nursî’nin “Eski Said” döneminde yoğun bir şekilde yazdığı gazetelerden biri de *Volkan*’dır. Bediüzzaman Said Nursî’nin *Volkan* gazetesinde toplam on sekiz makalesi yayınlanmıştır.

Volkan gazetesi 1908-1909 arasında İstanbul’da çıkmış, Derviş Vahdeti’nin sahibi olduğu siyasi bir gazetedir. İttihad-ı Muhammedî Fırkası’nın fikirlerinin

2 Kürtçe olarak neşredilen bu makalenin Türkçe tercümesi “Kürtler Neye Muhtaç” başlığı ile gazetenin 1 hafta sonraki sayısında (29 Teşrinisani 1324/12 Aralık 1908, 2, 13) yayınlanmıştır.

savunulduğu gazete 31 Mart'ın destekçileri arasında görülür. Derviş Vahdeti de 31 Mart Hadisesi nedeniyle İstanbul'u terk etmek zorunda kalmış; ancak İzmir'de yakalanarak Divan-ı Harp'te yargılanmış ve idam edilmiştir. *Volkan* gazetesi, 31 Mart Hadisesi'nden sonra yayınlarına son vermiştir.

Volkan gazetesinin logosunun altında "İttihad-ı Muhammedi Cemiyeti'nin Mürevvic-i Efkarıdır" ibaresinin yer almasına rağmen Bediüzzaman bu gazeteyi İttihad-ı Muhammedi Cemiyetinin özel bir yayın organı olarak görmemektedir. Said Nursi'nin İttihad-ı Muhammedi Cemiyeti ile ilgili görüşlerini şöyle özetlemek mümkündür: O'na göre "cemiyetin ebedi ve sonsuza kadar sürecek olan yayın organı" tüm İslami kitaplardır. Geçici yayın organı ise "ılayı kelimetullahı hedef ve maksat edinmiş olan bütün gazetelerdir". İttihad-ı Muhammedi, tüm Müslümanların hedefi olan İslam birliğidir. Cemiyet olarak kurulan İttihad-ı Muhammedi ise gerçekleşmesi düşünülen asıl ittihadın ilk adımıdır (Resulan, 1994, s. 11).

Volkan gazetesinin değişik nüshalarında 18 ayrı yazısı yayımlanan Bediüzzaman Said Nursi, yazılarında daha çok İttihad-ı Muhammedi cemiyeti üzerinde durmuş, ittihad-ı İslam vurgusunu sık sık dile getirmiş ve bunun gerçekleşme imkanlarından ve yollarından bahsetmiştir. Said Nursi yazılarında genel olarak İslam birliği, Meşrutiyet'in anlam ve önemi, İslam dünyasının geri kalış nedenleri, terakki edebilmenin şartları, Osmanlılık, hilafet, medrese-mektep çatışması ve bunların ıslah yolları gibi günün tartışılan meseleleri üzerinde durmuştur.

Said Nursi *Volkan*'daki ilk makalesini "Hakikat" başlığı altında 11 Mart 1909'da yayımlar (26 Şubat 1324, *Volkan*, 70, 1). Tevhit vurgusunun yapıldığı makalede, her bir müminin "ılayı kelimetullah" ile mükellef olduğu, bunun yolunun da maddeten terakkiden geçtiği vurgusu yapılır. Dönemin önemli tartışma konusu Meşrutiyetle ilgili fikirlere de yer verilen makalede Meşrutiyet, "adalet ve meşveret ve kanunda inhisar-ı kuvvetten ibaret" şeklinde tarif edilir.³ Ona göre kuvvet kanunda olmalıdır. Yoksa istibdat tevzi edilmiş olur. Aynı makalede "İnsanlar hür oldular, ama yine abdullahtırlar. Her şey hür oldu; şeriat da hürdür, Meşrutiyet de. Mesail-i şeriatı rüşvet vermeyeceğiz" diyen Said Nursi, hürriyet meselesinde şer'i zeminden sapılmamasının önemine değinir ve gerçek hürriyetin nasıl olması gerektiğini açıklar (Nursi, 2012, *ESDE*, s. 52).

3 Bediüzzaman 'Meşrutiyet'le ilgili bu tarifini daha sonra aynen 'Cumhuriyet' için de yapacaktır: "Cumhuriyet ki, adalet, meşveret ve kanunda inhisar-ı kuvvetten ibarettir..."

“Yaşasın Kur’an-ı Kerim’in Kanun-ı Esasileri” başlıklı yazı 14 Mart 1909’da yayımlanır. Burada da Meşrutiyet’in şer’î bir zemine oturtulduğu görülür. “Cumhuriyet ve demokrat manasındaki meşrutiyet ve Kanun-ı Esasî denilen adalet ve meşveret ve kanunda cem-i kuvvet...” diye başlayan uzun cümlesinde Meşrutiyet’in Kur’ân-ı Mukaddes’in düsturlarına dayanması gerektiği vurgulanarak Kuran esaslarının toplum üzerindeki etkilerinden bahsedilir (Nursi, 2012, *ESDE*, s. 54).

Volkan’daki bir diğer yazı “Yaşasın Şeriat-ı Ahmedi” (Asm) (18 Mart 1909, 77) başlığını taşır. Makalede, “Nefs-i emmarenin istibdad-ı rezilesi”nden kurtuluşun İslamiyet’e istinatla olacağı vurgulanır. Devamında pozitivist düşüncenin Osmanlı aydınları ve toplumu üzerindeki menfi etkisine dikkat çekilerek “dünya için din feda olunmaz. Gebermiş istibdadı muhafaza için vaktiyle mesail-i şeriat rüşvet verilirdi. Dinin meseleleri terk ve feda edilmesinden, zarardan başka ne faydası görüldü? Milletin kalb hastalığı zaaf-ı diyanettir; bunu takviye ile sıhhat bulabilir.” denilerek dine sahip çıkılmasının önemine değinilir (Nursi, 2012, *ESDE*, s. 56).

Bu makalede yer verilen “Hususi bir ihtar” gazetecilerle ilgilidir. Nursi, burada “gazeteci denilen huteba-i umumî, iki kıyas-ı fasit ile milleti bataklığa düştürmüştür: Birincisi, vilâyatı İstanbul’a kıyas ederek. Hâlbuki, elifbayı okumayan çocuklara felsefe dersi verilse sathî olur. İkincisi, İstanbul’u Avrupa’ya kıyas etmişler. Hâlbuki, bir erkek, kadının kametinden istihsan ettiği libası giyinse maskara ve rezil olur.” diyerek Batılı değerleri dini, sosyal ve kültürel farklılıkları gözetmeden Osmanlı milletine empoze etmeye çalışan yaklaşımlar eleştirilir (Nursi, 2012, *ESDE*, s. 57).

“Dağ Meyvesi Acı da Olsa Devadır” başlıklı yazı *Volkan*’da yayımlanır. (24 Mart 1909, 83-84) Bu makalede de şer’î ilkelere kanaat etmeyerek bazı temel hükümlerde ve ahlakta Avrupa’ya dilencilik etmenin İslam’a karşı işlenmiş büyük bir cinayet olduğu vurgulanmaktadır. Nursi aynı makalede dinsizlik, ayrılıklar, nifak ve günahlarla medeniyetin çirkinliklerini bizim bünyemize uymayan zakkum ağacına benzetmekte ve ittihat ile dine istinadı ve şeriata bağlılığı da tuba ağacı olarak zikretmektedir. (Nursi, 2012, *ESDE*, s. 59).

“Seda-yı Hakikat” başlıklı makalede de (27 Mart 1909, 86) ittihat kavramı üzerinde durularak İttihad-ı İslam’ın önemi ve gerçekleşme şartları anlatılır. “Bu zamanın en büyük farz vazifesi ittihad-ı İslâm’dır” denilerek bu ittihadın gerçekleşmesinde muhabbetin rolü dile getirilmekte; ittihadın en büyük düş-

manları olan cehalet, fakirlik ve nifaka karşı da düşmanlık beslenmesi gerektiği ifade edilmektedir (Nursi, 2012, *ESDE*, s. 67). Aynı makalede gayrimüslimlere karşı ikna edici bir üslup ve hareket tarzının benimsenmesi gerektiğini belirten Nursi bu yolla İslam'ın sevdirebileceğini belirtir (Nursi, 2012, *ESDE*, s. 68).

Said Nursi, “Reddü'l-Evham” başlıklı yazıda İttihad-ı Muhammedî ile ilgili eleştirilere cevap verir (31 Mart-1 Nisan 1909, 90, 91). Yazısında “İttihad-ı Muhammedî (aleyhissalâtu vesselâm) cemaatine isnat ettikleri dokuz evham-ı fasideyi reddedeceğim” diyerek dokuz maddede İttihad-ı Muhammedî ile ilgili kuruntuları çürütür.

İttihad-ı İslâm olan İttihad-ı Muhammedî (aleyhissalâtu vesselâm) dediğimiz vakit, umum mü'minlerin mabeyninde bilkuvve veya bilfil sabit olan ittihat muraddır. Yoksa, İstanbul ve Anadolu'daki cemaat murad değildir. Amma bir katre su da sudur. Bu ünvan dan tahsis çıkmaz. Tarif-i hakikîsi şöyledir: esas temeli, şarktan garba, cenuptan şimale mümted ve merkezi Haremeyn-i Şerifeyn ve cihet-i vahdeti tevhid-i İlâhî, peyman ve yemini iman, nizamnamesi sünnet-i Ahmedîye (aleyhissalâtu vesselâm), kanunnamesi evamir ve nevahî-i şer'îye, kulüp ve encümenleri umum medaris, mesacid ve zevaya; o cemaatin ilelebet ve muhallet naşir-i efkârı umum kütüb-i İslâmiye ve her vakit naşir-i efkârı başta kur'ân ve tefsirleri ve bu zamanda bir tefsiri *Risale-i Nur* ve ilâ-i kelimetullahı hedef ve maksat eden umum dinî ve müstakim ceraidir. Müntesibîni, umum mü'minlerdir. Reisi de Fahr-i Âlemdir (aleyhissalâtu vesselâm). (Nursi, 2012, *ESDE*, s. 70) diyerek bu mübarek ismin bir cemiyete ya da gruba tahsis edilemeyeceğini ifade eder ve geniş bir çerçeve çizerek İttihad-ı Muhammedî isminin içine bütün Müslümanları dahil eder. Bu bağlamda, “Ziya-yı Hakikat” başlıklı yazısında da (7 Nisan 1909, 97.) İttihad-ı Muhammedî'nin nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde durulmaktadır.

“Lemaan-ı Hakikat ve İzale-i Şübehat” makalesi (11, 12, 13, 15 Nisan 1909, 101, 102, 103, 105.) peş peşe yayımlanır. Makale, “Vehim” başlığı altında ortaya konulan günün tartışılan problemlerine “İrşat” başlığı altında verilen cevaplar şeklindedir. Bu vehimler daha çok İttihad-ı Muhammedî cemiyetinin konumu ve ifade ettiği anlam ile ilgilidir. Sorulardan biri de *Volkan*'da yazı yazması ile ilgilidir. Bu sorulardan birinde “(...)Vehim: *Volkan*'a nedir bu kadar münasebet? İttihad-ı Muhammedî bununla ne hizmet görecektir?” şeklindeki soruya aşağıdaki gibi cevap vererek hisli ve heyecanlı vicdanlara seslenebilmek için dini gazetelerde yazdığını ifade eder:

Din nasihatten ibarettir. Nasihatte tesir lâzım. Tesir de hamiyet-i İslâmiyenin heyecanı ve vicdanların ihtisâsine vabestedir. Biz de cazibedar olan unvan-ı ittihad-ı Muhammedi ile herkesin vicdanına karşı bir pencere açıyoruz. *Volkan* gibi ceraid-i diniye ile nasayih-i diniyeyi, o mütehasis ve müteheyyiç vicdanlara yağdırmak istiyoruz. (Nursi, 2012, *ESDE*, s. 98).

“Biraderim Başmuharrir Bey’e”, başlıklı Derviş Vahdeti’ye hitaben yazılan yazıda ise (11 Nisan 1909, Sayı: 105) “Edipler edepli olmalıdırlar. Hem de edeb-i İslâmiye ile müteaddip olmalıdırlar. Matbuat nizamnamesini vicdanlarındaki hiss-i diyanet tanzim etsin.” denilmekte, gazeteciliğin dayanması gereken genel prensipler dile getirilmektedir (Nursi, 2012, *ESDE*, s. 100).

Rumî takvime göre 31 Mart 1325’te (13 Nisan 1909) Osmanlı tarihi içinde en önemli kırılma anlarından biri yaşanır: 31 Mart Vakası. Meşrutiyet’in ilanı üzerinden daha bir yıl geçmeden yaşanan bu hadise hükümetin istifası ve II. Abdülhamid’in tahtan indirilmesini netice vermiştir. Bediüzzaman Said Nursi de hadiseye karıştığı gerekçesi ile Divan-ı Harp’te yargılananlar arasındadır. O yaptığı savunma ile buradan beraat etmiş, savunmasını da Divan-ı Harb-i Örfi ismiyle neşretmiştir.

On üç gün süren bu ayaklanma sırasında yatıştırıcı bir rol oynayan Said Nursi 15-17 Nisan 1909 tarihlerinde *Volkan*’da yayımladığı yazılarında ayaklanmaya karışan askerlere hitap ederek onlardan asayiş bozmamalarını, taşkınlık yapmalarını, ulü’l-emre itaat etmelerini ister (Nursi, 2012, *ESDE*, ss. 100-103).

“Kahraman Askerlerimize” başlıklı hitabında der ki: “Cemal ve kemaliniz, intizam ve inzibattır. Bunu da hakkıyla en müşevveş bir zamanda gösterdiniz. Ve hayatınız ve kuvvetiniz, itaattir. Bu meziyet-i mukaddeseyi en ufak amirinize karşı bile irae ediniz. Otuz milyon Osmanlı ve üç yüz milyon İslâm’ın namusu artık sizin itaatinize bağlıdır”.

“Asakire Hitap” (17-18-20 Nisan 1909) başlıklı yazısında: “Şeriat daire-sinde ulü’l-emre itaat farzdır. Ulü’l-emriniz ve üstadınız zabitlerinizdir.” der ve “tarih-i âlem serâpâ şahadet ediyor ki, asker neferatının siyasete müdahaleleri, devletçe ve milletçe mühiş zararları intaç etmiştir.” sözleriyle askerlerin siyasete karışmamaları gerektiğini söyleyerek onların bu harekete karışmamalarını ister (Nursi, 2012, *ESDE*, s. 101).

Aynı tarihlerde (17-20 Nisan) “Cemiyetlere İhtar-ı Mühim ve Seda-yı Vicdan” başlığıyla *Mizan*’da da yazılar çıkar (Nisan 1325, *Mizan*, 129; 7 Nisan 1325, *Volkan*, 110.). Burada da daha önce tekrarladığı fikirler çerçevesinde “İt-

tihad-ı Muhammedî (asm)” isminin tahsis kabul etmeyeceği vurgulanmakta ve bu konu ile ilgili izahlar yer almaktadır (Nursi, 2012, *ESDE*, s. 103).

Yine “Asker Kardeşlerime” başlığı ile (18 Nisan 1909, sayı: 152) *Serbesti*’de yayımlanan yazısında Said Nursi, ordunun siyasete karıştırılmaması gerektiğini ifade etmekte ve meşrutiyetin devamından duyduğu memnuniyeti dile getirmektedir (Nursi, 2012, *ESDE*, s. 105). Aynı gazetede (*Serbesti*, 20 Nisan 1909) “Umum Zabitanımıza” başlıklı bir yazısında da bütün askerlerin “itaat-i kamile” ile muvazzaf oldukları dile getirilmektedir (Nursi, 2012, *ESDE*, s. 106).

Hürriyet, meşrutiyet, ittihat, milli birlik ve beraberlik çerçevesinde takdire değer çalışmaları ve makalelerine rağmen Said Nursi 31 Mart hadisesi nedeniyle suçlanır ve Divan-ı Harb-i Örfi’de yargılanır. Kendisinin ifadesiyle “mefahir” kabul edilmesi gereken faaliyetleri cinayet sayılmıştır. Divan-ı Harb-i Örfi’de yargılanan Nursi, buradan beraat eder. Beraattan sonra İstanbul’dan ayrılarak Doğu seyahatine çıkar. Bu seyahatlerinde de İstanbul’daki gibi, Meşrutiyet lehindeki faaliyetlerini sürdürür. Said Nursi’nin bu seyahatleri iki önemli eseri netice verir: *Münazarat ve Hutbe-i Şamiye*. 1912’de Sultan Reşad’la Balkan seyahatine çıkan Nursi, bu seyahat sonrasında Medresetü’z-zehra projesi için Sultan’ı ikna eder. Medresesini kurmak için tekrar Doğu’ya dönen Nursi, Van’da gerekli girişimleri başlatır; ancak Birinci Dünya Savaşı’nın çıkması bu projeyi akim bırakır. Gönüllü alay kumandanı olarak Şark cephesinde savaşan Nursi burada Ruslara esir düşer. Esaret dönüştü İstanbul’a dönen Nursi yine çalkantılı bir hayatın içindedir.

Bediüzzaman Said Nursi’nin *Sebilürreşad* Dergisi ve Eşref Edip ile Münasebetleri

Bediüzzaman Said Nursi’nin esaret sonrası İstanbul’a gelişle birlikte *Sebilürreşad* ve Eşref Edip’le olan münasebetlerinin daha da arttığı görülür. *Sebilürreşad*, Mehmed Âkif’in desteği ve başyazarlığında çıkan Eşref Edip’in de sahibi olduğu bir fikir dergisidir. 27 Ağustos 1908’de *Sırât-ı Müstakîm* adıyla yayın hayatına başlayan derginin kurucuları Ebül’ulâ Zeynelâbidin (Ebül’ulâ Mardin) ve Eşref Edip Fergan’dır. “Din, felsefe, edebiyat, hukuk ve ulümdan bâhis haftalık gazetedir” ibaresiyle çıkan derginin yazar kadrosunda Mehmed Âkif Ersoy, Ebül’ulâ (Mardinizâde), İsmâil Hakkı (Bereketzâde), İsmâil Hakkı (Manastırlı), İsmail Hakkı (İzmirli), Ahmed Naim (Babanzâde), Halim Sabit (Şibay), Mûsâ Kâzım,

Mithat Cemal (Kuntay), Mehmed Tâhir (Bursalı), Ahmet Agayef (Ağaoğlu), Akçuraoğlu Yusuf, Ispartalı Hakkı, Ömer Ferit (Kam), Abdürreşid İbrahim, Tâhirülmevlevî (Olgun), Halil Hâlid (Çerkeşseyhizâde), Mehmet Şemsettin (Günaltay), Edhem Nejat, Gıyaseddin Hüsnü (Nuralizâde), Şeyhülarap, Mehmed Fahreddin, Ahmed Hilmi (Hocazâde), Ömer Fevzi (Bursa mebusu), Ömer Lutfi (Ankara İstinaf reisi), Şerefettin (Yaltkaya), Ahmet Hamdi (Aksekili), Osman Fahri, İbrahim Alâeddin (Gövsa), Kazanlı Ayaz (Muhammed Ayaz İshakî İdilli), Kâmil (Tepedelenlioğlu) gibi isimler bulunmaktadır. Dergi, 182. sayıdan sonra 8 Mart 1912'de çıkan 183. sayıdan itibaren formatını büyük oranda koruyarak *Sebilürreşad* adıyla yayımını sürdürmüştür. İsim değişikliğiyle ilgili 182. sayıda yer alan notta, "Aynı mesleği daha etraflı bir surette takip etmek üzere *Sebilürreşad* unvanı altında intişar edecektir" açıklaması yapılmıştır. *Sırât-ı Müstakim*'in yazar kadrosu *Sebilürreşad* döneminde de büyük oranda dergide yer almıştır. Bunlara düzenli olarak yazmaya başlayan Ömer Rıza (Doğrul), Said Halim Paşa, S. M. Tevfik, Bergamalı Ahmed Cevdet, Elmalılı Hamdi (Yazır), Eşref Edip, Hasan Hikmet, Ali Ekrem (Bolayır) gibi isimler katılmıştır (Efe, 2009, s. 252).

Esaret öncesinde çeşitli gazetelerde yazıları çıkan Bediüzzaman'ın esaret sonrasında *Sebilürreşad* ve Eşref Edip ile dostluklarının güçlenerek devam ettiği görülür. Mehmet Akif'in İslam'ın son yurdu olarak tarif ettiği Osmanlı coğrafyası üzerinde İngiliz entrikaları bitmek bilmemektedir. İslam alemi üzerinde oynanan çeşitli oyunlar karşısında *Sebilürreşad* vatanperver fikirlerin sesi olur. Bediüzzaman ve Eşref Edip'in dostluğu bu günlerde pekişmeye başlar. Dergi, milli mücadele lehinde tercüme edilen eserlerin basımı ve Anadolu'ya sevkini de üstlenmiştir. "Hindistan İslâm mütefekkirlerinden Şeyh Müşir Hüseyin Kıday'ın başta İngilizler olmak üzere, bütün işgalcilere ateş püsküren ve Türkleri müdafaa eden *İslâm'a Çekilen Kılıç* bu tür eserlerden biri olarak gizlice bastırılıp on binlerce nüshası Anadolu'ya sevk edilmiştir. Yine Bediüzzaman Said Nursi'nin İngiliz aleyhtarı *Hutuvat-ı Sitte* adlı risalesi de aynı şekilde basılıp dağıtılır. Bu eser "İngiliz'in, âlem-i İslâm ve Türkler aleyhindeki müstemlekecilik siyasetini ve entrikalarını, tarihî düşmanlığını etrafa duyurmakta, Anadolu'daki millî kurtuluş hareketine bu manada destek olmakta çok tesirli olmuştur" (<http://mehmetakifarastirmalari.com/2016/03/05/sebilurresad-dergisi-baglaminda-mehmed-akif-ve-esref-edip-dostlugu/>).

Bediüzzaman Said Nursi'nin meşhur *Hutuvat-ı Sitte* adlı eserini zor günlerde Eşref Edip'in yardımıyla bastırması *Risale-i Nur*'da şöyle geçer:

İstanbul'u işgal eden İngilizlerin başkumandanı, İslam içinde ihtilâf atıp, hatta Şeyhülislâm ve bir kısım hocaları kandırıp birbiri aleyhine sevk ederek itilâfçı, ittihatçı fırkalarını birbiriyle uğraştırmasıyla Yunanın galebesine ve harekât-ı milliyenin mağlûbiyetine zemin hazırladığı bir sırada, İngiliz ve Yunan aleyhinde Hutuvât-ı Sitte eserimi Eşref Edib'in gayretiyle tab ve neşretmekle o kumandanın dehşetli plânını kıran ve onun idam tehdidine karşı geri çekilmeyen(...). (s. 699)

Bediüzzaman Said Nursi esaret sonrasında Osmanlı ve İslam alemi üzerinde oynanan oyunları bozmak için gazete ve neşriyat imkanlarını sonuna kadar kullanır. Mesela "Kürtler ve Osmanlılık" başlıklı (22 Şubat 1336/7 Mart 1920 *İkdam*, 8273) yazısı o günlerin siyasal karışıklığı ve parçalanmaya doğru giden Osmanlı üzerindeki oyunları bozmaya yöneliktir. Yazı Paris'te, Şerif Paşa ile Ermeni heyet-i murahhasası reisi Boğos Nubar Paşa arasında, Kürdistan ve Ermenistan hakkında bir itilâf akdedildiği haberlerinin çıkması üzerinedir (Nursi, 2012, *ESDE*. ss. 106-107). Nursi, bu itilafnameye şiddetle karşı çıkar. Yazının imza kısmında Bediüzzaman'la birlikte Sâdât-ı Berzenciyeden Dava Vekili Ahmet Arif, Hizan Sâdât-ı Kiramından İhtiyat Binbaşısı Muhammed Sıddık isimleri de vardır.

Bu bağlamda *Sebilürreşad*'da da "Kürtler ve İslamiyet" başlığı ile bir yazı daha çıkar (17 Mart 1920). Yazının girişinde, "Bu hususta en ziyade söz söylemek salâhiyetini haiz bulunan ve Kürdlerin salâbet-i diniye, necabet-i irkiye ve celâdet-i İslâmiyesini bihakkin temsil eden ve Dârü'l-hikmeti'l-İslâmiye azasından, Kürd eşraf ve mütehayyızânından bulunan fazıl-ı şehîr Bediüzzaman Said el-Kürdi Efendi Hazretleri buyuruyorlar ki:" açıklamasıyla Boğos Nubar ile Şerif Paşa arasında akdedilen mukaveleye şiddetli itiraz dile getirilir. "Kürdler camia-i İslâmiyeden ayrılmaya asla tahammül edemezler" denilerek bunun aksini iddia edenlerin Kürtlük namına söz söylemeye yetkili olmayan beş-on kişiden ibaret olduğu ifade edilir (Nursi, 2012, *ESDE*, s.108).

Kürtleri temsil yetkisinin Meclis-i Mebusan'da olduğunu ifade eden Said Nursi, "Kürdistan'a verilecek muhtariyetten bahsediliyor. Kürdler ecnebi himayesinde bir muhtariyeti kabul etmektense ölümü tercih ederler. Eğer, Kürdlerin serbestiyet-i inkişafını düşünmek lâzım gelirse bunu Boğos Nubar'la Şerif Paşa değil, devlet-i Âliye düşünür." diyerek çözümün adresini de gösterir (Nursi, 2012, *ESDE*, s.109).

Risale-i Nur'da *Sebilürreşad*

Eşref Edip'in de basımında ve dağıtımında büyük katkısı olan *Hutuvat-ı Sitte*'nin yaptığı etki şüphesiz çok büyük olmuştur. İşgale karşı ve Milli Mücadele'nin kazanılmasına yönelik bu kader ortaklığı Bediüzzaman'ın vefatına kadar süren derin bir dostluğun da başlangıcıdır. Meşrutiyet dönemlerine kadar dayanan ve Bediüzzaman'ın ölüne kadar devam eden bu vefalı dostlukları ile ilgili hem *Risale-i Nur*'da hem de Eşref Edip'in eserlerinde birçok bilgiye rastlamak mümkündür. *Risale-i Nur*'da Eşref Edip ve *Sebilürreşad* ile ilgili ifadeleri kısaca şöyle toplamak mümkündür:

Sebilürreşad dergisinin kuruluş amaçlarında yer alan “şuun-ı İslamîyeden bahsetmek” amacına uygun bir şekilde Bediüzzaman Said Nursi'den ve *Risale-i Nur* hizmetlerinden haber vermekle kalmaz, Nur talebelerinin de kendilerine yapılan baskı, takibat gibi hareketleri duyurmak için sesi olur.

Bunlardan birinde; Emirdağ Nur talebeleri namına Mehmed, İbrahim, Ziya ve saire imzası ile “Hak ve hakikatın nâşiri olan *Sebilürreşad*'a” ibaresiyle, “Saltanat Demokratlarda ise, hüküm ve icraat ve iktidar bizdedir”, diyen Halk Partisinin Bediüzzaman ve bazı eserleri ile ilgili yapılan hukuksuz işlemleri nazara verilmektedir (Nursi, 2012a, s. 522). *Emirdağ Lahikası*'nda Sadık, İbrahim, Zübeyir imzasıyla yayımlanan bir başka mektupta, *Sebilürreşad*, *Büyük Doğu* ve Eşref Edip ile ilgili övgü dolu sözlere yer verilir:

Eşref Edip kırk seneden beri iman hizmetinde benim arkadaşım ve *Sebilürreşad*'da makale yazan ve şimdi vefat eden çok kıymetli kardeşlerimin mümessili ve hakiki İslâmîyet mücahidlerinden bir kardeşimdir. Ve Nurun bir hâmisidir. Ben vefat etsem de, Eşref Edip, Nurcular içinde bulunmasıyla büyük bir teselli buluyorum. Fakat Nur Risalelerinin ve Nurcuların siyasetle alakaları yok. Ve *Risale-i Nur*, rıza-i ilâhiden başka hiçbir şeye âlet edilmediğinden, mümkün olduğu kadar, *Risale-i Nur*'un mensupları da içtimâî ve siyâsî cereyanlara karışmak istemiyorlar. Yalnız *Sebilürreşad*, *Doğu* gibi mücahidler iman hakikatlerini ehl-i dalâletin tecavüzatından muhafazaya çalıştıkları için, ruh u canımızla onları takdir ve tahsin edip onlarla dostuz ve kardeşiz-fakat siyaset noktasında değil. Çünkü iman dersi için gelenlere tarafgirlik nazarıyla bakılmaz. Dost düşman, derste fark etmez. Halbuki siyaset tarafgirliği, bu mânâyı zedeler, ihlâs kırılır. Onun içindir ki, Nurcular emsalsiz işkencelere ve sıkıntılara tahammül edip Nuru hiçbir şeye âlet etmediler. Siyaset topuzuna el atmadılar. (Nursi, 2012a, s. 545)

Bediüzzaman Said Nursi'nin hayatını ele alan *Tarihçe-i Hayat*'ta da Eşref Edip'in 1952 yılında Bediüzzaman'ı ziyareti esnasındaki sohbeti yayımlanır (Nursi, 2011, *TH*, 956). Bu sohbet Eşref Edip'in, *Bediüzzaman Said Nur ve Nurculuk, Tenkid, Tahlil* (1963), kitabında ve *Sebilürreşad*'da da yayımlanmıştır.

Bu dostluğun ve takdirin ifadesini 1958 senesinde *Sebilürreşad*'ın 50. yıldönümü vesilesiyle Bediüzzaman Said Nursi'nin Eşref Edip'e gönderdiği şu tebrikte de görmek mümkündür:

Aziz, muhterem, sıddık, envâr-ı İslâmiyeyi elli seneden beri neşreden, hakaik-i İslâmiyeyi ehl-i dalâlete karşı müdafaa eden ve elli seneden beri benim maddî mânevî bir hakikî kardeşim ve meslektaşım, Eşref Edip!

Sebilürreşad'ın ellinci sene-i devriyesi münasebetiyle gayet samimî ve uzun bir mektup yazacaktım. Fakat pek şiddetli hasta olduğumdan, hattâ konuşmaya da iktidarım olmadığından, *Risale-i Nur*'a havale ediyorum. Onda *Sebilürreşad*'ın mahiyetini, hizmetini gösteren mektuplar vardır. Zaten *Sebilürreşad*, Nur'ların mühim parçalarını neşretmiştir. *Tarihçe-i Hayat*, *Sebilürreşad*'ın ellinci sene-i devriyesine tam bir tebriknâme hükmündedir.

Yine Bediüzzaman Said Nursi, *Sebilürreşad*'ın 115. sayısında tesettürle ilgili, "Ehl-i iman Ahiret Hemşirelerime" başlıklı makalesinin (Nursi, 1996, s. 361) ve "dini siyasete alet yapmak istiyor" ithamlarına karşılık, "Hakikat Konuşuyor" başlıklı makalesinin derginin 116. sayısında yayımlandığına dikkat çekerek (Nursi, 2012, s. 740) çeşitli vesilelerle *Sebilürreşad*'a atıfta bulunur.

Said Nursi'ye atfedilen suçlamalardan biri olan "dini siyasete alet etmek" meselesinde mahkeme müdafaatında bunlara ayrıntılı cevap veren Nursi, *Sebilürreşad*'ın 116. sayısındaki "Hakikat Konuşuyor" adındaki makalede şunları ifade etmektedir:

*Elcevap: Bütün dünyasını, hattâ lüzum olsa kendi şahsî âhiretini dine feda etmeye bütün hayatı şehadet eden ve otuz beş seneden beri siyaseti terk eden ve beş mahkeme bu meseleye dair kat'î delil bulamadığı halde seksen yaşını geçmiş, kabir kapısında, hem dünyada hiçbir şeye mâlik olmayan bir adam hakkında "dini siyasete âlet yapıyor" diyenler, yerden göğe kadar haksızdırlar, insafsızdırlar. Hem bu iftiralarıyla beraber, o adam hakkında güya âsâyişi ve emniyeti ihlâl etmek istiyor, diyorlar. Halbuki o adamın *Kur'ân-ı Hakîm*'den aldığı hakikat dersi ve talebelerine verdiği ders şudur:*

Bir hanede veya bir gemide birtek mâsum, on cânî bulunsa, adalet-i Kur'âniye o mâsumun hakkına zarar vermemek için, o haneyi yakmasını ve o gemiyi batırmasını men ettiği halde, dokuz mâsumu birtek cânî yüzünden mahvetmek suretinde o haneyi yakmak ve o gemiyi batırmak, en azîm bir zulüm, bir hıyanet, bir gadir olduğundan, dahili âsâyişi ihlâl suretinde, yüzde on canî yüzünden doksan masumu tehlike ve zararlara sokmak, adalet-i İlâhiye ve hakikat-i Kur'âniye ile şiddetle men edildiği için, biz bütün kuvvetimizle, o ders-i Kur'ânî itibarıyla, âsâyişi muhafazaya kendimizi dinen mecbur biliyoruz. (Nursi, 2012, s. 740)

Sebilürreşad dergisi 1951 yılında, “Gönülleri Heyecana Veren Risale-i Nur’un Heyecanlı Sesleri” başlığı altında, derleme sayılabilecek bir makaleyi kısmen sadeleştirilmiş olarak Said Nur imzasıyla yayımlar (Akgündüz, 2015, 5(287)). Bu yazı onca saldırılara rağmen *Risale-i Nur*’un neden mağlup edilemediği sorusu ışığında *Risale-i Nurların* hususiyetleri ile ilgilidir.

Sebilürreşad, aynı zamanda İslam aleminin dört bir yanına dağılmış Müslümanların bir nevi haberleşme aracı görevini de üstlenmiştir. İslam alemine ıstırap veren hüznü olaylar gibi sevinçler de burada çeşitli vesilelerle paylaşılır. Bunlardan biri de *Gençlik Rehberi* dolayısıyla İstanbul Mahkemesi’nce verilen beraat kararından duyulan sevinç telgrafı olmuştur. Burada Irak’tan Emced Zuhavi imzası ile “Büyük İslâm âlimi Bediüzzaman Hazretleri’nin berâat kararı, bizleri sonsuz bir sevinç içerisinde bıraktı. Bu sevincimize vesîle olan bu âdil hükme istinâden, Türk Mahkemesine ve fahrî avukatlarına teşekkürlerimizi, Üstad ve kardeşlerimize tebriklerimizi mecmuanız vâsıtasıyla bildiririz.” denilmektedir (Nursi, 2011, *Tarihçe-i Hayat*, s. 1129).

Eşref Edip’in Bediüzzaman’la alâkalı olarak neşredilmiş üç tane kitabı vardır: *Risale-i Nur Müellifi Said Nursi ve Nurculuk* (1952), *Bediüzzaman Said Nur ve Nurculuk, Tenkid, Tahlil* (1963), *Risale-i Nur Muarızı Yazarların İsnatları Hakkında İlmî Bir Tahlil* (1965). Eşref Edip bunların dışında *Sebilürreşad*, *Yeni İstiklâl*, *Bugün*, *Sabah* ve *İttihad* gazetelerinde de Bediüzzaman Said Nursi ile ilgili yazılar neşretmiştir. Bu yazıların her biri ayrı bir makale konusu olarak incelenmeyi beklemektedir. Örnek olarak Eşref Edip’in *Sebilürreşad*’ın 15. cildinin 356. sayısındaki “Sahabe İmanı, İslâm Celâdeti” başlıklı yazısı, Bediüzzaman Said Nursi’ye yaklaşımını ortaya koymasından önemlidir.

Bu yazıda, Bediüzzaman’ın sahip olduğu iman ve cesareti çeşitli örneklerle aktarır. Bediüzzaman’ın Harb-i Umumi’de Ruslara esir olduğu zamanki, Rus kumandan Nikola Nikoloviç karşısındaki tavrını sahabelerin imanına benzetir. *Sebilürreşad* dergisinin 4 Mart 1336-12 Cemaziyelahir 1338 (1922) tarihli 461. sayısında da “Şûrâ-yı Meşihât-ı İslâmiye” başlıklı yazıda, “Fâzıl-ı şehîr Bediüzzaman Said Kürdî Efendi Hazretlerinin mühim bir teklifi” adıyla bir makale yayımlanır. Bu makale sonraki yıllarda *Sebilürreşad*’ın 14. cildinde sayfasında yeniden neşredilir. Makalede:

Tarih bize gösteriyor ki, Müslümanlar ne derece dine temessük etmişse terakki etmiş, ne derece dinde zaaf göstermişse tedenni etmiştir. Başka din müntesipleri ise bunun aksinedir. Meselâ Hıristiyanlığın kuvvetli zamanında temeddün hâsil

olmamıştır. Cumhur-u Enbiyânın şarkta bi'seti kader-i Ezelinin bir remzidir ki, şarkın hissiyatına din hâkimdir. Bugün İslâm dünyasındaki tezahürât da gösteriyor ki, İslâm dünyasını uyandıracak, ilerletecek yine o histir. (Ağustos 1963, s. 350)

denilmekte ve İslam toplumlarını terakki ettirecek fikirler üzerinde durulmaktadır.

Bediüzzaman Said Nursi ile Eşref Edip arasındaki dostluk Bediüzzaman'ın sürgün hayatının başladığı yıllarda kesintiye uğradığını, iki dostun uzun yıllar görüşemediğini görüyoruz. Uzun bir ayrılıktan sonra 1952 yılında bir araya gelişleri, "Uzun Bir Ayrılıktan Sonra" başlığı ile hem *Tarihçe-i Hayat*'ta ve *Sebilürrreşad*'da hem de Eşref Edip'in kitabında yayımlanır. Duygu yüklü makalede en az elli yıllık dostluğun samimiyetini ve büyük bir davanın izlerini bulmak mümkündür.

Eşref Edip 1952 yılında yazdığı meşhur *Tahlil*'inde, "Üstadla tanışmamız kırk seneyi geçti" demekte, Meşrutiyet dönemlerinde başlayan büyük dostluğun işaretlerini vermektedir. Eşref Edip, "Bütün hedefi iman ve Kur'ân" tespitini yaptığı Bediüzzaman için, "Devr-i Saadet'te, Müslümanlığın ilk kuruluş zamanlarında olsaydı, Hazret-i Peygamber, Kâbe'deki putların parçalanması vazifesini ona verirdi. Şirke ve putperestliğe o derece düşmandır" diyerek Bediüzzaman'ın şahsiyeti ve davasıyla ilgili tespitler aktarmakta ve Bediüzzaman'ın,

Dünya, büyük bir mânevî buhran geçiriyor. Mânevî temelleri sarsılan garp cemiyeti içinde doğan bir hastalık, bir veba, bir tâun felâketi, gittikçe yeryüzüne dağılıyor. Bu müthiş sârî illete karşı İslâm cemiyeti ne gibi çarelerle karşı koyacak? Garbın çürümüş, kokmuş, tefessüh etmiş, bâtil formülleriyle mi? Yoksa İslâm cemiyetinin ter ü taze iman esaslarıyla mı? Büyük kafaları gaflet içinde görüyorum. İman kalesini, küfrün çürük direkleri tutamaz. Onun için, ben yalnız iman üzerine mesaimi teksif etmiş bulunuyorum. (Nursi, 2011, *Tarihçe-i Hayat*, s. 956-962)

sözlerine yer vererek büyük bir İslam aliminin hayatının tek gayesi olan iman davasından pasajlar sunmaktadır.

Sonuç

Bediüzzaman Said Nursi Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecinde bütün tarihi kırılmalara şahit olmuş, çok partili dönemde de sosyal ve siyasi değişimleri yakından takip etmiş bir İslam alimi olarak günümüz tartışmalarında da önemli bir yere sahiptir. Said Nursi'nin fikir hayatımızdaki yerinin anlaşılabilmesi,

onun bilhassa Meşrutiyet yıllarında gazetelerde neşrettiği makalelerde dile getirdiği fikirlerin incelenmesiyle mümkündür. 1907-1920 aralığında onlarca gazetede onlarca yazısı çıkan Said Nursi, istibdat, hürriyet, meşrutiyet, Batıcılık, İslamcılık, Kürt meselesi, İslam aleminin genel problemleri gibi hususlarda Kurani yaklaşımı dile getiren yazılar yazmış ve makalelerini *Makalat* adlı eserinde toplamıştır.

Bediüzzaman Said Nursi'nin "Eski Said" döneminde yoğun bir şekilde yazdığı gazetelerden biri de *Volkan*'dır. Bediüzzaman Said Nursi'nin *Volkan* gazetesinde toplam on sekiz makalesi yayınlanmıştır. Said Nursi bu makalelerinde İttihad-ı İslam vurgusunu sık sık dile getirmiş ve bunun gerçekleşme imkanlarından ve yollarından bahsetmiştir. Said Nursi yazılarında genel olarak İslam birliği, Meşrutiyetin anlam ve önemi, İslam dünyasının geri kalış nedenleri, terakki edebilmenin şartları, Osmanlılık, hilafet, medrese-mektep çatışması ve bunların ıslah yolları gibi günün tartışılan meseleleri üzerinde durmuştur.

31 Mart Vakası üzerine *Volkan*'ın kapatılması ve Said Nursi'nin de İstanbul'dan ayrılmasıyla onun bu dönemdeki gazetecilik faaliyetlerine ara verdiği görülür. Bediüzzaman'ın Birinci Cihan Harbi'ndeki esaretinin ardından İstanbul'a gelişiyle *Sebilürreşad* ve *İkdam*'da yazıları yayımlanır.

Said Nursi'nin gazete çıkarma teşebbüsünden yazarlığa kadar yoğun bir gazetecilik faaliyetinde bulunması, gazetelerin kamuoyu oluşturma, kamuoyunu yönlendirme, toplumu eğitime gibi fonksiyonlar açısından önemli imkanlara sahip olmasından dolayıdır. Nursi de bu imkanları sonuna kadar değerlendirmiş, bu sayede bugüne de ışık tutan fikirlerin günümüze ulaşması sağlanmıştır.

Aynı yıllarda basının önemini kavrayan isimlerden biri de hiç şüphesiz Eşref Edip'tir. Eşref Edip Mehmet Akif'in başyazarlığında çıkardığı, *Sırât-ı Müstakim* ve *Sebilürreşad* dergileriyle fikir hayatımızın gelişmesine katkıda bulunmuş önemli bir isimdir. Sahibi olduğu *Sebilürreşad* dergisi, İslam aleminin dertleriyle dertlenen imzalarla doludur. Şüphesiz Eşref Edip ile Bediüzzaman Said Nursi'nin büyük dostluklarının arka planında İslam için atan hisli yürekler yatar. Eşref Edip'e verdiği son mülakatta, "Bana ıstırap veren yalnız İslam'ın maruz kaldığı tehlikelerdir" diyen Said Nursi, İslam'ın maruz kaldığı tehlikeler karşısında aynı hisleri paylaşan Eşref Edip'i bir dost olarak her zaman yanında bulmuştur. Meşrutiyet yıllarından başlayarak Bediüzzaman'ın ölümüne kadar devam eden bu samimi dostluğun izlerini *Sebilürreşad*'da ve Eşref Edip'in, Said Nursi ve Nurculuk ile yazdığı eserlerde görmek mümkündür.

Kaynakça

- Akgündüz A. (2013). *Arşiv belgeleri ışığında Bediüzzaman Said Nursi* (cilt 1). İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı.
- Akgündüz A. (2014). *Arşiv belgeleri ışığında Bediüzzaman Said Nursi* (cilt 2). İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı.
- Akgündüz A. (2015). *Arşiv belgeleri ışığında Bediüzzaman Said Nursi* (cilt 5). İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı.
- Ayhan, B. (2010). *II. Meşrutiyet döneminde İttihat ve Terakki: basın ve siyaset*. Konya: Palet.
- Çakır, H. ve Aydın, H. (2010). İkinci Meşrutiyet dönemi basın sansürü, *İkinci Meşrutiyet devrinde basın ve siyaset*. Konya: Palet.
- İnuğur, N. (1982). *Basın ve yayın tarihi*. İstanbul: Çağlatan Kitabevi.
- Efe, A. (2009). *Sebilürreşad. İslam ansiklopedisi* (cilt 36, s. 253). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Nursi S. (1999). *Münazarat*. İstanbul: Yeni Asya.
- Nursi S. (2007). *Şualar*. İstanbul: Yeni Asya.
- Nursi S. (2012a). *Emirdağ Lahikası*. İstanbul: Yeni Asya.
- Nursi S. (2012b). *Eski Said Dönemi Eserleri*. İstanbul: Yeni Asya.
- Nursi, S. (2011). *Tarihçe-i Hayat*. İstanbul: Yeni Asya.
- Resulan, O. (1994). Bediüzzaman'ın *Volkan* yazıları. İstanbul: Nubihar.
- Sebilürreşad* dergisi bağlamında Mehmed Akif ve Eşref Edip dostluğu. Erişim tarihi: 05.03.2016, <http://mehmetakifaraştirmalari.com/2016/03/05/sebilurresad-dergisi-baglaminda-mehmed-akif-ve-esref-edip-dostlugu/>
- Topuz, H. (2003). *II. Mahmut'tan holdinglere Türk basın tarihi*. İstanbul, Remzi Kitap.

محل مطبعہ دارالاربع :

جنگل اوغوشده امانت
سندونی چوارنده
شکول یوشنده
۲۲ نومبر

مُستَاقِمٌ صِرَاطٌ

المطارد :
مستکرمه موافق آثار
جدید مع المذنبه
قبول اولور
درج ایدله من آثار امامه اولتاز

رب، فلسفه، علوم، حقوق، ادبیات تاریخ و سیاست و باطنیه اهرال و شئونه امدودر دست ایدر هفتده بر نشر اولتور .

.....
صاحب و مؤسری :

در سعادتده نسخه سی ۵۰ پاره در

قبیلده منوا بودو ایله کوندر بیسه سنوی
۲۰ غروش فضا آلیبر

ابوالعزیز الماوردی - ح . اشرف ادیب
تاریخ ناسیسی

۱۰ نومبر ۱۳۲۶

آیونه بدلی

سهلک الی آیایی	۶۵	۳۵	غروش
عالمه عنایه ایچون	۶۵	۳۵	روپله
روسیه	۱۷	۹	فراقی
سالمه اچاییه			

عدد : ۱۲۰

۲۰ ذی الحججه بیخشیبه ۹ کانون اول ۱۳۲۶

بششی جلد

حدیث شریفه کانیجه بوکا داتر هنوز بو محله جلیله کزده بر شی کورونمه منی حقیقه بر نقصان عدا ایدرم . کتاب وسنت دینیزک الیه مهم ایکی ماخذی . منعی اولدینی ایچسون صراط سستونلر نده بوتره بر قسم مخصوص آچمک ، ارباب همک مساهی دیندارانه . سننه مراجعت ایتمه کنز لازمدر . بوولده صرف ایده چککتر انکار - امید ایدرم که هدر اولواز . سزه هر طرفدن معلومه قوشه جق ارباب علم و دیانت آکسیک اولواز .

ایشته بن بو محزمه برابر سزه عرض خدمت ایدورم . نه تفسیرده ، نه حدیثده تعقیق اقتدارنی حاز اولدینی یقیناً بیله دیکم حالده هیچ اولمازسه ترجمه ایله اولسون سزه ایدرم ایدرم دیورم . (زبیدی) نیک بخاری ای اختصاراً ترتیب ایدینی (التجرید الصریح لاحادیث الجامع الصحیح) نام اثر مبارکنی وقت بولدیقه ترجمه ایدوب سزه کوندر برسم البته رد ایتزسکن .

« مؤلف مقدمه سنده دیورکه : « احباب حدیثک پیشواسی ، عصرینک او حدی امام کبیر ابو عبدالله محمد بن اسماعیل بن ابراهیم بخاری حضرت تریبک (جامع الصحیح) ی شهبسز اسلامه . تصنیف ایدیلان کتابلرک انک بووک . انک مفیددر . آنجیق احادیث « متکرر سی ابواب مختلفه متفرقا ایزاد ایدلش اولدینسندن هر « هانکی یاده اولان بر حدیث شریفی انسان آزارسه عادتا بولقدن « واز کجه جک درجهده مشقت چکدر . حضرت بخاریک بوئدن « مقصدی طرق حدیثک کثرتی ، حدیثک درجه شریفی آکلا مقدر . « بزم مقصدمن ایسه اصل حدیثی بیان ایتمکدن عبارتدر . طرق « روایتک کثرتی . بو احادیث شریفه کدرجه شهرتی بیسان ایچک

« صراط مستقیم » جریده امدومسی مؤسسن ختمرسنه سلام علیکم ورحمته وبرکاته . اوقات فراغده سوه سوه مطالعه سیله لذتیاب اولدینی جریده کزک بن المله این تأسیس ایتمکده اولدینی تعارف و تالیف ایدینی خدمتک درجهسنی سزه بیله برمی زاندر کورورم . توالی اعصار ظلم و جهالت ایچنده امت محمدیه نیک اولغراینی موت حسی و عقلمدن سوکره حقایق اسلامیه بنی بوزوق دماغاره تلقین ، حسنیات دینی بنی قلوب مینده رکن و بنیت ایچسون صورت و نشوری ملکتمزده انک اول فتح ایدنلر دیه بیلیم که سز اولدیکیز . ایکی بیج سنه ک مساعیکزله بو امت خوابنده اوکرته جک بیجوشیلر بولدینی ائسات ایدیکیز . روم ظهیر و معینکیز اولسون . کورورم که سزک بو سی یاپار کز بر آز دها کنیش بر ساحه بولسه قیر نسیانه کوموش دقان استلافی احیایه ، بجز غنلتک دینه آتلش جوهر حقایق اسلامیه ایطهاره باذانه موفق اوله چکسکن .

فکر قاصرانه بو وادیده آه چکسکن انک مهم خطوه تفسیر ایله حدیث طوغری اولمیدر . برکت زاده اسماعیل حقنک افسدینک ، مفخر عصر اولان او قاضل و علامه بیتمانک (انوار قرآن) ی حیات اسلامه لپ نشنه اولان کواکلمزده رشحه پاش اولوب طورکن هر حرف حرز جان اولغسه سزا اولان او صحایف کزینک هر نه دانسه بر مدتدر « صراط » ک سستونلرندن غیوبیسه کواکلمز عزون اولور . هر شیدن اول بو کتاب جلیک نشرینه دوام ایتمکزی نیاز ایدرسم بو جراثمی کستاخلفه دکل ، حسن نیته ، قبلده دینک بیلمین عشق قرآنه باغلا رسکن ظن ایدرم .

SEBİLÜRREŞAD

CILT : 14

50 Kuruş

SAYI : 331

Büyük
İslâm
âlimi
ve
mütefekfiri



me:hum
Ahmed
Naim
Babanzade

MÜNDERICAT

Mi'rac hâdisesi: Mirac, cismani mi, yoksa ruhani mi idi? (Şey Şibli - Süleyman Nedvi) —
Sebilürreşadın Romanı: Sebilürreşad İstiklâl Mahkemelerinde (Egref Edib) — Millet Şairi
Mehmed Akif hakkında itifaller — Muallim Mahir İzin hitabesi — Profesör Tayyib Gökbilgi-
nin oğlu — Tuğ. General Faruk Güventürk'ün hitabesi — Hikmet Demirçelgin hitabesi —
İslâm Kongresi — Müstâmanlık Korede yayılıyor — Kur'an ideolojisi.

Babanzâde Ahmet Naim (1872-1934) ve *Sirât-ı Müstakîm* Mecmuasındaki Hadis Tercümeleri*

Hüseyin Hansu

Giriş

Babanzâde Ahmet Naim, felsefe ve hadis alanındaki tercüme ve telif çalışmalarıyla tanınmış son dönem Osmanlı aydınlarından. Galatasaray Lisesi ve Mülkiye Mektebi'ni bitirmiştir. Hariciye ve Maarif nezaretlerindeki mütercimlik ve çeşitli düzeylerdeki idarecilik görevlerinden sonra 1914 yılında Darulfünun felsefe müderrisliğine atanmış ve 1933 yılına kadar bu görevde bulunmuştur. İyi derecede Fransızca ve Arapça bilen Ahmet Naim'in yaptığı felsefe ve hadis tercümeleri ilmi kişiliğinin belirgin yönünü oluşturmuştur. Dönemin fikir hareketlerinden olan İslamcılık içerisinde yer almış olan Ahmet Naim'in felsefe ve hadis dışında fikri ve siyasi yazıları da bulunmaktadır. Felsefi tercümeleri Türkçede felsefe ıstılahlarının yerleşmesi açısından önemli bulunurken, özel bir ilgi sonucu uğraştığı hadis tercümelerinde takip ettiği metot da, dini metinlerin Türkçeye çevrilmesinde örnek olmuştur. O döneme kadar ayet ve hadislerin tercümesi ve süreli yayınlarda neşredilmesi dini açıdan sakıncalı görüldüğü için Ahmet Naim'in bu teşebbüsü, hadis tarihi açısından oldukça önemlidir.

Bu makalede Ahmet Naim'in hayatı kısaca anlatıldıktan sonra, dini metinlerin başka bir dile tercümesi meselesi ve neşriyatı, Ahmet Naim'in yaptığı tercümelerin hadis tarihi açısından anlamı ve sonuçları üzerinde durulmuştur.

* Bu yazı, daha önce konuyla ilgili yaptığım çalışmalardan yararlanılarak hazırlanmıştır.

Ahmet Naim'in Hayatı ve İlmî Çalışmaları

Babanzâde Ahmet Naim, felsefe ve hadis alanındaki telif ve tercüme çalışmalarıyla tanınmış son dönem Osmanlı alimlerindedir. 1872 yılında babasının memuriyeti dolayısıyla bulunduğu Bağdat'ta doğdu. İlk ve orta öğrenimini Bağdat'ta gördükten sonra İstanbul'da Galatasaray Sultanisi ve Mülkiye Mektebi'ni bitirdi. Mezuniyetini müteakiben 1894 yılında Hariciye Nezareti Tahrirât-ı Hariciyye kaleminde göreve başladı. 1896'da aynı Nezaret'in Tercüme Kalemî'ne geçti. 1895 yılından itibaren eşzamanlı olarak Galatasaray Sultanisi'nde Arapça derslerini okuttu ve bu görevi 1914 yılına kadar devam etti. 1908-1912 yılları arasında Maarif Nezareti Meclis-i Maarif Dairesi ilmiye azalığı, Mekâtib-i Rüşdiye İdaresi Müdürlüğü, Tedrisât-ı Âliye Müdürlüğü gibi görevlerde de bulundu. Maarif Nezareti Telif ve Tercüme Heyeti Azalığı sırasında, *Istılahat-ı ilmiye* komisyonlarında yer aldı ve felsefe, tabii ilimler, sanat ıstılahları için yazılan sözlüklerin hazırlanması çalışmalarına katıldı.

1912 yılında dönemin Maarif Nazırı Emrullah Efendi'nin (ö. 1914) tarafından Darülfünun Edebiyat Fakültesi felsefe müderrisliğine atandı. 1933 yılına kadar burada felsefe, metafizik, psikoloji, mantık ve ahlak derslerini okuttu. Ahmet Naim, üniversitede okuttuğu derslerle ilgili telif ve tercüme bazı eserler de hazırlamıştır. Felsefe alanındaki ilk çalışması telif-tercüme bir eser olan *Hikmet Dersleri*'ni (1912) yayınladı. Bu eserinde felsefe ve psikolojiyle ilgili giriş mahiyetinde bazı konulara yer vermiştir. 1914 yılında aynı kitabın geliştirilmiş halini *Felsefe Dersleri* adıyla yeniden yayınladı. Bu alandaki çalışmalarını 1915 yılında Georges L. Fonsegrive'in *Elements de Philosophie* kitabından yaptığı *Mebadi-i Felsefe'den Birinci Kitap: İlmü'n- Nefs* adlı tercümesi takip etti. Bu tercümeyle eklediği dipnotlar ve ek olarak verdiği 2000 civarındaki modern felsefi terimin Türkçe karşılığı oldukça değerli kabul edilmiştir. Ahmet Naim'in 1916-1917 yıllarında Fransız filozof Paul Janet'ten (ö.1899) yaptığı tercüme Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası'nda seri makaleler halinde yayımlanmıştır. Mantık dersi için Elie Rabier'den (ö.1932) yaptığı tercüme İlm-i mantık (İstanbul 1335) adıyla ders notu olarak Darülfünun matbaasında basılmıştır (Kaya ve Şenel 2014, ss. 11-20). Felsefi çalışmalarının yanısıra özel olarak ilgilendiği hadis ve çeşitli dini konularla ilgili telif ve tercüme eserler de veren Ahmet Naim, 1933 reformuyla üniversiteden tasfiye edilmiştir. Üniversiteden ayrılmasından bir sonra da 13 Ağustos 1934 yılında vefat etmiştir (Hansu, 2007, s. 21).

İlmî çalışmalarının yanı sıra Ahmet Naim, o dönemde revaçta olan düşünce hareketleriyle de ilgilenmiştir. Yaşadığı dönemde yoğun olarak tartışılan Doğu-Batı kutuplaşmasının etkileri onun yazılarına da yansımıştır. Modernleşme çabaları karşısındaki farklı tutumların bir sonucu olan bu kutuplaşmanın en belirgin tezahürlerinden biri Ahmet Naim'in de taraf olduğu "mektepe – medrese" çatışmasında görülmekteydi. Günümüzdeki "fakülte" kelimesinin karşılığı olarak kullanılan mekteplerde okuyanlarla medreselerde okuyanlar adeta farklı bir eğitim sistemi ve dünya görüşüyle yetişmekteydiler. Mektepliler genellikle topyekûn bir Batılılaşma anlayışını savunurken, Medrese bunun karşısında duruyordu.

Ahmet Naim ise "mektepe" çıkışlı olmasına rağmen, "medrese"ye daha yakın bir düşünce çizgisini savunmaktaydı. Gençliğinden beri ibadetlerine olan düşkünlüğüyle tanınmıştı. Batı tarzı bir eğitim, yabancı dil ve Batı felsefesi öğrenen ama aynı zamanda ibadetini yapan, dini ilimlere de vakıf bir kişilikle iki farklı dünyayı hayatında birleştirmiştir. Hem modern okullardan mezun olması hem de dindar bir kişiliğe sahip olması, o dönemde pek rastlanan bir durum değildir. Zira mektepe-medrese, Doğu-Batı, felsefe-din, iman-bilim, bir araya gelemeyecek zıt dünyalar olarak görülmekteydi. Onun her iki düşünce dünyasını tutarlı bir şekilde kişiliğinde birleştirebilmiş olması, dönemin aydınlarında şaşkınlığa yol açmıştır. Şair ve edebiyatçı Mithat Cemal Kuntay, Naim'le ilk karşılaşmasında "Namaz kıldığı için, onu ben, Fransızca bilmez sanmıştım" (Kuntay, 1986, s. 106) demiştir. Felsefe okutmasına rağmen, dini inançlarının bundan etkilenmemesi de Kuntay için oldukça şaşırtıcı olmuştu. Ona göre bu iki dünya (İslam ve Batı) olsa olsa onun kafasında birbirine karışmadan yan yana duruyordu. Ya da kafası gâvur, kalbi Müslüman'dı. (Kuntay, 1986, ss. 105, 115). Kimisine göre ise o, Doğu'nun feyzini/kültürünü Batı'nın bilimiyle birleştirmişti (M. Cevdet, 1935, s. 7).

Osmanlı'da Batılılaşma çabaları karşısındaki tutumların ifadesi olarak ortaya çıkan bu dönemin önemli fikir akımları Batıcılık, Türkçülük ve İslamcılıktır. I. Meşrutiyet zamanında meydana çıkan ve kökleri Tanzimat'a kadar giden birbirine zıt bu dünya görüşlerinden Batıcılık, bu akımların en eskisidir. İslamcılığın karşısında yer alan ve Avrupacılık da denilen bu ideoloji Batılılaşmayı hedeflemiştir. İslamcılık akımı, hilafet hakkının Osmanlı Devleti hükümdarlarında olmasından faydalanarak bütün Müslümanları söz konusu hükümetin idaresinde siyaseten birleştirme amacını taşırken, Türkçülük akımı da ırka dayanan siyasi bir Türk milleti teşkil etme amacındaydı (Akçura, 1987, s. 19).

Herhangi bir siyasi fırkaya mensup olmamakla beraber (M. Cevdet, 1935, ss. 6-7) Ahmet Naim, II. Meşrutiyet dönemine kadar Batıcılık fikrinin temsilcisi olan İttihat ve Terakki Cemiyeti'yle birlikte hareket etmiştir (Kuntay, 1986, s. 106; Erişirgil, 1956, s. 215). O dönemde Arapçadan yaptığı tercümelemler, Batıcılık fikrini savunanların yayın organı olan *Servet-i Fünûn* mecmuasında yayımlanmaktaydı. Ancak bu yazıları siyasi ve ideolojik temalardan uzak klasik Arap edebiyatından seçme şiir tercümelemleridir. Bu cemiyete olan yakınlığı öyle anlaşılıyor ki düşünce boyutundan çok dönemin siyasi iktidarı karşısındaki duruşla ilgilidir. Zaten II. Meşrutiyet'in ilanından kısa bir süre sonra yakın dostu Mehmet Akif'le birlikte bu cemiyetten ayrılmış (Kuntay, 1986, s. 114) ve İslamcılık hareketine katılmıştır. Bu akımın yayın organlarından olan *Sırât-ı Müstakim* ve *Sebilürreşad* dergilerinde hadis, milliyetçilik, kadın, fıkıh usulü gibi konularda yazılar yazmıştır.

İslam'ı, bir bütün olarak yeniden hayata hakim kılmak amacıyla olan İslamcılık hareketi, Türkiye'de *Sırât-ı Müstakim-Sebilürreşad*, *Beyânü'l-Hak*, *İslam Mecmuası* ve *Volkan* gibi dergilerde toplanan kişilerin öncülüğünde ortaya çıkmış ve gelişmiştir (Kara, 1986, s. I:XV). Osmanlı Devleti'ndeki İslamcılık akımı yeni ve selefi bir tevhit anlayışını benimsemek, eğitim ve öğretimi ıslah edip cehaletle, taklitle mücadele etmek, saf bir tevhit anlayışını savunmaya engel ve bâtil inanışların ve hurafelerin kaynağı olarak görülen tasavvuf ve tarikatların ıslahı gibi fikri hedeflerle yola çıkmıştır. Ayrıca İslam dünyasında yaygın olan tevekkülü tedbirsizlik, tevâzuyu pısrıklık, takvayı çekingenlik-korkaklık, kanaatı teşebbüssüzlük şeklinde anlayan ahlak anlayışını değiştirmek, cihadın çok geniş ve kapsamlı bir şekilde anlaşılmasını sağlamak, bir cihad hareketini yeniden başlatmak, siyasi faaliyetleri hiçbir zaman terk etmemek gibi hedefleri de olmuştur (Kara, 1994, ss. 18-19). İslamcılık hareketinin yayın organları olan *Sırât-ı Müstakim* ve *Sebilürreşad* dergileri, bu çerçevede bir yayın politikası benimserken, Ahmet Naim geleneksel bir İslam anlayışını savunmuştur (Ülken, 1992, s. 276).

Ahmet Naim, ilmi kişiliğini şekillendiren eserlerini İslamcılık hareketi içerisinde olduğu dönemde yazmıştır. *Sırât-ı Müstakim* dergisindeki yazıları, çoğunlukla hadis tercüme ve yorumlarıdır. Aşağıda ayrıntılı olarak tanıtılacağı üzere (*Kırk Hadis*, 1341/1925) ve *Sahih-i Buhâri Muhtasarı Tecdîd-i Sarîh Tercemesi*, 1928/1346) gibi eserleri, burada yayınladığı tercümelemlerinin geliştirilmiş halidir. Hadis konusundaki bu çalışmalarının yanı sıra Ahmet Naim, İslamî ilimlerin diğer alanlarında da ilmi referans niteliğinde olan makaleler yazmıştır.

Sebilürreşad'da 1328'ten itibaren tefrika ettiği "Ahlak-ı İslamîyenin Esasları" adlı yazı serisinin sadeleştirilmiş hali kitaplaştırılarak birkaç defa (1934, 1945, 1963) basılmıştır. Son olarak hem tıpkıbasımı hem de sadeleştirilmiş hali Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından basılan bu makale, çeşitli düzeylerde akademik araştırmalara da konu olmuştur. "Taadud-u zevcât men' olunabilir mi?" (*Sırât-ı Müstakîm*, XII (1329/ 1913), 298, 216 v.d) ve tesettürle ilgili makaleleri (*Sebilürreşad*, (1335/1919), XVI(391), 13 v.d.) de bu kapsamda değerlendirilebilecek önemli yazılarıdır.

Siyasî ve fikrî nitelikteki yazıları başta Türkçüler olmak üzere milliyetçilik görüşünde olanlarla, Batıcılığı savunan kesimlere karşı yazılmıştır. Milliyetçilik yazılarının ana temasını Müslümanların kardeşliği ve birliği oluşturur. Ona göre bu tür hareketler, Müslümanlar arasındaki kardeşlik bağları, onların siyasi ve sosyal birliği için en büyük tehdittir. Hatta dinsizlikten daha tehlikelidir. Bu konudaki ilk yazısını, II. Meşrutiyet'in ilanından sonra İstanbul'da Arapların haklarını savunmak amacıyla "Arap İttihad Kulübü" adında bir dernek kuran Arap milliyetçilerine karşı yazmıştır. Yazısında ırkçılığın tehlikeleri ve zararlı sonuçlarına değinmiş, derneğin ırkçılığı çağrıştıran "Arap" ismini kullanmasının Müslümanların birliğini zedeleyeceğine dair şüphe ve endişelerini ifade etmiştir. (*İttifâk*, 17 Ağustos 1324 / 30 Ağustos 1908). Milliyetçilik konusundaki esas ve etkili görüşlerini ise *Sırât-ı Müstakîm* mecmuasındaki yazılarında açıklamıştır. 1914 yılında "İslam'da Davâ-yı Kavmiyet: *Takîb ve Tenkid Mecmuası* Sahibi Nüzhet Sabit Beyefendi'ye" başlığı altında yazdığı uzun makalesinde ırkçılığın İslam'a aykırı oluşu ve tehlikeli sonuçları üzerinde durmuştur (1997, s. 19). Milliyetçilik hareketleri için "kavmiyet ve cinsiyet davası" veya "ırk ve cinsine taraftarlık" tabirlerini kullanan Ahmet Naim'e göre ırkçılık, İslam'da reddedilmiş bir cahiliye âdetidir. İslam'ın varlığına ve devamına, Müslümanların refah ve saadetine ciddi bir darbe olarak gördüğü milliyetçilik fikrini de dinden ayrı bir devlet isteyen Batıcılık gibi zararlı hatta İslam için daha büyük bir tehlike olarak görmüştür (1997, ss. 17, 19). Ona göre herhangi Müslüman bir millet kalkıp da İslamiyet'i kendi milliyetinin unsurlarından yalnız biri olarak telakki edemez ve kendine uygun bir şekilde koyamaz. Müslüman bir kavim kavmiyetini unutmak ve İslam'ın kat'i naslarına tamamıyla bağlanmak şartıyla Müslüman olur ve diğer Müslümanları aynen kendi milliyetinden bilir (Beyatlı, 1968, s. 56).

Ahmed Naim'in aynı yıl kitaplaşan bu makalesi (*İslam'da da'va-yı kavmiyet*, 1332, s. 55) sadece yayınlandığı dönemde değil, daha sonraki yıllarda da

büyük ilgi çekmiştir. Türkiye’de İslamcılarının milliyetçiliğe dair görüşlerini adeta şekillendiren bu eser, sonraki yıllarda sadeleştirilerek defalarca basılmıştır. Nitekim Bedir Yayınları 1934; Abdullah Işıklar (İstanbul 1963); M. Ertuğrul Düzdağ (İstanbul 1976, 1978, 1979, 1983, 1997); Ömer Lütfi Zararsız (Ankara 1979, 1980); Bedirhan İpek (İstanbul 2013) tarafından yapılan baskıları, kitaba duyulan ilgiyi ve güncelliğini koruduğunu göstermektedir.

Ahmet Naim’in Batı düşüncesi hakkındaki görüşlerini ise her alanda Batılılaşmayı savunan kesimlere karşı yazdığı yazılarında görmek mümkündür. Osmanlı’nın son dönemi ve Cumhuriyet’in kuruluşuyla devam eden süreçte Batılılaşma, Avrupa’nın gelişmişlik seviyesine ulaşabilmek siyasi, sosyal ve kültürel alanda topyekün batılılaşmayı savunan bir harekettir. Onlara göre kısaca Doğu’dan gelen her şey “geri”, Batı’dan gelen her şey “ileri”ydi (Ülken, 1992, s. 207). Burada Doğu’nun İslam’ı, Batı’nın ise modern dünyayı temsil ettiğini belirtmek gerekir. Ahmet Naim’de, sözü edilen karşıtlık, bir yakınlaşma ve senteze dönüşür. Dinden asla taviz verme yanlısı olmamakla birlikte Batıcılık fikrine de topyekün karşı değildir. Ona göre Batı’nın bilim ve tekniği alınmalı, ama kendi değerlerimizi ve dinimizi aynen korumalıyız. Her iki tarafı da tanıyarak yetiştiği için o, bu iki dünya arasında keskin bir zıtlık ve uzlaşmazlık görmüyordu. Ona göre, dinin bütünlüğünden taviz verilemezdi (Kuntay, 1986, s. 105). Zira zaman değişse de nasslar değişmez (Hatiboğlu, 2009, s. 51). İslam’ın emirleri yalnız itikat ve ibadetlerden ibaret değildir. İslam insanlar arasındaki muamelat, muhakemat ve cezalara da şamildir. Buna göre Avrupa’da ortaya çıkan din ve dünya işlerini ayırmak prensibi İslam’a uymaz (Babanzâde, 1975, s. 24). Kitap, sünnet, icma ve kıyasla tesbit edilmiş bulunan hükümlerin İslam dünyasının kıyamete kadar bütün hükümlerini karşıladığı inancındadır (Hatiboğlu, 2009, s. 52). Bu konuda şöyle demektedir:

Bize risalet hediyesi olan Kitabullah ile Resulullah’ın sünneti, dünya ve ahiret ile ilgili bütün işlerimizin düzenlenmesinde yeterlidir. Bu iki kaynak temel ve genel hatları çizmiş, bunlarda bulunmayan ahkâm, onlara dayanılarak, ümmetin icma ve müctihedlerin kıyası ile tesbit edilmiştir. Kitap ve sünnete muhalif indi ictihad ve hükümlerin İslam nazarında, hüküm olarak herhangi bir değeri yoktur. (İslam, 1975, s. 24)

Bununla birlikte Ahmet Naim, Batı’nın iyi taraflarını almayı da dine aykırı görmezdi. Batı’nın ilim ve fenninin alınması, fakat kendi kültür ve değerlerimize sahip çıkılmasını savunarak şöyle demektedir: “Avrupalının ilmini ve fennini sevmeli, âdeta ona meftun olmalıyız. İçinde işimize yarar her ne görürsek al-

malıyız. Zaten bununla memur değil miyiz? Fakat bu sevgi ve meftuniyet bizi, bize unutturmamalı; düşüncelerimizi, adetlerimizi, ahlaki ve dini değerlerimizi gözümüzde küçültmemelidir. Bizim de gözleri kamaştırın gayet parlak bir mazimiz ve medeniyetimiz var...” (*Temrinat*, 1323, s. 3). Ona göre esasında ilim ve fende ortaya çıkan gerçekler “hikmet, müminin yitiğidir, onu nerede bulursa alır” hadisi gereğince müminin yitik malıdır, onları almakla yükümlüdür. Buna göre medeniyet aleminde ileriye doğru atılan her adım İslam’a doğru yaklaşmaktır. (*Sırât-ı Müstakîm*, 1326, 9, s. 138).

Bundan dolayı Ahmet Naim, Batı düşüncesinin öğretimine karşı çıkan bir medreseli gibi düşünmez. Tam tersine Fransızcadan yaptığı tercümelele Batı felsefesinin Türkiye’de tanınmasına katkıda bulunmuş (M. Cevdet, 1935, s. 3), 1933 yılında üniversiteden atılınca kadar da bu dersleri okutmuştur. Müspet ilimlerde Batı’nın üstünlüğünü hakkıyla takdir ederdi. Onun karşı çıktığı husus pozitivism ve dinsizlik (M. Cevdet, 1935, s. 7).

“Bizde Din ve Devlet” adlı yazısında Batıcıların dinle devletin ayrılması gerektiğine dair düşünceleri hakkında şunları söylemiştir:

Hilafet, şeri hükümleri icra etmede vekillik (niyabet) manasına gelir, papalık gibi ruhani bir vasıf değildir. Dolayısıyla İslam, ruhani ve cismani hükümetin ayrı ayrı teşkiline izin vermez. Avrupa’da dini devletten ayırmaya sebep olmuş birçok sosyal sebep ve etkenler ve mesela kilisenin varlığı ile kilise teşkilatına ait olan ruhbanların suistimalleri gibi sebepler var ki bunların biz de varlığı bilinmediği gibi o türden teşkilatın milletin sırtına yüklediği zulmün ağırlığını tahayyül bile edemeyiz. Oysa müslümanlar, hicretin ilk gününden itibaren, hükümeti olan bir teşkilata sahip olmuş, anlaşma yapan, harp eden, sulh eden dini ve siyasi bir organ halinde idiler. Şeri hükümler bölünme kabul etmez bir bütündür, dolayısıyla Hristiyanlardaki “Allah’a ait olanı Allah’a, Kaysere ait olanı Kaysere ver” düsturunun bizde tatbik yeri yoktur” demiştir (*Sebilürreşad*, 1334, 380, s. 293 v.d.)

Ahmet Naim, Batıcılık adı altında İslam dinini eleştirenlere, dinsizlik düşüncesini yayanlara karşı çok yönlü olarak mücadele etmiştir. Leone Caetani’nin *İslam Tarihi*’nin Türkçeye tercüme edilmesi üzerine hem mütercim Hüseyin Cahid’i hem de kitabı eleştiren yazılar yazmıştır. Şiir ve yazılarıyla Müslüman gençler arasında dinsizlik fikrini aşıl原因an Tefik Fikret ve onu savunan filozof Rıza Tefik’e (Bölükbaşı 1869-1949) yazdığı reddiye de (Babanzâde, 1336) bu bağlamda zikredilebilecek örneklerdendir.

Kuşkusuz Ahmet Naim, sadece düşünceleri ve dergilerde yazdığı makalelerle tanınmış değildir. Kendisi aynı zamanda döneminin başarılı bir mütercimi,

saygın bir ilim adamı ve üniversite hocasıdır. Dostlarının anlattığını göre çok velûd bir yazar değildir. Ancak yazılarını Doğu ve Batı kaynaklarına dayandırarak yazardı (M. Cevdet, 1935, s. 8). Bir terimin karşılığını bulmak için önce meşhur Arapça kamuslara bakar, sonra Batı felsefesinin temel kitaplarını inceler, daha sonra da bulduklarını Farabî, İbn Sina, Seyyid Şerif Cürçânî gibi İslam filozoflarının eserlerini baştanbaşa okuyarak karşılaştırırdı. Özellikle ıstılahlarda kılı kırk yarar, bir mefhumu bu şekilde araştırdıktan sonra onu Arapça Türkçe ıstılahlarla, Fransızca anlamının delâleti arasındaki uygunluk ve ayrılıkları uzun bir tahlil neticesinde tayin ederdi (M. Cevdet, 1935, ss. 9-10). Bu yüzden hem Fransızcadan yaptığı felsefi tercüme hem de hadis tercüme oldukça başarılı bulunmuştur. Ne var ki Ahmet Naim'in uzun emekler vererek keşfettiği Türkçe felsefe ıstılahları ve geleneğe dayalı bir felsefi anlayışının önu 1933 üniversite reformuyla kesilmiştir. Onun geliştirdiği terimler bu tarihten sonraki felsefe çalışmalarında bilinçli olarak kullanılmamıştır. Ahmet Naim'in felsefe terimlerine dair çalışmaları İsmail Kara tarafından *Bir Felsefe Dili Kurmak* adıyla (Dergâh Yayınları, İstanbul 2001) yayımlanmıştır. Felsefeyle ilgili makaleleri M. Cüneyt Kaya ve Cahit Şenel tarafından hazırlanan *Babanzâde Ahmet Naim Felsefe Makaleleri* (Klasik Yayınları, İstanbul 2014) isimli eserde bir araya getirilerek neşredilmiştir.

Ahmet Naim'in Mütercimliği

Ahmet Naim'in ilmi kişiliğinin bariz yönlerinden biri olan tercüme deneyiminin başlangıcı, Hariciye Nezareti'ndeki Arapça ve Fransızca mütercimliğine dayanmaktadır. Temellerini Galatasaray Lisesi'nde öğrendiği bu dilleri, daha sonra kendi özel gayretleriyle ve deruhte ettiği bürokratik görevler vesilesiyle geliştirmiştir. İlk resmi görevine 1894'te Hariciye Nezareti Tercüme Odası'nda başlamıştır. Tercüme Odası, diğer devletlerle olan resmi yazışmaları takip etmek için 1832'de kurulmuştur. Osmanlı'nın Batı düşüncesine açılan ilk kapısı olarak kabul edilen bu büroda Şinasi, Namık Kemal, Ahmet Vefik Paşa gibi birçok Tanzimat aydını çalışmıştır. On seneden fazla süren bu dairedeki görevinin, Ahmet Naim'in Batı düşüncesiyle tanışmasında ciddi bir etkisinin olduğunu söylemek mümkündür. İlk yazı deneyimi sayılabilecek olan Arap edebiyatından yaptığı şiir tercümelerini, Batıcılığı savunan aydınların çıkardığı *Servet-i Fünun* dergisinde yayımlaması bu etkinin bir göstergesi olarak görülebilir.

Ahmet Naim'in mütercimlik görevi, 1910 yılından sonra Maarif Nezareti Tercüme Dairesi'nde devam etmiştir. Bu Daire'de, Sanat ve Felsefe ıstılahlarının Türkçeye tercümesi için kurulan komisyonlarda bulunmuştur. 1914 yılında Darülfünun felsefe müderrisliğine atandıktan sonra ise ağırlıklı olarak Fransızcadan felsefi kitap ve makaleler çevirmiştir. Bu çevirilerdeki başarısından dolayı son dönemin en iyi felsefe mütercimleri arasında kabul edilmiştir (M. Cevdet, 1935, s. 9).

Ahmet Naim'in Hadis Tercümeleri

Ahmet Naim, hadis tercümelerine İslamcılık hareketine katıldıktan sonra başlamıştır. Bu hareketin yayın organları olan *Sırât-ı Müstakîm* ve *Sebilürreşad* dergilerindeki yazılarının büyük çoğunluğu, hadis tercüme ve yorumlarından oluşmasına rağmen kendisi, daha önceden hadis ya da herhangi bir dini ilim tahsil etmiş değildir (Ahmet Naim, 1323, s. 7). Hadis ve diğer dini ilimleri kişisel gayretleriyle öğrenmiştir. İslamî ilimler içerisinde özel olarak hadis ilmine olan ilgisinin ne zaman ve nasıl başladığı tam olarak bilinmemektedir. 1894 yılında mezun olduğu Mülkiye Mektebi'nin âliye kısmının müfredatında bulunan hadis dersi dışında (Gürler, 2007, ss. 105-122) bu ilmi tahsil ettiğine dair bir bilgi tespit edemedik. Bundan önce gerek ilk dini eğitimini aldığı babası Mustafa Zihni Paşa'dan gerekse yakın dostları Mehmet Akif ve Mehmet Şevket Bey'le yaptıkları özel derslerde (Eşref Edip, 1938, ss. 230-31) hadis okumaları yapıp yapmadıkları bilinmemektedir. Ancak Arap dili, fıkıh ve hadis konusunda dönemin önde gelen âlimlerinden olan Mehmed Zihni Efendi (1846-1913), onun hem Galatasaray'dan hocasıdır hem de mezuniyetinden sonra mesai arkadaşı olmuştur. Ahmet Naim'in, Arapçayı çok değer verdiği bu hocası sayesinde öğrendiğini belirtirken "Bu faziletli zat karşısında oturupta az zaman içinde birçok şeyleri -hemde ruhlu ve esaslı bir surette- öğrenmemek mümkün değildir.." (*Temrinat*, 1323, s. 7) şeklindeki ifadesinden hadis ilmi konusunda da yararlandığını söyleyebiliriz. *Sırât-ı Müstakîm* mecmuasındaki ilk hadis tercümelerinde, nüsha ve rivayet farklarına ayrıntılı bir şekilde vermesi bu hocadan etkilendiğini düşündürmektedir. Zira Zihni Efendi, Matbaa-i Amire musahhihliği görevi sırasında başta Buhari olmak üzere pek çok hadis kitabının tenkitli neşirini gerçekleştirmiştir. Bu neşirlerden biri olan 1315 tarihli Buhari baskısı, hâlâ dünyadaki en muteber Buhari neşirlerinden biri olarak kabul edilmektedir.

Sadece hadis ilmine ilgi konusunda değil, hadis tercümesi fikrinde de ondan etkilendiğini söyleyebiliriz. Zira Mehmet Zihni Efendi sadece hadis kitaplarının neşretmemiş aynı zamanda hadislerin Türkçeye tercümesiyle de ilgilenmiştir. Zihni Efendi, Osmanlı medreselerinde yoğun olarak okutulan Suyûtî'nin (911/1505) *el-Camiu's-sağîr* ve Radiyuddîn es-Sağâni'nin (650/1252) *Meşâriku'l-envâr*'ından seçtiği hadisleri Türkçeye tercüme etmiş ve *el-Hakaik mimma fi'l-Camiu's-sagîr ve'l-meşarîk min hadisi hayra'l-halaik*, (İstanbul 1310) adıyla yayınlamıştır. Dolayısıyla Ahmet Naim'in hadis konusunda ondan etkilendiği kuvvetle muhtemeldir.

Ahmet Naim'in *Sırât-ı Müstakîm* dergisinde yaptığı tercüme, Türkçedeki ilk hadis tercümesi değildir. Türkçe hadis tercümelerinin tarihi, Türklerin İslâmîyet'i kabul ettikleri ilk yıllara kadar gider. Türk İslam edebiyatının en eski örnekleri olan *Kutadgu Bilig* (XI. Yüzyıl) (Sofuoğlu, 1989, ss. 127-180), *Atabetu'l-Hakâyik* gibi metinler, ayet ve hadis tercümeyle doludur. Daha sonra yazılan edebi eserlerde de yoğun olarak ayet ve hadislerin tercümesi metin veya mana olarak bolca kullanılmıştır. Ancak bunlar, hadis külliyatını sistematik bir şekilde tercüme etme niyetinden ziyade bireysel çabalar niteliğindedir. Bu durum Kuran ve diğer dini eserler için de büyük ölçüde geçerlidir. Tanzimat dönemine kadar olan tercüme çabalarına karşı bilinen bir tepki de söz konusu değildir.

Kuşkusuz dinî metinlerin tercümesine ihtiyaç duyulmamasının temel sebebi, İslam eğitim dilinin Arapça olmasıdır. Zira İslamî eğitimin esasını oluşturan *Kur'an-ı Kerim* Arapça olarak nazil olmuştur. Kur'an, hem lafzı hem de manası itibarıyla vahiy olduğu için başka dile çevrilmesi mümkün değildir. Başka dillere sadece anlam olarak tercüme edilebilir ki buna da Kur'an denilmez ve onunla ibadet edilemez. Bu nedenle tarih boyunca Arap olmayan Müslümanlar da tıpkı Araplar gibi Kur'an'ı Arapça aslından okuyup öğrendiler ve bu dille ibadet ettiler. Kendi dillerinde, sadece Kur'an'ın genel anlamını ve hükümlerini öğrendiler.

Hadisler için böyle bir zorluk bulunmamakla birlikte onlar da Kur'an gibi Arapça asıllardan öğrenilmiştir. Kur'an ve hadisin tesiriyle Arapça, bütün Müslüman milletlerin ortak ilim dili haline gelmiştir. Bu yüzden İslamî ilimler, her milletten alimlerin katkısıyla oluşmuş ortak bir mirastır. Başta tefsir ve hadis olmak üzere çeşitli dini ilimlerde meşhur olmuş pek çok âlim Arap olmayan milletler arasından çıkmıştır. Ancak bu âlimler, dini hükümleri, kendi milletlerine ana dilleriyle öğretirlerdi. Arapçayı da öğreterek onları kültürel olarak Araplaştırma yoluna gitmediler. Böylece hem dini metinlerin orijinaleri muhafaza

edildi hem de her millet kendi dilini ve kültürünü muhafaza edebildi. 19. yüzyıla kadar temel dini metinlerin yerel dillere tercümesi bu yüzden ciddi bir ihtiyaç olarak görülmemiş ve buna dair kayda değer bir tartışma da yaşanmamıştır.

Dini metinlerin Türkçeye tercüme tartışmaları, Avrupa'daki reform ve uluslaşma hareketlerinin 19. yüzyılda Osmanlı Devleti'nde de hissedilmesinin akabinde başlamıştır. Tanzimat döneminde Türkçe eğitim veren mekteplerin açılması bu tartışmaları hızlandırmıştır. II. Meşrutiyet'in ilanından sonra, gazete ve dergilerde en çok tartışılan konulardan biri Kur'an'ın tercümesi meselesi olmuştur (Atalay, 2007, s. 38).

Ne var ki bu tartışmalar ulemanın sert tepkisiyle karşılaşmıştır. Çünkü tartışmalar, görünürde Kur'an'ın daha iyi anlaşılması gerekçesine dayandırılıyor idiyse de gerçekte ulusçuluk hareketleriyle yakından ilişkiliydi. Uluslaşma projesinde din, milli ve kültürel bir öğedir. Bu konuda ileri giden bazı kimseler, tercüme yoluyla İslam'da protestanist bir hareket husule getirmeyi savunuyorlardı (Atalay, 2007, s. 37). Onların amacı tıpkı reform hareketlerinin kutsal kitabı yerel dillere tercüme ederek onu okuma ve yorumlama yetkisini, kiliseden alıp her din mensubuna tanıyan Protestan hareketi gibi bir reform yapmaktı. Bunu da Kur'an'ı Türkçeleştirerek dini de millileştirerek yapmak istiyorlardı (Atalay, 2007, ss. 38, 39). Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi'nin ifadesiyle böyle bir tercüme ile hedefledikleri şey, Kuran'ı Türklere yaklaştırmak değil aksine Türkleri Kur'an'dan uzaklaştırmak amacına matuftu (Atalay, 2007, s. 41). Konuyla ilgili tartışmaların nihai amacının farkında olan alimler bu yüzden tercüme hareketlerine hiçbir zaman sıcak bakmadılar.

Tanzimat döneminde sadece dini metinlerin tercümesi değil bunların gazete ve dergilerde neşredilmesi de ciddi bir sorun olmuştur. 1831 yılından itibaren kültür hayatımıza giren gazete ve dergiler, kısa sürede toplumsal kültürün şekillenmesinde oldukça etkili olmaya başlamışlardı. Türkçe eğitim veren mektepler, Batıdan yapılan tercüme ve medya zamanla insanların bilgi ihtiyacını besleyen yaygın kaynaklar haline gelmişti. Ne var ki ulema, tıpkı matbaa örneğinde olduğu gibi onların saygınlığını zedeleyeceğini gerekçe göstererek ayet ve hadislerin tercümeyle dahi olsa süreli yayınlarda neşredilmesine izin vermediler. Çünkü süreli yayınlarda özellikle gazeteler, okunduktan sonra gerekli özeni görmemekte, yerlere atılabilmekte veya paketlenme gibi rast gele işlerde kullanılabilirdi. Bu yüzden bu tür neşriyatta ayet ve hadislerin yayınlanması sakıncalı görülmüş ve kanunen yasaklanması sağlanmıştır.

Konuyla ilgili yayınlanan Şûra-yı Devlet kararlarından birinde bu yasağın gerekçesi şu şekilde ifade edilmiştir:

Bir süreden beri günlük gazetelerde çeşitli konularla ilgili olarak ayet-i kerime ve hadis-i şeriflerin orijinal lafızlarıyla birlikte yer aldığı gözlemlenmekte olup Allahın kelamına ve Peygamberin mübarek sözlerine gerekli tazim ve saygının gösterilmediği, mezkûr gazetelerin okunduktan sonra çeşitli şekillerde kullanıldığına, sokaklara atıldığına ve yerlerde sürüklendiğine şahit olunmaktadır. ...bundan böyle bunun katiyen menı ve buna teşebbüs edenlerin gerekli cezai işlemlerin yapılması... (BOA, 99/4)¹

16 Temmuz 1325 ve 11 Recep 1327 1909 tarihli matbuat kanununa eklenen bir maddeyle bu yasağı ihlal edenlerin cezai müeyyidesi ise şöyle belirlenmiştir:

Periyodik olarak yayımlanan süreli yayınlar dışında kalan gazetelerde Kur'an ayetlerinin ve hadis-i şeriflerin mealleri yazılacaksa da aynen ve tamamen derci yasaktır. Buna muhalefet eden gazetelerin sorumlu müdürleri ile makaleyi yazan kişi onar liradan yirmişer liraya kadar para cezası ve 24 saatten bir defaya kadar hapis cezasına çarptırılacaklar.... (BOA, 99/4)²

Ulemanın tutumu, dini metinlerin tercümesini ve süreli yayınlarda neşredilmesini bir müddet geciktirmişse de konuyla ilgili tartışmaları durduramamıştır. Hatta ulusçuluk akımının giderek güçlenmesiyle bu tercümeleler ciddi bir ihtiyaç haline bile gelmişti. Çünkü mektepler ve gazeteler yoluyla verilen dini temalardan uzak eğitim sayesinde seküler kültür toplumda hızla yayılmıştı. Mekteplerden mezun olan seküler bir nesil, 1900'lü yıllara gelindiğinde siyaset, kültür ve bürokratik hayata belirgin bir şekilde hakim olmuştu.

- 1 Bir müddetten beri yevmi gazetelere ve mesâili müteadide ile âyât-i kerime-i Kur'aniye ve ehâdisi şerife-i nebeviyenin bi ibâretiha derc olunmakta bulunduğu manzûr-i âli-i hazreti hilâfet penâhi buyurulup Kelamullâh'a ve akvâli şerife-i Peygamberiyye ibrazi ta'zîm ve hürmet ve canib-i refiadan olarak cerâ'id-i mezkûre ise bade'l mütalaa vucûh-i adide ile isti'mal edildikten sonra sokaklara atılmakta olmasına ve elfâz-ı mukaddese muharrere evrâk-i havâdisin gayri laik sûretlerde kullanmasını ve yerlerde sürüklenmesinin kâffe-i efrâd-i İslamiyyece muhâfazası ehem ve elzem şerait-i ve adâb-ı diniyyeye muğayyereti külliyesi derkâr bulunmasına binaen bunun katiiyen menı ve badeizin mütecâsirleri hakkında mücâzât-ı lâzimenin bir madde-i mahsûsada bittayin matbûat kanununa ilavesi şerefsunûh ve sudûr bulunan irade-i seniyyeyi cenab-i padişahın muktezay-ı münîfinden olarak işârât-ı seniyyeyi-i Hazret-i Hilâfetpenâhi mahz-ı isâbet bulunmuş olduğundan bermantuk-i emru fermânı humayun tanzim edilen kararname ve esbab-ı mucibe-i layiahâları leffen arz ve takdim olunmakla katib-i ahvalde emr-i ferman hazreti ulu'l-emr efendimizindir. 13 Zilkade 1340-15 Teşrin-i evvel 1337 tarihli Meclis-i vukelâ kararı.
- 2 Resâil-i mevkûteden maada cerâ'idde âyât-i Kur'aniyye ve ahâdis-i şerife'nin meallerinden bahs olunacaksa da aynen ve tamamen derci memnudur. İşbu memnuyyete muhalif hareket eden gazetenin müdür-i mesuli ile makaleyi yazan onar liradan yirmişer liraya kadar cezayı nakdi ya 24 saatten bir defaya kadar hapsi ile yahut her iki ceza ile birlikte mücazat olunurlar. İşbu kararname tarihi neşrinden muteberdir. İşbu kararnamenin icrasına hariciye, dâhiliye, adliye nazırları memurdur. Meclisi umuminin ictimainda kanuniyeti teklif edilmek üzere işbu kararnamenin mevkii meriyyete vazı irade eylerim. 17 sefer 1340 19 teşrin-i evvel 1337 tarihli Meclis-i vukelâ kararı.

Bu kültürel çöküşü fark eden bazı müslüman aydınlar, geç de olsa çeşitli girişimlerde bulundular. Ahmet Cevdet Paşa'nın (1823-1895) yoğun çabaları sonucunda ilk matbu Mushaf 1875 yılında basıldı ve böylece dini kitapların matbaada basılmasının yolu açıldı.

Medya yoluyla yapılan kültürel tahribatı gören Eşref Edip (1882-1971), Ebu'l-Ula Mardin (1881-1957), Mustafa Sabri Efendi (1869-1954) gibi Müslüman aydınlar ve âlimler, 1908'te II. Meşrutiyet'in ilanından yararlanarak *Beyânu'l-Hak*, *Sırât-ı Müstakîm* gibi dini muhtevalı dergiler yayınlamaya başladılar. Ancak bu dergiler de, ilk başlarda tefsir ve hadis konularını doğrudan ele almakta tereddütler yaşamışlardır. Mesela yazar kadrosunun büyük çoğunluğu medrese mezunu ilim adamlarından olmasına rağmen *Beyanu'l-Hak* mecmuası, her sayısında, logonun hemen yanında şu uyarıda bulunmayı ihmal etmemiştir: "Ekseri makâlâta ayet-i kerime ve ehâdis-i nebeviyye derc edilmiş bulunduğu nazar-ı i'tibara alınarak riayetsizlikte bulunulmaması rica olunur" (Bektaş, 2007, VI:34). 1908 yılında yayımlanmaya başlayan *Sırât-ı Müstakîm* dergisinde de ilk iki buçuk sene, tefsir ve hadise dair herhangi bir yazıya yer verilmemiştir.

Sırât-ı Müstakîm Mecmuasındaki Hadis Tercümelere

Kur'an ve hadis tercümelerinin medyada yayınlanmasına öncülük eden kişi tespit edebildiğimiz kadarıyla Babanzâde Ahmet Naim olmuştur. O dönemde yayımlanan *Sırât-ı Müstakîm* mecmuasına gönderdiği bir mektupta bu eksikliğe dikkat çeken Ahmet Naim'in amacı milliyetçi bir talepten ziyade Kur'an ve sünneti, medya yoluyla halka öğretmektir. Onun Fransızca ve Arapçadan yaptığı diğer tercümelere de ilmi saiklere dayanmaktadır. Aslında kendisi bilim ve felsefenin Arapça dışında bir dil ile yapılamayacağı kanaatindeydi (Kaynaradağ, 1986, ss. 15-16). Bu yüzden tercümelerinde bilimsel ve felsefi terimleri Arapça kökenli kelimelerle tercüme etmeyi tercih etmiş ve bunların sadeleştirilmesine karşı çıkmıştır (M. Cevdet, 1935, s. 14). Hatta ona göre "Kur'an ve hadis Arapça oluşlarını muhafaza edip dururken kıyamete kadar bu lisanın tahsilinden müstağni kalamayız..." (*Temrinat*, 1323, s. 5). "Lisans Meselesi" adlı makalesinde Arapçayı sadece din dili olarak değil, vatanına faydalı olmak isteyen her tahsilli gencin mutlaka öğrenmesi gereken bir dil olarak değerlendirmiş ve şöyle demiştir: "Arapça ve gelişmiş milletlerden birinin dilini bilmeyen bir Türk hatta

Müslüman genci vatanına istenilen derecede faydalı olamaz” (*Sırât-ı Müstakîm*, 1325, 55, 40). Dolayısıyla Ahmet Naim’in tercümelerini, uluslaşma projesinin bir parçası olarak değerlendirmemek gerekir.

Ahmet Naim, hadisleri tercüme amacını 1910 yılında *Sırât-ı Müstakîm* mecmuasına gönderdiği şu okuyucu mektubunda açıkça belirterek şöyle demiştir:

Boş vakitlerimde mütalaa etmekten zevk duyduğum mecmuanızın Müslümanlar arasında te’sis etmekte olduğu tanışma ve yaklaşma hizmetinin önemini size bildirmeyi zaid görürüm. Asırlar boyunca zulm ve cehâletle ümmet-i Muhahammediyye’nin uğradığı hissi ve aklı durgunluktan sonra İslâmî hakikâkleri bozuk zihinlere telkin, dini hissiyâtı, ölmüş kalplere yerleştirmek için diriliş ve uyanış sûrunu memleketimizde en evvel üfleyenler -diyebilirim ki- siz oldunuz. İki buçuk senelik mesâinizle bu uykudaki ümmete öğretecek çok şeyler olduğunu ispat etdiniz. Rabbim yâr ve yardımcınız olsun! Görüyorum ki sizin bu pâyîdâr gayretleriniz biraz daha geniş bir alana yayılırsa, Allahın izniyle, selefin unutulmuşluk mezarına gömülmüş definelerini diriltmeye, gaflet denizinin derinliklerine atılmış İslâmî hakikâtlerin cevherlerini ortaya çıkarmaya muvaffak olursunuz. Acizâne kanaatimce bu vâdide atacağınız en mühim adım Tefsir ile Hadis’e doğru olmalıdır... Hadis-i Şerîf’e gelince buna dair henüz bu kıymetli mecellenizde bir şey görünmemesini hakikaten bir noksan addederim. Kitâb ve sünnet dinimizin en mühim iki mercii ve kaynağı olduğu için Sırât sütunlarında bunlara özel bir bölüm ayırmanız, himmet ehlinin dindârâne çabalarına murâcaât etmeniz lâzımdır. Bu yolda sarf edeceğiniz emekler, ümîd ederim ki- heder olmaz. Size her taraftan yardıma koşacak erbâb-ı ilm ve diyânet eksik olmaz. İşte ben bu acizimle beraber size hizmet arz ediyorum. Ne Tefsir’de ne de Hadis’te derinleşme gücünü haiz olmadığımı yakinen bildiğim halde hiç olmazsa tercüme ile olsun size yardım edeyim diyorum. Zebîdî’nin Buhârî Muhtasarı Tecdî-i Sarîh’ini vakit buldukça terceme edip size göndersem elbette reddetmezsiniz. (*Sırât-ı Müstakîm*, 1326, 120, 257)

Ahmet Naim’in bu talebi, dergi yönetimi tarafından kabul edilir ve hadis tercümeleri, *Sırât-ı Müstakîm*’in 121. sayıdan itibaren yayımlanmaya başlanır. Metinleriyle birlikte yayınlanan bu hadisler, Buhârî üzerine yapılan bir ihtisar çalışması olan “*et-Tecdîdu’s-Sârîh Li Âhâdisi’l-Câmiî’s-Sahîh*” adlı eserden seçilmiştir. 1925 yılında *Sırât-ı Müstakîm* dergisinin kapanmasına kadar devam eden yaklaşık 15 yıllık sürede *Tecdî-i Sarîh*’in ilk 199 hadisinin tercümesi yayımlanmıştır. *Sırât-ı Müstakîm* mecmuasının, bir süre yayımına ara vermek zorunda kalması üzerine, Ahmet Naim’in hadis tercümeleri, 5 Nisan 1328/1912 tarihinde yayım hayatına başlayan *Kelime-i Tayyibe* mecmuasında devam etmiştir (*Kelime-i Tayyibe*, ss. 1-11). Bu mecmuada tercümesi yayımlanan hadis sayısı 73’tür. Ahmet Naim, bu tercüme vasıtasıyla sadece toplumu hadis konusun-

da bilgilendirmekle kalmamış aynı zamanda hadis ilmi hakkındaki bilgisini de geliştirme ve derinleştirme fırsatı bulmuştur. Bu konuda şöyle dediği nakledilir: “Hadis tercümeleriyle meşgul olmaya başlayınca ondan önce vaktimi ne kadar zayi ettiğimi anladım. Bu iş dururken başka şeyle uğraşmak ne boş şeymiş! Büyük âlimlerin bu işe verdikleri ehemmiyetin sebebini de şimdi anladım” (Eşref Edip, 1938, s. 111; Erişirgil, 1956, s. 262).

Tecrîd-i Sarîh Tercümesi

Ahmet Naim'in *Sırât-ı Müstakîm*'deki hadis tercüme ve yorumlarındaki başarısı, 1925 yılında Diyanet tarafından Buhari muhtasarının tamamını tercüme etmekle görevlendirilmesinde etkili olmuştur. TBMM'de, Kur'an-ı Kerim ve bazı dini eserlerin tercüme edilmesi gereği üzerine yapılan konuşmalarda (Zabıt ceridesi, 1341, ss. 222-23) tercüme yapacak kimselerin dini ilimlere hâkim, alanlarında yayın yapmış, İslam ve Batı felsefesine vâkıf, Arapçanın yanı sıra Batı dillerinden birini bilen kimselerden olmaları gerektiği belirtilmiştir. Kur'an tefsiri ve bir hadis kitabı tercümesi için Felsefe ve yabancı dil bilmenin şart koşulması, mecliste konu üzerinde yapılan konuşmalardan da anlaşılacağı üzere dine içeriden ve dışarıdan yapılan tenkitlere cevap verilme ihtiyacından doğmuştur.

Bu durum, o dönemde Arapça ve dini ilimlere, hatta hadis ilimlerine iyi derecede hakim olan pek çok medrese alimi varken tercüme işinin niçin Ahmet Naim gibi bir felsefe hocasına verildiğini de açıklamaktadır. Zira artık sadece medrese ilimlerine vâkıf olmak, toplumun dini bilgi ihtiyacına cevap vermek için yeterli değildi. Modern düşüncüyü de takip etmek, içerden ve dışarıdan, özellikle de müsteşriklerden gelen tenkitlere cevap verebilecek bir donanıma sahip olmak gerekiyordu (konuyla ilgili geniş bilgi için bkz.. Hatiboğlu, 2009, ss. 107-126). Bunun için de en azından bir yabancı dil bilmek, İslam felsefesi ve Batı düşüncesinden haberdar olmak ve onların eleştirilerine cevap verebilmek gerekirdi. Ahmet Naim ise o dönemde bu niteliklere en iyi derecede sahip mütercimler arasında sayılırdı. Deneyimli bir mütercim olması, felsefeciliği ve yabancı dil bilmesi bu görevlendirmede etkili olmuştur. Kuşkusuz bu niteliklerine ilave olarak Ahmet Naim, dini ilimlere olan vukufiyeti ve ahlaki faziletler açısından da dönemin önde gelen kişileri arasında sayılırdı. Dostları ve meslektaşları ittifakla onun selef-i salihin siresinde yaşamış fazilet sahibi bir insan olduğunu belirtmişlerdir. Yakın dostlarından biri onun bu yaşantısını şöyle özetlemiştir:

Kaba taassuptan kurtulmuş, temiz bir Müslüman örneği idi. Edebiyat ve musiki dostu idi. Arap ve Fransız dillerini iyi bilen bir felsefe âlimi idi. İmanında sabit idi, neye inanmışsa sonuna kadar sadık kaldı. Onda riya veya kuru sofuluk gibi şeyler yoktu. Siyasi bir fırkaya mensup değildi. Doğunun dini feyzini batının fikirleriyle kaynaştırmıştı. Batı ilminin aşığı fakat pozitivistin düşmanı idi. Onda “Muhammedi” bir yürek vardı. (M. Cevdet, 1935, ss. 6-7)

Nihayetinde, Diyanet adına tercüme işini takip eden Ahmet Hamdi Akseki, Buhari tercümesi için Mehmet Akif'in de tavsiyesiyle Ahmet Naim'i görevlendirmiştir. Akif'e göre “istenilen şekilde bir tercüme Ahmet Naim'den başka hiçbir babayığının harcı değildir” (Kuntay, 1986, s. 103).

Ahmet Naim'in tercüme ve şerh ettiği bu eserin ilk iki cildi 1346/1928 yılında İstanbul'da Evkaf Matbaasında Osmanlıca harflerle basılmıştır. 1934 yılında vefatı üzerine eserin kalan kısmı Kâmil Miras tarafından 1936-1947'de peyderpey tercüme edilip yayınlanmış, son cildi 1948'de basılmıştır. Buhari'nin ilk Türkçe tercümesi sayılan bu eser, uzun yıllar Türkiye'de hadis konusundaki bilgi ihtiyacını karşılamış ve adeta bir klasik haline gelmiştir. Eserin mukaddimesi ise, Türkçe yazılmış en önemli hadis usulü kaynakları arasında kabul edilmektedir.

Sonuç

Osmanlı'nın son dönemi ve Cumhuriyetin ilk yıllarında yaşamış olan Ahmet Naim, felsefe ve hadis alanında eserler vermiş bir ilim adamıdır. Modern eğitim veren okullardan mezun olmuş, bu doğrultuda çeşitli görevler üstlenmiş ve hayatının son yıllarına kadar üniversitede felsefe dersleri okutmuştur. Ayrıca özel çabalarıyla Arapça ve İslamî ilimleri de öğrenmeye çalışmış ve bu alanda özgün eserler ortaya koyacak kadar meşhur olmuştur. Böylece hem seküler hem de dini eğitim görmüş ilk ilim adamı örneklerinden olması, Ahmet Naim'in kişiliğini ve çalışmalarını oldukça ilgi çekici kılmıştır. Bu yetişme tarzıyla her iki alanda önemli eserler yazmış olmasının yanı sıra Ahmet Naim, aynı zamanda inancı ve dini değerleriyle tutarlı bir hayat sürdürmüştür. Dönemin hatırat kitaplarında, onun düşünce ve davranışlarındaki bu tutarlılığı, hayatının sonuna kadar koruduğu ifade edilmiştir.

İlmî çalışmalarının önemli bir kısmını Arapça ve Fransızcadan yaptığı tercümelemler oluşturmaktadır. Ancak o sadece bir mütercim olarak kalmayıp bu dillerin temsil ettiği düşünce dünyalarını da yorumlayan özgün çalışmalar ortaya koyabilmiş bir ilim adamıdır.

Dönemin İslamcılık düşüncesinin yayın organları olan *Sırât-ı Müstakîm* ve *Sebilürreşad* dergilerindeki yazılarının bir kısmı sonradan kitaplaşmış ve uzun süre okunmaya devam etmiştir. Özellikle *İslam Ahlakının Esasları* ve *İslam'da Da'va-yı Kavmiyyet* isimli kitapları hala güncelliğini korumakta ve basılmaya devam edilmektedir. Felesefi birikimini de yansıttığı hadis usulü konusunda yazdığı mukaddimesi, kendi dönemi için önemli bir çıkış sayıldığı gibi günümüze kadar yapılan usul çalışmalarına da bir örnek ve kaynak olmuştur. *Kırk Hadis* ve *Sahih-i Buhâri Muhtasarı Tecrid-i Sarîh* tercümeleleri ise onun bir hadisçi olarak tanınmasını sağlayacak derecede meşhur olmuştur. Ahmet Naim'in hadis tercümelerinin, Türkiye hadis çalışmaları tarihi açısından önemli sonuçları bulunmaktadır. Her şeyden önce bu deneyimle birlikte hadislerin tercümesine ve süreli yayınlarda neşredilmesine dair tereddütler giderilmiş oldu. Böylece hadis öğrenme ve öğretme, medreselerde öğrenilen bir ihtisas iş olmaktan çıktı, medya yoluyla daha geniş bir okuyucu kitlesine ulaşma imkanı buldu. Bu tercümeleler sayesinde, özellikle mekteplerden yetişen nesil, herhangi bir din görevlisine müracaat etmek zorunda kalmadan rahatlıkla hadis kitaplarından istifade etme imkanına kavuşmuştur. Cumhuriyet döneminin en önemli hadis çalışmalarından biri kabul edilebilecek olan Ahmet Naim'in bu eseri medreselerin kapatıldığı, Arapçanın yasak olduğu, klasik ilimleri bilen âlimlerin kalmadığı bir dönemde toplumun hadis konusundaki bilgi ihtiyacını karşılamada önemli bir boşluğu doldurmuştur. 1948'de ilk baskısı tamamlanan eserin 1992'ye kadar 12 baskı yapmış olması, bu esere duyulan ilgi ve ihtiyacı göstermesi açısından önemlidir. İlk hadis tercümelerinin Ahmet Naim gibi deneyimli bir mütercim tarafından yapılmış olmasının, hadis tercümeleri konusunda standart bir metodun yerleşmesinde de önemli katkısı oldu. Bu metod, daha sonra yapılan Kur'an ve hadis tercümelerine ciddi ölçüde örnek oldu (Ergin, 1945, 16).

Ahmet Naim, hadis konusundaki çalışmalarıyla aynı zamanda modern dönemdeki hadis araştırmacısının sahip olması gereken bilgi donanımı için de öncü olmuştur. Zira sadece rivayet ve isnada önem veren, hadis ezberleyen, klasik hadis terminolojisine vakıf olmakla yetinen hadisçi formasyonu modern dönemin hadisle ilgili problemlerine ve sorularına cevap vermek mümkün olmuyordu. Akademik hadisçiliğin öncüsü kabul edilebilecek Ahmet Naim örneğinde görüleceği üzere, modern dönemdeki hadisçinin, klasik hadis bilgisini güncel ve ilmi gelişmeler ışığında yorumlayabilecek, hadis ve sünnete yönelik eleştirilere cevap verebilecek ilmi bir donanıma sahip olması kaçınılmaz bir ihtiyaç haline gelmiştir.

Kaynakça

- Akçura, Y. (1987). *Üç tarz-ı siyaset*. Ankara: TTK.
- Atalay, O. (2007). Kur'an'ın başka dillere çevrilmesi ekseninde ortaya çıkan tartışmaların tarihsel arka planı. *Kuran mealleri sempozyumu*. İzmir.
- Babanzâde A. N. (1323). *Sarf-ı Arabi temrinat*. İstanbul: Mahmut Bey Matbaası.
- Babanzâde A. N. (1329). *Hikmet (felsefe) dersleri*. İstanbul.
- Babanzâde A. N. (1331). *Mebadi-i felsefeden ilmü'n-nefs*. İstanbul: Matbaa-i Amire.
- Babanzâde A. N. (1336). *Tevfik Fikret'e dair: feylesof Rıza Tevfik Beyefendi'ye*. İstanbul: *Sebilürreşad* kütüphanesi neşriyatı.
- Babanzâde A. N. (1945). *İslam ahlakının esasları*. İstanbul: Yüksel.
- Babanzâde A. N. (1975). *Genel çizgileriyle İslam*. İstanbul: Çığır.
- Babanzâde A. N. (1995). *İslam ahlakının esasları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Babanzâde A. N. (1997). İslam'da da'vâ-yı kavmiyyet. (E. Düzdağ, Sad.). *Yakın tarihimizde İslam ve ırkçılık* (ss. 15-78). İzmir: Çağlayan.
- Babanzâde A. N. Emeklilik dosyası. *Emekli sandığı arşiv dairesi başkanlığı*. Dosya no: MT032177.
- Babanzâde A. N. (1985). *Sahih-i Buhari muhtasarı Tecrid-i Sarih tercemesi ve Şerhi* (cilt I-III) Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Babanzâde A. N. (2014). *Felsefe makaleleri*. (C. Kaya, C. Şenel, Haz.). İstanbul: Klasik.
- Bektaş, E. (1992). *BeyânülHak. TDV İslam ansiklopedisi*. İstanbul.
- Beyatlı, Y.K. (1968). *Siyasi ve edebi portreler*. İstanbul: Baha Matbaası.
- Ergin, O. N. (1945). Ahmet Naim zati ve eserleri. *İslam ahlakının esasları girişi*. İstanbul: Yüksel.
- Erişirgil, M. E. (1956). *İslamcı bir şairin romanı*. Ankara: Güzel İstanbul Matbaası
- Eşref Edip. (1938). *Mehmet Akif*. İstanbul: Asar-ı İlmiyye Kütüphanesi Neşriyatı
- Macit Gökberk ve uzlaşmacılı perdesi. (1982, Temmuz). *Çağdaş eleştiri Dergisi*. İstanbul: Gelişim.
- Gökbilgin, T. (2011). *Milli Mücadele başlarken*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür.
- Gürler, K. (2007). Türk modernleşmesi sürecinde hadis ilminin genel durumu. *İslami ilimler dergisi*, 2, 105-122.
- Hansu, H. (2016). Cumhuriyet dönemi resmî tedvin çalışmaları: Babanzâde ve Diyanet'in hadis projesi. *Talid, hadis özel sayısı*. İstanbul.
- Hatiboğlu, M. S. (2009). *İslamın aktüel değeri üzerine I*. Ankara: Otto.
- İnançalp, M. C. (1935). *Müderres Ahmed Naim*. İstanbul: Ülkü Matbaası.
- İz, M. (1975). *Yılların izi*. İstanbul.
- Kara, İ. (1986). *Türkiye'de İslamcılık düşüncesi*. İstanbul: Risale.
- Kara, İ. (1994). *İslamcılarının siyasi görüşleri*. İstanbul: İz.
- Kaynardağ, A. (1986). *Felsefecilerle söyleşiler*. İstanbul: Elif.
- Kelime-i Tayyibe*. (1328/1912), 1-11.
- Kuntay, M. C. (1986). *Ölümünün 50. yılında Mehmet Akif*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür.
- Mahfil dergisi*. (1-68. sayılar) (Milli Kütüphane, 56 SB 215).
- Mehmed Zihni Efendi. *el-Hakaik mimma fi'l-Camii's-sagir ve'l-meşarık min hadisi hayra'l-halaik*. İstanbul 1310.
- Sırât-ı Müstakîm mecmuası* (Bütün sayılar).
- Sofuoğlu, C. (1989). Kur'an ve hadisin *Kutadgu Bilig'deki* izleri. *DEÜİFD*, V, 127-180.
- TBMM Zabıt Ceridesi*. (1341/1925). Devre II, 2, c. 14. Ankara: TBMM.

İslâmiyette Mücadele Yolları

Hasan Basri ÇANTAY

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

أَدِّمْ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ
وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ
بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ .

«Nahl» suresinin 125 inci âyetidir. Meâlî şudur : «İnsanları Rabbinin yoluna hikmetle, güzel öğütte, Za'vat et. Onlarla mücadeleyi de en güzel tarzık hangisi ise (4) onunla yap. Şüphesiz ki Rabbin, (evet) O, hem kendi yolundan sapan kimseyi en çok bilendir, hem O, hidayete ermişleri en iyi bilendir.»

Bu âyet-i celledede zikredilen «hikmet» Bayzaavi'ye göre «Hakkı hakikata, açıklayan, şüpheleri gideren kat'î ve yakınlı deliller, sağlam hüccetlerdir.. Güzel öğüt, iknâ, edici hitâbelerle, fâideli ta'birlerle edilen nasihatdır.

Bunların birincisi (yani hikmetle davet) hakikatları anlamaya talib olan münevverler, diğeri âmme (halk) içindir. En güzel mücadele'ye gelince o da rıfk ile, naziklikle, efenâice en kolay tarzı, en meğhur mukaddimeleri ihtiyar ve tercih ile olan telkîni ve irşadıdır.

«Fahr'ed-Dini Razi» diyor ki : «En güzel mücadele imâçı, herçün kimselere karşı yapılır ki maksad edeb ve terbiye dairesinde «sı hak-kin inkıfâti gayesiyle» yapılan tatlı ve samimî münakaşâ ve münaazaradır.

Resul-i mükerrem efendimizin bütün hayatı boyunca işbu olduğı ve tutâkâde tatlılık buyardığı ilâhî düstur işte bu âyet-i celledede idi. Muvafakîyetin sırrı da bu olmuştur.

Nitekim Âlâ kurân suresinin 159 uncu âyeti kerimesinde şöyle buyurulmuştur: «Sen Allah'dan bir sırğa-

ma sayesindedir ki onlara yumuşak davrandın. Eğer (bilfarz) kaba, katı yürekli olsaydın onlar etrafında herhalde dağılıp giderlerdi. Artık onları başıyla (Allah'tan da) günahlarının yarılanmasını iste, iş hususunda onlarla müğavere et. Bir kerre de azın ettin mi, artık Allah'a güvenip dayan. Çünkü Allah, kendisine güvenip dayananları sever».

İslâm demokrasisinin temellerinden olan ve «tevekkül» ün hakiki mahiyetini anlatan bu âyet-i kerime hakkında inşaallah ileride izahat vermek üzere şimdî diğeri üç âyetin meallerini okuyalım :

«Ne (her) iyilik, nede (her) kötülük bir olmaz. (2). Sen (kötülüğü) en güzel (haslet ne ise) (3) onunda önle (4). O zaman (görürsün ki,) seninle arasında düğmanlık bulunan kimse bile sanki yakın dostun olmuştur. (Fussilet suresi, âyet 34).

«Bu (en güzel haslete) (5) sabr edenlerden başkası kavuşturulmaz. buna büyük bir hazzâ (6) malik olanlardan gayrisi ertirtilmez. Fussilet, âyet 35)

«Eğer seni şeytandan (gelen) bir dürtüs fillerse (7) hemen Allah'a sığın. Çünkü O, (senin sığındığını) (8) hakkıyla işitenin, (niyyetini, salâhını) (9) çok iyi bilenin ta kendisidir. (Fussilet, âyet 36).

Sevgili peygamberimiz bizim için bir «Uve-i hasen» müğzel bir «nek»-tir (10). Binaenaleyh, gerek münevvere, gerekse münevver olmaya-

na karşı irşadlarımızda nasihatlarımızla hattâ musannidlerle münakaşâ ve mücadelelerimizde daima Peygamberimizin bereket tarzını takib etmeliyiz, hağın, kaba sözlerden ve davranışlardan kaçınmalıyız. Güler yüzü, tatlı dil olmalıyız. Cehennemî suratlar adamı adam etmez adamlıktan çıkarır. «Tatlı dil yılanı deliğinden çıkarır».

Cenab-ı Hak, fir'avn'a gönderdi. İki Musa ve Harun aleyhisselâmınla bile, mealen şu emri vermiştir :

Fir'avn'a gidin. Çünkü o hakikaten arız» (11) (Taha suresi, âyet 43). «Gidin de) ona yumuşak söz söyleyin. Olur ki, nasihat dinler yahut içine korku gelir. (Taha, âyet 44).

Bu mevzu'larla ilgili ba'zı hadislerin meallerini de yazalım : (10)

1 — «Dinlerin yüce Allah'a göre) en sevgilisi dostuğru ve müşâde. kâr olan (din) dir. (tevhid ve İslâm dinidir».

2 — «Biz insanlara akillarının alacağı (tarzda ve o) miktarda söz söylemekle emrolunduk».

3 — «Mü'min olan hem başkalarıyla hoş geçinir, hem kendisiyle hoş geçinir,

Hoş geçinmeyen, hoş da geçinilmiyen kimsede hayır yoktur».

4 — «Mü'minlerin en faziletli ahlâkı en güzel olanıdır».

5 — «Birinden (artık dünyada adam kalmadı) hepî helâk oldu» diye işittiniz mi? (bilin ki,) o adam insanların en boğuncusudur».

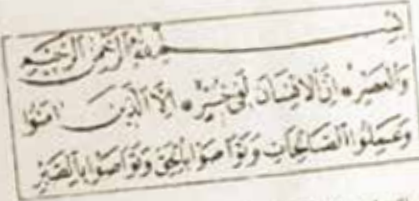
6 — «Allah'ın, senin iki elinle (yani senin himmet ve cehdinle, senin tavassutunla) bir adamı doğru yola getirmesi, senin için üstüne güneşin doğduğu ve battığı şeylerden (yani bütün onlara malik olmaktan) hayırlıdır».

7 — «(Doğru yolu) kolaylıkla) gösterin, güçlük(le) göstermeyin. (Allah'ın rahmetini) müjdeleyin. (sadece azabıyla) örkütmeyin (nefret vermeyin)».

8 — «Hoş görürlük bir kazanç-

ASR Suresi

Yazar: Hasan Basri ÇANTAY



Kur'an-ı hakîmîm en kısa sûrelerinden biri olan bu «Asr» sûresi «İbn-i Abbas R. ya ve cümhûra göre «Mekke» de, bakılmama göre «Medine»de nâzil olmuştur. «J. spetir. Mevlî şâyide :

- 1 — And olsun ara ki,
- 2 — Muhakkak insan hüsrândadır,
- 3 — Ancak iman edenlerle güzel işleri amel (ve hareket) de bulmuşlar, bir de yukâdîlerine hak-ki tavsiye, sabri tavsiye edenler böyle değil onlar hüsrân den müstesnadırlar).

Bu sûrede hüsrândan bahseden «inan-ı sayılan dört husuleten mahriks olan maddî inandır.

Hakimî - Mehmed Akif :
«İman-ı alan pash yârek olma»

der. Çünkü onda ancak hakiki insanlara, ya'nî dinârlara has olan gururu bir insan yoktur, o dâmensiz bir gemidir, her'an tehlikeler ve hüsrânlar içinde. Bendenaleyh insana inandır- lığın en iptidâî vasfı olmak üzere ev- vell «inan» gerektir.

Fakat sadece iman da «hüman-ı ölemez» İMÎ değildir. Hareketler herşey çürümeye mahkûmdur. «İnan- harile ve hareket ister. Onun inandır- şın meyvesi ağaç kadar bile fâideli yoldur. O iman bir yosundur, neye yarar?

Onun için iman-ı harekete ge- tirmek, iman dâvasının gerçekliğini ve samimiyetini fîden ispat etmek lâ- zımdır ki, bu fîl ve hareketlere Kur- an'da «salih amelîler» deniliyor. Her dört âhdetler, hayırlar, iyilikler bu unvarın içinde.

İyi amma, bunlarla da mâ'yeri bir nizam te'lis ve tanzim edilemez. İman eden ve inandıran tâhik saf- hasına koyan bir adam şüphesiz ki

hakîmîni bir hayli şıngılatır. Bu hakîmînin hayri işlerine de âhr derreye kadar yararır. Ancak bu, fertlere birbirine «Kur'an'ın tâbirî vechile, «bünyun-ı merâd» gibi ru- han perçinletmeye ve parlatı, mü- tahab bir «ceer'yyet» vasfıların ana- lik kılınması kâfi değildir.

Bu husulyeyin tahakkuk, iy- man ve amelîlerin müspete, doğruya tevtili ve bu başta umumî bir mü- rakabe «istemînin kurulması ehem- rakabe «istemînin kurulması ehem- dir. İste «birbirine hem hakki hem o hakta sabir ve sabatı tavsiye «va- zifesinin» ve «adânın evvelki ki un- suru eklenmesindeki hükmet budur.

Demek bir taraftan kendinin imanı, salih amel ve hareketlerle şıngılatırsa, bir yandan da umu- mi bütün fertlere şâmil şıngılatır- na varifesini kâya çıkarır.

Bu son iki unvarın, yani «hakki» ve «sabot» tavsiye, varifesinin unvarî adı «imr-ı ma'ruf, nehî müker» «iyi», doğruya emu ve fa- sıye etmek, kâfiden vaz geçirmeye çalışmak»tır. Şu kadar ki bunun da bazı şartları ve edepi vardır. İnanca ve çok nazikçe hareket, zamanların, şartların ve «ihtiyâçların» dâima gile içinde tutmak bu cümledendir.

Sûre-i keriminde «İman-ı peygamber efendîsini «Allah'a, meleklarına, ki-

taplarına, peygamberlerine, âhret gişine, âna ve kâleer inandı- ri- re işah boyurmıştır. Bu âli: «ey- «- mentâ» cümlelerinde toplanmıştır.

Cenab-ı hak «asr- a and ediyor. O'nun andi kulları katından sevile- ni, yâhut âhret ve dikkale alınması istenen şeylerdir. «Sevî (şükriyân), necm (yıldız), incir, sayın v.a. gibî.

«Asr- da bu cümledendir. Bu ke- lîmeye te'afir ruhlarından kimi «sa- valden guruba kadar olan zaman, kimi, «ikindî vakti» yâhut «ikindî na- man», kimi «peygamberimizin devri» şâdîti», kimi de o devleden kayme- te kadar devam edecek olan mülah zaman, gibi mâ'nâlar vermişler ve bu mâ'nâların sebeplerini de pek gi- zel işah etmişlerdir.

«Câliylevî tefsiri», bunlardan en son mâ'nâyı, ya'ni «mutlak ve şürek- li ar-ı tâ başta «ikretmiş, bu şürek- le her devirde yapılan mülahimâna- rın kendî ar-ılarınca işah ve şartları- rın dâima dikkat içinde tutulması lâzımanına şâret etmiştir. Bu tefsir «me'rûd-ür, «İbn Abbas» haz- relerinden menkûddür.

Bununla beraber o kelimenin ve- rilen bütün mâ'nâlar «doğru şâmil olma» da birer vasittir.

İman-ı şâfil şürek ki; Kur'an'da başka hiç bir sûre mevzu edilmey- de şu pek kısa bir sûre bûle inandı- rıcı dünyaya ve âhret şâadîlerini ta'- minne yemâli. Bu sûre Kur'an-ı H- kimin bütün cümlelerini kucaklamak- tadır.

«Taberânî'nin «Fesat-ında, «Bey- bek-yânın «Şah-ında «Eid Hürey- re» hareketlerinden rivâyet ettiklerine göre peygamber efendîsimizin aha- bendân iki mâl birbirine kavuşunca biri diğerine vel âni, şürekini öka- mada, sonra da se'lim vurduden ay- rılmadılar.

Ötekî-i kerimim rahmetli Meh- med Akif bir şürekinde şöyle diyor :

Malikin namûtenâbi zâ: var, en bağ «Hak»,
Ne büyük şey kul için hakkı tutup kaldırmadı
Hani ahab-ı kirâmı ayrıldım derberken,
Mutlaka sûre-i «vel asr-ı şükruş, bu neden?
Çünkü mekân-ı büyük sûrede idârî felâk,
Başta iman-ı hakiki geliyse, sonra salâh,
Sonra hak, sonra sabat: İste kurâm inâzlık,
Dilediği birleşti mi yâhut ana hüsrân artık

Hasan Basri Çantay'ın Tefsir, Meal ve Kur'an-ı Kerim'e Dair Yazıları

Mustafa Özel

Giriş

Son dönemde yazılan meâller arasında Hasan Basri Çantay'ın *Kur'an-ı Hakim ve Meal-i Kerim* adlı eserinin ayrıcalıklı ve önemli bir yerinin olduğu müsellemdir. Acı bir fetret döneminin ardından yazılan meal, hem mühim bir boşluğu doldurmuş, hem de daha sonraki meâlleri etkilemiş, onlara kaynaklık yapmıştır. Adı geçen mealin ilk baskısı, 1953'te gerçekleştirilmiştir. Hasan Basri Çantay, mealden önce ve sonra çeşitli yayın organlarında Kur'an-ı Kerim, meal ve tefsir yazıları kaleme almıştır.

Biz bu çalışmamızda, meâl öncesinde ve sonrasında yazılanlarla meâli karşılaştırmaya çalışacağız. Çantay merhumun farklı zaman dilimlerinde ve farklı yerlerde yazdıklarını mukayeseli olarak değerlendireceğiz. Bunlar arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları tespit etmeye, göstermeye gayret edeceğiz.

Ancak önce yazarın hayatı ve eserleri hakkında kısa bir bilgi vermek, uygun olacaktır.

Hasan Basri Çantay'ın Hayatı

Hasan Basri Bey, 18 Kasım 1887'de Balıkesir'de doğmuş, 3 Aralık 1964'te de İstanbul'da vefat etmiştir. Kabri, Edirnekapı Şehidliğinde, Mehmed Akif'in yanındadır.

Lise 4'teyken babasının vefatından dolayı, resmî öğrenimini bırakmak, ailesinin geçimini sağlamak zorunda kalmıştır. Özel olarak Arapça, Farsça, edebiyat, hukuk, felsefe gibi dersler almıştır. Müftü Osman Nuri Efendi, Müstecâbizâde Âdil Efendi, Ahmed Naci Dede, Mutasarrıf Mümtaz Bey, hocalarından bazılarıdır.

Çeşitli memurluklarda bulundu. Dâru'l-Hilâfeti'l-Aliyye medresesinde öğretmenlik yaptı. *Karesi*, *Yıldırım* ve *Ses* gazetelerini çıkardı. Milli Mücadele başladığında, bölgede önemli faaliyetlere katıldı. Birinci Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne, Balıkesir mebusu olarak girdi. Bu sırada yine milletvekili olan Mehmed Akif'ten Arap Edebiyatı dersleri aldı. Daha sonra Balıkesir'e döndü, edebiyat öğretmenliği yaptı. Şehid çocuklarının bulunduğu yetiştirme yurdunda yöneticilik yaptı. Bu esnada kendisinin çıkarmış olduğu *Zafer-i Millî* gazetesinde yazılar yazdı (Mercan ve Er, 2010, s. 65). 1928'de emekli oldu.

Eserleri:

Yazarın dokuz eseri bulunmaktadır:

- i. - *Kur'an-ı Hakim ve Meal-i Kerim*, (İstanbul 1953)
- ii. - *Kırk Hadis ve Meâlleri*, (İstanbul 1956-1962)
- iii. - *Fıkh-ı Ekber* (Tercüme), (Ankara 1954)
- iv. - *Âkifnâme* (Mehmed Akif), (İstanbul 1966)
- v. *Mektepli Yavrularıma*, (Balıkesir 1922)
- vi. *Müslümanlıkta Himâye-i Etfâl*, (Ankara 1341)
- vii. *Ülkü Edebiyatı*, (Balıkesir 1939)
- viii. *Zekâ Demetleri*, (Balıkesir 1939, İstanbul 1962)
- ix. *Kara Günler ve İbret Levhaları*, (İstanbul 1964)

Matbu olmayan eserleri de vardır. (Bkz. Uğur, 1974, s. 377; Işık, 1993, s. 219).

Hasan Basri Bey, kendi çıkardığı *Balıkesir*, *Karesi*, *Yıldırım*, *Ses* ve *Zafer-i Milli* gibidergilerden başka, *Sırât-ı Müstakîm*, *Sebilürreşad*, *İslâm*, *Hilâl*, *Büyük Doğu*, *Haraket*, *Doğru Söz*, *İzmir'e Doğru*, *Türk Dili*, *Tohum* ve benzeri dergilerde de yazılar kaleme almıştır.

Yazar, dergi ve gazete yazılarında H. Basri, H. B. Çantay, H. B., Sireti, Nasûhi Dede, Pîr-i Fânî, Kalender, Mü'min, Y. H., Muvahhid gibi imzalar kullanmıştır. (Mercan ve Er, 2010, s. 67)

Çantay Mealinin Özellikleri

Konumuza geçmeden önce *Kur'an-ı Hakim ve Meal-i Kerim*'in kimi özelliklerine temas etmek istiyoruz. 1934'te Ömer Rıza Doğrul'un Tanrı Buyruğu mealini müteakip, 1935 yılında Diyanet İşleri Başkanlığının on yıl önce sipariş ettiği Elmalılı

Hamdi Yazır'ın *Hak Dini Kur'an Dili* adlı tefsir ve mealinden sonra ilk meal çalışması, Hasan Basri Çantay'a aittir. Yazar, meâli yazma gerekçesini, mealinin önsözünde şöyle açıklamaktadır: “Gördüm ki, “Tibyan” gibi, “Mevâkıb” tercemesi gibi eski Türkçe eserler hem bugünün dilinden ve terceme tekniğinden uzak, hem onlarda asılsız veya fâidesiz katmalar kucak kucaktır. Bugünün nesli bunları anlamaz, anlayanlar bulunsa bile, onlar zamanımızın rûhî ve hakîkî ihtiyaçlarını doyurmaya aslâ yaramaz.” (Çantay, 1981, I, s. 6). Bu sebebe ilaveten o günlerde Kitâb-ı Mukaddes Şirketi'nin bütün köylere varıncaya kadar Türkçe İncilleri yaymaları, misyonerlik faaliyetleri de zikredilmektedir (Çantay, 1981, I, s. 8).

Hasan Basri Çantay, mealini, “kendinden evvelkilere nisbetle, adeta derli toplu ve yepyeni bir eser, bundan sonra yazacaklara da bir çığır, bir örnek ve rehber” olarak nitelendirmektedir (Çantay, 1981, I, s. 9). Mealle ilgili şu hususlar dikkati çekmektedir:

Yazıldığı zamana göre, yaşayan bir dil kullanılmıştır.

Hurafelere, aslı astarı olmayan sözlere yer verilmemiştir.

En sağlam tefsir literatürü ve bunların özlü anlamları kaynak olarak kullanılmıştır.

Anlam çeşitliliği, çokluğu olan ayetlerde en tercih edilen görüş alınmış olup diğerleri dipnotta verilmiştir.

Metne bağlılık, üst düzeydedir.

Ayetlerin daha iyi anlaşılması için gereken yerlerde parantez içinde ilaveler yapılmıştır.

Sahih hadislere yer verilmiştir.

Eserin dili, yaşayan Türkçeye uygun, akıcı ve son derece sadedir.

Mükerrerlerden kaçınarak, bazı ayetlerin tercümesinde daha önce geçenlere dipnot yoluyla işaret olunmuştur.

Ayrıca ayetlere getirilen açıklamalarda hurafe ve uydurmalara yer verilmemiştir.

Bunun yanında, hadisler yardımıyla çeviri yapılmaya çalışılmış ve rivayet tefsiri yöntemi uygulanmıştır.

Devrine göre ileri bir seviyede metodik ve kaynakçaya hâkim yarı tefsir bir meâldir. (Mercan ve Er, 2010, s. 68)

Yazıların Başlıkları

Yazar, yazılarında bazen Hasan Basri Çantay, bazen H. Basri Çantay, bazen de H. B. Çantay imzasını kullanmıştır. İLEM'in İDP verilerine göre, Hasan Basri Çantay imzasıyla 61 (*Büyük Doğu*: 4, *Hilâl*: 18, *İslâm*: 37, *Tohum*: 1, *Fedai*: 1), H. Basri Çantay imzasıyla da 14 yazısı (*Hareket*: 6, *İslâm*: 7, *Tohum*: 1) bulunmaktadır. Toplamda 75 yazının 45 kadarı konumuzla alakalıdır. Yazar bunları, "Araştırmalar" (Kur'an-ı Kerim'de "yakut" kelimesi, *Hilâl*, 10), "Tefsir-i Şerif" (Ayet-i kerime meali, *Hilâl*, 13), "Tefsir ve Hadis" (Ramazan, *Hilâl*, 24), "Tefsir-i Şerif" (Mealler-İzahlar, *Hilâl*, 25), "Kur'an-ı Kerimden Mealler" (*Hilâl*, 28), "Tefsir-i Şerif" (Meal-i Kerim, *Hilâl*, 42-43) gibi farklı başlıklar altında ele almıştır. Bazıları süre tefsiri (Kur'an-ı Kerim tefsiri: Asr suresi, *İslâm*, 1), bazıları ayet tefsiri (Kur'an-ı Kerim tefsiri: İslamiyette mücadele yolları: Nahl süresi 125. âyetin tefsiri, *İslâm*, 2) gibi yazının muhtevasına göre üst ve alt başlıklar taşımaktadır. Ayet tefsirleri, kimi zaman birden fazla ayetten, bir ayet grubundan meydana gelmektedir (Kur'an-ı Kerim tefsiri: şairler hakkında: Şuarâ süresinin 224. 225. 226. ve 227. ayetlerinin tefsiri, *İslâm*, 4).

Hasan Basri Çantay, makalelerinin çoğunda üst başlık kullanmıştır. Bunlar içinde "Kur'an-ı Kerim Tefsiri" üst başlığı ilk sırada (22 yazı), "Tefsir-i Şerif" üst başlığı ise ikinci sırada (12 yazı) gelmektedir. "Tefsir ve Hadis" üst başlığını taşıyan, tek bir yazı vardır. Üst başlığı olmayan üç yazı tespit edilmiştir. Bu üst başlıklar, yazıların içeriği hakkında doğrudan bir bilgi vermektedir.

"Kur'an-ı Kerim Tefsiri" üst başlığını taşıyan yazıların beşinin alt başlığı, "Mealler ve İzahlar", biri ise "Hac Hakkında Mealler"dir. Diğerleri ise, tefsiri yapılan ayetin içeriğine göre farklı başlıklar taşımaktadır.

"Tefsir-i Şerif" üst başlığını taşıyan yazıların ikisinin alt başlığı, "Mealler ve İzahlar"dir. "Meal-i Kerim" alt başlığını taşıyan yazı sayısı da ikidir. Altı yazının alt başlığı, tefsiri yapılan ayetin muhtevasına uygun bir başlıktır. Bir yazı, "Ayet-i Kerime Meali" alt başlığını taşıırken, birinin alt başlığı bulunmamaktadır.

Az önce ifade ettiğimiz gibi üst başlığı olmayan üç yazı vardır ve bunlar şu başlıkları taşımaktadır: "Kur'an-ı Kerim'den Mealler" (2) ve "Kur'an-ı Hakim'den İlhamlar", "Mealler"(1).

Dergilerdeki Yazılar ve Meal (Kur'an-ı Hakim ve Meal-i Kerim)

Hasan Basri Çantay'ın dergilerdeki yazılarını, "Meâl Öncesinde Yayınlananlar" ve "Meâl Sonrasında Yayınlananlar" şeklinde, iki başlık altında incelemeye çalışacağız.

Meal Öncesinde Yayınlananlar

Bunları da ikiye ayırabiliriz: Kaynağını gösterdikleri, kaynağını göstermedikleri

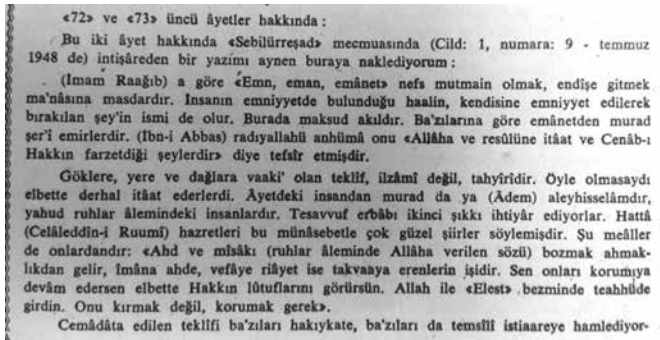
Kaynağını gösterdikleri

Hasan Basri Çantay'ın mealinde birkaç yerde, dergilerde neşredilen yazılarına yer verdiği görülmektedir. Örneğin Enfâl sûresi 60. ayetin dipnotundaki izahında, "Bu âyet-i kerîme münâsebetiyle *Sebilürreşad* mecmuasının (1948, I(11)) nüshasında neşredilen bir makalemi kısmen naklediyorum:" demesine (Çantay, 1981, I, ss. 265-266) rağmen tümünü almıştır.

Yazar, İsrâ sûresinin 84. ayetinin meâline düştüğü dipnotta, *Sebilürreşad* mecmuasının (1948a, ss. 30-31) nüshasında intişar eden bir yazımı buraya naklediyorum" diyerek söz konusu dergideki yazısını imla farklılıklarını bir kenara koyarak, aynen alınılmaktadır (Çantay, 1981, II, 524-526; Çantay, 1948c, ss. 130-131).¹

Başka bir yerde, Ahzâb sûresinin meâlini bitirdikten sonra, "72. ve 73. ayetler hakkında: Bu iki ayet hakkında *Sebilürreşad* mecmuasında (1948c, ss. 130-131) intişâreden bir yazımı aynen buraya naklediyorum" demekte ve imla farklarını göz ardı edersek, olduğu gibi aktarmaktadır (Çantay, 1981, II, ss. 757-759; Çantay, 1948c, ss. 130-131).

Bu örneği karşılaştırmalı olarak görelim.



Kaynak: Kur'an-ı Hakim ve Meal-i Kerim, II, s. 757)

1 Bu yazı, *Sebilürreşad*, 14(328), 34-35'te yayınlanmıştır.

İmam Ragıb'a göre «Emn, Eman, emanet», nefis mutmain olmak, endişe gitmek mânasına masdardır. İnsanın emniyette bulunduğu halin, kendisine emniyet edilerek bırakılan şeyin ismi de olur. Burada maksud akıldır.

Bazılarına göre emanetten murad şar'î emirlerdir. İbni Abbas Radiyallahu Anhuma onu «Allaha ve resulüne itaat ve Cenabı Hakkın farzettığı şeylerdir» diye tefsir etmiştir.

Göklere, yere ve dağlara vaki olan teklif, ilzamî değil, tahyiridir. Öyle olmasaydı elbette derhal itaat ederlerdi.

Âyetteki insandan murad da ya Âdem Aleyhisselâmdır, yahut ruhlar âlemindeki insanlardır. Tasavvuf erbabı ikinci şıkkı ihtiyar ediyorlar. Hattâ Celâleddini Rumî bu münasebetle çok güzel şiirler söylemiştir.

Şu mealler de onlardandır:

«Ahd ve misakı (ruhlar âleminde Allaha verilen sözü) bozmak ahmaklıktan gelir, imana, ahda vefaya riayet ise takvaya erenlerin işidir. Sen onları korumaya devam edersen elbette Hakkın lütuflarını görürsün. Allah ile «elest» bezminde taahhüde girdik, onu kırmak değil, korumak gerek».

Cemadata edilen teklifi bazıları hakika-

Kaynak: Sebilürreşad, 1948c, ss. 130-131

Kaynağını göstermedikleri

Çantay'ın kaynak zikretmeksizin dergideki yazısına yer verdiği de görülmektedir. Mesela Enfal suresi 28. ayetin meâline düştüğü dipnotta verdiği bilgi (Çantay, 1981, I, s. 258), *Sebilürreşad*'da yayınlanan (1948b, s. 98) yazının baş tarafıdır.

Başka bir örnek de şudur: Yazarın İbrahim sûresi 26. ayet-i kerimenin meâlinin dipnotunda yer verdiği açıklama (Çantay, 1981, I, ss. 380-381), büyük ölçüde *Sebilürreşad*'dan (1948d, ss. 194-196) alınmadır.

Bu örneğe mukayeseli olarak bakalım.

bariyedir.

[15] Cenâb-ı Hak güzel kelimeyi güzel ağaca teşbih buyurmuştur. Çünkü güzel kelimenin meyvesi güzel amel, güzel ağacın mahsulü de fâideli meyvedir. Müfessirler cümhürünün kavline göre zaahir olan budur. Çünkü onlar şöyle diyorlar: «Güzel kelime şehâdet kelimesidir. Bu kelime dışda ve içde dâimâ saalih ameller tevliid eder. Allâhın raazî olacağı her saalih amel bu kelimenin meyvesidir». (Alî bin Talha) nın (İbni Abbas) radiyallâhü anhümâdan nakline göre müşârün'ileyh: «Güzel kelime — ki şehâdet kelimesidir — güzel

Kaynak: *Kur'an-ı Hakim ve Meal-i Kerim*, I, s. 380

Cenabı Hak, güzel kelimeyi güzel ağaca teşbih buyurmuştur. Çünkü güzel sözün meyvesi, (netice müsbettir) güzel amel ve hareketler. Güzel (ve faydalı) ağacın mahsulü de güzel ve faydalı neticedir. Cumhuri müfessirine göre, zahir olan mâna budur. Onlar şöyle diyorlar: «Güzel kelime (nin başı) şehâdet kelimesidir. (yâni Allahın varlığına, birliğine, Hazreti Muhammed Sallâllâhü aleyhi ve sellem onunkulu ve peygamberi olduğuna, gözle görür gibi, şehadet etmektir.)

Bu kelime (ve iman) dışda ve içte saalih (yarar) amel ve hareketler doğurur. Allahın razı olacağı her iyi fiil ve hareket, bu kelimenin ve bu inanının meyvesidir [2].

«Ali bin Ebi Talha»nın «İbni Abbas» Radiyallâhü anhümâ'dan nakline göre müşârün'ileyh «güzel kelime — ki şehadet kelimesidir — güzel ağaç gibidir. Bu da mümi-

Kaynak: *Sebilürreşad*, 1948d, I(13), 194

Hasan Basri Çantay'ın, mealinde yaptığı açıklamanın daha fazlasının neşredilen yazılarında bulunduğu işaret ettiği yerler de vardır. Bakara sûresinin 219-220. ayetlerinin sonunda, dipnotta içkiyle ilgili yaptığı izahı bitirirken, Ankara'da münteşir aylık *İslâm* mecmuasının Eylül 1956 tarihli, 6. sayısında söz konusu ayetin detaylı olarak açıklandığını ifade etmektedir (Çantay, 1981, I, s. 59). Dergideki yazı okunduğunda gerçekten meâldekinden farklı ve tafsilatlı bir bilgi ile karşılaşılmaktadır. Meâldeki açıklama içkinin yasaklanmasının aşamalarını içerirken, dergideki yazı ayetteki *hamr* kelimesinin etimolojisi ile konuyla alakalı hadislerden oluşmaktadır.

Tevbe suresinin 17. ve 18. ayetlerinin dipnotunda verilen bilgi (Çantay, 1981, I, s. 275), *Sebilürreşad*'da (t.y., s. 84) söz konusu ayetlerin izah edildiği yazıda yer almakta, ancak yazar ne meâlde ne de dergideki yazıda buna değinmektedir. Yazar, dergideki yazısında, meâldekine ilaveten, kendi yaşadığı dönemde camilerin imar

ve inşasıyla ilgili yaşanan gelişmeleri haber vermekte, bundan duyduğu memnuniyeti dile getirmektedir.

Yazar, *Sebilürreşad*'daki "Tefsir-i Şerif" başlığı altındaki yazısında Sâd sûresinin 20-29 ayetlerinin önce mealini vermiş, sonra da izahını yapmıştır (Çantay, 1951a, ss. 194-195). Bu yazı, meâldekilerin aynısıdır (Çantay, 1981, II, ss. 812-813). Aynı sûrenin 30-46 ayetlerinin meâl ve tefsirleri de dergi (Çantay, 1951b, ss. 210-212) ve meâlde (Çantay, 1981, II, ss. 813-817) aynıdır. Burada, dergideki yazının baş tarafı, daha doğrusu 30 ilâ 33 ayetlerin meal ve tefsiri, *Hayvan Sevğisi* başlığı altında, ayrıca neşredilmiştir (1963a, s. 163).

*

Bir Ayet-i Kerimeyi, Birden Fazla Dergide Tefsir Etmesi

Dergilerde yaptığımız inceleme ve karşılaştırmalarda gördüğümüz şeylerden biri de Çantay'ın bir ayeti, iki farklı yazıda, iki farklı biçimde tefsir etmesidir. Örneğin Nahl sûresi 125. ayeti, *Sebilürreşad*'da (Çantay, (t.y.), 5(6), 84) mealdekiyle (Çantay, 1981, II, ss. 506-507) tıpa tıpa aynı muhtevada izah ederken *İslâm*'da (Çantay, 1952b, s. 2) meâldekenden neredeyse tamamen farklı bir içerikte ele almaktadır.

Şimdi bu hususa her üç kaynaktan karşılaştırmalı olarak bakalım.

[3] Rıfk ile, nazik bir surette, en kolay tarzi, en meşhur mukaddimleri ihtiyar ve tercih ile «Beyzavi». İnsanlar üç kısımdır: 1) Sağduyuya sahip, eşyanın hakikatlerini öğrenmeğe talib münevverlerdir ki haklarında hikmetle davet emri bunlar hakkındadır. Hikmetten murad kat'i ve yakıni delillerdir. 2) Halkın ekseriyetini teşkil eden, henüz kemal haddine ulaşmamış olmakla beraber aşağı derekede bulunmayan, fitreti selimesini muhafaza edegelen insanlardır ki güzel öğüt bunlar içindir. 3) Mücadeleci, inadcı ve mühasım kimselerdir ki güzel mücadele ile davet edilmesi emrolunanlar da bunlardır. (Burada mücadeleden maksad münakaşa, münazaradır. Demek ki bu hususta da en güzel tarik ne ise onu ihtiyar edeceğiz, ancak hakikatın inkişafına çalışaca-

Kaynak: *Sebilürreşad*, (t.y), 5(6), 84

[87] Rıfk ile, nâzik bir surette, en kolay tarzı, en meşhur mukaddimleri ihtiyâr ve tercih ile «Beyzâvî». İnsanlar üç kısımdır: 1) Ukuul-i sahîhaya saahib, eşyanın hakikatlarını öğrenmiye taalib âlimlerdir ki haklarında hikmetle da'vet emri bunlar hakkındadır. Hikmetden murad kat'î ve yakînî olan delillerdir. 2) Halkın ekseriyetini teşkil eden, hadd-i kemâle vaasıl olmamakla berâber aşağı derekede de bulunmayan, fitrat-ı selimesini muhaafaza edegelen insanlardır ki güzel öğüd bunlar içindir. 3) Mücadeleci, inadçı ve muhaasım kimselerdir ki mücadele-i hasene ile da'vet edilmesi emredilenler de bunlardır. (Burada mücadeleden maksad, münâkaşa, münâzaradır. Demek ki bu hususta da en güzel taryık ne ise onu ihtiyâr edeceğiz, ancak hakikatın inkişâfına çalışacağız, nefsânîyetimize mağlub olmayacağız, baatılda ısrardan suret-i kat'îyede kaçınacağız) «Haazin, Râzî».

Kaynak: Kur'an-ı Hakîm ve Meal-i Kerim, II, s. 507

CUR'AN-I KERİM TEFSİRİ :

İslâmiyette Mücadele Yolları

Hasan Basri ÇANTAY

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أَدُّوا إِلَى سَبِيلِ رَبِّكُمْ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْظِعَةِ الْحَسَنَةِ
وَجَادُوا لَهُمْ بِالْيَتِيِّ مِنْ أَحْسَنِ أَنْ رَبِّكُمْ هُوَ أَعْلَمُ
مِمَّنْ صَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ .

«Nahl» suresinin 125 inci âyetidir. Meâlî şudur :-(İnsanları) Rabbinin yoluna hükmetle, güzel ölçütle, Za'vat et. Onlarla mücadeleyi de en güzel taryık hangisi ise (?) onunla yap. Şüphesiz ki Rabbin, (evet) O, hem kendi yolundan tapan kimseyi en çok bilendir, hem O, hidâyete ermişleri en iyi bilendir.

Bu âyet-i selâse zikredilen «hükmet» Beyzavî'ye göre «Hakkı hakikâta, açıklayan, hükümleri gösteren kat'î ve yakînî deliller, sağlam hükümlerdir». Güzel ölçü, iknâ, edmî hükümlerle, fâdelî icâzlerle edilen nazîhtir.

Bunların biriniñi (yani hükmetle davet) hakikatları anlamıya talib olan münevverler, diğeri (yani hukuk) içindir. En güzel mücadeleye gelince o da rıfk ile, nazîklîle, eferkâta en kolay tarzı, en meşhur mukaddimleri ihtiyâr ve tercih ile olan taryık ve ıradır.

«Fâh'ed-Dînî Raas» diyor ki :
«En güzel mücadele (mâci, harç) kimlere karşı yapılır ki? maksad edeb ve tevhîp dairesinde en hakîkî kelâmîye, gayetîye, yâfîlî talî ve sâzâvî müvâzâya ve müvâzâya, Rasûl-i meâ'rum, âlemlerinin bütün hayrî boyunuñu iknâ ölçüğü ve iknâlık teryîk boyundage (iki) şâhîr işte bu âyet-i selâse idi. Murad, fakîyetin sâri da'îi olmağdır.

«Nahl»n 125. âyet suresinin 125 uncu âyet-i kerimisinde güyle buyrulmuşdur:-Sen Allah'ın ile selâ-

me sayesindedir ki onlara yumuşak davranın. Eğer (hâfız) kaba, katı yürekli olsaydın onlar strafında her-hâde dağılıp giderlerdi. Artık onları başıyla (Allah'tan da) günahlarının yarığınmasına iktâ, iş hususunda onlarla müvâze et. Bir kerre de azm ettin mi, artık Allah'a güvenip dayan. Çünkü Allah, kendisine güvenip dayananları sever».

İslâm demokrasîsinin temelî prensipleri olan ve «tevekkül» im hakikî mahiyetini anlatan bu âyet-i kerime hakkında inşâallah âzâde izahat vermek üzere şimdî diğere üç âyetin mealârine okuyalım :

«Ne (har) iyâm, nede (har) kâ-rütük bir olmaz. (2) Sen (kâ-rütüğü) en güzel (haslet ne ise) (3) onunla âzâde (4). O zaman (görürsün ki), seninle aramızda düşmanlık bulunan kimse bile saadî yakın dostun ol-muştur. (Fussilet suresi, âyet 24).

«Bu (en güzel haslet) (5) saze âlemlerden kaçkârı kavuşuruzuz, buna büyük bir hazzı (6) malik olanlardan gayrîi erşirtilmez. Fussilet, âyet 20.

«Eğer seni peytandan (gelene) bir dürtüç fîlâre (7) hemem Allah'ın zî-şen. Çünkü O, (senin âzâdâğı) (8) hakîkîyle iktisâde, (teyyestîde, za-lâmîde) (9) çeh iyi bileneñe ta kendî, sâide, (Fussilet, âyet 28).

Beyzâvî beyan ederiz ki bu âyet için bir «teve-i hasenî» âyet bir âyet-i kerimîdir (18). İhtisâsîyle, gerek münevver, gerek münevver olmağ-

no karşı ifradlarında nasihatları-mıyla hattâ muvâzâlele emînâkaya ve mücadelelerinde daima Pey-gamberînin hâretî tarzı tahîk etmeliyiñ, başın, kâbe âlemlerde ve davranışlarında kaçınmalıyız. Güler yüzle, tatlı dille olmalıyız. Cebânen-mî surâfârı adını adam etmez âlemlerden çıkarır. «Tatlı dille yâzâ delîlînden çıkarır».

«Senâb-ı Hak, Fir'avn'a gönderdi-2) Musa ve Harun âleymînenâlema bile, mealen şu emri vermiştir :

Fir'avn'a gidin. Çünkü o hakîkâten azîd» (11) (Taha suresi, âyet 42).

«(Ödün) da) ona yumuşak söz söyleyin. Öbür ki, nazîhar dînter yahue içine korlu gelir» (Taha, âyet 44).

Bu mevzu'larla ilgili be'ni hadîs-lerin mealâlerini de yazalım : (10)

1 — «Ödünlerim yüm Allah'a göre) en sevdiğim desâdeğre ve müslâde-kâr olan (din) dir, (tevhîd ve kâlm dîndir).

2 — «Biz insanlara kırılmam olacağız (tarzı ve e) miktarda âde söylemekle emredilmiştir».

3 — «Mü'min olan ham başkâ-herçyle hoş geçinir, hem kendîyle hoş geçinir.

İtâğ geçinmeyen, hoş da geçinir, miyen kimsede hayır yoktur».

4 — «Mü'minlerin en fâzîlîlîi ahîlî en güzel âlemlerdir».

5 — «Ebirinden (artık dünyada adam kâlmâde) hepî hakîk oldu-ğı ye iktisâde mi? (kâlm ki) o adam in-sânların en bespîncüsüdür».

6 — «Allah'ın, senin âki etine (yani senin himmet ve cedîde, senin tavâzûtlâde) bir adama doğru yâde gösterir, senin için üstüne gi-mezîle dağıdır ve hattâde seyledim (yani bütün onlara malîk oluştan) hayır habâr».

7 — «(Doğru ye)le kâfâyîkîle gösterir, güçlükle) göstermeyin, (Allah'ın razâmetîlî) emîldeyeyin, (sâdece sazeyle) çekîlmeyin (inf-er vermeyin)».

8 — «İtâğ görürlük bir kâzâğ-

Meâl Sonrasında Yayınlananlar

Çantay'ın sûre ve ayet tefsirlerini, bazen meâlden olduğu gibi, harfi harfine aldığı, bunların şekil ve içerik olarak aynı olduğu görülmektedir. Örneğin “Âl-i İmran Sûresinin İlk Âyetleri” başlıklı yazı, (1957d, 12) *Kur'an-ı Hakim ve Meal-i Kerim*'deki meâl ve açıklamaların aynısıdır. Farklı olan, bir iki dizgi yanlışlığı ile birkaç Arapça kelimenin Latin harfleriyle yazılmış olmasıdır. Âl-i İmrân sûresinin ilk 11 ayetinin izah edildiği yazıda, meâldeki 7 ve 8 nolu dipnotlara yer verilmemiştir. “Kur'an-ı Kerim Tefsiri” üst başlığı ve “Mealler ve İzahlar” alt başlığını taşıyan Zuhuf sûresinin 31. ve 32. ayetlerinin tefsirini ele alan yazıda (1959, 27) da biçimsel değişikliğin dışında muhteva açısından herhangi bir farklılık yoktur. Dergide, yapılan nakillerin ardından küçük bir paragraf kadar ilave bilgi bulunmaktadır.

Bazen de “Duha Suresi” başlıklı yazıda (t.y., 26) olduğu gibi biçim ve içerik olarak bazı farklılıklar göze çarpmaktadır. Dergideki tefsir, meâldekine nazaran oldukça özettir.

Kimi zaman da ele aldığı ayetlerin tefsirinin ardından, konuyla ilgili daha geniş bilgi aktarmaktadır. Kabir azabıyla ilgili olduğunu söylediği Taha 124, Mümin 46 ve Nuh 25. ayetlerin meâl ve izahını verdikten sonra Gazzali'den uzunca bir alıntı yapmaktadır (*İslâm*, 28, 99).

Hasan Basri Çantay, bazen de ayetlerin meâllerini, küçük farklılıklarla almakta, meâlde bulunmayan bilgiler vermekte, yorumlar yapmaktadır. “Meâller ve İzahlar” serlevhali yazıda (1960a, s. 195) Âl-i İmrân sûresinin 103. ayeti ile Enfâl sûresinin 62. ve 63. ayetlerini, meâlleri meâlindekine çok yakın bir şekilde verdikten sonra, bazı ayet ve hadislerin ışığında yorumlamaktadır.

*

Çantay, “Tefsir-i Şerif”, “Ayat-i Kerime Meali”, başlığı altında Âl-i İmrân sûresinin 185. ayetini tefsir etmektedir. Burada şöyle tuhaf bir durum vardır. Yazar, söz konusu ayetin numarasını değil, Enbiya sûresinin 35. ayetini dipnot olarak vermiştir. Bu karışıklığın sebebi, muhtemelen her iki ayetin de aynı cümleyle, (كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ) ile başlamış olmasıdır. Burada dikkat çeken başka bir nokta da, Çantay'ın Âl-i İmrân ayetinin tefsirinde, Kur'an-ı Hakim'de Enbiya ayetinin tefsirindeki açıklamayı (Çantay, 1981, II, ss. 585-587), kayda değer olmayan birkaç dizgi farkı dışında aynen nakletmiş olmasıdır. Bu açıklama yaklaşık iki sayfa kadardır.

Şu iki hususa dikkat çekmenin yerinde olacağını düşünüyoruz:

İlki, her iki yerde, sunuş diyebileceğimiz bir cümle bulunmaktadır. Bunları, aralarındaki farkı göstermek için nakletmek istiyoruz. Önce mealdeki cümle: “(İmam

Gazali) hazretlerinin 'İhyâ-ül ulûm'undan ihtisar ve terceme ile yazdığımız ve 'Hucet-ul lâh-il bâliğa tercemesi ve şerhi'mize de naklettiğimiz şu satırları alıyoruz" (Çantay, 1981, II, s. 585). Şimdi de *Hilâl* dergisindeki cümleye bakalım: "Bu âyette ve benzerlerinde zikredilen "ölüm" hakkında "İmamı Gazali"nin 'İhyaül Ulum'undan, ihtisar ve terceme ile, şu satırları naklediyoruz."

Diğeri ise, mealdeki açıklamanın sonunda, "Ek" başlığıyla yer alan şu bilgidir

Hucet-ul lâh-il bâliğa tercemesi ve şerhi eserimizin tab'ı avn-ı ilâhî ile müyesser olursa, kari'lerimiz "Ruhun hakıykatı, Ölümün hakıykatı, Misâl âlemi, Mele-i a'lâ ..." gibi en mühim bahisleri ondan, daha şümüllü ve zevkli olarak okuyabileceklerdir. O eserin müellifi "17"nci asrın büyük muhad-dis, filezof ve müceddid âlimlerinden Şah Veliyyulâh-i Dehlevî hazretleridir. (Çantay, 1981, II, ss. 586-587)

Bir de mealde Suyûtî'den yapılan naklin son kısmı, dergide yoktur (Çantay, 1981, II, s. 586; Çantay, 1960b, s. 6).

*

Hasan Basri Çantay, kimi zaman da bir konu etrafında bazı ayet meâllerini verip bunların izahını kısaca yapmaktadır. Gördüğümüz kadarıyla mealde bu ayetlerin mealleri verilirken, kayda değer bir izah yapılmamıştır. Örneğin *Hilâl* dergisinde (15 Temmuz 1960) "Tefsir-i Şerif" üst başlığı altında, "DÜÂ" (Bazı Âyetlerin Meâli ve İzahı) başlıklı bir yazı yer almaktadır. Yazıda, Bakara 186, A'râf 29, 55, 56, 205, İsrâ 110 ve Mü'min 40 ayetlerinin anlamları verilmekte, ardından izah başlığı altında kısa bir açıklama yapılmaktadır. Yazı, manası verilen dört hadisle devam etmekte, Gazzali'den aktarılan duanın on edebiyetle sona ermektedir. Söz konusu ayetlerin meâllerine baktığımızda, dergideki muhtevayla örtüşen bir bilgi göremedik.

*

Yazarın bazen de sadece ayet meâlleri aktardığı görülmektedir. Bunlardan biri, yine *Hilâl* dergisindeki (1961b, 2) "Kur'ân-ı Kerim'den Mealler" başlıklı yazıdır. Yazının başında, parantez içinde şu bilgi verilmiştir: "Kur'an-ı Hakim'in "17"inci El-İsrâ sûresinden şu mealleri hiçbir tefsire hacet görmeksizin okuyucularımızın dikkat ve ibret gözlerine arz ediyoruz."

Sonra adı geçen surenin 15.-37. ayetlerinin mealleri, yorumsuz, açıklamasız bir biçimde verilmiştir. Sadece 28. ayette bir cümlelik izah yapılmıştır. Bu da mealdeki açıklamanın aynısıdır (Çantay, 1981, II, s. 513; Çantay, 1961b, s. 2).

Bu hususu dergiden görelim.



Aynı başlığı (Kur'an-ı Kerim'den Mealler) taşıyan başka yazılar da vardır. Ancak bunlarda izahlara da yer verilmiştir (Çantay, 1962a, s. 2). Bu yazıda yazarın adı, H. B. Çantay olarak yazılmıştır. Yazının girişindeki not şöyledir: "Kur'an-ı Hakîm'in 43. Ezzuhuf suresinin 31, 32, 33, 34, 35 ayetlerinde meâlen şöyle buyurulmuştur."

Söz konusu ayetlerin meâllerinde verilen izahlar küçük üslup farkını dikkate almazsak mealden aynen alınmıştır, ayrıca mealdeki kaynaklar da zikredilmiştir (Çantay, 1981, III, ss. 895-896; Çantay, 1962a, ss. 1-17). Yazının sonunda Çantay, ayetlerin meallerinin o kadar açık olduğunu, başka bir tefsire gerek olmadığını ileri sürmektedir (Çantay, 1962a, s. 17).

Hasan Basri Çantay, dergi yazılarında bazen hem mealinden olduğu gibi nakil yapmakta, hem de buna ilave bilgi vermekte, değerlendirme yapmaktadır. *Hilâl*'deki "Tefsir-i Şerif" üst başlığı altındaki "İslamda Ruhbanlık Yoktur" (1962g, s. 2; 1963c, s. 1) başlıklı yazı, böyle bir yazıdır. Hadid suresinin 26. ve 27. ayetlerinin tefsiri olan yazı, iki sayıda neşredilmiştir. İlk bölümü, olduğu gibi meâlden alınmıştır. İkinci yazının meâlle hiç bir alakası yoktur (Çantay, 1981, III, s. 1012; Çantay, 1962b, s. 1; 1963c, s. 1).

*

Çantay, konuyla ilgili bazı yazılarını "Tefsir ve Hadis" üst başlığı altında yazmıştır. Bunlardan biri, *Hilâl* dergisinde yayınlanan "Ramazan" başlıklı çalışmadır. Burada Bakara suresinin 183-187 ayetlerinin meâlleri verilmiş, dipnotların dışında, yazı içinde herhangi bir açıklama yapılmamıştır. Dipnotlardaki bilgiler ise, meâlden alınmıştır (Çantay, 1981, I, ss. 49-50; Çantay, 1962c, ss. 2-3). Ayet meâllerinden sonra beş hadisin manasını veren Hasan Basri Bey, bunlardan sadece ikisini açıklamaktadır (Çantay, 1962c, s. 3). Yazar, söz konusu yazısının başında ayet ve hadisler hakkında uzun boylu söz söylememesinin gerekçesini, sözü asıl kaynaklarına, yani Cenab-ı Hak ile onun Peygamberine bırakmayı daha uygun bulmak olarak belirtmektedir (Çantay, 1962c, s. 2). Bu ifadesine rağmen iki hadis hakkında açıklama yapmaktan kendini alamamıştır (Çantay, 1962c, s. 3).

*

Hasan Basri'nin *Kur'an-ı Hakîm*'de meâlini verip hiçbir izah yapmadığı, ancak dergide tefsir ettiği ayetler de vardır. İsrâ suresinin 36. ayeti, bu türdendir. Bu makale, "Tefsir-i Şerif" üst başlığı altında "Mealler-İzahlar" adıyla yayınlanmıştır. Dergideki meâl, meâldeki meâlle aynıdır. Mealde, hiçbir açıklama bulunmamaktadır (Çantay, 1981, II, s. 515). *Hilâl*'de neşredilen yazı, bir sayfadır. Ayet tefsir edilirken ayetlere, hadislere yer verilmiş, günlük hayatla ilişkilendirilmiştir. Üslup serttir (Çantay, 1962d, s. 2).

Bu tür yazılardan biri, mezkûr dergide iki sayıda arka arkaya yayınlanan, diğer yazılara nispetle uzun sayılabilecek dört sayfalık "Tefsir-i Şerif Meal-i Kerim" başlıklı yazıdır (Çantay, Ağustos 1963d, ss. 4-5; Çantay, 1963e, ss. 4-5). Tefsiri yapılan bu ayet, A'raf suresinin 199. ayetidir. Fakat dergideki yazıda, A'raf suresinin 119. ayeti olarak yazılmıştır. Mealde ayete, "(Habibim) sen (güçlüğü değil) kolaylığı (sağlayan yolu) tut. İyiliği emret. Câhillerden yüz çevir." şeklinde mana verilirken (Çantay, 1981, I, s. 251.), sayının birinde, "Afvi tut (iltizâm et), iyiliği emret, cahillerden yüz çevir." (Çantay, 1963d, s. 4), diğerinde ise "Afvi tut, iyiliği emret, cahillerden

yüz çevir.” şeklinde anlamlandırılmıştır (Çantay, 1963d, s. 4). Söz konusu yazılarda Peygamberimiz’in hilmi, affediciliği ve sabrıyla ilgili bazı tarihi olaylar anlatılmıştır. Yazının sonunda bir not düşen yazar konuyu, kendi tefsirinden aldığını ve Şifa-yı Şerif’ten kısmen terceme ve iktibas ettiğini ifade etmektedir (Çantay, 1963d, s. 5). Ancak ilgili ayetin tefsirinde böyle bir bilgi yoktur (Çantay, 1981, I, s. 251).

*

Şimdi de Hasan Basri Çantay’ın sure (Asr suresi) tefsirini ele alan bir yazısına değinmek istiyoruz. Bu yazı, *İslâm* dergisinde neşredilmiş olup (Çantay, 1956a, I, 6), yıllar sonra aynı dergide bir kez daha yayınlanmıştır (Çantay, 1956a, *İslâm*, I, 2). Meâldeki tefsir ile dergideki tefsir arasındaki farklılıklar, benzerliklerden daha fazladır. Her iki tefsirin sonunda Mehmed Akif’in mezkûr sureyle ilgili şiiri yer almaktadır (Çantay, 1981, III, ss. 1217-1218; Çantay, Nisan 1956, *İslâm*, I, 6). Dergide ayrıca iman konusu izah edilirken Akif merhumun “İmansız olan paslı yürek sinede yüküdür” dizesine yer verilmiştir (Çantay, 1956a, *İslâm*, I, 6). Hacim itibarıyla her iki tefsir, hemen hemen aynı uzunluktadır.

Bu sure tefsirinin nasıl ele alındığını, mukayeseli bir biçimde görelim.

Ayet tefsirleri, Çantay’ın konumuzla ilgili yazıları arasında, diğerlerine nazaran daha çoktur. Kendisi bunlara birer başlık vermiştir. Nahl suresi 125. ayet “İslamiyette Mücadele Yolları” (1952b, s. 2), Ankebût suresi 69. ayet “Allah Uğrunda Mücahede” (1957c, s. 2), Şuarâ suresinin 224, 225, 226 ve 227 numaralı ayetleri “Şairler Hakkında” (1956c, s. 2.), En’âm suresi 104² numaralı ayet “Basiret Hakkında” (1956e, s. 2), Mâide suresi 90. ve 91. ayetler “İçki, Kumar ve Fal Hakkında” (1956f, s. 2.), Hucurât suresi 6. ayet “Bozgunculuk Hakkında” (1956g, s. 2), Fussilet suresi 34. ayet “Kur’an Diliyle Düsturlar: Kötülüğe İyilikle Mukabele Etmek” (1957a, s. 2), Ra’d suresi 11. ayetin bir kısmı “Milletler Lâyık Oldukları İdareye Kavuşurlar” (1957b, s. 2)³, Tevbe suresi 71. ayet “Mü’minler Mü’minlerin Velileridir” (1957c, s. 2), Ankebût suresi 45. ayet “Kur’an ve Namaz” (1958a, s. 2), Bakara suresi 190. ayet “İslam Nizamında Cihad” (1958b, s. 2), Kalem suresi 8 ilâ 13 ayetler “Dalkavukluk Etmeyiniz” (1961a, s. 98), Nisa suresi 86. ayet “Selamlaşmak” (1961b, s. 2), Maide suresi 101. ayet “Sual Sormanın Hükmü” (1963b, s. 35), Sâd suresi 30., 31., 32. ve 33. ayetler “Hayvan Sevgisi” (*İslâm*, 1963a, s. 163) başlıkları altında ele alınmıştır.

*

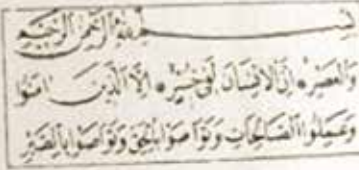
2 Dergide ayet numarası 50 olarak verilmiştir. Bkz. Çantay (1956d, s. 2).

3 Bu yazı, daha sonra *Tohum* dergisi tarafından alıntılanmıştır. Bkz. Kasım (1968, 35).

KUR'ANI KERİM TEFSİRİ:

ASR Suresi

Yazan: Hasan Basri ÇANTAY



Kur'an-ı hakikînin en kısa sûrelerinden biri olan bu «Asr» sûresi İbn-i Abbas R. ya ve cümhûra göre «Mekke» de, başlıca olarak «Medine»de nâzil olmuştur. 3. âyettir. Mekki göyledir:

- 1 — And olsun ara ki,
- 2 — Muhakkak insan kırankandır.
- 3 — Ancak iman edenlerle güzel güzel amel (ve hareket) de bulunanlar, bir de yukarılarına hak ki tasvîye, zahîrî tasvîye edenler böyle değil onlar kırankandırlar.

Bu sûrede kırankandırlar tabiriyle insan-ı sayılan dört hâletten mahrum olan maddî insandır.

Rahmetli «Mehmed Akif»:

«İmanın olan pahi yörük olmadı

yükür».

Çer. Çünkü onda ancak hakikî insanlara ya'nî dindarları bar olan puris bir insan yoktur, o dîmensiz bir remîdir, her'ân tebliğat ve kırankandırlardır. Her'ân tebliğat ve kırankandırların insan-ı insanlığın en içtimâî vasfı olmak üzere evvel «İman» gerektir.

Fakat sadece İman da «İman-ı ölemeye» kâfi değildir. Hareketlerle beraber çalışmaya mahkûmdur. «İman» hâmile ve hareket ister. O'nun İman-ın meyvesini «İman» kadar bile fâideli yoktur. O İman bir yarımadır, neye yarar?

O'nun için İman'ın hareketle gitmek, İman dîvarının gerçekliğini ve samimiyetini fîden lûgat etmek lâzımdır ki, bu fîl ve hareketlere Kur'an'da «salih amel»ler deniliyor. Her türlü âdetler, hayırlar, iyilikler bu unvanın içindedir.

İyi anma, bunlarla da ma'yeri bir nizam te'alis ve tamim edilemez, İman eden ve insanın tabii saf-hazna koyan bir adam plâpbesi ki

krifikânî bir hayâ şükrâştırmak, hâzî onayın bu'ır işlerine de bir dereceye kadar yarıncıdır. Ancak bu, fertleri hakikî Kur'an'ın tâhîri vechile «İman-ı merdû» gibi ruhan perçinleştirmeye ve puris, müte'ahî bir «em'iyet» vasıflarına mâlik kılmaya kâfi değildir.

Bu İman'ın tabakıkına, İman ve amellerin müspet, doğraya tevcihi ve bu hayâ umumî bir müvâkabe «indenin» kurulması elzemdir. İste «İman-ı hem hakkı» hem o hakta sabir ve sebat tasvîye «vasıflarının» ve safının evvelki (ki) unvanı eklenmesindeki hükmüt budur.

Demek, bir taraftan kendinizi İmanla, salih amel ve hareketlerle şükrâştırmak, bir yandan da umumî bütün fertlere şükrî şükrâştırmaya vasıfınızı İman'ı çalıştırınız.

Bu son iki unvanın, yani «hakkı» ve «sebat» sebat tasvîye» vasıflarının unvanı adı «em'î» ma'raf, sebatî münker «iyi» doğraya em ve tasvîye etmek, kütüben var geçirmeye çalışmak'tır. Şu kadar ki bunun da bazı şartları ve edepleri vardır. İmanca ve çok nazîkâne hareket, zamanların, şartların ve jobuların kâzı seviyye ve ütiyâşlarını daima göz önünde tutmak bu içindedir.

Sûre-i kerîmde birinci unvan o-lamak güsterilen «İman-ı» peygamber elendîni «Allah'a, meleklerine, ki-

taplarına, peygamberlerine, âhiret gününe, kaza ve kader inancına» diye teşah buyrıncıdır. Bu altı şey «İman-ı» cümlesinde toplanmıştır.

Cenab-ı hak «Asr» 2. and ediyor. O'nun müdî kulları katından tevâmîni, yahut âret ve «âkâle» alınması kânen peyğamber «Semi» (şükretme), necm «yücelt» lûcîr, teyîn ve «gibi».

«Asr» da bu içindedir. Bu İman'ın sebatî tabiiyetinden kimi «evvel»den gurubî kadar olan zaman, kimi «âkîl» vakti, yahut «âkîl» zaman, kimi «peygamberimizin devri» nazîfî, kimi de «devrin» koyuncîle kâzı «sebat» ederek olan müstâk zaman» gibi m'âzâzı vermizler ve bu m'âzâzların seçilemesini de pek güzel teşah buyrıncıdır.

«Câleyn» te'ahî» bunlardan en zâc m'âzâzı, ya'nî «müstâk ve şükrî» il «Asr» tâ hayâ şükrâştırmak, bu evvelle her devrinde yaşayan müstâk zamanla «İman-ı» çalıştırarak teşah buyrıncıdır. Bu «İman-ı» çalıştırarak teşah buyrıncıdır. Bu «İman-ı» çalıştırarak teşah buyrıncıdır.

Bununla beraber «İman-ı» çalıştırarak teşah buyrıncıdır. Bu «İman-ı» çalıştırarak teşah buyrıncıdır.

İman-ı «İman» diyor ki, Kur'an'da başka hiç bir sûre mevzuat olmasaydı, şu pek kısa bir sûre bile insanları ilâhî ve «İman» tasvîfîleri te'mîne yeterdi. Bu sûre Kur'an-ı Hakikînin bütün cümlesini kuzaklamak'tadır.

«Taberant-ın» «Fevâ'id»de, «İman-ı» çalıştırarak teşah buyrıncıdır. Bu «İman-ı» çalıştırarak teşah buyrıncıdır.

«İman-ı» çalıştırarak teşah buyrıncıdır. Bu «İman-ı» çalıştırarak teşah buyrıncıdır.

Halikîn sunûmîni edî var, en başı «Hak».

Ne büyük şey kul için hakkı tutup kaldırmak!

Hani «İman-ı» kırankandırların derlerken,

Mutlaka «İman-ı» «vel» «Asr-ı» okunmuş, bu neden?

Çünkü mekân o büyük sûrede İman'ı teşah buyrıncıdır.

Bu İman-ı hakikî gelmeye, sonra salih.

Sevra hak, sonra sebat: İste kurucun insanlık.

Düdü birleştirdi mi yukarı sana kırankandırlar artık.

Hasan Basri Çantay'ın *Sebilürreşad*'daki (Çantay, 1952a, (s.y)) Âyetü'l-Kürsî diye bilinen Bakara sûresinin 255. ayetiyle ilgili yazısı da meâlden olduğu gibi iktibas edilen (Çantay, 1981, I, ss. 71-72) yazılardandır.

*

Meal Eleştirisi

Hasan Basri Çantay'ın yazıları arasında ayrı bir yerde duran bir yazı vardır: “Diyanet İşleri Reisliğinin Neşrettiği Kur'anı Kerim Tercümesi Hakkında İntikadlar”. On bir sayfalık bu yazı, seri olarak yazılmış ve üç sayı sürmüştür (Çantay, 1962e, ss. 261-265; 1962f, ss. 291-293; 1962f, ss. 323-325). Adından anlaşıldığı gibi bu, bir meâl eleştirisidir. Yedi bölümden oluşan yazının ilk kısmında, bir sayfadan fazla bir hacmi olan girişte yazar, Diyanet'e bakışını, kurumun başkanlarıyla olan ilişkilerini anlatmaktadır. Çantay'a göre, Diyanet için öncelikli ve asıl olan, başkanlığın özerkliği, muhtâriyeti meselesidir. Neşriyat, özerkliği olmayan bir kurum için manipülasyonlara açık bir alandır. O, bu bağlamda şunları söylemektedir: “Muhtariyetine sahip olmayan Diyanet Reisliği mânâsız bir müessesedir. O Reislik, İstatistik, Tapu, Nüfus umum müdürlükleri gibi müdürlükten ibarettir.” (Çantay, 1962e, s. 261) Bundan dolayı devlet ve hükümet, uygun olmayan yayınların basımını isteyebilir, kurum da buna dayanamayabilir. Dolayısıyla önce bu konunun halledilmesi elzemdir. Sonra konuyla ilgili yaşanan birkaç olayı da nakletmektedir. Diyanet'in meâl yapmasına karşı çıkan Çantay'ın gerekçelerinden biri de “terceme hatâli olursa, resmî ve selâhiyetli addedileceği için o, kolay kolay tashih edilemez, dondurulmuş olur.” (Çantay, 1962e, s. 262).

Kendisi, böyle bir tenkit yazısını kaleme almasının sebebini, “birçok zevatın ısrarla istemeleri” olarak açıklamaktadır (Çantay, 1962e, s. 262). Çantay, sözünün devamında takdirlerini dile getirmekte, ardından daha önce oluşturulan ve bir biçimde eksilen, dağılan komisyonlarla ilgili tereddüt ve endişelerini belirtmekte, bu bağlamda bazı sorular tevcih etmektedir. Yazarın, söz konusu meâlin “Önsöz” ve “Türkçe Anlam Meal Hakkında Açıklama” kısımlarına eleştiri getirmektedir. Önsöz'ü yazan o zamanki başkan, Hasan Hüsnü Erdem'in meal hakkındaki değerlendirmesini oldukça abartılı ve aşırı bulmaktadır. İkinci yazıyla ilgili yaptığı tenkitte (Çantay, 1962e, s. 263) meali hazırlayanların “bundan önce yapılan meâllerin düştüğü hatâlar” ifadesini, sanki üstüne alınmış intibahı edinilmektedir. Mezkûr mealde yer alan Topkapı Sarayı Müzesi Müdür Muavini Kemal Çığ'ın yazdığı yazının “çok güzel bir tetkik mahsulü” olduğuna işaret etmektedir (Çantay, 1962, s. 263).

Mealdeki dördüncü yazı, Osman Keskiöğlü'na ait olup Hasan Basri Çantay'ın çok sert eleştirilerine muhatap olmuştur. Keskiöğlü'nun yazısı içinde yer verdiği mealleri uygun bulmayan Çantay, bunları teker teker ele almış, sonra bunların yanlış olduğunu ileri sürerek doğru olduğunu iddia ettiği mealleri vermiştir. Çantay'ın, Osman Keskiöğlü ve üslubuyla ilgili kullandığı "Osman Efendi'nin yakıştırdığı anlam", "âyeti kıışmış, kırpmış", "yarım yamalak verdiği mâna", "Bunu bir sarf talebesi bile bilir", "bunlar yanlıştır, za'f-ı te'lif ile malûldür" gibi ifadelere (Çantay, 1962e, ss. 263-264) bakılacak olursa, üslubun sertlik derecesi anlaşılabilir.

Hasan Basri Çantay, meale giriş sadedinde yazılan bu 28 sayfalık dört yazı hakkındaki değerlendirmelerini, "kalburüstü" görüşlerini arz ettiğini belirterek sonlandırmaktadır. Mealle ilgili doğrudan eleştirilere geçmeden dile getirdiği şu bakış açısını aynen aktarmak istiyorum:

Diyanetin çıkardığı kitapta o kadar çok hatâ vardır ki onlara bir küp mum bile yetmez! Hangisini ele alayım, hangisini yazayım, hayretler içindeyim. Diyebilirim ki âyetlerin istisnasız bütün anlamları yanlıştır. Eğer onların tamamını intikad etmek istersem buna, emin olunuz ki, kısa bir ömür kifayet etmez! Aziz karedeşim Hasan Hüsnü Erdem! Siz bu hatâ koleksiyonunu nasıl imzaladınız? Hangi his veya tesir sizi bu fiile bu günaha sürükledi?" (Çantay, 1962e, s. 264)

Mealle ilgili doğrudan olan tenkitlerini, yirmi örnek ışığında ortaya koyan Çantay, burada sözünün başında, "İntikadlarımı âdeta komprime halinde kısaltarak ve pek mahdut misaller vererek arzedeceğim" demektedir (Çantay, 1962e, s. 264). Ele aldığı ilk örnekte, kendisinin *Kur'an-ı Hakim ve Meal-i Kerim* adlı eseriyle Diyanet'in basmış olduğu *Hak Dini Kur'an Dili* adlı tefsirden yararlanılmamasını çok garip bulmaktadır. Yazarın yaklaşım ve tutumundan anlaşıldığı kadarıyla, kendisi manadan çok lafzı ön plana almaktadır. Kavramlaşan, terimleşen ifadelerin olduğu gibi kullanılmasını, Allah'ın isimlerinin olduğu gibi verilmesini istemektedir. Gafûr'a, "Bağışlayan" denmesine karşı çıkarken şöyle demektedir: "Mubalâğa sigaları ile vârid olan bütün ilâhî isimler, alelâde kullara verilen adlar gibi mânalandırılmıştır." (Çantay, 1962e, s. 265). Mealde, gerektiğinde bazı kelimeler eklenmek isteniyorsa, bunların parantez içinde verilmesini istemekte, "(...)parantez içine almak, yalnız ilmî usul bakımından değil, edeb bakımından da elzemdir." demektedir (Çantay, 1962e, s. 291).

Hasan Basri Çantay, dergi yazıları içinde oldukça uzun sayılabilecek bu yazısını, "Ben vicdânıma ve imanıma düşen vazifeyi, âcizâne, ifâ ettim. Hedefim, Hakkın rızâsı için hakka hizmet etmektir. Bu babta -Allah'a yemin ederim- şahsî ve dünyevî hiçbir garazım ve emelim yoktur. Artık bundan ötesi Diyanet Dairesine düşer." (Çantay, 1962g, s. 325) diyerek yazısını sonlandırmaktadır.

Son olarak *Kur'an-ı Hakim ve Meal-i Kerim*'in önsözünün de meâl piyasaya çıkmadan *Sebilürreşad*'da yayınlandığını belirtelim. Önsöz, “Geçenki nüshamızda basılmaya başlanacağını tebşir ettiğimiz *Kur'anı Hakim ve Meali Kerim*'in “Önsöz”ünü okuyucularımıza takdim ediyoruz” ifadesiyle yayınlanmıştır (1952a, ss. 83-86).

Sonuç

Bir yazarın yazı dünyasının geniş olması, bazen eserlerinin iç içe geçmesine yol açmaktadır. Meal ve tefsir tarihinde mühim bir yere sahip olan Hasan Basri Çantay ve *Kur'an-ı Hakim ve Meal-i Kerim* adlı meâl-tefsirini, yazarın değişik dergilerde çıkan yazılarını karşılaştırmalı olarak değerlendirdiğimiz bu tebliğde başlıca şu noktaları tespit ettik:

i. Çantay, *Kur'an-ı Hakim ve Meal-i Kerim*'den önce, mealle ilgili bazı çalışmalar yapmıştır. Veya söz konusu eser basılmadan evvel, yaptığı çalışmalardan bazılarını dergilerde neşretmiştir. Dergilerdeki bazı makalelerin tarihlerine bakıldığında bu husus, net olarak görülmektedir. Bunların bazılarında mealinde yer vermiştir. Ancak bunu yaparken kimi zaman kaynak belirtmiş, kimi zaman da belirtmemiştir.

ii. Adı geçen kitabın basımından önce yayınlanan makalelerin sayısı, basımdan sonra yayınlanana göre oldukça azdır.

iii. Yazar, dergi yazılarında bazen mealinden olduğu gibi nakil yapmıştır. Bazen de buna ilave bilgi vermiş, değerlendirme yapmıştır.

iv. Yazar, bazen bir sureyi, bazen bir ayeti, bazen de bir ayet grubunu tefsir etmiştir. Sadece meal verdiği yazılar da vardır.

v. Dergilerdeki tefsirlerin konularına bakıldığında, sosyal ve ahlaki konular öne çıkmaktadır.

vi. Yazılar arasında iki, hatta üç sayı sürenler vardır.

vii. Birkaç yazının, birden fazla neşredildiği görülmüştür.

viii. Bu makaleler, *Hilâl*, *İslâm* ve *Sebilürreşad* dergilerinde yayınlanmıştır.

Kaynakça

Kitaplar ve Makaleler

Işık, E. (1993). Çantay, Hasan Basri. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. İstanbul.

Çantay, H. B. (1981). *Kur'an-ı Hakim ve Meal-i Kerim*. İstanbul.

Mercan, İ. H. ve İlker Er. (2010). XX. yüzyıl Türk ilim adamlarından Balıkesirli Hasan Basri Çantay ve onun kütüphanesi. *Darülfünun İlahiyat Sempozyumu 18-19 Kasım 2009*. İstanbul.

Uğur, M. (1974). Hasan Basri Çantay (1887-1964). *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, 13(6).

Dergiler

- Çantay, H.B. (1948a). *Sebilürreşad*, 1(2), 30-31.
- Çantay, H.B. (1948b). *Sebilürreşad*, 1(7), 98.
- Çantay, H.B. (1948c). *Sebilürreşad*, 1(9), 130-131
- Çantay, H.B. (1948d). *Sebilürreşad*, 1(13), 194-196.
- Çantay, H.B. (t.y.). Tefsiri şerif. *Sebilürreşad*, 5(6), 84.
- Çantay, H.B. (1951a). Tefsir-i şerif. *Sebilürreşad*, 5(113), 194-195.
- Çantay, H.B. (1951b). Tefsir-i şerif. *Sebilürreşad*, 5(115), 210-212
- Çantay, H.B. (1952a). Tefsir-i şerif. *Sebilürreşad*, 5(120).
- Çantay, H.B. (1952b). İslamiyette mücadele yolları. *İslâm*, 122, 2.
- Çantay, H.B. (1956a). Kur'an-ı Kerim tefsiri: Asr Suresi. *İslâm*, 1,6.
- Çantay, H.B. (1956b). İslamiyette mücadele yolları. *İslâm*, 2, 2.
- Çantay, H.B. (1956c). Şairler hakkında. *İslâm*, 3, 2.
- Çantay, H.B. (1956d). Kur'an-ı Kerim tefsiri: Basiret hakkında, *İslâm*, 5, 2.
- Çantay, H.B. (1956e). Basiret hakkında. *İslâm*, 5, 2
- Çantay, H.B. (1956f). İçki, kumar ve fal hakkında. *İslâm*, 6, 2.
- Çantay, H.B. (1956g). Bozgunculuk hakkında. *İslâm*, 8, 2.
- Çantay, H.B. (1957a). Kur'an diliyle düsturlar: kötülüğe iyilikle mukabele etmek. *İslâm*, 9, 2.
- Çantay, H.B. (1957b). Milletler lâyük oldukları idareye kavuşurlar. *İslâm*, 10, 2.
- Çantay, H.B. (1957c). Müminler müminlerin velileridir. *İslâm*, 11, 2.
- Çantay, H.B. (1957d). Âl-i İmran suresinin ilk ayetleri. *İslâm*, 12.
- Çantay, H.B. (1958a). Kur'an ve namaz. *İslâm*, 13, 2.
- Çantay, H.B. (1958b). İslam nizamında cihad. *İslâm*, 15-16, 2.
- Çantay, H.B. (1960a). Mealler ve izahlar, *İslâm*, 31, 195.
- Çantay, H.B. (1960b). Tefsiri şerif. *Hilâl*, 13, 6.
- Çantay, H.B. (1961a). Dalkavukluk etmeyiniz. *İslâm*, 40, 98.
- Çantay, H.B. (1961b). Kur'an-ı Kerim'den mealler. *Hilâl*, 18, 2.
- Çantay, H.B. (1962a). Kur'an-ı Kerim'den mealler. *Hilâl*, 28, 1-17.
- Çantay, H.B. (1962b). Tefsir-i Şerif: İslâm'da rühbanlık yoktur. *Hilâl*, 34.
- Çantay, H.B. (1962c). Tefsir ve hadis, Ramazan. *Hilâl*, 24, 2-3.
- Çantay, H.B. (1962d). Tefsir-i Şerif: mealler-izahlar, Ramazan. *Hilâl*, 25, 2.
- Çantay, H.B. (1962e). Diyanet İşleri reisliğinin neşrettiği Kur'an-ı Kerim tercümesi hakkında intikadlar. *İslâm*, 57, 261-264.
- Çantay, H.B. (1962f). Diyanet İşleri reisliğinin neşrettiği Kur'an-ı Kerim tercümesi hakkında intikadlar. *İslâm*, 58, 291-293.
- Çantay, H.B. (1962g). Diyanet İşleri reisliğinin neşrettiği Kur'an-ı Kerim tercümesi hakkında intikadlar. *İslâm*, 59, 323-325.
- Çantay, H.B. (1962h). İslamda ruhbanlık yoktur. *Hilâl*, 34, 1.
- Çantay, H.B. (1963a). Hayvan sevgisi. *İslâm*, 78, 163
- Çantay, H.B. (1963b). Sual sormanın hükmü. *İslâm*, 74, 35.
- Çantay, H.B. (1963c). Tefsir-i şerif: İslamda ruhbanlık yoktur. *Hilâl*, 35, 1.
- Çantay, H.B. (1963d). Tefsir-i şerif: meal-i kerim, Ramazan. *Hilâl*, 42, 4-5.
- Çantay, H.B. (1963e). Tefsir-i şerif: meal-i kerim, Ramazan. *Hilâl*, 43, 4-5.

III. BÖLÜM
ERKEN DÖNEM
İSLAMCI DERGİLERDEKİ TARTIŞMALAR

ایتمورلر . استبداد و اصول کیف مایشانی اوقشایورلر . حتی علمادن بعضی سی اساسات اسلامیه تماماً مخالف اولارق بونک شرعاً بویه اولسی ایجاب ایتدیکنی اثباته قالفشورلر . ارباب قلم ایسه مستبدلر ، ظالملر حقدنه قصیدهلر ، مدیخهلر انشاد ایدیورلر . کیت کیده بو حال تقرر ایدیور ، حاکم اولیور . مقام خلافت آرق اسکی ماهیتی ظیب ایدرک کیفی و استبدادی بر شکل آلدیندن اساسات اسلامیه ایله ، حقایق شرعیه نك انکشافی ایله اشتغالی کندی منقعلرینه مضر عد ایدیورلر . علما بوکاده قاتلاشیور . بوکاده تحمل ایدیور ، آرق اساساتله دکل بوکره تفرعانه جزئیاتله اشتغالی دهها موافق بونیور . کیت کیده شو تفرعات ، شو جزئیات اساساتله غالب کلیور ، آنلری اونوندریور ، یعنی تعیر آخرله بر طور غولنلق ، بر دور انجماد وارد اولیور . بو میاند ارباب قلمک یامش، اولدینی شیلر ، اخلاقیات قارش ارتکاب ایش اولدینی خبانت - غیر قابل عفور . مستبدلری ظالملری اوقشامقله قانیهرق - اخلاقیات عظیم ضربهلر ایندردیورلر . آرق بوندن سوکره بونلرک یازیلرنده لب لعل ، چشم سیاه ، زلف بریشان ، و شراب خوشکواردن باشقه برشی آرامه ییگز!

یتمدی
احمد آغایف

اسلام قادی

مراجعت ایدیورم

ارککلر مزک کندی کیدیشرینه بیله هنوز منطقی بر جریان ویرمه مدکاریف کوردیکمدن برده قادی نسلرکده ایشه قاریشهرق اورنالی بو سوتون تشویش اتمهملری لازم کلدیکنه قناعت یوق دگلدلر . مع مافیله بزده بو وطنک اوز اولادی ، بو ملک منسوبینک اوز آنلری اولدیغمزدن بزده کندی دردلریمزی سویله مکلیگمز . هیچ بر مانع اولماسه کرک ..

وقتیه عصر سعادتده سه وکیلی پیغمبر افندمن حضرتلری ، ارککلره منتظماً وعظ و نصیحت ایدیورلردی . ارککلر بیغمبر علیه السلامک وعظ و نصیحتلرندن

باریده اجر وار و بونلره خوف و خزن یوقدر . (۶۳) سزدن (*) ایمان آلوب
 جبل طوری اوزریکزه رفع ایله کوندردیگمزی [**] تام قوتله آلك و موجب
 اقاکنز اولق ایچون آنده اولانلری تذکر ایلك دیدیکمزی (۶۴) و بوندن
 صوکره سزک تقض عهد ایله روگردان اولدیفکزی یاد ایلك که جناب حنک
 فضل و مرحمتی سزک اوزرکنده اولسیدی ارباب خسراندن اولوردیکز .
 (۶۵) سزلده بیلورسکنز که آنلر جمعه ایرتسی کونی تمندی ایتمکدن
 (۶۶) بز آنلره رحمت حقدن بئید ممولر اولک دیدک (۶۶) و بحالی اول
 وقت حاضر اولوب کورنلره و آندن صکره کلوب ایشیده جکلره عبرت و متقیله
 وعظ و نصیحت اوله رق یابدق .

اجتماعات

اجتماعی نوعلر

مورخلره کوره هر عشرت، هر ملت، هر مدینت خصوصی سجه لره صاحب
 فردیتلر در . بونلردن هیچ بری دیگر لریسه بکنزه من . او حالده مورخلرجه
 اجتماعی نوعلر یوقدر، یالکنز اجتماعی فردیتلر وارد، هر جمعیت برنوعه داخل
 اولامان ائسز بر فرددر . فیلسوفلرک نظر نده ایسه دولتر ، ملتر ، مدینتله ،
 عشرتله انسانی جمعیتک برطاقم موقت صفحه لری، معین زمان و مکانله مخصوص
 تجلیلری حکمنده در . او حالده فیلسوفلر ایچین یالکنز بر اجتماعی نوع وارد که
 «انسانیت» در . بوتون جمعیتلر بو نوعک فردلریدر . فیلسوفلره کوره اجتماعی حادثلر
 فردک طبیئته مکنوز بولونان انسانی تمایلرک انکشافیه حاصل اولدیفی ایچین بوتون

(*) بی امرا ایدن

(**) توراتی

(۶۶) سیدهای جمعه ایرتسی کونی ممنوع ایکن اجرا ایتمکدن

Türkçülerin Dinde Reform Çabalarının Zemini Olarak *İslâm Mecmuası*

Cahid Şenel

Giriş

Tanzimat sonrasında İslâm entelektüel hayatının teorik kısmı kitaplar üzerinden devam ederken pratik ve siyasi kısmı süreli yayınlar üzerinden takip edilmelidir. Süreli yayınların yaygınlığı, matbaanın kullanıma girmesiyle doğrudan ilgili olduğu için “modern” bir olgudur. Fakat süreli yayınların Türkiye’deki gelişim süreci, diğer modern toplumlardan farklılık arzeder. 1450’ye doğru Avrupa’da sosyal yapının değişimi, ekonomik gereksinimin artması ve bunların belli bir teknoloji ile birleşmesi sonucu basımevi belirmiş ve çok kısa sürede kıtanın bütün kentlerine yayılmıştır. Bu yayılmada mezheplerin ortaya çıkışı ve yaşanan çatışmaların da olumlu etkisi olduğunu belirtmek gerekir. Basının tarihî seyri kısaca Avrupa’da 1450’de “Haber Yaprakları” görülmesi, XVII. yüzyılın ilk yıllarında süreli (muntazam) yayınların ortaya çıkmasıyla başlar. Bu gelişmenin gerçekleşmesinde baş rolü 1440’larda Avrupa’da beliren ve hızla bütün kıtaya yayılan basımevi (matbaa) oynamıştır. Avrupa’da ilk günlük yayın 1660’ta görülürken Osmanlı’da “Haber Yapağı” dönemi yaşanmamış, ilk gazeteler 1820’lerin sonlarında görülmüştür. Osmanlı özelinde matbaa ve dolayısıyla süreli yayınların seyri batıdan farklı olduğu gibi, önce çıkmasının sebepleri de farklılık arzeder: Burada en etkili durum süreli yayınların kamuoyu oluşturmanın yanında, Osmanlı düşünce hayatının da izlenebileceği bir mecra olarak görülmesidir. Bilindiği üzere Ortaçağ krizinin ardından Avrupa’da filizlenmeye başlayan Aydınlanma düşüncesi, sosyal ve siyasi olarak Fransız İhtilali’yle, teknik ve ekonomik olarak da Sanayi Devrimi ile neticelenmişti. Gerek bu süreçte gerekse süre-

cin sonunda entelektüel algının topluma aktarılmasında süreli yayınların önemi inkâr edilemez. Burada F. Bacon'ın şu sözünü hatırlamakta yarar var: "Modern çağları açan üç öge vardır: Basımevi, barut ve pusula." Şu halde matbaanın yaygınlık kazanmasının sosyal, siyasî, ekonomik sonuçları olduğu gibi fikrî, dinî ve felsefî bazı sonuçlarının bulunduğu da kabul edilmelidir. Osmanlı'da Tanzimat sonrası ilk Türkçe gazete Kahire'de 1828'de Arapça-Türkçe olarak yayımlanmış olan *Vekâyi Mısriyye* (*el-Vekâiu'l-Mısriyye*) iken; İstanbul'da basılan ilk Türkçe gazete 1831'de yayımlanan *Takvîm-i Vekâyi'* dir. Bu iki yayın da, resmî gazete hüviyetinde olup, bürokrasideki terfi ve tayinlerin yanı sıra Osmanlı coğrafyasının hemen her yerindeki dikkate değer resmî süreçlerden haberlere yer veren bir içeriğe sahipti. Özel teşebbüsün yaygınlık kazanmasıyla 1860'larda Âgâh Efendi'nin Şinâsî'nin desteğiyle yayımladığı *Tercümân-ı Ahvâl* ve bir süre sonra bu gazeteden ayrılan Şinâsî'nin yayımladığı *Tasvîr-i Efkar* ile sivil basın hayatının başladığı söylenebilir. Artık bu sivil teşebbüsle gazetenin, sadece devlet politikalarının "gerektiği" kadarını halka duyurduğu ve tayinlerin haber verildiği bir organ olmaktan çıkarak muhalefetin, "öteki" dünyanın siyaset, ekonomi, savaş ve fikrî gelişmelere dair haberlerinin yanı sıra kültür, edebiyat ve felsefesinin de aktarıldığı en önemli iletişim aracı haline geldiği görülmektedir. Ayrıca *tefrika* (Şenel, 2015, ss. 165-186) kültürüyle süreli yayınların içerisinde kitap neşirleri gerçekleştirilmiş, Batı dillerinden çevirilen ilk iktisat ve hukuk kitapları burada neşredilmiştir. Ayrıca yazma halinde bulunan kimi kült eserler matbu olarak bu gazetelerin içerisinde yer bulmuştur.¹

I. Meşrutiyetin ilanı ile başlayan 1876-1908 arasındaki süreçte her ne kadar ansiklopedist, felsefî, düşünsel gazeteciliğin istisnaları olsa da asıl üretimin II. Meşrutiyet'in 1908'de ilanı ile oluşan serbestlik sonucunda ortaya çıktığı görülür. Öyle ki bu dönem, çok sayıda dergi ve gazetenin yayın hayatına başlaması dolayısıyla *Basın Patlaması* olarak nitelendirilir (Koloğlu, 2005). II. Meşrutiyet'in ilanından hemen sonra yaşanan bu süreç neticesinde hem yayımlanan gazete ve dergi sayısında hem de bu yayınların tirajlarında ciddi bir artışla karşılaşılır. Meşrutiyet'in ikinci gününde *İkdam* 60.000, *Sabah* 40.000 nüsha basılmıştır.² Bir yıl içinde yaklaşık olarak 353 yeni gazete ve dergi yayın hayatına

1 İktisat, modern bankacılık, meşrutiyet ve meclis kavramlarının izi sürüldüğünde hızlı olmayan bir modernleşme süreci başlamış, ancak henüz devlet yönetiminden bir talebe dönüşmemiştir. Elbette II. Abdülhamid döneminin siyasî ortamının bu duruma bir tesiri olabilir.

2 Bu tirajlar, 1914'te Osmanlı Devleti'nde yaşayan müslüman tebaanın nüfusunun 13.3 milyon olduğu hatırdta tutularak değerlendirilmelidir.

katılmıştır. Dolayısıyla *İslâm Mecmuası*, fikrî ve siyâsî hareketliliğin son derece canlandığı ve modernleşme sürecinin tüm sorunlarının yoğun bir biçimde tartışıldığı ve tartışmanın büyük ölçüde basın üzerinden ilerlediği bir dönemde neşredilmiştir. Ayrıca bu devrede siyâsî bir dönüşümün başladığı II. Abdülhamid döneminden, 1908-1918 yılları arasında İttihat ve Terakki dönemine geçildiği göz ardı edilmemeli, ayrıca her ne kadar basının özgür olduğu söylenece de bağımsız olduğu konusunda ciddi şüphelerin bulunduğu unutulmamalı. Buna göre Osmanlı basınında Latin alfabesine geçilmeden önceki süreli yayıncılığın dönemlendirilmesi şu şekilde ortaya çıkmış olur:

- i. 1831-1860 resmî gazetecilik dönemi
- ii. 1860-1876 sivil gazetecilik dönemi
- iii. 1876-1908 II. Abdülhamid dönemi
- iv. 1908-1918 “özgür” gazetecilik dönemi (İttihat ve Terakki dönemi)
- v. 1918-1923 Milli Mücadele dönemi
- vi. 1923-1928 Cumhuriyet dönemi

Bizim üzerinde duracağımız ve 12 Şubat 1914-30 Ekim 1918 yılları arasında altmış üç sayı yayımlanmış olan *İslâm Mecmuası*, yukarıdaki dönemlendirmenin dördüncü aşamasında tezahür etmiş olup, bu tarih aralığının Birinci Dünya Savaşı yıllarına tekabül ettiği hatırdadır. Öyle ki dergi, Birinci Dünya Savaşı'nın sona ermesini temsil eden Mondros Mütarekesi'nin imzalandığı günde (30 Ekim 1918) yayın hayatına son vermiştir.

İslâm Mecmuası

İslâm Mecmuası 16 Rebiülevvel 1332 (30 Kânunussâni 1329) - 24 Muharrem 1337 (30 Teşrinievvel 1334) tarihleri arasında İstanbul'da neşredilmiştir. On beş günde bir ve toplamda altmış üç sayı yayımlanmıştır. 41. sayısından sonra kâğıt yokluğundan kaynaklanan bir sıkıntı sebebiyle yaklaşık olarak üç ay (23 Aralık-12 Mart 1915) mecmuanın yayımına ara verilmiştir. Başlangıçta otuz iki sayfa olarak çıkan dergi 13. sayıdan sonra sayfa sayısını yarıya düşürmüştü hatta 57-62. sayılar sekiz sayfa basılmıştır. Nitekim verilen fasılalar da dikkate alındığında ilk yıl 1-18, ikinci yıl 19-38, üçüncü yıl 39-48, son yıl ise 49-63. sayılar yayımlanmıştır.

Derginin alt başlığı “Dinli Bir Hayat, Hayatlı Bir Din” şeklindedir. Derginin yayın politikasının modernleşme etrafındaki, özellikle hukuk ve iktisat alanındaki tartışmaları ve batı düşüncesinin resepsiyon sürecini, İslâm’ın seküler dünyaya uyumunu hazırlayıcı bir çaba olduğu anlaşılmaktadır. *İslâm Mecmuası*’nın henüz yayımlanmadan önce belirlenen “programına” uygun olarak bir yayın politikası belirlenmiş ve istisnasız her kapakta “mefhûm-ı şerîf” başlığıyla Kur’an-ı Kerim’den sûre veya âyet meallerine yer verilmiştir. Bu sûre meallerinin çevirileri kimi zaman “imzasız” ifadesiyle, kimi zamanda H. N. (Halil Nime-tullah), M. Şerefeddin (Şerefeddin Yaltkaya) ve Manastırlı Rıfat Bey adlarıyla yayımlanmıştır.

İslâm Mecmuası içinde İslâm hukuku/fıkıh ve kelâm tartışmaları etrafında, aslı kaynaklara dönüş; dini, hurafe ve kültürün tesirinden kurtarma, içtihat, icmâ, ayrıca millî iktisat ve sermaye, sosyoloji, medeniyet tasavvuru, edebiyat tarihi, kadın hakları, kadının eğitimi ve çalışması, kadınlara has gazete neşriyatı, çok eşliliğin tenkidi ve milliyetçilik tartışmaları da kendisine yer bulmuştur.

İslâm Mecmuası’nın Türkçülük düşüncesiyle olan temasına yer vermek derginin yayın politikasının anlaşılması açısından kaçınılmazdır. Bu dönemde Türkçülük fikrini savunanların yayımladıkları dergiler arasında en öne çıkanları *Türk Derneği* (1911), *Türk Yurdu* (1911-1928) ve *Türk Bilgi Evi*’dir. 1911-1928 yılları arasında yayımlanarak milliyetçiliğin sembol dergilerinden biri olan *Türk Yurdu*³ 23 Kânûnussâni 1329 (5 Şubat 1914) tarihli 10. sayısında *İslâm Mecmuası*’nın yayını, dergi politikasını içeren uzun bir yazıyla duyurmuştur:

İslâm Mecmuası ismiyle dini, millî bir mecmua intişar edecektir. Bu mecmuayı karîlerimize şimdiden tanıtmak isteriz: *İslâm Mecmuası*, *Türk Yurdu*’nun samimi bir yoldaşdır. Milliyet hissiyle çarpan imanlı kalplerin nurlu ilhamlarına akis olacak bu mecmua, milliyetperverlikle mütemmimi demek olan dinî fikirlere canlı geniş bir saha açmak emelindedir. Allah’ın genç ve sağlam kalplere vazettiği din, iman hissini neşvünema bulmasına, neşvünema bulan din ve iman hissini de kemâl-i kesb ederek nurlanmasına çalışmak, taassubdan münezze fakat canlı ve kuvvetli bir cereyân-ı dini hasıl ederek münevver ve mesut bir hayata ermek, hasılı hayat içinde din, din içinde hayat hazırlamak mecmuanın gayeleridir. Zaten

3 Babanzâde Ahmed Naim Bey, 1908’de *İttifak* gazetesinde Türkçüleri; Türkçü-İslâmcı ve Türkçü şeklinde bir tasnife tabi tutmuştur. Bu yazı yıllar sonra *Sebilürreşad*’ta kaleme alacağı ve daha sonra kitaplaştıracağı İslâm’da Dâvâ-yı Kavmiyyet başlıklı yazının ilk versiyonudur. Babanzâde’nin bu tasnifi Ahmet Ağayef tarafından bir dizi yazıyla *Türk Yurdu*’nda tenkit edilmiştir. Babanzâde’nin *İttifak*’taki yazısı ve kendisine *İttifak*’a gönderilerek verilen cevaplarla birlikte tarafınızdan yayına hazırlanmaktadır.

hakiki İslâm'da din ile hayat, hayat ile din daimi tev'endir. *İslâm Mecmuası* işte bu hakikatin tavzihi ile kalplerimizde o hakikate ünsiyet peyda olmasına çalışacaktır. *İslâm Mecmuası*'nın şiarı: Dinli bir hayat, hayatlı bir dindir. İslâm Mecmuası maksadına vüsül için ilmî bir program hazırlamıştır ve bu programı takip hususunda maddî, manevî fedakârlıklardan çekinmeyecektir. İslâm-Türk âleminin ilimleriyle, fikirleriyle temyiz eden muharrirlerin muavenetleri temin olunmuştur. (...) İlâhiyat, ruhaniyat meselelerine ilim, din ve hayat nokta-i nazarından bakılacaktır. İslâm âleminin her tarafından cereyan eden ilmî, medenî, içtimaî hareketler dikkat ve ehemmiyetle takip olunacaktır. *İslâm Mecmuası*, İslâm-Türk âleminin her tarafında (...) muhabirler bulundurulacağı gibi, vilâyât-ı Osmâniye, Türkistan, Buhara, Semerkand, Kaşgar, Kazan, Ofenburg, Ufa, Kırım, Kafkasya, İran, Afganistan, Hindistan, Mısır, Beyrut, Şam ve sair İslâm memleketlerinde intişar eden İslâm matbuatı takip olunacaktır, şayan-ı kayd dini ve milli hareketleri gösteren hadise ve makaleler hülâsa ve tercüme edilecektir. Bu hususta iktiza eden vesâit-i numune (...) edilmiştir. (Çavdar, 1988, ss. 8-10)⁴

Bu yazıda dini, milliyetçiliğin bastonu olarak kullanmaya karar kılmış, canlı, kuvvetli, ilmî bir din anlayışına sahip, ilâhiyat meselelerine de *ilim-din-hayat* yani *modernleşme-İslâmlaşma-Türkleşme* sentezinin tezahür edip neşvünemâ bulacağı bir derginin vadedildiği görülmektedir. Derginin kurucusu Kazan'lı Halim Sabit'tir.⁵ *İslâm Mecmuası* ideolojik olarak İslâmcı-Türkçü çizgiyi benimsemiş, İttihat ve Terakki tarafından da desteklenmiştir. Yazar kadrosunda Rusya Türklerinden çok sayıda ismin yanı sıra Ziya Gökalp ve Musa Kâzım gibi şahsiyetler de mevcuttur. *İslâm Mecmuası* İkinci Dünya Savaşı'nın ülke ekonomisindeki ağır etkisine rağmen düzenli yayımlanmayı başarmış, yayın ilkelerine ve kuruluş amacına bağlı kalarak bunu sürdürebilmiş bir dergidir.

İslâm Mecmuası'nın Türkçülerin elinde neşet etmiş olduğu çok açık bir husustur. Zira *Türk Sözü* ve *Halka Doğru* gibi diğer Türkçü dergilerde de *İslâm Mecmuası*'nın çıkışı hararetle duyurulmuştur:

4 Tuba Çavdar'ın verdiği bu bilgiyi teyit etmek maksadıyla gerek *Türk Yurdu* gerekse dönemin diğer Türkçü dergileri olan *Türk Sözü*, *İslâm Dünyası*, *Bilgi Mecmuası*, *Halka Doğru* ve *Türk Derneği* dergilerini taramış olmamıza rağmen ne *Türk Yurdu*'nun Osmanlıca ve Latinize edilerek basılmış nüshalarında ne de yukarıda isimlerini verdiğimiz dergilerde bu ifadelere rastlayamadık. Dolayısıyla bu bilgiyi Çavdar'ın ilgili tezinden hareketle kullanıyoruz.

5 Rusya'nın Mazlum Milletleri Cemiyeti'nin bir bürosunu Almanya'da açmak ve burada cemiyetin temsil heyeti sıfatıyla yer almak üzere seçilenler arasında Hüseyinzâde Ali Turan ve Köprülüzâde Fuad ile birlikte Halim Sabit de bulunmaktadır. Talât Paşa'nın yardımıyla 27 Ekim 1918'de İstanbul'dan hareket eden heyet, yolculuğu sırasında Macaristan ve Almanya'da karışıklıklar çıktığını öğrenince geri dönmek zorunda kaldı. Talebesi Mükrimin Halil'in (Yinanç) ifadesine göre Halim Sabit o sırada Türk-Alman Dostluk Cemiyeti'ne dahil olmuş, Cumhuriyet'ten sonraki yıllarda da Türk dili kurultaylarının ilk üçüne "şâbık Darülfünun müderrisi" sıfatıyla davet edilmiştir.

Türk Yurdu'nun öz yürekten bir yoldaşdır. Milliyet duygusuyla çarpan imanlı kalplerin nurlu ilhâmlarına makes olacak bu mecmua dinî fikirlere canlı, geniş bir meydan açıyor. *İslâm Mecmuası*'nın şîârı Dinli Bir Hayat, Hayatlı Bir Din'dir. En büyük Türk ve İslâm ulemâsı tarafından yazıları temin olunmuştur. Dinî ve millî makalelerini her müslüman ve Türk okumalıdır. Seneliği 30 yarım seneliği 16 kuruştur. İdarehânesi: İstanbul'da Çağaloğlu'nda Cemiyet-i Hayriye-i İslâmîye Merkezi'ndeki daire-i mahsûsadır. ”⁶

Benzeri bir ilana *Halka Doğru*'da da rastlıyoruz:

Muktedir yazıcılarımızın kalemiyle ve *İslâm Mecmuası* ismiyle yarım aylık bir risâlenin yakında çıkmaya başlayacağını duyduk. **Her türlü mutaassıp ve mürteci fikirlerden sıyrılarak hakikî müslümanlığı bize gösterecek ve öğretecek bir mecmuaya ihtiyacımız büyüktür.** Bu yeni arkadaşın o büyük vazifeyi güzelce görebilmesini dileriz.⁷

Halka Doğru'nun irticâdan uzak bu yeni modern arkadaşından beklentisi hakikî müslümanlığı öğretmesidir ve bu ilan henüz 1914'lerde irticâdan kurtulmaya çalışan bir düşünce damarının oluştuğuna işaret etmesi bakımından da dikkat çekicidir.

Dergi yayın hayatına başladığında yazar kadrosunun çoğunluğu 30-35 yaş aralığındadır: Musa Carullah 39 (1875), Şerefeddin Yaltrakaya 34 (1879), Aka Gündüz 28 (1886), Fuad Köprülü 24 (1890), İzmirli İsmail Hakkı 46 (1868), Ziya Gökalp 33 yaşlarındadır ve içlerinde en yaşlıları 56 yaşındaki Şeyhülislâm Musa Kâzım Efendidir (1858). Pek çoğu geleneksel eğitim almış olan bu kadronun, genç yaşlarında dinî bir reform gerçekleştirme gayesi ile bir arada bulunmaları, *İslâm Mecmuası*'nı İttihat ve Terakki'nin yarı resmî yayın organı olarak değerlendiren Zafer Toprak'ı haklı çıkarır niteliktedir. Sadık Albayrak'ın henüz otuz bir yaşında bu dergiyi çıkaran Kazan'lı Halim Sabit'i “*Dinde reform için vazifeli Türkçü*” olarak tanımlaması da bu düşünceyi destekler niteliktedir. Dikkat çeken unsurlardan biri de örf-fıkıh dikotomisi üzerinden oluşturulan çatışmacı dil, fıkıhın kavramlarının sorgulanması ve sosyoloji üzerinden örf lehine çözme-yi dert edinen isimlerden örneğin Mansurizâde Said'in dinin bireysel pratiği konusunda hassasiyet göstermediği hatta dindar/sofu kimselerden hoşlanmadığı, oruç dahi tutmadığı bizatihi oğlu tarafından beyan ediliyor olmasıdır.⁸

6 8 Mayıs 1330 tarihli *Türk Sözü* dergisinin dördüncü sayısının iç kapağında yer verilen bu ilanı ayrıca derginin on, on bir, on beş ve on altıncı sayılarında da aynı şekilde görmek mümkündür.

7 *Halka Doğru*, 23 Kânûnisânî 1329, 42, 336.

8 Benzeri bir durumun Türkçülüğün kurucu isimlerinden Hüseyinzâde Ali Bey için de geçerli olduğu, bizzat görüşmemiz esnasında kızı Feyzâver hanım tarafından ifade edilmiştir.

Müslümanlığın, herhangi bir özel cemiyet veya rejimin dar kalıplarıyla sınırlandırılmadan kayıtsız şartsız yürürlükte kalması gerektiği görüşünü benimseyen Halim Sabit'in çeşitli yazılarında dinî meselelerin meşihata, hukukî ve ilmî olanların da Adliye ve Maarif nezâretlerine bırakılmasını istemesi dikkat çekicidir.

İslâm Mecmuası, *Sırât-ı Müstakîm/Sebilürreşad*'ın panzehiri olarak kullanılmış, çok eşlilik, milliyetçilik, fikhın sosyolojiye dönüşmesinde gelişen tartışmaların tamamı *Sırât-ı Müstakîm /Sebilürreşad* ile *İslâm Mecmuası* arasında gerçekleşmiştir. *Sırât-ı Müstakîm*'in 182. sayısında yaşanan dağılma sonucunda, İslâmcılar *Sebilürreşad* adıyla yollarına devam ederken, İslâmcı-Türkçüler *İslâm Mecmuası* adında yeni bir dergi etrafında toplandılar. İslâmcı-Türkçülerin siyasî konuları diğer dergilerinde tartıştıkları, *İslâm Mecmuası*'nda siyasî konulara fazla girmedikleri görülmektedir.

İslâm Mecmuası'nın Gündemi

Milliyetçilik Tartışmaları

İslâm Mecmuası henüz yayın hayatının başında Musa Kâzım Efendi'nin "İslâm ve Terakkî" (1332, ss. 75-77) başlıklı yazısında, uhuvvet üzerinden, insanların birbirlerine ihtiyaç duyacakları vurgulanmış ve bu bağlamda "Müminler kardeşir" âyeti hatırlatılmıştır. Yine bu yazıda "İddia-yı kavmiyetin ve cinsiyetin" şiddetli bir şekilde yasaklanmış olması da uhuvveti korumaya yönelik bir unsur olarak dile getirilmiştir. Nitekim savaş yılları olduğu dikkate alındığında, Osmanlı devlet yapısı içerisinde farklı ırkların herhangi birinin milliyetçilik üzerinden yürüteceği bir siyasetin tüm İslam âleminin ödemek zorunda kalacağı bir fatura çıkaracağı üzerinde durulan, bu yazıda İslâm'ın "âdâd-ı kuvvet"i yani düşman karşısında gücü ölçüsünce orduların sayısını artırmak gerektiği de dile getirilmiştir. Ancak Musâ Kâzım'ın bu yazısı ve üstü örtülü milliyetçilik tenkidi *İslâm Mecmuası*'nın yazar kadrosu ve kurucusu tarafından sürdürülebilir bir tavır olmamıştır.

Babanzâde Ahmet Naim Bey ile Ahmet Agayef arasında kısa süren milliyetçilik tartışmasının kıvılcımını Musa Kazım'ın bahsi geçen yazısı ateşlemiştir. Musa Kazım'ın ümmet-millet birlikteliği etrafında şekillendirdiği yazılara "İslam ve Terakki" şeklinde bir başlık seçmiş olması da dikkate şâyandır. Zira

o dönemde *terakki* fikri hiçbir düşünürün karşı çıkamayacağı ve hangi fraksiyondan olursa olsun herkesin üzerinde “zararsızlığı” hususunda ittifak edeceği bir kelimedir. Bu tür kelimeler her dönem var olmuştur ve günümüzde de pek çok örneği mevcuttur ancak bu başka bir yazının konusudur. Musa Kazım'ın vurgusu savaş yıllarının dayattığı bir psikolojik tavır alma biçimidir, birliği muhafaza etmeye ve devleti ayakta tutmaya yönelik bir reflektir diyebiliriz. *İslâm Mecmuası*'nın tartışmayı sürdürmemiş olması, Musa Kazım ve arkadaşlarının siyasi olan bu konuya mesafeli duruşları derginin siyaset üstü bir konum elde etme çabasına işaret etmektedir. Tartışma az önce belirtildiği üzere *Sebilürreşad* (Babanzâde Ahmet Naim Bey) ile *Türk Yurdu* (Ahmet Agayef) arasında sürmüştür. Nitekim Babanzâde II. Meşrutiyet'in ilanından bir ay sonra alevlenen milliyetçilik söylemine karşı ilk net tavrı koyarak bu husustaki düşüncelerini kaleme alan kişidir. Aradan geçen beş-altı yıllık zamana rağmen onun tavrında bir değişiklik olmadığı da anlaşılmaktadır.

Kadın ve Çokeşlilik Tartışmaları

İslâm Mecmuası'nda Müslüman kadının çalışma hayatı, eğitimi vb. konularda da çeşitli yazılar yer almıştır. Henüz ikinci sayısında Büyük Ada'dan F. N. isimli bir kadın tarafından aşağıda yer vereceğimiz yazı kaleme alınmıştır. Bu yazıda kadınların iş hayatına girmesinin kaçınılmaz olduğu, savaşlar dolayısıyla eşlerini kaybeden kadınların geçim sıkıntısı çekmemesi için çalışmalarının gerektiği, alış-ve-riş hususunda rahat hareket edilebilmesi için dükkânları kadınlar tarafından işletilen bir kapalı çarşının inşa edilmesi gerektiği vurgulanarak, özellikle sağlık sorunlarında rahatlıkla başvurulabilecek doktor, hemşire ve ebenin yetiştirilmesi için kızların devam edeceği bir tıbbiyenin kurulması talep edilmiştir. Yazının dikkate değer olmasından dolayı tamamının keydedilmesi uygun görülmüştür:

Müracaat ediyorum:

Erkeklerimizin kendi gidışlerine bile henüz mantıkî bir cereyan veremediklerini gördüğümden bir de kadınların da işe karışarak ortalığı büsbütün teşviş etmemeleri lâzım geldiğine kanaatim yok değildir. Mamafih biz de bu vatanın öz evladı, bu memleket mensubunun öz anaları olduğumuzdan bizim de kendi dertlerimizi söylemekliğimize hiçbir mâni olmasa gerek...

Vaktiyle asr-ı sâadette sevgili Peygamber efendimiz hazretleri, erkeklere muntazaman vaaz ve nasihat ediyorlardı. Erkekler, peygamber aleyhisselâmın vaaz ve nasihatlarından müteessir ve mahzûz olarak evlerine avdet eyliyorlardı. Bittabi kadınların hepsi Mescid-i Nebevî'ye gelemediğinden bu nimetten mahrum kalıyorlardı.

Her ne kadar Peygamber aleyhisselâmın söylediklerini erkeklerden işitiyor iseler de, şüphesizdir ki fem-i saâdetten telakki gibi olmuyordu. Bu mahrumiyet kadınlar için bir dâğ-ı derûn olmuştu. Hemen fahri kâinat efendimiz hazretlerine müracaat ettiler. Kadınlara vaaz u nasihat için hafta arasında gün tahsis buyurulmasını istirham ettiler. Kabil midir ki ümmetine peder ve vâlidelerinden daha şefkatli olan peygamber aleyhisselâm bu istirhâmı red buyursunlar. Sahabiyat analarımızın istirhamları huzur-ı nebevî'de makbul oldu: kadınlara mahsus gün tayin edildi. O gün kadınlar toplanıyor peygamber aleyhisselâmın mübarek sözlerinden müstefid oluyorlardı.

İşte biz de bugün, kadınlık, analık âlemine mahsus dertlerimizi ortalığa vaz etsek, bugünün, bu devrin efendilerine söylesek fenâ mı etmiş oluruz. Fakat ben, belki bütün müslüman hemşire hanımlar da hiçbir vakir frenk kızı, kadını gibi düşünemiyoruz: Hiçbir vakit çarşaflarımızı yırtıp, başlarımıza şapkalar geçirerek sokaklara dökülmek, balolara iştirak etmek, açılmak, saçılmak istediğimiz yok, bunlar hatırlarımızdan bile geçmiyor, biz bundan Allah azîmüştâna sığırız...

Bizim, biz Osmanlı müslüman kadınlarının bu istenilmeyen vadilere dökülmeden pek ve pek çok dertlerimiz vardır. Mesele çarşaf, peçe meselesi değil, belki asıl 'kadınlık' meselesi olmalıdır, asıl kadınlık âlemine ait yüzüstü bırakılan mühim meseleler önünde öyle kılığa, kıyafete ait sözlerin hiçbir kıymeti olmaması gerek.

Bugün erkekler âleminde, erkekler hayatında pek mühim inkılaplar husule geldiği gibi, kadınlar hayatı da bundan mütessir olmadı değil. Dün, evveleri okuyup yazmayan erkekler hayat sahnesinde herkes gibi geçinip gittikleri, hatta zengin oldukları, büyük memuriyetlere yükseldikleri halde, zamanımızda artık bu kabil olamıyor. Ticaret için de ecnebilere rekabet edebilecek sanat için de bilgi, ilim lâzım. Küçük memuriyetler için bile büyük mekteplerin şehâdetnâmeleri isteniliyor. Dün, evveleri bir gün çalışıp kendisini, ailesini iki gün geçindirebilen bir erkek, şimdiki zamanımızda her gün sabahtan akşama kadar çalıştığı halde kendisini, ailesini mesut edemiyor. Bu hal yalnız şehirlilerimizde değil, köylülerimizde de böyle. Hayatlar her tarafta yavaş yavaş değişiyor: Maişetler yavaş yavaş küçülüyor. Artık bu hakikate inanmaklığımız lazımdır.

Sair milletler, hatta konu komşularımız, bu hale karşı, bire iki, üç, hatta on kazanmayı temin eden ilim, fen, sanat ile mücehhez olmak lüzumunu hissettikleri gibi, kendi âlemlerinin yarısını teşkil eden kadınlardan dahi istimdâd etmek lüzumuna çoktan kanaat getirmişlerdir. Şu halde bizim birimize karşı, onlar iki çalışıyorlar, demektir; aramızdaki kemmiyet farkı böyle bire bir olduğu gibi, keyfiyet farkı da pek azımdır. Onlar ilimlerinin, fenlerinin yardımıyla bizim bir kaçımızın yapamadığı bir işi tek başlarına yapıyorlar. İşte bunun için işleri, dünyaları ilerliyor. Aynı zamanda hayatın gündün güne artmakta olan ağırlıklarına karşı da bizim gibi zebûn kalmıyorlar.

İşte biz karşımızdakilerin şu faaliyeti neticesi olarak husule gelen hayat ağırlığı ile zaten bunlar ile aramızda ezelden beri mevcut olan rekabet hislerinin fiili, maddi

eserleri önünde ister istemez boyun bükme mecburiyetinde bulunuyoruz. Müslümanlık âlemi de bizim ile beraber eğiliyor. mağlûp oluyor.

İşte gerek bu rekabete karşı gelmek, gerek hayat ve maişetteki muvazeneyi bölebilmek için herhalde biz kadınların da erkeklere yardımcı olmağımıza ihtiyaç vardır. Hele erkekleri bulunmayan zavallı aileler göz önüne getirilince bu ihtiyaç büsbütün canlanıyor. Erkeklerin bile hakkıyla beceremedikleri bu hayat içinde kendi yağlarıyla kavrulmaya, mutlaka kendi başlarına, kendi kendilerine geçinmeye mecbur olan kadınlar acaba ne yapacaklar? Elbet böyle zavallı kadınların bulunduğu inkâr olunamaz. Muharabeler, daha birçok sebepler ile binlerce kadınların dul kalarak kendi başlarına geçinmek mecburiyetinde buldukları gözlerimizin önündedir. Hele geçinmenin ağırlığı yüzünden evlenemeyen erkeklerin de sayıları herhalde tahminimizin fevkinde olsa gerek, demek oluyor ki bu suretle de birçok hanımlar açığa kalıyorlar. İşte bütün bunlar, biz müslüman kadınlarının da hayata karşı büsbütün yabancı kalmamaklığımız lâzım geldiğini gösterir. Bu dertlerin çareleri taharrî edilemez ise ileride şimdikinden pek çok ziyade içtimâî, ahlâkî felaketlere mâruz kalacağımızdan emin olmalıyız. İçtimâî, ahlâkî hayatımızı tehdidi altında bulunduran bu halin çaresini arayıp bulmak, yalnız kadınların değil, akli başında olan bütün erkeklerin de vazifeleri dahilinde olsa gerek, erkekler ile kadınlar arasındaki samimi merbutiyet bu vazifeyi her iki taraf için müsavi kılar.

Biz Şark Müslüman kadınları her hususta anelerimize sadakati adet edinmiş olduğumuzdan herhalde bu meseleyi de mümkün merteye yabancılara benzemeye yeltenmeyerek sırf milliyetimizin çizdiği hudud dahilinde hal etmekteyiz lazımdır. Meseleyi bu hudud dahilinde düşünüyor isek bile biz kadınların hayat ve maişete karışabilmeleri için güzel çığırar hazırlanabilir, fikrindeyim. Hakikaten hayatta kendi şerâit-i içtimâiyemiz dahilinde olarak dahi Müslüman kadınların yapabilecekleri birçok işler vardır. Kadın elbisesi tarzlığı, işlemecilik, kadın ve kız çoluk çocuk eşyası ticareti gibi işler hep müslüman kadınları tarafından yapılabilir, hele Anadolu, Arabistan'ın bazı taraflarında olduğu gibi, kadınlık âlemine ait bütün şubeleriyle kadınlara mahsus kapalı çarşılar, pazarlar bulunursa, ne kadar iyi olurdu. Ve bu sayede birçok bîvâye kendi mesailerıyla geçinmek mecburiyetinde bulunan kadınlar, kimseye bâr olmaksızın alınlarının teri ile geçinip gittikleri gibi, birçok kadınlar da işsizlik yüzünden sinir illetine tutulmaktan kurtulmuş olurlardı. Hele Müslüman kadınları, erkekler çarşısına gitmek zahmetine katlanmaksızın kemâl-i serbesti üzerine kendi hemşireleri ile alışveriş edebilirlerdi. Şimdiki halimize nazaran bu da ayrıca bir nimet demektir.

Bu fikrin mevki-i tatbiki konulması hususunda ne İslamiyetçe ve ne de anemizce bir mâni mevcut bulunacağını tasavvur edemem. Ve aynı zamanda bizim müslüman kadınları arasında da hayati, iktisadi bir hareket uyanmasına meşrû, iyi bir yol açılmış olurdu.

İşte bütün şu mülahazaların verdiği cesaretle müslüman kadınlık âleminin selâmeti namına Evkaf-ı İslâmiye Nezâret-i celilesine karşı müracaat ediyor ve rica ediyorum ki:

- İstanbul'un en münasip bir yerinde hıfz-ı sıhhaya, Müslüman kadınların hayatlarına muvafık olmak üzere ve iktiza eden şuûbâtıyla kadınlara mahsus kapalı bir çarşı inşa ve tesisine himmet buyursunlar.

- Ümit ederim ki benim acizâne olan bu müracaatım Evkâf Nezâret-i celilesince nazar-ı dikkate alınmaya şayan görülür. Meseleyi iyi düşünüp ehemmiyetini takdir eden büyük, küçük bütün hemşire hanımlar, oğullarımız, erkeklerimiz de bizi bu hususta yalnız bırakmaz ve bizim şu müracaatımıza iştirak ederler zannında bulunuyorum. Memûldür ki bu zannımda aldanmış olmam...

Bir de Müslüman kadınları hasta bakıcılık, dişçilik, cerrahlık, ebelik, tabiplik... gibi kadınlık âlemi için iktiza olan sanatlara da intisap edebilirler fikrindeyim. Zaten bütün Müslüman kadınlarına münasip bir iş bulmak kadar mühim diğer bir cihet de vardır: Müslüman kadınlık âleminin kendi cinslerinden etibbâya, dişçilere, hasta bakıcılara, müvellidelere olan ihtiyaçları da fevkalade mübremdir. Zavallı Müslüman kadını karşısındaki erkek tabibe karşı içindeki gizli derdini söyleyemiyor. ve bu hususa haklı da... hakikaten biz, kadınlara mahsus bazı hastalıklar vardır ki kendi erkeklerimize bile söyleyemiyoruz. Tabibelere, müvellidelere olan ihtiyaç bizde değil, hayâca hayli aşığalarda olan Hıristiyanlık âleminde bile takdir olunuyor. Müslümanlık âlemindeki bu ihtiyaç ise muzaaftır. Hele dinimizin talimatı ile, ananemizin icabatı nazar-ı dikkate alınacak olur ise, bu meselenin şimdide kadar takdir edilmemiş olduğuna hayran kalmamak da elimizden gelmez. Demek oluyor ki bizde en mübrem ihtiyaçlara karşı da bazen göz yumarak geçiştirmek istidadı yok değil: Böyle olmaya idi, dince ananece müeyyed olarak ötedenberi devam etmekte olan bu ihtiyaç, müslüman kadınlar âleminde binlerce hâzik, mâhir tabibelerin yetişmesine kifayet etmiş olurdu!

Barı şimdilik olsun gözlerimizi açalım. Bu meseleye karşı da artık lâkayd kalmayalım. Çünkü bugünkü ihtiyaç daha kutludur, çünkü karşılıklıdır: Müslüman kadınlarına, kadın etibbâ lâzım geldiği gibi, müslüman hemşireler için de halleriyle mütenasip bir iş lâzımdır. Tababet ise kadınlar için en münasip bir sanattır, hatırımında kaldığına göre İslâm evâilinde birçok tabibelerimiz, hasta bakıcı kadınlarımız bulunmuştur.

Şu kadar var ki biz bu hususta da bu arzularımızın tatbikatında da ananemize, müslümanlığa sadık kalmak isteriz. İşte bunun için:

- Hükümetimizden bütün şubeleriyle beraber kadınlara mahsus bir Tıbbiye Dârülfünûnu küşâdını talep eyleriz.

- Âcizane olan bu talebin bütün hemşire hanımlar ile oğullarımız, erkeklerimizce de tervîc edileceğinden ümitvarım. Ve muhterem *İslâm Mecmuası*'nın, âcizane olan bu müracaatımın alâkadârâne işittirilmesi hususunda vesâdatını ayrıca temennî eylerim.

Yukarıda yer verilen yazı dışında Fevziye Abdürreşid tarafından kaleme alınan “Kadın Meselesi” başlığını taşıyan yazı da oldukça önemlidir. Bu yazıda Fevziye Abdürreşid, kadın meselesi denilince anlaşılan şeyin giyim kuşam etrafında şekillenen ve hürriyet kelimesi ile geçiştirilen bir konu olduğu, Müslüman-Türk kadınının ise bundan daha derin bir biçimde kişiliğini ön plana çıkarabilecek ahlâk ve vakar ile kadınların gerçek sorunları üzerine gidebileceğini ifade etmiştir. Bu dönemdeki tartışmaların tasviri bakımından yazının başlangıcından bir kısmının buraya alınması uygun olacaktır:

Kadın Meselesi:

Kadın meselesi ... Bu kelime zamanımızın en süslü, hem de en mühim bir meselesini teşkil ediyor.

İçtimâi meseleler ile az çok alakadar erkek kadın hep bununla meşgul oluyor, mesâil-i hayatiyenin aksâm-ı mühimmesi halledilirken, bu mesele üzerinde tevakkuf ediliyor, yazılıyor, düşünülüyor, münakaşa ediliyor, fakat fiiliyata geldiği gibi iş değişiyor, mesele yine eskisi gibi kalıyor, hiçbir şey de anlaşılmiyor.

Asıl kadın meselesini mevzu bahis etmeden evvel, bizdeki kadınların hallerini gözümüzün önüne getirelim:

Tütün dumanlarına boğulmuş süslü bir odada, üzerinde konyak, şampanya şişeleri bulunan masanın etrafında, sunî nezaketler ibraz eden birkaç erkekle beraber, erkek kılıklı erkekleşen bir kadın söylüyor, gülüyor, güldürüyor, eğleniyor, eğlendiriyor.

Yahut: Süsler içinde hırçın bir hanımefendi, muhakmeden ârî ani bir tehâlükle herhangi bir hayalin netice-i tesiri altında kalmaya hazır, bunun için aile düğümü, kadınlık, validelik vazifeleri fazla bir kayıt olduğundan hürriyet ile kabil-i telif değildir. Bunun ağzında da hürriyet kelmesi dolaşır durur. Vakadan vakaya atılır. Nihayet feci vakaların kurbanı olup gider.

Yahut yüzü gözü düzgünlerle tarâvet-i tabiiyesini kaybetmiş, bütün efkârı kendi güzellik ve tuvaletine mâtuf olduğu halde hiçbir şey de bilmeyerek, anlamayarak birtakım büyük meselelerden bahseder, söylenir durur, güya hür, âlim bir kadınmış

Ya ananât-ı milliyesinden müteneffir, ailesine karşı âsî, lisanından muhîtinden müştekî, bedbîn, milletin bütün müesseselerini hiçe sayan, mukaddesatı tanımayan bir kadın, işte bunun da şimdiki hâle göre açık gözlü kadınlardan sayılması lâzım geliyor!...

Kadınlık meselesiyle uğraşanlar beyninde meseleyi bu suretle yani bugün aynen olduğu gibi halletmek isteyenler bulundukça erkeklerden ziyade namuslu Türk hanımlarının buna iştirak etmeyecekleri pek tabiidir. Bu cihetle mesele büyük mütefekkirlerimiz tarafından da istihzâ ile karşılanarak ameli bir neticeye gidilemez. İşte bunun için ekseriyetin bu meseleye şüpheli bir nazarda bulunmasına taccüb etmemeli; yalnız hakikatin ergeç yalandan tefrik edilerek gülünç ilavelerden muhakkak kurtulacağına emin olmalıyız(...) (22 Receb 1335, 53, ss. 1054-1058)

Bu dönemde kadın hakkında yapılan tartışmaların en hararetlisi şüphesiz çok eşlilik etrafında yapılanıdır. *İslâm Mecmuası*'nın sekizinci sayısında yer alan Mansurîzâde Said'e ait "Teaddüd-i Zevcât İslâmiyet'te Men Olunabilir" başlıklı yazı, tartışmanın alevlenmesine sebep olmuştur. Zira bu yazıda Mansûrîzâde nassın teşvik etmeyip serbest bıraktığı bir hükmü, ulemânın tamamen ortadan kaldırması gerektiği yönündeki görüşünü öne sürmektedir:

Teaddüd-i Zevcât İslâmiyet'te Men Olunabilir

Teaddüd-ü zevcât şeriat-ı İslâmiyede tecvîz olunduğu için İslâmiyet teaddüd-i zevcâtı kabul eylemekten imtinâ edemez. İslâmiyette teaddüd-i zevcâtı kabul etmek zarûreti vardır. Teaddüd-i zevcât edyân ve milel-i sairede memnudur fakat İslâmiyette men'i kâbil değildir. "Din-i İslâmın teaddüd-i zevcât meselesinde edyan-ı saireden farkı vardır" **gibi yanlış bir zan ve zehâb neticesi olarak** Avrupalılar ve bilcümle akvâm-ı mütemeddine tarafından şeriat-ı İslâmiye pek çok dūçâr-ı ta'n ve itiraz oluyor. Âlem-i İslâm'da şeriatleri muktezasından olmak üzere, hâlâ kurûmî vüstâ vahşeti hükümfermâdır zan ve itikadında bulunuyorlar. (...) (25 Cemâziyelâhir 1332, ss. 233-238)

Bu yazı *Sebilürreşad*'da Babanzâde Ahmet Naim'in tenkidıyla karşılaşmış ve Ahmet Naim Bey, Avrupalılara hoş görünmek maksadıyla dinin açıkça serbest kıldığı bir hükmü yasakla ortadan kaldırmanın mümkün olmadığını ifade etmiştir. Bu tartışmada İzmirli İsmail Hakkı Babanzâde'yi, M. Şerefeddin de Mansurîzâde'yi destekleyen yazılar kaleme almışlardır.

İçtimâî Usûl-ı Fıkîh ve İçtimâî İlm-i Kelâm Tartışmaları

Osmanlı entelektüelleri arasında tartışma konusu yaratan bir diğer önemli husus Ziya Gökalp tarafından *İslâm Mecmuası*'nda başlatılan *ıçtimâî usûl-ı fıkîh* meselesidir. Aslına bakılırsa Gökalp, *İslâm Mecmuası*'nın ilk sayısından itibaren farklı başlıklarla değişik konuları ele alıyor gibi görünse de bu yazılar incelendiğinde karşımıza çıkan manzara şudur: "Türkleşmek-İslamlaşmak-Muasırlaşmak". Türkleşmek yani Gökalp'e göre ötelenen ve ihmal edilen örfün ve kültürün artık hak ettiği yeri alması ve dinin bu konuda müdahale edemeyeceği alanların tespit edilmesi gerekir. İslamlaşmak yani neyin İslâm'ın özünden ve akidesinden kaynaklandığı, neyin de Arap kültürünün tesirinden neşet etmiş olduğu belirlenmeli ve böylece din diye Arapların kültürel mirası devşirilmemelidir. Bu konuda Gökalp'in kaynaklara dönüş yani Kur'an ve Sünnet vurgusu oldukça dikkat çe-

kicidir. Muasırlaşmak yani bilgi, bilim, teknik ve teknoloji olarak ne varsa aynen alınması ve bunların geliştirilmesi hedeflenmelidir (16 Rebiülevvel 1332, ss. 14-16). Dolayısıyla bu perspektifte tartışma oluşturan alan Türkleşmek ile İslâmlaşmak arasında kurulması gereken dengenin sağlanması etrafında genişlemektedir. Zira kültür ile din arasındaki ilişki gerek Türklük-İslâmlık, gerekse Araplık-İslâmlık arasındaki münasebet, kolay ayırdedilemez bir noktaya varmış durumdadır. Kaynaklara dönmek ve tarihî süreci paranteze almaksa çağdaş toplumların dinle olan mesafelerinin daha da açılmasına sebep olacaktır.

Ziya Gökalp *İslâm Mecmuası*'ndaki yazılarında özetle örfün fıkhla ilişkisinin geliştirilmesi ve Türklükten kaynaklanan kültürel unsurların dinen bir sakinca oluşturmadığı sürece örfün fıkha tercih edilmesi yönünde bir düşüncüyü savunmaktadır. *İslâm Mecmuası*'nın diğer yazarlarınca memnuniyetle karşılanan bu fikirler özellikle Mustafa Şeref ve Halim Sabit tarafından kaleme alınan yazılarla desteklenmiştir. Tabi derginin İslâmcı muarızı *Sebilürreşad*'dan İzmirli İsmail Hakkı da bu fikirleri tenkit etmiştir. Ziya Gökalp'in "İçtimâî Usûl-i Fıkıh" makalesiyle şeriatin nassa ve örf'e aynı ölçüde değer verdiğini ve bunların fıkın başlıca iki kaynağı olduğunu şöyle ifade etmektedir:

Fıkın iki menbaından birincisi nass, ikincisi örfdür. Fıkın birinci menbaı fevkalâde ihtimamlarla tafahhus edilmiş ve bu suretle müteaddid ulûm-ı Kur'âniyye ve hadîsiyyeden başka bir de ahkâm-ı fıkhiyyenin nusûstan ne yolda iştikak ve teferru' ettiğini gösteren (usûl-i fıkıh) namıyla bir ilim tekevvün etmiştir. Acaba örf hakkında da böyle ihtimâm-kârâne tetkikler yapılamaz mıydı? Örflerin zümrelere ve zümrelerin tekâmül safhalarına göre nasıl değiştiğini ve sonra bu tahavvül ve tekâmül örflerin fıkha ne yolda tesirler icra ettiğini gösteren içtimâî bir usul tedvînine imkân yok muydu?

İçtimâiyât ilmi müspet bir ilim olarak ancak yakın zamanlarda teşekkül etmeye başladığından bu tetkiklerin icraısıyla böyle bir ilmin tedvînini geçmiş asırlardan beklemek doğru değildir.

Her cemaatin canlı hukuku, hakiki kanunu hayatının muhassılası olan örften ibarettir. Kitaplarda yazılı olan düsturları tefsir ve hayata tatbik eden vicdanlarda yaşayan kaidelerdir. Bundan dolayıdır ki bidayette aslı bir menba' gibi telakki olunmayan örf fakihlere kendisini başka tariklerle kabul ettirmeye muvaffak oluyordu.

İmam Ebû Yûsuf hazretleri "Nass örften mütevellid ise itibâr örfedir" diyor. Acaba dünyevî işlere ve içtimâî hayata tealluk eden nasların hemen kâffesi örften örften mütevellittir denilemez mi? (14 Rebiülâhir 1332, ss. 84-87)

Ziya Gökalp'in bir kısmını yukarıda aktardığımız bu görüşleri şeriat ile hayat arasındaki ilişkinin dinamik bir şekilde devam edebilmesi için örfün rolünü daha fazla öne çıkaran *ıçtimaî usûl-i fıkhâ* bir alan açma çabasıdır. Gökalp'in bu görüşlerine *İslâm Mecmuası*'nın müdürü Halim Sabit de yazılarıyla destek vermiş, yukarıda belirtildiği üzere, farklı mecralardan tenkitler de yapılmıştır.

Ulemâ Biyografileri

İslâm Mecmuası'nda müslüman ulemâdan pek çok ismin biyografisine yer verilmiştir. Ancak bunlardan hacimce en geniş ve en dikkat çekici olanı Rızâeddin b. Fahreddin'in kaleme aldığı İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) biyografisidir. Derginin tasavvufa mesafeli duruyor olmasına ve zaman zaman çeşitli yazılarda tenkitlere yer verilmesine rağmen modern İslam düşüncesine bir canlılık katacağına inanılan İbn Teymiyye'ye ayrı bir önem verildiği görülmektedir. Derginin altıncı sayısından 43. sayısına kadar on yedi yazıda devam etmiş olan bu biyografinin başlangıcında İbn Teymiyye, *İslâm'ın müceddid âlimlerinden* bir kimse olarak tanıtılmıştır. Reformcu çizgisine rağmen özellikle ilerleyen sayılarda aralarında mutasavvıfların da yer aldığı Bilâl-i Habeşî, Abdullah b. Mes'ûd, Bısr-i Hâfî, Cüneyd-i Bağdâdî, Akşemseddin, İbn Abbas, İbnü'l-Arabî, Şems-i Tebrîzî, Fahreddin er-Râzî gibi pekçok İslâm büyüğünün biyografisine yer verilmiş olması, derginin yazı bulmakta zorlandığı dönemlerde, periyodunu yakalamaya mâtuf bir çaba olarak yorumlanabilir.

Sonuç

Sonuç olarak bu topraklarda problemlerimizin zihinleri yoran bir çeşitliliğe ve karmaşaya sahip olduğunu söylemek mümkünse de dikkatle incelendiğinde ana meselelerimizin hayatiyetini koruduğu görülmektedir. Mesela Batı'yla olan ilişkimiz, toplumdaki Avrupalı olup olmama konusundaki fikrî ayrılıklarımız, din anlayışımız, Kur'an-ı Kerim etrafında gelişen tartışmalar, alfabe değişikliği sonrasındaki henüz çözülememiş imlâ problemimiz ve transkripsiyon sorunlarımız, millî eğitim konusunda kısır döngüden kurtulamayıp vb. konularda, dün ile bugün arasında bir asır gibi uzun bir zaman dilimi olsa da toplumsal kodlardaki değişimlerin kolay gerçekleşmediği ve tartışmaların sürekliliğini henüz koruduğu açıktır. Birinci Dünya Savaşı'nın yaşandığı çok zor yıllar olduğu göz ardı edilmeden incelendiğinde *İslâm Mecmuası*'nda ümmet-millet kavram-

larının henüz tam olarak ayrışmadığı ve Osmanlı Devleti'nin bekâsı için İslâm vurgusunun korunması gerektiğine olan inancın gereği olarak ırkçı/milliyetçi bir tavırdan özellikle uzak durulduğu anlaşılmaktadır. Ancak İslâm vurgusunda “modernist” sayılabilecek bir yolun takip edildiği görülür. Bu tavır hutbelerin Türkçe olarak okunmasının teklifinde, modern sosyolojinin ve hukukun da tesiriyle içtimaî usûl-ı fikhın yani rolü büyütölmüş olan bir örfün fıkhî/hukûkî bir dayanak olarak öne sürölmesinde; kadının sosyal ve çalışma hayatındaki pozisyonunu değiştirmeye yönelik yazılarda belirgin bir hal almıştır. Bu tartışmalara devrin İslâmcı çevrelerinden, özellikle de *Sebilürreşad/Sırât-ı Müstakim*'den itirazların yükselmiş olmasından ve onlarla yaşanan diyaloglardan, adı *İslâm Mecmuası* olan bu derginin İslâmcı çizgi dışında olduğu da anlaşılmaktadır. Diğer taraftan *İslâm Mecmuası*'nın İslâmcıları Türkçülerle ortak bir zemine çekme gayesini taşıdığı ve bu yönüyle uzlaştırmacı bir çaba içinde olduğu da düşünölebilir. Bir bütün olarak bakıldığında dinde reformu sayılabilecek düşünceleri benimseyen bir yayın çizgisi izlendiği görölmektedir.

Kaynakça

Kitap-Makale

- Şenel, C. (2015). Hikmet ve nizâmın yeniden inşası: yeni Osmanlı neşriyatına giriş. *Kutadgubilig: felsefe - bilim Araştırmaları*, 27, 165-186. İstanbul.
- Koloğlu, O. (2005). *1908 basın patlaması*. İstanbul: Bashaş.
- Çavdar, R. T. (1998). *İslâm Mecmuası*'nın Türk dönemsel yayını içinde yeri ve önemi. (yüksek lisans tezi). İstanbul Üniversitesi SBE.

Dergiler:

- İslâm Mecmuası*
Bilgi Mecmuası
Halka Doğru
İslâm Dünyası
Türk Yurdu
Türk Sözü
Türk Derneği

و سرازله مشهور اولان قوم بود مبدلرتك حین القاسمه. سیدان
نورانی کمال اولسونده آتش باقار ایلی .

آثار ادریمك بو قطعه الطردن تدقیق و عا کتمسه الت ایداش
اولدی ، احبال که انتشار بر شکل نوین اخذ ایدری ، نوع تفکراتی
نمین ، حقیق بر شاعرک پداختارنده ایسمه ماحبت الهاماتی نمین
قطعا دائره اقتداری داخنده دکادر .

شاعر علی الاکثر مکسوب دگی . موخوب اولان دهاسنك
حکمته تا ایدر . انسان شاعر اولوق حیثتک سوبلدگی برسوزده انسان
اولوق اختیاریه بعنکره بیگانه قالب . برسوزده هله اولی ده غریب
کورسوز . فقط بلکده طو غریب !

نموصل اوکیمسه که ده ، دیمک اولان بویکی قدرتی فاشنده
مع ایش اوله . بویه بر آیم هانکی عصرده . هانکی مملکتده اولورسه
اولسون ، ایتر فلاکت عالمه ایچنده ، ایتر اختلال زماننده ساخود
بوتنک هیمندن زیاده نئسنه شایان اولوق اوزره . بر دور لاقیدی
وقدر کاشانیده ظهور ایش بولسون ، استفادکن امین اولمایدن .
چونکه دقت مرهوشده شوروی محقق اولان کوزیدکان نظر کندند .
حال بشقارلرتک ایسه استقبال مطلقا اونکدره اوزمان ، ارکج طول
ایدر . اوقلمرت بوز ایدر ، افکارندن غناچین ، الهاماتیه ریان
اولوقی حاله شامک : ای معشر ناس ! ایته نیم خاروم ، اوزایه
صعب تکله اعتبار ایدک ! مضمون علوت مکنوسی مضمون اولان
سوزاری سوت باندلیه تکرار ایدر که اوجر غفیرک ایچنده ایسات
وجود ایدر .

فرید

سید محمد علی

مهدود تاریخ اسلامیه دائر

صراط مستقیم دائره مطبعه

الکلام حسنیات قرنیه تحریک ایدن دوقود (دوزی) تک تألیف
ایدهب « مدام جودت » فایده برینک ترجمه ایتمکی (تاریخ اسلامیت)
تیم ارتک بر دوزیه اولان احسانجی دریشی تألی ایدرک علمای کرامه
سطحاً بر سه آلی بر ارج - روز قرآلام . مولف ایسه صاحب جریده کزه
تدری مؤلف رأی غازی ایدر . ۱۳۲۵ تلی . ۳۲۵

علما و مورخین اسلامیه

عقوب . هولساک رؤیا ایله مزوج بر اولوقونک صباح حیجاننده
بولویوردم ، بوتون مفکرات مدرکمی طویلیور ، عقل و انصاور
ایدیورمکه ، کور دیکم بر رؤیا دگی ، بلکه بر حقیقت ، بر حقیقت
منعشسه ، ثبوت : بر حقیقت منعشسه . هولون آنکیز که (۳۰۰)
میلویوق کتله معظمه اسلامیتک مینای اساسیسن ، معقدات قنسیه
دیهمسک ارتکان اسلامیتکی تا نئلمدن خراب وزیلد ایدیور . سوکزه
بوکا قارشودم بوتون بوجاعت کتیممک استنادکجه جانیباری . محافظ
معدویتری اولان علما و مورخین اسلامیه سکوت ایله وقت
کیشیدیریورلر .

اقبوس : صد هزار اقبوس : که بر طرفدن ۱۳۰۰ کسور

سنگتک بر بنای نمین اعتقادک بالطاهر اودولورکن . دیگر طرفدن بو
تخریبات وجدانسنوزده قارشو اختیاب سکوت ایلمین علمای کرام
و باطناسنه علوم مدونه حاضرین دینک منابای علویه سببه توجید
اقتدارنده بولان او شول اسلامه ، که اولنر بوکون قارشولرند
التمسکی کتکین باطناسیه قطعاً ره عزمنده مانعهل تصور ایتمکسزین
بیغوب ، مساووردان بر دوقود (دوزی) به قارشو معانه لزوم
عاجلی حسن ایچیلورلر .

دور استبداده بولونمش اولسه ایدک . احتمالک بوکی مداخلاتک
عدم سراسق مطبوعات دولایسیه قابل اولمایه حقیق بیان اعتذارده
سرد ایدم بیلورلر . هجا شیمدی به مددرت کورسوز بیلورلر ؟
شیمدی اوله واسع و باسع ، بر ساحة مناقشه و مباحثه به مالکترکه
ظلم و عرقاندن ، ملت و میاتی ، محافظه خصوصنده رهبرک ایچکندن
استکفاف ایدن مقدرین مدسولر سررسنه قید ایدم بیلور .

(دوزی) تک تعبات تاریقیمندن برسقی (تاریخ اسلامیت)
ناس نمخده تدوین ایتمکین کورن هر متحرکی حقیقت قلبنده
بر حسن جستجو پیدا اولویور . هجا اجنیلرک اسلامیلر حقیقده
تدقیقات تاریخیله به تکمیل آراشمه نغرق وار ؟ دیور .
نهایت بو آرزویه تابع اولوبنده اولنرغنی اوقوبائل کورویورلر که ،
اجدادیتنک قرن حاضرده قدر زده قیتمدار رهبریه معنویه اولوق اوزره
انحاف ایله دکاری ره مستقیمدانت پارچه لایبور ، نئلمدن صارسیلیور .
اکر قاز ، اعتقاد تامه به ملک و التمسیده تاریخیه واقف ایسه

اولک عسندده بو روایات و اقوال یک اوقدر تأثیر ایدم سور .
یا معاذ الله ! بوخصصدن محروم ایسه بدن بره فریفته فکر اجانب
اولوق طوتا کادریک طریق حقیقت آقایی دایمی صار بویورلور .
دها طوغریاسی الطردن بر حقیقت سوزنده تمجلی ایدن او اقوال
مورخی احکام قنسیه اسلامیه تک هر برینک مفسوخیاتی . اسلرلرغنی
ایات شمنده بر دلیل و شاهد مقامنده ایراد ایدیور .

ای علما و مورخین اسلامیه ! مقصد جلیکرم ملت اسلامیه
بویه کوزریکتر قارشوسنده عثمان لی پان رفقیته سوزوکاشمش
کورمک دکادر ، دگی ؟

سر بوکون راهبر صحاب دین و ایمان طابیده هر فردک سردن
برحق استیضاحی اولدیگی کی بنده اولمکن بالاستفاده سزدن صحابه
استرحام ایدیورمکه : (۸۰۰) صحیفه منی تجاویز اولان اولنرغنه
بلکه (۱۸۰۰) هفتک بر جواب و ناطقه منی ، اعیاده شایان
دلائل ایله موشح و مزین بر جواب شاق ویرلسونده اوزمان شیمدی به
قدر احکام مبنیه اساسیه بیدار اولان بو دین جلیل اسلامک تم
یلدی بوتون اجانه حتی بوکی خصوصانده اعیانه تبعیت سغف
حسیه منجسی اولانقرده امداد ایداش اولسون .

آ ، بوکونکون نظر السیده و افتاز مسلمینده الی يوم القیامه
باعث شین و حجات اوله جقدر .
سلاک : اوده منل
دقیق . م



پاڙار ايرتسى كونلرى نشر اولتور دىنى، ادبى، سياسى وفتى هفته لىق غزته در

دوققور دوزى نى رد

بسم الله الرحمن الرحيم

وحقيق احزاساندىن آزاده براسلام تارىخى دىك اك دىنسىز
 وسفيل بر قومك بيله تارىخى يازمق خارج از امكاندر .
 ذبرا شهوات نفسانيه مفارلارنده محبوس وموقوف اولنلر
 ينى دين مابين اسلاميتك قواعدىنن خارج بر رهبر بولدمديه
 تجليات نى معناسى رهبر اعتقاد ايدلر حقيقتدن مع التأسف
 هيچ برشى استنباه ايدميه چكارينه اثر ديه ميدان قوبدقارى
 متعارض ومتناقض سوزلارندن يشقه شاهد آرامق عيتيدر. بناء
 عليه مترجك افاده مرام ديه يازدبى شو سوز دوققور
 دوزينك تارىخى كى هيچ براسلام تارىخ يازمامش وباشود
 يازمامش ديمك كلامده اسراف دىك تىبىرودر. الفاظى معنای
 موضوعتمه استعمال ايتامك وبو صورتك يك شىدئى بر
 طرفدارلىق كوسترمك قانون مناظرمدن خارج بولندي
 ايشك دعا باشلانجتمده تظاهر ايتكمه اولد. بئندن بز بو
 سوزك قائلنى «الانصاف نصف الدين» كلام حكمت اشتهلكه
 دعوت ايدوز .

تارىخ بك واسع وحقيق بر اطلاع ايله بعض اكارك
 سرگذشت ايمنى يازمقدر «من ارخ مؤمناً فكنا احياء»
 حديث حكمت اصابى بى بيوك برا كاهنه حقيق بر بوله
 ارشاد ايديبور. شوراسى شذلكه لازمدركه مورخ دائما بيطرف
 اوله رىق حشو وشرى وعرضه عرضاق وهى شيدن شذلى
 و فقط عادلانه بر صورتده صوره جفته بون صميم قلبندن
 ايمان وايقان اوزره بولمى لايدير. وحكمه روز جزاده
 نهدن مستقيد ونهدن منضرر اولاجمى دين مابين اسلاميتك
 احكام جايه سندن كلاه رىق عين بر قانون دىنى كى اعاده نى
 ايدايه قياس ايدرك حشو رىق وقوعى بيش اطلاعتمه كورمليدو
 ومزيات دىنيه واخلاقه دن محروم اولنلر ايچون جدى

Dozy'nin *Tarih-i İslamîyet*'ine İslamcı Dergilerde Verilen Tepkiler

Muharrem Samet Bilgin

Giriş

Hollandalı Şarkiyatçı Reinhart Pieter Anne Dozy (1820-1883)'nin Felemenkçe olarak yazdığı *Het Islamisme*, Türkçe'ye *Tarih-i İslâmîyet* adıyla tercüme edilmiştir. Dozy'nin pek çok yönüyle İslâmîyet'i ele aldığı bu eser, dilimizde yayınlanan ilk oryantalist çalışmalardan biridir. Türkçe'ye, *Essai sur l'Histoire de l'Islamisme* başlığıyla neşredilen Fransızca tercümesinden çevrilmiştir. Osmanlı Devleti'nin yıkılma sürecine girdiği, Sultan II. Abdülhamid (1842-1918)'in tahttan indirilip II. Meşrutîyet'in ilan edildiği günlerde (1908) bu eser Türkçe olarak yayınlanmıştır. Hayatının büyük bir bölümü sürgünlerde geçen mütercim Abdullah Cevdet (ö.1932), kitabı ilk olarak II. Meşrutîyet'in ilanından sonra Mısır'dayken bastırmıştır. Kitap, Bâb-ı Âli'deki kitapçıkların raflarında görülmeye ve üniversite öğrencilerinin ellerinde dolaşmaya başlayınca devrin yazarlarının da ilgisini çekmiştir. Ancak kitap hakkındaki değerlendirmeler, kitabı okuyanların özellikle üniversite öğrencilerinin gazete ve dergilere şikâyet mektupları göndermesiyle ortaya çıkmıştır. Eserle ilgili meşihat makamına çok fazla şikâyet ulaşınca dönemin hükümeti tarafından basılması ve satılması yasaklanmış, eldeki nüshaların da Galata Köprüsü'nden denize atılması kararlaştırılmıştır (Hanioglu, 1981, ss. 326- 327). Hatta Maarif Nezareti (Eğitim Bakanlığı) bu konuda çalışma yapması için bir komisyon kurmuş ve başına dönemin yazarlarından Filibeli Ahmed Hilmi'yi (ö.1914) getirmiştir. Fakat komisyonun çalışmalarının sonuçsuz kalması üzerine Şehbenderzâde Ahmed Hilmi Bey bir eser yazıp Dozy'nin iddialarına cevap vermiştir (Şehbenderzâde, 1327, I: 8). Bu arada

eseri savunan yazarlar ile esere sert eleştiriler yönelten yazarlar arasında tartışmalar yaşanmıştır. Yine o sıralarda bazı mütefekkir ve âlimler tercümeyle karşı reddiyeler kaleme almışlardır. II. Meşrutiyet dönemi pek çok fikrî akımın Osmanlı topraklarında ortaya çıktığı ve yayıldığı bir zaman dilimidir. Söz konusu akımların temsilcisi mesabesinde olan dergilerin yazarları karşılıklı olarak pek çok konuda tartışma ve fikir mücadelesi içerisine girmişlerdir. *Tarih-i İslamiyet* de hararetli tartışmaların yaşanmasına sebep olmuştur. Özellikle İslamcı kimliği ön plana çıkan bazı dergilerde esere, müellife ve mütercime yönelik ağır eleştiriler yayınlanmıştır.

Dozy ve *Het Islamisme*

Reinhart Pieter Anne Dozy, 21 Şubat 1820'de Hollanda'nın Leiden şehrinde dünyaya gelmiştir. Protestan ve Fransız kökenli bir aileye mensuptur (De Goeje, 1883, s. 6; el-Akîki, 1980, II, s. 308). Küçük yaşlarda özel hocalardan Arapça ders almıştır (Özdemir, 1994, s. 513). Henüz lise yıllarındayken Orta Çağ tarihine ilgi duymuştur. Leiden Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nden mezun olmuş ve akademik kariyerine devam ederek 1 Mart 1844 tarihinde *Historia Abbadidarum* başlıklı teziyle doktor unvanını elde etmiştir (De Goeje, 1883, s. 6; Özdemir, 1994: 513; Brugman, 1989, s. 63). Dozy 1846 yılında Leiden Üniversitesi Kütüphanesi Doğu Yazmaları Bölümü'nde (Legatum Warnerianum) çalışmaya başlamıştır (Bedevî, 2003; *Ana Britannica*, 1987, VII, s. 459; Türk Ansiklopedisi, 1966, XIV, s. 33). Öğrenciliğinden itibaren kütüphanenin Şark yazmalarına aşina olan Dozy, bu fırsatı çok iyi değerlendirmiş ve kütüphanede bulunan el yazmalarının kataloğunu hazırlamaya koyulmuştur. Söz konusu çalışmayı 1851 yılında *Catalogus codicum orientalium* adı altında yayımlamıştır (Özdemir, 1994, s. 513; Brugman, 1989, s. 67; *Türk Ansiklopedisi*, 1966, XIV, s. 33). Aynı dönemde bir taraftan kütüphanenin Şark yazmaları bölümünün el yazmaları kataloğunu hazırlarken, diğer yandan Kuzeybatı Afrika ve İspanya'daki Arapların tarihi ve bu bölgelerin coğrafyası üzerinde çalışmıştır. 2 Ocak 1850 tarihinde Leiden Üniversitesi Genel Tarih kürsüsüne yardımcı profesör olarak atanan Reinhart Dozy, 1854 yılında profesörlüğe yükselmiştir (Özdemir, 1994, s. 513; *Türk Ansiklopedisi*, 1966, XIV, s. 33). Bu kürsüde tarih derslerinin yanı sıra Arap dili dersleri de vermiştir. Daha sonra Arap ve Doğu dilleri bölümüne geçmiş ve 1861-1867 yılları arasında burada dersler vermiştir (*Türk Ansiklopedisi*, 1966, XIV, s. 33).

Dozy, 1863 yılında gelen talep üzerine Hollanda kamuoyu için *Het Islamisme* başlığıyla İslam'ı tanıtan bir kitap kaleme almıştır. İslam'ın serüvenini genel hatlarıyla bu kitapta anlatmıştır (Bedevi, 2003, ss. 262-263). Aslında J. Brugman'a göre Dozy, İslam hakkında çok az anlayış ve sempatiye sahip bir bilim adamıdır. Brugman bunu, onun dinsiz bir liberal ya da İslam'a karşı duran Hıristiyan önyargılarının etkisinde kalmasına bağlamaktadır (Brugman, 1989, s. 77). Dozy, on dokuzuncu yüzyılda ünü ülke sınırlarını aşmış Hollandalı birkaç tarihçiden biridir. Yazdıklarıyla orijinalitesini koruyan Dozy, bugün bile oryantalistlerin eserlerinden sıkça yararlandıkları bir akademisyendir (Brugman, 1989, s. 81). Sağlığında pek çok ülkenin tarih akademisi üyeliklerine seçilmiş ve hükümet başkanları tarafından çeşitli nişanlarla taltif edilmiştir. İyi derecede Arapça, Fransızca, İngilizce, Almanca, İtalyanca, İspanyolca ve Portekizce bilen Dozy, 30 Nisan 1883'te Leiden'de vefat etmiştir (Özdemir, 1994, s. 513; *Türk Ansiklopedisi*, 1966, XIV, s. 33).

Türkiye'de Meşrutiyet ve Cumhuriyet döneminin ilk yıllarındaki İslam tarihçiliğini derinden etkileyen *Het Islamisme*, Hollanda kamuoyuna İslam dini hakkında bilgi vermek gayesiyle Felemenkçe olarak yazılmış ve 1863 yılında Hollanda'nın Harlem şehrinde basılmıştır. Dozy, *Het Islamisme*'de İslamiyet'i başlangıcından 1863 yılına kadar, başta tarihi olmak üzere, pek çok yönüyle anlatmıştır. Bu çalışma *Essai sur l'Histoire de l'Islamisme* adıyla P.V. Chauvin tarafından Fransızcaya çevrilmiş ve 1879 yılında Leiden'de yayınlanmıştır (Hatiboğlu, 1999, s. 200). Abdullah Cevdet, söz konusu eseri işte bu Fransızca çeviriden Türkçeye *Tarih-i İslamiyet* ismiyle tercüme etmiş ve 1908 yılında Kahire'de bastırılmıştır. Kahire'den İstanbul'a gelirken bu tercümesini II. Meşrutiyet'in sağladığı özgürlük ortamından yararlanmayı umarak yayınlamak üzere yanında getirmiştir (Hanioğlu, 1988, s. 91; Hatiboğlu, 1999, s. 200). Eser Vedat Atilla tarafından sadeleştirilmiş, Gri Yayınevi de bu sadeleştirmeyi *İslam Tarihi* başlığıyla tek cilt olarak 2006 yılında yayınlamıştır.

Dozy, Arap kültürü ve Endülüs tarihi uzmanı olarak alanıyla ilgili çalışmalardan edindiği birikimle *Het Islamisme* adlı eserinde İslamiyet'i anlatmayı amaçlamıştır. Eser iki cilttir. Birinci cilt sekiz bölümden oluşmaktadır. Bu cildin ilk bölümünde Arabistan'ın dinî durumunu ele almıştır. Kitabın ikinci ve üçüncü bölümlerinde Hz. Peygamber'in hayatını hicretten önce ve sonra olmak üzere ikiye ayırarak incelemiştir. Bu iki bölümde Hz. Muhammed'in hayatını yazarların *en yenisi ve en mükemmeli* olarak nitelendirdiği Sprenger'in eserini

nazar-ı dikkate aldığıını belirtmiştir (Dozy, 1863, s. 14). Dördüncü bölümde ise Kur'an'ın kitap haline getirilmesi, hadisler ve Hz. Peygamber'in mucizeleri, özellikle Miraç hadisesi üzerinde durmuştur. Beşinci bölümde İslam'ın itikat ve ibadet esaslarını anlatmıştır. Bu bölümün hemen başında İslam'ın orijinallikten uzak bir din olduğunu iddia etmiştir. Dozy, diğer dinlerin inanç ilkelerine Hz. Muhammed'in en son ve en büyük peygamber olduğu inancının eklenmesiyle yeni bir dinin oluşturulduğu görüşündedir. Altıncı bölümde Hz. Peygamber'in vefatından sonra yaşanan olayları kendine has üslubuyla anlatmıştır. Eserin yedinci bölümünü başlıca mezheplere ayırmıştır. Öncelikle mezheplerin ortaya çıkışında önemli rol oynayan kader mevzusundaki tartışmalara değinmiştir. Takip eden sayfalarda ise ortaya çıkan ilk mezheplerden ve yaşanan tartışmalardan bahsetmiştir. Dozy sekizinci bölümde Abbasiler'in ilk yıllarını ele almıştır. Abbasiler'in Emeviler'e karşı gerçekleştirdikleri ihtilali ve iktidara gelişlerini, İranlıların Araplardan intikam alması olarak yorumlamıştır.

Eserin ikinci cildini İslam tarihinde zuhur eden oluşumlara ayıran müellif, sırayla İsmaililik, Süfilik ve Vehhabiliği ayrı ayrı bölümlerde inceleme konusu yapmıştır. Dokuzuncu bölümde ele aldığı İsmaililerin, Abbasilere karşı gerçekleştirdikleri isyan hareketlerini ayrıntılı bir şekilde ortaya koymuştur. Yine Hasan Sabbah (1035-1124) ve Haşhaşiler dokuzuncu bölümde incelenen konular arasında yer almıştır. Dozy onuncu bölümde ise tasavvufun bahsetmiştir. Tasavvufun Kur'an'dan ziyade hadislerden etkilendiğini, Hinduizm ve Budizm menşeli olduğunu vurgulamıştır. On birinci bölümün başlığı "Batı'da İslamiyet"tir. Bu bölümde Orta Çağ'da Kuzey Afrika ve İspanya'da yaşayan Müslümanların siyasi ve sosyal hayatları hakkında bilgi verilmiş ve aynı dönemde Doğu'da yaşayan Müslümanlarla karşılaştırmalar yapılmıştır. Eserin on ikinci bölümü ise Türkler, Moğollar, Hindistan ve Çin başlığını taşımaktadır. Dozy, Vehhabiliğe de eserinde bir bölüm ayırmıştır. Bu dini akımın ortaya çıkmasına sebep olan amilleri kendince tespit etmiştir. Eserin son bölümüne *Günümüzde İslamiyet* başlığı vermiştir. Bu bölümde Şiiiler üzerinde durmuştur. Sünnilerle Şiiiler arasındaki düşmanlıktan bahsetmiştir. Ayrıca aynı bölümde Batılı seyyahların Müslüman ülke ve bölgelerde yaptıkları gezilerde edindikleri izlenimleri aktarmıştır.

Tercümeye Tepki Gösterilme Sebepleri

Dozy'nin eserinin çevrildikten sonra en fazla tepki toplayan bölümleri Hz. Peygamber'in hayatı ile ilgili yazdıkları kısımlardır. Özellikle Hz. Peygamber'in "histeri" hastası olduğuna dair görüşleri çokça eleştirilmiştir. Ayrıca "Garanik Olayı" üzerine yaptığı değerlendirmeler, Hz. Peygamber'in kişiliği ile ilgili düşünceleri de esere karşı yazılan makale ve kitaplarda eleştirilerin odaklandığı diğer hususlardır. Yine Dozy'nin İslam dini ve Kur'an hakkındaki ifadeleri Müslümanların tepkisine yol açmıştır. *Hz. Peygamber'in Zeynep bt. Cahş ile olan evliliği, İfk hadisesi, miraç olayı, Kurayzaoğulları muhasarası* gibi üzerinde spekülasyon yapılmaya müsait konularda oryantalist bakış açısıyla ortaya koyduğu fikirler, *Tarih-i İslamiyet*'in eleştirilmesine sebep olmuştur. *Tarih-i İslamiyet*'in neşri ile birlikte, Osmanlı toplumu daha önce benzeri görülmemiş bir durumla karşılaşmıştır. Osmanlı Devleti'nin yıkılma sürecine girdiği, Sultan II. Abdülhamid'in (1842-1918) tahttan indirilip II. Meşrutiyet'in ilan edildiği günlerde (1908) bu eser Türkçe olarak yayınlanmıştır. Sultan II. Abdülhamid yönetimine muhalefeti sebebiyle hayatının büyük bir bölümü sürgünlerde geçen mütercim Abdullah Cevdet (ö.1932), II. Meşrutiyet'in ilanından sonra bu kitabı Mısır'da bastırmıştır. Kitap, Bâb-ı Âli'deki kitapçıların raflarında görülmeye ve üniversite öğrencilerinin ellerinde dolaşmaya başlayınca devrin yazarlarının da ilgisini çekmiştir. Ancak kitap hakkındaki değerlendirmeler kitabı okuyanların, özellikle de üniversite öğrencilerinin gazete ve dergilere şikâyet mektupları göndermesiyle ortaya çıkmıştır. Hatta toplumun bazı kesimleri psikolojik sorunlar yaşamıştır dersek abartmış olmayız (Özdemir, 1994, s. 513). Bu durumu takiben özellikle dini hassasiyete sahip insanlar, esere ve tercümanı Abdullah Cevdet'e tepki göstermişlerdir. Tepkilerini yazdıkları yazılarla ve eserlerle ortaya koymuşlardır. Yaşanan olumsuz olayların üzerine ayrıca eserle ilgili meşihat makamına çok fazla şikâyet ulaşınca İbrahim Hakkı Paşa başkanlığındaki bakanlar kurulu, 17 Şubat 1910 tarihinde eserin basılmasını ve satılmasını yasaklamış, eldeki nüshaların da Galata Köprüsü'nden denize atılmasını kararlaştırmıştır (Hanioglu, 1981, ss. 326- 327). Maarif Nezareti (Eğitim Bakanlığı) bu konuda çalışma yapması için bir komisyon kurmuş ve başına dönemin yazarlarından Filibeli Ahmed Hilmi'yi (ö.1914) getirmiştir. Fakat komisyonun çalışmalarının sonuçsuz kalması üzerine Şehbenderzâde Ahmed Hilmi bir eser yazıp Dozy'nin iddialarına cevap vermiştir (Şehbenderzâde, 1327, I, s. 8).

Dozy'nin eserine çok büyük tepki gösterilmesinin bir sebebi de mütercim Abdullah Cevdet'in kitabın girişine yazdıkları ve dipnotlardaki açıklamalarıdır. Tepkiler üzerine çıkarmak zorunda kaldığı bir önsöz niteliğinde olan *İfade-i Mütercim* kısmında Abdullah Cevdet evvela tarihin önemi üzerinde durmuştur. Hakiki bir tarih eserinin tarihî gerçeklere uygun olması gerektiğini, bu özelliği barındırmayan kitapların gafilane eserler olduğunu belirtmiştir. Arapça, Farsça ve Türkçe dillerini araştırdığını ancak İslam tarihini doğru bir şekilde anlatan bir eseri mezkûr dillerde bulamadığını dile getirmiştir. Ona göre bu durumun altında Müslüman hükümdarların baskıları yatmaktadır. Abdullah Cevdet, Dozy'nin, *Tarih-i İslamîyet*'i akliselim ve tarafsızlıkla kaleme aldığını düşünce-sindedir. Hollandalı bir gayrimüslimin yazdıklarına ne kadar güvenileceği sorusuna Müslümanlığın isimle, oruçla, namazla olmadığını, dinin muamelattan ibaret olduğunu belirterek cevap vermiştir. Ona göre halka faydalı olmak, insanları aydınlatmak için bütün mesaisini ilme veren Dozy, "işleri ve amaçları kara, avare Hamitlerden bin kat Müslümandır" (Abdullah Cevdet, s. 5). Hz. Peygamber'in bazı hadislerini saydıktan sonra âlim ve faziletli herkesin Müslüman olacağını, cahil ve kötü ahlaklıların da Müslüman olamayacağını savunmuştur. Çeviride dindar bir insan hassasiyetiyle "s.a.v. ve r.a." kısaltmalarını gerekli yerlerde kullandığını, yaptığı açıklamaların müellifinkilerle karışmaması için sonlarına isminin baş harflerini yazdığını usul açısından beyan etmiştir. Ona göre *Tarih-i İslamîyet*, İslam âlemi için yegâne güvenilir kitaptır. Artık Müslümanlar gerçeklerle yüzleşmeli ve geçmişin tecrübeleriyle günün gereklerini ölçülü bir biçimde birleştirerek tarihten gereken dersi çıkarmalıdır. Kendisi işte bu gayeye binaen ders alınabilecek bir kitabı Müslümanlara sunmuştur.

Destekler, Tepkiler ve Tartışmalar

Gösterilen bütün tepkilerin ve hükümetçe alınan yasaklama kararının yanında eserin çevrisinin faydalı olacağını düşünen; eseri, yazarını ve mütercimi savunan yazılar da kaleme alınmıştır. Bu yazılardan en meşhuru Türk basın tarihinin önemli simalarından, II. Meşrutiyet döneminde mebusluk da yapmış olan Ebuzziya Tevfik Bey'e (1849-1913) ait olanıdır. Yine Mısır ulemasından olup, eserleri Mehmet Akif Ersoy (1873-1936) tarafından Türkçeye çevrilen Abdülaziz Çavişzâde (1876-1929) de *Tarih-i İslamîyet*'in çevrilmesi hakkında olumlu görüş beyan edenlerdendir. Sözüünü ettiğimiz yazarlardan evvel Abdullah Cev-

det'in çıkardığı ve bünyesinde dönemin Batıcılık fikrini savunan yazarların bulunduğu *İctihad* dergisinde, eserle ilgili kısa bir tanıtım yapılmıştır. Bu tanıtım yazısında eserin "çok faziletli müsteşriklerden merhum Dozy'ye ait olduğu" (*İctihad*, 8) ve Doktor Abdullah Cevdet tarafından çok iyi incelenip gerekli ekler yapılarak tercüme edildiği beyan edilmiştir. Eserin her Müslüman için çok faydalı ve okunması gereken bir çalışma olduğu vurgulanmıştır. Kitabın muhtevasıyla ilgili bilgi verildikten sonra yapılan açıklama ilgi çekicidir. Bu açıklamayla **eserin birinci cildinin basıldığı, 328 sayfa olduğu, değerinin 3 Frank** ettiği duyurulmuştur. İsteme adresi olarak Mısır'da bulunan *İctihad* Matbaası verilmiştir. Son olarak **bu ciltten üç nüsha alanlara ve öğrencilere yüzde yirmi indirim yapılacağı** bildirilmiştir (*İctihad*, Haziran 1908, s. 315). *İctihad* dergi idaresi, Şubat 1910 sayısında *Tarih-i İslamiyet* tercümesiyle ilgili pek çok mektup aldıklarını fakat zaman darlığından ve bu işin güçlüğünden herkese ayrı ayrı cevap yazmak yerine, 13 Şubat 1910 tarihinde 267 sayılı *Tasvîr-i Efkar*'da çıkan Ebuzziya Tefvik Bey'in yazısını aynen vereceklerini beyan etmişlerdir. *İctihad* dergisinin övgüyle bahsettiği bu yazı, gönderilen mektuplara da bir cevap niteliği taşımaktadır. Bu vesileyle dergi, Ebuzziya Tefvik Bey'e yaşanan zor zamanda cesur bir şekilde kitabın tercüme edilmesine ve basılmasına verdiği destek için teşekkür etmiştir (*İctihad*, Şubat 1910, s. 1103).

Ebuzziya Tefvik'in yazısına, aynı zamanda *Het İslamisme*'ye ve mütercimine İslamcı dergilerde eleştiriler de gecikmemiştir. Mehmet Akif, *Sırât-ı Müstakîm*'deki köşesinden yayınladığı "Açık Mektup" başlıklı yazısıyla Ebuzziya Tefvik'in iddialarına cevap vermiş ve gerekli gördüğü yerlerde onu tenkit etmiştir. Kendisinin insanların akidelerini araştırmak gibi bir niyetinin olmadığını, buna İslam dininin de izin vermediğini dile getiren Akif, Abdullah Cevdet hakkında böyle bir araştırmaya gerek bile duymadığını belirtmektedir. Ebuzziya Tefvik'in, Abdullah Cevdet'i iyi bir Müslüman olarak lanse etmesini ve onun tercümeyi Batılılar karşısında Müslümanları uyarmak için yaptığını göstermeye çalışmasını eleştirmektedir. Aslında Abdullah Cevdet'in bu tercümeyi, Müslümanları uyarmak niyetiyle değil, kendisinin de ifade ettiği gibi hurafelere inanan Müslümanlara gerçek dini göstermek için yaptığını söylemektedir. Çünkü ona göre Abdullah Cevdet, tercüme yazdığı önsözde eseri niçin çevirdiğiyle ilgili fikirlerini zaten beyan etmektedir. Mehmet Akif kendisinin görünene göre hüküm veren biri olarak, Ebuzziya Tefvik Bey'in tarif ettiği Abdullah Cevdet ile tercüme yapan Abdullah Cevdet'in aynı olmadığını dile getirmektedir. Yani Abdullah Cevdet'in yazdıkları ortadayken Ebuzziya Tefvik'in farklı bir portre

çizmesi çelişkiye sebep olmaktadır. Mehmet Akif, Ebuzziya Tevfik'in fetanet sahibi olduğunu ileri sürdüğü Abdullah Cevdet'in yaptığı tercümeyle Osmanlı sınırları dâhilinde yaşayan farklı milletlere mensup insanları birbirine düşürebileceğini öne sürmektedir. Böyle bir kimseye fetanet sahibi demenin yanlışlığını vurgulamaktadır (Mehmet Akif, 1328, s. 409). Mehmet Akif, Ebuzziya Tevfik'in, Dozy'nin eserini ve Abdullah Cevdet'in tercüme esnasında yaptığı tasarrufları hak ve hakikat olarak vasıflandırmasını kabullenememektedir. "Hükümetin başka işi kalmamış da bu kitapla mı uğraşiyor?" diyen, Ebuzziya Tevfik Bey'e "Acaba Antalya mebusunun başka işi kalmadı mı da bu kitaba takriz yazıyor?" diye cevap vermektedir. Mehmet Akif yazısını şu şekilde sonlandırmaktadır: "Abdullah Cevdet bu kitabı sadece çevirmekle kalsaydı kimse bir şey demezdi, ama o bu eseri över nitelikte hezeyanlar ekleyince bu tercümeyle Ebuzziya'nın yazdığı gibi binlerce takrizler bile kurtaramaz" (Mehmet Akif, 1328, s. 410). Mehmet Akif'in yazısında eserin içeriğine değinmek yerine Ebuzziya Tevfik'e ve Abdullah Cevdet'e eleştirilerde bulunduğunu müşahede ediyoruz.

Ebuzziya Tevfik'e başka bir "Açık Mektup" da Mehmet Akif'in yazısının hemen altında Rusûmât-ı Müdüriyet-i Umûmiyesi'ne mensup Nazmi adındaki bir şahıs tarafından kaleme alınmıştır. Çok kısa olan söz konusu yazıda yazar sadece bir konuya temas edip sözlerini sonlandırmıştır. Ebuzziya Tevfik yazısında Türkçede Vehhabilik mezhebine dair hiçbir eser olmadığı ve Abdullah Cevdet'in tercümesi sayesinde bu konuda bilgilendiğini ifade etmiştir. Nazmi Bey, Ebuzziya Tevfik'e Eyüp Sabri Paşa'nın (1832-1890) *Vehhabiler'in Tarihi* (1296), *Mir'at-ı Haremeyn* ve *Ceziretü'l-Arap* adlı eserleriyle Ahmed Cevdet Paşa'nın (1822-1895) *Tarih-i Cevdet* adlı eserini tavsiye ederek cevap vermiştir (Nazmi, 1328, s. 410).

Konuyla ilgili olarak Ferit Kam (1864-1944) *Sırât-ı Müstakim* dergisinin üçüncü cildinin 74. ve 78. sayılarında, "Tarih-i İslamîyet'e Dair" ve "Mâhud Tarih-i İslamîyet'in En Mühim Noktası Hakkında Bir İki Söz" başlıklı iki makale kaleme almıştır. Daha sonra yazar, pek çok konuda yazmış olduğu yazıları topladığı *Dini ve Felsefi Sohbetler* adlı kitapta bu makalelere yer vermiştir. Adı geçen makaleler kitabın ikinci sohbetinin başlığı altında ve 38-59 sayfaları arasında yer almıştır. Ferit Kam makaleye karşılıklı konuşmalarla başlamıştır. Bu arada müstehzi ifadeler kullanmıştır: "Dozy'nin küfür bulaşmış zehirlerinin dozu sana da fena tesir etmiş gibi" (Kam, 1987, s. 39). Ferit Kam, Dozy'ye yapılacak itirazların delillere dayanırsa etkili ve geçerli olacağını bildirmiştir (Kam,

1987, s. 39). Dozy'ye cevap vermek görevinin aslında İslam âlimlerinin işi olsa da “nasıl vatan işgal edildiğinde herkes onu korumak adına silah elde hudutlara koşarsa ilâhî hudut olan imana tecavüzde de herkes elinden geleni yapmalıdır” demektedir (Kam, 1987, ss. 39- 40). Daha sonra dinsizlik, Avrupa ve dinsizlik, dinsiz kişinin psikolojisi, dinsizlerin âlem görüşü gibi konulara değinmektedir. Ardından konuyu tekrar Dozy'ye getirmektedir. Dozy'nin bir dine inanıp inanmadığını sorgulamaktadır. Çeşitli varsayımlar yaparak Dozy'nin Hz. Peygamber hakkında Sprenger'den mülhem olarak zikrettiği “sara” ve “histeri” gibi hastalıklara kapıldığı iddiasını çürütmeye çalışmaktadır. Ona göre Dozy'nin kitabının en önemli noktasını bu iddia teşkil etmektedir. Bu iddia çürütülürse diğer görüşlerinin de pek tutar tarafı kalmayacaktır (Kam, 1987, ss. 54-59).

Ebuzziya Tevfik'in yazdıklarının derinlemesine incelenmesi ise 79. sayıda *Sırât-ı Müstakîm* dergisi idare heyeti tarafından yapılmıştır. Söz konusu incelemede öncelikle hükümetin aldığı yasaklama kararının yerinde olduğu, kararın dayandığı Matbuat Kanununun 35. maddesiyle Matbaalar Kanununun 7. maddesinin de bunu gerektirdiği savunulmuştur. Ebuzziya Tevfik'in yasaklama kararına ve eser hakkında yazanlara yönelttiği en önemli eleştiri kitabın Abdullah Cevdet'e ait olmadığı, onun sadece bir mütercim olduğuydur. Yine Ebuzziya Tevfik, Abdullah Cevdet'in dindarlığına güvendiğini belirterek hakkında yazılanların ve söylenenlerin mesnetsiz olduğunu beyan etmişti. Dergi idaresi bu iddiaya Abdullah Cevdet'in eserin başına koyduğu ve kendine ait olan “İfade-i Mütercim” kısmını aynen yayınlarak cevap vermiştir. Sonra da inancın yalnız Allah tarafından bilinebileceğini ancak insanların yaptıkları yani görünen fiilleri üzerinden değerlendirilebileceğini ifade etmişlerdir. Abdullah Cevdet'in gerek yazdığı önsözle gerekse dipnotlardaki açıklamalarıyla Dozy'nin suçuna ortak olduğu görüşündedirler. Böyle bir kimsenin ise dindar kabul edilmesinin zor olduğunu beyan etmişlerdir. Hatta onun dinsizliği yayma gayesiyle bu eseri tercüme ettiğini düşünmektedirler. Dolayısıyla dinsizliği İslam karşısında kullanan bir adamın eserini hükümetin yasaklamasını doğru bir yaklaşım olarak görmüşlerdir. Ayrıca hükümetin Abdullah Cevdet'e herhangi bir ceza vermediğini, sadece eserin basım ve yayımını yasakladığına dikkat çekmişlerdir. Bu sebeple de düşünce özgürlüğünün engellenmesinin söz konusu olamayacağı fikrindedirler. Onlara göre hükümet, kendilerini seçen halkın çoğunluğunu oluşturan Müslümanların haklarını savunarak, icra görevinin gereğini yerine getirmiştir (*Sırât-ı Müstakîm*, 28 Safer 1328, ss. 12-17).

Dergi idaresinin Ebuzziya Tevfik Bey'i eleştirdiği bir diğer husus, onun Dozy'yi tarafsız bir yazar olarak sunmasıdır. İdare, eserin bir tahrifat olduğunu, her hafta hakkında reddiyeler yazıldığını hatırlatmaktadır. Müslüman ilim adamlarının reddiye hazırlamalarına fırsat vermek için çevrildiği iddiasına ise "eğer kendi mütalaalarını ilave etmemiş olsaydı bu görüş kabul edilebilirdi" diye cevap verilmektedir. İdare heyeti, Ebuzziya Tevfik'in bir mebus olarak düşüncelerini gazete sütunlarında açıklamak yerine mecliste açıklaması gerektiğini belirterek bir başka eleştiri yapmaktadır (*Sırât-ı Müstakim*, 28 Safer 1328, s. 16). Bu yazıdan, esere yazılacak reddiyelerle ilgili bazı önemli bilgiler öğrenmekteyiz. Ebuzziya Tevfik Bey'in İslam'a yapılan tenkitlere hükümetin müdahil olması yerine, ilim adamlarının cevap vermesinin gerektiği yönündeki görüşlerine idare, bu hususta yaptıklarını anlatarak karşılık vermiştir. Buna göre dergi idaresi, Dozy'nin kitabına karşı reddiye yazmaları için devrin ulemasına teklif götürmeyi düşünmüştür. Düşündükleri ilim adamları arasında Manastırlı İsmail Hakkı, Musa Kazım Efendi (1858-1920), Bereketzâde İsmail Hakkı (1851-1918), Babanzâde Ahmed Naim (1872-1934) ve Dâr'ül-Fünûn İlahiyat-Edebiyat Şubesi Müdürü İsmail Hakkı yer almaktadır. Bunlardan ilk ikisi meşguliyetlerini gerekçe göstermiş ve derginin önerisini reddetmiştir. Bu arada yaşanan 31 Mart Hadisesi (13 Nisan 1909) girişimleri akamete uğratmıştır. Ortam yatıştıktan sonra ise Babanzâde Ahmed Naim Bey'e tekrar teklif götürülmüştür. Ancak o da eserin aslını görmek istemiştir. İstanbul'da aslı bulunamayınca Paris'e sipariş edilmiştir. Fakat orada da tükendiğine dair bir cevap gelince, Felemenk'te (Hollanda) araştırılmış, ancak oradan da müspet bir netice alınamamıştır. En sonunda Bursa mebusu Tahir Bey (1861-1925) vasıtasıyla Ahmet Agayef (Ağaoğlu)'te eserin Fransızcasının bulunduğu öğrenilmiş ve ondan temin edilen nüsha, Babanzâde Ahmed Naim Efendi'ye verilmiştir. O esnada Manastırlı İsmail Hakkı bu işe vakit ayırarak derginin 72. sayısından itibaren Dozy'ye reddiye yayınlamaya başlamıştır (*Sırât-ı Müstakim*, 28 Safer 1328, s. 16). Bugün elimizde Manastırlı İsmail Hakkı'nın yazdığı reddiye mevcutken, Babanzâde Ahmed Naim Efendi'nin bu konuda yazdığı herhangi bir metne tesadüf edemiyoruz. Bu durum bize kesin olmamakla birlikte Babanzâde Ahmed Naim Efendi'nin aslı Felemenkçe yazılmış eserin Fransızca çevirisine de güvenemediğini ya da Manastırlı İsmail Hakkı'nın dergide konuyla ilgili yazılar yazmaya başladığını görünce reddiye yazmaktan vazgeçmiş olabileceğini düşündürüyor (Küçük, 1999, s. 81).

Sırât-ı Müstakîm, Essai sur l'Histoire de l'İslamisme'nin Türkçeye Abdullah Cevdet tarafından *Tarih-i İslamiyet* başlığı altında çevrildiği tarihe yakın bir tarihte yayın hayatına başlamış dini hassasiyetlere sahip bir dergidir (Hatiboğlu, tarih?, s. 201). Manastırlı İsmail Hakkı Efendi (1846-1912) o dönem hem İstanbul vaizliği ve dersiâmlık yapmakta hem de bu derginin yazar kadrosunda yer almaktadır. İsmail Hakkı Efendi, derginin yetmiş ikinci sayısından başlayarak yüz on birinci sayısına kadar Dozy'nin eseri üzerine adeta bir yazı dizisi yayınlamış, sonra da bu yazı dizisine gerekli eklemelerde bulunarak bütün yazdıklarını kitaplaştırmıştır. Yazdığı reddiye 1329 yılında İstanbul'da *Sırât-ı Müstakîm* yayınları arasından *Hak ve Hakikat* adıyla çıkmıştır. Kitabın kapağında, "Dr. Dozy'nin yazdığı, İslam'a ve Hz. Muhammed'e iftiralar atan ve onları küçümseyen, garazkâr bir niyetle de tercüme edilip yayınlanan eserin ihtiva ettiği tecavüzkâr ve bâtil fikirlere verilmesi gereken cevapları içerdiğ"i beyan edilmiştir. Öncelikle Abdullah Cevdet'e asılsız, iftiralarla dolu böyle bir kitabı çevirip neşrettiği ve "din kardeşlerim" dediği Müslümanlara, gerçeklerin yazıldığı bir "İslam Tarihi" olarak gösterdiği için yüklenmiştir (aktaran Manastırlı, 1329, s. 7). Kitabının ilk otuz sayfasını mütercimın yazdıklarını tenkide ayıran yazar, ileriki sayfalarda da yeri geldikçe Abdullah Cevdet'in yazdıklarına değinmiştir. Bu otuz sayfanın ilk on bir sayfası hariç geri kalan kısımları derginin yetmiş iki ile yetmiş beşinci sayıları arasında çıkan dört makalesinden oluşmaktadır. Yazarın dergide bu konuyla ilgili yazmaya başlarken sistemli bir yol takip ettiğini ve yazdıklarını kitaplaştırmayı planladığını ortaya koymaktadır. Bu bölümde bir yandan eleştirilerini sıralayan yazar, yeri geldikçe bazı konularda malumat vermeyi de ihmal etmemektedir. Mesela Abdullah Cevdet'in yeterli sayıda güvenilir İslam tarihi kaynağı olmadığına dair beyanına itiraz etmektedir. Bunu yaparken İslam tarihi temel kaynaklarından bazılarını zikretmekte ve İslam âlimlerinin olayları doğru bir şekilde aktarmak için uyguladıkları yöntemleri anlatmaktadır (Manastırlı, 1329, s. 10). Ardından da "Mukaddime" kısmında Abdullah Cevdet'in "İfade-i Mütercim" de değindiği konular bağlamında açıklamalar yapmaktadır.

Kitabın otuz birinci sayfasından itibaren başlayan mukaddime bölümünde ilk önce bir peygambere olan ihtiyacı anlatan Manastırlı, sonra sözü Hz. Peygamber'e, onun cahiliye dönemindeki yaşamına ve daha sonra da peygamberliğine getirmektedir. İslam'ın üstün vasıfları, Hz. Peygamber'in ümmîliği, Kur'an'ın Allah kelamı olması, Hz. Muhammed'in asıl mucizesinin Kur'an olduğu gibi konularda uzun açıklamalarda bulunmaktadır (Manastırlı, 1329, ss. 31-68). Bu açıklamaların ardından *Tarih-i İslamiyet*'te yazılanları tek tek ele alıp

inceleme konusu yapmaktadır. Özellikle Hz. Peygamber'in hayatının anlatıldığı bölümlerde yazılanları hemen hemen hiç atlamadan tetkik etmekte, onlara gereken cevapları vermektedir. Hem bu konularda yaptığı geniş izahlarla okuyucuyu bilgilendirmekte hem de konularla irtibatı olan tarihi olaylar ve kişilerle ilgili detaylı açıklamalar yapmaktadır (Manastırlı, 1329, ss. 182-187). Manastırlı İsmail Hakkı bir ilim adamı olduğu için yazılarında çok sayıda kaynak ve araştırmaya atıfta bulunmuştur.

Eserle ilgili tartışmaların yaşandığı dönemde dini duyarlılığa sahip pek çok üniversite öğrencisi ve entelektüel, gazete ve dergilere yolladıkları mektuplarla ulemayı konuyla ilgilenmeye çağırılmışlardır. Bunlardan ilki 7 Kânun-ı Sâni 1325 (20 Ocak 1910)'te *Sırât-ı Müstakim* idaresine hitaben yazılmış bir mektuptur. Mektup Ödemişli M. Refik tarafından yazılmış ve derginin 73. sayısında yayınlanmıştır (Ödemişli, 15 Muharrem 1328, s. 328). Söz konusu mektup İslam âlimleri ve tarihçilerinin Dozy'ye reddiye yazmalarına çağrıda bulunmak için kaleme alınmıştır. Yazar, üç yüz milyonluk İslam dünyasının inançlarının temelden sarsıldığını, bu esasları muhafaza etmekle sorumlu bulunan büyük İslam cemaatinin dayanağı İslam âlimleri ve müverrihlerinin sessiz kalmalarından şikâyet etmiştir. Bu zümrenin Dozy'ye karşı müdafaa yazma hissine kapılmalarına olan öfkesini dile getirmiştir. Ödemişli, müsteşriklerin İslam hakkında yazdığı eserleri görenlerin, onlarla Müslümanlar tarafından yazılanları karşılaştırma gereği duyduklarını söylemiştir. İtikadı sağlam olan ve nispeten tarih bilgisine sahip bulunanların bu yazılanlara pek ehemmiyet vermediklerini, ancak bunlardan yoksun olanların ecnebilerin yazdıklarına aldanarak doğru yoldan saptıklarını belirtmiştir. Okudukları eserleri, İslam'ın emirlerinin asılsızlığına, hükümlerinin ortadan kalktığına delil olarak kullandıklarını anlatmıştır. Âlimlere ve tarihçilere seslenerek sekiz yüz sayfayı bulan bu esere bin sekiz yüz sayfalık kuvvetli ve güvenilir delillere dayanan cevapların verilmesini talep etmiştir. Böylece her zaman kuvvetli delillere dayanarak hareket eden İslam dininin bu özelliği hem ecnebilerce hem de bunların yazdıklarına kanan Müslümanlarca görülmüş olur, demiştir (Ödemişli, 15 Muharrem 1328, s. 328).

Ödemişli M. Refik'in yazısından sonra *Sırât-ı Müstakim*'e tercümeyle ilgili mektuplar ve okuyucu tepkileri gelmeye devam etmiştir. Dergi, dönemin muhafazakâr yayın organlarının önde geleni olduğu için eserin tercüme edilmesinden rahatsız olan herkes çareyi dergiye gönderdikleri yazı ve mektuplara içlerini dökmekte bulmuşlardır. Ödemişli M. Refik'in yazısının yayınlandığı sayıdan bir sonraki sayı olan 74. sayıda ise Mekteb-i Tıbbiye'den M. Nuri Dü-

canî dergiye “Ulemâ-yı İkrâm” başlıklı bir yazı yollamıştır. Yazının başlığından da anlaşılacağı üzere yazar, bu yazıda âlimlere olan sitemini dile getirmiştir. İlim adamlarının, bu tür yayınlara karşı halkı uyarması gerektiğini vurgulamıştır. Nuri Dücanî, içerisinde bulunduğu için Mekteb-i Tıbbiye’de yaşanan tartışmalardan ve bu kitapta yazılanlara meyleden Tıp Fakültesi mensuplarının varlığından bahsetmiştir. Bu makaleden öğrendiğimize göre Abdullah Cevdet, tıp fakültesi öğrencileri ve hocaları kolay edinsinler diye kitabın onlara indirimli olarak satılmasını sağlamıştır. Yazar bu konuda kendisiyle tartışan kimselerin: “bizim âlimlerimiz de bunlara karşı ilmi eserler yazsın biz de onları savunalım” serzenişinde bulduklarının bilgisini vermiştir. Eserin doğurduğu ve doğuracağı kötü tesirleri ortadan kaldırmanın ulemanın görevi olduğunu ve dergiden de bu beklentiye uygun yazılar kaleme almasını beklediğini söyleyerek yazısına son vermiştir (Dücanî, 22 Muharrem 1328, s. 346).

Sırât-ı Müstakim'in bundan sonraki sayıları okuyucuların sitemlerine, karşılıklı atışmalarına ve bazı yazarların eserle ilgili değerlendirmelerine sahne olmaya devam etmiştir. 75. sayıda, Müntesibin-i Fen'den Vâsıf'ın yolladığı uzun yazıya dergide yer verilmiştir. Muhtevasına aşağıda değineceğimiz yazıda Vâsıf, kitap bağlamında Osmanlı'daki aydın sorununa, ahlaki yozlaşmaya, din adamlarının yetersizliğine değinmiştir. Eserde yazılanlar hakkında ise bir değerlendirmede bulunmamıştır. Eserin ya da müsteşrikler tarafından yazılan eserlerin Türkçeye tercüme edilmesinin gerekliliğine inanan yazar, ancak çeviriler sayesinde etraftakilerin ne düşündüğünün anlaşılabilmesine ve onlara gerekli reddiyeler yazılabileceğine inanmaktadır. Fakat bu çeviriler sunulurken Abdullah Cevdet'in yaptığı gibi parlak mukaddimler yazılmamalıdır. Bu vesileyle dergide *Tarih-i İslamiyet*'e karşı bir yazı dizisi kaleme alan Manastırlı İsmail Hakkı'ya teşekkür etmiştir. Fakat yazdıkları arasından bir konuda ona eleştiride bulunmuştur. O da İsmail Hakkı Efendi'nin İslam tarihiyle ilgili yeni bir eser yazılmasına gerek olmadığı görüşüdür (Manastırlı, 1329, s. 10).

Vasıf, okula giden neslin kendilerine uygun Türkçe eserler bulamadıkları için Türkçe kitaplardan çok Fransızca eserler okuyarak fikirlerinin oluştuğunu dile getirmektedir. Dini eserlerin çoğunun Arapça ve Farsça olduğundan okunmadıklarını, geriye de *Kısas-ı Enbiya*, *Tarih-i Cevdet*, *Naima*, *İbn Haldun* gibi tarihlerin kaldığını hatırlatmaktadır. İnsanların özellikle de gençlerin bunlara ilgi duymadıklarını düşünmektedir. Pek çok yeni bilgi ortaya çıkmasına rağmen Türkçe kitapların hâlâ yenilenmemesinden dert yanmaktadır. Bu da yetişen neslin Avrupa'da yazılan eserlere rağbet etmesine sebep olmaktadır. Hatta Kur'an

ahkâmı ve hadisler ile fen arasında kalan gençlerin, diğerlerine fenni tercih ettiklerinin bilgisini vermektedir. Bu bağlamda din ulemasıyla fen ulemasının artık birleşmesinin gerektiğini, ancak bu sayede gerçek filozofların yetişeceğini savunmaktadır. Son otuz yılda fen bilimlerinde yaşanan olumlu gelişmelerden ve iyi yetişmiş bilim adamlarından bahsedilirken aynı başarıyı din ulemamızın gerçekleştirmediğini, iyi hocaların yetişmediğini öne sürmektedir. Sonuç olarak Dozy'nin *Tarih-i İslamiyet*'i gibi oryantalistlerin yazdığı eserlerin Türkçeye tercüme edilmesini ve onlara reddiyeler yazılmasını beklemektedir. Bunu en iyi yapacaklardan birinin *Sırât-ı Müstakim* dergisi olduğunu ve Manastırlı İsmail Hakkı'nın ilk adımı atmasının önemli olduğunu söylemektedir. Ödemişli M. Refik'in de yazdığı yazıyla kendisini sevindirdiğini sözlerine eklemektedir (Vasıf, 30 Muharrem 1328, ss. 361-364).

Vasıf'ın yazısından sonra yüksekokul öğrencileri adına yazılmış başka bir yazı derginin 77. sayısında yayınlanmıştır. Yüksekokul öğrencileri adına İbrahim Alaattin adında bir öğrenci dergiye yolladığı yazıyla birkaç kişinin yaptığı yanlısın tüm öğrencilere teşmil edilemeyeceğini, yüksekokul öğrencilerinin aslında ahlaklı olduğunu belirterek Vasıf'a cevap vermek istemiştir (İbrahim Alaattin, 14 Safer 1328, ss. 394-395). Üniversite öğrencilerinin Vâsıf'a olan öfkesi dinmemiş olacak ki daha sonra *Sırât-ı Müstakim*'e toplu halde yazdıkları bir mektubu yollamışlardır. Mektubun sonuna bölümlerini ve isimlerini yazmışlardır. Vasıf'a verdikleri cevaptan önce Avrupalıların İslamî fikirleri zehirlemelerinin ve bu sayede Müslümanlar arasında tefrika çıkarmalarının yeni bir şey olmadığını beyan ederek yazılarına başlamışlardır. Kendilerinin Vasıf'ın belirttiği gibi dinî ve millî değerlerden uzak, ahlaksız kimseler olmadığını, İslamiyet'in bekası için var güçleriyle çalışacaklarını dile getirmişlerdir. Dozy'nin eserinin tercümesi hasebiyle daha önce dergiye mektup yolladıklarını hatırlatan öğrenciler, Manastırlı İsmail Hakkı'nın yazdıklarından ziyadesiyle memnun olduklarını ve devamını beklediklerini belirtmişlerdir (*Sırât-ı Müstakim*, 21 Safer 1328, ss. 416-417). Aynı öğrenciler bu yazılarını dönemin diğer bir muhafazakâr dergisi *Beyanü'l-Hak*'a da yollamışlar ve dergi 49. sayısında bu yazıyı yayınlamıştır (*Beyanü'l-Hak*, 18 Safer, 1328, ss. 1047-1048). Bu yazılar aslında konunun kendi şirazesinden çıkıp başka mecralara doğru kaydığını göstermesi bakımından ilginçtir. Ancak eser, Osmanlı aydınının ve eğitim sisteminin kendisini sorgulamasına vesile olmuştur, diyebiliriz.

Söylediklerimizi destekler nitelikte aynı zamanda hamaset kokulu yazılardan biri de şair ve yazar Mithat Cemal'e (1885-1956) aittir. Onun yazısı ağır hakaret-

ler içermektedir. Kendisini tanımadığını söylediği müellifi suratı tükürülmeye, hakaret edilmeye, nefret duyulmaya layık biri olarak nitelendirmektedir. Meşrutiyetin ilanıyla ortaya çıkan bu eserin sanki yeniden istibdat devrini davet etmek amacıyla basıldığını iddia etmektedir. Ağır hakaretlerine devam eden yazar, müellifi “bir anne ve babanın değil, bir fahişe ve zilletin evladıdır” diyerek kötülendirmektedir. Makalede yazılanlara göre Mithat Cemal eserin yazarını bu milletin içinden çıkmış olarak nitelendirdiğine göre Dozy'den ziyade Abdullah Cevdet'i kastediyor olmalıdır. Ayrıca bu kişinin memleketten çıkarılmasını, milletin arasından ayrılmasını istemektedir. Allah'ın gazabı ona yetişmeden hükümetin elinin uzanıp cezalandırılmasını talep etmektedir. Yazara göre onun bulunamaması hükümet için bir ayıp, millet içinse adeta bir üzüntü kaynağıdır. Ancak ona ceza verirken dikkat edilmesini, derecesini daha fazla yükseltecek cezalardan kaçınmasını beklemektedir. Meşrutiyet'in sağladığı hürriyet ortamı eğer böyle kitapların yazımına sebep olacaksa hürriyetin bir esarete dönüşeceğini hatırlatmaktadır (Mithat Cemal, 10 Cemaziye'l-Evvel 1328, ss. 198-199).

Mithat Cemal'in yazısının yayınlandığı sayıda yer alan Dâr'ul-Fünûn öğrencilerinin yazısı da hemen hemen aynı muhtevaya sahiptir, diyebiliriz. Milletin namusuna ve faziletine hakaret ettiğini ileri sürdükleri esere karşı, ahlak ve kanununun bir şey yapması beklentisi içerisinde olduklarını bildirmişlerdir. Böyle bir eseri Hıristiyanlığa mensup Dozy'nin yazmasını normal karşılarken, onun yazdıklarına körü körüne bağlananların ortaya çıkmasını ise daha büyük bir sorun olarak görmüşlerdir. İliştiği dimağı zehirlemek amacıyla yazıldığını söyledikleri kitabın, taraftarları vasıtasıyla gençlere tavsiye edildiğinden yakınmışlardır. Bunun bir cinayet olduğunu, eserin sahibinin bir an önce yakalanmasını, bir cani gibi cezalandırılmasını istemişlerdir. Makul bir sebebe dayanarak bir cinayet işleyen bir kişi zindana atıldığı halde, koca bir milleti, koca bir kanunu yaralayan müessirin niçin cezalandırılmadığını sormuşlardır (Mithat Cemal, 10 Cemaziye'l-Evvel 1328, s. 198).

Sırât-ı Müstakim dergisi Müslümanların yaşadığı başka coğrafyalarda konuyla ilgili yayınlanan yazılara da sayfalarında yer vermiştir. Bunlardan biri Kazan'da yayınlanan *Beyânü'l-Hak* gazetesindeki tenkittir. Bu metinde Dozy, İslam'ı eklektik bir din olarak gösterdiği, Kur'an'ın intizamsız ve üslupsuz olduğunu iddia ettiği için eleştirilmiştir. Ayrıca Dozy'nin Müslümanların sayısı hakkında verdiği bilgilerin de yanlış olduğu şu ifadelerle tenkit edilmiştir : “Müslümanların bugünkü sayılarını doğru dürüst bilemeyen bir adam hangi sıfatları taşırsa taşırsın on üç asır öncesindeki olaylar hakkında nasıl yorum yapabilir? ” (*Sırât-ı Müstakim*, 5 Rebiu'l-Evvel 1328, s. 40).

Dozy'ye karşı yazılan yazı dizilerinden biri de hayatı hakkında bilgi bula-madığımız Beyazıt Camii dersîamlarından Nevşehirli Hayreddin Efendi'nin yazdıklarıdır. *Beyanü'l-Hak* dergisinde "Doktor Dozy'yi Ret" başlığı altında çıkan yazılar, derginin 163. ile 172. sayıları arasında yayımlanmıştır. İsmi-ni zikrettiğimiz sayılar arasındaki sekiz sayı konuyla ilgili olarak bu başlık altında çıkmıştır. Makalelerin çoğu, Abdullah Cevdet'in kaleme aldığı "İfade-i Müter-cim"le ilgilidir. Hayreddin Efendi, ilk yazısına tarihin tanımını yaparak ve ta-rihle ilgili bir hadisi zikrederek başlamaktadır. Ona göre tarih, "Çok geniş ve hakiki bir haber verme ile bazı büyük insanların hayat hikâyelerini yazmaktır." Müslümanlar için ayrı bir önemi haiz olan tarih hakkında Hz. Peygamber'in şu sözüne de yer vermektedir: "Kim bir müminin tarihini yazarsa ona hayat vermiş olur." Tarihçiliğin en büyük kıstasının tarafsızlık olduğunu belirten yazar, bu kıstasın İslam tarihi için de başka bir tarih yazımı için de gerekli olduğunu dile getirmektedir. Abdullah Cevdet'i önyargılı davranıp tarafsızlık ilkesini göz ardı ederek Dozy'nin kitabını en mükemmel yazılmış İslam tarihi olduğunu id-dia etmesinden ötürü eleştirmektedir.

Reddiye yazarları içerisinde için maddi boyutuna dikkat çeken ilk yazar olan Nevşehirli Hayreddin Efendi, Abdullah Cevdet'in yaptığı reklamla kitabın satılmasını sağlayarak hatırı sayılır bir gelir elde edeceğini belirtmiştir (Nevşe-hirli, 1 Recep 1330, s. 2011). Başka bir hususu da burada yeri gelmişken ifa-de etmekte fayda görüyoruz. Yazar, *Beyanü'l-Hak*'ın 170. sayısındaki yazısını tamamladıktan sonra hamîşte devrin Şeyhülislamı Cemaleddin Efendi'ye bir çağrıda bulunmuştur. Abdullah Cevdet gibi birinin İslam'ın hilafet merkezinde nasıl yaşayabildiğine, bunu duyacak olan üç yüz milyon Müslümanın hilafete soğuklukla bakabileceğine değinmiştir. Onun için bu hususta gereken tedbir-lerin alınmasını meşihat makamından istemiştir (Nevşehirli, 21 Şaban 1330, s. 2994). Nevşehirli Hayreddin Hoca, Dozy'nin hem bir İslam tarihi yazacak ka-dar yeterliliğe sahip olmadığını hem de tarafsız olmadığını ifade etmiştir. Hatta Dozy'nin zekâsıyla ilgili de ağır sözler sarf etmiştir (Nevşehirli, 14 Şaban 1330, ss. 2928-2930). Müellif eserde yer alan konular ve yazılanlarla ilgili olarak de-ğerlendirmelerini ise seçmeci bir yöntemle yapmıştır. Yani, eleştirdiği konuları sırayla ele alıp cevap vermek yerine bazı konuları belirlemiş ve onlarla ilgili fikir-lerini açıklayarak eleştirilerde bulunmuştur.

Eserin tercüme edilmesi hakkında olumlu görüş beyan edenlerden biri de Abdülaziz Çavişzâde'dir (1876-1929). Bu yazar, Mısır ulemasından olup eserleri Mehmet Akif başta olmak üzere pek çok kimse tarafından Türkçe'ye çevrilmiş-tir. Abdülaziz Çavişzâde sahibi ve başyazarı olduğu *Hilâl-i Osmanî* gazetesinin

18 Safer 1331 tarihli 164. sayısında *Tarih-i İslamiyet* tercümesi hakkında “Ulema-yı İslam’a Açık Mektup” başlıklı bir yazı yayınlamıştır. Bu yazının yayınlandığı tarih, yoğun tartışmaların yaşandığı ve eserin hükümetçe yasaklanmasının üç sene sonrasına tekabül etmektedir. Bu durum, bize yaşananların ve yazılanların etkisinin hâlâ devam ettiğini göstermektedir. Abdullah Cevdet’in yaptığı tercüme hakkında ortaya çıkan tartışmaları yanlış anlamının bir sonucu olarak gören Çavişzâde, Abdullah Cevdet’in tercümedeki fikirlere iştirak etmediği kanaatinde olduklarını ifade etmiştir. Eğer böyle bir kanaat oluşmasaydı doğruları yazmaktan asla çekinmeyeceğini, çünkü kendisinin Mısır’da on beş yıl boyunca korkmadan İngilizlere karşı yazılarıyla mücadele ettiğini açıklamıştır. Ona göre Abdullah Cevdet’in bu tercüme yapmaktan maksadı müsteşriklerin Hz. Peygamber için attığı iftiralara İslam bilginlerine duyurmaktır. İslam dinini müdafaa etsinler diye bu eseri çevirerek onların bilgisine sunmuştur. Bu da mukaddes bir işti. Eğer adı geçen tercüme yapılmamış olsaydı gerçeklerin üstü örtülmüş olacaktı. Şimdi ise elde bir metin vardır ve bütün İslam bilginlerine bunun batıl olduğunu ortaya koymak görevi düşer, demiştir (Abdülaziz Çavişzâde, 18 Safer 1331, s. 2). Sözü 1904 yılındaki Müsteşrik Kongresi’ne getiren yazar, kongreye Mısır ulemasını temsilen katıldığını ve orada müsteşriklerin sahip olduğu yanlış fikirlerle mücadele ettiğini anlatmıştır. Bu sebeple ona göre Müslümanlar ellerinden geldiği kadar Avrupalı müsteşrikleri aydınlatmalı ve onları doğru yola yönlendirmelidir. Tekraren eğer Abdullah Cevdet, Dozy ile aynı fikirde olsaydı ona ilk hücum edecek olanın *Hilâl-i Osmani* gazetesi olacağını, çünkü gazetenin İslam’ın dili olduğunu beyan etmiştir. Çavişzâde, *Tarih-i İslamiyet*’e karşı ulemanın görevinin Dr. Dozy’nin fikirlerini çürütmek ve İslam’ın kutsiyetini ispat etmek olduğunu, bunun da kutsal bir cihat anlamını taşıdığını belirterek yazısına son vermiştir (Abdülaziz Çavişzâde, 18 Safer 1331, s. 2). Yazarın bu beyanını bize onun Abdullah Cevdet’in tercümenin başına koyduğu ve tepkilere sebep olan “İfade-i Mütercim” kısmını ya okumadığını ya da o kısmın çıkarıldıktan sonraki haliyle eseri gördüğünü düşündürüyor. Biz de araştırmalarımız esnasında eserin pek çok nüshasına tesadüf etmemize karşın yalnız bir tanesinde Abdullah Cevdet tarafından kaleme alınan “İfade-i Mütercim” başlıklı yazıyı bulabildik.

Sonuç

II. Meşrutiyet dönemi pek çok fikrî akımın Osmanlı topraklarında ortaya çıktığı ve yayıldığı bir zaman dilimidir. Ortaya çıkan akımların temsilcileri bazı dergilerin etrafında toplanmış ve diğer gruplarla mücadele dergilerde çıkan

yazılar üzerinden yürümüştür. Dozy'nin eseri de İslamcılarla Batıcılar arasında hararetle tartışmaların yaşanmasına sebep olmuştur. İslamcı dergilerde birçok yazar konuyla ilgili fikirlerini serdetmiştir. Yazarların yanı sıra dergiye ulaşan bazı okurların mektupları da yayınlanmıştır. Böylece bir kamuoyu oluşmuştur. Eserin mütercimi Abdullah Cevdet'in Batıcı cenahta yer alması, aykırı fikirlere sahip olması ve bu tercümenin önsözünde aykırı fikirlerinden numuneler sunması da İslamcı camianın çeviriye yönelik tepki göstermesine sebep olmuştur. Bu tepkiler genelde hamasî yazılar şeklinde ortaya çıkmıştır. Dergilerde çıkan yazılardan sadece Manastırlı İsmail Hakkı ile Nevşehirli Hayreddin'in yazı dizileri eserin içeriğine yöneliktir. Bu da onların ilim adamı kimliklerinden kaynaklanmaktadır. Zaten Manastırlı İsmail Hakkı söz konusu yazı dizisini kitap haline getirmiştir. Ayrıca eser o zaman ve daha sonraki zamanlarda da pek çok ilmi çalışmaya konu olmuş, hakkında reddiyeler yazılmıştır. Şurası bir gerçek ki tercüme, Osmanlı ve Cumhuriyet dönemi ilim adamlarının ve münevverlerinin Hz. Peygamber'in hayatını ve İslam tarihini daha ilmi bir bakış açısıyla ele almaları gibi bir hayırlı işe sebep olmuştur.

Kaynakça

- (Ersoy), M. A. (1328). Açık mektup. *Sırat-ı Müstakim*.
 Dergi İdaresi, (1908). *İctihad*, S.8
 Bedevî, A. (2003). *Mevsuatü'l-Müsteşrikîn*. Beyrut.
 Brugman, J. (1989). Dozy, A scholarly life according to plan. *Studies in the Leiden Univesity: Leiden oriental connections (1850-1940)* (ss. 62-81). Leiden
 Cemal, M. (1328). Rezil bir eserin müellif-i meçhul ve melununa. *Sırat-ı Müstakim*, 89
 Dozy, R. P. (1863). *Het Islamisme*. Haarlem.
 Dozy, R. P. (1908). *Tarih-i İslamîyet*. Kahire.
 el-Akiki, N. (1980). *el-Müsteşrikûn*. Kahire.
 Goeje, M. J. (1883). *Biographie De reinhart Dozy*. Leiden.
 Hakkı, M. İ. (1329). *Hak ve Hakikat*. İstanbul.
 Hanioglu, M. Ş. (1981). *Abdullah Cevdet ve dönemi*. İstanbul: Üçdal Neşriyat.
 Hanioglu, M. Ş. (1988). Abdullah Cevdet. İstanbul: *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*.
 Hatiboğlu, İ. (1999). Osmanlı aydınlarınca Dozy'nin *Tarih-i İslamîyet'*ine yöneltilen tenkitler. *İslam Araştırmalar Dergisi* (ss. 197-213).
 Hayreddin, N. (1330). Doktor Dozy'yi red. *Beyanü'l-Hak*, 163-172. İstanbul.
 Kam, F. (1987). *Dini ve felsefi sohbetler*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
 Küçük, H. (1999). Dozy'nin *Het Islamisme* adlı eseri üzerine. *Diyanet İlmî Dergi*, XXX(4), 63-89.
 Ödemişli, M. (1328). Mektup. *Sırat-ı Müstakim*, III(73), 328.
 Özdemir, M. (1994). Dozy. İstanbul: *Türkiye Diyanet vakfı İslam ansiklopedisi*.
 Şehbenderzâde, A. H. (1326-1327). *Tarih-i İslam*. İstanbul. Hikmet Matbaası, yayınevi

کوچک کاین

کوچک کاینه ، سلطان کجی
 بولاق - زرد اینه - بر ایکی تل
 آردو ایترکی سورتده بیجی
 برده انلارسی سوا هرینک
 نورولوب اوزمنسه مندیریک
 کاین اولش - کلین اولقد ایل
 چونکه تیزلیجه بنون ، اشته اوره
 کلین اولش - سوزیور کوزلری
 بعض شحرک ایدرک بزیری
 تیزیرور کندبسه ساکه نظام
 اولسه بش اون کیده طرله اودا ،
 اولدیق ایست کی شکرکجه نام . .
 چونکه دون واردی دوگون ، اوروون
 اوده کینشده کلین سیری ایچون
 اوسیده اوزه توب اشته بوکون
 بر کاین اولش اوده سوسلورک

آتادن تومشو مسافر ایله
 - سعادت ، مبسم ، خرم -
 اولمه و الله سی کوردی اوره ،
 عانه بقیور اطرافه بیله
 شمه حال ایله مت غرور
 طوردور اولدیجه ، ساکت ، غرور
 کولدیور بولم کورونجه اون حب ،
 صیبه بیله
 سه اونقیز . . . کلین اولش ایلر
 آمالک شمدکی تیزر آمانک
 ناده چوق بیلدین ، اوت چوق . . . والله
 هه باق حاسیه ، باق : ماشاق
 اولمه قیز . . . اولمه ایی اولمه ساقین
 دره درک اولدی بوموق لاری
 بینه ساکت او . . . سکوت تارلی
 سوسلور کندبسی دقله
 آناسی کولدی ، دیدی ، رفته :
 نایله ! سوله قیز ، سوله کتا ،
 کیمه دارفت ناییم سوله ! . .
 خانه ، کوزلی سوزدرک
 - سکا
 م . جزی

علم تربیه دائر

حالت حاضرده اسون تربیه عالم بشریتک جولان و تکامله اولان
 درجه نایق اشتیاریه یکنزاده حازر اعمت دور فراسرلر کندلرکده
 اکثر اول حاری برقاندن نسبه علومه تمیینه بو ناملهده اصلا یونانی
 برلمیر اولان ایدانوزی کلمه سی علم اولوق اوزه قبول ایشتریدر .
 زده یکن چوق اساس علومده اولدی کی تام مثالی اولان [علم
 اتربه] این موافق بولمیز .
 بوعلک - علومه مدینه و سایرین مدونه اولوسی حیثیلهده -
 اعمتی یکن بولمیز .

اون سکرینجی عصرده فراسر حکمانک تجریده رغرا السائل
 مد دا ناین حیات ایدمه یقه برهانت حالده یکنه لری لازم کلیم .
 ذاتا جناب حقده ماستر لری اولمه خلق ایشدر ، جمعه ایشدر
 دینک بیکر کولیم براسام روابط و مناسبتده بولوق دینک دور .
 ایشه بورو اعلان طوفان علومه علی العموم [علومه مدینه و سایریه]
 دینیکه بر جوق اترام احتوا ایدر :

السان بر نفس مدنی بولونقی اشتیاریه اولا شروری برطاق
 روایله تیباً ایهای تومی ایله متانتداردر . و مناسبت قبل و انتمال
 ایله نظامه ایلرک بونی تحقیق ایتک وظیفه سی برنجی درجهده علم
 انلاقه سوسورکرده علم حقیقه متعلق در ، یعنی بوماسبتدن متولد
 اولورده عهده السانیه مرتب وظایفک بر نفسی مطلق سوسورده
 بر نفسیهده [احسان] نامی وزیران مکلفاندن عد اولونقی اوزره
 و اجزای بر توفه مبرسه ایله تحت نایمه آتورهرق تئیر بر حالده
 ایضا ایدر یکن درک اولکسی تلم حقیقک ایدر . علم اعلایه
 فک دائره موزوعی تشکیل ایدر . لکن شوده علاوه ایدلرک
 بوماسبتی تئیر ایدمه اش اکل ایشدن عد اولونجاز ، زرا
 بونی عوامل حکومتدن مددور اولان توفه قانونیه واسمه سیه
 قانون شسکاه بونقی تدوین ایشک و برهان تلاینه وضع ایلدیک
 ایجاب ایدر که هر کس ایشا بکنی فک نه . سحر اولدینتی و مکی
 جزای استلزام ایله بکنی تئیر ایدمه بیلدین .

ایکنجی درجهده قانونه مخالف اولدوق واقع اولان بعض
 حرکات یعنی قانونی حنک ایدلرک قارشی استعمال جبر ایتک لازم
 کلیم . بونکله قوه اجرائیه وظیفه داردر . دینک اولورورک ایشتر
 مکلف اولدیر . و ضابطی بر طرقتن قوه قانونیه تدوین در کجه تئیر
 توفه اجرائیه تطریق و تأمین ایدر .
 برهانت مدینه مک بقای جانی ، اولمه موجودی ایچون تکثیر
 واستحصال ثروت طرقتری شمیری ایسی و دونک کندی ادارسه ،
 مسافره تقابل ایتک اوزره محتاج اولدی و اوردانک - عدالت دائرسته
 اوقا شرطیه - بین الافراد سوسوت توزیع و جیات و صرف و

همان جانب کینر . زیرا بحال نگره یکیش بر دور دور . تکرار عود استولی بوقدر . بودورن عیش و سرم اولتسوزن ازلدن دور حلوله درغزو کیوب کیشتر . بونکه برابر اولتسوزده بو دوره عاقله هج بر دور خاطر و هج بر دور اثر حس اولتسوزور . هج بر کونا علاقی حائر اولان املت مطلقه ایچنده . بر دور ا...

افراد حاله کلیمه ایسته عتلاک . فکرک اکه زاده . حیوان قالدینی نطقه بو اسیور . کوریورکده نامه نوارسه اولتسوزور . اومدهش امله طوغزو حرکت ایسیور . اورا ... ده بردها کلر . آبدن خبر آتیوه ممکن دکل . باالرمز . ده لرمس مپ اوراده . طایبق . سیدکاکیزدن بر حیوان کوزمک اولکنن نائب اولوب کیدیور . نایق بر کون بزیده کیده چکنر قعی . وار اولوق او قورقندیز حاله حاضر لایق دیکدور . ایسته وار اولتسوزور شو حاله او ساک و قومی شهسوز ... نه قورقن ... نه مدعش حال ...

ایسته انسان بحالی دوشونده کجه بوتون لذت دتوبوق او تودور . کورمز اوور . نظرشه هرش بر همین قایه مغلب اوور . دهشتدن کیدیستی املاز . انسان اییون بحالی دوشونمکده ممکن دکل . زیرا اساترک وارده حیوانی اولما ایچنده قالدینی برهلمور . او حوزین . سوزن تریور . او اواج مقار . او مزارور . او داغما کوزمز او کندن یکیکه اولان چنار لر ... مپ بحالی دوشونمکده بزى سوق ایسیور . هپ اولفکری اولوق قعی تصوری اولما ایسیور . ذاتا بوتولمیشی بر علاقتور . انا اثر هر مشکله قارشو بر چاره . هر دشته قارشو بر مدافعه . هر حزنه قارشو بر تملی حاضر لایق ایله مفلورور . اساترک دوچار اولدقاری مشکلاک . مدافعه . حزنه . ذاتا مقابله بو توش و اشبو مقابله نجه سنده مضرطه متاسب بر طرزده اذ دفع و یا تحفیق ایقتلورور . او نمایشز اولان عدده طوغزو اولوب کیدن موجودیت . او بتون حزارک اکه بیوک اولان اولوم اساترکی پک بیوک برمشکله . پک بیوک بر حزنه سوق ایسیور .

بیا اساترک بوکا قارشو نه سورمه مقابله ایله جکار ؟ شهسوز اساسندن دفع ایقتک . بوندن تاما قورقلق طوق بشر خارجدورور . بوجم سندن بوکا امکان بو قدر . لکن بولمشکل و حوزق تحلیف ممکن دغلی ؟ . ایسته بو . ممکنور . اساترک جناب الهک حدایتیه بوکا بر چاره . بر تسل بولمشور . لکن اصل اشکل دفع سورمه دکل . بلکه آکا اضاوه و آق قول ایقتله برابر اومدهش املت عدده کیدینه رهبر اولدیق . او قراکلی بولمه دوشمندن برورومک اییون کیدیته طوبر اولدیق . و هکذا قارشو نوبر ایچدیج بر آرقداش . بولمش حاضری لانه دور . که ایسته اساترک کیدی لطر طریقه بالضروره بولمالری چاره بو قدر چک برشیور . فقط بو کافیور . بالکیز بو آرقداشک بدل . مستقیم . مستقیم . جسی اولمسی لازمیر . بونکه برار او ایسته نایدور رفقتدن آریطای حی عتق بووره من طرف الله مدد بو اولسی ایزمور . ایسته بو آرقداش اهل ساله ایله تربی ایلمش ایچر صحیبور .

اساترک مقابله و مدافعه اولوق اولور حاضر لاقاری بوننشتنک آروجه اساری اولدی کی . ایسته بو اولوم نایسه اولان دهشت آور بر حاله قارشو بر آرقداش آرامق قکاری دخی بر فکر و شی . دره کوریورکده بو فکر دخی اساترکده ضروری اولوق مدافعه کیدیور . بو فکری طبع انسانی اولتسوزور . طبیعت انسانییه مدافعه کیدیور . اساترکده بو فکرک وجودیه خارجدن بر تاثیر بو قدر . بو فکری تولد ایندن آتیق اسباب منوعه دور . هرده بو فکر بتون اساترکده . ندوی . مدنی بتون افراد بشروه ظهور ایله کیشتر . دنیاه اکه زاده اکثریت آقا قازانان و مظهر قبول اولان بر عطفه وارسه اولور فکر دیشور . دنیاه اکه زاده قالدیه قانان بر فکر وار ایسه اولور دیشورک فکریور . خلاصه : فکر دخی نظری . ضروری . جلیبر . (عقار لایق نظریاتاس علیها ... الخ)

علم شیره امراتر اندی حضرت تبریک وار الفنونه علمیه سینه وار بر دور کاری قورقندیزه ضبط اولر اکه ایالات قاضیونلاری ؟

تربیه و اساسلری

حکومت مشروطهده تربیک اساسی اساترک آوای موجودهستک قایمه انکشاف . بذر حاله کدیور . بوکا حریت تربیه اساسی درزه . لکن حرکت ماهیق نهدر اولو بولما ایچنده . حریت عتلاک مقتضای اولان قوانیه اطاعت دور . عیلا عقل و حکمت قوانینک نشانی نهدر . شه بو قی که مشا قوانین و عادات جناب حق دور .

قوانین . بلکه قراج دلو دوشونمکده ؛
قوانین طبیعیه : بوکا لسان شرعهده سنت الهیه دینر [طبیعتکی حد لایق قوانین که بو قوانین اییون ازل تبدیل و تقییم بو قدر]
جلیسده مقتضای حکمت دور . بوکا بز اطاعت ایچرور . بو اطاعت اولو اضطراری دور . اوله ایسه حرقتی سالیب دور . فقط بو قوانین حرقتیه بر مانع اشکل ایدمن . واقعا بو قوانین ایچنده بز خصم کی اولان اشکام وار . مثلا امرامن . جائزه قانون سیرستی حرکانه مانع اوور . حرارت و برودت بزى بزار ایچرور . الکتریق و وسایل قوای طبیعیه بز خصمه برسورنده عدوت کورکور . طاهر آ بولمور . لکن بوتله طوغزورون طوغزوریه هدف اولوق . سؤ تاثیر نختده قاتی صرف زیم اثر چهلزور . ذهن بشر او قوانین قلمبرهک اشکامنی او کورنور . طریز چریایته قوقو حامل ایدرسه او قوانینک اساسلندن قور بولدی کی کیدی خدمتده دخی قولانیز . کدیده بند ایچرور . لکن بنده تکرار ایچمور . انسان بو قوانین مواجه بنده حرابین معلقا دور . جائزه ارضیه زهد بره میزلاورور . حریت طبیعیه سنی نهدر ایسیور . لکن مهندسلیرته او جائزه قانونن استفاده ایچرور فواید بللارور . بنده جائزه قانون سالیبسنده اوله سائر هکذا . سیرالتر ایچرور . بوتله ایله اوور ۱۳۴۲ شهسوز قانونک اجرائی اشکامنه قوقو ایله که بو آتیق قلم و فن سالیبسنده خدمتی حاصل اولمیشیلر . [پاسون] عاشر الکیلر بر چاره بولور . لکن بو عتده سبب اولان میزور بزی نوحه اولور بر عتدق ایچرور . بز قلم سالیبسنده خصم اولان قوانین دوست ایچکه چالیبشور . سالیبسنده

Sırât-ı Müstakîm'de “Hürriyet, İlm ve Terbiye” Üzerine Bir Tartışma

Mustafa Gündüz

Giriş

Kültürel ve siyasî kökeni Yeni Osmanlılar'a kadar uzanan İslâmcılık hareketinin ilk ve en önemli dergisi *Sırât-ı Müstakîm*'dir (1908-1911). Kadim değer ve dünyaya meydan okuyan moderniteye bir cevap hükmündeki dergide, siyasî ve içtimaî tartışma konularından biri de “hürriyet, ilim ve terbiye” arasındaki ilişkidir. Felsefe ve hikmet çalışmaları, ansiklopedi teşebbüsü ve Ma'ârif Nazırlığıyla meşhur olan Emrullah Efendi'nin *Sırât-ı Müstakîm*'de ma'ârif, hürriyet, eşitlik, ilim ve terbiye konularında yaptığı tartışma, bu kavramların dönüşüm macerasına şahitlik etmesi bakımından anlamlıdır. Emrullah Efendi, hürriyeti dört farklı kanuna itaat etmekle açıklar. Kanunların temelini teolojik bir varoluşa indirgeyen Emrullah Efendi, bu kanunların mahiyetini anlamak için ilme müracaatı öngörür. Gerçek anlamda terbiyenin ancak tabii kanunların sırlarını keşfederek, onları insan lehine kullanmakla olabileceğini iddia eder. İkinci olarak, kanun-ı medenîyi (sosyolojiyi) sayar. Ona göre fizik kanunları hiçbir halde değişmezken, içtimaî kanunlar değişir. İnsanın varlığı medeni olmasına bağlıdır ve medenî olarak yaşayabilmesi için de içtimaî kanunları bilmesi ve ona itaat etmesi beklenir. Burada temel sorunlardan biri insanlar arası eşitlik meselesidir. Ona göre hürriyet ve itaat paradoksunun ilimle birleştirilmesinden maarifin ve bunun neticesinde de medenî toplumsal hayatın teşekkülü söz konusudur. Ancak bu terbiyenin sınırları Avrupalıların öngördüğünden ne kadar farklı olacaktır? Emrullah Efendi temelde bu soruya cevap vermeye çalışır. Aslında eğitim kavramlarının Tanzimat sonrasında hızlı bir dönüşüm süreci vardır. Son dönem

Osmanlı aydınlarının eğitim, bilim ve hürriyet gibi kavramlara verdikleri yeni anlamlar ve açıklama tarzları düşünsel dünyanın değişim dinamiklerine işaret etmesi bakımından da anlamlıdır. Bu bildiride *Sırât-ı Müstakim*'de Emrullah Efendi imzasıyla yayımlanan makalelerden hareketle "hürriyet, maarif, terbiye, tahsil ve ilm" konularının izahına değinilecektir.

Emrullah Efendi: Hayatı ve Eserleri

Emrullah, tüccardan Ali Efendi'nin oğlu olarak 1275/1858 tarihinde Lüleburgaz'da dünyaya geldi. Dönemin ilköğretimi anlamındaki iptidai eğitimini burada tamamladı. Daha sonra İstanbul'a gelerek orta dereceli memur yetiştiren Mekteb-i Mülkiye'ye kaydoldu. Bu okuldan en iyi derece (aliyyü'l-ülâ) alarak mezun oldu. Gerek okulun sağladığı imkânlarla gerekse, kendi gayretleriyle dönemin Osmanlı aydınları arasında yaygın olan Fransız lisanını en iyi bir şekilde öğrendi. II. Abdülhamid döneminin ilk zamanlarından önce Yanya (1882) daha sonra da Selanik (1884) ma'ârif müdürlüğüne ataması yapıldı. Ardından Halep ma'ârif müdürlüğü görevine atandı ve aynı zamanda oradaki idadide muallim olarak görev yaptı. Altı yıllık Halep görevinin ardından 1891'de de Aydın ma'ârif müdürlüğüne getirildi. Burada bazı siyasî sebeplerle Avrupa'ya gittiyse de kısa süre sonra affedilerek yurda döndü. Önce ma'ârif meclisi üyeliğine daha sonra da Konya Hukuk Mektebi müdürlüğüne tayin edildi. 8 Ocak 1908'de ileride Türk milliyetçiliğinin teşekkülünde önemli misyon üstlenecek olan Türk Derneği'nin kurucu ve idarecileri arasında bulundu.

16 Aralık 1908'de Kırkkilise (Kırklareli) mebusu olarak Meclis-i Mebûsan'a girdi. Ardından Mekteb-i Sultani Müdürlüğüne getirildi. Aynı zamanda Ma'ârif Nezâreti İlmî dairesinde çalıştı. 12 Ocak 1910'da Ma'ârif Nâzırı oldu. Bu görevi sırasında yaptığı işleri destekleyenler olduğu kadar karşı çıkanları da çok oldu. Hakkında Meclis-i Mebûsan'da soru önergesi verildi. Hakkında sık sık istifâ söylentileri çıkarıldı. Kanunsuz işler yaptığı iddia edildi. Eleştiriler karşısında 20 Şubat 1911'de istifâ ettiyse de 15 Aralık 1911'de tekrar Ma'ârif Nâzırı oldu. Bu arada İttihat ve Terakki Cemiyeti ile arası açıldı, istifasını Sadrazam'a sundu. Ancak istifası kabul edilmedi. 21 Temmuz 1912'de Bakanlar Kurulu'nun istifasına kadar görevde kaldı. 1912 Kasımı sonlarında, Darülfünun olayları dolayısıyla, Divân-i Harb-i Örfî (Sıkıyönetim) tarafından tutuklandı ve sorguya çekildi. 14 Eylül 1910'da Darülfünun Edebiyat Şubesi "Hikmet-i Nazariye" mü-

derrisi oldu. Bu görevine 1911'de de devam etti. 21 Şubat 1913'te aynı kurumdaki "Usul-ü Tedris ve Terbiye" müderrisliği vazifelerini de yürüttü. 14 Ağustos 1914'de Yeşilköy'deki evinde öldü. Cenazesi büyük bir törenle kaldırıldı. Emrullah Efendi'ye farklı çalışmaları nedeniyle Osmanlı Devleti, Bulgaristan ve Sırbistan tarafından ödüller verilmişti.

Eğitim Tarihinde Emrullah Efendi'nin Yeri

Türk eğitim tarihinin görüş, düşünce, felsefe ve uygulamalarıyla önde gelen simalarından biri Emrullah Efendi'dir. Gerek Ma'ârif Nâzırlığından önce yayımladıkları gerekse nâzırlığı döneminde eğitim işleriyle ilgili verdiği hükümler ve aldığı kararlar onun unutulmaz bir eğitim pratisyeni ve düşünürü olmasını sağlamıştır. Osmanlı son dönemi eğitim modernleşmesinin önemli meselelerinden biri olan "küllî ıslah hareketinin" alttan mı yoksa üstten mi başlanması gerektiği tartışmasına "Tuba ağacı nazariyesi" adıyla şöhret bulan öneriyi getirmiştir. Ona göre eğitimde toplu bir ıslah yapılacaksa bu öncelikle yükseköğretimde ve seçkin kesiminde olmalıdır. Zira üst kesimde reform yapmak hem daha kolay hem daha az masraflı ve daha kısa sürede netice alınabilir niteliktedir. Burada yapılacak bir reform sayesinde ilk ve orta öğretimde daha nitelikli öğretmenler yetişecek ve böylece yükseköğretime nitelikli öğrencilerin gelmesi sağlanacaktır. Bu yöntem sayesinde eğitim sisteminin batılı metotlarla buluşması ve yerli değerleri özümsemesi mümkün olacaktır.

II. Abdülhamid'in iktidarı sonrasında devletin ve toplumun bekası için eğitilmiş bir orta sınıfın ve memur kesiminin varlığı kesin olarak hissedilmiş ve bunu gerçekleştirmek için ciddi adımlar atılmaya başlanmıştır. Bu sebeple Abdülhamid döneminde ilk ve orta öğretimin hem yaygınlaştırılmasına hem de niteliğinin artırılmasına önem verilmiştir. Ancak modern eğitim derin zihinsel, ekonomik ve beşerî kök ve şartlara gereksinim duyduğundan Osmanlı devletinde bunu gerçekleştirmek sanıldığı kadar kolay olmamıştır. Yaygın modern eğitim teşkilatını kurabilmek için gerekli malî disiplin ve personel yoktur. Bunun için okulların malî işlerinde ve farklı kademelerinde sürekli değişimler olmuş ve bir türlü istikrar kurulamamıştır. Sürekli yeni okullar açılırken, diğer taraftan da bazıları kapatılmıştır. Nitekim bu sistemsiz ortam II. Meşrutiyet döneminde de devam etmiş ve hiçbir fiziki ve pedagojik alt yapısı olmadan okullar açılmış ya da ne getireceği hesaplanmadan eski okullar ani kararlarla kapatılmıştır.

1908 İnkılabı'ndan sonra yeni yönetim ilk olarak eski rejimin memurlarını tasfiye işine girişmiştir. Ancak deneyim gerektiren üst düzey memuriyetlere getirilecek yeterli personel bulunamadığından eski düzenin kişilerinden istifade edilme yoluna gidilmiştir. Emrullah Efendi İttihatçıların kerhen göreve getirdiği II. Abdülhamid dönemi bürokrat ve münevverlerinden biridir.

Emrullah Efendi, Ocak 1910'da Ma'ârif Nâzırlığına getirildi. Bu süreçte Osmanlı eğitim sisteminde ciddi ıslah çalışmaları öngörülüyordu. Emrullah, Tefvik Fikret gibi materyalist ve pozitivist fikirleriyle temayüz eden eğitimcilerle karşı tavır takınmış durumdaydı. Nitekim öncelikle Tefvik Fikret ile ciddi tartışmalar yaşadı, onu birkaç kez görevinden aldı. Bunun yanında Satı ve İsmayıl Hakkı Bey gibi eğitimcilerle de fikirlerinin uyuştugu söylenemez. Dolayısıyla gerek hayatında gerekse 1914'teki vefatından sonra ona yönelik eleştiriler devam etmiştir. Ancak bu süreçte Emrullah Efendi'nin görüşlerine değer veren ve onun görüşlerinin uygulanmasını isteyen bir isim vardı: Ziya Gökalp. İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin ideoloğu olması nedeniyle onun söylemlerinin tatbik edilme şansı daha yüksekti ve bu bakımdan Emrullah Efendi'nin görüşleri Gökalp tesiriyle de olsa daha arka planda kaldı.

II. Meşrutiyet döneminde eğitim ve ıslahat denildiğinde şüphesiz ilk akla gelen isim Satı Bey ve Emrullah Efendi ikilisinin *İslâm Mecmuası*, *Millî Talim ve Terbiye Mecmuası*, *Muallim Mecmuası* gibi dergilerde sürdürdükleri tartışmalar akla gelir. Sadece eğitimde ıslahın nereden başlayacağına yönelik fikirler değil, eğitim sisteminin sağlıklı bir bürokrasiye kavuşması, ilkeler, yasa ve yönetmeliklerin dönüştürülmesi gibi çalışmaları da olmuştur. Emrullah Efendi ansiklopedi hazırlığı, felsefi tartışmaları, eğitim bürokrasisini düzeltme gayretleri ve ıslah projeleri ile eğitim tarihinin unutulmaz eğitim bakanlarından biri olmuştur. Bu güne kadar Emrullah Efendi üzerine derinlikli bir araştırmanın yapılmamış olması büyük bir eksikliklerdir.

1908'in sonrasında yayın hayatına başlayan *Sırât-ı Müstakîm* dergisinde yayımladığı ma'ârif üzerine makaleleri¹ onun meseleye hayli derinlikli bir zaviyeden baktığını gösterir. Bu makalelerde "maarif, terbiye, talim, ilim ve hürriyet" kavramlarından ne anladığını açıklar. Bu yazının temel konusu da Emrullah Efendi'nin söz konusu makalelerdeki ilgili kavramlara nasıl baktığını kısaca tasvir etmek ve tartışmaktır.

1 Emrullah, (Teşrin-i Sani 1324/10 Aralık 1908, ss. 248-250); Emrullah, (Kanun-ı Evvel 1324/17 Aralık 1908, ss. 264-266); Emrullah, (Kanun-ı Evvel 1324/24 Aralık 1908, ss. 278-279); Emrullah, (29 Kanun-ı Sani 1329/11 Şubat 1909, ss. 390-391).

Emrullah Efendi’ye Göre “Terbiye, Hürriyet ve İlim”

“Hür olmak” insanlığın kadim olgularından biridir. Ancak “hürriyet” kelimesi genelde “soylu, şerefli, seçkin ve iyi olan” anlamlarında kullanılmıştır. Üstün bir değere ve ayrıcalığa sahip olma durumu da aynı kavram ile ifade edilmiştir. Ahlâk, tasavvuf ve felsefe çalışmalarında ise hürriyet kavramının, davranış biçimi anlamına gelebilecek şekilde ahlâkî içerik kazandığı görülmektedir. Hürriyetin karşıtı olarak ise “esaret” kavramı kullanılmıştır. İslâm tarihinde miladi onuncu asra gelindiğinde başta Farabi olmak üzere diğer bazı ulemâ ‘hürriyet’e sosyolojik ve siyasî bir içerik kazandırmışlardır. Buna göre kavram, fertlerin istek ve arzularını gerçekleştirme özgürlüğü, cüz’i iradeyi kullanma salahiyeti şeklinde tanımlanmıştır. On dokuzuncu yüzyıl Avrupa’sının sosyo-politik imkânlarıyla yeni ortaya çıkan “freedom” özgürlük kavramıyla, “liberty” hürriyet kavramı ifade ettiği değer dünyası bakımından birbirinden ayrılmıştır.

“Hürriyet” kavramının büyük ölçüde siyaset ve sosyolojik bir içerikte kullanılmaya başlaması ve bu günkü anlama yaklaşmasını modernite gerçekleşmiştir. On sekizinci yüzyılın sonlarından itibaren hürriyet kavramı klasik İslâm ilimlerindeki anlamından sıyrılarak, batılı tarzda bir içeriğe kavuşmuştur. “Batı’da olduğu gibi, İslâm dünyasında da temel insan haklarından ve veya vatandaşlık haklarından biri olarak siyasî, hukukî ve içtimâi alanlardaki hareket serbestiyetini ifade eden anlamıyla hürriyet kavramının, ilk defa 1789 Fransız İhtilali’nin etkisiyle Tanzimat döneminden itibaren önce edebî eserlerde, sonrada hayatın başka alanlarında kullanılmaya başladığı görülmektedir (Çağırıcı, s. 504). On dokuzuncu yüzyılın başlarında Osmanlı devletinde, Batılı anlamda hürriyet kavramını kullanmanın sakıncalarına işaret edilerek “liberty” kavramına karşılık olarak önce “ruhsat” (Meriç, 1978, s. 273) daha sonra da Farsça “başı bağı” anlamına gelen ‘serbestî’ kelimesi kullanılmıştır. Bazen hür yerine yine Farsça kökenli “azad” ya da “azadî”nin de kullanıldığı olmuştur. Kavram on dokuzuncu yüzyılda hızla siyasileşerek adına gazete ve deriler çıkarılmaya², yüzyılın sonuna doğru da siyasî teşekküller, partiler³ oluşturulmaya başlanmıştır.

Hürriyet, klasik İslâm literatüründeki eylemlerin hareket genişliği anlamından, siyasî hak ve sorumlulukların tanımlanması ve kullanılmasına doğru kayınca,

2 Bunun en güzel örneklerinden biri Namık Kemal ve Ziya Paşa’nın 1869’da Londra’da çıkarmaya başladıkları siyasal muhalefet dergisi *Hürriyet*’tir.

3 II. Meşrutiyet dönemi İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin karşısında en etkin muhalif hareket olarak ortaya çıkan Hürriyet ve İtilaf Fırkası da bu kullanımın önemli ve özgün örneklerinden biridir.

toplumda hiyerarşik olarak bu kavramın temellüküne yönelik hazırlık da kendini göstermiştir. Öncelikle hürriyet kavramının tanımlanması, tanıtılması ve ardından da geniş toplum kesimlerine onun kıymetinden bahsedilmesi gerekmiştir.⁴

Tanzimat döneminde bu vadiye bayrağı ilk ele alanlardan biri kuşkusuz Namık Kemal olmuştur. O ve arkadaşları 1866-67 aralığında, İstanbul'da gazetecilik, siyasal muhalefet ve gizli örgütlenme faaliyetlerinden dolayı yurtdışına çıkmak zorunda kalmışlardır. Kemal Bey ve arkadaşlarının 1868'de Londra'da çıkardıkları ve Türk siyasî hayatından merkezi bir yer tutan gazetelerinin adının *Hürriyet* olması son derece anlamlıdır. Gazetenin ilk sayısında Namık Kemal "vatan sevgisi imandandır" (Kemal, 1868, s. 1) mealinde sıhhati bile meşkük (bazılarına göre bunu düpedüz Namık Kemal uydurmuştur!) olan bir hadis-i şerifi başlık olarak kullanarak vatan, millet, özgürlük ve hürriyet kavramlarına dinî mahiyeti ağır basan ve bundan sonra da asla bundan kurtulamayacak olan bir mana ve derinlik kazandırmıştır. Daha da önemlisi Namık Kemal yazdığı *Hürriyet Kasidesi* başlıklı şiiriyle bu kavramın efsanevi savunucusu ve bir anlamda inşa edeni olmuştur.⁵

II. Abdülhamid dönemi çeşitli yönleriyle siyasî eylemlerin sıkı bir şekilde kontrol edildiği ancak "millet, milliyet, Türklük, hürriyet" gibi modern kavramların kültürel ve bilimsel olarak tartışıldığı, kitap ve gazetelerde kendini gösterdiği paradoksal bir zaman aralığı olmuştur. Bu dönemde hürriyet kavramı, siyasî hakların kullanılması, örgütlenme, hatta devletin koyduğu kurallara uymamak gibi anlamlara bile gelmiştir. Nitekim dönemin sonu 1908 Temmuzunda Hürriyet ilan edilince, birçok kişi meseleyi vergi ve askerlik borcundan kurtulmak olarak yorumlamıştır. Meşrutiyet'in tesisinden sonra kurulan en önemli siyasî partinin adının Hürriyet ve İtilaf Fırkası (Birinci, 1990) olması da kavramın Türk siyasî hayatında ne kadar merkezi bir yere oturduğunu göstermesi bakımından zikre değer.

- 4 Hürriyet kavramının 24 Temmuz 1908'den sonra Meşrutiyet'in yeniden ilanıyla birlikte tam anlamıyla siyasallaştırıldığı politik realite haline geldiği söylenebilir. Nitekim Meşrutiyet'in ilanı "Hürriyet'in İlanı" şeklinde entelektüel dünyada kavramsallaştırılmış ve halka duyurulmuştur. Ancak halk nezdinden hiç tanınmayan bu kavrama çok farklı anlayışlara ve arayışlara sebep olmuştur. Genel olarak vergiden muafiyet ve kanun tanımazlık şeklinde anlaşılmanın yanında, daha çok kartpostallardan esinlenen ahalinin hürriyeti Avrupa'dan gelecek alımlı bir kadın olarak tasavvur ettiği de söylenenler arasındadır.
- 5 İlgili kasidenin son mürsası, hürriyet kavramının nasıl efsaneleştirildiğini ve modern bir mit haline dönüştürüldüğünü göstermesi bakımından hayli manidardır:

*Ne Efsunkâr imişsin ah! ey didâr-ı hürriyet,
Esir-i aşkın olduk gerçi kurtulduk esaretten.*

Kavramın siyasî yönü yanında bir de sosyolojik ve pedagojik tarafı söz konusu olmuştur. Buna göre hürriyetin devlet yönetimiyle olan ilgisinden ziyade bireyin kendisiyle olan ilgisi üzerinde durulmuştur. İnsan eylemlerinde gerçekte ne kadar özgürdür? Bu özgürlüğü kısıtlayan şeyler nelerdir? Hızla gelişen Batı medeniyetinin hürriyet kavramına olan etkileri nelerdir? Özellikle modernitenin getirdiği yeniliklerin hürriyeti kısıtlayıcı tarafları bulunmaktadır. Şu halde bu sınırlamalardan nasıl kurtulmak mümkündür? İşte bu tür soruların II. Meşrutiyet arifesinde ve sonrasında sıklıkla tartışıldığı söylenebilir. Dönemin önde gelen bir münevver olarak Emrullah Efendi de hürriyet kavramının öncelikle ne olduğuna daha sonra da eğitim, ilim ve irfan ile olan ilişkisine derinlikli olarak değinmektedir.

Emrullah Efendi'ye göre terbiye insanın potansiyel kuvvetinin tekâmülü olarak tanımlanabilir. Bunu "terbiyenin esası insanın kuvâ-yı mevcûdesinin tamamıyla inkişâfı ve bedir hâline gelmesidir" şeklinde tanımlar (Emrullah, 1324/1908, s. 248) Buna "hürriyet-i terbiyenin esâsı" der ve ardından "hürriyet" kavramını tanımlamaya başlar. Ona göre hürriyet, "aklın muktezası olan kavânîne (kanunlara) itaattir." Peki, aklın muktezası olan kanunların kaynağı nedir? Emrullah Efendi söz konusu kanunların ve bütün hadiselerin kaynağı ve kökeni "şüphesiz Cenâb-ı Hak'tır" diye cevaplandırdıktan sonra âlemde hangi tür kanunların olduğunu saymaya başlar. Ona göre âlemde dört türlü kanun vardır:

i. Tabii kanunlar (Kavânîn-i tabiiyye): Tabiatı meydana gelen kanunlardır ki, bunlar için ezeli ve ebedi değişim yoktur. Tabii kanunların değişmezliği ilahi hikmetin bir gereğidir. Tabii kanunların ortaya çıkma ve görülme biçimi nesnelere ve cevherler üzerinde olur. Emrullah Efendi buna "itaat" der. Ona göre bu itaat zaruridir. Hürriyetimizi kuşatır ancak ona insan hürriyetine mutlak engel değildir. Bu kanunlar içinde hastalık, yer çekimi, elektrik bize zararlı gibi görünebilir. Zahirî böyle algılanabilir ancak onların olumsuz etkilerine maruz kalmak sırf cehaletimizden kaynaklanır. İlmin karşıtı cehalettir, cehalet esaret demektir. İnsanın insana esaretinden ziyade tabiatı, doğa güçlerine olan esarettir. Ancak insan tabii kanunların aslını, esasını, esrarını ve işleyiş tarzını öğrenirse, onların kötü tesirlerinden kurtulduğu gibi, bazılarını lehine çevirebilir. İnsanı bu kanunlar karşısında hür kılan ilimdir. Kubbeler yapmak, balonla uçmak, kuduz için aşı bulmak bunun örneklerindedir. İnsan ilmi sayesinde rüzgârı, suyu, havayı, dağları, ormanları, okyanusları tehlike olmaktan çıkarır ve hepsini emrine amade kılar. Emrullah'a göre hürriyet ancak ilimle elde edilebilir

ve korunabilir. Cehalet ile hürriyet bir arada bulunamaz. Bu bakımdan hürriyet ma'ârifin eş anlamlı bir unsuru (vezn-i te'adülü) olarak görülebilir.

ii. Düşünmenin tabii kanunları (Kavânin-i fikriye): Emrullah Efendi'ye göre insan zihni belli kanunlar çerçevesinde çalışır. Zihnimiz mevcut bir takım unsurları/manaları yan yana dizer ve öyle düşünür. Peki, bu unsurlar/anlamlar zihnimizde öyle, kendiliğinden mi bir araya gelir ve dizilir? Bu soruya Emrullah, "hayır" diyerek cevap verir. Ona göre insanlar bu manaları kendi kendine nizama sokamaz. Bunun bir kanunu vardır. İnsanın istediği gibi düşünmesini engelleyen amiller vardır. Düşünmeyi sağlayan nizam tabii bir kanuna bağlıdır ve bu insanın elinde değildir. Biz düşünmeyi sağlayan nizamlardan elde edilen imkânlarla elde edilen manalardan istediğimize iltifat ederiz. Bu bakımdan da bir anlamda hürriyet-i fikriyemiz yoktur. Ancak ilim sayesinde zihnimizde mananın nasıl oluştuğunu, fikrin teşekkül kanunlarını keşfedebilirsek, istediğimiz gibi düşünme imkânına sahip olabilir. Demek oluyor ki ikinci kanunun ortaya çıkması da ilimle anlaşılabilir ve ona müdahale edilebilir. İnsan bu müdahaleyi bir arada yaşamaya borçludur, münferit yaşasaydı belki de bu iki kanundan asla kurtulamayacaktı.

iii. Toplumsal kanunlar (Kavânin-i beşeriye): Emrullah Efendi toplumsal/sosyal kanunları, İslâm hükemâsının kuşkusuz en kudretli isimlerinden biri olan İbn-i Haldun'a ait "insanı tab'an medenîdir" hükmüne referans verdikten sonra açıklamaya başlar. İnsan medenî, yani medinede/şehirde yaşayan, medineye mahkûm bir canlıdır. Medinede/şehirde olmak durumuna toplum/sal olmak da denilebilir. Toplumsallık, toplum haline yaşamak insanın en tabii niteliğidir. Toplumsallık, topluluk değildir, toplumu insan akıl/zihin inşa eder. Bu bakımdan topluluk halinde yaşamak sadece insana özgüdür.

Burada medeniliği bir arada yaşama, ya da şehir hayatını kurma ve geliştirme, bir kültür inşa etme olarak da yorumlamak mümkündür. Hayvanların da bir hayatı vardır ve topluluk olabilirler, ancak medenî/şehre ait bir topluluk oluşturmazlar. İnsan akıl sahibidir ve toplumu, devleti ve medeniyeti bu sayesinde kurar. Bu medenî yaşayış biçiminde insanların bir arada sağlıklı bir şekilde yaşayabilmeleri için bazı kanunlara ihtiyaçları vardır. Emrullah'ın burada belirttiği bir arada yaşamının gerekli kıldığı şehir hayatının, bir arada yaşamının ve genel olarak da toplumsal hayatın kanunlarıdır. O buna "beşeri kanunlar" der. Emrullah Efendi'ye göre bu kanunun öğrenilmesi, değiştirilmesi ve geliştirilmesi için de ilim gereklidir ve ilim de ma'ârif sayesinde gelişebilir.

iv. Kanun-ı medenî (Kavânîn-i medeniye): Bu kanuna göre can taşıyan hayvanat birbirine ancak bir lüzum üzerine yardımda bulunabilir. Bunun hariçinde ortak çalışamaz ve daima kendisi için yaşar. Oysa insanlar bundan birkaç bin sene önce yazılan bir kitaptan istifade edebilmektedir. Şu halde insan belki bilmeyerek birbirleri için çalışıyor ve üretiyor. "İnsanlar arasında daima bir münasebet, pek eski zamandan beri bir mu'âşeret vardır." Bu devamlılık ve istifade etmenin de bir kanunu vardır ve buna "kanun-ı medenî" denir. Bu kanunun kaynağı her zaman akıl olmayabilir. İnsan aynı zamanda his ve duygu sahibidir. His ve ihtirasların devamı ve tekrarı sayesinde insanlık "âdât ve ahlâk iktisâb" elde eder. İnsan hareketlerinin kaynağı bazen bunlardır. Bu kaynak toplum ya da süreç içinde oluşturulmuş kültür ya da gelenek olarak da ifade edilebilir. Kanun-ı medenînin kaynağı akıl değil hislerdir ve bu sebeple zaman zaman bozulmuş ve değişmiştir.

Şu halde tabii kanunlar değişmez olduğu halde, kanun-ı medenî dönüşebilir ve değişebilir. Kanun-ı medenînin kaynağı akıl olmasa da ona da itaat şarttır. Antik Yunan'da çok tanrıcılık vardı. Sokrates buna karşı çıktı ve şehir meclisi tarafından yargılandı. Talebesi ona kaçmayı teklif etti. Sokrates "hâkim kavânine riayetsizlik olur" diyerek reddetti. Emrullah Efendi bu örneği verdikten sonra şöyle bir çıkarıma gider: Toplumda geçerli bir hükmün kaldırılması için hür fikir ve kalemle bunun bozukluğu insanlara anlatılmaya çalışılmalıdır. Bu çareye tevessül edilmeden hareket edilirse kargaşa çıkar. İnsanların uyması gereken kanunların oluşmasını sağlayan hürriyet-i fikriyedir. Tarih boyunca böyle olmuştur.

Emrullah Efendi'ye göre, terbiye bütün bu kanunları öğrenmenin yoludur, metodudur ve bütün insanlar için lazımdır. Ancak bu sayede söz konusu kanunların mahiyetleri, sırları, değişim biçimleri öğrenilebilir, anlaşılabilir ve onların kısıtlayıcı, daraltıcı yönlerinden kurtulmak, hatta onları kontrol altına almak ve böylece hürriyet-i tabiiyemizi kurtarmak mümkün olabilir. Buna ila ve olarak serbest ve doğru düşünmenin şartı istirahat, dinlenmedir. Daha farklı bir ifade ile insanın boş zamanının olmasıdır. Boş zamanı olmayan insan sağlıklı bir şekilde düşünemez ve düşünce üretmez. İnsan tabiatının heyecanlı zamanlarında beden ve nefes rahat edemediği iyi düşünemediği birçok kereler ispat edilmiştir. İnsanlar işte bu gibi engellere galebe etmedikçe iyi düşünemez. Bunun için dahi ilim ve ma'ârif lazımdır. İlim ve marifetin yeri mekteptir. Mektep de henüz çalışma zorunluluğu olmayan kişilerin gittikleri yerdir. Bir anlamda okula boş zaman geçirilen yer demek de mümkündür. Emrullah Efendi'nin bu

düşünce ve açıklamalarında Antik Yunan filozoflarından etkilendiği açıktır. Zira benzer açıklamaları Aristoteles'in de yaptığı bilinmektedir.

Netice olarak ilim ve ma'ârifin temellükünden ve zihnen temininden sonra mevcut kurallara ve nizama tabi olmak şarttır. Ancak bir taraftan beğenilmeyen, eskiyen yönlerinin değiştirilmesi, geliştirilmesi için de onun ıslahına çalışılmalıdır. Bunun için bir engel yoktur. "Zaten insan kavânin-i medeniyeye ita'at ile hür olabilir". Ona göre bunun dışında fikir üretmek hürriyetten çıkmaktır.

İnsan ilimle tabii hürriyetini sınırlayan engellere meydan okur ve ondan kurtulma yollarını bulur. Düne kadar hızlı ulaşım ve iletişim büyük bir engel iken bu gün artık bu engellerden eser kalmamıştır. Terbiye sayesinde insan hürriyetini kısıtlayan ya da hayata engel teşkil eden unsurlardan kurtulmak mümkündür. Bu sayede vahşi hayvanlar ehil hale getirilebilir, bitkilerden iyi ve beklenilenin çok üzerinden mahsuller alınır. Sanayinin gelişmesi ve imkânları da bu cümleden sayılır. Vaktiyle hiçbir menfaat sağlamayacağı düşünülen riyazî/fen ve mühendislik ilimlerinin âlimlerine deli nazarıyla bakarlardı. Oysa bu gün terakkinin, ma'ârif-i umûmiyenin intişarı büyük oranda bu tür âlimlerin katkısıyla gerçekleşmiştir.

Terbiye İlminin Hususiyetleri

Emrullah Efendi, "hürriyet-i terbiye için *müsavâtın/eşitliğin* şart olduğunu belirtir. Eşitliği iki şey ya da kişinin aynı olması anlamında kullanmaz. "İlmi terbiyede *müsavât* demek herkesi bir kalıptan çıkarmak demek değildir." Zaten ihtilaf, farklılık ve rahmettir. Toplum yüksek zihinlere muhtaçtır. Deha sahibi insanlar topluma rehberlik ederler. Onlar da normal insanlar seviyesinde kalacak olursa cemiyet ilerleyemez, gelişemez. Şu halde eşitlik başka anlaşılmalıdır: "Herkes insan olmak haysiyetiyle bazı şeyleri öğrenmede ve ilim talep etmede eşittir." Bunun dışında zekâ, kavrayış, deha gibi hususlar bakımından her insan farklıdır. Medeni bir toplumun devamı için gerekli şartların başında *müsavât/eşitlik* gelir. İslâm eşitliği tesis etmiştir, yalnız ilim bakımından bilen bilmeyen eşitsizliği vardır. Zira "rütbetü'l-ilm ü a'le'rrüteb'dir (İlim rütbesi rütbelerin en yücesidir)." İlim öğrenmek, talep etmek bakımından herkesin eşitliği söz konusudur. Yoksa toplumda asıl olan adalettir.

Terbiyenin temel kavramlarından ve esaslarından biri de "tekâful" nazariyesidir. Bir kimsenin zararına olan bir davranış, bir kural, bir olgu diğerler insanlar

için de zarardır. Yine bir insanın kârına olan başkaları için de kârdır. Medeniyetin ilerlemesinde cümlenin katılımı vardır. Bütün milletler bir miktar medeniyete katı vermiştir. Dünyadaki toplumlar arasında sıkı bir irtibat vardır. Bir yerdeki ekonomik kriz kısa sürede diğer toplumları da etkilemektedir.

Terbiyenin bir diğer esası *fazilettir*. Fazilet, galip gelmek anlamındadır. Ancak bu galibiyet insanın kendi nefsi ile verdiği mücadelede elde ettiği üstünlüktür. Nefsimizle olan mücadele sonunda elde edilen neticeye "fazilet" denir. İnsanın kendi nefsi ile yaptığı mücadele kendini bulma savaşıdır. Kendini bilen, bulan bir kişi en büyük verimi elde etmiş olur. Bunda ne kadar ileri gidilirse, kötülükler o kadar geride kalır. Gerçek anlamda hürriyetin göstergelerinden biri, insanı kendi içine hapseden amillerden kurtulmaktır. Hür olan herkes bunlardan sorumludur.

Terbiye ilmi hendese, coğrafya gibi vatanı olmayan bu günkü anlamda evrensel, beynelmil bir ilim değildir. Terbiye *yerli ve kültürel* unsurlar taşır. Bu bakımdan terbiye işinde devlet ve din işlerinin selameti için bu hakikatin göz önünde bulundurulması icap eder. Terbiyenin temininde ve kurallarının konulmasında daima bu hususa dikkat etmek gerekir. Bunun gözden ırak tutulduğu zamanlarda terbiyenin toplum için istenmeyen neticeler vermesi kaçınılmaz hale gelir.

İnsanın üzerinde yaratıcısının (Allah), nefsin, çevrenin, bedeninin ve zihnin hakkı vardır. *Zihnin hakkı* da tahsil-i ma'rifettir. Zihin terbiye sayesinde kemâl noktasına erişecek, yani olgunlaşacak ve buna kimse engel olmayacaktır. Bu hakikate ve hakka riayet edilmezse orada adalet ve gelişme olmaz. Bir yerde yalnız adaletin tesis edilmesi orada gelişmeyi sağlamaz. İnsan refahı adaletle maddi ve manevi gelişmenin kesiştiği noktada meydana gelir. Mesela insanlar yardımlaşmazsa tabii kuvvetlerin ve zorlukların üstesinden tek başına gelinemez. Yardımlaşmanın modern toplumdaki karşılığı işbirliği ve işbölümüdür. Bugünün şartlarında hasetler gerçekleşmezse sağlıklı bir toplum ve devletin kurulması mümkün olmaz. Bu tür zorlukların üstesinden gelebilmek için hakikatin manasını, hikmeti ve adaleti hâkim kılmak gerekir. Faziletleri gerçekleştirmek için mesai harcamalıdır.

Bu önemli görevde terbiye ilminin rolü büyüktür. Fazileti elde etmenin yolu terbiyeye önem vermekten geçer. İnsanlığı kötülöklere bulaşmaktan ancak terbiyeye önem vermek koruyabilir. Yine insanları hakiki manaları bulmasına ve adaleti tesis etmelerine bu noktadaki kararlılıklarını boşa çıkarmadan neticeye ulaştırmaya terbiye yardımcı olabilir.

Emrullah Efendi nihai olarak toplumların ilerlemesinde, geçmiş ile irtibatın kesilmesinde ya da sağlıklı bir şekilde köprü kurulmasında ve toplumsal düzenin yenilenmesinde terbiyenin büyük tesirinin olduğunu vurgular. Terbiyenin önemi, insan için lazım olan adalet, fazilet, hakikat gibi kavramları zihinde bir meleke haline getirmektir. Ona göre söz konusu mana/değer zihne bir kere yerleşti mi başka hiçbir mana/değer onun üstüne çıkamaz.

Terbiye ilminin bir diğer işlevi de zihne bir *intizam ve ittirat* (usul ve düzenli tekrar) melekesini yerleştirmektir. İntizam mekân ve zamanda olmak üzere iki kısımdır. Mekânda intizam, cismin mekânı neresi ise her zaman orada bulunmaktır. Zamanda intizam ise, fiilin öyle bir surette gerçekleşmesidir ki, o fiilin gerçekleştirilme vakti ne vakit ise onu o vakitte yapmak ve böylece vakti zayi eylememektir. Ittirat ise bir fiil ya da davranış bir kere nasıl yapıldı ise, diğerlerinde de aynı şekilde tekrar edilmesi hususudur. İnsan zihnine bu kuvvetleri kazandıracak olan *pedagoji* adı da verilen terbiye ilmidir. (Bu kavramı Fransızlar Yunancadan almışlardır. Bunun bizdeki tam karşılığı ilmü't-terbiyedir).

İnsanlar birarada yaşamaya mecburdur ve böyle yaratılmıştır. Bu hayatın devamı için birtakım rabıta ve münasebete ihtiyaç vardır ki buna “ulum-ı medeniye ve siyasiye” denir. İnsanın hemcinsi ile ilişkisini anlamak için ahlâk ve hukuk ilmine ihtiyaç vardır. “İlm-i ahlâk, ilm-i hukûk, ilm-i siyasi, ilm-i servet, usûl-i mâliye, ilmü't-terbiye” (Emrullah, 1329/1909, s. 392) ilimler sınıflamasında ya da hiyerarşisinde “ulûm-i medeniye” adı altında toplanır. İlimler sınıfı içinde terbiye ilminin önemi büyüktür. Zira evvel emirde bir halkın terbiyesi ile hükûmetin şekli arasında büyük bir münasebet vardır. Tabii ilimler ile tabii kanunlar keşfedilir. Tabii engeller bu ilimler sayesinde aşıyorsa, terbiye ilmi ile de “toplum içinde hüküm süren beşerî kanunlar ve sosyolojik unsurlar keşfedilir. Toplumsal kanunların anlaşılması ve insanlığın önünde engel olanların aşılmasında anahtar rol terbiye ilminindir.

Terbiye ilminin özellikle çocuklar için önemli bir rolü daha vardır. O da zihni kuvvetlerin doğru bir şekilde kullanılmasıdır. Dimağda biriken bir kuvvet söz konusudur ve bunu doğru bir şekilde kanalize etmek gerekir. Eğer nefisteki kuvvetlerin nasıl çalıştıkları keşfedilmezse, tabiatta gördüğümüz kuvvetlerden daha büyük tahribat ortaya çıkar. Nefsin kuvvetlerinin keşfi ve doğru kanalize edilmesi de ancak terbiye ilmiyle mümkün olabilir. Aslında, çocuk oynadığında ve yaramazlık yaptığında amacı yaramazlık yapmak değil, dimağındaki kuvveti sarf etmektir. İşte burada bu kuvvetin mahiyeti keşfedilir ve uygun cihet verilirse çocuğun menfaatine neticeler ortaya çıkar. Terbiye ilmi, söz konusu kuvvetin mahiyetini ve nasıl işlediğini psikolojiden öğrenerek talim eyler.

Sonuç

Emrullah Efendi, Osmanlı son dönemi eğitim, kültür ve felsefe tarihinin nev'i şahsına münhasır simalarından biridir. Özellikle 1909 sonrasında Maarif Nazırlığı yaptığı zaman aldığı karar ve polemiklerle gündem olmuştur. Bu dönemde eğitimde köklü bir ıslahat yapma teşebbüsü söz konusu olunca Emrullah Efendi, bu dönüşümün öncelikle Darülfünun'da icra edilmesini savunmuştur. "Tuba Ağacı Nazariyesi" olarak şöhret bulan ve dönemin entelektüelleri arasında yoğun bir şekilde tartışılan bu görüşe göre, öncelikle yükseköğretim sıralarında ciddi dönüşümler yapılacak, böylece elit kitleler ortaya çıkacaktır. Ardından ise orta ve ilköğretimde daha nitelikli bir eğitim yapma söz konusu olabilecektir. Bu görüşlerin dönemin siyasî ve sosyal hareketlerinden dolayı pek de uygulanma imkânının olmadığı söylenebilir.

Sadece eğitim reformları değil, yayıncılığı, ilk ansiklopedi denemesi, dalgın bir filozof olmasıyla da bilinen Emrullah Efendi 1908 sonrasında çıkmaya başlayan *Sırat-ı Müstakîm* dergisinde hürriyet, ilim ve terbiye kavramlarının mahiyetine yönelik bir tartışma yapmış ve bunlar arasındaki ortak noktaları, kesişimleri göstermiştir. Söz konusu kavramların siyasî ve sosyal literatüre girmesinde ciddi katkıları olduğu düşünülen bu tartışmanın bu güne kadar ele alınıp geliştirilmemiş olması da ciddi bir eksikliktir.

Emrullah Efendi, hürriyet kavramını akıl ile irtibatlandırarak açıklamıştır. Ona göre hürriyet, aklın tabii olduğu kanunlara uymaktır. Zira aklın da üstünde yaratılmış kanunlar vardır ve insan her bakımdan bunlara uymak durumundadır. Bu kanunları vaz eden de Allah'tır. Bu kanunların varlığı bir yönü ile insan için sınırlama iken, diğer taraftan akıl cevheri sayesinde imkâna, manevra alanına dönüşebilmektedir.

Ona göre insanın davranışlarını ve düşünmesini belirleyen dört ana kanun vardır. Bunlardan birincisi "kavânîn-i tabî'ye" dediği tabii, doğal kanunlardır. Bu kanunlar ezelde ve ebedde değişmezler. Bu ilahi olmanın ve hikmetin bir gereğidir. İnsan mutlak olarak bu kanunlara rıza göstermek durumundadır. Ancak bu kanunların mevcudiyet sıraları akıl sayesinde keşfedilebilir. Bu sayede tabii kanunlar sınırlama olmaktan çıkar insan için imkân ve hayatı kolaylaştıran araçlara dönüşür.

Düşünmenin ikinci kanunu olarak Emrullah Efendi "kavânîn-i fikriye"yi diğer bir ifade ile, düşünmenin tabii kanunlarını sayar. Ona göre, insan zihninin sı-

nırsız bir düşünme yeteneği ve kapasitesi yoktur. Düşünmenin temel kanunları, kuralları vardır. Bu bakımdan aslında insan tam olarak bir fikrî hürriyete sahip değildir. Tabii çelişmezlik ilkesinde olduğu gibi, insan zihni bazı ön kabullerle kendini var eder. Zihin bu ilkeleri yan yana koyarak düşünür. Bu ameliyenin neticesinde düşünceler üretir. Eğer insan düşünmenin bu ilkelerini çözebilirse, hareket alanını büyük ölçüde arttırmış olur. Her ne kadar yine de verili ilkeler üzerinde düşünüyor olsa da bu çok farklı pencereler açmak anlamına gelir.

Emrullah Efendi'ye göre düşünmenin dördüncü kanunu "kavânîn-i medeniye" medenî kanunlardır. Bu aslında insanın bir toplumsal canlı olmasıyla ilgilidir. Emrullah bu kanunu açıklarken İbn-i Haldun'dan mülhem "insan tab'an medenidir" ilkesini kullanır. Buna göre insan özü gereği toplum halinde yaşamaya mahkûmdur. Buna sosyal olmak da denilebilir. İnsan tabiatını aşabilmesi için medeni/şehirli olmaya muhtaçtır. Medeni olmak demek öncelikle kültür üretmek demektir. Kültürün hâkimiyeti, medeniyet inşa etmek anlamına gelir. İnsanlığın da en büyük gayesi medeniyeti kurmak ve sürdürmektir.

Düşünmenin ve bir medeniyet kurmanın önündeki ilkeler bu şekilde izah edildikten sonra, medeniyetin nasıl inşa edilebileceği tartışılabilir. Emrullah Efendi'ye göre burada devreye "terbiye" girmektedir. Terbiyenin "modern kamu eğitimi bilimi" kavramının ve olgusunun karşılığı olarak kullanıldığı söylenebilir. Zira herkesi kucaklayan bir aktiviteden bahsedilmektedir. Emrullah'ın burada "maarif" yerine "terbiye"yi tercih etmesinin sebebi, pedagoji/"eğitim bilimini" kast etmiş olmasından kaynaklanır.

Emrullah Efendi'ye göre terbiyenin temel özelliklerinden ilki "eşitlik" ilkesini barındırmasıdır. Eşitlikten maksat, ilim öğrenmek noktasında herkesin genel hak ve imkânlaraya sahip olmasıdır. Bir başka ifade ile herkesin ilim öğrenmeyi istemesinin eşitliği söz konusudur. Sosyo-kültürel ve ekonomik imkânlar tabii olarak bir eşitsizliği yaratmaktadır. Terbiyenin ikinci niteliği "fazilet"tir. Fazilet, galip gelmek anlamındadır. Ancak bu galibiyet insanın kendi nefsi ile verdiği mücadelede elde ettiği üstünlüktür. Nefisle yapılan mücadele sonunda elde edilen neticeye "fazilet" denir. Bunda ne kadar ileri gidilirse, kötülükler o kadar geride kalır. Gerçek anlamda hürriyetin göstergelerinden biri, insanı kendi içine hapseden kötülüklerden kurtulmaktır. Hür olan herkes bunlardan sorumludur. Terbiyenin bir diğer özelliği ise "yerli ve kültürel" olmasıdır. Bu bakımdan bir toplumun terbiyede takip ettiği usul, bir başka toplum için faydalı olmayabilir. Bu hususa terbiye ilminde ziyade dikkat edilmelidir.

İnsanın yaşayabilmesi için öncelikle fiziksel ihtiyaçlarını karşılaması gerektiğini belirten Emrullah Efendi, bundan sonra ise zihnin yaşaması ve yaşatılmasını meselesini gündeme getirmiş ve tartışmıştır. İnsan olmanın gereği zihni yaşatmaktır. Zihnin hakkı ise eğitimidir. Eğitim sayesinde zihnin gıdası verilmiş olur. Böylece kültürün inşası sağlanmış ve toplum olmanın gereği yerine getirilmiş olabilir.

Son olarak Emrullah Efendi toplumların ilerlemesinde, geçmişle irtibatın kesilmesinde ya da sağlıklı bir şekilde köprü kurulmasında ve toplumsal düzenin yenilenmesinde terbiyenin büyük tesirinin olduğunu vurgular. Terbiyenin önemi, insan için lazım olan adalet, fazilet, hakikat gibi kavramları zihinde bir meleke haline getirmektir. Ona göre söz konusu mana/değer zihne bir kere yerleşti mi başka hiçbir mana/değer onun üstüne çıkamaz. Terbiye ilminin *intizam ve ittirat* (usul ve düzenli tekrar) melekesi sağlıklı toplum kurmanın da bir öncülüdür.

Emrullah Efendi'nin hürriyet, ilim ve terbiye kavramlarına yönelik tanımlamaları ve aralarındaki ilişkiye yönelik açıklamaları her yönüyle eğitim felsefesine olduğu kadar sosyoloji ve siyaset bilimine de büyük değer katmaktadır. Bu tanımlamalar ve irtibatlar eğitim, sosyoloji, siyaset ve teolojinin ne kadar iç içe disiplinler olduğunu göstermektedir.

Kaynakça

- Birinci, A. (1990). *Hürriyet ve itilaf fırkası: II. Meşrutiyet devrinde İttihat ve Terakki'ye karşı çıkanlar*. İstanbul: Dergâh.
- Çağırıcı, M. Hürriyet. *DİA* (cilt 18, ss. 502-505). İstanbul: TDV.
- Emrullah (Teşrin-i Sani 1324/ 10 Aralık 1908). Terbiye ve esasları. *Sırat-ı Müstakim*, 1(16), 248-250.
- Emrullah. (4 Kanun-ı Evvel 1324/17 Aralık 1908). Terbiyeye dair. *Sırat-ı Müstakim*, 1(17), 264-266.
- Emrullah. (11 Kanun-ı Evvel 1324/24 Aralık 1908). Terbiyeye dair. *Sırat-ı Müstakim*, 1(18), 278-279.
- Emrullah. (29 Kanun-ı Sani 1329/11 Şubat 1909). İlm-i terbiyeye dair. *Sırat-ı Müstakim*, 1(25), 390-391.
- Meriç, C (1978). *Mağaradakiler*. İstanbul: Ötüken.
- Namık Kemal (1868, 28 Haziran). Hubbü'l-vatan mine'l-ıman. *Hürriyet*, 1.

اولان یونان قیامی قایم - قرآن واحادیثه تنور ایتامش اولانلار طریق
اصوهده مقدمه اوله مزار ، ریور .

اسلاف کرامتک مسلکک تصوف نه سوره کله خلق واقعب ایتش
اوله قاری یونان کوزل تصوبر ایلمکک بر اقده بولممن . بی
طریقنه بوسوزلرله خرقه پوش عسالت اولان جهلانک مقام ارشاده
کیمه لری شوبه طورسون بر خالقانک قابوجیبی بینه اوله بجه جلفری
اعلان ایشدر .

عیادتسه کینن حیدر بیداری :

کف اشکوالی طیبی مانی . وهی بی اصاری من طیبی
بینه مقابله ایتش اولان اکا بر عرفانن (سری سقلی) دیورکک :
مصوف ، نور عرفان و معرفت نور ورع و تقوای اطفا ایتمن ،
احکام شریعه و ظاهر کتابه متافین سوزلر میرقدن توف ابدن قطع
مراتب ایتدکک هتک محارمدن اجتناب اولان غیرقیده اوستیده آرتان
و الحاصل تقرب ایتدکک خشنی تراید ابدن کیمه در .

اصوف اسلامیده اساس و علوتقوی ، استقامت و مکارم اخلاقه
ایله الصدفن عازدر . کسوة اقبایه پروردگ کرامات هر و شوق
سوداشنده بولانلر و افعال و سکاتلری شرح مینه توفیق ایتانلر
ذمه اخیار میاشنده دگر ، شرمه اشرار آمانده اعداد اولیلدولر .
ماملی اندامی مدبری

م . شمس الدین

ایجتیاط

کنجلرده ملیت حسی اولیوردا

تراشیم

هرملک آق و استقبالی امیدی کنجلریدر . وطن و مملکت ترقی
وعالیسی کنجلرک حجت و غیرتدن ، قوت و قدرتشدن انتظار ایلمر .
چونکک کج کس نه حال دگر ، آیدر ؛ کنجلک خیال دگر ، حقیقتدر ،
کنجلت روحدر ، فوئدر . فقط بو ، حقیقت و روح و قوت اولان
کنجلکک یازم بر حقیقت و مرضی روح ، ناقص رفوت اوله می
لازمدر . کنجلککده بنون وضوحیله زندگی ، منات اظهار ایتیلدور .
کنجلر بیزده بو زندگی و منات موجودمیدر ؛ زندگی و منات
هر ایکی قوتده شاملدر . یعنی هم مادی ، هم معنوی ؛ جسمده روحده
موجودلری ازم قوت و شدت ؛ بولره آخیر ملی رسیده کنجلرک موجودیله
حصول بیلر اوله بیلیر . حالوکه کنجلرکده ملی سحیی همان همان
کوردموردور . بولکده اک برخی سبب و هلاکتیم ، در .
مملکتکترده عصر لردن بری رلشش و اجنبایانک هر قطعه
سوقوش ، تدبیری ، فقط مؤثر تحریکات اطاع ایتدکک بولوش
برخی واردگه اوده هلاکتیم ، در . لکواکتیم اوقعدر ایکی رازارجه

فانمنایته اویوشمش بر اقلیم کوردلرین باشقه بر منظره عرض ایتان
جهان اسلامان مومال اقراس و سفالتدن اک مهنی مرض عسالت
ولادایی در بولون مستوی و مزمن در دوریه کیرمش اولان بوخته لعل
اسب اشتاری آرینده ، وقیه صاحبش بوکی سنک فکر لریده
تعداد ایتک ایجاب ایدر . عزالی تصوف کینن فقط تصوفدن فی حین
بولان کیمه لره ده خلی چاریشمش ، تصوف اسلامی ایزدن مؤثره
استدلال اساسی اوزرته ایتا ایتکک چایلمشدر . عزالی ایزدن مؤثره
استدلال اصوی (من عرف نفسه فقد عرف ربه) حکمتدن
استخراج ایشدر . تجربه و تتبع اوزرته سنک اولان بوسول . ده
چوق فی ودها چوق معلقدر .

حضرت علی به اسناد ایتان :

و نرم اند برم صبر . دولت الطوی اعلم الاک
ولا حیاة له من خیر . و فکرک فک و ما فکر
فقطه سنک مشایره ایلدکده ایزدن مؤثره انتقال اصوی ترجیح
و توفیه ایتدکک اکلایلیور .

حاج حیدرک ساحت فکر سنک مقتبس اولان مأل ، جلال الدین
رومیگ شو مقدمه ایلدکده :
ای سلفه اشرار کک توفی . وی آینه مال شاهرک توفی
یزدن زویشتم بر طاهر . از خود طلب هر آنچه بولک توفی

عزالی تصوف اسلامی به ایکی صورکک خدمت ایتددر : اولاً ،
از باب اعتدالی و ترقی توجیه ایتدکک اولان سبب من و شپه ی بر طرف
ایده ک تصوف اسلامی ک کتاب و سنک مستخرج اولدنی و اب
شریعتدن کیرلکک شکوفه ایز حقیقه و سول ممکن اوله می چی
کوسترشم . ثانیاً تصوف کینن فقط احکام عالی شریعه دن
فی حین بولان بر خالف جهلانک ، ضمانت اشرافیه ایله دعاغری مشیوع
بر حاله کش اولان توبه یازک تصوف نامه اوزنه آندغری طاعت
و شطیبتک درجه اوغراشش و حدیقه تصوف قیالاش اولان مضر
فیلتر لری ، زهری بوسولری سوکب جفازمه چایلمشدر .
پایه کالری :

که تحت فیضان طایفه . انما هو فی ردابالن اعلا
هرالطایف اقطار مکنة . بجهوا مل فله الحمار الایلا
فیر ملامه بوش معاصیه . اسعدوا من ملوک الارض فی الا

بیتاره تصوبر ایدن اعظم تصوفین و عقیده ، اخلاق و عمل
وسیرت خصوصده حاج رسالینه حضرت ترینه منایته ایتدکک درجه
درجه قطع مراحل ایله پایه حقیقه عالی ایشدر .

بوجزه دایره شریعت اجدیدی التزام و دقیق سنک بویجه اعیان
سایمشده بحر توحید و عرفانده طغ و جد و استغراف ایشدکک
اشرار دبان و فطانت سحایه ایله لیر کالات اولشدر .

حیدر بیداری : ازر ساک اعلا ایتیلر و بازگه بویجه موصیل

السِّيَاقُ

س ١٠٠٠٠٠٠٠٠ ١٣٣٠

دنيا، فليس، علمي، ادبي، سياسي هفتاكي جموعه اسلاميادو.

آييز شرايطي
 ملك عقارمه ستاكي (١٩١٥) الي
 ليولو (١٣١٠) غويوندر .
 ملك اسميه ستاكي (١٩١٧) الي
 ليولو (١٩١٩) ايرالقدر .
 اراره خانه
 ليه عالي باقلمسته وارزقدهومه
 افطارات
 آيوته بلن شندو .
 مسلكه موافق اكر مع المتوجه ايوول
 غويور . ١٩١٥ ايتهلين ايرار مقامه
 غويور .

افطارات
 وساهه ان الله يوفى كثره شرعايه
 بدين باقار هر حركي رفقو تامل فدان
 اقليس غولوله باقار .
 مكتوبه رده مطبوك واقع و اولو قاي
 فوايس و آيوته سره سوموس هفتاكي
 بو تونس لاقدمو .
 ملك ادبيه آيوول آيوته اولو قاي
 آيوول رده مطبوك فو سوموسه باقار وساهه
 اولو قاي .
 باقار كوشوركي ان الله يوفى كثره شرعايه
 وساهه باقار فوايس و آيوته باقار .

والتقيدي من يشاء الى صراط مستقيم صاحب دسر مسئول: ج. اشرف اوب
 آيوول اهدكم سيل ارشاد آيوول اهدكم سيل ارشاد
 عدد ٢٨٠ صفح ١٣٣٢ جئشه ٩ اكونون ناي ١٣٢٩ جلد ١١

جهاد اكبر: كنج مملاتني

دنيا . دنيي . معارف . حيات و معيشي حسن امتراج ايدومين
 ملت جالي . قوتلي برهوت مائه ايرازمه مقدر اولومز . پاشايمز .
 افراد اهائيز . عنقات مائه ايله تعلبات ذيبه آوانستهكي امتراج
 دستوري كشف و تطبيق . اصولنده شارق امداده برهات كوستره كلده .
 كاري حاله . مع التأسف ملك طابعز كنكه قارشي علميه ، فكر ليه
 كس امتياز ايدن منور طبقه مز اولو دنيي . بو خصوصه اهليستك
 ايرازندن حالي قلندي . دنيستك ، مليستك . وطنزلي قادا برشي
 طن اولويور . بو اهرينه مقدر . فيلسوف علمي و بريليوردي .
 ملكتيزك ، مليتيزك روحوز دورمه زنده تودومين بو زواله ايسر ،
 ملكت . ملت ايچون يك مهم ضرورت ايران ايشلدور . هنوز برهوت
 مائه كوستره مين برملت ايچينده . حياتدن ييلتاق اساسي اوزونته قورولان
 باقار فلسفيه عالم دكرلك انتشار ايفمسي سوه طالع نتيجه سيستان
 باشته رشي اولاسه كرك ، فكر دنيي . فكر ملي سوزندن نه اعبار
 اكزت اعتباريه دوره تكامله سي كيروب انحطاطه باشلامش مليتيز
 ايچنده ظهور ايدركه . اعراض و تشنجك عا و فني شكلنده تقاضا ايدن
 بر مقدمه سي ، ديكليز . فقط بز ايسه هنوز بو استه يلمه مين دوره
 تكامله واردمدق ، بز ايسه هنوز مليتيزي . مايت اسلامه مي تماميه
 تشكيل و تاسيس ايدمك ، بز هنوز ملت منكامه نك مظهر اولديني
 نمتلره نائل اولدمدق ، بز ، حالا بول اوزونده بولويوز . انكيچون
 مقصد ايرمعدن علام اغلال كوسترير بوكا ميدان ويرر ايسهك بوق
 يازني اولور . ساه عليه بز مخصوصه منيظ بو فقهنر لازمدور . بز
 وطنزانه ، دنيستك ، خلاصه مليتيزلك قارشي بو تون قوتزه قارشي
 كالي بز . بز بو خصوصه غرهبونبات كوسترير ايسهك ، موقيتمز محققدر .
 مليتيزك و اويستنه تأس ايدن شيف ذهنتلر كنديكرك ندن سو توب

هرهاني رهايك تاثيري آتنده اولورسه اولسون بو كوك كنجلاربه
 دولك كنجلري آوانسته بووك برقرق وارده . دولك مرافي ، ملكمزه ،
 بركمزه ، عيني زمانه دينسز ، مليتيز كنجلري برينه بو كوك قيليري
 فكر ملي و دري ايله بخرينه باشلايان بيك كنجلري قائم اوليور . دينسز ،
 وطنسز ، مليتيز ، عيني زمانه متعب اولان اسكلتك برينه ، وطن
 و ملت سوره متدين و عيني زمانه منور بريكلك كايور . شرالطه متفحصه
 اوزونته تأس ايدن اسكي ذهنتلر بو اش يواش بو زوليور . در بدر
 قابل جريان مليه او بوق مجورديني حس ايدور . تأس ايدملي بري
 وطنزلي ، دنيستك ، مليتيزك جريان حاضر لاقه مشغول اولان
 معارف عموميه مين بيه آتير آتير اولسه وجه استقامتي تبديل
 ايدور : فخري مليتيزوروك جرياني اداره ايدن اهاليك آوزونته
 تابل كوسترور . بزوغراماري آن چوق ملي لشدر روبر . ملي درسار
 علاوه ايدور . معلومات دنييه درساري ايچون ساز علمي درسار قدر
 ساعت آريور . معلومات دنييه معلماري سار معلم ايله مساوي
 طوييور . بو وارنده بيك ، فاهملي كتابر بلاق ايچون مسافله ترتيب
 ايدور . بو حال ايراب معارف و طبيقه منوره ايله ملت و اهالي اراننده
 يك اوقدر قوتل كلكه بيه بر خط اتصال بولديني اوره ايدر .
 سو كوترده عالمايق ملكك آوانسته بروستنه بارلامقه اولان
 آتياه ملي ، آتياه دني جريانلري كس وسعت اينديك ، بو جريان اسكي
 نيسود متعب شكلندن جيتوبده ، معقول ، منور ، فقط جالي بر جيفره
 كيرديك ، طيقه قانده و ارباب معارف ايله ملت آوانستهكي اتصال ايت
 ده زنده صميميت كسب ايدمك . هم بو ياده اولاليدر . خارجدن
 آلدونتمز معارف بيزر مدنيتمز ايله حيات و معيشتمز ايله بولنده قايتامل .
 برهه مملديور .

II. Meşrutiyet'te İslamcılara Göre Millet ve Milliyetçilik *Sebilürreşad Örneği*

Şenol Gündoğdu

Giriş

Klasik bir imparatorluk olan Osmanlı Devleti, modern devletler karşısında modern bir devlet olma çabası içindeydi. 18. yüzyılın sonlarından itibaren başlayan bu modernleşme çabaları 20. yüzyılın başlarına kadar değişik boyutlarda ve düzlemlerde Osmanlı Devleti'ni ve toplumunu şekillendirmiştir. Bu şekillendirme çabaları içerisinde gündemde olan bir konu da reayadan tebaaya dönen Osmanlı toplumundan bir millet oluşturma çabasıdır. Çöküş söylemi ile değerlendirilen Osmanlı'nın son on yıllarını milliyetçiliğin tohumlarının atıldığı ve değişik çeşitlerinin ortaya çıktığı dönem olarak değerlendirmek durumundayız. Geç Osmanlı'da farklı milliyetçilik tezahürlerine sebep olan kimlik politikaları, farklı milliyetçilik ideolojilerinden etkilenmiş olsa da nihayetinde seküler bir milliyetçilik olan erken Cumhuriyet milliyetçiliği ile sonuçlanmıştır.

İkinci Meşrutiyet döneminde birbiri ile hemhal üç farklı ideoloji olan Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük milliyetçi ideolojiler kategorisine dahil edilebilir. İsmen birbirlerinden farklı olsalar da bu ideolojilerin hepsinin nihai hedefi, Osmanlı'nın yekpare olarak ayakta kalmasıdır. Bu üç ideoloji arasında ayrım yapabilmek mümkünse de genel olarak birbirine karışmış oldukları ve sınırlarının keskin olmadıkları görülmektedir. Peyami Safa, bu üç ideolojinin birbirine karıştığını ve melez "mürekkep fikir zümreleri" doğduğunu belirtir (Koroğlu, 2004, s. 90). Bunun en açık kanıtı padişaha atfedilen hitap şekilleridir. Zira padişah halen, sultan, hakan ve halife sıfatlarını bir arada taşıyabiliyordu.

İkisi de birer kurtuluş ideolojisi olan İslamcılık ve Türkçülük, birçok noktada ortaklaşsalar da millet ve milliyetçilik meselesinde farklı tutumlar içerisinde olmuşlardır. Öncelikleri farklı olan bu iki ideoloji birer fikir hareketinden daha öte olan konumlarını hızla değişen siyasi ortam sayesinde kazanmışlardır. Birbirlerinden ayrıldıkları noktalarda farklılaşmaları da genişleyen bu iki ideoloji, Türkiye düşünce tarihini derinden etkileyen kökenler oluşturmuşlardır. Türkiye'de muhafazakâr düşüncenin iki farklı kökenini oluşturan bu iki düşünce sistemi, homojen birer ideoloji olmaktan öte geçişkenlikleri olan hibrit ideolojilerdir. Birbirlerine olan benzerliklerini ve farklılıklarını anlamak üzere iki ideolojinin temsilcilerinin görüşlerini incelemek bu bakımdan faydalı olacaktır. Bundan dolayı İslamcılık için örnek olarak *Sırât-ı Müstakîm/Sebilürreşad* dergisinden bazı yazarların görüşleri kullanılacaktır. Bu çalışma kısaca İkinci Meşrutiyet sırasında İslamcılık ve Türkçülüğün hangi konularda ayrıştıklarını ve hangi konularda hemfikir olduklarını İslamcıların millet ve milliyetçilik anlayışları üzerinden değerlendirmeye çalışacaktır. Bu iki ideolojinin ayrıştığı noktanın topluma ya da dine bakışlarındaki değer önceliğinde olduğunu söyleyerek ikisinin de birer erken milliyetçilik olduğunu tartışacaktır.

Tarihsel Arka Plan

İkinci Meşrutiyet Dönemi, genel hatlarıyla hibrit ideolojilerin oluşmasına sebep olmuştur. Bir taraftan İslamcı olan bir kişi Türklüğünün farkında iken, diğer taraftan Türkçü olan bir kişi de dini tarafını ön plana çıkarmıştır. Bu ve buna benzer durumlar aslında bu ideolojilerin saf olmadıklarını, birbirlerine geçişken yapılarla olduklarını gösterir. Diğer taraftan bu ideolojilerin yegâne amacının ülkenin kurtuluşu yani devletin bekası olduğunu hiçbir zaman unutmamak gerekir. İdeolojiler arasındaki farkları oluşturan temel etken madde din meselesidir. Dine karşı tutumlar bu ideolojiler içerisinde konumlanmış kimselerin durumunu da ifade eder. İslamcılık dışındaki ideolojiler için geçerli olan bu ayrım, İslamcılar için de millet tahayyüllerinin etken madde olduğu bir konumdur.

Osmanlı Devleti 19. ve 20. yüzyıllarda hızla artan toprak kayıpları neticesinde imparatorluk vasfını hızla yitirmektedir. Meşrutiyet dönemine girerken Batıcılar, İslamcılar, Osmanlıcılar ve Türkçüler siyasi bakımdan bir fikir etrafında birlikte olabilirken, dört yıl sonra hürriyet hayali gölgelenince bu birlik telik sona ermiştir (Ülken, 1992, s. 160). Buna ek olarak ayrılıkçı etnik mil-

liyetçiliklerinin de artan olumsuz etkisi, ülke nüfusunun homojenleşmesine, daha doğrusu Müslüman ve Türkleşmesine sebep olmuştur. Ülkenin Avrupalı olduğunun kanıtı olan Balkanların kaybedilmesi sonucu yüzünü Doğu'ya ve Anadolu'ya dönen devletin bu bakımdan Osmanlılık siyasetini devam ettirebilmesi söz konusu değildir. Devlete imparatorluk ve çok-uluslu vasfını veren Balkanların kaybı hem aydınların hem de yöneticilerin Osmanlıcı fikirlerinin değişmesine neden olmuştur (Ahmad, 1969, s. 153). Nüfus yoğunluk ibresinin Türkler ve Müslümanlar tarafına dönmesi de İslamcılık ve Türkçülük ideolojilerini ön plana çıkarmıştır. Bu toprak kayıpları neticesinde İslamcılık ve Türkçülük, toplumsal destek açısından Osmanlılıktan daha popüler hale gelmiştir. Trablusgarp'ın işgali ve Balkan Savaşları'na kadar İslamcılık ve Türkçülük arasında geniş fikir ayrılıkları yoktur. Hatta bazı Türkçüler ve İslamcılar bu zamana kadar aynı dergide yazmışlardır. 1912 yılından sonra Türkçülüğün ve diğer etnik milliyetçiliklerin etkisinin artması ile birlikte bu kırılğan birliktelik çatırdamaya başlar. Türkçüler kendi dergilerini kurarlar. Ancak aralarındaki bağ tamamen kopmamıştır. Zira İslamcılar ve Türkçüler Kurtuluş Savaşı sırasında benzer tehdit olarak gördükleri işgalciler karşısında birlikte savaşmışlardır. Fakat Birinci Dünya Savaşı sonlarına doğru Arapçılığın ve diğer Müslüman etnik milliyetçiliklerin yoğunluğunun artması Türkçülüğü en muhtemel ideoloji haline getirmiştir.

İslamcılık: Tarihi, Kaynakları ve Düşüncesi

İslamcılık değerlerin hızla değişimi neticesinde ortaya çıkmıştır (Keddie, 1969, s. 17). İslamcılık kabaca modernitenin ortaya çıkardığı tarihsel sonuçlara İslam içerisinden verilen cevaplara tekabül eder. Modernitenin ortaya çıkardığı hızlı değişimlerle mücadele eden İslamcılık modernleşmenin prematüre bir çocuğu gibidir. Bir yönelim olarak genellikle ülkenin, toplumun içinde bulunduğu durumu İslam üzerinden değerlendirip özgüvenin tekrardan kazanılmasını hedeflemektedir. İslam'ın şanlı tarihi ve Asr-ı Saadet'ten feyz alan, Kuran'a ve sünnete bağlı olan bir düzen kurma çabası içindeki siyasi hareketler İslamcılık olarak değerlendirilir bu bağlamda (Somel, 1987, vii). Bu özgüven arayışı siyasi ve toplumsal arayışları da beraberinde getirmiştir. İslamcılık düşüncesine göre başka türlü bir ilerleme ve modernleşme mümkündür. Modernleşmenin sekülerleştiren ve İslam'dan uzaklaştıran etkilerine karşı çıkan İslamcılar, İslamî bir

modernite kurma çabası peşindedirler. İslamcılık bu bakımdan bir siyasi doktrin olmaktan ziyade Müslümanları harekete geçirme planı, eylem çağrısı ve hâsılı dünya görüşü yaratma çabasıdır. Bu eylem çağrısı Müslümanları ve İslam'ı tehdit eden Batı'ya karşı harekete geçmeye davet ederken kendi özüne dönmeyi de telkin etmektedir.

Bir din olan İslam'ın kendisi ideolojilere benzer sembolik bir sistem takdim eder (Türköne, 2011, s. 28). İslamcılık ise İslam'ın ideolojik boyutunu modern anlamda ele alır. İslam bu bakımdan sadece bir din olmamakla birlikte, modern ideolojik bir boyutu karşılayamaz. Fakat İslamcılık modern siyasal bir hareket olarak tanımlanabilir. İslam'dan öte İslamcılığın ortaya çıkışı İslam'ın 'gerçek' olarak yeniden ortaya çıkarılması fikrinde saklıdır. İslamcılara göre İslam'ın temelinden sapmış olmasından dolayı reforma ihtiyaç duyulmaktaydı. Gerçek İslam'dan sapma olarak tanımlanan bu durum kendisini Batı taklidinde, atalette, tembellikte, uyuşuklukta, hurafelere inanmakta ortaya çıkarmaktaydı. İslam'ın yanlış algılanması ve uygulanması sonucunda Müslümanlar bu duruma gelmiş; bir zamanlar karanlıklar içinde yaşayan Batı, İslam'ı geçmiştir. Gerçek İslam'ın yeniden uygulanması ile birlikte ilerleme gerçekleşecek ve İslam yeniden 'kafirler'den daha üstün olacaktır. Bu bakımdan çöküş söylemi İslamcılar açısından da önemli hale gelmiştir.

İslam, ilerlemeye mani değildir düşüncesi de İslamcıların ilerlemeye verdikleri önem açısından bu tartışmada yer alır. Zira Avrupa'da bazı oryantalistlerin ve içeride Batıcuların iddia ettikleri gibi İslam "mani-i terakki"dir fikrine, İslamcılar kati bir şekilde itiraz ederler. İlerlemenin önündeki engelin İslam'ın kendisinin değil, onun yanlış şekilde uygulanmasının sebep olduğunu öne sürerler. Zira İslam, "mani-i terakki" değil; "amir-i terakki"dir yani ilerlemeyi emreder. Bunu kanıtlayabilmek için İslam medeniyetinin bilime ve bilgiye verdiği önem hakkında tarihsel örneklendirmeler yapan İslamcılar, Avrupa'nın şu andaki gelmiş olduğu noktanın İslam'ın bu tutumuyla yakından alakalı olduğunu ve bunu İslam'a borçlu olduğunu savunurlar.

Osmanlı Devleti halifelik kurumunu elinde bulundurması ve zamanının en büyük İslam devleti olması sebebiyle İslamcılık açısından merkezî bir konumda bulunmaktadır. Zira İslamcılara göre kazanılması öngörülen bu özgüvenin bir yolu da Osmanlı'nın önderliğinden geçmekteydi. İslamcılığın dış politik tarafını oluşturan Pan-İslamizm politikası doğrultusunda izlenmesi gereken yol, Müslümanları İslam kimliği etrafında yeniden birleştirmektir. Bunu da ruhani

olarak en iyi şekilde sağlayabilecek olan halifenin bizzat kendisiydi, yani Osmanlı padişahı idi.

Pratik siyasette ve tarihsel süreçte böyle özetlenebilecek olan İslamcılık bir milliyetçilik midir sorusunun irdelenmesi gerekir. Ayrıca bu doğrultuda Batı akademisi tarafından Batılı etnosentrizme dayalı milliyetçilik tartışmasının yeniden ele alınması gerekir (Haddad ve Ochsenwald, 1977, s. 4). Dinin milliyetçilik tartışmalarındaki yeri Batı tartışmaları açısından geçerli ve değerli olsa da, bu Doğu toplumları için özellikle Türkiye için yeterli değildir. İslam'ın toplumsal ve ideolojik etkileri bu bakımdan göz ardı edilemez. İslamcılık da bu tartışmalar etrafından bir milliyetçilik olarak tasvir edilebilir. Modern bir hareket olan İslamcılık bir kimlik oluşturma arayışı açısından milliyetçiliklerle benzer bir arayış içerisindedir. Bunu idrak edebilmek için milletin ve milliyetçiliğin ne anlama geldiğine bakmak gerekir.

Millet ve Milliyetçilik: Osmanlı'nın Çıkmazı

Milliyetçilik araştırmalarının önde gelen isimlerinden Hans Kohn hiçbir bireyin, hiçbir ülkenin, hiçbir insanın, hiçbir insan tarihinin, hiçbir devletin birbirine benzemediğini ve bundan dolayı bunlar için güzel, iyi ve doğrunun aynı olamayacağını söyler (Kohn, 2005, s. 433). Göreceli bir sosyallik anlayışı üzerinden bir milliyetçilik tasavvuru mümkün müdür peki? Bu bağlamda her şeyi milliyetçilikle bağdaştırabiliriz, aynı zamanda bağdaştıramayız da. Kohn'un öne sürdüğündeki doğruluk payı bize hiç değilse şunu söyler: Hiçbir milliyetçilik tam anlamıyla birbirine benzemez. Buradan çıkaracağımız sonuç ise milliyetçiliklerin benzer tarafları olsa da, modern devlet oluşturma süreçlerinde toplumsal birlikliği hedefleyen herhangi bir ideolojiyi milliyetçi olarak tanımlamamız pekâlâ mümkündür. Bu bakımdan sosyalizmin bile içinde milliyetçilik bulabiliriz. Bu bakımdan geç Osmanlı'daki ideolojileri böyle tanımlamakta beis yoktur.

Klasik bir imparatorluk olarak Batı'nın baskısını coğrafi anlamda en yakından hisseden Osmanlı hem bununla başa çıkabilmek hem de Batı'nın yol açtığı ayrılıkçı milliyetçilikleri bertaraf edebilmek için Batı tarzı bir devlet anlayışı peşine düşmüştür. Bu bakımdan çözüm önerisi olarak sırasıyla takip edilen Osmanlıcılık, İslamcılık, son olarak da Türkçülük birer milliyetçi ideolojidir. Osmanlı yönetimi ilk olarak Osmanlıcılığı başarılı bir devlet politikası haline dönüştürememiştir. Gayrimüslimler, özellikle Hristiyanlar Osmanlı'nın "Bü-

yük Güçler” karşısındaki güçsüzlüğü neticesinde dini ve dilsel farklılıklarını idrak etmişlerdi (Somel, 2003, s. 211). Osmanlıcılık siyaseti bu bakımdan sadece Müslümanlar arasında etkili olmuştur. Müslümanlar kendilerini Osmanlı olarak tanımlamaya başlasalar da gayrimüslimler böyle yapmayınca Osmanlıcılık kimlik anlamında İslamcılıktan öteye geçememiştir. Bunların neticesinde merkezileşme çabalarının Osmanlı toplumunu Osmanlı milleti olarak yaratma çabası pek de başarılı olmuş sayılmaz. Zira kısmen insanlar üst-kimlik olarak kendilerini Osmanlı olarak tanımlasalar da alt kimlikleri her zaman baki kalmıştır. Bu bakımdan Osmanlı milleti olamamayı anlamının yollarından birisi millet kavramından ne anlaşıldığını irdelemek ve milletin nasıl kavramsallaştırıldığını tartışmak olacaktır.

Weber’e göre birçok millet tipi vardır ve fakat o bunları farklı siyasi projeler etrafında ortak bir köken mitine bağlı etnisitelerle bağdaştırır (Hutchinson ve Smith, 1994, s. 15). Renan göre ise millet birlikte ve bağımsızca yaşamak isteyen, toplumları için fedakârlığa hazır olan insanlar grubudur (Renan, 1994, s. 71). Giddens milleti topraklar üzerinde şiddetin araçları üzerinde resmileştirilmiş tekeli elinde bulunduran ve sınırlar içindeki güce sahip olan olarak tanımlar (Giddens, 1994, ss. 34-35). Stalin’e göre ise millet ırk veya kabile değil tarih üzerinden inşa edilen bir topluluktur (Stalin, 1994, s. 18). Hobsbawm’a göre millet ülkedeki güçlerini meşrulaştırma adına elitlerin bir geleneğidir (Hutchinson ve Smith, 1994, s. 48). Hroch Hobsbawm’a katılmaz ve milletin sadece elitler tarafından inşa edilemeyeceğini, milletin oluşabilmesi için bazı ön şartların olduğunu savunur (Hroch, 1996, s. 79). Benedict Anderson ise milleti “baskı kapitalizmi” [print capitalism] sonrası ortaya çıkmış hayali cemaatler olarak tanımlar (Anderson, 1994)

Milletin bütün bu tanımları üzerinden varılabilecek nokta milleti var edebilmek için bir topluluk, ortak bir tarih, dil, birlikte bulunma hissi, toprak parçası yani vatan ve bütün bunları söylem üzerinden birleştirip milleti oluşturacak bir iktidar ya da egemenliğin gerekliliğidir ve buna bağlı olarak da bazen bir kahramana gereksinim duyulmaktadır. Modern bir kavram olan millet bu bakımdan modern öncesi dini kimliklerle çakışsa da yukarıda zikredilenler üzerinden düşünüldüğünde dini kimlikten öte bir tarafa denk düşer. Milliyetçiliğin ortaya çıkmasından sonra dinsel kimliğin yerine milli kimliklerin geçtiği görülür (Greenfeld, 2006, s. 95). Yani din adına şehit olan insanlar artık vatanları için şehit olmaya başlamışlardır. Fakat bu illa ki dinin tamamen arka plana itildiğini ön

görmez, ancak genellikle ikincil plana itildiği de aşikârdır. Bazen de milliyetçilik dini inançlarla karmaşık ilişki içindedir.

Şüphesiz milliyetçilik İslam'ı ve İslamî toplulukları da etkilemiştir. Batı'daki milliyetçiliğin etkisi bazı modern Müslüman düşünürlerin de fikrini şekillendirmiş ve onların milliyetçiliği İslamî söylem içerisinde yorumlamalarına neden olmuştur (Kedourie, 1980, s. 40). Diğer taraftan geleneksel İslam düşünürleri ise Müslümanın kimliğinin halen inançlar olduğunu ve milliyetçiliğin İslam karşıtı olduğunu savunmuştur (Zubaida, 2004, s. 407). İslam topluluklarında Batı karşıtı bir milliyetçilik oluşmakla beraber genel kanı etnik milliyetçiliğin İslam birliğine bir tehlike olduğu yönündedir. Milliyetçilik İslam birliğini tehlikeye atmakla birlikte İslam birliğini hedefleyen İslamcılık milliyetçiliğin bazı özelliklerini sergilemektedir. Bu bakımdan da milliyetçi bir eğilim göstermektedir.

İslam ve onunla alakalı dillerin etimolojisinde millet ve onunla alakalı sözcüklerin, örneğin *asabiye*, *kavim*, *ümme*, vb. birbirine yakın anlamlara sahip olmakla birlikte bu kelimeler zaman içerisinde ve topluma göre değişkenlikler gösterirler. *Ümme* ve *millet* kelimelerinin ikisi de modernite öncesi dini topluluklara işaret etmektedir. Modern anlamdaki *millet* kelimesi ise en genelinde milleti (ulusu) karşılamaktadır. Modernite öncesi bu kelime modern millet anlamındaki gibi değil, fakat dini toplulukları tanımlamak için kullanılıyordu, özellikle semavi dinlerin. Klasik Osmanlı toplumsal yapısında bu bakımdan *millet* farklı dini topluluklara karşılık geliyordu. Millet olma özellikleri üzerinden Osmanlı'da milletler sınırlı bir otonomi de kurabiliyorlardı. 19. yüzyıla birlikte *millet* kelimesinin anlamı değişime uğradı ve tedrici olarak bugünkü anlamına dönmeye başladı. İslamî bir gelenek taşıyan *millet* kelimesi zamanla ulus anlamında kullanıldı. Bundaki en büyük etken şüphesiz Tanzimat'ın getirmiş olduğu eşitlik ve buna dair hukuki düzenlemelerdir. Bu en nihayetinde Osmanlı milleti oluşturma çabasıdır. Ayrıca *ırk* ve *kavim* kelimeleri de bu tartışmanın içine katılmaya başlanmıştır (Arai, 2008, s. 14). İlginçtir ki Müslümanların hepsini içine alan bir topluluk *ümme* olarak tanımlanırken bu kelimenin etimolojik kökeni İbraniceye dayanmaktadır. İbranicede *ümme*, millete karşılık gelmektedir (Lewis, 1979, s. 157).

Millet'in modern anlamını kazanmasıyla birlikte, *vatan* kelimesi de bir evrim geçirmiştir. Latince ve Yunanca'da baba kelimesinden türeyen *patria* modernite ile birlikte vatan anlamına gelen *fatherland*'i karşılamaya başlamıştır (Lewis, 1991, s. 523). Arapça *watan* ise, Türkçede ve Farsçada da kullanılır ve

modernite öncesinde insanın yaşadığı yer anlamına gelmektedir. Günlük olarak temas içinde olduğu ve maddi anlamda içselleştirdiği mekân anlamına gelen *vatan* milliyetçilik ile birlikte ait olunan topluluğun, yani milletin üzerinde yaşadığı kara parçası anlamına gelmeye başlamıştır. *Vatan* bir köy ya da kasabayı tanımlarken bir anda büyük coğrafyaları tanımlamaya başlamıştır. Artık uğruna ölünebilecek ve fedakârlıkların gösterileceği bir manaya gelmektedir.

Her ne kadar vatan kavramı yavaş yavaş Müslümanlar arasında yerleşmeye başlasa da gayrimüslimlerin aksine Müslüman toplulukların ayrılıkçı milliyetçilikleri 1910'lara kadar geniş çapta görülmezler. Arapçılık, Arnavutçuluk, vb. İslamî milliyetçilikler gayrimüslimlerin gerçekleştirebildiğini gerçekleştirebilme olanağına Osmanlı'nın yıkılışının son anlarına kadar pek de sahip olamamışlardır. Türkçülük ise benzer bir şekilde geç ve genç bir milliyetçiliktir. Bu bakımdan İslamî etnik milliyetçiliklerden en sonuncusu olan Türkçülüğü ve yegâneliğini ele almak gerekmektedir. Neden geç bir milliyetçilik halinde tezahür etti sorusuna verilecek bir cevabı bulmak zor olsa da tartışmak yerinde olacaktır.

Türkçülük: Son Çare?

Türkler Türk kelimesini neredeyse unuttukları zamanlarda, “Türkler” ve “Türkiye” kavramları uzun zamanlar Osmanlılar ve Osmanlı İmparatorluğu, hatta sadece Türkçe konuşanlar değil imparatorluğun bütün Müslümanları için kastedilerek kullanılmıştır, (Kushner, 1977, s. 8). İngiliz bir gözlemci Osmanlı'da bir Müslüman'a “Türk müsün” diye sorduğunda bunu hakaret olarak algıladığını ve “ben Osmanlı'yım” diyerek cevap verdiğini bildirir (Kushner, 1977, s. 20). Türk kelimesi 15. yy'den itibaren Müslümanlık ile özdeşleşen bir anlam kazanmaya başlamıştı. Mesela Müslüman olan Hıristiyanlara Avrupa'da Türk oldu deniyordu. Osmanlı Devleti onların gözünde Türk İmparatorluğu [Turcicum Imperium], Anadolu ise Türkiye'dir [Turchia, Turquie]. “Avrupalı yazarların Anadolu'dan Türkiye diye söz ederken Müslüman yazarların Roma'nın Arapça söylenişi olan “Rum”da ısrar etmeleri tuhaftır, ama bu tercihi, Selçuklu ve Osmanlı Türklerinde milli şuur eksikliğiyle açıklamak kolaycılık olur.” (Ayvazoğlu, 2009, s. 12). Jön Türkler hakkındaki bir hikâye bu Türklüklerinin farkında olmamalarını iyi bir şekilde hicveder. Fransa'da kahvede oturan Jön Türkler kimlikleri hakkında sorulan soruya, Müslümanız, sonra da Osmanlıyız derler ve aldıkları reaksiyon neticesinde Türklüklerini kavrurlar (Berkes, 1965, s. 53).

Peki, kendilerinin bilincinde olmadığı bir kimlik nasıl olmuştur da bu kadar etkili bir konuma gelmiştir. Bunun dinamiklerini içte aramak yetersiz olur. Avrupa'da Türklere, daha doğrusu Doğu'ya, olan merak Türkoloji, daha doğrusu Oryantalizm, çalışmalarını başlatmıştır. Türklerin ve Doğu'nun tarihine dair çalışmaların artmasına yönelik olarak artan bilgi seviyesi farkındalığı da arttırmıştır. Dışarıdaki farkındalık içeriye de yansıyor bir bilincin ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Türkoloji çalışmalarının dışında Rusya'dan göç eden Türkçülerin de etkisi olmuştur.

Türkçülüğü iki farklı gruba ayırmak mümkündür: Osmanlı Türkçüleri ve Rusya'dan göçenler (Arai, 2008, s. 20). İslamcılık ile Türkçülük arasındaki geçişkenliği önemli bir faktörü olan Rusya kökenli Türkçülerin özelliklerini tartışmak gerekir. Rusya Türkçülerinin ortaya çıkmasında Deli Petro'nun Ruslaştırma politikası etkili olmuştur. Ruslaştırma politikasından olumsuz anlamda etkilenen Rusya Müslümanları ve Türkleri kimliklerini koruyabilme adına İslamcılık ve Türkçülük siyasetleri etrafında toplanmışlardır. Osmanlı'nın öneminin farkında olan Rusya kökenli Türkçü aydınlar bu sayede kendilerine bir dayanak ve sığınak bulmuş oluyorlardı. Hilafeti elinde bulunduran Osmanlı bu bakımdan Rusya Türkleri için önemli bir merkezdir. Rusya'daki iç siyasete de bağlı olarak Rusya'dan, özellikle Kırım'dan hızlı göçler ve göç dalgaları gerçekleşmektedir (Devlet, 1985, s. 14-15). Rusya Türkleri Osmanlı toplumu ile karşılaştırıldıklarından eğitim seviyesi açısından daha ileri bir seviyededir. Hatta Vambéry'e göre Kazan Tatarlarının okuma-yazma oranı İngiltere ve Fransa'dakinden yüksektir (Devlet, 1985, s. 34). Eğitim seviyelerinin yüksekliğine ek olarak refah açısından da iyi bir seviyede olan Kazan Tatarları Rusya'da burjuva sınıfının önemli temsilcilerindendi. Türkçülüğün kuvvetlenmesinde etkili olan Tatar burjuvazisi bunu Rusya Türkleri arasında yayarken, diğer taraftan da İslamcılığın da savunuculuğunu yapmaktadır (Georgeon, 1986, s. 17). Türkçüler İstanbul'daki ilk yıllarında İslamcılar ile iş birliği içerisindedirler. Rusya'nın Müslümanlara karşı tutumları karşısında ortaya çıkan Rus Türkçüleri birleştirici etkisinden dolayı İslamcı bir tavır da takınmışlardır.

Osmanlı Devleti, Rusya Türkçülerini 1911 yılına kadar pek fazla önemsememiştir. Bunun sebebi Osmanlılık siyasetidir. Fakat Osmanlıcılığın etkisinin kırılması ve Rusya Türkçülerinin İttihat ve Terakki'de önemli yerlere gelmesi Türkçülüğün kuvvetlenmesine neden olmuştur. Bunda şüphesiz Balkan Savaşları, Trablusgarp'ın işgali ve Arnavutluk İsyanı etkili olmuştur. İlk geldikleri za-

man İslamcı bir dergi olan *Sırât-ı Müstakîm*'de yazan Rusya Türkçüleri bu olaylardan sonra ve iki ideoloji arasındaki ayrılıkların billurlaşması üzerine İttihat ve Terakki'nin öncülüğünde *Türk Yurdu*'nu kurarlar. 1908'de Türk Derneği'ni kuran ekipte yer alan Rusya Türkçüleri Türk Ocakları'nda da etkin rol alırlar. Burayı siyasi bir platform gibi kullanmak isteyen Rusya Türkçülerinin bu fikrine Osmanlı Türkçülerinin temsil ettiği Gökalp karşı gelir ve Türk Ocakları'nın kültürel bir konumda bulunması gerektiğini savunur. Konu dışı olan iki Türkçü grup arasındaki fikri tartışmadan ziyade esas konu olan İslamcıların millet ve milliyetçilik anlayışını ele almak gerekir.

İslamcıların Millet ve Milliyetçilik Anlayışı

Kümeleşmeler, ayrışmalar ve kesişmelerden oluşan İslamcılığın milliyetçilik anlayışı tam olarak saptanamasa da bir ideal tip ortaya atılabilir. Bundan dolayı burada ele alınan İslamcılar sadece belirli bir kesimi temsil etmektedir ve baskın taraf oldukları için onları görüşleri İslamcılık açısından ağır basmaktadır. İslamcılar etnik milliyetçiliklerin, özellikle İslamî olanlar, karşısında dursalar da İslam'ı tehdit eden Batı emperyalizmi ve "kâfirler" karşısında birliği sağlamak adına milliyetçi bir tutum içerisine girmişlerdir. Müslüman etnik milliyetçiliklerinin zararlı olduğunu anlamaya başlayana kadar İslamcılar özellikle Türkçülüğe karşı sert bir tavır içerisinde değildirlen. Rusya kökenli Türkçüler İslamcı dergi *Sırât-ı Müstakîm/Sebilürreşad*'da İslamcılar ile birlikte yayın yapmaktadırlar. Batıcılık dışındaki ideolojilere tamamen arkasını dönmeyen İslamcılar bundan dolayı Rus muhaciri Türkçülerin *Sırât-ı Müstakîm*'de yazmalarına olumlu yaklaşmışlardır. Derginin bürosu Rusya'dan gelenler için buluşma noktası haline gelmişti. Fakat Trablusgarp'ın işgali ve Balkan Savaşları'ndan sonra bu tutumları muhalif bir şekle bürünmüş ve gittikçe sertleşmiştir. Birinci Dünya Savaşı sonrası İslamcıların Türkçülere karşı tutumu yeniden bir yumuşama göstermiş ve Kurtuluş Savaşı yeniden bir birlikteliğe sahne olmuştur.

İkinci Meşrutiyet Dönemi ideolojileri arasındaki farklar bulunsa da en nihayetinde hepsi Osmanlı'nın kurtuluşunu ve eski gücüne kavuşmasını hedefliyordu. Osmanlı harici bir tahayyül en son noktaya kadar söz konusu olmamıştır. İslamcıların kurtuluş reçetesi ise Müslümanların birliğinden geçmektedir. Bu birliğe karşı tehdit olarak gördükleri en büyük kötülük şüphesiz birliği bozma ihtimali yüksek olan etnik milliyetçiliklerdir. Etnik milliyetçilik, yani

kavmiyetçilikler Avrupa'nın İslam topraklarını daha kolay fethedebilmek için Müslümanların aklına soktuğu ve aralarında yaydığı bir virüsten başka bir şey değildi. Bu virüsün aşısı olarak gördükleri çözüm yine Batı milliyetçiliklerinin öncülü olduğu bir birliktelikten geçiyordu. Ümmetin birlikteliğinin yeniden üretilmesi neticesinde İslam milleti ile İslam eski günlerdeki gibi dimdik ayakta durabilecekti. Eskiden İslam'ın hüküm sürdüğü yer olarak "darü'l İslam"dan bahsedilirken artık Batılı bir kavram olan "vatan" İslam'ın savunulması gereken topraklarına işaret etmekteydi. Bu bakımdan vatanın neresi olduğuna dair tanımlar aslında bir fikrin hangi ideolojiye ait olduğunu açıkça belli ediyordu.

Bu konudaki en önemli ve en meşhur yazıyı Babanzade Ahmed Naim, *Sebilürreşad*'da "İslam'da Dava-yı Kavmiyet" ismiyle yayınlamıştır (Babanzade Naim, 1914, ss. 114-128). Bu makalesinde Babanzade, etnik bir kimlik yerine dini bir kimlik idealize eder.¹ Aynı şekilde Mehmed Akif de etnik bir kimlik yerine dini bir kimlik peşindedir. Cahiliye Dönemi'ndeki kabileciliklere benzetilen etnik milliyetçilikleri tıpkı İslam'ın ilk geldiğinde asabiyeçiliği yok ettiği gibi yeniden kurulacak İslam'ı birliğin yok edeceğini savunur İslamcılar. Bereketzâde İsmail Hakkı kavmiyetçiliği Cahiliye Dönemi'nin kabileciliklerine benzeter ve buna karşı birleştirici fikirler içeren ayetler sunar (Bereketzade İsmail Hakkı, 1908, ss. 148-149). Buna göre Hz. Muhammed'in gelişi ve İslam'ın doğuşu ile birlikte bu ayrılıklar sona erer ve Araplar birliklerini gerçekleştirirler (Abdülaziz, Çavuş, 1915, s. 179).² Karpat İslamcılarının Kuran ayetlerinden alıntılar yaptığını belirtir ve Allah'ın ümmeti farklı milletler ve kabileler oluşturduğunu ve fakat hiçbirinin bir diğeri üzerinden üstünlüğü olmadığını dair ayete³ vurgu yaptıklarını söyler (Karpat, 2011, s. 310). İslamcılar Hz. Muhammed'in veda hutbesine de referans yaparak hiçbir kavmin diğeri üzerinde üstünlüğü olmadığını işaret ederler.

İslamcılar, etnik kökenlerinin farkındadırlar. Örneğin Mehmed Akif Arnavut kökenli olduğunu bilir ve kendisini Türk olarak tanımlar. Fakat bu onun

1 Babanzade Ahmed Naim: "Evet, bundan gaflet etmeyiniz daima kendisine 'Ey Türk' diyecek yerde 'Ey Müslüman' diye hitap ediniz kendisine, daima Müslümanlığından bahsediniz, Türklüğünden bahsetmeyiniz" der (1330/1914, s. 116).

2 "Zira mevcudiyetini muhafaza edecek menafi-i müdafaaya mukadder olacak bir kitle halinde arz-ı vücud edebilmesi ancak bu suretle kabildir. İşte Arabın sarılmış ve istinad etmiş olduğu bu rabita, nisb ve sıhriyet rabitalarıyla kabail arasındaki metin ittifakları idi" (Abdülaziz Çavuş, 1331/1915, s. 179).

3 http://www.kuranmeali.org/49/hucurat_suresi/13.ayet/kurani_kerim_mealleri.aspx

Türkçü olduğu anlamına gelmez. Aksine alt kimliğinin farkında olan bir İslam milliyetçisi olduğu anlamına gelir. Diğer taraftan önemli bir İslamcı Babanzade Ahmed Naim ise *Kürt Teavün ve Terakki Cemiyeti*'nin kurucularındandır. Yani İslamcılara göre bir Müslüman'ın etnik kimliğini bilmesinde ve bunu kültürel anlamda savunmasında herhangi bir sakınca yoktur. Etnik kimliklerin İslam ailesini teşkil eden birer unsur olduğu ve bunun İslam milletini oluşturduğu savunulur (Hasan Hikmet, 1924, s. 263).⁴ Fakat sakınca herhangi bir Müslüman'ın etnik kimliğini Müslüman kimliğinin önüne çıkarması ve buna dair siyasi bir yol izlemesidir. Bunun yapılması İslam'ı ortadan kaldırmakla neredeyse eş anlamlıdır ve felaketlerin sebebi her kavmin kendi başına hareket etmesidir (Abdullah, 1915, s. 99).⁵

İslamcılar, İslam Devleti'nin kurulabilmesinin zorluklarının farkındadırlar. Bundan dolayı onların hedefledikleri Osmanlı Devleti'nin halifenin egemenliğinde devam etmesi ve diğer Müslüman topluluklara da önderlik etmesidir. Bu şekilde aynı ülkenin vatandaşları olmasalar bile Müslümanlar halen Müslüman kimliklerini kaybetmemiş olacaktırlar. Ancak İslamcılara göre milliyetçi ideolojiler, Müslümanların Müslüman kimliklerini arka plana itecek niteliktedir. Osmanlı Devleti'nin ayakta kalması İslam'ın elindedir, ayrıca bir Müslüman İslam birliğini ve varlığını korumak zorundadır (Ömer Rıza, 1919, s. 49).⁶ Ayrılıkçılığın ve dağılmanın önündeki tek kurtuluş yolu İslam birliğinden geçmektedir (İsimsiz, 1919, s. 94).⁷ Onlara göre milletten anlaşılması gereken de İslam millettir. Kavmiyet ise etnisiteye karşılık gelmektedir. Bundan dolayı modern millet kelimesinin karşılığı genelde onlar için sadece etnik millet ile alakalı idi. Mehmed Akif de bu ayrımı destekler ve kavmiyetçiliğin İslam'ın sonu olduğunu vurgularken birliğe işaret eder.

4 "İslamiyet'te milliyetçilik esasen mevcuttur. 'Din ve millet' mefhumlarının ikisi birdir. (...) Gaye itibarıyla müşterek yalnız bir millet vardır ki o da millet-i İslamiye'dir. Türklük, Araplık, Çerkeslik, Tatarlık, Kürtlük namı altında toplanan efrad bir ailenin aile-i İslamiye'nin azasından başka bir şey değildir" (Hasan Hikmet, 1340/1924, s. 263).

5 "Kim ne derse desin hakikat-i katii şudur ki İslam terakki ettikçe Devlet-i Aliye kuvvetlenecek, Devlet-i Osmaniyenin kuvvet ve salveti tezayüd ettikçe İslam fevz ve felah bulacaktır" (Abdullah, 1330/1915, s. 99).

6 "Hiç şüphesiz memleketimizin ruh-ı mevcudiyeti Müslümanlıktır" (Ömer Rıza, 1335/1919, s. 69).

7 "Başımıza gelen her felaket böyle bir hareketin pek tabii bir ma-ba'dı olarak gelmedi mi? On seneden beri kanımızı emen ve nihayet bizi bu derece zayıf ve natuvan bodurca sefil ve perişan bırakan facialar gibi tefrikaların esiri değil mi" (*Sebilürreşad*, 1335/1919, s. 94).

Yaşanmaz böyle tek tek, devr-i hâzır: Devr-i cemi'yyet.
 Gebermek istemezsen, yoksa izmihlâl için niyyet.
 Şu vahdet târumâr olsun!" deyip saldırma İslâm 'a;
 Uzaklaşsan da îmandan, cemâ'atten uzaklaşma.
 İşit, bir hükm-i kat'î var ki istinâfa yok meydan:
 Cemâ'atten uzaklaşmak, uzaklaşmaktır Allah'tan.
 Nedir îman kadar yükselterek bir alçak ilhâdı,
 Perîşân eylemek zâten perîşan olmuş âhâdı
 Nasıl yekpare milletle, var etrafında bir seyret,
 Nasıl tevhid-i âheng eyliyorlar bak da al İbret

(Ersoy, 2005, ss. 413-14)

Akif, ayrıca kavmiyet fikrinin İslam'da yeri olmadığını savunur ve bunun dışsal bir tarafı olduğunu vurgular (Ersoy, 2005, ss. 161-62).⁸ Burada şüphesiz kastettiği Batı kaynaklı milliyetçilik ve Batı'nın kışkırtmalarıdır. Ahmet Hamdi [Aksekili] Akif'in fikrini destekler ve kavmiyetçilik sonrası İslam topraklarının Batı'ya karşı daha savunmasız hale geldiğini savunur (Akseki, 1914, s. 66).⁹ Her kavmin kendi başına hareket etmek istemesinin kaçınılmaz sonucu ise çöküştür (Akseki, 1914, s. 66).¹⁰

Akif, milleti bir ağaca benzetir. Ağacın dalları ve kökleri ise onu oluşturan her bir topluluk ya da kavimdir. Bir ağacın yani İslam milletinin yaşamaya devam edebilmesinin imkânı bu zorunlu birliktelik gibidir. Müslümanlar eğer birbirlerinden ayrılırlarsa bu ağacın yaşamaya devam edebilmesi mümkün değildir (Ersoy 2005, s. 171)¹¹. Fitrata ters olan bu durum ayrıca İslam tarafından da yasaklanmıştır Akif'e göre.

8 "Fikr-i kavmiyeti şeytan mı sokan zihninize?/ Birbirinden müteferrik bu kadar akvâmı,/ Aynı milliyetin altında tutan İslâm'ı,/ Temelinden yıkacak zelzele, kavmiyettir" (Ersoy, 2005, ss. 161-162).

9 "Bu suretle parçalanan İslam alemi Avrupalılara lokma lokma oldu. Bunları sayıp dökmekten maksadımız İslam'ın perişan ve şeref olan asr-ı evliyanın vahdet sayesinde olduğu gibi bu hale gelmesi de nifak ve tefrika yüzünden ileri geldiğini söylemektir" (Ahmet Hamdi [Akseki], 1330/1914, s. 66).

10 "Yoksa her kavim kendi başına harekete başlarsa maazallah izmihlal muhakkaktır" (Ahmet Hamdi [Akseki], 1330/1914, s. 66).

11 "Sonra, dikkatlere şâyân olacak bir şey var: İnkişâfâtını bir milletin erbâb-ı nazar,/ Kocaman bir ağacın tıpkı çiçeklenmesine,/ Benzetirler ki, hakikat, ne büyük söz bilene!/ Bu muazzam ağacın gövdesi baştan aşağı;/ Sayısız kökleri, tekmil dalı, tekmil budağı;/ Millettin sine-i mâzisine merbut, oradan/ Uzanıp gelmedir... Öyle yaratmış Yaradan" (Ersoy, 2005, s. 171).

Bu ayrılık da neden? Bir değil mi her şeyiniz?

Ne fırka herzesi lâzım, ne derd-i kavmiyyet;

Bizim diyanete sığmaz sekiz, dokuz millet!

(Ersoy, 2005, s. 247)

Bu ayrılıklar kıyametten başka bir şeye sebep olmayacaktır:

Sen! Ben! Desin efrâd, aradan vahdeti kaldır,

Milletler için işte kıyamet o zamandır.

(Ersoy, 2005, s. 247)

İslamcılara göre bir Müslüman ait olduğu ülkenin gayrimüslim bir tebaası ya da vatandaşından ziyade farklı bir ülkede yaşayan Müslüman kardeşine kendisini daha yakın hissetmelidir. (İsimsiz, 1914, s. 301)¹² İslam milleti maddi olmaktan ziyade ruhsal bir durumdur çünkü (Mehmed Fahreddin, 1914, s. 262).¹³ Hukuksal bir bağdan ziyade duygusal bir milletin peşindedir İslamcılar. Hristiyan dünya Müslümanlar arasında ayrılıklar yaratmaya çalışsa da millet ve din ayrılmaz bir bütündür ve takip edilmesi gereken asıl siyaset budur.¹⁴ Ömer Rıza [Doğrul] Batılı anlamda bir milliyetin İslam'da bulunmadığını söyleyerek bunun ithal edilmemesi gereken bir 'Hristiyan âdeti' olduğunu belirtir.¹⁵ Eskiden birbiri ile savaş eden Hristiyanlar artık birleşip İslam birliğini tehdit etmektedirler.¹⁶ Akif İstiklal Marşı'ndan önce de Batı'yı bir canavara benzetir ve milliyetçiliği bu yönde yorumlar.

12 "Anlaşıyor ki Hindli bir Müslüman vatandaşı olan Hristiyan'dan ziyade Osmanlı Müslüman kardeşini, Osmanlı bir Müslüman da Hristiyan vatandaşından ziyade Hindli Müslüman kardeşini seviyormuş." *Sebilürreşad* (1329/1914, 301).

13 "Milliyet-i İslamiye maddi ve unsuri olmaktan ziyade ruhi ve lahutidir." Mehmed Fahreddin, (1329/1914, 262).

14 "Yine bugün ayan beyan zahir oldu ki Alem-i Nasraniyet Müslümanların arasında kavmiyet ve cinsiyet gibi nezvır ile zahirde cemiyet-i İslamiyeye mensub münafıkını alt ederek tefrika sevketmeğe çalışıyor. Din -i İslam yalnız ahirete müteallık bir takım nesayihthen ibaret olmayıp içtimaiyatla siyasiyat dahil din de dahildir. Bundan dolayı (din ve millet birdir) sözü İslamda asıl el-asıl siyasettir." Abdullah, (1330/1915, 100).

15 "Hem bunların milliyet dedikleri Hristiyanlığın inkişafından doğan bir şeydir. Müslümanlıkta böyle bir şey yoktur. Müslümanlık bunların anladıkları tarzda milliyeti ikna etmiştir." Ömer Rıza, (1335/1919, 69).

16 "Avrupa eskiden beri birbirini veli eden muharebelere bitmek tükenmek bilmeyen akınlara sahne olmuştur ki bütün bunların esbabı sineleri dolduran kin ve buğz-ı müteakibden başka bir şey değildi. Vakten ki alem-i İslama karşı harb açmak hususunda sözü bir ettiler. Artık o sinelerdeki ateşler söndü. O birbirine kin ve husumet besleyen kalpler birleşti." Abdülaziz Çavuş, (1331/1915, 186).

Bize İngilizler olup hâli önceden müdrik;
 O beyne pençeyi taktık, o göğse yerleştik.
 O halde bir kolu kalmış ki bize çullanacak,
 Yolundadır işimiz bağladık mı kısıkvırak!
 Hem öyle zorla değil, çünkü “fıkr-i kavmiyyet
 Eder bu hayeyi teshile pek büyük hizmet.
 O tohm-ı lâneti baştan saçıp da orta yere,
 Arab’la Türk’ü ayırdık mı şöyle bir kerre,
 Ne çırpınır kolu artık, ne çırpınır kanadı;
 Halifenin de kalır sade bir sevimli adı!

(Ersoy, 2005, s. 303)

Akif’in şu satırları İslamcıların kavmiyetçilik hakkındaki görüşünü çok iyi bir biçimde özetlemektedir.

Hani, milliyetin İslâm idi ... Kavmiyyet ne!
 Sarılıp sımsıkı dursaydın a milliyetine.
 Arnavutluk ne demek? Var mı Şeriat’te yeri?
 Küfr olur başka değil, kavmini sürmek ileri.
 Arab’ın Türk’e, Lâzın Çerkes’e, yâhud Kürd’e;
 Acem’in Çinli’ye rüchânı mı varmış? Nerde!
 Müslümanlıkta “anasır” mı olurmuş? Ne gezer!
 Fıkr-i kavmiyyeti tel’in ediyor Peygamber.
 En büyük düşmanıdır Ruhü Nebî tefrikanın;
 Adı batsın onu İslâm’a sokan kaltabanın!
 Şu senin âkıbetin bin yıl kadar evvel,
 Sana söylenmiş iken doğru mudur şimdi cedel?
 (Ersoy, 2005, ss. 183-84)

İslamcıların Türkçülük Eleştirileri

İslamcılık ve Türkçülük tamamıyla birbirinden bağımsız birer ideoloji değildirler. Ülkenin kurtuluşu ve bağımsızlığı hakkında hemfikirdirler. “Aslında II. Meşrutiyet yıllarında Türkçülükle İslamcılık arasına kesin çizgiler çekmek zor-

du; Türkçüler arasında İslam'a uzak duranlar, İslamcılar arasında da milliyetçiliği kesin bir şekilde reddedenler bulunduğu gibi "mutavassıt" rol oynayanlar da vardı." (Ayvazoğlu, 2009, ss. 85-86). Bu görüş birçok noktada doğru olsa da ve fakat İslamcılar Türkçülüğü kavmiyetçi bir ideoloji olarak görürler ve İslam birliğine karşı bir tehdit olarak algırlarlar. Kavmiyetçiliği bir hastalık olarak gören İslamcılar Türkçülüğü nifak tohumları saçmakla suçlarlar.¹⁷ İslamcılar ve Türkçüler arasındaki fikir ayrılıkları ideolojik ya da teorik bir çerçeveye değil, pragmatik olana dayanmaktadır (Çetinsaya, 2005, s. 425). İslamcılar dinin ön planda olmasını isterlerken, Türkçüler ise milli kimliğin ön planda olmasını talep ederler.

İkinci Meşrutiyet'in hemen başlarında İslamcılar Türkçüler ile işbirliği içerisindeydiler. Türk Derneği'nin kuruluşu *Sırât-ı Müstakîm*'de tebrik edilir (Sevindik, 1909) ve derneğin nizamnamesi dergide yayınlanır (*Sebilürreşad*, 1909). Sonradan Türk Ocakları'na dönüşecek olan bu dernek İslamcılar ile birlikte çalışmaktadır. Türk Ocağı'nın kuruluşuna dair bir yazı da yine dergide yayınlanır (Toprak, 1985, s. 126). Türkçüler ile İslamcılar arasındaki bu sinerjinin nedenlerinden birisi Türkçülerin kendi dergilerini kuracak güce ve yapıya sahip olmamalarıdır. Ayrıca aralarındaki fikir ayrılıkları billurlaşmamıştır. Bunun için Türkçüler ve İslamcılar arasında bir ittifak gereklidir (Kara, 1985, s. 1413). Örneğin Akif 1912'ye kadar milliyetçiliği eleştirmemiştir (Kara, 1985, s. 1414).

İslamcıların Türkçülere karşı eleştirileri temel olarak İslam birliğini tehdit etme olasılığından kaynaklanmaktadır. Bu tehdit yine bir kurtuluş ideolojisi olduğunu iddia eden Türkçülüğün aslında çöküşe sürüklediği fikrinden ortaya çıkmaktadır. Mehmed Akif son çare olarak görülen Türkçülüğün işlemeyeceğini savunur:

Arnavutlukla, Araplıkla bu millet yürümez
Son siyasetse Türklük, o siyaset yürümez!"

(Ersoy, 2005, s.162)

İslamcılar için şanlı tarihi boyuncu anâsırların bir arada yaşadığı Osmanlı'da Türkçülüğün ön planda tutulması Osmanlı'nın sonu anlamına gelmekteydi.

17 "Türkçülük namıyla vaktiyle burada türeyen kavmiyetçilik rabıta-ı İslamiyeyi hiledar etmek itibarıyla hakiki Müslümanları ne kadar müteesir ettiyse şimdi hariçten gelen aks sedaları da o derece düçar te'sir ediyor. Saçılan nifak tohumları filiz vermeye başladığından dolayı komitacılar ne kadar iftihar etseler yeridir" (*Sebilürreşad*, 1336/1920, s. 131).

Zira İslamcılar hâlâ kalan gayrimüslim unsurların zimmî statüsünde Osmanlı dâhilinde yaşamalarından yanadırlar. Fakat Türkçüler ise Türk önderliğinde bir toplum ve siyaset tasavvuru içerisindeyler. Babanzâde Ahmed Naim, Türkçüleri ikiye ayırır: saf Türkçüler ve İslamcı Türkçüler. Babanzâde'ye göre saf Türkçülerle zaten tartışılmaya bile değmezdi. Çünkü onlar yoldan çoktan çıkmışlardı. Diğer taraftan o İslamcı Türkçüleri eleştirir. İslam varken kavmiyete önem vermenin İslam'a aykırı olduğunu söylerken, onları doğru yola davet eder. Bir kalpte iki gaye birden olamayacağını söyler.

İslamcılar, Türkçülere hem siyasi hem de dini açıdan karşı gelirler. Dini açıdan yasaklanmış olan bir şeyi takip etmenin günah olacağını savunurlarken, siyasi açıdan bu yasağa uyulmamasının İslam egemenliğinin sonu olacağını iddia ederler. Ziya Gökalp'ı eleştiren İslamcılar onun etrafında toplanan Türkçüler'i de bu yolla eleştirirler. Onları İngilizler'in oyununa gelmekle itham ederler (*Sebilürreşad*, 1918, s. 211).¹⁸ Babanzâde Gökalp'ı bir ateist olarak, Ağaoglu'nu da yarı-dinsiz (apostate) olarak tanımlar (Erişirgil, 1984, s. 105). Babanzâde'ye göre ne İslamî Türkçülük ne de Gökalp'ın Türk, Osmanlı ve Müslüman üçlemesi Osmanlı'yı kurtarabilirdi; aksine bunlar İslam hatta Türklük için felaket olacaktı (*Çetinsaya*, 2005 s. 428). Babanzâde adeta İslamcıları Türkçülere karşı kutsal bir savaşa davet eder. O'na göre milliyetçilik [kavmiyetçilik] Avrupa'nın şeytani işlerinden birisidir ve kanserden farksızdır. Şeriatın yardımı ile bu illetten kurtulması gereken Müslümanlar bu hastalığı vücuda sokmak isteyen Türkçülere karşı gelmek zorundadırlar (Berkes, 1998, ss. 374-75).

Akif, Türk Ocakları gibi Türkçü cemiyetleri eleştirir, çünkü onun görüşüne göre Müslüman'ın toplanma yeri cami olmalıdır (Sertel, 1940, s. 38). O, Türk Ocakları'nın faaliyetlerini dindışı olarak değerlendirir (Fergan, 2002, s. 157). İslamcılar Türk Ocakları'nı Cengiz ve Ergenekon aşkı, Batıcılık, konserler ve balolar üzerinden eleştirir (*Sebilürreşad*, 1924, s. 170).¹⁹ Müslümanları eğitmek dururken Türk Ocakları saçma sapan eğlencelerin, Batı taklidinin peşindedir İslamcılara göre. Ziya Gökalp bir şiirinde tarihin tozlu sayfalarında kalmış Cengiz ve Atıla'dan bahseder ve onları Türklerin İskender ve Sezar'ı olarak addeder.

18 "Her biri ayrı ayrı kavmiyetlere mensub olduğu halde Gökalp Bey'in etrafında toplanan Türkçülerden Çerkes Ömer Seyfeddin Bey... Çok zahmete katlanmaksızın sayelerinde mefkûrelerine kavuştuklarından dolayı Türkçüler İngilizlere bir de teşekkür nama göndermeliler" (*Sebilürreşad*, 1334/1918, s. 211).

19 "Türk Ocağı tesis etti edeli bir türlü salim bir istikamet tutmaya muvaffak olamadı. Bir zamanlar Cengiz'in yasasıyla, Kızıl Elma ile Ergenekon ile uğraştı durdu. Sonra da Türkçülüğü bırakarak Garbçılığa döndü. Döne dolaşa nihayet baloculukta, konsercilikte karar kıldı" (*Sebilürreşad*, 1340/1924, s. 170).

Yusuf Akçura da Cengiz Han hakkında yazar. İslamcılar bu yazıları eleştirirler (Ülken, 1992, s. 203). İslamcılar Cengiz'in bir kahraman olarak addedilmesine katiyen karşı çıkarlar. Çünkü onlara göre Cengiz İslam birliğini bozan bir barbardan başka bir şey değildir (Akseki, 1914, s. 66).²⁰ *Türk Yurdu*'nun 79. sayısında Cengiz Han'ı öven bir şiir yayınlanmıştır. İslamcılar bu şiirin yayınlanmasını eleştirirlerken Cengiz'i inançsız olarak tanımlar. İslam'ın, Türklerin ve insanlığın düşmanı olan birisinin övülmesinin karşısında dururlar (*Sebilürreşad*, 1915, s. 154).²¹ Babanzâde'ye göre Cengiz Han sevgisi bir hastalıktır ve nihayetinde İslam birliğini tehdit eder (Ülken, 1992, s. 210). İslamcılara göre Cengiz Han Türkçülerin iddia ettiği gibi Türk İmparatorluğu kurmak derdinde değildi, aksine milyonlarca Türkün de katilidir (*Sebilürreşad*, 1915, s. 155).²²

Ömer Rıza [Doğrul] Türkçülerin çağımız milliyetçilik çağı demelerini eleştirir ve bundan dolayı önem verdikleri İslamiyet öncesi Türk tarihine referans verilmesini eleştirir (Doğrul, 1919, s. 69).²³ Celal Nuri [İleri] tarafından basılan *İleri* gazetesi bir bozkurt başı resmi basar ve bunun Türkçülük için bir sembol olduğunu savunur (*Sebilürreşad*, 1924, s. 190).²⁴ Bu sembol arayışına İslamcılar sert bir dille cevap verirler. Zira İslam'a ait olmayan sembollerin ithal edilmesi ayrılıkçılıktan başka bir şey ifade etmemektedir. İlginç bir tartışma yine Türkçülerin bir başka iddiası üzerinden gider. Türkçülere göre Hz. İbrahim Türk'tür (*Sebilürreşad*, 1924, s. 92).²⁵ Bu iddia İsmail Hakkı [Baltacıoğlu]²⁶ tarafından *Tevhid-i Efkâr*'da yayınlanır (Baltacıoğlu, 1924). Türkçüler böylelikle Hz. Mu-

20 "Hala Cengiz'in, hala Gönün, Timurlenkin vahşetleri vahdet-i İslamiyeyi bir daha iltibas-ı bezir olmayacak surette parça parça etti..." (Akseki, 1330/1914, s. 66).

21 "... içimizden birinin çıkıp da İslamiyetin de, beşeriyetin de, Türkün de düşmanı olan bir şaki (dinsiz) hakkında kaside-i medhiye neşr etmesi biz bir dürlü havsaleimize sığdıramadık" (*Sebilürreşad*, 1331/1915, s. 154)

22 "Cengiz muazzam bir Türk İmparatorluğu teşekkül etmek istiyormuş da onun için dünyayı kasıp kavuruyormuş! 'İrki sev!' diyen Cengiz'in defter emeline milyonlarca masum Türkün de kanı olduğunu unutmamalısınız!" (*Sebilürreşad*, 1331/1915, s. 155).

23 "Son senelerde türeyen Türkçülük: "Asrımız milliyet asırdır. Biz de asrımıza uyacağız. Artık ümmet devri çıktı. Her millet ancak kendi işleriyle, mukadderatıyla alakadar olacak. Her millet kendine baksın. Kendini kurtarsın" dedi ve ne yapsa iyi. Cengiz, Timur, Hülagüyü mukaddesler meyanına idhal ederek bu zekveret misallerini, Kara-Kurumi Kızıl Elma Ergenekon hülyalarını yaymağa, akvam-ı İslamiye meyanında tefrika-ı tahminlerini serpmeye başladı" (Ömer Rıza [Doğrul], 1225/1919, s. 69).

24 *Sebilürreşad*, 1340/1924, s. 190.

25 "... Türklerden birçok peygamberler gelmiş olduğunu davasını ortaya atmış ve birkaç tanesinin isimlerinden bizi haberdar etmişti. Şimdi de İsmail Hakkı imzasını taşıyan bir zâtın, *Tevhid-i Efkâr* gazetesinde bu davayı teccid ve istinaf etmiş olduğunu görüyoruz" (*Sebilürreşad*, 1340/1924, s. 92).

26 İsmail Hakkı'nın, İsmail Hakkı Baltacıoğlu olduğunu Beşir Ayvazoğlu bildirmektedir. "Hazret-i İbrahim Aleyhisselam Türktür" (aktaran Ayvazoğlu, 2009, s. 61).

hammed'in Türk olduğunu ima etmektedirler. Arapların elinden İslamiyet'i alma çabası olarak betimlenen bu çaba İslamcılar tarafından anlamsız olarak değerlendirilir. Çünkü Hz. Muhammed'in Arap ya da Türk olması hiçbir şey ifade etmemektedir. İslamcılar ayrıca Türkçülerin Hristiyan olan Macarlar ile olan temaslarını da eleştirir (*Sebilürreşad*, 1924, s. 288).²⁷ Gökalp'in "vatan, ne Türkiye'dir Türklere ne Türkistan/vatan, ulu ve müebbet bir ülkedir: Turan" beytini ve Türkçülerin Turan emelini eleştiren İslamcılar bunun efsane olduğunu iddia ederken, Turan uğrunda Osmanlı'nın elinde olanları da kaybettiğini savunurlar.

"Hürriyeti aldık dediler!", gaybe inandık;
 "Eyvah, bu bâziçede bizler yine yandık!"
 Cemiyette bir fırka dedik, tefrika çıktı;
 Sapasağlam iken milletin erkânını yıktı.
 "Turan ili" namıyla bir efsâne edindik;
 "Efsane, fakat gâye!" deyip az mı didindik?
 Kaç yurda veda etmedik artık bu uğurda?
 Elverdi gidenler, acıyın eldeki yurda!

(Ersoy, 1905, ss. 419-20).

Sonuç

Düşünce tarihinin bu topraklardaki etkili iki parçası olan Türkçülük ve İslamcılık, İkinci Meşrutiyet Dönemi'nde benzerlikler içerisinde olsa da dine ve bundan dolayı kimliğe verdikleri değer inancından farklılaşmışlardır. Bundan dolayı İslamcılık dine yani İslam'a dayalı bir kimlik etrafında şekillenmiş bir toplum hedeflerken, Türkçülük etnisiteye dayalı bir toplum tezahürü içerisinde dir. En büyük ayrışmaları bu noktadan doğan İslamcılık ve Türkçülük Osmanlı'nın (Türkiye'nin) kurtarılması açısından çoğu zaman aynı safta yer almış ve birlikte mücadele etmişlerdir. Fakat Cumhuriyet sonrası yolları ayrılan

27 "Türk hayat-ı içtimaiyesi hiçbir zaman hiç vechle onlar ile beraber değildir. Onların – en vas'î manasıyla – layıklıkları da hiçbir din ile mütedeyyin olmamak demektir. Bir din ile mütedeyyin olmamak Müslümanlığı terk ederecek Macar diniyle mütedeyyin olmak demek değildir Binaen aleyh müderris-i muhteremin Türkler ile Macarlar arasında din nokta-ı nazarından vahdet husule geldiğine zahib olmasını pek garib buluyoruz" (*Sebilürreşad*, 1340/1924, s. 288).

bu iki ideolojinin yolları Kemalist rejim sonrası muhafazakârlık çatısı altında birleşmiştir. Bu birleşmeyi önceleyen şey yazıda iddia edildiği üzere İslamcılığın da bir çeşit milliyetçilik olmasından kaynaklanmaktadır. Öz arayışı çerçevesinde paralellikler birbirleri ile kesişmelerine sebep olurken en büyük kavgaları ve anlaşmazlıkları da açığa çıkarmıştır.

Kaynakça

- A. Sevindik. (1324/1909). Akvam-ı Türkiye'ye müjde ve Türk derneğini tebrik. *Sırat-ı Müstakim*, 1(25), 397-98.
- Abdullah. (1330/1915). İttihad-ı İslam: İslam'da cinsiyet ve kavmiyet yoktur. *Sebilürreşad*, 13(325), 99-100.
- Abdülaziz Çaviş. (1331/1915). Kavmiyet ve din. *Sebilürreşad*, 13(335), 178-80.
- Abdülaziz Çaviş. (1331/1915). Kavmiyet ve din. *Sebilürreşad*, 13(336), 186-90.
- Ahmad, F. (1969). *The young Turks: The Committee of Union and Progress in Turkish politics: 1908-1914*. Oxford: Oxford UP.
- Ahmet Hamdi [Aksekili]. (1330/1914). İğtimaiyet: Her kavmin kendi başına hareketi İslam için felakettir. *Sebilürreşad*, 12(290), 65-66.
- Anderson, B. (1994). Imagined communities. J. Hutchinson ve A. D. Smith (Ed.), *Nationalism: A reader* (ss. 89-96). Oxford: Oxford UP.
- Arai, M. (2008). *Jön Türk dönemi Türk milliyetçiliği*. İstanbul: İletişim.
- Asabiyet-i kavmiye davaları etrafında. (1329/1914). *Sebilürreşad*, 11(279), 300-02.
- Ayvazoğlu, B. (2009). *Tanrıdağı'ndan Hıra Dağı'na: Milliyetçilik ve muhafazakarlık üzerine yazılar*. İstanbul: Kapı.
- Babanzâde Ahmed Naim. (1330/1914). İslamda dava-yı kavmiyet. *Sebilürreşad*, 12(293), 114-28.
- Bauer, O. (1996). The nation. Gopal Balakrishnan (Ed.), *Mapping the nation* (ss. 39-77). London: Verso.
- Bereketzade İsmail Hakkı. (1324/1908). Necaib-i Kur'aniye. *Sırat-ı Müstakim*, 1(10), 148-49.
- Berkes, N. (1965). *Batıcılık, ulusçuluk ve toplumsal devrimler*. İstanbul: Yön.
- Berkes, N. (1998). *The development of secularism in Turkey*. London: C. Hurst & Co.
- Bozkurt kafası. (1340/1924). *Sebilürreşad*, 23(584), 190-91.
- Çetinsaya, G. (2005). İslamcılıktaki milliyetçilik. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil (Ed.), *Modern Türkiye'de siyasi düşünce: İslamcılık* (ss. 420-51). İstanbul: İletişim.
- Devlet, N. (1985). *Rusya Türklerinin milli mücadele tarihi (1905-1917)*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.
- Edebiyat: Kavmiyet hissi, fikirleri nereye sürüklüyor? Şevketi nasıl saadet şeklinde gösteriyor? (1331/1915). *Sebilürreşad*, 13(332), 154-55.
- Erişirgil, M. E. (1984). *Ziya Gökalp: Bir fikir adamının romanı*. İstanbul: Remzi.
- Fergan, E. E. (2002). *İstiklâl mahkemelerinde: Sebilürreşad'ın romanı*. İstanbul: Beyan.
- Georgeon, F. (1986). *Türk milliyetçiliğinin kökenleri: Yusuf Akçura (1876-1935)*. Ankara: Yurt.
- Giddens, Anthony. (1994). The nation as power-container. J. Hutchinson ve A. D. Smith (Ed.), *Nati-*

- onalism: A reader* (ss. 34-35). Oxford: Oxford UP.
- Greenfeld, L. (2006). *Nationalism and the mind: Essays on modern culture*. Oxford: Oneworld Publications Limited.
- Haddad, W. W., ve Ochsenwald, W. (1977). *Nationalism in a non-national state: The dissolution of the Ottoman Empire*. Ohio State UP.
- Hasan Hikmet. (1340/1924). En yüksek hars, hars-ı dinidir. *Sebilürreşad*, 24(615), 261-63.
- Hazret-i İbrahim'in Türklüğü. (1340/1924). *Sebilürreşad*, 24(604), 92-93.
- Hroch, M. (1996). From national movement to the fully-formed nation: The nation-building process in Europe. Gopal Balakrishnan (Ed.), *Mapping the nation* (ss. 78-97). London: Verso.
- Hutchinson, J., ve Smith, A. D. (Ed.). (1994). *Nationalism: A reader*. Oxford: Oxford UP.
- Kara, İ. (2001). *İslamcıların siyasi görüşleri*. İstanbul: Dergah.
- Kara, İ. Tanzimat'tan Cumhuriyet'e İslamcılık tartışmaları. (1985). Murat Belge (Ed.), *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi* (ss. 1405-20). İstanbul: İletişim.
- Karpat, K. H. (2001). *The politicization of Islam: Reconstructing identity, state, faith and community in the late Ottoman state*. New York: Oxford UP.
- Kavmiyetçilik hastalığı. (1336/1920). *Sebilürreşad*, 18(453), 131.
- Keddie, N. R. (1969). Pan-Islam as proto-nationalism. *The Journal of Modern History*, 41(1), 17-28.
- Kedourie, E. (1980). *Islam in the modern world and other studies*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Kohn, H. (2005). *The idea of nationalism : A Study in its origins and background*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- Koroğlu, E. (2004). *Türk edebiyatı ve Birinci Dünya Savaşı (1914-1918): Propagandadan millî kimlik inşasına*. İstanbul: İletişim.
- Kushner, D. (1977). *The rise of Turkish nationalism*. London: Cass.
- Lewis, B. (1979). Politics and war. Joseph Schacht and C. E. Bosworth (Ed.), *The legacy of Islam* (ss. 156-209). Oxford: Oxford UP.
- Lewis, B. (1991). Watan. *Journal of Contemporary History*, 26(3/4), 523-33.
- Mehmed Akif [Ersoy]. (2005). *Safahat*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Mehmed Akif Araştırmaları Merkezi.
- Mehmed Fahreddin. (1329/1914). Son darbe karşısında milliyet kavgaları. *Sebilürreşad*, 11(277), 261-63.
- Millet vahdete muhtaçtır. (1335/1919). *Sebilürreşad*, 17(427-428), 93-95.
- Ömer Rıza [Doğrul]. (1335/1919). Türkçülük, Memleketçilik. *Sebilürreşad*, 18(448), 68-70.
- Renan, E. (1994). Qu'est-Ce Qu'une Nation?. J. Hutchinson and A. D. Smith (Ed.), *Nationalism: A reader* içinde (ss. 17-18). Oxford: Oxford UP.
- Sertel, Sabiha ve Zekeriya. (1940). *Tevfik Fikret-Mehmet Akif kavgası münasebetiyle Sebilürreşatçıya cevap*. İstanbul: Tan.
- Somel, S. A. (1987). *Sırat-ı Müstakim: Islamic modernist thought in the Ottoman Empire (1908-1912)*. İstanbul: Boğaziçi University.
- Somel, S. A. (2003). Nationalism. S. A. Somel (Ed.), *Historical dictionary of the Ottoman Empire* (ss. 211-12). Oxford: The Scarecrow Press.

- Toprak, Zafer. (1985). II. Meşrutiyette fikir dergileri. Murat Belge (Ed.), *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi* (ss. 126-32). İstanbul: İletişim.
- Türk Derneği Nizamnamesi.. (1324/1909). *Sırat-ı Müstakim*, 1(21), 331-32.
- Türk derneği. (1324/1909). *Sırat-ı Müstakim*, 1(20), 318.
- Türk ocağı, balolardan, konserlerden ne hayır bekliyor?. (1340/1924). *Sebilürreşad*, 24(609), 170-71.
- Türk ve Macar birleşmesi. (1340/1924). *Sebilürreşad*, 24(616), 288.
- Türkçülerin Siyasi Mefkureleri. (1334/1918). *Sebilürreşad*, 15(375), 211-7.
- Türköne, M. (2011). Siyasi ideoloji olarak İslâmcılığın doğuşu. İstanbul: Etkileşim.
- Ülken, H. Z. (1992). *Türkiye'de çağdaş düşünce tarihi*. (3. ed.) İstanbul: Ülken.
- Zubaida, S. (2004). Islam and nationalism: continuities and contradictions. *nations and Nationalism*, 10(4), 407-20.

مُسْتَكِيمٌ صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ

مؤسس: مولانا محمد رفیع الرحمن
مدیر: مولانا محمد رفیع الرحمن
مدیر: مولانا محمد رفیع الرحمن

مدرسہ اہل سنت
الدارۃ الخدیوہ

دین، فلسفہ، ادبیات، حقوق۔ علوم دین باحث ہفتہ لاق رسالہ دہر

مؤسسی: ابوالاعلیٰ مودودی - ح - اشرف ادیب

درس سائنس ۵۰ پارہ دو

تہذیبی مقررہ بود اہل کونڈر پیرسہ ستوی
۲۰ مہوش شدہ آئینہ

کارخ تأسیسی:
۱۱ نومبر ۱۹۲۶

دوسہ تہذیب	۶۰	۲۰
ولایتیہ	۸۰	۴۰
تہذیب اجنبیہ	۸۰	۴۰

درس سائنس ہوسہ اہل کونڈر پیرسہ ولایتیہ اہل کونڈر پیرسہ

عدد: ۳۴

۱۳ ربیع الآخر ۱۳۴۷ ہجرتہ ۲۰ سال ۲۰۰

ایکٹیوی جہلہ

ہائیکسی ارباب حل وغنہ واویلی امور عارفندن ارباب
کونڈر پیرسہ اجراسی واجب اولوری؛
الجواب: اولور۔
السید محمد شہاب الدین
مدیر

عبدالغفور: نیک غنہ وار طرف مشرت ہدودہ ہدودہ
فتویٰ شریفانک سرور پیر:

امام مسلمین اولان زید بعض مسائل مهمہ شرعیہ
کتب شرعیہ دن علی و اخراج و کتب مذکورہ فی منع
وخرق و احراق و بیت المائدہ تہذیر و اسرافلہ مسوغ
شرعی خلافندہ تصرف و بلاسب شرعی قتل و حبس
و تقریب رعیہ و سائر کونہ مظالمی اعتیاد ایلا کدن سوکرہ
سلاحہ رجوع ایقاک اوزرہ ہمد و قسم ایشکن بیئندہ
حانت اولورق احوال و امور مسلمین بالکلیہ محفل تہذیب
فتنہ عظیمہ۔ احدانسندہ امرار و مقالہ ایقاع ایشکلہ منغہ
مسلمین زید ضرورک تطبیق اراللہ ایستکارندہ بلاد اسلامیہ تک
جوانب کثیرہ مسندن ضروری مخلوع طالبدقلربہ دائر
اخبار متوالیہ ورود ایدوب ضرورک بقاسندہ ضرر محقق
و زوائدہ سلاح مطروظ اولمقین زید ضرورہ امامت
وسالطنتندن فراغت تکالیف ایقاک و یاخالع ایقاک سورتلرندن

جلسہ عمومی منی قرآنہ ہدودہ
بیگ اوج یوز یکرمی بش سسی یساتک اون دردنجی صالی کونی ساعت
الی بیئندہ اعیان و مہوتاندن مرکباً مجلس عمومی مل حالندہ اجتماع
ایدن ہیئندہ اوقونن وزیر شیخ الاسلام محمد شہاب الدین اقدی
امناسیلہ منسی بولشان فتویٰ شرعیہ مندرج شقندن خلق جمعی
رحمان مدال ایلا بالاتفاق ترجیح و قبول اولورق سلطان عبدالعزیز
ثانی خلاف اسلامیہ و سلطنت غائبندن اسقاط و ولی عہد مشروع
عہد رضاد اقدی حضرتنری سلطان محمد خان خمس عنوانیہ مقام
خلافت و سلطنت اسماء و اجلاس ایلشندر۔

صراط مستقیم

تجدیش السن اولان حرمیزی ہدمردن غضبایجون ایک ہفتہ
اول اوریلان ضررہ استبداد « صراط مستقیم » ی جیداران اقام
حزبک تعطیل مساجیسہ ہادی اولدینندن آہونہ مزملہ قازین کرملک
تندوبی تیار ایدرز۔ « صراط مستقیم » دور مشروطیت ایلا برابر
طو محش۔ استبدادک چیدرکی آکری خط حرکت ایچندہ ہورومہ مکہ
عہد و میثاق ایقش پر غرتہ اولدیش ایجون ایک ہفتہ امتداد ایدوب

سڃاڻپه انماده پښنديده په روم ايمپن اورانن دروست منځ محقق برهلاک واندخله محکوم کي کورون ملت اسلاميې ، خلافت مقدسه اېه حکومت غځاڼيې اولومدن فورناري .

« شريعت ايستز » دعوا سېه اورناني اغوا ايدن « اتحاد حمدي جيتي » اعتناسي مجا پوخوان . معلوم ومنځه لايضي ايدلر ؛ مجا پونرک آرادقنري شريعت حقيقه بتون مسلمانرک بيلديکي اکلادري شرع شريف حمدي ي ايدې ؛ جيتک لسان ناطق منافي اولان کنتني وحدتک « وولان » ده مساجديې هرزه دانا ارباب دتک نظرلرند مستور قلياڼ حقيقتي بتون شراعتي ميدان غلاڼه چيڅاردي ، پوخت جتې وصيت واپسيني حکمنده اولان سوک پياښامسند « قوا بلان بري مؤمن موحد اولان اهل اسلامک اتحاد حمدي جيتندن خارج اولريځ » سراجة ذکر ايسدي . دتکک پوجويت افرادواعناسي امت حمديه دشمن بر « امت حمديه » ايتش . معلولاري اولان شريعت ايسه بالطبع « شرع حمدي » دکل . اولين شروطي ملني سفاهتي اوغورنده دبلانديرمک ، اداني اوج اعلاي اقباله چيڅاروي . پوکا مانع ايسه شويکه طورسون فکر آقل اولويه چي ارباب عقول ووجوداني دکزيرده ، زدانلرده انطرا ايتک ، فکر ملني دوير چيڅاروله تفنيق ايدورک عر وعرفانک لئي بر يوزندن سيلک . شرع شريف احمديتک پواجرا آت خاناڼه بالطبع مخالف اولان احکامکي بلکيز ابطال اېه اکثفا ايتورک اولويدهک ايات واحاديث شريفه لسان رسمي اېه « مضر » عتواتي ويرمک ، حاصل ملت اسلاميې برخضه عيودت دها طوخرسي عبادت اوغورنده دين وايانن چيڅارقدن عبادت اولان شرع حمدي ايدې .

اوزنده امت اسلاميېک سوکشمه ابيدي اولان دولت غځاڼيې حفره هلاک سوورکايڼ بوات جديده حقيقه شريعت مروحي ايدلسلر اوتوز بوقدر صدر کتب شريعتک احراقه . قوت دتکک نمازده منع تلاوتي تضديتانه . کلام شريف نجه « مضر » اطلاق ايدلته . متقد افعال شهرياري اولان آيات کرمتک تفسير وحق عتاً قرأت ايدنرک نقي واجلاسته . کتابلرده عباره آرمسندن چيڅارلته . کرک مسلمينه کرک علماي دنه ايدلن اهانتوره نصل تحمل ايتدبر ؟ نندن دولت بر آذ کسب قوت ايدوب ده سرای اسرافلته بر حدمتته سره کلديکي . دور جيسديه ابطال ايدلن احکام شرعي بر بر موقع تطبيق وضع اولتق تصوراتي ميدان آديني بر سروده بوقدر جوش وخروش کلديکي ؟

احکام شريعتک ابطال ايدديکي ادبا ايدن « هيدلر » وواحکامک بعضري اوزر سېه استمداد اللربه که اوردوليرله خوش کورنک که سرای مطانک ساحه تاثيره وست ويرمک ايجون خط بلان چکلديکي اونودولري ؛ مجا جبه جيتني طاليدان کيدلر . ونه ايجون طانتمشدر بيلسولري ؛ اداره مشروطه تک شرع شريفه مقايير اولديځن ادبا ايدن بوکروه دور طلنده جبرازات کيديه

زور بلوي جيسته ابا ايدلن دور جديد استمداد ايجنده بالطبع عرض ديدار ايدميجکدي . غزنمغز عتوانه مسادق قانق ايجون حریت کلامي عقافت ايتکي که مهم شريعتا بقا عا ايتديکي ايجون ۳۱ مارت خاندنق متعاقب تعطيل شريعت ايتش ومع التأسف بر جوق نوناڼري کورديکمز رفاضرک اثره ايتفا . مداح طر وشقاوت اولندن ايسه لعنت حقه دور مشروطيت عودت ايدنجيه قدر اختيار سکوت ايتکي ترجيح ايمشدرکه بو حرکت ارباب مطالبتي دلکيز ايدمچک برده تبديل حقايق واديسه صابوب مقالي عين عدالت ؛ اختلال عسکري پداي شاهش وحریت کورتمديکدن طولاني عتو وصفه لايق کوربلور طنزديز .

جناپ حقه پوز بيک شکر اولسون حریت صيحه اېه شريعت ايدن مسلمان قلبلري ازن او مزيج کاوس استمدادک دور سلطن جوق سسورمدي . تام اون بش کون ايجنده ظلمتک ده ، اداره طله تک ده خاک هلاک ايجنده سلطان اولديځن کورمکه فرورالين اولق . لسان حرغزه اولرلان او آغئين کيد محکمه اچدي . شمدي تاريخ ملي اسلامي بکين او دهشتي واقعه عبرتدان ايتديکمز کي عت ايتکده عتازز .

مسورة ديني ، حقيقتده ايسه سياسي وارنجاي اولان او حادثه هانکک مسب درجمي اولان خاقان سابق ۱۰۰ نومز اقلاندين طولاي دوچار اولديځني خيت وخسراک انتقامي ملتن الق . قانون اساسيک دست جلاذ نجساوزه اولديځني قبود شرعيي قيرمق ايجون دور قدیم استمداده دين واياتي پاره . زتبه . نشان مقابله کدوسته ستمش . ايمان وايانن بهر مسز قلش برطاق اداني آت شر ومسدت اغذا اهدرک نام پاک « حمدي » ي سپر ايتش بر جمعيت ضلالت پسته تاسيسه موقق اولش بوو جيتک پيشوايان ملتي سايسنده غله شرع حمدي ي اوردنن قانمش کي کورتمک چالشوق خاصه تنکرون نصيبي اولين عوام نامي افغاه ووباي تزويراتي حامي وطن ومدافع حقوق ملت اولان اردويه قدر ايساله چالدي . ايمس ليني مرک شادي به اوغراغق شانندن اولان بوسيمه اهلر سېه اېه اختلال ايدلن عسکره اهالي نام علمي لکدار ايدن (حانا) علما قانتي بعض جهه مقدسيه قاتيلوق « شريعت ايستز » باغرميه ايسوفيه ميدانه کلديلر . بر مبعوث اېه بر ناظري . ملک پونجه فنا کارلرله ميدانه کتيرديکي سامي دين ووطن يوزرجه مکتبي ضابطاني قل ايتدبر . ميعوان ارباب حيت وار ايسه جهلتي ديار عده کوردمچکري سويلديلر . نور حریتک انجسافه منتظر اکين ظلمنده حنق اولان خفاشان دور استمداد بر بر ميدانه چيڅديلر . الحاصل بوسرته دهشت آورک طرافه خيت انکيزه سرسملش اولان ارباب عقول نظرلرده دور سابق حمدي بردهشت متضاحه اېه تکرار عودت ايتشدي . برکت ورسونک خزائن رحمت الهيه مکوز اولان الطاف خيقه

Sırât-ı Müstakîm ve *Volkan*'a Göre 31 Mart Vakası

Mehmet Salih Arı & İbrahim Halil Ozan

Giriş

İslamcıların gazeteye bakışı, II. Meşrutiyet döneminde değişmeye başlar. İslamcılar, “menfi” ve “ifsad edici” bir aygıt gözüyle baktıkları gazetenin kamuoyu oluşturma gücünü fark edince bu alanda varlık göstermeye başlarlar. Gazete “hizmet”, “nasihat”, “hidayete davet”, “Müslümanların lisan-ı hallerine tercüman”, “zalam-ı cehli tenvir” gibi yeni anlamlar kazanarak toplumsal bilinçlenme aracına dönüşür. Değişen bu bakış açısının neticesinde yayın hayatına başlayan *Beyânü'l-Hak*, *Hikmet*, *İslam Mecmuası*, *İttihad-ı İslam*, *Muhiban*, *Sırât-ı Müstakîm* (*Sebilürreşad*), *Tasavvuf*, *Teârüf-i Müslimin* ve *Volkan* gibi yayın organları aracılığıyla, devletin yeni yönelimlerine katkıları ve eleştirileri ortaya konmuştur. İslamcılığın hürriyetçi-liberal-modernleşmeci çizgiden, muhafazakâr-gelecekçi-tutucu eğilimlere kadar uzanan geniş yelpazesi bu periyodiklerin yayın politikalarını belirler. II. Meşrutiyetin ilanından hemen sonra yayın hayatına başlayan Eşref Edip ve Ebul'ülâ Mardin tarafından çıkarılan ve Mehmet Akif Ersoy'un başyazarlığını yaptığı *Sırât-ı Müstakîm*, İslamcılığın bir dönemine ışık tutan önemli yayın organlarından biridir. Meşrutiyet ve İttihad-ı İslam düşüncelerinin en önemli savunucusu durumundaydı. Yine Meşrutiyet'in ardından yayınına başlayan ve Derviş Vahdeti'nin kişisel çabalarıyla yayınına sürdüren *Volkan* gazetesi ise dönemin bazı sosyal sorunlarını ve İttihat Terakki yönetimine karşı hoşnutsuzluğu kullanarak yaptığı muhalefet dolayısıyla 31 Mart Vakası'nı tahrik etmekle itham edilmiştir. Bu makalede, anılan iki periyodikte, 31 Mart Vakası etrafında yapılan yayınlar, karşılaştırmalı bir bakışla ele alınacaktır.

II. Meşrutiyet dönemi İslamcılık düşüncesinin farklı anlayışlarını temsil eden bu iki yayının 31 Mart Vakası'nda nasıl bir tutum aldıkları, nasıl tepki gösterdikleri ve bunun nedenleri üzerinde durularak iki periyodun hitap ettiği kesimler üzerinden entelektüel perspektifleri de gözler önüne serilecektir.

31 Mart Vakası üzerinden geçen bunca zamana rağmen gerçek nedenleri ve aktörleri hakkında kesin bilgilere sahip olamadığımız, üzerinde çalışan herkesin kendi ideolojik tercihlerine ve döneminin hâkim eğilimlerine göre farklı sonuçlar çıkardığı bir olay olarak yakın tarih içerisindeki yerini almıştır. Olayın günümüz siyasi eğilimleriyle ilişkili olması objektif değerlendirmelerin yapılması önünde bir engel olarak durmaktadır. 31 Mart Vakası'nın içinde yer alan kişilerin yazdıkları hatırat, günlük ve beyanlarda herkesin karşıtlarını suçlayan bir tutum takınması olayın karmaşık boyutlarını daha da arttırmaktadır. Olayın resmi tarih söyleminde “gerici”, “irticai” “meşrutiyet karşıtı” bir hadise olarak değerlendirilmesi de Cumhuriyet döneminin tarih anlayışında kendini Osmanlı karşısında konumlandıran aydınlanmacı zihniyetinin bir ürünü olarak değerlendirilebilir. Abdülhamit'in tahttan indirilmesine ve günümüze kadar uzanan gelişmeler üzerinde etkili olmuş olan bu olayın ortaya çıkış sebeplerini dönemin siyasi ve sosyal yapısı eşliğinde analiz etmeye çalışalım.

Dönemin sosyal psikolojisi, Meşrutiyet'in ilanının ardından beklentilerin gerçekleşmemesinin toplumda yarattığı hayal kırıklığı ve hoşnutsuzluğun etkisi altında şekillenmiştir. Olayda aktif rol oynayan medreseli öğrenciler ve ordu- dan uzaklaştırılan “alaylı” askerlerin durumu da bu genel hoşnutsuzluğun bir uzantısı olarak görülebilir. Abdülhamit, softaların amcası Abdülaziz'in tahttan indirilişinde oynadıkları rol dolayısıyla ulemanın yetiştiği medreseleri ve diğer dini kurumları baskı altında tutmuş, softaların gittikçe yıkıklaşan medrese köşelerinde sürdükleri yoksul hayata aldırılmamıştı. Abdülhamit döneminde ulema sınıfı ve medreseler ihmal edilerek üvey evlat muamelesi görmüş ve birçok alanda görülen değişim ve modernleşme söz konusu kesimin daha da gerilemesine yol açmıştır (Mardin, 1994, s. 71).

Osmanlı'da medreselerde eğitim gören öğrenciler askerlik görevinden muaf tutulurdu. Bu durum birçok kişinin askerlikten kaçmak için medreselere yönelmesine yol açmış ve burada ciddi yığılmalara sebep olmuştu. Ancak Meşrutiyet'in ardından bu medreseli öğrencilerin mezun olması için sınav yapılmak istenmesi ve başarısız olanların askere alınacak olması medrese öğrencileri arasında hoşnutsuzluğa sebep oldu. Sınavın nasıl ve ne zaman olacağına dair belir-

sizlikler medrese öğrencilerinin hükümete karşı Bayezid Camii'nde bir miting yaparak tepki göstermelerine neden oldu (Alkan, 2011, ss. 86-87). Medreseli öğrencilerin bu yeni düzenlemeden duydukları rahatsızlıktan dolayı, hükümete muhalif parti ve cemiyetlere yönelmeleri kaçınılmazdı. İttihat ve Terakki'yle ilgili "laik ve mason" söylentileri ilmiye sınıfının bazı kesimlerinde cemiyete kuşkuyla bakılmasına yol açmıştı. Bu durum ayaklanmanın düzenlenmesinde ve gelişerek büyümesinde ilmiye öğrencilerinin ve bir kısım ulemanın oynadıkları etkin rolü de açıklayıcı mahiyettedir.

II. Meşrutiyet'in ilanından sonra İslamcıların büyük çoğunluğu İttihat ve Terakki'ye destek vererek "istibdat" yönetimine karşı cephe almışlardı. Ancak İslamcıların İttihat ve Terakki'den beklentilerinin zamanla hayal kırıklığına dönüşmesi ve İttihatçıların giderek laik-Türkçü politikalara yönelmesi, İslamcıları İttihat ve Terakki'ye karşı daha eleştirel bir tutum almaya yöneltmiştir. İslamcıların bu kuşkularının temelinde, "İttihat ve Terakki'nin temsil ettiği mektepli egemenliğinin, örtülü laikleşme akımını hızlandıracağı korkusundan ileri geliyordu" (Akşin, 2015, s. 30). Bütün bu kuşkucu tutumlara rağmen *Sırât-ı Müstakîm*, *Beyânü'l-Hak* mecmualarında İttihat Terakki'yle ilgili eleştirilerin çok uç noktalara taşınmaması, İslamcıların, İslam'ın devlet ve toplum katında varlığını sürdürmesini ve kendi bekalarını partiyle birlikte hareket etmekte bulmuş olmalarından kaynaklanır. 31 Mart Vakası'nda da başta *Sırât-ı Müstakîm* ve *Beyânü'l-Hak* olmak üzere birçok İslamcı gazete ve dergi olayı desteklemiş ve isyancıların taşkınlıklarını önlemek için çaba göstermişlerdir. Çünkü bu olayın İslamcıların bugüne kadarki kazanımlarını yok etme ihtimali yüksekti. Cemiyet-i İlmiye 31 Mart Vakası'ndan sonra yayınladığı bildiriye, "Şeriat bilmenin, istemenin yolu vardır. Şeriat isteriz diye memleketi ihtilale mi verirler? Vatanımız devr-i istibdadın sademat-ı tahribiyle pek hasta düşmüştür" diyerek isyancıların şeriat taleplerinin haklı olsa bile izlenen yolun yanlış olduğu ifade edilmiştir (Sönmez, 2002).

31 Mart Vakası'nın başlamasında ve büyümesinde "alaylı" subayların etkin bir rol üstlenerek er ve erbaşların katılımı için büyük bir çaba gösterdikleri bilinmektedir. Meşrutiyetle beraber İttihat ve Terakki'nin artan etkinliğine paralel olarak ordu içindeki gücü de artmış ve bu durum orduda Harbiyeli egemenliğine yol açmıştı. Harbiyeli subayların, "alaylı" denilen subayların ordudaki sayı ve rollerini azaltmak amacıyla I. ordudan 1400 alaylı subayı kadro dışına çıkarmaları, er ve erbaşların talimlerinin çok sık tutulması ve kışlalarda sert Prusya

disiplininin uygulanmasından şikâyetle, yeni düzenin sıklığı yüzünden namaz ve hamam gibi ihtiyaçlarını göremediklerinden yakınmaları alaylı subayların isyan gerekçelerini oluşturmuştu (Akşin, 2015, s. 45).

Sultan Abdülaziz'in tahttan indirilmesi sırasında Harbiyelilerin oynadıkları rol yüzünden Abdülhamit'in Harbiyeli subaylara karşı fazla güveni yoktu. Harbiyeli askerlerin çoğunluğunun İttihat ve Terakki'ye yakın durması bu güvensizliği arttıran bir etkeni. Bu yüzden "Harbiye'yi bitiren subaylar hemen İstanbul dışında bir yere atanırlardı. Yeniden İstanbul'da görev almak iltimasa bağlıydı. İstanbul dışındaki subayların terfileri durmadan gecikir, buna karşılık İstanbul'daki subaylar rütbe, nişan ve maaş zammına boğulurlardı" (Akşin, 2015, s. 23).

Meşrutiyetle başlayan siyasi kamplaşma ve İttihat ve Terakki Fırkası'nın toplumsal beklentileri karşılayamamasından dolayı artan huzursuzluklar muhalefetin giderek sesini yükseltmesine neden olmuştu. Prens Sabahaddin'in kurdurduğu Ahrar Fırkası, İttihat ve Terakki karşısındaki en büyük siyasi gücü temsil ediyordu. Ahrar Fırkası giderek İttihat Terakki karşıtlarının toplandığı bir sığınak işlevi görmeye başladı (Alkan; 2011, s. 91). Bu fırkanın dışında "Fedekaran-ı Millet Cemiyeti" ve "İttihad-ı Muhammedi Cemiyeti" İttihat Terakki'nin karşısındaki muhalif güçler olarak kamuoyunda basın yoluyla önemli bir destek kazanmışlardı. "İkdam, Osmanlı, Volkan, Mizan, Serbesti gibi gazeteler ayaklananlardan yana tavır almışlardı"¹(Akşin, 2015, s. 75).

Ayaklanmada Abdülhamit'in nasıl bir rol üstlendiği, olayın başlamasında ve büyümesinde rolünün olup olmadığı hep tartışla gelmiştir. Bu konuyla ilgili Başmabeyincisi Ali Cevat Bey'in verdiği bilgiler bizce yeterli derecede fikir vermektedir:

Vakanın ibtida-i zuhurunda zat-ı hümayunları bu kıyamın kendisi aleyhinde tertip edilmiş olduğuna kani olarak pek ziyade havf ve telaş buyurmuş oldukları halde, şimdi bu suretle müşahede eylediğim asar-ı sükûn ve bitarafiye mütehayyir kalmış idim. Fakat üç dört ay sonra gördüğüm ve ismini tahkik edemediğim bir musahib zat-ı hümayunlarının o gece mabeyinden daire-i hümayunlarına avdet buyurdıkları zaman, odalarındaki masanın üstüne vazedilmiş bir mazrufun içindeki imzasız kâğıtta kıyam-ı askerinin kendi aleyhinde olmadığı ve zat-ı şahanelerinin müsterih olmaları yazılmış idiğini bu hakire ifade ve beyan eyledi. (Ali Cevat, 1985, s. 56)

1 Sina Akşin, ayaklanmada rolü olan Ahrar Fırkası, Prens Sabahattin, Derviş Vahdeti, Mevlanzâde Rifat, Mizancı Murat, Ahmet Bedevi Kuran'ın İngiliz yanlısı olduğundan yola çıkarak ayaklanmada İngilizlerin büyük rolü olduğunu iddia eder. Ayaklanmayı İngiliz siyasetinin bir başarısı olarak görür. Buna dayanak olarak da Hareket Ordusu'nun İstanbul'a gelerek ayaklanmayı bastırması için Almanya ve Avusturya'nın masrafları üstlendiği bilgisini aktarır (Akşin, 2015, s. 33).

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı gibi Abdülhamit olayın başlamasından sonra kendisine karşı tertiplenmiş olduğunu düşünerek telaşa kapılmış ancak bu konuda kendisine kaynağı belli olmayan bir yerden gelen bilgi üzerine rahatladığı ve bundan sonra olaya müdahale etmeden sonucunu beklediğini görmekteyiz. Abdülhamit, olayın İttihat ve Terakki'ye karşı olduğunu anladıktan sonra, bekleyip durumdan yararlanmaya çalışmıştır. Abdülhamit, İttihat ve Terakki'nin ordu içindeki gücünü kırmak için bu isyanı bir fırsat olarak görmüş ve Başmabeyincisi Ali Cevat Bey'in askerlere bir nasihat heyeti gönderme fikrine "Arnavudların ve buradaki askerlerin sadakatini bozmak istiyorlar. Kışlara böyle bir heyet niçin gönderilecek, askere neler söyleyecekler. Her zaman İttihat ve Terakki komitesinin kuvvetinden ve ümera ve zabitan-ı askeriyenin ekserisinin bu komiteye mensub olduğundan bahseder idin. Artık elverir bu olamaz," diyerek şiddetle karşı çıkar (Ali Cevat, 1985, s. 62).

Abdülhamit'in isyan boyunca askere yönelik herhangi bir tedbire başvurmamasının nedenini de buna bağlayabiliriz. Rumeli'den saraya gönderilen telgraflarda isyanın bizzat saray tarafından tertiplendiğine ve Kanun-i Esasi'yi kaldırmayı amaçladığı yönündeki şikâyetler üzerine Abdülhamit'in; "Rumeli'den kendilerinin getirmiş oldukları askerler, kendi aleyhlerinde kıyam etmişler. Herifleri namazdan, niyazdan mahrum eylediler. Tazyik ettiler, isyan ettirdiler. Bizim ne kabahatimiz var; biz ne yapalım? (Ali Cevat, 1985, s. 62) demesi hem isyancıların isyan gerekçesinin padişahça kabul gördüğü hem de muhatabının İttihat ve Terakki olduğu açıkça ortaya konmaktadır. Bu durum Abdülhamit'in rahat bir şekilde isyanın sonucunu bekleyerek olaya müdahale etmemesine neden olmuştur. Abdülhamit'in yakın hizmetinde bulunmuş olan Süleyman Tefik Bey'in hatıralarında da Abdülhamit'in olayla ilgisinin olmadığını Selanik'e sürgün olarak gönderilirken söylediği şu ifadelerle dayandırır: "Benim asla ilgim yoktur. Kudret ve imkân ellerindedir. Mahkemeler vardır. Soruştursunlar, suçluları bulsunlar" (Kutay, 1977, s. 149).

Mevlânzâde Rifat, olayın muhalefet tarafından Abdülhamit'i tahttan indirmek için tertiplendiğini, olayın arkasındaki isimleri verirken Prens Sabahaddin'i hareketin öncüsü olarak öne çıkarmıştır. Mevlânzade'nin ayaklanmada rolü olan isimler arasında kendisini de sayması ve bu isimlerden bazılarıyla ilişkisi göz önüne alındığında dikkate alınması gereken bir bilgidir. Ancak hareketin muhalefet açısından başarısızlıkla sonuçlanması ve İttihat ve Terakki'nin bu olaydan sonra Abdülhamit'i tahttan indirmesi hareketin içinde yer alan birçok

kişinin kendisini bu olaydan uzak tutmasına neden olmuştur. Mevlanzâde, Abdülhamit'in olayla ilgisinin olmadığını ve olayda rolü olan kişiler hakkında şu bilgileri verir:

31 Mart 1909 kıyımı, irticai olay, yani gerici ayaklanma değildir. Devrik Sultan Abdülhamit de kesinlikle olayın tahrikçisi değildir. Bilakis olayı engellemeye en fazla çalışanlardan biridir. Bu büyük olay büyük bir amaç takip eden ve bu amaç ve hayalle beyni doldurulan, çevresinde "prens" lakabıyla temayüz eden, Damat Mahmut Paşa'nın oğlu Sabahattin Bey tarafından düzenlenmiş ve hazırlanmıştır. İlk hedef, Sultan Abdülhamit'i tahttan indirmektir. Bundan dolayı hareketin taraftarı çoktu. Ayaklanmayı tertipleyip düzenleyenler ve dolayısıyla sorumluları: Sabahattin Bey, Kamil Paşa ve oğlu Said Paşa, Nazım Paşa, Hüsnü Paşa ve oğlu Kemal Bey, Ayan Reisi Sait Paşa, Cemalettin Efendi ve oğlu Muhtar Bey, Şerif Paşa, İsmail Kemal Bey, Ali Kemal Bey, Fazlı Bey, Doktor Nihat Reşat Bey, Ahmet Cevdet Bey, Zühtü Bey, Murat Bey, Rıza Nur Bey, Vahdeti Efendi, Kasidedicizade Ziya Molla, Mevlanzade Rifat. (Mevlanzâde Rifat; 1996, ss. 27-28)

31 Mart Vakası'nın ortaya çıkması, gelişmesi ve toplumun çeşitli kesimlerinde destek bularak toplumsal bir harekete dönüşmesinde II. Meşrutiyet basınının önemli rol oynadığını görmekteyiz. Hareketin toplumsal dinamiklerini oluşturan bazı asker ve medreselilerin düşüncelerini, sorunlarını, endişe ve beklentilerini basın aracılığıyla kamuoyuyla paylaşarak taraftar bulmuş, bu talepler muhalefet tarafından bir ayaklanmaya dönüştürülmüştür.

İslamcı Basın

Abdülhamit'in saltanatı süresince basın üzerinde yürüttüğü sansür, basın hayatının nitelik ve nicelik olarak gelişmesini engellediği gibi kültürel hayatın gelişiminde de olumsuz bir rol oynamıştır. Bu dönemin basın hayatı "sınırlı bir seçilmişler kesimine siyasi ve kültürel mesajlar aktarmakla yetinmiş, siyasi tartışmalar dışlanmış" (Koloğlu, 2005, s. 9), basının haber anlayışına ideolojik devlet söylemi egemen kılınmış ve basın sınırlı bir kültürel gündemle meşgul olmuştur. II. Meşrutiyet'in ilanıyla beraber başta İstanbul olmak üzere önemli Osmanlı kentlerinde basın ve yayıncılık alanında daha önce misli görülmemiş bir "patlama"nın varlığına şahit oluruz. Sansürün kalkması, basın üzerindeki baskıların azalması ve yıllardır Meşrutiyet'ten beklenen hürriyet ortamının sağladığı güven ve verdiği heyecanla kısa bir zaman içinde çok sayıda gazete ve dergi yayınlanmaya başlandı. Dönemin ünlü gazetecisi Hüseyin Cahit Yalçın'ın

ifadesiyle “Abdülhamit zamanındaki 33 senelik sükûtun acısı çıkarılıyordu.” (Yalçın, 2000, s. 159). II. Meşrutiyet dönemi basınında yaşanan bu baş döndürücü hızdaki gelişmeleri Ahmet İhsan Tokgöz şu şekilde aktarır: “Sanki memleketin eli kalem tutanlarının hepsi muharrir oluyordu. Kimin beş on parası varsa, hemen bir gazete kurmağa kalkıyordu. Hazır parası olmayanlar evlerini mallarını satıp matbaa ve gazete açıyorlardı. İntişara geçen günlük gazetelerin sayısı elliye geçmişti; mecmuaların risalelerin hesabı yoktu” (Alkan, 2011, s. 113).

II. Meşrutiyet dönemi basınıyla ilgili istatistiklere baktığımızda bu gelişmeleri daha net olarak görebiliriz. “Hürriyet’in ilanından hemen önce İstanbul’da 51 gazete; tüm Osmanlı taşrasında 100 gazete yayınlanırken (Kocabaşoğlu, 2010, s. 8), bu rakamların, Meşrutiyet’in ilanından 1909 Ağustos’una kadar geçen yaklaşık bir senelik süre içinde 310’a ulaştığı görülmektedir. (Kocabaşoğlu, 2010, s. 38).² Gazete ve dergi sayısındaki bu artış, yayıncılık ve haber anlayışını da tamamen değiştirerek kuru habercilik yerine “daha sansasyonel haber ve şiddetli muhalefet” (Akşın, 2015, s. 32) yaparak okuyucu kitlesini arttırma yoluna girmiştir. Dönemin basını siyasi partilerle özdeşleşerek, *siyasi parti yayın organı* gibi yayın yaparak keskin siyasi tutumlar almıştır. Bu tutum basının habercilik yönünün geri planda kalmasına yol açtığı gibi, siyasi partiler arasındaki şiddetli rekabetin de okuyuculara daha hızlı bir şekilde yansımaya yol açmış ve böylelikle toplumun farklı kesimleri arasındaki farklı tutum ve düşüncelerin şiddete dönüşme zeminini arttırmıştır.

Yayıncılık alanındaki bu canlanmanın İslamcılar arasında da benzer bir hareketliliğe yol açtığı söylenebilir. Meşrutiyet’in ilanından sonra çok sayıda İslamcı dergi ve gazete yayın hayatına başladı. Farklı ton ve renklerde İslamcılığı temsil iddiasında olan bu yayınların en önemlileri şunlardır: *Sırât-ı Müstakim* (Sebilürreşad), *Beyânü’l Hak*, *Hikmet*, *Teârûf-i Müslimîn*, *Ceride-i Sufiyye*, *Volkan*, *Muhibban*, *Tasavvuf ve İslam Mecmuası*.

Meşrutiyet’e kadar İslamcı kesimde gazeteye yönelik olumsuz bir bakışın hâkim olduğunu, gazetenin menfi, bozucu, hafif bir şey olarak algılandığını görürüz. Ancak Meşrutiyet’in ilanıyla beraber gelişen basın ve yayın hareketi İslamcı-

2 Uygur Kocabaşoğlu farklı kaynaklara dayanarak şu bilgileri verir: 29 Temmuz 1908’de yayınlanan *Revue du Monde Musulman*’a göre süreli yayın sayısı 739, Mehmet Seyitdanlıoğlu, “Takvim-i Vekayi 1908-1918” Ankara Üniversitesi DTCF, Yakınçağ Tarihi Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1985, s.63’e göre 660 gazetenin yayın hayatına girdiğini, (357’si Türkçe), Ali Birinci ve Kudret Emiroğlu’na göre 377. Bkz. Kocabaşoğlu (2010, ss. 7-8).

ların gazetenin kamuoyu yaratma gücünü keşfetmelerini sağlamış ve gazete yeni anlamlar kazanmaya başlamıştır. Gazete artık en etkili propaganda aracı olarak camii kürsülerinin yerini almaya başlamıştır. Gazeteler, “hizmet”, “nasihat”, “hidayete davet”, “İslam’a olan saldırıları ret ve tekzip”, “zalam-ı cehli tenvir”, vasıta-i müdafaa”, “uhuvvet ve rabita-i diniyeyi takviye” gibi kutsal görevler almaya başladı (Kara, 1994, s. 83). Çok daha sınırlı bir dinleyici kitlesine hitap eden cami hutbelerinin yerini, daha geniş bir okuyucu topluluğu almaya başlamıştır. İslamcılar, artık basın yoluyla dini, ahlaki ve milli geleneklerin koruyucusu ve kollayıcısı durumuna gelerek bu konulara duyarsız davranan kesimleri basın aracılığıyla şiddetle eleştirdiler. İslamcı basın giderek sınırları Kafkasya’dan Çin’e Hindistan’a kadar uzanan geniş bir coğrafyaya hitap etmeye başladı.

İslamcıların, gücünü keşfederek etkin bir şekilde kullandıkları gazete ve dergiler aracılığıyla “meşrutiyet”, “hilafet”, “meclis-i mebusan”, ittihad-ı İslam”, “Kanun-ı Esasi” gibi dönemin önemli tartışmalara katkıda bulundular. Bu yönüyle II. Meşrutiyet’in ilk yılları “yayıncılık alanında atılımların bir diğerini izlediği, etkin fikir tartışmalarının ortam bulduğu bir dönemdir” (Toprak, 1985, s. 126). II. Meşrutiyet’in basın ve düşünce hayatına getirdiği bu canlılık 31 Mart Vakası’na kadar çok hızlı bir şekilde devam etmiş, bu olayın ardından İttihat ve Terakki’nin muhalefet üzerinde oluşturduğu baskı, birçok gazetenin kapanmasına ya da kapatılmasına yol açmıştır. “II. Meşrutiyet’in etkili olmuş ya da etkili olmaya aday süreli yayınlarının azımsanmayacak sayıda olmasına karşın, kalıcı olabilmiş süreli yayınlarının sanıldığı kadar çok olmadığı gözlenmektedir” (Kocabaşoğlu, 2010, s. 40).

Derviş Vahdetî ve 31 Mart Vakası

Derviş Vahdetî, 1870’te Kıbrıs-Lefkoşa’da doğdu. İlk ve orta öğrenimini Lefkoşa’da yaptıktan sonra bir süre medresede okumuştur. Kıbrıs’ta memurluk yaptıktan sonra 1902’de İstanbul’a geldi. Dâhiliye Nazırı Memduh Paşa’nın vasıtasıyla İskân-ı Muhacirin Komisyonu’nda memur olarak çalışmaya başladı. Memduh Paşa aleyhinde verdiği jurnal üzerine Diyarbakır’a sürgün edildi. Üç buçuk yıllık sürgünden sonra Meşrutiyet’in ilanı ile İstanbul’a gelerek önce Fedakâran-ı Millet Cemiyeti’ne girdi. Kısa bir süre sonra bu cemiyetten ayrıldı. 11 Aralık 1908’de *Volkan* gazetesini çıkarmaya başladı.³

3 Vahdetî, (28 Kanunievvel 1324/ 10 Ocak 1909), ss. 72-73. Sonraki altı sayıda daha devam eden bu yazı dizisinde hayatını anlatır.

Gazetenin ilk sayısında yer alan imzasız, muhtemelen Derviş Vahdetî'nin yazdığı giriş yazısında *Volkan*'ın çıkış nedenleri şu şekilde ifade edilir:

Volkan, matbuat-ı İslamiyye arasında rağbet ve takdir-i umumiyeye mazhar olmak ve rıza-i İlahiyeye muvafık hidemat-ı mebrurede bulunabilmek, haktan ayrılmayan, vicdanına karşı hareket etmeyen, insanlığa hizmet maksadıyla çıkan bir gazetedir. *Volkan* pek küçüktür lakin faaldir. Faal oldukça şahika-i cibal-i matbuata yükselecek oradan lavlar saçacaktır. Zaman zaman da güürtüler koparacaktır. (Derviş Vahdetî, 1908, s. 1)

Gazetede, çoğu okuyuculardan olmak üzere yüze yakın imzalı yazı neşredilmiştir. Gazetenin devamlı yazan tek yazarı Derviş Vahdetî'dir. Aralarında Bediüzzaman Said Nursi'nin de yer aldığı yazarların ekserisi dersiâm veya din adamıdır. Meşrutiyeti, meclisi, eski Jön Türkler'i, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin "hürriyet kahramanları"nı, hatta din karşıtlığıyla tanınan Abdullah Cevdet gibi kişileri öven yazılara yer vermiştir. Toplumun tamamında görülen "hürriyet", "müsavat", "adalet" beklentisi Vahdetî'de de görülür. Meşrutiyet'in kısa sürede büyük fikri atılımlara ve gelişmelere neden olacağına inanır: "Şu devr-i hürriyetimiz çok değil, son otuz sene kadar bir zaman geçer geçmez, Allame Taftazaniler, Fahreddin Raziler gibi kelamiyyunu, müfessirini şu pay-ı tahtımızda görmüş olacağız. Hükümet-i Osmanî teali ettiği nisbette, küre-i arzın her tarafına yayılmış olan İslam kardeşlerimizin en faal, en müterakki bir kavim-i necib olduklarını hem göreceğiz hem de dünyalara göstereceğiz" (Vahdetî, 1909, s. 185).

Meşrutiyet'in yeşerttiği ümitlerin gerçekleşmesini bekler. *Volkan*'ın ilk sayısında Meşrutiyetin ilanı için çok çaba gösteren eski Jöntürkleri överek, "Ali Kemal, Prens Sabahaddin, Abdullah Cevdet, Hoca Kadri ve Mizancı Murad'ı zamanımızın birer Dreyfüs'ü olarak görür" (Vahdetî, 1908, s. 3). Benzer yazılar sonraki sayılarda da devam etti. Gazetede çıkan yazılarda kararlı bir tutumla meşrutiyet, serbestlik ve hürriyet taraftarlığı savunuluyordu. Vahdetî, mason locasının kapatılması için hükümete başvuran ulemâya karşı çıkarak, fikir hürriyeti adına masonları savunmuş, böyle bir davranışın yasakçılığa ve istibdada yol açacağını söyleyerek, masonlarla fikrî zeminde mücadele yapılmasını isteyecek kadar fikir hürriyetini uç noktalara taşıyan ifadelerine de rastlanmaktadır.

Meşrutiyet'in ilanıyla birlikte İmparatorluğun, yılların birikimi olan sorunlarının, kısa bir süre içinde çözüleceğine dair beklentiler artmıştı. Uzun yıllar ve deneyimli kadrolarla ancak çözülebilecek bu sorunların kısa süre içinde çözülememesi giderek İttihat Terakki yönetimine olan tepkileri arttırmıştır. Muhalefet, meşrutiyetin sağladığı basın hürriyetinin etkisiyle tepkisini daha gür bir

şekilde ortaya koymaya başlamıştır. Derviş Vahdetî de bu muhalif cepheye, toplumdaki dini hassasiyeti ön planda tutan yazılarla katılmıştır. İttihat ve Terakki'nin “çevirdiği dolapları”, yolsuzlukları ve kötü yönetimi eleştiren yazılarla zaman zaman yirmi bini bulan bir okuyucu kitlesine hitap eder. Giderek otoriter bir anlayışla hareket eden İttihat ve Terakki yönetimine karşı muhalif bir tutum takınarak, mağdur edilerek ordudan atılan alaylı askerler, yönetimden hoşnut olmayan medrese öğrencileri, İttihat Terakki'nin işinden ettiği mağdurların sesi olmayı amaçlarken, “lavlar saçıp” “gürültüler koparmayı” düşünen, polemikçi bir gazetecilik anlayışıyla hareket edeceğinin ipuçlarını verir. “Millet eskiden esir-i istibdat iken şimdi de esir-i cemiyet mi olacak!” sözleriyle partinin baskıcı tutumunu eleştirir.

İttihatçıların meclise, hükümete, muhalif cemiyetlere ve basına yönelik -cinayetlere kadar varan- baskıcı tutumuna karşı yazılar yazıyor, diğer taraftan basında çıkan yazıların ve hazırlanmakta olan kanunların dine ve hürriyete aykırı gördüğü yanlarını eleştiriyordu. Meşrutiyet yönetimini samimi bir şekilde benimsemiş olan Vahdetî, Meşrutiyet'i bahane ederek batılı bir yaşamı yaygınlaştırmaya çalışan İttihat ve Terakki yönetimini eleştirerek bu anlayışa karşı çıkar: “Biz Meşrutiyeti keyf için, zevk için, Frenk adetlerini memleketimize sokmak için kabul etmişlerden değiliz. Biz Meşrutiyetle beraber Meclis-i Mebusanımızda yapılacak kanunların şeriata uygun olmasına da gayret edeceğiz” (Vahdetî, 1909, s. 421).

Meclis başkanı Ahmet Rıza ve İttihat ve Terakki'ye ağır eleştiriler yapılarak milletin sesine kulak tıkayan partiye yönelik olarak giderek sertleşen bir muhalefete yönelmiştir. Ahmet Rıza'nın Galata Köprüsü üzerinde silindir şapka ile dolaşmasını ve Müslümanlara şapka giydirmek emelinde olduğunun ifade edilmesi, dine büyük bir leke sürülmesi olarak görülür. “O koca vatanperver Ahmet Rıza Efendi'nin köprü ortasında silindir şapka ile arz-ı endam etmek” ve “vakt-i saadet”ten bugüne kadar dinine, diyanetine asla leke sürdürmeyen İslam milletine şapka giydirmek” en büyük emeli imiş! (Lütfi, 1909, s. 533).

M. Sıdkı adıyla *Volkan*'da yer alan bir makalede İttihat Terakki Partisi'nin “Meşrutiyet-i meşrua”dan uzaklaşması durumunda halkın yönetime müdahale edeceğine dair tehditkâr cümleler savurur: “Ey mebusan! Emin olunuz ki, sizin de bugünkü zevkiniz, yarın için de baki olmayacaktır. Ne siz nail-i meram olabileceksiniz, ne de reisiniz. Bu vatan artık ila nihâye Meşrutiyet-i meşrua ile idare olunacak ve sizi de millet yakın bir zamanda kolunuzdan tutup da: Bir tarafa

oturunuz, diyecek” (M. Sıdkı, 1909, s. 2). Yine aynı yazıda İttihat Terakki'nin milleti aptal yerine koyarak, eski istibdat anlayışıyla devleti yönettiğini bunun da yakın gelecekte halkın tepkisine yol açacağını belirtir.

İttihad-ı Muhammedi Cemiyeti'nin Ayasofya Camii'nde düzenlediği mevlide yoğun bir katılım olmuş ve bu mevlit Vahdeti'nin arkasındaki toplumsal desteği görerek daha da cesaretlenmesine neden olmuştur. Mevlitten sonra Vahdeti artık bir “kahraman” havasına sokulmuştur. Çünkü “mevlit”te yüz bin kadar dinleyicinin bulunması ve bunların giderek etrafta adını propaganda etmesi, ayrıca genç ilmiye talebelerinin de bunlara katılması, hareket yönünden kıvılcımlara gebe olduğu hissini veriyordu (Albayrak, 1987, s. 217). Bu mevlidin ardından İttihad-ı Muhammedi Cemiyeti'ne yeni katılımların olduğunu gazeteye gönderilen okuyucu mektuplarından görmek mümkündür. Ayrıca gazetenin tirajı da bu olayın ardından artmıştır. 31 Mart Vakası'ndan sonra Dördüncü Avcı taburundan bir çavuşun gönderdiği mektupta gazetenin bazı yerlerde, 10 kuruş olan fiyatının 40 kuruş veya daha fazlasına satıldığı bilgisi yer almaktadır. Cemiyet üyelerinin artması ve yeni şubelerin açılması, *Volkan* tirajının yükselmesi, Derviş Vahdeti'nin kamuoyunu yönlendirme gücünü ve kapasitesini fark etmesini sağlamıştır. Bu durum, Derviş Vahdeti'nin arkasındaki güce yaslanarak kendinden emin bir muhalif tutum sergileyerek isyancı askerleri desteklemesine neden olmuştur.

Ancak Vahdeti'nin üslubundaki asıl değişim Serbesti Gazetesi başyazarı Hasan Fehmi'nin şehit edilmesinden sonra başlamıştır. Bu cinayete çok sert tepki gösteren Vahdeti, cinayetten İttihat Terakki'yi sorumlu tutar. Hasan Fehmi'nin öldürülmesinin ardından yazdığı bir yazıda bu cinayete halkın tepkisiz kalmamasını ister:

Ey Osmanlılar! Vatani ve birbirimizi seviyor muyuz? İsbat edelim. İşte mezalim! İşte istibdat! Meydanda. Bunları defetmek için fikr-i serbesti lazım değil mi? İşte meşrutiyet! İşte hürriyet! Bunlar meydanda. Eğer o mezalime, o istibdada- ki, Şeref Sokağı'nın pis, murdar, elleriyle icra ediliyor. Boyun eğersek, kansız bir millet olduğumuza dünya kani olacak, haysiyet-i milliyemiz pamal-i hakaret olacak. Eğmeyelim. Bu cinayetlere katiyen boyun eğmeyelim. (Vahdeti, 1909, s. 495)

Hasan Fehmi'nin öldürülmesine tepki gösteren bir subayın mektubuna verdiği cevapta, tam da 31 Mart Vakası'nın olduğu gün yayınlanan yazıda bir subayın kendisine anlattığı bir olayı aktarmıştır. Bir kışlada gecenin saat iki buçuk veya üçünde, güya askere itaat dersi, nasihatı verdiği sırada: “Askerler, şu sokaklarda gördüğünüz başı sarıklı hocalar yok mu, size emir verdiğimiz zaman bun-

ları süngülerinizin ucuna takacaksınız” sözlerini aktardıktan sonra “ulema asker nazarında hakarete uğrarsa tabur imamlarının, alay müftülerinin ne önemi kalır? Asker ulemaya düşman nazarıyla bakarsa, askerin manevi gücü ne şekilde korunmuş olur?” (Vahdeti, 1909, s. 500). Bu ifadelerin İttihat ve Terakki karşıtlığını beslediği ve zaten var olan hoşnutsuzluğu daha da tırmandırdığı açıktır. İttihat Terakki'nin, muhalifleri tarafından “din karşıtı”, “mason”, “Türkçü” oldukları yönündeki söylentilerin giderek yayıldığı bir ortamda bunu destekleyecek olayların *Volkan* sütunlarında yer bulması İttihat ve Terakki'ye olan tepkileri daha da büyütüştür. 31 Mart Vakası'nda aktif rol oynayan alaylı askerlerin ve medrese öğrencilerinin bu söylentilerden etkilenerek olayda öncü rol oynadıkları bilinmektedir. “Cahil halkın, hatta askerin dini taassubunu tırmalayan” (Mevlanzâde Rifat, 1996, s. 130) Derviş Vahdeti'nin olayın gelişiminde rol oynadığı açıktır.

İttihad-ı Muhammedi Cemiyeti'ne üye olması ve *Volkan*'daki yazılarından dolayı 31 Mart Vakası'nda yer aldığı suçlamasıyla yargılanmış olan Bediüzzaman Said Nursi, *Divan-ı Harb-i Örfi*'de yargılanmış ve beraat edilmiştir. Bediüzzaman, “Biraderim Derviş Vahdeti Bey'e” adındaki küçük notta Derviş Vahdeti ve basının tahrik edici yayınlardan kaçınmasını tavsiye eder. Yine bu yazıda 31 Mart Vak'asını, “inkılab-ı şer'i” olarak görür (Bediüzzaman, 1909: 512). *Volkan*'ın 107. sayısında yayınlanan “Kahraman Askerlerimize” ve son sayısında yayınlanan “Asâkire Hitap” başlıklı yazılar da askerlere, ulülemirleri olan subaylara itaat etmelerinin farz olduğunu ve askerlere siyasetle uğraşmamalarını tavsiye eder. Askerliği bir fabrikadaki makinanın çarklarına benzeterek, çarklardan birinin bozulması durumunda bütün fabrikanın bozulacağını söyler. Askerlerin, Abdülhamit ile İttihat ve Terakki istibdatına son vererek büyük bir başarı gösterdiğini “bu iki inkılâbın bahasına yüz bin şehid verse idik ucuz sayılacak” (Bediüzzaman Said-i Kürdi; 1909, ss. 537-538) denli önemli kazanımın, askerlerin siyasete karışması durumunda, daha çok zarar getireceğini söyleyerek askerleri komutanlarına itaate davet etmiştir.

Olaydan bir gün sonra Vahdeti'nin Abdülhamid'e hitaben yazdığı “Açık Mektup”ta, isyancıların mektepli subayları tutukladığı ve Meclis-i Mebusan'ı kuşattıklarını, Meşrutiyet'in kaldırılması ve Meclis-i Mebusan'ın kapatılmasına izin verilmemesini, İttihat Terakki ve Ahrar Fırkası'ndan olmayan tarafsız bir kabinenin kurulmasını öneriyor. Gazetede yer alan yazıların genelinde isyanın İttihat ve Terakki'nin şeriattan uzaklaşmasına, hak ve hukuk tanımamasına, başına buyruk yönetme arzusuna halkın haklı bir tepki gösterdiği ve bunun coşkuyla karşılandığını görmekteyiz.

İttihat ve Terakki'nin toplumsal talepleri karşılayamamasının yarattığı hoşnutsuzluğun muhalefet tarafından tırmandırılması ile artan gerilimin sonucunda patlak veren 31 Mart Vakası'nı Derviş Vahdetî ilk günden itibaren büyük bir heyecan ve coşkuyla izlemiş ve olayın ikinci gününde yazdığı makalede olayı, “şer’i inkılâp” olarak değerlendirmiştir. “İşte bir büyük inkılâp ki, şer’i! Hem milletin idaresi korunacak, hem de bütün Osmanlı kanunlarına ve şer’i ahkâma uygun olacak. Öyle bir hükümet kurulmuş olacak ki İslam’ın yücelikleri ile Batı uygarlığı kaynaşacak. Ey askerler! Milletin ciğer-paresi kardeşleri! Bir gaza ettin ki memnun ettin Peygamberi, sırrı bugün sizde tecelli etti. Peygamberin ruhu şad oldu” (Vahdetî, 1909, s. 510).

Derviş Vahdetî, askerlere hitaben yazdığı makalede, askerlerin yaptığı inkılâbın dünyada benzerinin olmadığı dolayısıyla bununla iftihar ettiğini söyler: “Arslanlar! Her birinizin namı, nam-ı mübecceli tevarih-i ümemi [yüce İslam tarihinin adını] tezyin etti. Sizin gibi bir ordu dünyanın hiçbir köşesinde yoktur. Evet yoktur, bunu iftihar, gururla söyleyebiliriz. Çünkü böyle bir hareket-i askeriyeye, dünyanın hangi bir noktasında vukua gelseydi, vatanları baştanbaşa herc ü merc olmak içten bile değildi” (*Volkan*, 1909, s. 510).

Olayın dördüncü gününde *Volkan*, Birinci Ordu Kumandanı Mahmud Muhtar Paşa'nın “Umum Ordu Emri” başlıklı bildirisini yayınladı. Bu bildiri de açıkça İttihad-ı Muhammedi Cemiyeti suçlanmış, “mürteciler ve istibdat devrinin zalimlerine avdet ve kuvvet vermek maksadıyla teşekkül etmiş bir cemiyet” olarak görülmüştür. Derviş Vahdetî bu bildiri de cemiyetin açıkça suçlanmasına karşı çıkarak; “sizin mürteci sandığınız kutsal İttihad-ı Muhammedi Cemiyeti uğrunda canlarını bir paraya bile satmak küçüklüğünde bulunmayan arslan yavrularıdır. Fakat bunlar acaba düzenlenmiş bir şey mi idi? Hâşâ! Onu düzenleyen kahredici manevi bir güç idi ki, o askerlerin gönüllerinde bir aşk ateşi olup, onları cayır cayır yakıyordu” (Vahdetî, 1909: 516). Vahdetî, büyük olasılıkla olayın umduğu gibi gitmediğini anlayarak sorumlu tutulmasından çekinmiş ve bunun organize bir eylem olmadığını, manevi bir gücün etkisiyle hareket ettiklerini belirtir. Vahdetî bir sonraki gün yazdığı yazıda daha yumuşak bir üslupla mektepli askeri sükûnete çağırırdı. 5 Nisan'da yine askerlere siyasetle uğraşmalarını tavsiye eden bir yazı kaleme aldı. Bundan sonra, basın ve meclisin yapması gereken şeyleri askerlerin yapmaya çalışması durumunda din, millet ve vatanın selametini tehlikeye sokacaklarını söyler. (Vahdetî, 1909, s. 525). 20 Nisan 1909'daki son yazıya kadar genellikle olayı yatıştırılmaya çalışarak, alaylı ve mektepli askerler arasındaki gerilimin bir an önce bitirilmesi için çaba gösterdi.

Vahdeti'ye gelen savcılık çağrısında “Zihinleri bulandırmayı mucib makale neşri” suçlamasına karşılık “Zihinleri heyecana sürükleyici makaleler neşrini, bu hürriyet ve Meşrutiyet devrinde asla kabul etmem. Yazılan makalelerin etkisini asla zihinleri bulandırmak için yazıldığından değil, daima Allah ve Peygamberi bir dakika bile kalbimden çıkarmadığımdandır” diyerek suçlamaları reddeder. (Vahdeti, 1909, ss. 535-536). Bu ifadelerden anlaşılacağı gibi Vahdeti, Meşrutiyet'in getirdiği hürriyet ortamını kullanarak İttihat ve Terakki üzerinde baskı kurmaya ve hoşnut olmadığı politikaları engellemeye çalışmıştır. Bu amaçla yönetimden hoşnut olmayan kesimlerin sözcülüğünü yapmış, İttihat ve Terakki'ye karşı giderek artan hoşnutsuzluğa dini bir görünüm vermeye çalışarak kitle desteğini genişletmiştir.

Derviş Vahdeti, herhangi bir gazetecilik deneyimi olmamasına rağmen, kişisel çabalarıyla yayınlamaya başladığı *Volkan* gazetesi, toplumda İttihat Terakki aleyhinde gelişen muhalefeti basın desteğiyle kitleleştirerek etkili olmaya çalışmıştır. Derviş Vahdeti, basın hürriyetinin sağladığı olanaklar ve İttihad-ı Muhammedi Cemiyeti'nin organize ettiği Ayasofya mevlidine katılan kalabalık kitlenin gücünü arkasına alarak muhalefeti sokaklara taşımış ve 31 Mart Vakası'nın etkin bir aktörü olarak ön plana çıkmıştır. Orta ve alt düzey bir sosyo-kültürel tabana hitap eden Vahdeti'nin, olayın örgütlenmesindeki yeri kuşkulu olsa da, olaylar başladıktan sonra kışkırtıcı bir rol oynayarak kendince olayları yönlendirmeye çalışmış, olayların büyümesi ve kontrolden çıkması üzerine yatıştırıcı bir rol oynamaya çalışmışsa da bunda pek başarılı olamamıştır. Hareket Ordusu'nun İstanbul'a gelerek isyanı bastırmasının ardından kaçmaya çalışan Derviş Vahdeti, yakalanarak mahkemede yargılanmış ve suçlu bulunarak idam edilmiştir.

Sırât-ı Müstakîm'e Göre 31 Mart Vakası

Meşrutiyet'in ilanından bir gün sonra, 11 Temmuz 1908'de, Ebül'ula Mardin ve Eşref Edip tarafından kurulan *Sırât-ı Müstakîm* dergisinin başyazarlığını ve genel yayın yönetmenliğini Mehmet Akif Ersoy yapmıştır. Dönemin önemli İslamcı düşünürlerini bünyesinde barındıran dergi Meşrutiyet yanlısı bir çizgide yayın yaparak İslamcılarının en önemli fikir platformu oldu. 183'üncü sayısından sonra (8 Mart 1912) adını *Sebilürreşad* olarak değiştiren dergi, Şeyh Sait isyanından sonra kapatılmıştır.

Dergi genel olarak İslamcı bir yayın çizgisine sahip olmakla birlikte farklı düşüncelerdeki yazarların yazılarını da yayınlamıştır. Mehmet Akif Ersoy, Ebül'ula Mardin, Manastırlı İsmail Hakkı, Bereketzade İsmail Hakkı, İsmail Hakkı İzmirli, Halim Sabit, Mithat Cemal Kuntay, Ispartalı Hakkı, Tahir Olgun, M. Şemsettin Günaltay, Abdürreşid İbrahim, Babanzâde Ahmet Naim gibi isimlerin yanı sıra, sonraki dönem Türkçü ideolojinin önemli ideologları arasında yer alacak olan İsmail Gaspıralı, Ahmet Ağaoğlu, Yusuf Akçura gibi yazarlardan oluşan geniş bir yazar kadrosuna sahipti. Bu yazarların dışında Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh, Ferid Vecdi, Abdülaziz Çaviş gibi yazarların makalelerinden yapılan çeviriler de gazetede yer bulmuştur.

Modernist ve reformcu bir İslamcılık anlayışının öncülüğünü yapan *Sırât-ı Müstakim*, İslam'ın asli kaynaklarına dayanarak yeni zamanlara uyarlanmasını, Batı medeniyetinden yararlanarak, bilim ve teknoloji alanında Müslümanların gelişmesini savunur. “İnsanları fukaralığa, atalet ve sefaletle sevkeden, “fani dünya” için çalışmayı gereksiz gören, “bir lokma bir hırka”yı öneren din anlayışına karşı tavır alır. Ticaret, sanayi, tarım gibi uğraşların İslam dini açısından önemini vurgular. Ticareti, serveti, kazancı özendirir; sanayileşmenin gereğine değinir” (Toprak, 1985, s. 126).

Sırât-ı Müstakim'in diğer İslamcı dergilerden ayrılan farklı bir yönü de Osmanlı dışında kalan İslam dünyasıyla olan yoğun ilgisidir. Çin'den Hindistan'a, Rusya'dan Afrika ve Arap topraklarına kadar uzanan geniş bir coğrafyada Müslümanların sorunları bu derginin sayfalarında yer bulmuştur. İslam dünyasının yoğun bir emperyalist saldırı altında yaşadığı bu dönemde, İttihad-ı İslam düşüncesini savunarak Müslümanlar arasında dayanışma düşüncesini canlandırmaya, atalet ve tembellikten kurtularak medeniyetin gelişmelerinden yararlanmaya çağırmıştır.

31 Mart Vakası'nda matbaası yağmalanan ve iki hafta yayınına ara vermek zorunda kalan *Sırât-ı Müstakim*, 3 Mayıs 1909'daki sayısında Şeyhülislam Mehmed Ziyaeddin'in imzasını taşıyan Sultan Abdülhamid'in hal'ine dair fetvayı ve ardından Meclis-i Umumi'nin Abdülhamid'in azline dair kararını yayınlamıştır. “Sırât-ı müstakim” başlıklı bildiride (*Sırât-ı Müstakim*, 1909, ss. 114-116) ise derginin 31 Mart Vakası ile ilgili tutumunu içeren geniş bir makaleye yer verdi. Bu yazıyı, derginin olayla ilgili genel tutumunu yansıtmaması açısından, makalemize esas aldık.

Yazının girişinde derginin yayınına iki hafta ara vermesinin nedenine değinildikten sonra, 31 Mart Vakası'yla ilgili geniş bir tahlile girişmiştir: “İlahi

bağışlama olan hürriyetimizi elimizden gasb etmek için iki hafta önce görülen istibdat darbesi *Sırât-ı Müstakim*'i çıkaran hamiyetli kalemlerin çalışmalarını durdurmaya sebep olduğundan abonelerimizle muhterem okuyucularımızın affını niyaz ederiz." Bu ifadeler derginin 31 Mart Vakası'nın ortaya çıkışını, gelişimini ve Meşrutiyet'e karşı düzenlenmiş ve istibdatı geri getirmeyi amaçlayan bir hareket olarak gördüğünü gösterir. Olayın nedenleri ve olayın faileri konusunda daha ayrıntılı olarak aşağıda genişçe yer vereceğimiz bilgileri verir:

Sureten dini, hakikatte ise siyasi ve irticai olan o hâdise-i hâilenin (trajik olay) müsebbib-i bî-rahmi olan Hakan-ı sâbık, 10 Temmuz İnkılâbı'ndan dolayı dûçâr olduğu haybet ve hüsrânın intikâmını milletten almak, Kanun-ı Esasî'nin dest-i cellâd-ı tecâvüzüne vurduğu kuyûd-ı şer'iyyeyi kırmak için devr-i kadim-i istibdâdda din ve imânını para, rütbe ve nişân mukâbilinde kendisine satmış, imân ve ikândan behresiz kalmış bir takım edânîyi âlet-i şerr ü mefsedet ittihaz ederek nâm-ı pâk-i Muhammedî (s.a.)'yi siper etmiş, bir cem'iyet-i dalalet-pişe te'sisine muvaffak olmuş ve bu cemiyetin pişvâyân-ı mel'aneti sâyesinde, âleme Şer'i Muhammedî'yi ortadan kalkmış gibi göstermeye çalışarak hâssa-i tefekkürden nasibi olmayan avâm-ı nâsi iğfâle ve vebâ-yı tezvîrâtı hâmi-i vatan ve müdâfi' hukuk -ı millet olan orduya kadar isâle çalışdı. İblis-i la'îni merg-i şâdiye uğratmak şânından olan bu desîse-i ebleh-firibâne ile idlâl edilen askerle ahâlî, nâm-ı ilm-i lekedâr eden -hâşâ- ulemâ kıyafetli bazı cehele-i müfsidine katılarak "Şeriat isteriz!" yaygarasıyla Ayasofya meydânına geldiler. Bir meb'ûs ile bir nâzırı, milletin bunca fedâkârlıklarla meydâna getirdiği hâmi din ü vatan yüzlerce mektebli zâbitâmı katlettiler. Mebusân-ı sâ'ireyi hayatlarından emin olmayacak derecede tehdid ettiler. (*Sırât-ı Müstakim*, 1909, s. 115)

Meşrutiyet'in ilanıyla yayın hayatına başlamış olan *Sırât-ı Müstakim*, 31 Mart Vak'ası'nı Meşrutiyet'e karşı girişilmiş bir darbe olarak değerlendirir ve düşünce hürriyetini korumayı derginin sürekliliğinin şartı olarak gördüğü için darbenin devam ettiği iki hafta süresince yayınına ara vermiştir. Bazı gazete ve dergilerin yaptığı gibi "zulüm ve şekavet meddah"lığı yapmak yerine susmayı daha doğru bulmuştur. Dergi, olayın müsebbibi olarak Abdülhamid'i gördüğü için hal'ine dair fetvayı sevinçle karşılamış ve "zalimin de zalim idarenin de he lak toprağı içinde yuvarlandığını görmekten" mutluluk duymuştur. Hürriyetimizin diline vurulan demirden yapılmış tahakküm kilidinin açıldığını belirtir. *Sırât-ı Müstakim*, olayın dini nedenlerinin sadece görünüşten ibaret olduğunu, asıl nedenin Meşrutiyet idaresini kaldırarak tekrar istibdatı geri getirmek olduğunu ve olayın Abdülhamit tarafından organize edildiğini söyler. Böylelikle Abdülhamit, Kanun-ı Esasî'nin bağlayıcılığınan kurtulacak ve eski gücüne kavuşarak Meşrutiyet'in ilanı için mücadele eden halktan intikâmını alacaktı.

Sirât-ı Müstakim, İttihad-ı Muhammedi Cemiyeti ve Derviş Vahdeti'nin para karşılığında imanını satmış alçaklar olarak görür ve "Muhammed" adını kullanarak şer ve fesada sebebiyet verdiklerini söyler. Derviş Vahdeti'nin, Şer'i Muhammedi'nin kaldırıldığını söyleyerek cahil halk ve kandırılan askerler arasında taraftar bulduğunu "ulema kılıklı bazı müfsit cahillerin" de bunlara katılarak "şeriat isteriz" sloganıyla isyan ettiklerini söylerler. Ayaklanmaya katılanları insan ve Müslüman taklidi yapan müfsit güruhu olarak görmüş ve isyana destek olan ulemaya büyük bir öfke duymuştur.

Sirât-ı Müstakim, isyancıların şeriat taleplerini samimi bulmaz ve Abdülhamid'in saltanatı süresince şeriata aykırı uygulamalarını sayarak neden otuz yıl boyunca sustuklarını sorar.⁴ Devletin biraz güçlenmesi ve saray masraflarını kısması ve Abdülhamit döneminde uygulanmayan şeriat hükümlerinin yavaş yavaş uygulanmaya başlandığı bir dönemde bu isyanı çıkaranların kişisel menfaat sağlamak amacıyla dini sembolleri kullandığını belirtir. İttihad-ı Muhammedi Cemiyeti ve Derviş Vahdeti'nin olaydaki kışkırtıcı rolü şu şekilde yer almıştır:

Şeriat isteriz!" davasıyla ortalığı iğva (baştan çıkaran) eden "İttihad-ı Muhammedi Cemiyeti" azası acaba bu unvan-ı muazzama ve mufahhama layık mı idiler? Acaba bunların aradıkları şeriat gerçekten bütün Müslümanların bildiği anladığı şer'i şerif'i Muhammedi mi idi? *Cemiyetin lisan-ı natık-ı münafıkı olan, küşte-ni Vahdeti'nin Volkan'da saçtığı herze zaten erbab-ı dikkatin nazarından mestur kalmayan hakikati bütün şenâtiyle meydan-ı aleniyete çıkardı. Bu habis cemiyete vasiyet-i vapesini hükmünde olan son beyannamesinde "Kalübelâ'dan beri mümin-i muvahhit olan ehl-i İslamın İttihad-ı Muhammedi Cemiyetinden hariç olduğunu" sarahaten zikir etti. Demek ki bu cemiyetin efrad ve azası Ümmeti Muhammedi'yeye düşman bir "Ümmet-i Hamidiye" imiş. Matlubları olan şeriat ise "Şer'i Ahmedi" değil, ilk şartı milleti sefaheti uğruna dilendirmek, edâniyi evc-i ala-yı ikbale çıkarmak, buna mani olmak şöyle dursun fikren kail olamayacak erbab-ı ukul-u vicdanı denizlerde, zindanlarda itlaf etmek, fikr-i milleti çenberlerle taziyik ederek ilm u irfanın namını yeryüzünden silmek, şer'i şerif-i Ahmedi'nin bu icraat-ı hainaneye, bittabi' muhalif olan ahkâmını yalnız ibtal ile iktifa etmeyecek o yoldaki ayat ve ehadis-i şerifeye lisan-ı resmi ile "muzır" ünvanını vermek, hâsılı Millet-i İslamiye'yi bir şahsa ubudiyet, daha doğrusu ibadet uğruna din ve imandan çıkarmaktan ibaret olan "şer'-i Hamidi" idi. (*Sirât-ı Müstakim*, 1909, s. 105) (vurgular bize ait)*

4 Abdülhamid'in Şeriata aykırı olarak değerlendirilen uygulamalarından şu örneklerle yer verilmiştir: Kütüb-i şer'iye'nin yakılması, Kunut du'asının namazda okunmasını yasaklama girişiminde bulunması, kelâm-i şerif-i Nebi'ye'nin "muzır" görülmesi, tefsirinin yasaklanması, okuyanların tutuklanması, din ulemasına yapılan ihanetler, Mecelle Cemiyeti'nin dağıtılması. (*Sirât-ı Müstakim*, 1909, s. 105)

31 Mart dolayısıyla ortaya çıkan kargaşa ortamını gidermek ve muhalefeti bastırmak için İttihat ve Terakki'ye yakın duran *Sırât-ı Müstakim*, muhalefeti ve isyana kalkışanları cehaletle suçlayarak eleştirmiştir. *Cemiyetin lisan-ı natık-ı münafiki* olarak değerlendirdikleri Derviş Vahdeti'nin yine *habis cemiyet* olarak adlandırdığı İttihad-ı Muhammedi Cemiyeti'yle Müslümanlar arasındaki birliği bozarak nifaka yol açtığını, aslında savundukları şeyin Abdülhamid döneminin kötülüklerinden başka bir şey olmadığını dile getirirler. Milleti sefahat içinde dillendirmek, aşağılık insanları büyük mevkilere getirmek, fikir ve vicdan sahibi insanlara her türlü eziyeti yapmak, millet düşüncesini yok ederek, dinin sadece işlerine geldiği kısmını uygulayan ve uymayanları da 'muzır' sayarak yasaklayan bir anlayışa hizmet ettiklerini iddia etmiştir.

İttihat ve Terakki'ye yönelik her tepkiyi, istibdat dönemini tekrar geri getirme girişimi olarak değerlendirmiş ve bu kişileri "millet-i İslamiye'yi bir şahsa ubudiyet daha doğrusu ibadet uğrunda din ve imandan çıkarmaktan ibaret olan "şer'-i Hamidi"yi savunmakla suçlamıştır. Manastırlı İsmail Hakkı'nın *Sırât-ı Müstakim*'de yer alan bir yazısında hükümet aleyhinde söz söylemenin caiz olup olmadığı sorulur ve hükümet aleyhindeki muhalefetin toplumu helâkete sürükleyeceğini belirtir. O'na göre "Bir millet hükümet aleyhinde bulunursa intizam kalmaz. Her şey yüzü üstüne kalır. Düşmanlara fırsat verir" (Manastırlı İsmail Hakkı, 1909, s. 147). Manastırlı İsmail Hakkı, başka bir yazısında Derviş Vahdeti'nin Abdülhamit'ten para alarak İttihad-ı Muhammedi Cemiyeti'ni kurduğunu, zor kullanarak medrese hocalarını cemiyete üye yaptığını yazar. 31 Mart'ta isyan edenlerin şeriat taleplerine karşı "Be hey şaşkın ha'inler! Şeriat istenir mi? Yoksa işlenir mi? Var mı böyle ayet, hadis? Hey mel'un şeri'at istenmez, şeriat işlenir, ne ise hükmü ona mutaba'at olunur" (Manastırlı İsmail Hakkı, 1909, s. 237) diyerek ayaklanmada çokça kullanılan "şeriat isteriz" taleplerini alaycı bir üslupla eleştirir. Ona göre, memleketin uleması, meşâyihî dururken halkın bu tür taleplerde bulunması doğru değildir. "Ahaliye düşen vazife kemal-i sükûn ve itminan ile doğru yoldan ayrılmamaktır. Bir uygunsuzluk görürsen kalbin mahzun olsun. Yoksa dilinle, elinle karışmayacaksın. Diliyle ülema, muharririn; eliyle ümera karışır." (Manastırlı İsmail Hakkı, 1909, s. 237).

Sırât-ı Müstakim, İttihat ve Terakki'ye yönelen muhalefeti susturmaya ve her türlü eleştiriyi cevaplama gayreti içerisine girerek İttihat ve Terakki'ye yönelen her tepkiyi Meşrutiyet'e karşı yapılmış gibi gösterme gayreti içerisine girmiştir. İttihat Terakki'nin hizmetlerinden bahsedilerek, yaptığı hizmetlerin bütün

dünya tarafından bilindiği, dolayısıyla İttihat ve Terakki'ye muhalif olanların iyi niyetinden şüphe ettiğini söyler: “Herkes bilir Cem’iyeti İttihadiye’nin hizmetini bütün millet, bütün ordu ittihad etdi, o sayede bu terakkiye mazhar olduk. O ittifak ile Allah bize bu nimeti verdi. İşte Cemiyet-i İttihadiye asarıyla bütün kâinat nazarında sabit bulunuyor” (Manastırlı İsmail Hakkı, 1909, s. 147).

İsyan sırasında derginin İttihat ve Terakki'ye tam bir destek vererek karşı durmasının bir sonucu olarak isyanı bastırmak amacıyla Selanik'ten gelen Hareket Ordusu'nu sevinçle karşılamıştır: “Bereket versin ki Allah'ın rahmet hazinelerinde saklı olan ilahi gizli lütuflar imdada yetişti de yine Rumelinden uzanan kurtarıcı bir el, muhakkak bir helak ve izmihlale mahkûm gibi görünen İslam milletini, mukaddes hilafet ile Osmanlı hükümetini ölümden kurtardı” (Sırât-ı Müstakîm, 1909, s. 105). 31 Mart Vakası'nda çok sert bir karşı tutum alan Sırât-ı Müstakîm, Selanik'ten gelen Hareket Ordusu'nu kurtarıcı olarak görmüş, İslam dünyası, hilafet ve Osmanlı hükümetinin bu kurtarıcı el sayesinde yok olmaktan kurtarıldığını, bunun gizli bir ilahi lütuf olarak görülmesi gerektiğini belirtir.

Sonuç

Volkan gazetesi ve Sırât-ı Müstakîm dergisi 31 Mart Vakası'nda oldukça farklı bir tutum almışlardır. II. Meşrutiyet dönemi İslamcı basınının bu iki önemli temsilcisinin farklı tutum alışlarının sebeplerine baktığımızda görebildiğimiz en önemli unsur, yayınların hitap ettiği toplumsal tabanın kısmen farklı olması ve ikinci bir neden olarak da İttihat ve Terakki'ye yönelik tutumları olarak değerlendirilebilir. 31 Mart Vakası'nın gelişiminde belirleyici bir rol üstlenmiş olan Volkan gazetesi, muhalefetin yanında yer alarak olayı desteklemiş ve olayın toplumsal taban bulmasında önemli bir işlev görmüştür. Volkan gazetesi, genellikle sokaktaki sıradan halkın sorunlarına ilgi göstermiş ve bunları gazete sütunlarına taşımıştır. Ordu ve medrese mensupları arasında hareketin güçlenmesinde etkili olmuştur. Ulemadan bazı kimselerin desteğiyle kurulan İttihad-ı Muhammedî Cemiyeti'nin düzenlediği ve kitlesel bir gövde gösterisine dönüşen mevlidin ardından Derviş Vahdeti'nin arkasındaki toplumsal desteğin gücüyle İttihat ve Terakki'ye karşı yürüttüğü şiddetli muhalefet 31 Mart Vakası'nın patlak vermesinde önemli rol oynamıştır.

Sırât-ı Müstakîm ise Meşrutiyet'in ilanından beri İttihat ve Terakki'yle yakın ilişkiler içerisinde olmuş ve Meşrutiyet döneminde aktif görevler üstlenmişlerdir. Derginin yazar kadrosu Meşrutiyet'in ilanı için İttihat ve Terakki'yle yoğun bir mesai harcamış ve bu desteğin karşılığını henüz alamamışlardır. Yılların birikimi olan sorunların bir anda çözülemeyeceği gerçekliğinden hareketle biraz beklemeyi ve İttihat ve Terakki'ye zaman kazandırmayı daha doğru bulmuşlardır. Devletin bekasını, İslami esaslara dayanan bir Meşrutiyet idaresinde gören *Sırât-ı Müstakîm* dergisi, bu yönde yayınlar yaparak İslamcı kesimin Meşrutiyet idaresini benimsemesinde önemli bir rol oynamıştır. Osmanlı modernleşmesinde ulemanın giderek önemsizleşen konumunu yeniden canlandırmak ve İslam'ı çağın ihtiyaçlarına göre yeniden yorumlama ihtiyacı, İslamcı kesimin Meşrutiyet idaresinin en önemli aktörü olan İttihat ve Terakki'yle yakın ilişkiler geliştirmelerinde etkili olmuştur. 31 Mart Vakası'nın Meşrutiyet karşıtı ve gerici bir hareket olarak görülmesi, yeni konumlarını kaybetme kaygısı taşıyan İslamcı kesimin olaya karşı çıkmasına neden olmuştur. Olayın II. Abdülhamit tarafından tezgâhlandığı ve istibdat rejiminden çıkar sağlayan kesimlerce desteklendiği iddiasında bulundular. Olayda kışkırtıcı bir rol oynadığı gerekçesiyle, Derviş Vahdetî ve İttihad-ı Muhammedi Cemiyeti suçlanmıştır. Çok yönlü olarak değerlendirilmesi gereken bu olayda birçok aktörün rol oynadığı açık olmasına rağmen *Sırât-ı Müstakîm*'in tüm suçu *Volkan* gazetesi ve Derviş Vahdetî'ye yüklemesi olayın sıcaklığı içerisinde yapılmış olmasından kaynaklanan tepkisel tutuma bağlanabilir. *Sırât-ı Müstakîm*'in, bu olayın sıcaklığı içerisinde ifade ettikleri sert tutumun bir nedeni dergilerinin basıldığı matbaanın isyancılar tarafından yağmalanmasıdır.

Kaynakça

- Ali Cevat Bey. (1985). *İkinci Meşrutiyetin ilanı ve otuzbir Mart hadisesi*. (F.R. Unat, Yay. Haz.) Ankara: TTK.
- Alkan, N. (2011). *Selanik İstanbul'a Karşı 31 Mart Vak'ası ve II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesi*. İstanbul: Timaş.
- Akşın, S. (2015). *31 Mart olayı*. İstanbul: İmge.
- Albayrak, S. (1987). *31 Mart Vak'ası gerici bir hareket mi?*. İstanbul: Araştırma.
- Bediüzzaman Saîd-i Kürdî. (15 Nisan 1909/24 Rebiülevvel 1327). Biraderim Derviş Vahdetî Bey'e. *Volkan*, 105, 512.
- Bediüzzaman Saîd-i Kürdî. (17 Nisan 1909/26 Rebiülevvel 1327). Kahraman askerlerimize. *Volkan*, 107, 523.

- Bediüzzaman Said-i Kürdi. Asakire Hitab. *Volkan*, 110, 20 Nisan 1909/29 Rebiülevvel 1327, 537-538.
- Kocabaşoğlu, U. (2010). *Hürriyet'i beklerken: İkinci Meşrutiyet basım*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi.
- Kara, İ. (1994). *İslamcıların siyasi görüşleri*. İstanbul: İz.
- Koloğlu, O. (2005). *1908 basım patlaması*. İstanbul: Türkiye Gazeteciler Cemiyeti.
- M. Sıdkı. (13 Nisan 1909/ 22 Rebiülevvel 1327). Bu devir ahmaklar devri değildir. *Volkan*, 103, 501-502.
- Manastırlı İsmail Hakkı. (24 Haziran 1909/06 Cemâziyelâhîr 1327). Mevâ'iz. *Sırât-ı Müstakim*, II(42), 236-238.
- Manastırlı İsmail Hakkı. (13 Mayıs 1909/23 Rêbiülâhîr 1327). Mevâ'iz. *Sırât-ı Müstakim*, II(36), 145-148.
- Mardin, Ş. (1994). *Jöntürklerin siyasi fikirleri*. İstanbul: İletişim.
- Mevlânzâde Rıfat. (1996). *31 Mart bir ihtilâlî hikâyesi*. (Berire Ülgenci, Sad.). İstanbul: Pınar.
- Sırât-ı Müstakim II*, (2015). M. E. Düzdağ, (Ed.). (İ. Türe, Yay, Haz.). İstanbul: Bağcılar Belediyesi Kültür.
- Sönmez, S. (2002). Bediüzzaman Said Nursi'nin 31 Mart playındaki tavrı. *Köprü üç aylık fikir dergisi*, 78. Erişim tarihi: 26.11.2016, <http://www.koprudergisi.com>.
- Toprak, Z. (1985). II. Meşrutiyet'te fikir dergileri. *Tanzimattan Cumhuriyet'e Türkiye ansiklopedisi I* (ss. 126-132). İstanbul: İletişim.
- Volkan Gazetesi 1908-1909*. (1992). (M. E. Düzdağ, Haz.). İstanbul: İz.

اجتماعی

اسلامیت و تعدد زوجات

— ۱ —

جودگیری تعدد زوجات، طلاق... مسئله‌ای کی - آجپدن
 بنقه - ایچیزده اسلامیت آخردن بله‌یئر، عوامدن اوکره‌نلر، مسلمانلی
 اسلامک حالیه مقایسه ایدلر نظر ندمه موجب لمن و تشایع اولان بعض
 مسئله خنده کی تمبانی، بویادکی احکام فرآیه‌ی بیان ایلد بعض
 مظهر نظریه‌ی تنور، یاکش زها یلری تصحیح ایتک ایستوردوم. بویا براق
 دفعه نیت ایتمک حالده بعض عوامک میلانی وقت آتیره تلیق ایتمه سب
 اولن‌دی، فقط، بونن براق هته اول «سبیل الرشاد» ک قه وداوی‌سنده
 «تعدد زوجات خنده استنصار» عنوانی مقاله بومسله به دایر تمبانی یازمق
 ایچون ائی بر سانی اولدی (۱).

معلومدرکه: کرک اوروبالیلر، کرک اونلری کور کورینه تقلید
 ایتک هوسنده بولنلر بعض مسائل هدف تعرض ایتدک ایدلر ایکیده
 برده اسلامیت باطله لامق ایستورلر. شوراسده شایان تعجبدرکه،
 اسلامیت یسقم ایچون - اساس اسلامیت - دیه - میدانه آیلان
 بو مسئله لک اکثری ارکان اسلامیدن دکلدر. ایشته تعدد زوجات
 مسئله‌ی ده بوجله‌درد. شمعی به قدر تعدد زوجات خنده کرک فیکر،
 کرک هر خصوصه آنلری تقلیده یلته نلر طرفندن بر جوق اعتراضات
 وقوع بوش، بونک اسلامیت برین اولدیی سوله نیش در، لکن
 بونلرک هیچ بریسه ده اسلامیتده تعدد زوجاتک موقعی، حکمتی،
 شریعتک بویادکی حکمی ندن عبارت بولندیقی تدقیق ایتمش، باشود
 ایتک ایسته‌مه‌مشدر. چونکه بومسله به دایر سردایدیلن افکارک کافسی
 - دقت ایدیلر جلت اولورسه - دین اسلامجه تعدد زوجاتک ضروریات دینه‌دن
 اولسی او زریته بنا ایدیلور.

أدت، بزه انکار ایدمه‌ی زک اسلامیتده بر تعدد زوجات وارد،
 همده لک مهم مسائل اجتماعیه‌درد، بونکه برابر - مع القأسف - بک
 یاکش اکلایبلان مباحندن در. فقط بومسله برقاعده عمومیه اولارق
 دکل، بلکه حین ضرورته‌ده توسل اولنه‌جق بر رخصت اولقی او زره
 مشروع قیلنمشدر. اسلامیتده اصل وقاعده عمومیه وحدت زوجهمدر. بویله
 اولدیی حالده معتزله طرفین ارکان اسلامیدن کی کوسرتلک ایستور.

[۱] بویقی یازمازدن مقدم سرجمت ایتدیکن آثار اجتماعیه و دینه :
 انثار مجله اسلامیه‌ی صاحب ذی انداری فاضل شهر شیخ رشیدرضا الهندی ک
 قایلنق و تعدد زوجات خنده یازمن اولدی آثار وحوال - مصر مقصی
 مرحوم شیخ محمد عبده ک قایلنق خنده ک مقالاتی و تعدد زوجات دایر فتوی
 مهمه‌سی - الاسلام و الدینیه - لورد کروس و اسلام - حسن الامور و انرا السله
 - النساءیات - فصل الخطاب فی المرأة و الحجاب - تریبه المرأة و الحجاب -
 حجة الملاذی العباسیه - تحریر المرأة - المرأة الخدیجه - ام‌البنیا - الفاروق و التریاق
 فی تعدد الزوجات و العلالق - ابن‌مربک خدیری - نقیبه اوسمی - خردلین
 رازی - ابوالسود - شیخ عبده ک تقریری - قاضی بیضاوی و سائر...

فرنگارک اکثری، اسلامک عادتلر بدن، دینی اولان حرکتلرندن،
 قادیلر حرمت و تعظیم خصوصسندده ایلری کیتمه لرندن، برده مجرد
 تمنع و تلذذ حیوانی مقصدیه - تعدد زوجات خنده قرآن
 کریمده وارد اولان قیود و شروطه رعایت ایتمه‌هرک - بردن فضله
 قایلن ایلد تزوج ایدن بر جوق مسلمانلرک حالته دایر ایشتدیگری
 شیلردن، بزوجه ایلد جوجوق صاحب اولان تعدد قایلنلردن مرکب
 عالمه هیئتلری آرمسندده بکدیگرینه قارشلی وقوع بولان حسد، بغض،
 کین، کورولنی باطیردی طولانیسه ظهور ایدن قن و فساددن، احکام
 شرعیعی بیلمه‌مزلک بوزنان قادیلر خنده وقوعه کلن بعض سوء
 استتمه‌الآئدن متأثر اولارق اسلامیتک مباح قیلن اولدیی تعدد
 زه‌جیاتک اخلاق عومیه‌ی اخلاص، حیات اجتماعی‌ی فساد ایلدیکی
 زعمنده بولنه‌رق بونی مسلمانلر ایچون بک بیوک برقصو صایبورلر.
 ایشته یالکز بالاده کوسرتدیکنر ضلعه نظردن ملاحظه ایدیلرک

تعدد زوجاتک مطلقا فسادینه، غیر مشروع اولدینته، هیئت اجتماعی
 ایچون غایت مضر بر عادت اولدینته حکم ایدیلور. حال‌بوکه مسائل
 اجتماعی‌ک اید بویولرندن صایبلان بویله برمشله‌ده برحکم و بره‌بیلیمک
 ایچون بوقدرجق بر نظر کافی دکلدر. پاکه، بومسله مهمه خنده
 برحکم و بریزدن اول اوزک ایلد قادیلرک طبیعتلرینه، زوجیتدن
 مقصد، زوجیتک معناسی اعتباریه قایلن ایلد اوزک آرمشده کیسته،
 اقوام وام ایچنده قایلن ایلر اوزکدن هانکسنگ دها جوق اولدینته،
 معیشت عالمه مسئله‌سه یعنی اوزککل قادیلرکی حمایه ایدیلرجه چکلر،
 بوقسه قادیلر اوزککلرکی تحت ضمانتینه‌ی آلاچقار، یاخود بویاکی
 نوعندن هیچ بریسه بکدیگرینک حمایه‌سته محتاج اولیه‌رق مستقل
 باشایوب باشایلمه‌ی قیلرینه، انسانلرک بدویت دورلرته بر اوزک یالکز
 بر قایلن ایلد اکفا ایدوب ایتدیکنی اکلایق ایچون بشریتک تاریخ
 ظهورینه، اسلامیت نه کی برمت ایچنده ظهور ایتدیکنه عطف نظر
 ایتک لازمدرد. بو موضوعلرک هیئت تدقیق ایتدیکن سوکره برده
 قرآن کریمه باقلی: عجباً قرآن، تعدد زوجات مسئله‌سی مرحاله‌ی اجرامی
 مطلوب براس دینی اولارق تمام ایدیلور، بوقسه حین ضرورته‌ده -
 همده بر جوق شرائطک تحت تصدیقینده - بر رخصت شرعییه اولقی
 او زره کی کوسرتیلور...؟

مشله‌ی بوسورته نظر تدقیقندن چیردکن سوکره تعدد زوجاتک
 مضره یاخود نافع اولدینته دایر بر حکم و بر مکه حقمز اولاییلر.
 بونک ایچوندرکه بویادکی حکم قرآنی ذکر ایتزدن مقدم بوجه‌ی آنی
 مقدمانک بیلمسه لزوم وارد:

۱ - علوم طبیعی ایلد اشتغال ایدلر هر کسدن زیاده بیلرلرکه
 اوزککلک طبیعی ایلد قادیلرک طبیعتی بر دکلدر، بیلرلرک مهم بر تریان
 واردد. بزم اجبالا بیلدیکنر شی، اوزککلک مقتضای طبیعی اولارق
 قادیله اولان میل و آرزوسی، قادیلرک اوزککل میل وارزوسندن
 دها چوقدر.

بَيِّنَاتٌ وَفَيْرَضٌ

جواب الجواب

لطف اللہ احمد بک افندی :

نہ عاجز انہمہ یزیران تذکرہ کزی، کین ہتہ کی (سبیل الرشاد) دہ اوقو دم . جو ایک ضروری اولارق بوہتہ مہ قلاسی طولایسیلہ عرض اعذار ایدرم .

اولا : جو اسنامہ کردہ (عربیا) کلمسک السنہ سامیدن عبرانی ، کلدانی ، آتوری لسانلرندہ چول ، بادیه مناسنہ کلدیکی بالیان ، بومعانی او لسانلر حصر الہمش وعریحہمدہ عین معانی مفیداولدینتی درمیان اجمہش بولوندیکنزی سوبلیورسکر .

عربیحہمدہ السنہ سامیدن اولدینتی بیلن برآدم، یازمش اولدینکزی « عربیا کلمسی السنہ سامیدہ چول، بادیه مناسنی افادہ ایدر » عبارسنی اوقوبوشیہ، عیبا سزک قصد ایندیکنکز معنای مقیدی آ کلار ، یوقسہ السنہ سامیہ عدادندہ بولونان باطلہ لسانلرندہ بولنفلنک ، چول ، بادیه مانی افہام ایلدیکینی می فہم ایدرم ؟

کندیکنزی موقتا قارلر کزیدن بری فرض ایدہجک او اوقردہ کزی دقتلہ مطالعہ ایلہجک اولورسکر آ کلاقی ایستمدیککز فکری ، اولجہ آ کلا تہ ماش اولدینکزی بودفہ بک قولای آ کلار سکر .

« قاموس فیروز آبادی و سائر لغویوں ایلہ استنباد ایلہ یورسکر » دہیشکر بندہ کزہ بک غریب کوروندی .

بر کزہ « قاموس فیروز آبادی » لغویوندن دکل، سزده بیلیرسکر ک لغت کتابیدر . صاحب اولان (عبداللہ بن فیروز آبادی) لغویوندنر . بوندن باشقہ یازدیغی مقالہ کردہ قاموس ترجمہ سندن مانعا بر لغت کتابیہ تأیید مدتا ایندیکی خاطر لایامیورم . (سائر لغویوں) دن مقصد کز ، لغوی اولادینی کی اثر مشہوریدہ لغت کتبا کی دکلر . حروف عیبا ترتیبندہ معلومات جغرافیہ کی حاوی سکر جلدن عبارت بر کتا بندر ک شمس الدین سانی بک مرحومک (قاموس الاعلام) ی ایچین دہ مأخذ انخذاذ ایدلش آثار مشہورندر . آرا صرا کوزدن کیریلہسی تاریخ اسلام مجرد لریتہ موجب استفادہ اولور .

صوکرا (عربیا) کلمسک آتوری ، ہلدانی ، عبرانی لسانلرندہ افادہ ایندیکی بادیه ، چول مناسنی عربیحہمدہ محافظہ ایلدیکینی سولہ بھرک (عربانی) لفظنک (بادیه نشین) دیک اولدینتی مقام استنباددہ کوستنریورسکر .

قاموسدہ (ع ر ب) مادہ سندنکی الفاظک عیسی شورا یہ نقل ایدیریورم :

بر ابر کوربورڈ کھار ککرہ قادیلر دن زیادہ موت، ازدواج دن آقبوہجق موانع عارض ایتقہددر .

بو موافک ، بوعالی وامر اسنک لک بیوکری عسکر لکدہ ، عماربہ میدانلرندہ ، اسباب معیشت اوغورندہ عارض اولدینی کی ؛ ازدواج ایچون لازملکن حاضر لقرنی، نقانی ، تحصیلدن عاجز اولسیدہ ارککک اولٹمنسہ مانع اولقہددر . چونکہ بوتلرک ہیسیدہ ارککلر دن بکلہ نیور ، نظام فطرتدہ ، قبائل وائمدہ جاری اولان سنن وقوانیندہ اصل اولان بودر . بو نظامہ ، بوسنن وقوانینہ مخالف اولانلر وارسدہ اونلر احمیتدن ساقطدر .

بنا علیہ استعدادی اولان برارکک ایچون بردن زیادہ قادیلر آلمغہ مساعده ایلمغش اولسہ بوحال ، دول تارلاری دیک اولان برجوق قادیلرک معطل برصورتہ قالمالرینہ، طبیعتک، امتک کندیلر ندن طلب ایتکدہ اولدینی سندن منع اولقہلرینہ سبب اولور بوسورتہ طبیعتلر ندکی آرزوی نسلہ قارنی عیاجدہ مجبور اولورلری . بویاسہ بک جوق امراض بدنیہ و عقلیہ احداث ایدر ؛ بوسورتہ زوالی قادیلر ہیئت اجتماعیہ بشریہ ایچون برغتست ایکن امت اوزدینہ بریوک ، ہیئت اجتماعیہک باشنہ بلائی معظلم کسپیلر . یاخود عرضلری شوئک بونک انظار نیونہ عرض ایتمک ایسہ ایلہ زیادہ راضی اولورلر ک قادیلر ایچون بوندمہ نہ قدر معیشتلر واردر ؛ علی الخصوص فقیر اولوبدہ حسن جالی خوشہ کیدہجک ریشندہ اولمالار ایچون ؛

منشروع برصورتدہ اولان تعدد زوجاتہ مساع ویرلیدیکی جہتہ اوروپا ملکتکزندہ بومصائب بک زیادہ انتشار ایتکددر ؛ بونک ایچون درکہ بوکون فرنگ علما و حکما سندن برجوق ذوات بووزدن تحدت ایدن خالفاک علاجنہ دائر نظریلر سرد ایدیریور ؛ بوبادہ ہر بریسی رسالہلر ، اوزون اوزون مقالہلر نشر ایدیریور ، حتی بعضلری بو خالفاک اوکئی آتی ایچون بکادہ چارہ تعدد زوجاتی مباح قیلہددر دیہ آجیقندن آجینہ سببیلور ، کہ ایلرودہ بونلری برر تمداد ایدمکچر .

لک زیادہ شایان تمجب اولان جہت ، بوفالفاک بکادہ چارہسی ، تعدد زوجاتی ایسہ ایتک اولدینتی انکلیز محررہ لر ندن برجوق فاشلات نسوانک اوزمہ آملری ددر . شایان تمجب دیورز ؛ چونکہ قادیلر ، - ویرہجکلری حکمدہ مصلحت ویرہاندن زیادہ ، وجدان وشعورلرینک مقتضاسیہ حرکت ایتکلری جہتہ - تعدد زوجاتدن طبعاً متفرددلر . بومستثنیہ ، - قادیلرینسہ نیما - رجال افرنجیہ کورده بر مستثنیہ وجدانیہ عدادینہ کیشیدر ؛ حتی فرنگلر دن اولہ فیلسوفلر وارک غرضندن ، عوضدن خالی اولارق مجرد کشف حقیقت ایچون بومستثنیہک قواملندن ، بوکا اولان احتیاجدن بحث ایتبہ قادر اولامایور .

بومقدمدن چیقان نتیجہمدہ شودر : ہیئت اجتماعیہک ، بالخاصہ قادیلرک مصلحت ومنفعتی نقطہ سندن تعدد زوجاتہ - حین حاجتدہ توسل اولتیق ایچون - مساع ویرلک مرحالہ لازمددر .

آسکیلی احمد صمدی

Sebilürreşad Dergisinde Çokeşlilik Tartışmaları Ahmed Hamdi Akseki Örneği

Abdullah Durmuş

Giriş

Osmanlı toplumunda Tanzimat sonrasında başlayan bazı düzenlemelerle özellikle Sultan Abdülaziz'in tahtta bulunduğu yıllarda (1861-1876) toplumun değişik katmanlarında iktisadi, siyasi ve sosyal alanda önemli tartışmalar meydana gelmiştir (Ramazanoğlu, 2013, s. 129). Sosyal alanda gündeme gelen meselelerin başında ise Batı ile İslam dünyası arasındaki en önemli farklılıklardan biri olan "kadın" konusunun yer aldığı söylenebilir. Kadının toplum içindeki konumu, tesettürü, erkek karşısındaki eşitliği ve buna bağlı olarak sahip olacağı hukuki haklar yanında aile yapısı, ailede kadının statüsü, üzerinde en çok durulan konulardan olmuştur (Kara, Türkiye'de İslamcılık düşüncesi ve hareketi üzerine birkaç not, s. 42). Bu nedenle kadınla ilgili ıslahat çalışmaları daha Tanzimat döneminde başlamıştır (Gündüz, 2007, s. 42). Daha sonra Meşrutiyet döneminde modernleşme taraftarları bu konuya eğilmişlerdir (Ortaylı, 2000, s. 67). Hatta günümüzde dahi İslamcılık¹ tartışmalarının merkezindeki en önemli tartışma konuları arasında "kadın" meselesi bulunmaktadır (Tekin, 2013, s. 550).

Bu dönemde aydınlar, Batıcılar, Türkçüler ve İslamcılar olarak üç grupta yer almışlardır (Gündüz, 2007, s. 27). Aydınlar arasında yapılan tartışmalarda Batıcıların görüşlerini daha çok *İctihad*, İslamcılarını *Sebilürreşad*, Türkçülerini ise *Türk Yurdu* dergilerinden takip edebilmek mümkündür:

1 İslamcılığın ortaya çıkışı ve gelişimiyle ilgili olarak bkz. Mardin (1991, s. 92).

İslam'da çokeşliliğe (teaddüd-i zevcât) verilen izin, Müslüman toplumlar da birden çok evlilikte bulunan bazı kişilerin yanlış uygulamaları ve kadınların haklarını çiğneyen olumsuz kimi durumlardan dolayı geri kalmışlığın sebebini İslam dininde arayan Batıcı aydınlar tarafından yoğun bir şekilde eleştirilmiştir. Batıcı düşünürler çokeşliliğin kalkması veya sınırlandırılmasına yönelik yazılar yazmışlardır (Ortaylı, 2000, s. 65).² Yine o dönemde yazılan birçok romanda da benzer konular işlenmiştir.³ Bu eserlerde gençlerin birbirini tanıyarak evlenmeleri istenmiş, çokeşliliğin kadınlar aleyhine olduğu teması işlenmiştir. Bu noktada Abdullah Cevdet ismi öne çıkmaktadır. Ona göre bu âdet Osmanlı'ya yabancılardan geçmiştir (Gündüz, 2007, ss. 186-188). Celal Nuri ve Tahsin Nahid'e göre ise halifenin, taşıdığı birçok mahzur sebebiyle çok eşliliği yasaklaması gerekmektedir. Celal Nuri bu durumu devletin faiz hadlerini sınırlandırması uygulamasına benzetir.⁴ Ona göre nasıl devlet belli bir oranı aşan faiz muameleleri yasaklamış ise aynı şekilde çok evliliği de yasaklamalıdır (İncegöl, 2008, s. 32). Şemseddin Sami de birden çok kadınla evliliğe karşı çıkanlar arasındadır. O, bu görüşünü, aile saadetinin ancak tek eşlilikte olduğu, birden çok kadınla evlenilmesi halinde kadınlar arasında şiddetli kıskançlık ve nefret duygularının artacağı ve bunun erkeği de huzursuz edeceği gibi gerekçelere dayandırır. Ne var ki ona göre birden çok evliliğin dinen ve kanunen yasaklanmasının birçok mahzuru bulunmaktadır. Kadının hasta olması, çocuk doğuramaması vb. sebeplerle teaddüd-i zevcata izin verilmesini gerekli görür. Ona göre İslam zaten çok evliliği emretmemekte, bilakis gayri meşru ilişkilerin önüne geçmek için buna sadece izin vermektedir (Sami, 2008, ss. 60-64).

Türkçü aydınlar ise çok evliliğin kanunla yasaklanması gerektiği görüşünü dile getirirler. Esasen İslamcı aydınlardan sayılan Mansurizâde Said de çok evliliğe karşı çıkma bakımından Türkçülerin fikrini benimsemiştir (İncegöl, 2008, s. 33). O, bu konuyu, içtihat, cevaz ve yasaklama bağlamında ele almış ve ulû'l-emre itaat kapsamında bu uygulamanın devlet tarafından yasaklanabileceğini ifade etmiştir (Said Mansurizâde, 1330, s. 238).

2 Örneğin modern tiyatronun ilk eseri Şinasi Bey'in yazdığı *Şair Evlenmesi* adlı eser, biraz nazik bir usulpla eski evlilik tiplerini yermiştir. Sonraki yıllarda da *Ziya Gökalp İbiş Dayı* adlı eserinde geleneksel evliliği yermiştir. (Ortaylı, 2000, ss. 65, 67).

3 Romanların yapısı ve işlediği kadın konuları hakkında detaylı bilgi için bkz. Mardin (1991, s. 33).

4 Buradaki cümle ile devletin muamele-i şer'iyelerde uygulanan kâr oranlarını % 11 gibi bir haddin üzerinde uygulanamayacağı kararının kastedildiği anlaşılmaktadır.

Buna karşı İslamcı aydınlar genel olarak, İslam'ın otantik anlayışı ile bazı Müslümanların yaptığı yanlış davranışların farklı olduğunu, yapılan hataların İslam'a mâledilmemesi gerektiğini, İslam'ın kadına en üst düzeyde önem verdiğini ve Kur'an'da zikredilen birden çok evliliğin emir değil yalnızca bazı durumlarda ve belli şartlarla geçerli olan bir ruhsat olduğunu dile getirmişlerdir (Mahmut Esat, s. 39).

Bu noktada öne çıkan isimler, Şeyhu'l-İslam Musa Kazım,⁵ Mahmud Esad, Ömer Nasuhi Bilmen, Ahmed Naim, Fatma Aliye ve Ahmed Hamdi Akseki'dir. Örneğin Mahmud Esad, teaddüd-i zevcâtı savunmakta, bunun İslam'da bir mecburiyet değil, bir tercih meselesi olduğunu dile getirmektedir (Mahmut Esat, 2007, s. 39).⁶ Ahmed Naim çok eşliliğin meşru olduğunu ve yasaklarla ortadan kaldırılamayacağını savunmuştur (1329, ss. 216-221). Fatma Aliye ise birden çok evliliğe karşı çıkmamakla birlikte açıklama hususunda diğer aydınlardan farklı olarak bazı çekincelerini dile getirir ve Mahmud Esad'a yazdığı cevabi mektuplarda bunlardan bazılarını işaret eder. Örneğin Hz. Peygamber'in ve halifelerin çok eşli olma durumları ön plana çıkartılmaması gereken kişiye özel durumlar olup, kadınların zaten birden çok evliliğe razı olduğu hallerdir ve genele teşmil edilmemelidir (Mahmut Esat, 2007, s. 69).

İslamcı aydınlardan konu hakkında en çok görüş açıklayanlardan biri Ahmed Hamdi Akseki olmuştur. Ahmed Hamdi Akseki, bu tartışmalarda İslam'da birden fazla evliliğe izin verildiğini savunur. Ancak ona göre adalet şartına kesinlikle uyulması gerekmektedir. Ayrıca devletin, birden çok kişiyle evlenmek isteyen bir erkeğin adalet şartını yerine getirip getiremeyeceğini önceden araştırması gerekmektedir. Makalemizde genel olarak konuyla ilgili o dönemdeki tartışma zemini ortaya konulduktan sonra Ahmed Hamdi Akseki'nin *Sebilürreşad* dergisinde yazdığı makalelerden hareketle İslamcılığın geçmişine çokeşlilik meselesi bağlamında ışık tutulmaya gayret edilecektir.

5 Musa Kazım'ın kadın hakları, hürriyet ve eşitlik noktasındaki görüşleri için bkz. Kara, (1987, I, s. 49); Musa Kazım'ın hayatı ve fetvaları hakkında geniş bilgi için bkz. Koca (2002, s. 29); Musa Kazım'ın II. Meşrutiyet'in ilanından sonraki görüşleriyle İslamcılardan bazı konularda ayrışıp Batıcılara yaklaşmasıyla ilgili değerlendirme için bkz. Koca (2002, s. 233).

6 Birden çok evliliği savunanlar ve reddedenlerin gerekçeleri konusunda daha fazla bilgi için bkz Akdaş (2015, s. 33).

Çokeşlilik Meselesine Genel Bir Bakış

Ahmed Hamdi Akseki'nin⁷ teaddüd-i zevcât ile ilgili görüşlerini konuyu ele alıp yayımladığı *Sebilürreşad* adlı dergideki makalelerinden tespit etmek mümkündür.⁸ O, konuya dair ilk makalesinde bu konuda yazı yazmasında başlıca iki sebep bulunduğunu ifade etmiştir. Bunlardan biri genel diğeri ise özeldir. Genel sebep, Batılılar ile içeride bulunan ve İslam'ı kulaktan dolma bilgilerle avamdan öğrenen, Müslümanlığı bazı Müslümanların durumuyla mukayese ederek çirkin gösteren kişilerin fikirlerini tashih etme düşüncesidir. Özel sebep ise, aynı derginin "Fıkıh ve Fetva" kısmında "Teaddüd-i Zevcât Hakkında İstifsar" başlıklı bir yazı olmuştur. Bu yazıya göre, Zâkircan adında Başkirt'li bir genç *Sebilürreşad*'a bir yazı gönderir. Mektupta söz konusu genç, toplumunda yaygın olan çok evlilikten dolayı kadınlar adına üzüldür, Altay ve Kazan halkında da aynı durumu görünce konuyu araştırmaya başlar. *Kur'an-ı Kerim*'deki ilgili ayetlerin ifade ettiği ile toplumdaki uygulamanın birbiri ile uyuşmadığını, konunun esasını öğrenmek için ulemeden yardım istemek maksadıyla dergiye müracaat ettiğini belirtir (aktaran Gündüz, 2007, s. 327). Bu durum üzerine Ahmed Hamdi Akseki aşağıda detayları zikredilecek olan makaleler dizisini⁹ kaleme almıştır. Bu makaleler derginin farklı sayılarında bir seri halinde yayımlanmıştır. Söz konusu makalelerin, özellikle *Sebilürreşad* da yayımlanması da özel bir önem taşımaktadır. Zira o devirde herbir ekol (Batıcılar, İslamcılar ve Türkçüler) görüşlerini genellikle süreli yayınlar üzerinden dile getirmişler ve tabiri caiz ise ilmi ve fikri meselelerde bu vasıtayla tartışmışlardır. İşte bu noktada İslamcılarının gayri resmi yayın organı vazifesini *Sebilürreşad*'ın yaptığını söylemek yanlış olmayacaktır.

Esasında çok evlilik konusunda yazı yazan başka İslamcı yazarlar da bulunmaktadır. Bunlar arasında çok önemli şahsiyetler de bulunmaktadır. Ömer Nasuhi, Ahmed Naim, Mazhar Osman ve Musa Kâzım bu noktada öne çıkan isimler arasında sayılabilir (İncegöl, 2008, ss. 41-51).

Burada Akseki'nin çok evlilik hususundaki görüşlerine geçmeden önce, genel olarak İslamcılarının, özel olarak da Ahmed Hamdi Akseki'nin kadın sorunu hakkındaki yaklaşımını kısaca ele almak, konunun bir bütün halinde değerlendirilmesine yararlı olacaktır.

7 Akseki hakkında bilgi için bkz. Kahraman (2005, s. 298); Bolay, (ss. 293-295).

8 Ahmed Hamdi Akseki'nin tesettür ve kadın hakları konusundaki yaklaşımı hakkında detaylı bilgi için bkz. Kara (1987, II, s. 195).

9 Söz konusu makaleler, "İslamiyet ve Taaddüd-i Zevcât" başlığıyla *Sebilürreşad* adlı derginin Hicri 1329 yılındaki 11. cilt ve 276. sayısı ile başlamış ve sonraki sayılarla devam etmiştir.

Ahmed Hamdi Akseki'nin Kadın Meselesi Hakkındaki Düşünceleri

Kadının toplum içindeki konumu, tesettürü, eğitim hakkı, özgürlüğü, ailedeki rolü, hakları ve sorumlulukları gibi konular ve bunlara yaklaşım açısından dönemin Batıcı aydınları ile İslamcılar arasında çok önemli görüş farkları ortaya çıkmıştır. Batıcılar genel olarak Batı'yı merkez kabul ettiklerinden hayatın değişik alanlarında olduğu gibi, kadın meselelerinde de Batı'yı taklit etmenin çözümün odak noktası olacağını savunmuşlardır. Buna mukabil İslamcılar, İslam'ın otantik kaynaklarında kadına tabiatına uygun haklar ve görevler verildiğini dolayısıyla da toplumdaki kadın meselelerinin esasında Batı'yı taklitle değil, İslam'ın özüne dönülerek halledilebileceğini savunmuşlardır. Buna göre tarafların kadın sorununa ve çözümüne bakışta en başta metodolojik açıdan çok farklı yaklaşımları rahatlıkla söylenebilir.

Akseki ve diğer İslamcı aydınlar, Batıcılar tarafından eleştiri konusu edilmiş meselelerden biri olan tesettürün, kadının toplumsal hayattan soyutlamanın ve dışlamanın bir aracı olmadığını, aksine kadını bir cinsel meta' haline getirmeden korumanın ve toplumdaki hak ettiği yeri kazanmasının bir aracı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Diğer yandan onlara göre kadın, aile içinde özellikle anne rolü ile kutsal bir konuma sahiptir ve nafaka ile yükümlü tutulmaması da ona verilmiş bir ayrıcalıktır. Ayrıca kadınlar da tıpkı erkekler gibi eğitim hakkına sahiptir, ilim öğrenmek erkeklere olduğu gibi kadınlara da farzdır (İncegül, 2008, ss. 14-27).

Akseki, öncelikle konuyu farklı açılardan incelemiş ve en kapsamlı değerlendirmesini ise son yazdığı makaleye bırakmıştır. Söz konusu dizide dikkat çektiği hususlar şöyledir:

Akseki ilk olarak bu meselede yapılan eleştirilerin nedenleri üzerinde durur. O'na göre birden çok evliliğe yönelik pekçok Batılı'nın yönelttiği eleştiri, kötü niyetleri yanında, Kur'an'da zikredilen şartlara uymadan çok evlilik yapan bazı Müslümanların sebebiyet verdiği,¹⁰ ailede haset, kin, buğz, kavga, kadınlara yönelik suistimallerle, genel ahlaka yönelik ihlallere ve netice olarak da sosyal hayatın fesada uğraması gibi olumsuz bazı durumlara dayanmaktadır (Akseki, 1999, s. 272).

10 Şemseddin Sami esasen zaruri durumlar dışında birden çok evliliğe karşı olmakla birlikte bu konuda yöneltilen haksız eleştirilere karşı şöyle der: "Bir din veya bir kanun evâmîr ve nevâhisiyle muaheze olunabilir, o din veya kanuna tabi olanların sû-i istimalatı ile muahezesi ise caiz değildir." Bkz. Şemseddin Sami (2008, s. 65).

Akseki, konuya bir mukaddime olmak üzere başlıca üç şeyden bahseder: Bunlardan biri, ona göre tabii ilimlerle uğraşanların da kabul ettiği kadın ile erkeğin doğasının farklı olduğu gerçeğidir.¹¹ Erkekler, kadınlara, kadınların erkeğe meyletmesinden çok daha fazla arzu duyarlar. Kadınların erkekten istediği ise daha çok sevgi, saygı ve onların beğenisini kazanmaktır. Bu duygu bulunmasaydı evlenmek istemeyen kadınlar mevcut durumdan çok daha fazla sayıda olurdu (Akseki, 1999, s. 274).

O'na göre bilinmesi gereken ikinci mukaddime kadın ve erkeğin birbirine meyletmelerindeki ilahi hikmet ve insan türünün devam ettirilmesi gerçeğidir.¹² Evlenmedeki asıl gaye de, -birlikte yaşama, kadının himayesi ve aile münasebetini tanzim gibi birçok fayda da bulunmakla birlikte- budur. O, kadın-erkek münasebetindeki asıl gayeyi bu şekilde belirledikten sonra çok eşlilik konusuna bu açıdan bakar. Akseki'ye göre elli yaşından sonra kadının nesli devam ettirme (doğurganlık) fonksiyonunun sona ermesinden dolayı onların tabii ömürlerinin yarısının nesli devam ettirmeye elverişli olmayacağından evlilikteki asıl gaye bu yıllar açısından gerçekleşmemiş olacaktır (Akseki, 1999, s. 275).¹³

Akseki, bu noktada Batılı filozoflardan bir nakille nesli devam ettirme bakımından kadın ile erkek arasındaki farka işaret eder. Verilen örneğe göre bir erkeğin bir yıl boyunca yüz kadınla beraber bırakılması halinde yüz insan elde etmek mümkün olduğu halde, bir kadının yüz erkekle birlikte tutulması halinde ise ancak bir çocuk dünyaya gelecektir. Hatta bir spermin diğeri tarafından ifsat edilmesi ihtimalinden dolayı tek bir çocuk bile olmaması mümkündür. Akseki, bu durumdan teaddüd-i zevcâtın tabiat kanunlarına tamamen uygun olduğu neticesine ulaşmıştır (Akseki, 1899, s. 276).

Üçüncü mukaddime ise kadın ve erkek nüfusu arasındaki sayı farkı konusundadır. Normal nüfus oranlarına bakıldığında kadınların erkeklerden fazla olması bir yana, erkeklerin, askerlik, savaş, geçim temini, hastalık ve ölümle daha

11 Kadınlarla erkeklerin tabiatları itibarıyla farklı olduğu görüşü ve gerekçeleri hk. bkz. Mahmut Esat (2007, s. 39).

12 Çokeşliliği savunanlar arasında bulunan Mahmut Esat da evlilikten maksadın, zürriyetin devamı ve türün devamı olduğunu, sadece şehvi arzuların tatmini olmadığını belirtir. Bkz. Mahmut Esat, (2007, s. 41). Fatma Aliye ise bu tür bir gerekçelendirmeye itiraz eder. Bkz. a.e. (s. 70-71).

13 Çok evliliği savunan diğer bir alim Musa Kazım'dır. Onun yaklaşımına göre, çok evliliğin meşru kılınması, neslin devamı yanında birinci eşinin hastalık vb. bir mazereti bulunan kocanın iffetli olmasını sağlama gibi önemli bir fayda daha sağlamaktadır. Bkz. Musa Kâzım (1324, s. 54).

çok karşılaşması sebebiyle evlilikten geri kalması da bir gerçektir.¹⁴ Bu nedenle birden çok evlenmeye izin verilmezse birçok kadın evlenmekten ve çocuk sahibi olmaktan mahrum kalır. Böyle bir durum da onların, bedenî ve aklî birçok hastalıkla karşılaşmasına, dolayısıyla da insanlık için nimet olan kadınların, toplum üzerinde bir yük halini almasına sebebiyet verir. Evlenemeyip arzularına hakim olamayan kadınlar ise birçok musibeti beraberinde getirecek olan zinaya razı olacaklardır.¹⁵ Nitekim birden fazla evliliğe izin verilmeyen Avrupa ülkelerinde, bu tür felaketler iyice artmıştır. Hatta bazı Batılı bilginler ve filozoflar buna çare bulmak için risale ve makaleler yazmaktadırlar. Bazıları ise tek çözüm yolunun teaddüd-i zevcâta izin vermek olduğunu açıkça söylemişlerdir. Daha şaşılacak olanı ise, bazı İngiliz kadın yazarların da bu fikre iştirak etmeleridir. Çünkü ona göre kadınlar, maslahat ve bürhandan ziyade, vicdan ve şuurları gereği ile hareket ettikleri için birden fazla evlilikten doğal olarak nefret ederler.¹⁶ Netice olarak hem toplumun hem de kadınların maslahat ve menfaatinden dolayı –zaruret halinde- birden fazla evliliğe cevaz verilmesi gerekir (Akseki, 1999, ss. 277-278).

Akseki'nin çok eşlilik konusunda ileri sürdüğü diğer bir gerekçe, kadının ancak bir erkeğin himayesinde yaşayabileceği, ev reisinin erkek olmasının gerekliliği ve ev geçiminin erkeğin üzerindeki bir yükümlülük olduğu anlayışı olmuştur. O, bu durumu akl-ı selimin ve fitratın tabii bir sonucu olarak görür. Çünkü erkek, bedenen, aklen ve ruhen kadından daha güçlüdür. Diğer yandan aileye maişet temini için çalışmaya ve onları bir takım tehlikelerden korumaya kadına göre daha çok güç yetirebilir. Bu noktada şu ayeti delil olarak getirmiştir: “Allah'ın insanlardan bir kısmını diğerlerine üstün kılması sebebiyle ve mallarından yarcama yaptıkları için erkekler kadınların yöneticisi ve koruyucusudur” (Nisa, 4/34). Burada Akseki'nin ayetteki “kavvâm” kelimesine “yönetici ve koruyucu” anlamı verdiği görülmektedir.

Akseki bu konuda biri Muhammed Abduh, diğeri Ferid Vecdi'den olmak üzere kendisinin de katıldığı anlaşılan iki görüş nakleder: Abduh'a göre “Al-

14 Benzer bir tespit için bkz. Şemseddin Sami (2008, s. 59).

15 Bu konuda Mahmut Esad da çok eşliliğe izin verilmemesi sebebiyle evlenemeyip korumasız kalan kadınların fuhşa sürüklenebileceği endişesini dile getirir. Bkz. Mahmut Esad (2007, s. 39).

16 Fatma Aliye, bu noktada birden çok kadınla bir arada bulunmak istemeyen kadınların “talak” kurumu sayesinde boşanmak suretiyle buna katlanmak zorunda olmadığını, İslam'da Hıristiyanlıktaki gibi talak bulunmaması sebebiyle zarar görmeyeceğini ve böyle bir açıklamanın muarızları daha çok ikna ettiğini dile getirir. Bkz. Mahmut Esad (2007, s. 72).

lah, kadınları ev işleri için yaratmıştır”¹⁷ ve evin reisi erkektir. Bundan dolayı kadının akıllı da ev işlerini idare için gerektiğinden daha fazla değildir.¹⁸ Ferid Vecdi'ye göre ise kadının insan hayatında büyük bir görevi vardır ki o da insan türünün devamını temindir. Kadın hamilelik süresince hârici hiçbir işle meşgul olamaz (Akseki, 1999, ss. 280-281).

Akseki, kadın ve erkek cinsi hakkındaki farka ilişkin ayrıca şu hususları vurgular:

Erkek ve kadın, aralarında ittifak, ülfet ve muhabbet gerçekleşsin ve biri diğeri-ne hakim olabilsin diye güç, akıl, tedbir ve cisimlerinin terkibi bakımından farklı yaratılmıştır. Eğer kadın ve erkek her bakımdan eşit yaratılmış olsaydı birbirlerinden nefret ederler, evlenmezler bu sebeple de dünyada ne nizam ne de medeniyet olurdu. Fıtrat, erkeğin kadına hakim olmasını gerektirmektedir. Kadını erkeğe eşit veya erkekten üstün tutmaya çalışmak bir nevi cinnettir ve tabiat kanununa aykırı olur. Bununla beraber kadın, erkeğin istediği gibi elinde çevirebileceği bir alet gibi de görülmemelidir (Akseki, 1999, ss. 284-285, 287).

Akseki, meseleye “insanlık gelişim tarihi” ve “İslam'dan önce Araplardaki durum” olmak üzere iki açıdan yaklaşır:

İlkel kabilelerde kadınlar erkeklerin müşterek bir hakkı olarak görülüyordu. Bu sebeple bir çocuk doğduğu zaman babasının kim olduğu bilinemiyordu. Dolayısıyla o dönemlerde aile reisi de yalnızca anne olarak kabul ediliyor ve çocuk da anneye nispet ediliyordu. İnsanlık ilerledikçe kadınları “kendine mahsus kılma” anlayışı gelişti. Bu noktada ilk olarak bir kabilenin kadınları yalnızca o kabileye mahsus kılınmıştı. Diğer yandan erkekler, sınırsız sayıda kadını kendine tahsis edebiliyordu. Buna bağlı olarak da aile reisliği erkeğe geçti.

Batılıların insanlık telakkisinde, bir erkeğin yalnızca bir kadınla evlenmesi yönündeki anlayış¹⁹ bulunduğunu dile getiren Akseki, tabii ve ictimai arızalar, kadınların bazı maslahat ve menfaatlerinin bulunması²⁰ ile erkeğin birden çok

17 Dönemin anlayışında kadınların görevleri genellikle ev işleri olmuştur. Örneğin Şemseddin Sami, bu durumu şöyle özetler: “Kadın ailenin müdürü, sahibi, velisi, muhafızı, amiridir.” Bkz. Şemseddin Sami (2008, ss. 100-101).

18 Bu yargının yanlış bir genelleme olduğunu ve vakîanın da bunu çok açık bir şekilde yalanladığını söyleyebiliriz.

19 Mahmut Esad'ın Batı'nın mevcut anlayışının Yunan ve Romalılardan kaynaklandığı, Hıristiyanlığın ve Musevilikğin özünde böyle bir düşünce bulunmadığı yönündeki görüş ve açıklamaları için bkz. Mahmut Esat (2007, s. 55).

20 Ömer Nasuhi Bilmen, örneğin kadının diğer eşlerle işleri paylaşmasını onun için bir yarar olarak görmekte bu vesileyle kadının daha rahat bir yaşam sürebileceğini, çocuk sayısının artması sebebiyle doğması muhtemel erkek çocuklarla eve gelecek ek gelirler sayesinde de ev ekonomisinin rahatlayacağını dile getirmektedir. Bkz. Bilmen (1340, s. 294).

kadına olan meyli gibi durumlar sebebiyle bu fikre bir kayıt getirmekte ve çok evliliği savunmaktadır (1999, s. 291).

Akseki'ye göre insanlığın gelişim tarihi incelendiğinde ve bütün milletlere bakıldığında ekseriyetle yalnızca bir kadınla yetinen erkek bulunmamaktadır (s. 290).²¹ Batılıların birden çok evliliğin kötü olduğu şeklindeki anlayışlarına itiraz eden Akseki, "bu fikri savunan Avrupalılardan yüz bin tanesinde acaba bir kişi var mı zina etmemiş olan?"²² şeklinde bir istifham-ı inkârî ile onlarda teori ile pratiğin uyuşmadığına işaret etmekte ve bu yönde bir eleştiri getirmektedir (s. 292).²³

Meselenin İslam'dan önce Araplardaki durumuna gelince; Cahiliye dönemi²⁴ Araplarında aslen evlilik meşru kabul ediliyordu.²⁵ Aile reisi erkekti ve çocuğun nesebi de babaya bağlanıyordu. Bir kadının farklı erkeklerle teması zina olarak değerlendirilirdi. Zinayı genellikle cariyeler yapardı. Hür kadınlarda zina olayına nadiren rastlanırdı. Hür kadın ancak kocası izin verirse zina ederdi. Kadının zina etmesi ayıp kabul edilirken, erkek böyle değerlendirilmezdi. O dönemde teaddüd-i zevcat sınırsız olarak uygulanıyordu ve herhangi bir şarta bağlı değildi.²⁶

Akseki, İslam'ın zinanın her türlüünü yasak etmesini, bu konuda kadınla erkek arasında fark gözetmemesini vurguladıktan sonra daha önce zikredilen bazı zaruri sebepler ve belli şartlarla İslam'da birden çok evliliğe izin verildiğini, böyle olmasaydı o dönemde erkeklerin İslam'ı kabul etmesinin çok güç olacağını ifade etmiştir. Ona göre teaddüd-ü zevcat meşru kılınmamış olsaydı Müslüman ülkelerde de zina²⁷ çokça vuku bulurdu Akseki (1999, ss. 293-294).

21 Çok evlilik tartışmalarına doğrudan katılan fıkıh alimlerinden biri olan Ömer Nasuhi Bilmen de esasında Hıristiyanlık ve Yahudilikte de teaddüd-i zevcatın kabul edildiğini ayrıca Hz. İbrahim, Hz. Yakup ve Hz. Süleyman gibi birçok peygamberin de çok evli olduğunu vurgulamıştır. Bkz. Bilmen (1340, ss. 274-275).

22 Ömer Nasuhi Bilmen de, Batı'nın, çok eşliliğe karşı çıktığı halde metres hayatını uygulamasıyla içine düştüğü çelişkiye işaret edenler arasında yer alır. Bkz. Bilmen (1340, s. 293).

23 Çokeşliliğe şiddetle karşı çıkanların hiçbirinin tek eşi olmadığı, onların kadınlara şirin görünmek için bunu yaptığı ve birçoğunun bir "dost"u olduğu yönündeki iddia hk. bkz. Mahmut Esat (2007, s. 45).

24 Çokeşlilik konusunda Cahiliyye'den de çok ilkel bir yaklaşım şöyledir: Birâderâne teaddüd-i evzac denilen bu yapıya göre babanın mirası yalnız büyük kardeşe kalmakta, yalnız onun evlenme hakkı olmakta ve çok eşle evlenebilmektedir. Diğer erkek kardeşler ise büyük abinin eşlerinden birinden istifade hatta birini benimseme hakkına sahip olmaktadır. Bu nevi bir aile yapısının Yemen'de ve Tibet'teki bir ailede bulunduğu söylenmiştir. Bkz. Gökalp (1980, s. 121).

25 Cahiliyye ve Hz. Peygamber dönemindeki çok evlilik uygulamaları hk. detaylı bilgi için bkz. Demircan (2003, s. 9).

26 Akseki, (1999, s. 292). Benzer bir yaklaşım Şemseddin Sami'de de bulunmaktadır. O da birden çok evliliğin İslam'dan önce sınırsız olduğu, İslam'ın bunu sınırladığı, yanlış durumların İslam'ın özünden değil, suiistimallerden kaynaklandığını vurgular. Bkz. Şemseddin Sami, (2008, ss. 64-65).

27 Çokeşliliğe izin verilmemesi halinde kadının hayırlı durumunda sabredemeyen kişilerin zinaya düşme endişesi hk. bkz. Mahmut Esat (2007, s. 44).

Akseki'nin Birden Çok Evlilik İle İlgili Ayete Hakkındaki Yorumu

Birden çok evliliğin Kur'an'da zikredildiği ayette şöyle buyrulmuştur:

Yetimlere mallarını verin, temizi pis olanla değişmeyin. Onların mallarını kendi mallarınıza katarak (kendi malınızmış gibi) yemeyin. Çünkü bu, büyük bir günahtır. Eğer (kendileriyle evlendiğiniz takdirde) yetimlerin haklarına riayet edememekten korkarsanız bir tane alın yahut sahip olduğunuz (cariyeler) ile yetinin. Bu, adaletten ayrılmamanız için en uygun olanıdır. Kadınlara mehirlerini gönül rızası ile (cömertçe) verin; eğer gönül hoşluğu ile o mehrin bir kısmını size bağışarlarsa onu da âfiyetle yiyin (Nisa, 4/2-4).

Ahmed Hamdi Akseki, ayetin sebab-i nüzûlu hakkında müfessirlerden naklen şöyle bir bilgi verir:

Söz konusu ayet Benî Gatafan'dan bir kişi hakkında nazil olmuştur. Bu kimsenin velayeti altında yetim olan amcasının oğlu bulunuyordu. O rüşd çağına gelip kendisine ait malı talep edince amcası bu malı ona vermektan kaçındı. Bunun üzerine yukarıdaki ayet nazil oldu. Daha sonra amca, "Büyük günahtan Allah'a sığınırız" diyerek ona malını verdi.

Akseki'nin kendisinden çokça alıntıda bulunduğru ve müfessirîn-i kiram nitelemesiyle ifade ettiğri Muhammed Abduh ise ayete şöyle bir yorum getirmiştir:

Cenab-ı Hak bu ayet-i kerimede mallarını yetimlere vermekle emrediyor ki bundan maksat, yetimlerin malını yalnız kendilerine verip, onların malından hiç kimsenin yememesidir. Binaenaleyh, rüşd yaşına ulaşınca kadar giyecek ve nafakalarına lazım gelen miktarlar sarf olunur, geriye birikmiş olarak kalan şey de rüşd yaşına ulaşınca kendisine teslim edilir. Yetimin malından gerek velisinin, gerek başkalarının hiçbir suretle istifade etmeleri caiz değildir. O halde ayet-i kerimeden maksat, yetimin malını muhafaza ve o maldan yalnız yetimin intifa eylesmesidir; çünkü yetim zayıf olduğu cihetle malını muhafazaya, hukukunu müdafaya kadir değildir. (Akseki, 1999, ss. 293-294)

Akseki buradaki birinci ayet ile cahiliye zamanında yetimlere reva görülen zulüm ve haksızlığın tamamen yasaklandığının beyan edildiğini, ikinci ayette ise:

Eğer yetimler hakkında adalet edememekten korkarsanız, yetim olmayıp da sizin için tayyib, helal olan kadınlardan ikişer, üçer, dörder adet eş edinin. Eğer bunlar arasında adalet edememekten korkarsanız, birden ziyade almayın, yahut da elinizde bulunan cariye ile iktifa edin. Bu cihet zulüm ve haksızlıkta bulunmamanıza daha yakındır (Eğer böyle yaparsanız zulüm ve haksızlıktan kurtulursunuz). Kadınlara, üzerinize vacip olan mehr-i müsemmayı verin. Eğer onlar rızalarıyla mehirlerinden size verirlerse onu istediğiniz gibi yeyiniz, buyrulmuştur. (Nisa, 4/3-4)

Akseki, yukarıdaki ayette de ilk zikredilen ayette olduğu gibi yetimlerden bahsedilmesinden hareketle ayetteki ilahi maksadı tespit için sebep-i nüzule müracaatı gerekli görür. Ayetin inişine sebep olarak, Sahihayn, Sünen-i Neseî, Beyhaki ile, Taberi, İbn Münzir, İbn Ebî Hatim tefsirlerinde Urve b. Zübeyr'den şöyle bir olay nakledilir:

Urve, halası Hz. Aişe'ye söz konusu ayet hakkında soru sorar. O'nun, Urve'ye verdiği cevaptan anlaşıldığına göre cahiliye döneminde bir kişi, vesayeti altında bulunan bir yetimin malı ve güzelliğinin hoşuna gitmesi halinde onu başkasıyla değil, kendisi ile evlendirirdi. Fakat bu yetimlere de emsal mehirlerini vermez, daha düşük bir miktar öderdi. İşte bahsi geçen ayet böyle davranışları yasakladı, nafaka ve mehir konusunda adalete riayet edilmedikçe veli ve vasilerin, sorumlu oldukları yetimlerle evlenmesinin caiz olmadığını, yetimler dışındaki kişilerden ise dörde kadar evlenebileceklerini bildirdi. Ne var ki bu izin de hiçbir kayıt ve şart olmadan yapılmış bir mubah kılmaya değildir. Hanımlar arasında adalet şart koşulmuştur. (Akseki, 1999, s. 300)

Sebeb-i nüzulu dikkate alarak Akseki'nin ayetten çıkardığı anlam kendi ifadesi ile şöyledir:

Eğer siz, vesayetiniz altında bulunan yetimleri nikah eder, yakınlık dolayısıyla mallarını yemekten, mehirleri hususunda adaleti ifa edememekten korkarsanız **onları almayın da yetim olmayanlardan ikiye, üçe, dörde kadar nikah edin.** Eğer bunlar (kadınlar) arasında da adalet yapamamaktan korkarsanız birden ziyade almayın yahut hiç almayıp elinizde mülkünüz olan cariyele ile iktifa edin. (Akseki, 1999, s. 300)

Ayetin sebep-i nüzülü hakkında İbn Cerir'de zikredilen rivayet ise şöyledir:

“Yetimlere verin” ayeti nazil olduktan sonra insanlar, yetim malı konusunda günah işlemekten sakınmaya ve acınmaya başladılar, onlara haksızlık yapmaktan korktular fakat kadınlar hakkında adaletsizlik yapmaktan hiç korkmuyorlardı. Sekiz, on, hatta daha da fazla, istedikleri kadar kadınla evleniyorlar ve adaletli davranmıyorlardı.²⁸

Bu yoruma göre ayetin anlamı şöyle olmaktadır:

Yetimler hakkında adalet etmemekten nasıl korkuyorsanız, kadınlar hakkında da adalet etmemekten öylece korkun da yalnız birden dörde kadar nikah edip bundan ziyadesini nikahınız altına almayın, eğer birden ziyadesi arasında da adaleti ifa edememekten korkarsanız, birden ziyadesini nikah etmeyin, yahut elinizde bulunan cariye ile iktifa edin (Akseki, 1999, s. 301).

28 İslam'ın asıl yapmak isteği, o gün sınırsız olan eş sayısını dört ile sınırlandırmak olduğu konusunda başka bir değerlendirme için bkz. Bilmen (1340, s. 275).

Said b. Cübeyr, Süddi, Katade ve İbn Abbas'tan, kendi görüşünü teyid eden rivayetler aktaran İbn Cerir en evla olanın yukarıda zikrettiği görüş olduğunu ifade eder. Çünkü ona göre Allah Teâlâ birinci ayette yetimlerin malını haksız bir şekilde yemeyi ya da başkalarının malı ile karıştırmayı, daha sonra da (ikinci ayette) kendisinden korkarak (yetimlerle ilgili) zulümden vazgeçtikleri gibi kadınlarla ilgili haksızlıklardan da vazgeçmelerinin gerekli olduğunu ve bunun nasıl olacağını beyan etmiştir.

Akseki, İbn Cerir'in yorumuna göre söz konusu ayetin doğrudan doğruya kadınlar arasında gözetilmesi gereken adalet ve evlenilecek kadınların sayısını azaltmak hakkında olduğunu dolayısıyla ayetin bu mesele için nazil olduğunu ifade eder (Akseki, 1999, s. 301).

Akseki'nin bu konuda tercih ettiği yorum şöyledir: Nisa Suresi, 2-4. ayetlerde yetim mallarının korunması ve bundan hemen sonra da iki, üç ve dörde kadar birden çok evlenebilmenin meşruluğunu ifade eden hükümler bulunmaktadır. Allah Teâlâ bu ayetlerde yetimler ve kadınlar gibi haklarını koruma hususunda zayıf olan kişilerin hukukunu açıklamaktadır. Ona göre konuyla ilgili birinci ayet doğrudan doğruya yetimlerle, ikincisi ise yetimler münasebetiyle kadınlarla ilgilidir.²⁹

Akseki'nin ayete yönelik yorum Abduh'un da tercihi minvalde- Hz. Âişe'den gelen rivayeti esas almaktadır. Buna göre ayette teaddüd-i zevcat meselesi asâleten değil, tâbî olarak zikredilmiştir. Asıl maksat yetimlerle ilgili hükümleri bildirmek olduğu halde bu konuda ilave olarak zikredilmiştir (Akseki, 1999, s. 301). Dolayısıyla birden çok evliliğin caiziyeti müstakil bir hüküm olarak değil, tebean ve bi'l-münasebe zikredilen bir husustur (Akseki, 1999, s. 298). Ayette geçen "eğer gönül hoşluğu ile o mehrin bir kısmını size bağışarlarsa, onu da âfiyetle yeyin" (Nisa, 4/4) ifadeleri de bunu teyit etmektedir. Netice olarak ilgili ayet teaaddüd-i zevcâtı emretmemekte, emsal mehir vermeden veya eksik vererek yetimlerin malına tamah ederek onlarla evlenmeyi, haksız bir şekilde onların malını yemeyi ya da mallarından istifade etme süresini uzatmak için evlenmelerine mani olmayı ve adalete riayet etmeden birden fazla kadını bir nikah altında birleştirmeyi yasaklamakta yani cahiliye dönemindeki kadınlara ve yetimlere yönelik haksızlıkların hepsini kökünden yok etmeyi amaçlamaktadır (Akseki, 1999, s. 302).

29 Bu konudaki diğer bir yoruma göre ise ilk ayet doğrudan yetim malı, ikinci ayet ise asıl olarak yetimin nefsi, tebeî olarak ise malı hakkındadır. Bkz. Akseki (1999, s. 298).

Urve b. Zübeyr'in Hz. Âişe'den naklettiğine göre yukarıdaki ayet nazil olduktan sonra bazı sahabiler kadınlar hakkında Hz. Peygamber'den fetva isteyince şu ayet indirilmiştir:

Senden kadınlar hakkında fetva istiyorlar. De ki: Onlara ait hükmü Allah açıklıyor. Kitap'ta kendileri için yazılmış (mirası) vermeyip nikahlamak istediğiniz yetim kadınlar, çaresiz çocuklar ve yetimlere karşı âdil davranmanız hakkında size okunan ayetler (Allah'ın hükmünü açıkça ortaya koymaktadır). Hayırdan ne yaparsanız şüphesiz Allah onu bilmektedir. (Nisa, 4/127)

Akseki, meselenin yeterince açık olduğunu vurgulamakla birlikte Abduh'a atıfla şöyle bir açıklama lüzumu da hissetmiştir. Ona göre teaddüd-i zevcât, evlilik yolu ile bile olsa yetimlerin malını yemeyi yasaklama bağlamında zikredilmiştir. Buna göre Allah Teâlâ:

Ey kullarım! Yetim olan karınızın malını yemekten nefsinizde korku hissederseniz, yetimler ile evlenmemek lazımdır. Çünkü Cenâb-ı Hak, yetim olmayan kadınlardan dörde kadar evlenmenizi mubah kılmış, sizleri yetim olanlardan müstağni kılmıştır. Lakin iki veyahut dörtten ziyade olmamak üzere- daha ziyade zevceler arasında adalet edememekten korkarsanız yalnız bir tane ile yetinmeniz üzerinize vaciptir. (Akseki, 1999, ss. 302-303)

Birden çok evliliği düzenleyen ayetlerden Akseki'nin çıkardığı sonuçları kendi ifadelerinden alıntılar yapmak suretiyle kanaatimizce şöylece ortaya koymak mümkündür:³⁰

Birden çok evlilik, hakkında sıkı kayıt ve şartların bulunduğu fakat ihtiyaç hissedildiğinde ise başvurulması mubah olan bir uygulamadır. Fakat adaletin yerine getirileceğinden emin olunmalıdır.

Her kim şu iki ayeti dikkatle düşünürse, yakînen bilir ki, İslamiyette teaddüd-i zevcât, kendisinde pek şiddetli tazyik gösterilen bir şeydir. İhtiyaç hissettikten sonra adalet edeceğine emin olmak şartıyla mubah olan zaruretlerden bir zarurettir.

Uygulamadaki teaddüd-i zevcât ile Kur'an-ı Kerim'de belli kayıt ve şartlar getirilerek meşru kılınan arasında farklılıklar bulunmaktadır. Bundan dolayı birçok Müslüman'ın yaptığı şekliyle birden çok evlilik meşru değildir.

Kur'an-ı Kerim'de zikredilen bu kadar kayıt ve şart düşünülürse bugün birçok kimselerde görülen teaddüd-i zevcât, katiyen meşru değildir. Çünkü şer'i şerifin itibar ettiği şartlar bulunmamaktadır.

30 Bir sonraki başlığa kadar olan kısımdaki tırnak içinde ve daha küçük puntolarla yazılan alıntı ifadelerin tamamı aynı eserin s. 304 ve devamından iktibas edilmiştir.

Birden çok evliliğin yaygınlaşması toplumda aile içi ve aile dışı birçok mafsede te yol açmaktadır.

(...) Bir erkeğin iki kadını bulunan evlerde –ekseriyetle- nizam ve intizam yoktur; o evin hiçbir hali dosdoğru değildir. Belki erkek kadınlarıyla birlikte – sanki her birisi yekdiğesine düşman gibi- evin bozulmasına katkıda bulunur. Sonra evlatlar meydana gelerek bazıları bazılarına düşman olurlar. Bu suretle teaddüd-i zevcattın zararları, fertlerden evlere, evlerden de ümmete intikal ediyor. Zamanımızda teaddüd-i zevcattan doğan musibetleri, felaketleri ayrıntısıyla anlatacak olsak müminlerin tüyleri ürperirdi. Özetle hırsızlık, zina, yalancılık, hıyanet, korkaklık, müzevirlik, belki katil, hatta evladın babasını, babanın evladını, kadının kocasını, erkeğin de karısını katletmesi gibi birçok şeyler vâkidir, mahkemelerde sabittir.

Bazı Müslümanların yanlış yöndeki uygulamaları İslam'a zarar vermez.

Bunların (yanlış uygulamalar) hepsi vâki olmakla beraber bunlardan İslam dini, Kur'an-ı Mübin zerre kadar lekelenemez. Dinin aksine davranışlarından dolayı Müslümanlığı kötülemek doğru değildir.

Birden Çok Evlilik İçin Yeterlik Şartı ve Adalet

Akseki'ye göre birden çok evlilik için gerekli olan “adalet” şartından önce kişinin buna salahiyetinin olup olmadığına bakılmalıdır. Zira adalet, sadece bu yeterliliğe sahip olanlarda aranır (Akseki, 1999, s. 306).

O, evlenmeye ehil olup olmama bakımından erkekleri üçe ayırır:

1. Evlilik sorumluluğunu yerine getiremeyecek derecede fakir olanlar. Bu grupta bulunanların bir eşle evlenmeleri bile mahzurludur. Zira ev idare etmenin verdiği sorumluluk yeterli mali güce sahip olmadıkları için bu kişileri hırs, hıyanet, hırsızlık vs. birçok günaha sevk edebilir. Dolayısıyla bu tür kimselerin sabırlı olmaları, istiğfarda bulunmaları, oruç tutmaları ve gerekli imkanı bulana kadar iffetlerini korumaları gerekmektedir.

2. Evlenmeye gücü yetmekle birlikte birden fazla eşi idareye gücü yetmeyenler. Bu nitelikte bulunanların yalnızca bir eşle yetinmeleri vaciptir.

3. Teaddüd-i zevcâta güç yetirebilecek derecede zengin olanlar. Bu grupta yer alan erkeklerin adalet şartını yerine getirmek şartıyla birden çok eş almaları mubahtır. Eğer bu nitelikteki kişilere izin verilmemiş olsaydı “her yerde kendisine adaleti düstur-i hareket kabul eden şeriat-ı İslamîyye, adalete riayet etmemiş, neslin çoğalması, kadınların himayeye muhtaç olanları, içtimai, medeni bazı meseleleri göz önünde bulundurmamış olurdu. (Akseki, 1999, s. 307)

Akseki'nin Muhammed Abdüh'tan aktardığı ve kendisinin bağlama bakılırsa katıldığına anlaşıldığı görüşe göre, teaddüd-i zevcatın meşru olması adalet şartının yerine getirilmesine bağlıdır.³¹ Bu sebeple birden çok evlenmek isteyen kişinin bu şartı yerine getirip getiremeyeceğinin araştırılması vaciptir (Akseki, s. 303).

Burada hemen ifade etmek lazımdır ki Akseki'nin öngördüğü, örneğin birden çok evliliğe karşı çıkanlardan Mansurizâde Said'in talep ettiği türden, (1330, ss. 231-238) devletin büsbütün bu müesseseyi yasaklaması değil, sadece kişinin önce evlenmeye sonra da adalet şartını yerine getirmeye gücünün bulunup bulunmadığını tespitten ibarettir.³²

Eşler arasında gösterilmesi gereken adaletin mahiyeti, kapsamı ve herkes tarafından yerine getirilebilecek düzeyde kolay olup olmadığı noktasında Akseki, Muhammed Abdüh'un "Teaddüd-i zevcatta şeriatin hükmü" adlı makalesinden uzunca bir alıntıda bulunur. Akseki'nin yaklaşımını da ortaya koyması açısından burada Abdüh'un ifadelerine (ss. 308-313) kısmen de olsa yer vermek istiyoruz:

Kadınlar arasında adaleti ifaya güç yetireceğini bilen kimseler için dört kadını nikahları altında cemetmeyi şeriat-ı Muhammediyye mubah kılmıştır. Fakat dediğimiz gibi adaleti ifa edebileceğine mutmain olmalı. Eğer böyle olmazsa birden fazlasını alması caiz değildir. Cenab-ı Hak, "Haksızlık yapmaktan korkarsanız, bir tane alın" (Nisâ, 4/3) buyuruyor.

İlgili ayette; "Eşler arasında adaleti yerine getirememekten korkarsınız" ifadesi geçmektedir. Abdüh'un buradaki "korkmak" kelimesiyle ilgili yorumu şöyledir:

Korkma" ifadesi, bu husustaki zannı ve şekki (şüpheyi) hatta vehimlenmeyi bile kapsamaktadır. Bir kimse hanımları arasında âdil olamayacağını zanneder, bu hususta şüpheye veya vehme düşerse "korkuyor" anlamına gelir. Ne var ki İslam, çoğu zaman bilinemeyeceği için vehmi affetmiştir. Dolayısıyla birden çok evlenmek isteyenlerin adaleti yerine getireceğine dair, hiçbir tereddüte mahal bırakmayan bir kesinlikte nefsine güveni olmalıdır. (Akseki, 1999, s. 303)

Adalet şartı yerine getirilmezse nefret, buğz vb. bir takım olumsuzluklar doğar. Eğer erkeğin kadınlardan her birisinin hakkını vermeye kudreti yetmezse evin nizamı bozulur, ailenin maişeti fenalaşır, zira ev idaresi için en kuvvetli esas ancak aile fertleri arasında birlik ve ülfetin bekasından ibarettir. Adalet en ufak şeylerde bile gerekli olduğundan yerine getirilmesi oldukça güçtür. (...) Erkek kadının nö-

31 Birden çok evliliği ısrarla savunan Mahmud Esad da, Akseki gibi adaletin yerine getirilemeyeceği durumlarda İslam'ın yalnız bir eşle iktifayı emrettiği görüşündedir. Bkz. Mahmut Esat (2007, s. 58).

32 Devletin böyle bir yasaklamada bulunmaya yetkisi olmadığını şiddetle savunan Ahmed Naim'in görüşü için bkz. Ahmed Naim (1332, s. 249).

beti olmadığı bir günde küçük bir işini yerine getirivermek gibi isterse önemsiz bir şey ile olsun, kadınlardan birini diğerine tercih ettiği vakit, o birisinin gücüne gideceği cihetle kocasına hiddetlenir. Hakkı olmayan kimseye yaklaştığı için kendi hukukuna tecavüz etmiş olduğundan kocasına darılır, bu suretle aradaki birlik nefrete, sevgi buğz ve düşmanlığa dönüşür. Hasta bile olursa, adaleti yerine getirmek için nöbeti gelen kadının evine gitmek gereklidir. Cenab-ı Peygamber hasta buldukları zaman –yürümeye güçleri bulunmadığı için- arkadaşlarının omuzları üzerinde olduğu halde zevcelerinin evlerini dolaşırdı. (...)Hz. Peygamber, diğer hanımlarının izni olmadıkça Hz. Aişe'nin evinde (hasta olduğunda) kalmamıştır. Hz. Peygamber bir hadisinde “Kimin iki karısı olur da birine diğerinden fazla meylederse (diğer bir rivayette, aralarında adaletle davranmazsa) kıyamet günü bir tarafı çarpılmış olarak gelir” buyurmuştur (*Ebu Davud*, “Nikah”, 38; *Nesei*, “Nisâ”, 2; *İbn Mâce*, “Nikah”, 47; *Dârimi*, “Nikah”, 24). Kalbin, eşlerden birine diğerinden daha çok meyletmesi ve sefere çıkma hususunda Hz. Peygamber çok hassastı. Hz. Peygamber eşlerinden birine diğerine göre kalben daha fazla meyletmekten dolayı bile istiğfar eder, sefere çıkacağında da hanımları arasında kura çekerti. Cenâb-ı Peygamber kalben bir tarafa meylinde dolayı şu suretle özür dilerdi: “Allah'ım! Bu (geceleme ve ihstanda adalet), malik olduğum husustaki gayretimdir; senin malik olduğun hususta ise benim tâkatim yoktur ve ben ona (yani kalbî meyle) güç yetiremem” (*Tirmizi*, “Nikah”, 41; *Ebu Davud*, “Nikah”, 38). Bu noktada adaletin, insanın gücü dahilinde olmayan kalbin meylini kapsamadığı görülmektedir.³³ İlk başta, “Ne kadar gayret etseniz de kadınlar arasında adaletli olmaya güç yetiremezsiniz” ayeti teaddüd-i zevcatın hiçbir şekilde caiz olamayacağı gibi bir hükmü akla getirirse de “Bâri birisine tamamen kapılıp da diğerini askıya alınmış gibi bırakmayın” (Nisa, 4/129) ayeti ile birden çok evliliğin caiz olduğu ve matlub olan adaletin, kalpteki sevgiyi kapsamadığı anlaşılmaktadır.

Akseki de, tıpkı Abduh gibi eşlerden birini diğerinden daha fazla sevmek suretiyle adaleti yerine getirememesi durumunun, insanın güç ve tâkâti dahilinde olmadığından bunun, cezayı gerektiren bir durum olmadığı düşüncesindedir. Onun bu fikre sahip olmasını sağlayan delillerden biri, Hz. Peygamberin de ömrünün son günlerinde Hz. Aişe'ye diğer eşlerinden daha fazla meyletmesi olmuştur. Fakat amel noktasına gelince, Efendimiz (s.a.v) hiçbir zaman diğer eşlerinin rızası bulunmadan Aişe'yi tercih etmemiştir. Buna rağmen Hz. Peygamber şöyle dua etmiştir: “Allah'ım! Bu, benim gücümün yettiği hususta yaptığım taksimdir. Gücümün yetmediği hususta ise beni muâheze eyleme” (Akseki, 1999, s. 304)

Bu noktada Akseki, İslam'ın, neden gerçekleştirilmesi gerçekten çok zor bir durum olan adaleti şart koşturmak yerine çok eşliliği doğrudan yasaklamadığı yönünde muhtemel bir itiraza ve cevabına şöyle yer verir:

33 Adaletin sevgide değil, davranışlarda gösterilmesi gereken bir şart olduğu görüşü için bkz. Bilmen, (1340, s. 293).

Kur'an, bu meseleyi böyle ifası zor birçok şartlar ile bağlı kılacağına bütünüyle yasaklasa daha iyi olmaz mıydı? Biz deriz ki: Hayır, olmazdı. Çünkü bu, fitrat kanununa uygun değildir. Zira giriş kısmında açıklandığı gibi, -zaruret anında- şartlarını taşıyanlar için birden fazla evliliğe kalkışmak fitrata tamamıyla uygundur. Kur'an da fitrata, tabiata uygun olarak geldiği cihetle, bunu tamamıyla menetmesi doğru bir şey olmazdı.³⁴

Akseki'nin adaletin gerekli olduğu sahaya ilgili şu görüşte olduğu anlaşıl-maktadır:

Abduh, fakihlerin "adalet"le ilgili olarak geceleme taksimde erkeğin eşitliğe riayet etmesinin vacip olduğunda görüş birliği bulunduğunu, fakihler çoğunluğuna göre ise hem geceleme hem de nafakada eşitliğin vacip olduğunu belirtir. Zaruret bulunmadıkça erkek, bir eşin nöbetinde diğer eşinin yanına girmesi caiz değildir, sadece evin dışında ona selam verip hal ve hatırını sorabilir. Hatta fıkıh kitaplarında şöyle bir hüküm bulunmaktadır: "Bir erkek nöbeti olan kadının evine girmek istediğinde kadın evin kapısını kapatırsa başka bir eşinin hücreğine gitmemesi, soğuk vb. bir engel olmadıkça o evin kapısının önünde yatması vaciptir" (Akseki, 1999, s. 309).

O'na göre eşler arası gözetilmesi gereken adaletin sınırları hakkında Hanefi alimler şu görüştedir: "Haksızlık yapmaktan korkarsanız bir tane alın"isa, 4/3) ayetinin zahirinden adaletin cimada değil, geceleme, giyilecek, yenilecek şeylerle sohbet konusunda şart olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu hususta erkeklik fonksiyonları tam olan kişi ile iktidarsız, burulmuş, hasta ve sağlıklı kimseler arasında fark bulunmamaktadır.

Bu noktada erkeğin, eşler arasında adaleti yerine getirmemesi halinde ne tür bir müeyyide ile karşılaşacağı konusu akla gelmektedir. Abduh, Hanefi fakihlerinin böyle bir kimse hakkında açılan davada hakimin erkeğe yasaklama bulunmasının vacip olduğunu, yaptığı yanlıştta ısrar ederse hapis ile değil, dayak ile tazir olunacağı görüşünde bulduklarını nakletmiştir (Akseki, 1999, s. 310).

34 Konunun, erkeğin fitraten birden fazla kadınla evlenme meylinde olup olmadığı tartışması Akseki ile sınırlı değildir. Örneğin Şemseddin Sami de bu tartışmaya katılır ve meselenin kolay anlaşılacak bir konu olmadığını, dünyada bir kadınla veya çok kadınla evlenmeyi mutad gören değişik milletler olduğunu örneklerle ortaya koymaya gayret eder. Bkz. Şemseddin Sami (2008, ss. 58-59).

Sonuç

Son dönem Osmanlı toplumunda modernleşmenin getirdiği birçok sosyal ve iktisadi konu tartışma konusu olmuştur. Onların en önemlilerinden biri olan kadın meselesi, başta *Sebilürreşad* adlı dergi olmak üzere birçok süreli yayında hararetle bir şekilde ele alınmıştır. İşte Ahmet Hamdi Akseki de İslamcılığı temsil noktasında önde giden bir alim olarak bu konuya dahil olmuş, yazdığı makaleler ile görüşlerine ortaya koymuştur. Onun bu konuda ulaştığı neticelerini ve argümanlarını incelediğimiz bu çalışmada ulaştığımız neticeler özetle şöyle olmuştur:

Ahmed Hamdi Akseki'ye göre birden fazla evliliği ilk olarak İslam ortaya koymamıştır. Kur'an'ın indirildiği toplumda sınırsız ve hiçbir şarta bağlı olmadan uygulanan çok eşliliği İslam adalet şartına bağlamış ve en çok dört ile sınırlandırmıştır. O'na göre İslam'ın birden çok evliliği tamamen kaldırmayıp dört ile sınırlı tutmasının sebebi, bunun fitrata uygun olmasıdır.³⁵ Bazı Müslümanların teaddüd-i zevcât uygulamalarındaki yanlışlıklar İslam'ı bağlamaz.

Birden çok evliliğin meşru olması öncelikle kişinin buna güç yetirebilmeye ehil olması ve eşler arası adaletin gerçekleştirilmesine bağlıdır. Adaletin yerine getirilip getirilmeyeceğinin araştırılmasının gerekli görülmesi, aksi yönde uygulamaların hakim tarafından engellenmesi ve gerekirse müeyyide ile karşılık görmesinin vurgulanması son derece önemli ve orijinal bir görüştür.

Akseki, genel olarak teaddüd-i zevcâtı belli şartlarla savunmuştur. Ne var ki o, ev hayatı ve aile saadeti için asıl olanın tek eşlilik olduğunu, beşeriyet terakkisindeki gayenin de bu yönde bulunduğunu özellikle belirtir. O'na göre insanların tek eşlilik üzerine eğitilmeleri ve tek eşe kanaat etmesi gerekmektedir. Bununla birlikte insanlığın maslahatının bulunduğu ve bir erkeğin birden fazla kadını himaye etmesini gerektiren zaruri durumlarda teaddüd-i zevcat caizdir.

35 Mahmud Esad da çökeşliliği savunma meyanında aynı gerekçeyi dile getirir. O'na göre bu durum hem insan hem de hayvanların tabiatında bulunan ortak bir durumdur. Bkz. Mahmut Esat (2007, s. 37). Ne var ki Ahmed Cevdet Paşa'nın kızı Fatma Aliye, Mahmud Esad'a yazdığı cevabi mektupta bu minvalde bir açıklamanın doğru olmadığını, birden çok eşliliğe İslam'ın gerçekte hangi ihtiyaçlar sebebiyle izin verdiğinin daha tatminkâr bir şekilde açıklanması gerektiğini dile getirir. Mahmut Esat (2007, ss. 68-69).

Kaynakça

- Ahmed Naim (Mayıs 1329). Taaddüd-i zevcât İslamiyet'ten men olunabilir mi imiş. *Sebilürreşad*, XII, 298.
- Akdaş, H. ve Kahraman, A. (2015). Tanzimat'tan II. Meşrutiyet'e taaddüd-i zevcatı savunanlar, reddedenler ve gerekçeleri. *Erzincan Üniv. sosyal bilimler dergisi*, VIII, 3.
- Akseki (1999). İslamiyet ve taaddüd-i zevcât. *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslam düşüncesinde arayışlar*. İstanbul.
- Bilmen, Ö. N. (1340). Teaddüd-i zevcat müessesesi ictimaiyyesi-1. *Sebilürreşad*, 23.
- Bolay, S. H. Ahmed Hamdi Akseki. *DİA* (cilt. II, ss. 293-295).
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman (1992). Nikah. *Sünenü'd-Dârimî*, 24, I-II, İstanbul.
- Demircan, A. (2003). Cahiliyye ve Hz. Peygamber döneminde çok kadınla evlilik. *İstem*, 2.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as. (1992). Nikah. *Sünen-i Ebi Dâvûd*. 38, I-IV, İstanbul.
- Gökalp, Z. (1980). *Makaleler*. İstanbul.
- Gündüz, M. (2007). *II. Meşrutiyetin klasik paradigmaları*. Ankara.
- İbn Mâce, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvinî. Nikah. *Sünen*, 47, I-II, (Nşr. Muhammed Fuad Abdülbâki). Daru'l-hadis. Kâhire t.y.
- İncegöl, S. (2008). *Tanzimattan günümüze çok evlilik tartışmaları*. (yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Erciyes Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Kayseri.
- Kahraman, A. (2005). Zor zamanlarda yapılabileceklerin en iyisini yapan İslam alimi: Ahmed Hamdi Akseki (1887-1951). *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 6.
- Kara, İ. (1987). *Türkiye'de İslamcılık düşüncesi*. I-II cilt. İstanbul.
- Kara, İ. (2013). Türkiye'de İslamcılık düşüncesi ve hareketi üzerine birkaç not. *Türkiye'de İslamcılık düşüncesi ve hareketi-sempozyum tebliğleri*. İstanbul: Dergah.
- Koca, F. (2002). *Şeyhulislam Musa Kazım Efendi'nin hayatı ve fetvaları*. İstanbul.
- Mahmut Esat (2007). *Fatma Aliye, Çok eşlilik*. (F. Canbaz, haz.). Ankara.
- Mansurizâde Said (8 Mayıs 1330). Taaddüd-i zevcât İslamiyet'ten men olunabilir. *İslam Mecmuası*, 8.
- Mardin, Ş. (1991). *Türk modernleşmesi – Makaleler* 4. İstanbul.
- Musa Kâzım (1324). Hürriyet-müsavat (çok evlilik). *Sırât-ı Müstakim*, 4.
- Neseî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb (1992). Nisâ. *Sünenü'n-Nesâî*, 2, I-VIII, İstanbul.
- Okur, K. H. (1999). II. Meşrutiyet dönemi İslam hukuku tartışmalarından bir kesit (Mansurizâde Said ve Seyyid Bey örneği). *Dimi Araştırmalar*, II, 5.
- Ortaylı, İ. (2000). Osmanlı toplumunda kadın. *Osmanlı İmparatorluğunda iktisadi ve sosyal değişim – Makaleler* 1. Ankara.
- Ramazanoglu, Y. (2013). Osmanlı kadın hareketinde İslamcı temalar *Türkiye'de İslamcılık düşüncesi ve hareketi-sempozyum tebliğleri*. İstanbul.
- Şemseddin Sami (2008). Kadınlar. *Bir elde iğne bir elde kitap*. İstanbul.
- Tekin, M. (2013). İslamcılığın cinsiyeti: Değişim sürecinde İslamcı kadınlar. *Türkiye'de İslamcılık düşüncesi ve hareketi-sempozyum tebliğleri*. İstanbul.
- Tirmizi, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevde. (1992). Nikah. (Thk.:İbrahim Atve İvaz). *Sünenü't-Tirmizî*, 41, I-V. İstanbul.

SEBİLÜRREŞAD

SAYI : 220

25 Kuruş

CİLT : 10



Gümülcina medresesinde imtihanlarını başarı ile veren talebeler, hocaları ile bir arada

Münderecat :

Sebilürreşad 10. cilde başlıyor Sebilürreşad
Bahaiyyenin İslâm dinine hücumları M. Raif Oğan
Şeyh Muhiddin Arabi Hamdi Akseki, Ahmet Naim
Siyonizmin beşinci kolu Masonluk C. R. Atılhan
Hâdiseler: Pakistan ve Mısır — Pakistan ve Endonezya — Pakistan ve Afganistan.

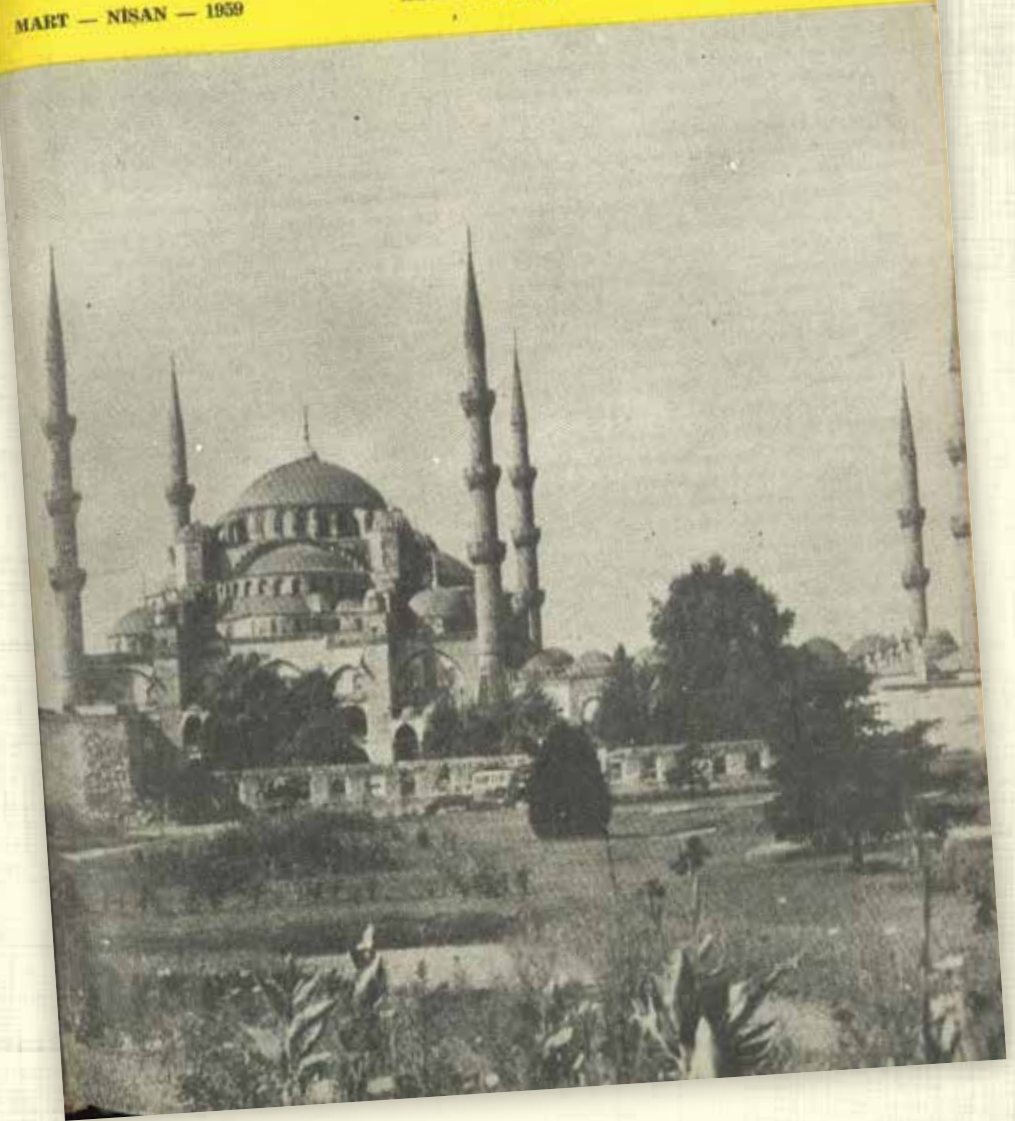


İSLÂM

MART — NISAN — 1959

AYLIK MECMUA

SAYI : 24



1960 Öncesi Yayımlanan İslamcı Dergilerde Kur'an Çevirileri Etrafında Yapılan Tartışmaların Serencâmı *Sebilürreşad* ve *İslâm* Dergisi Örneği

Ercan Şen

Giriş

Günümüzdeki yaygın kullanımıyla Türkçe tefsir ve Kur'an çevirisi geleneğinin Tanzimat döneminde başladığı söylenebilir. Bu dönemde gerçekleştirilen tefsiri meâller nicelik olarak sınırlı kaldığı gibi, genel olarak bunların etrafında herhangi bir mesele ya da münakaşa ortaya çıkmamıştır. Ne var ki II. Meşrutiyetle birlikte öne çıkan Ulusçuluk ve Türkçülük ideolojisine paralel olarak dini millileştirme ve dolayısıyla İslam'ı Türkleştirme düşüncesi tebarüz etmeye başlamış, bunun doğal bir sonucu olarak da dini müellefât ve özellikle de Kur'an'la Türk toplumunu doğrudan muhatap kılma gayretleri kendini göstermeye başlamıştır. Bu süreçte Kur'an tercümesi meselesi kendi tabii mecrasından sıyrılıp siyasi ve ideolojik bir muhtevaya bürünmüş, matbuatta bazı münakaşalar zuhur etmiş, neticede "Hala bir Türkçe Kur'an'ımız yok" şeklinde talep ve şikayetler dile getirilmeye başlanmıştır (Cündioğlu, 1998, ss. 19-31). Mezkur dönemde bu meyanda yapılan pek çok tartışma içerisinde en dikkat çekici olanı "Kur'an'ı Kerim tercüme edilsin, Arapçasının yerine o tercüme kaim olsun, o okunsun" düşüncesi olmuş, bu fikir ekseninde müspet ve menfi görüşler ortaya atılmıştır. Nitekim dönemin önde gelen edebiyatçılarından Ahmet Mithat Efendi, bu fikre sıcak bakarlardan ve bu fikri savunanlardan olurken (Yazgıç, 1940, s. 46; Us, 1955, s. 98; Okay, 1989, II, s. 102), buna karşılık Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi, bu görüşe şiddetle karşı çıkanların başını çekmiş, hatta bu konuda müstakil bir eser de kaleme almıştır (Bkz. Mustafa Sabri Efendi, Mes'eletu tercümeti'l-Kur'an, 1932).

Hemen hemen II. Meşrutiyet'in ilanıyla eşzamanlı olarak başlayan Kur'an'ı Türkçeye tercüme tartışmaları bir mesele olarak ana hatlarıyla Cumhuriyet Tür-

kiyesine de intikal etmiştir. Nitekim kısa bir dönem için rafa kalkan bu tartışma, Cumhuriyet'in ilanından sonra yeniden gündeme gelerek bu konuda çeşitli yazılar yazılmış, muhtelif kişiler tarafından kimi zaman bazı sûre ve âyetleri ihtiva eden, kimi zaman da Kur'an'ın tamamını içeren bazı çeviriler yapılmıştır (Aydar, 1996, ss. 111-112). 1930'lu yıllara kadar bir süre daha devam eden bu tartışmalar, 1950'li yıllara doğru gündemden düşmeye başlamıştır. Fakat 1950'de Türkiye'deki siyasi ve dini atmosfer değişmeye başlayınca bu münakaşalar tekrar gün yüzüne çıkmış, 1945-1965 arası yaklaşık yirmi yıl boyunca basında konuyla ilgili pek çok yazı neşredilmiştir. Daha sonraki dönemlerde ise bu konu toplumun ve ilmi camianın gündeminde kalmaya kısmen devam etse de hiçbir zaman bu dönemdeki kadar münakaşa konusu olmamıştır.

Son dönem ilim ve siyaset adamlarından Kamil Miras, Kur'an tercümesi meselesinin temel itibariyle Cumhuriyet döneminde ortaya çıkan yeni bir mesele olduğunu şöyle ifade etmiştir:

Cumhuriyet devrine kadar bizde matbu iki Kur'an tercümesi vardı: Tibyan ve Mevakib. Tibyan tam bir tercüme değil, tefsir ile karışıktır ve çok eski bir üslup ile yazılmıştır. Mevakib daha yeni ve daha sade bir kalem eseridir. Sultan Mecit zamanında o devrin tanınmış âlim ve ediplerinden Ferruh Efendi tarafından yazılmıştır. Cumhuriyet devrinde bir takım ehliyetsiz kimseler tarafından yanlış ve edebi kıymetten mahrum Kur'an tercümeleleri yazılıp basılmağa başlamıştı. Bunlar arasında doğrudan Fransızca tercümesinden Türkçeye çevrilenler de vardı. Bu fena cereyanı önlemek ancak halkın eline hatasız ve bugünün edebi üslubuyla yazılmış bir tercüme vermekle mümkün olabilecekti. (Miras, 1949, II/38, s. 195)

Esasında meselenin gözden kaçırılmaması gereken bir diğer tarafı da Kur'an çevirileri meselesinin kimi muhitler tarafından daima dinde reform düşüncesinin tabii bir parçası olarak görülmesi nedeniyle bu konunun, Cumhuriyet'in ilanından günümüze kadar hep gündemde olmasıdır. Bu açıdan bakıldığında Kur'an çevirileri tartışması aynı zamanda, Kur'an'ın Türkçe tercümesinin Kur'an yerine konulması ve ibadetlerde Türkçeyi işlevsel hale getirmek şeklindeki düşüncenin bir izdüşümü olarak da görülmüştür. Dolayısıyla bu durum, problemin bir yönüyle sürekli siyasette malzeme olarak kullanılmasına yol açmıştır. Sonuç itibariyle bu mesele, Cumhuriyet tarihi boyunca ülkedeki her siyasi değişim ve dönüşüm dönemlerinde tekrar tekrar gündeme gelmiş, bu da konunun ilmi ve derinlikli bir tartışma atmosferinden uzaklaşarak çoğu zaman sığ siyasi tartışmalara kurban gitmesine sebep olmuştur.

Türk siyasi ve düşünce hayatının yaşadığı büyük kırılma dönemlerinden biri olan 1950'li ve 1960'lı yıllar aynı zamanda dini düşünce ve yaşayış açısından da dikkate değer pek çok gelişmenin görüldüğü yıllar olarak temayüz etmiştir. Nite-

kim bu dönemde Türkçe Kur'an ve Kur'an tercümesi meselesi tekrar gündemdeki yerini almıştır. Matbuatın kimi çevrelerinde bu mesele siyasi ve ideolojik vecheden ele alınırken buna mukabil bazı gazete ve dergilerde ise bu konu hakkında dinî ve ilmî ağırlıklı yazılar neşredilmiştir. Hiç şüphesiz söz konusu bu dergilerin başında *Sebilürreşad* ve *İslâm* gibi İslamcılık fikrinin temellendirilmesinde ve savunulmasında öncü rol oynayan dergiler gelmektedir. Mezkûr dergilerde konuyla ilgili polemik türü bazı yazılar neşredilmiş olsa da ağırlıklı olarak meselenin dinî, ilmî, kültürel ve siyasi vechelerini ön plana alan yazılar da yayınlanmıştır. Bu çerçevede çalışmamızda önce söz konusu dergiler hakkında muhtasar bilgiler verdikten sonra bu dergilerdeki Kur'an çevirileri meselesiyle ilgili görüşlere dair değerlendirmelerde bulunulacaktır.

Dergiler Hakkında

Sebilürreşad Dergisi

Sebilürreşad dergisi, İslamcılık fikrini savunmak ve yaymak için 14 Ağustos 1324'te (27 Ağustos 1908) *Sırât-ı Müstakîm* adıyla yayın hayatına başlamıştır. Kurucuları Ebu'l-ulâ Mardin ve H. Eşref Edip'tir. *Sebilürreşad* dergisi, kesintiler hariç 1965'e kadar yayınlanmıştır. *Sırât-ı Müstakîm* adıyla 182 sayı yayınlanan dergi, yaklaşık 4 yıl sonra 8 Mart 1912'de 183. sayıdan itibaren isim değişikliğine giderek *Sebilürreşad* adını almış ve kapatıldığı tarih olan 1925'e kadar bu isimle çıkmıştır. *Sebilürreşad*, 22 yıl aradan sonra, umumi istek üzerine yeniden çıkarılmaya başlanmış, bu defa yeni harflerle ve ilk sayısı Mayıs 1948'de çıkmıştır. Bu tarihten itibaren kesintisiz bir şekilde 362 sayı olarak Mart 1966 tarihine kadar yayın hayatını devam ettirmiştir.

Sebilürreşad'ın yayın serüvenini iki farklı dönem içerisinde değerlendirmemiz mümkündür. Nitekim birinci dönem, kuruluşundan 641. sayıya kadarki dönemdir. Bu sayı sonrasında "Tahrir-i sükûn" yasası yürürlüğe girmiş ve Şeyh Said isyanı bahane gösterilerek dergi 1925 yılında kapatılmıştır. Birinci dönem *Sebilürreşad*'ın muharrir kadrosuna baktığımızda karşımıza çıkan en önemli isimlerin Mehmet Akif, Ebu'l-Ula Mardin, Bereketzade İsmail Hakkı, İzmirli İsmail Hakkı, S. M. Tevfik, Said Nursi, Musa Kazım, Ferid Kam, Mithat Cemal Kuntay, Said Halim Paşa, Bergamalı Cevdet, Babanzâde Ahmed Naim, İsmail Fenni ve Eşref Edip Fergan olduklarını görürüz.

Derginin ikinci dönemi ise, 1948-1966 yılları arasını kapsar. Çalışmamıza esas aldığımız bu ikinci dönemde başta Eşref Edip olmak üzere, Ahmet Kamil Miras,

Hasan Basri Çantay, Raif Ogan, Ömer Rıza Doğrul, Ömer Nasuhi Bilmen, Ali Fuat Başgil, Yusuf Ziya Çağlı ve Yusuf Ziya Kösemen gibi isimler yazar kadrosunda müşahede edilmektedir.

Sebilürreşad'da yayımlanan yazılar ağırlıklı olarak tefsir, hadis açıklamaları, sosyal olaylara karşı İslami bakışlar, fıkıh ve fetva, şiir, edebiyat, tarih, felsefe gibi konuları içermektedir. Diğer taraftan ikinci dönem *Sebilürreşad*'da ise ülkenin gidişatı ile alakalı olarak, siyasi yazılar daha bir ağırlıktadır. Derginin en hassas olduğu konu ise, İslam dinini karalama ve küçük düşürme çabalarına karşı durmaktır. Dönemin önde gelen düşünürlerinin katkılarının yer aldığı dergide dini, milli ve edebi konular etrafında İslami bir perspektif canlı tutulmaya çalışılmıştır (Arabacı, 2004, s. 120; Subaşı, 2004, ss. 222-223; Efe, 2009, ss. 251-253).

Derginin üzerinde durduğu mühim hususlar arasında ise Kur'an'ın doğru anlaşılması ve tercümesi de gelmektedir. Nitekim derginin her iki döneminde bu konu etrafında önemli yazıların neşredildiği bilinmektedir¹ (Aydüz, 1996, ss. 26-27; Ünal, 2007, ss. 109-146). Genellikle ehliyetiz kimselerin Kur'an'ı yalan yanlış tercüme etmesine karşı hem bizzat derginin yöneticileri hem de dergideki bazı ilim adamları tepki göstermiş, bu çerçevede Müslümanları bilinçlendirme ve ikaz görevini üstlenmişlerdir.

İslâm Dergisi

Yayın hayatı ve doğurduğu tesir bakımından *Sebilürreşad*'ın seviyesine ulaşamamış olsa da, yayın ve fikir çizgisi açısından ona benzerlik gösteren *İslâm* dergisi, çok partili dönemin İslamcı dergilerinden biri olmuştur. 1956 yılında yayın hayatına başlayan *İslâm* dergisi, Ekim 1965'e kadar aralıksız devam etmiştir. Aylık olarak çıkan dergi 96 sayı yayımlanmış, daha sonra Ocak 1976 ile Aralık 1976 tarihleri arasında 12 sayı daha çıkmıştır. Sahibi Kemaleddin Şenocak olan derginin yazı işleri müdürlüğünü sırasıyla Salih Özcan, Salih Doyuk ve Cihad Şenocak yapmıştır.

1 Birinci dönemde neşredilen yazıların sadece başlığı bile derginin bu hususa ne kadar önem verdiğini teyit etmektedir: "Kur'an-ı Kerim Tercüme Olunabilir mi?", "Büyük Bir Tecavüz: Kur'an'dan Menfaat Teminine Kalkışan Cüretkar Bir Hıristiyan", "Kur'an-ı Kerim Tercümesi", "Türkçe Kur'an Namındaki Kitabın Sahibi Cemil Said Bey'e", "Hatada İsrar", "Mana-yı Kur'an'ı Tahrif İle Efkâr-ı İslâmîyeyi Teşviş", "Kur'an-ı Kerim Tercümelere Hakkında", "Kur'an Tercümelindeki Hatalar", "Lisan-ı Beşer Lisan-ı Kur'an'a Tercüman Olamaz", "Yeni Kur'an Tercümesi", "Yeni Tefsircilerden Müslümanların Ricası", "Mevlevî Mehmet Ali ve Himmet-i Meşkûresi", "Kitab-ı Mübin'in İngilizceye Tercümesi ve O Lisanda Tefsiri".

Dergi tefsir, hadis, fıkıh, siyer, ahlak, ilmihal, İslam tarihi ve medeniyeti, İslam büyükleri, din aleyhtarı neşriyata cevaplar, Kur'an dili dersleri, İslam ve ilim, İslam'da iktisat, İslam'ın Batı'ya tesirleri, Muasır medeniyet ve İslamiyet, İslam coğrafyası gibi muhtelif konularda yazılar yayınlamış, Türkiye'deki İslami eğilimlerin farklılaşmasına yol açması açısından da dikkat çekici bir rol üstlenmiştir. *İslâm* dergisi temel gayesini şöyle ifade etmiştir: "Gayemiz, İslam dininin esaslarını yaymak ve müdafaa etmektir. Binaenaleyh İslami esaslara aykırı muzır fikirleri ihtiva eden yazılara mecmuamızda yer verilemez."

Tıpkı *Sebilürreşad* gibi İslamcı ve ümmetçi bir fikri savunan dergi, Demokrat Parti ve darbe sonrası dönemin içerisinde bulunulması hasebiyle milli irade, milli hâkimiyet gibi konuları da işlemiştir. Yazar kadrosunun genelini Yüksek İslam Enstitülerinde görev alan genç öğretim görevlilerinin oluşturmasının yanı sıra, diğer İslami dergilerde yazıları çıkan veya Diyanet Teşkilatı'nda yer almış tecrübeli isimlerin yazıları da mecmuada yer almıştır. Lütfi Doğan, İsmail Cerrahoğlu, Süleyman Ateş, Asım Köksal, Hasan Basri Çantay gibi isimler bu çerçevede zikredilebilir (Alkan, 1993; Subaşı, 2004, ss. 227-228).

Dergide ağırlıklı yazılar Kur'an tefsiri ve hadis incelemelerine ayrılmıştır. Ayrıca *İslâm* dergisi 1950'li yıllarda tekrar ve yoğun bir şekilde gündeme gelen dinde reform ve bu çerçevede Türkçe Kur'an, Kur'an tercümelere konularında da yoğun bir mesai içerisinde olmuş, bu çerçevede İslam'a ve Kur'an'a muarız olan fikirlerle karşı büyük bir mücadele sergilemiştir. Dergi, ortaya çıkan sorunlar karşısında ciddi ve soğukkanlı bir üslubu benimseyerek yayınlandığı zaman içerisinde fikrî ve dini açılardan Müslüman duruşunu temsil etmeye çabalamıştır.

Dergilerde Kur'an Çevirileri Meselesinin Ele Alınışı ve Bu Konuda Yapılan Belli Başlı Tenkitler

Anadili Türkçe olup da *Kur'an-ı Kerim*'i anlamak, onun mesajına vakıf olmak isteyen kişilerin öncelikle başvuracağı kaynakların başında Kur'an'ın Türkçe çevirileri gelmektedir. Bu doğrultuda farklı çevirilere, farklı tefsirlere ya da müstakil Kur'an araştırmalarına müracaat etmek, günümüz Kur'an okurunun müstağni kalamayacağı bir durumdur. Ancak bu noktada karşılaşılan en büyük problem, özelde Kur'an çevirilerinin, genelde ise Kur'an tefsirleri ile Kur'an tetkiklerinin sıhhat derecesi ve güvenilirliği meselesidir. Hayati derecede önemli olan bu mesele, Kur'an'ın doğru anlaşılmasının en birincil şartını oluşturmaktadır.

Hiç şüphesiz bu mesele bilhassa Cumhuriyet tarihi boyunca önemini artırarak sürdürmüştür. Bu çerçevede Kur'an çevirilerini kimlerin neden ve hangi amaçla yaptıkları sorgulandığı gibi, söz konusu çeviriler, dil ve üslup açısından da birtakım değerlendirmelere tabi tutulmuştur. Bu sorgulama ve değerlendirmeler, İslam'ın ve Kur'an'ın daha sahih anlaşılması adına, kimi zaman ferdi çabalar olarak ön plana çıkarken, kimi zaman da muhtelif gazete ve dergilerde bu doğrultuda mühim sayılabilecek bazı yazılar neşredilmiştir. Nitekim *Sebilürreşad* ve *İslâm* dergileri Kur'an çevirileri meselesine sık sık eğilerek kamuoyu oluşturmuş ilmî, dinî ve siyasi açılardan çeviri meselesinin muhtelif boyutları üzerinde durmuştur. Genel itibariyle halihazırdaki Kur'an çevirilerine eleştirel bakışın hâkim çizgi olduğu bu dergilerde, Kur'an çevirilerinin ehil kimseler tarafından yapılmaması, hata ve tahrif içeren tercümelerin yapılması, hedef dil olan Türkçenin iyi kullanılmaması, Kur'an çevirilerinin dini hayatta ve ibadette aslı yerine ikame edilme düşüncesi başta olmak üzere birçok hususta tenkitler sıralanmıştır. Bu eleştirileri belirli başlıklar altında şöyle tasnif edebiliriz.

Dinî Açından Yapılan Tenkitler

Kur'an Hakkıyla Türkçeye ve Başka Hiçbir Dile Tercüme Edilemez

Kur'an'ın Türkçeye veya başka bir dile çevrilmesi meselesinde belirtilmesi gereken ilk ve en önemli husus, Kur'an'ın hakkıyla ne Türkçeye ne de başka bir dile tam olarak çevrilemeyeceği hakikatidir. Bu bakımdan söz konusu dergilerde yer alan yazılarda öncelikle Kur'an'ın tercüme edilmesinin zaruri bir ihtiyaç olduğu, hatta "Kur'an tercüme edilir mi edilmez mi" veyahut "Kur'an tercüme edilmeli mi edilmemeli mi?" münakaşasının lüzumsuz ve abes olduğu ifade edilmiştir (Akbulut, 1956, s. 21; Aksu, 1957, s. 226). İslam'ın evrensel olması ve Hz. Peygamber'in bütün insanlara gönderilmesi, Arapça bilmeyen Müslümanların da Allah kelamının ne ifade ettiğini bilmeye haklarının olması, bir dine mensup kişinin o dine ait kitabı anlamasının gerekliliği ve ilahi hükümleri öğrenmeye olan ihtiyaç gibi hususlar, Kur'an'ın tercümesinin zorunluluğunu gösteren en önemli hususlar olarak dergilerde serdedilmiştir (Aksüt, 1957, s. 101).

Ayrıca kimi yazılarda normal bir tercümenin bile manayı tahrif edip ondaki asaleti ortadan kaldırdığından hareketle nazım ile manadan mürekkep olan Kur'an'ın tam tercümesinin asla yapılamayacağı belirtilmiş, yalnız nazım ve yalnız mana ya da tercüme Kur'an denilemeyeceği ifade edilmiştir (Tayyar, 1959, s. 11). Aslında burada asıl mesele "Kur'an'ın hakkıyla tercüme edilip edilmemesi" noktasında

düğümlendiği için en fazla üzerinde durulan husus olarak bu nokta öne çıkmıştır (Aksu, 1957, s. 227; Aksüt, 1957, s. 102). Sonuç itibarıyla Kur'an'ın layığıyla ve tam olarak tercüme edilemeyeceği ortaya konduktan sonra Kur'an'ın en azından yaklaşık mana verecek şekilde tercüme edilmesinin zarureti ortaya konmuş, bunun adının da "Türkçe Kur'an" değil de "meâl" olması gerektiği hususundaki görüşler kabule şayan görülmüş, bir bakıma Elmalılı Hamdi Yazır'ın literatüre kazandırdığı "meâl" kavramının meşruiyeti onaylanmıştır.

Kur'an-ı Kerim'i Tercüme Etmek ve Bu Tercüme "Kur'an" Adını Vermek Vebali Ağır Bir İştir

Kur'an'ın tercüme edilmesi bir zorunluluktur. Ancak bu işin ne derece meşakkatli, zor ve dikkat isteyen; ayrıca büyük mesuliyet gerektiren bir iş olduğu erbabınca malumdur. Buradan hareketle dergilerde Allah kelamını tercüme ederken hataya düşmemek için azami derecede dikkatli olmaya, yanlış düşmekten korkmanın gerekliliğine (Aksu, 1957, s. 227) dikkat çekildikten sonra yoruma, hataya ve tahrife daima açık olan çevirileri "Türkçe Kur'an" adıyla piyasaya sürmenin yanlışlığına işaret edilmiştir (Baltacıoğlu'nun Kur'an'ı Türkçeye çevirmek cüreti, 1956, s. 103). Yine Allah kelamı olan Kur'an'ın, içerdiği bütün manaların başka bir lisanla ifade edilmesi hiçbir şekilde mümkün olmadığı, tercümenin beşer kudretiyle kısıtlı olduğu göz önüne alındığında Kur'an'ı başka bir lisana mahsus kelime dağarcığı ile tercüme etmenin ve bu tercüme Kur'an makamına ikame etmeye çalışmanın bir tür tebdil ve tağyir mahiyetinde olacağı vurgulanarak kendi anlayışımıza, kendi sözüme "Kur'an" adını layık görmeyen, Allah Teâlâ'ya karşı büyük bir iftira, sorumluluğu çok ağır bir iş olacağı belirtilmiştir (Namazda Kur'an okumak, 1949, ss. 166-167).

Kur'an Tercümesi İbadette Arapça Aslının Yerine İkame Edilemez

Yazıların genelinde ortaya çıkan endişelerden bir tanesi de söz konusu tercümelelerin Kur'an'ın yerine kaim edilme korkusu olarak göze çarpmaktadır. Zira Cumhuriyet döneminin genelinde özellikle de tek parti iktidarının hâkim olduğu yıllarda en önemli hedeflerden biri batılılaşma olarak görülmüş, buna engel olan hususlara karşı gizli ve açık mücadele yürütülmüştür. Bu bağlamda Türk kültürünü zedeleyici olarak nitelendirilen Arapça ve Arap kültürü, batılılaşmanın önündeki engellerden biri olarak telakki edildiği için bu kültürü ortadan kaldırmanın yolları araştırılmış, bu noktada en önemli aşama olarak da Kur'an dilinin Türkçeleştirilmesi konusuna yoğunlaşmıştır.

Mehmet Akif, kendisine tevdi edilen Kur'an tercümesini bitirdiği halde teslim etmeyişinin altında yatan en büyük neden olarak bu tercümenin ibadetlerde ve namazda kullanılma düşüncesi olduğunu belirtmiştir. Zira Âkif'in yaptığı tercüme merak edip bu hususta kendine soru soranlara verdiği şu cevap bunun en açık göstergesidir: "(...)Tercüme güzel oldu, hatta umduğumdan daha iyi. Lakin onu veririm namazda okutmağa kalkacaklar. Ben o vakit Allah'ımın huzuruna kalkmam ve Peygamberimin yüzüne bakmam" (Kutluay, 1951, ss. 374-375).

Aslına bakılırsa o dönemde Âkif'in bu tavrını haklı çıkaracak pek çok gelişme yaşanmıştır. Zira bu dönemde ezan ve kamet Türkçeleştirilmiş, bunun yanı sıra Kur'an'ın Türkçeleştirilmesi ve âyetlerin namazda Türkçe olarak okutturulmasına dair bazı âlâmetler kendini göstermiştir (Cündioğlu, 1998). Üstelik sonraki yıllarda bazı tercümelemlerin piyasada "Türkçe Kur'an" adıyla ortaya çıkmaya başlaması, Âkif'in bu tavrında ne kadar haklı olduğunu göstermiştir (Kur'an'la oynuyorlar, 1957, ss. 393-394; Çantay, 1957, s. 18).

Bu ve benzer teşebbüslerin yanlış olduğunu anlatmaya çalışan *Sebilürreşad* ve *İslâm* dergileri, İslam dininin ve medeniyetinin ortak dilinin Arapça olduğunu, bu medeniyetin binasında Araplar kadar Türkler ve acemlerin de payının bulunduğunu ve sonuçta kimsenin kültürünün yok olmadığını, kimliğinin zayı olmadığını ifade etmiştir. Diğer taraftan batıda nasıl ilim dilinin Latince ve Yunanca kabul edildiyse, doğunun müşterek ilim dilinin de Arapça olduğunu, yıllardır Arapça ile meşgul olan Türk âlimlerinin Arapça yazdıkları halde bile Türklüklerinden uzaklaşmadıklarını vurgulamış, dolayısıyla ezanın ve Kur'an'ın Arapça oluşunun Türklüğümüze hâle getirmediği gibi bundan sonra da getirmeyeceğini, milli duygularımızda zaaf oluşmayacağını, kültürümüzün zedelenmeyeceğini ısrarla yinelemiştir (Ogan, 1949, s. 110).

Kur'an Latin Harfleriyle Yazılamaz

Bu dönemde tartışılan konulardan bir diğerini de Kur'an'ın latin harfleriyle yazılıp yazılmayacağı meselesi oluşturmuştur. 1960 darbesinden sonra daha da alevlenen bu mevzu hakkında özellikle *Sebilürreşad* dergisinde Diyanet İşleri Başkanının (Diyanet reisinin mühim beyanattı, 1961, ss. 354-355; Muhterem Diyanet İşleri reisi ile bir mülakat, 1961, s. 195) açık beyanattı² başta olmak üzere "Kur'an Latin harfleri

2 Söz konusu beyanattın sahibi 1951-1960 yılları arasında Diyanet İşleri Başkanlığı yapmış olan Eyyüp Sabri Hayırlıoğlu'dur. Öte yandan 1961-1964 yıllarında Diyanet İşleri Başkanlığı görevini üstlenmiş olan Hasan Hüsnü Erdem de İslâm dininde reformun olamayacağına, tercümenin aslın yerine geçeme-

ile yazılamaz ve latin harfleri ile yazılan Kur'an okunmaz" şeklinde özetleyebileceğimiz bir karşı tavır sergilenmiş, Latin harfleriyle Kur'an'ın doğru dürüst yazılamayacağı gibi Türkçe ile de asla düzgün yazılmayacağı hususunda gerek ilmi tarzda ve gerekse polemik niteliğinde üst üste yazılar neşredilmiştir (Şenkon, 1959, s. 60).

Diğer taraftan *İslâm* dergisi de bu konulara uzunca temas etmiş, Kur'an metninin Latin harfleriyle yazılıp yazılamayacağı hususunda basında çıkan itham, isnat ve iddia tarzındaki bütün yazıları tek tek neşrederek bunlara ilmi ve hukuki açıdan cevaplar vermiştir (Kur'an-ı Kerim münakaşasının içyüzü, 1958, ss. 8-24). Bu cevaplarda ana hatlarıyla, Türk alfabesinin harflerinin Kur'an-ı Kerim'in seslerini vermede yetersiz kalacağı, latinize etme faaliyeti esnasında alfabeğe eklenecek hususi tedbirler ve işaretlerin kullanılması zaruretinin ortaya çıkacağı ve bu suretle yeni sembol ve işaretlerin toplamıyla birlikte Türk alfabesinin niteliğinin değişeceği ve ikili bir tarza bürüneceği, bunun da öğrenme güçlüğü doğuracağı üzerinde durulmuştur. Bunların yanı sıra Kur'an mefhumlarının mana derinliğiyle Latin harfleri ile yazılan bir Arapça kelimedenden bu derinliğe ulaşılabilmesi, latinize edilen kısma doğru mananın verilmesinin mümkün olamaması, tahrife kapı aralaması, kıraat inceliklerini ortadan kaldırması, Kur'an'ın değerini düşürmesi, sünnete ve icma-ı ümmete aykırı olması gibi hususlar da zikredilerek Kur'an-ı Kerim'in Türk ve latin harfleriyle niçin yazılamayacağı hususu temellendirilmiştir (Kur'an-ı Kerim münakaşasının içyüzü, 1958, s. 26; Şenkon, 1958, s. 27; Özmen, 1960, s. 8).

Benzer bir itirazı dile getiren Ali Fuat Başgil, *İslâm* dergisi için kaleme aldığı yazısında Kur'an'ın şimdiki latin harfleriyle yazılamayacağını belirtmiş, çünkü bu harflerin güzel Türkçemizi bile edaya ve ifadeye kâfi gelmezken, Kur'an'ın ne tercümesinde ne de latin harfleriyle yazılmasında bir zaruretin ve bir faydanın olmadığına altını çizmiştir (Başgil, 1958, s. 28).

yeceğinden dolayı Türkçe Kur'an'ın olamayacağına dair tekrar bir beyanat vermiştir. Üst üste verilen bu beyanatların akabinde Kur'an tercüme ve meâliyle ilgili tartışmalara son vermek isteyen ve ayrıca halktan gelen isteklere daha fazla bigâne kalamayan Diyanet İşleri Başkanlığı, uzun zamandır hazırlıklarına devam ettiğini bildirdiği, "hataları en asgariye indirme" amacına matuf olarak *Kur'an-ı Kerim Meâlî*'ni bastırmıştır. 1961 yılında neşredilen bu meâl, Diyanet İşleri Başkanı Hasan Hüsnü Erdem ve müşavere ve dini eserler inceleme kurulundan Yusuf Ziyaeddin Ersal'ın nezareti altında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden Dr. Hüseyin Atay ve Dr. Yasar Kutluay tarafından hazırlanmış; ayrıca İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü öğretim üyelerinden Mahir İz başkanlığı altında, müşavere ve dini eserler inceleme kurul üyesi Osman Keskioglu, dersîâmdan Ödemiş Müftüsü M. Ziya Bilgin ve Ankara Müftüsü Mahmut Ögütçü'den kurulan redaksiyon komitesinin tetkikinden geçmiştir. Bkz. (Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı(Meâl), 1961).

Dil Açısından Kur'an Çevirilerine Yöneltilen Tenkitler

Türkçe Bakımından Yetkin Değildir

Kur'an tercümelerinde kullanılan dil ve üslubun da ele alındığı bu yazılarda, Kur'an'ın eski ve yeni Türkçe tercümelerini bir araya getirip uydurma bir dil yapısı içinde, Arapça ve Osmanlıca'nın etkisinin en asgariye indirilmek suretiyle yeni bir sentez dil oluşturma gayreti eleştirilmiştir. Çevirilerde akıcılığın olmayışı, kolay anlaşılır bir Türkçe olmaktan uzak oluşu tenkit edildiği gibi, kullanımı terkedilmiş pek çok kelimenin yeniden tedavüle sokulmasının bir za'f-ı telif ve ta'kid³ yol açtığı, özellikle Baltacıoğlu'nun çevirisi bağlamında dile getirilmiştir (Baltacıoğlu'nun Kur'an'ı Türkçeye çevirmek cüreti, 1956, ss. 103-104; Kur'an'la oynuyorlar, 1957, s. 393). Kimi tercümelerde uydurukça kelimeleri ve eski Asya'nın ölü Uygurcasını Kur'an-ı Kerim'in Türkçe karşılığı diye sunmaya kalkıştıkları gerekçesiyle eleştirilmiştir (Cenan, 1963, s. 139).

Çevirilerde Hatalar, Bazı Mana ve Mefhumlarda Tahrifler Yapılmaktadır

Söz konusu tercümelerin belki de en fazla eleştirilen tarafı âyetlerdeki kimi kelimelerin hatalı çevrilmesi, bilerek ya da bilmeyerek bazı mana ve mefhumlarda tahriflerin yapılmasıdır. Bu tür eleştirilere *Sebilürreşad* sık sık yer vermiş, özellikle İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun Kur'an çevirisine karşı bu çerçevede birkaç tenkit yazısı neşredilmiştir (Baltacıoğlu'nun Kur'an'ı Türkçeye çevirmek cüreti, 1956, ss. 103-104). Bu yazılarda mana ve mefhumların tercümesinde yanlışlık yapılmasına yol açan en önemli sebeplerden biri olarak, terkip ve tabirlerin Türkçe'de lügat karşılıklarını tespit etmekle Kur'an tercümesinin tamamlandığı kanaati gösterilmiştir (Ogan, 1962, s. 98).

Ehil Kimseler Tarafından Yapılmamaktadır

Hasan Basri Çantay hem Kur'an meâl-tefsir çalışmasının önsözünde (Çantay, 1965, s. 5) hem de *Sebilürreşad* ve *İslâm* dergilerinin muhtelif sayılarında, (Çantay, 1952, s. 83) 1950'li yılları kastederek- o dönemlerde yapılan Kur'an çevirilerinin özensiz, baştan savma ve ehil kimseler tarafından yapılmadıklarını şöyle belirtmiştir:

3 *Za'fı telif*; cümleyi oluşturan öğelerin sıralanışının söz dizimi kurallarına aykırı olmasıdır. *Ta'kid* ise ifadedeki karışıklık ve bozukluk sebebiyle sözün güç anlaşılmasıdır.

Son yılların imzalı, imzasız “Kur'an tercümeleri”ne (!) gelince bunlar da ya hak dinimizin temellerine bomba yerleştirmekten zevk alan garazkâr müsteşriklerin şeytani tercemelerini ve mahud meslek ve mektebini, yahud dünyanın herhangi bir bucağındaki bazı zümrelerin bize ve gerçeğe uymayan batıl ve menfi mezhebini dile getiren propaganda eseridir

Diğer taraftan Çantay, piyasadaki kimi Kur'an tercümelerinin batılı dillerden çeviri yapılmak suretiyle oluşturulduğunu, ancak bunların da bir özentiden öteye geçemediğini şu şekilde beyan etmektedir:

Bizde de ya aslından, ya o ecnebi kaynak ve taslaklardan tercüme edilmiş eski ve yeni birçok özenişler gördük, Hakk'ın kelamına aklımızca çelenkler ördük. Ancak anladık ki bunlar o değildir; aczin ta kendisi olan birer özeniş, birer taklit dildir (Çantay, 1952, s. 83; Çantay, 1965, s. 5).

Ayrıca Kur'an lisanı olan Arapçaya ve tefsir ilmine vukufsuzluk noktasında bazı çevirmenlerin yetersiz kaldıkları da dile getirilmiştir (Baltacıoğlu'nun Kur'an'ı Türkçeye çevirmek cüreti, 1956, s. 103). Bu eleştirilerde İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun adı özellikle öne çıkarılmıştır. Zira onun hiç Arapça bilmediği halde bu işe giriştiği ve eski-yeni Kur'an tercümelerini bir araya getirmek suretiyle onların kelime ve cümlelerini değiştirerek, deyim yerindeyse “devşirme bir tercüme” yaparak bir Kur'an çevirisi ortaya koyduğu aktarılmıştır (Kur'an'la oynuyorlar, 1957, ss. 393-394). Yine Arapça bilgisinin yetersiz oluşu sebebiyle doğrudan Arapçadan çeviri yapmak yerine Fransızca, Almanca, İngilizce gibi yabancı lisanlardan derleme ve devşirme usulüyle yapılan çevirilerin, hataya ve tahrife kapı araladığı söylenmiştir (Çantay, 1957a, s. 19).

Siyasi Açıdan Yapılan Tenkitler

Türkçe ezan, Türkçe namaz, anadilde ibadet ve husûsen Kur'an tercümesi meselesi zaman içerisinde iki uç ekseninde konumlandırılarak, Kur'an'a ve İslam'a hizmet ile Kur'an'a ihanet ekseninde tartışılır hale gelmiştir (Öztürk, 2013, ss. 54-55). Bunun doğal bir sonucu olarak taraflar siyasî tavır ve duruşlarını buna göre belirlemişler, söylemlerini bu çerçevede oluşturmuşlardır. Nitekim *Sebilürreşad* ve *İslâm* dergilerinin Kur'an çevirilerine dair eleştirilerinde bunun bariz bir etkisini görmek mümkündür.

Kimi Çeviriler Dinde Reform Projesinin Bir Aracı Olarak Kullanılmak İstenmektedir

Cumhuriyet'in ilanından itibaren tedavüle sokulan reform hareketleri dini alanda da –örneğin Türkçe ezan, namazda Türkçe kıraat gibi– bazı yenilikleri hedeflemekteydi. Nitekim hedeflenen dini reformlardan biri de Kur'an'ın Türkçeleştirilmesi projesiydi. Bu projenin asıl maksadı Kur'an'ı kaldırıp onun yerine Türkçe bir Kur'an ikame etmektir. Başından beri bu niyetin farkında olan *Sebilürreşad* ve *İslâm* dergileri buna olanca güçleriyle karşı durmaya çalışmışlardır (Kur'an'la oynuyorlar, 1957, ss. 394-395; Edip, 1959e, s. 316).

Örneğin Ali Kemal Aksüt, Kur'an tercümesiyle ilgili bir yazısında bu durumun aslında tasarlanan dini inkılaplardan biri olduğunu, Gazi Mustafa Kemal'in bunu uygulamak için yer yer zemin yokladığını, Dolmabahçe sarayında Kur'an tercümesiyle ilgili konuşmalar ve tatbikatlar yapıldığını, Gazi'nin asıl maksadının Arapça metin yerine Türkçe sözlü bir Kur'an koymak, bütün ibadetlerde bunu okutmak arzusunda olduğunu aktarmıştır (Aksüt, 1951, ss. 328-330).

Diğer taraftan kimi yazılarda yeteri kadar Türkçe tefsir ve tercümeleme mevcudiyetine rağmen ve üstelik halkın genelinin “Türkçe Kur'an” gibi bir talebinin olmamasına karşılık, küçük bir zümrenin ısrarla “dinde reform”, “Türkçe Kur'an” gibi meseleleri dillerine dolayıp neşriyat ve propaganda yapmalarının siyasi ve ideolojik bir tarafının olduğu vurgulanmış (Şenkön, 1958, 9, s. 27), dolayısıyla söz konusu refleksin dinde reform talebinin bir yansıması olduğuna dikkat çekilmiştir (Şenkön, 1959, s. 60).

Burada altı çizilmesi gereken hususlardan biri de aslında “Türkçe Kur'an” meselesinin, Halk partisinin bir projesi olarak görülmesi meselesidir. Nitekim böyle bir projeye dair Halk partisinin programında bazı maddelerin olduğuna, partinin 1946 yılındaki büyük kurultayında yer alan kimi raporlarda Kur'an dilinin ve ibadetlerin dönüştürülmesine dair bazı ifadelerle şöyle dikkat çekilmiştir: Kur'an ve din tatbikinin öztürkçe olarak tanzim ve tertip edilmesi, ibadet yerlerinin Türk'ün geleneğine uygun bir tarza konularak halk evlerinin ibadet yeri ittihaz edilmesi, ibadet yerlerinin de halk evlerine benzer bir şekilde ifrağ edilmesi (Çantay, 1957a, s. 21).

Kur'an çevirisi tartışmalarında, meşhur Hristiyan reformcusu Martin Luther'in adı sık sık telaffuz edilmiş, onun İncil'i Almanca'ya çevirmesi ve bu meyanda Avrupa'da meydana gelen dini değişim ve dönüşümün benzerinin, Kur'an'ın Türkçeleştirilmesiyle birlikte Türkiye'de de olacağına dair tezler çokça dile getirilmiştir.

Bu tezi ortaya atıp savunanlar ise daha ziyade Türkçe Kur'an ideolojisini benimseyenler arasından çıkmıştır. Bu noktada onların Kur'an yerine onun Türkçesi, hatta sadece Kur'an'ın Türkçesi değil bazı Türk büyüklerinin sözlerinin okunması, namazın beş vakit değil iki ya da üç vakit kılınması, çarşafın atılması gerektiği gibi hususları dile getirdiklerine dikkat çekilmiştir (Karaoğlu, 1962, s. 197). Bütün bu düşüncelerin temel itibariyle İslam dininin ve Kur'an'ın tabiatı açısından geçersiz olacağına altı çizildikten sonra, batılı anlamda reformun İslam'a olan uzaklığı ve zıtlığı dile getirilmiş, reformcuların dinde reform adı altında "İslam'da Protestanlık" oluşturma niyetinde olduklarına değinilmiştir (Atalay, 2007, ss. 29-44). Ayrıca reformun Kur'an'daki emir ve nehiyleri azaltmak yahut bazılarını kaldırmak veya tadil etmekle eşdeğer olduğu ve buna hiçbir zaman cevaz verilemeyeceği söylenmiş, öte yandan söz konusu reformun, Tevrat ve İncil ahkâmına eklemeler yapmak suretiyle Avrupa'da bilfiil gerçekleştiği belirtilmiştir (Berki, 1956, s. 6).

Burada şunu da eklememiz gerekir ki, tefsir ilmi köklü bir ilim olmasına karşılık Kur'an çevirisi ve onun etrafında oluşan bazı meseleler, uluslaşma sürecinde kendisine muhtelif roller biçilen yeni bir olgu olarak karşımızda durmaktadır. Nitekim Kur'an tercümesi meselesi yüzyılın başında İslam'ın millileşmesinden ve modernleşmesinden yana tavır koyanların "hurafeden uzak olma, halkın anlayabilmesi, anadilde ibadet" gibi mottolarla ön plana çıkan bir çeviri meydana getirme arzusuyla da birebir alakalı olarak görünmektedir. Bu durum kısmen Protestanların, Kilise'nin geleneksel yorumlarından arındırılmış, saf ve arı bir metin oluşturma gayretleriyle ister istemez aynı zeminde buluşmaktadır.

Çeviriler Yoluyla Ulusçuluk İdeolojisine Hizmet Edilmektedir

Kur'an çevirilerine dönük kimi eleştirilerde bu çevirileri kaleme alan kimselerin halkın Kur'an'ı anlamadığı kabulüne sığındıkları ve her milletin kendi lisanıyla kitabını okuması gerektiği şeklindeki slogana başvurmak suretiyle eylemlerinin ulusçuluğa teşvik ettiği, bunun da dini ve fikri bakımdan bölünmelere yol açacağı dile getirilmiştir (Kur'an'la oynuyorlar, 1957, ss. 394-395). Nitekim bu kapsamda şunlar söylenmiştir:

Türkçe Kur'an meydana getirmek yolundaki milliyet hislerine oturtulan emekler de yersizdir. İslam kavmi değil, beynelmilel en mütakâmil bir dindir. Yalnız Türkler için değil bütün insanlık için inzal olunmuştur. Bu dinin ana karakteri beşeriyetin malı oluşudur. Her ırk ve karışımından mürekkep milletleri manevi kardeşlik sembolü içinde İslam topluluğunda birleştiren kudret Kur'an'dır. (Cumalıoğlu, 1959, s. 90)

Türkçe Kur'an ve Çeviri Tartışmalarının Arkasında Masonlar Vardır

Kökü dışarıda bir teşkilat olarak faaliyet gösteren masonluğun, Türkçe Kur'an tartışmalarının bir tarafında yer almak suretiyle dine ve özellikle de Kur'an'a karşı gizli bir operasyon içerisinde olduğu kimi yazılarda hâkim bir düşünce olarak görülmektedir. Buna göre bu operasyon, doğrudan değil de adım adım bazı düzenlemelerle gerçekleştirilmektedir. Nitekim o dönemlerde okulların komünizm taraftarı öğretmenlerle doldurulması, dini kitapların yasaklanması, namaz sûrelerinin süratle tercüme edilerek bütün imamlara dağıtılmak suretiyle ibadetin Türkçe olarak yaptırılma hazırlıkları, ezanın Türkçe okutulması gibi dini inkılabı dair faaliyetler dini, milli ve ictimai yapıya masonluğun bir müdahalesi olarak nitelendirilmiş, Kur'an'a ihanet olarak tavsif edilmiştir (Çantay, 1957a, ss. 18-22). Yine 1920'li yıllardan itibaren Kur'an'ın ana dile çevrilmesine dair taleplerin artması, vatandaşın arı bir dil ile kitabını okuma ihtiyacının olduğu gibi gerekçelerin, masonların Kur'an'a karşı sistematik bir propagandasının ürünü olarak görülmüş ve benzer taleplerin dine en az ilgili kimselerden gelmesi de bu çerçevede yorumlanmıştır (Cenan, 1963, s. 139). Ayrıca yaptığı Kur'an çevirisiyle tenkit edilen Osman Nebioğlu'nun da masonlarla irtibatının olduğu vurgulanmış, Nebioğlu'nun söz konusu çevirisini propaganda için neşrettiği broşürde çeviriyi methedenler arasında Kazım Nami, Cemil Sena, Cihad Abaoğlu, Hasan Ali Yücel ve Behçet Kemal Çağlar gibi farmason oldukları bilinen kimselerin özellikle yer almasına dikkat çekilmiştir (Çantay, 1957b, s. 23; Çantay, 1957c, s.37).

Kimi Çeviriler Ticari Amaçlar Doğrultusunda Yapılmıştır

Hiç Arapça bilmeyenlerin ticaret maksadıyla arka arkaya piyasaya tercüme sürmeleri de sık sık eleştiri konusu olmuştur (Kur'an'a musallat olanlar, 1958, s. 173). Bu çerçevede menfaat peşinde koşan bazı insanlar yalan-yanlış manalarla meydana getirdikleri ve satışa çıkardıkları tercüme 'Kur'an' adını vermekten de geri durmamışlardır (Çağlı, 1959, s. 69).

Kur'an Çevirileri Hakkında Matbuatta Yer Alan Yazılara Yer Verilmesi

Sebilürreşad ve *İslâm* dergileri, o dönem matbuatında söz konusu çevirilere yönelik çıkan tenkit yazılarını kendi görüşlerini desteklemek maksadıyla aynen yayınlamıştır. Peyami Safa ve Refi Cevad Ulunay'ın *Milliyet* gazetesinde çıkan ve İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun Kur'an çevirisindeki hataları ve bu çeviride kullandığı dili hedef

alan iki yazısı buna bir misal olarak verilebilir (Kur'an'la oynuyorlar, 1957, ss. 396-397). Yine o dönemin gazetelerinden biri olan *Yeni Sabah* gazetesinde çıkan bir tenkit yazısının da aynen iktibas edildiği görülmektedir. Nitekim yazıda Besim Atalay'ın Kur'an tercümesinden bahsedilmiş, tercümede kullanılan dilin anlaşılama-yacak derecede ömrünü tamamlamış eski kelimelerden ve ne olduğu bilinmeyen bazı yeni kelimelerden müteşekkil olduğuna dair eleştiriler yöneltilmiştir (Kur'an tercümesindeki hatalar, 1963, s. 319).

Milliyet gazetesinin okuyucularına hediye olarak verdiği Kur'an tercümesinde yer alan hataların söz konusu edildiği ve *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisinde* neşredilen yazı da, *Sebilürreşad* dergisinde aynen iktibas edilmiştir (Kur'an tercümesindeki hatalar, 1963, ss. 386-387). Ayrıca *İslâm* dergisi de meşhur Türk tarihçisi Reşad Ekrem Koçu'nun, Kur'an'ın latin harfleriyle yazılmasının onun sıhhatine zarar vereceğini belirttiği *Hergün* gazetesindeki bir yazısını aynen yayınlamıştır (Koçu, 1958, s. 25).

Kur'an Çevirileri ve Onlara Yönelik Tenkitler

Hacı Murat Sertoğlu ve İslâm'ın Mukaddes Kitabı *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Çeviri ve Tefsiri*

Sebilürreşad dergisinde, *Tan* gazetesinin Hacı Murat Sertoğlu'na⁴ ait *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Tercüme ve Tefsiri* isimli çalışmasını (Sertoğlu, 1955), Kur'an'ın Arapça metnini de ihtiva eder bir şekilde tefrikaya başlaması, Kur'an'a yapılan büyük bir saygısızlık olarak addedildikten sonra, hem çevirene hem de çeviriye dair bazı eleştiriler sıralanmıştır. Bu eleştiriler çevirenin yeterli ehliyet ve kudrete sahip olmadığı, Arapçaya pek fazla vakıf olmadığı için sağdan soldan derlemelerle bu işe giriştiği noktasında yoğunlaşmıştır. Öte yandan, bir gazetede Kur'an metninin yayımlanmasının sakıncaları vurgulanırken şayet yayımlanacaksa, nasıl yapılması gerektiği izah edilmiştir. Çevirinin içeriğine ilişkin tenkitler ise *Milliyet* gazetesinde Refi Cevad Ulunay'ın keleme aldığı "Kur'an-ı Kerim" ve "Kur'an'ı Tercüme Bir İlimdir" serlevhâlı yazılar aynen iktibas edilerek dergide neşredilmiştir. Ulunay bu

4 Murat Sertoğlu, gazetelerde roman tefrikaları yazmakta olan bir gazeteci ve roman yazarıdır. Arapça bilmenin verdiği avantajı kullanarak muhtemelen tiraj getirecek bir alan olan Kur'an tercümesine de el atmış, hacca gitmenin verdiği sıfatı da kullanarak, Hacı Murad lakabıyla Kur'an çevirisini neşretmiş, böylece gazetelerin Kur'an tercümesi verme geleneğini de başlatmıştır. Bkz. Abay, (2012, s. 253); Dağcı, (2010, ss. 27-30).

yazılarında Besmele, Fatıha ve Bakara sûresinin ilk âyetleri üzerinden Kur'an'ın latin harfli yazılışındaki bazı yanlışlıklar ile çeviride yer alan bazı hatalı tercümelere işaret etmiştir (Kur'an'a büyük saygısızlık, 1955, s. 196; Kur'an'ı tercüme bir ilimdir, 1955, s. 339).

Besim Atalay ve *Kur'an Tercümesi: Tanrı Kitabı*

Dilbilimci, yazar ve siyasetçi Besim Atalay, Türkçe Kur'an, Türkçe ibadet, Kur'an'a dair bazı görüşleri ve ömrünün sonlarında hazırladığı Kur'an tercümesi (Atalay, 1962) ile eleştirilmiştir. Örneğin *Sebilürreşad* yazarlarından M. Raif Ogan, "Besim Atalay'a Cevap" başlığıyla kaleme aldığı bir yazısında, onun Kur'an'ın mütevatirliğini reddetmesini tenkit ederek, lügat ve usul kaynaklarından bazı deliller getirerek Atalay'ın bu görüşlerinin yanlışlığını ortaya koymuştur (Ogan, 1949b, ss. 245-246). Ogan, bir dizi olarak kaleme aldığı bu yazılarda, tarih boyunca tevatürün nasıl anlaşıldığı ve önemi üzerinde durmuş, son dönem âlimlerinin görüşlerine de yer vermek suretiyle tevatürün ne demek olduğunu uzun uzadıya anlatarak Atalay'ın bu tavrının hem cumhur ulemaya hem de dilcilerin görüşlerine aykırı olduğunu belirtmiştir (Ogan, 1949c, ss. 269-271). Yine Ogan, Atalay'ı Ebu Hanife'ye atfedilen Kur'an'ın Farsça tercümesi ile namaz kılınabileceğine dair ictihada dayanarak "tercüme ile ibadet ve tilavet caiz olur" görüşünü kabul ettiği; fakat aynı kaynaklarda İmam-ı Azam'ın bu görüşünün mutlak olmayıp acizlik, zaruret gibi şartlar tahakkuk ederse uygulanabileceği görüşünü ve daha sonra bu ictihadından rücu ettiğine dair bilgiyi dikkate almadığı gibi hususlarda tenkit eder (Ogan, 1949d, ss. 382-384). Atalay'ın Kur'an tercümesi konusunda Fahreddin Razi'den yaptığı nakillerin baştan aşağı yanlış olduğunu, ilgili yerleri bizzat kendisi yeniden tercüme ederek gözler önüne seren Raif Ogan (Ogan, 1949e, ss. 312-313), söz konusu yazılarda Kur'an tercümesinin Kur'an yerine konulma fikirlerine de karşı çıkmış, matbu tercümelere hangisinin kabule şayan olacağını Müslümanlar arasında ayrılığa sebep olacağını belirtmiştir (Ogan, 1949f, s. 323).

İslâm dergisinde yer alan başka bir tenkit yazısında Besim Atalay'ın Kur'an tercümesi söz konusu edilerek, bu tercümeyle *Türkçe Kur'an* adı verilerek bazı mecmualarda reklamının yapılmasının yanı sıra, çevirinin şekil itibarıyla Mushaf-ı şerife benzetilmeye çalışılmasının bu tercümenin zaman içerisinde *Kur'an-ı Kerim*'e alternatif olarak ortaya sürüleceği ve hatta zamanla bu tercümenin namazlarda dahi okutulabileceği tehlikesine dikkat çekilerek bu eleştirilerde genel olarak üç husus öne çıkarılmıştır: Öncelikle tercümeyle tamamen Mushaf-ı şerif şekli vermenin

yanlış anlamaya mahal verdiği ve bunun edebe aykırılığı; ikinci olarak tercümeyle *Kur'an-ı Kerim* adını vermenin yanlış olduğu; üçüncü olarak da bazı kelimelerin Türkçesini bulmak kaygısıyla anlaşılmaz derecede birtakım kelime ve terkiplerin⁵ sıkça kullanılması (Talay, 1963a, ss. 140-141). Ayrıca *İslâm* dergisinin bir sonraki sayısında bir yazı daha neşredilerek Fatıha, Bakara, Nas ve Felak sûrelerinden bazı kelime ve âyetler üzerinden eleştirilen hususlar sıralanmış ve onların doğrusu olduğu düşünülen manalarına yer verilmiştir (Talay, 1963b, ss. 174-175).⁶

Osman Nebioğlu ve *Türkçe Kur'an-ı Kerim*

Osman Nebioğlu'nun *Türkçe Kur'an-ı Kerim* isimli çalışmasını çoğunlukla Hasan Basri Çantay eleştirmiş, bu eleştirilerin başında ise tercümeyle *Türkçe Kur'an* adının verilmesi gelmiştir (Çantay, 1957d, ss. 67-69). Öte yandan Çantay, Fatıha sûresinin tercümesinde gördüğü hatalara ve Bakara sûresinin ilk âyetlerinin çevirisinde yer alan eksikliklere dair bazı tenkitler sıralamış (Çantay, 1957c, ss. 35-36), bu minvalde çevirinin baştan savma yapıldığını, Arapçayı yeterince bilmemekten kaynaklı hata ve eksikliklerin olduğunu dile getirmiştir (Çantay, 1957b, s. 22). Diğer taraftan çeviriye yönelik en dikkat çekici iddia, Eşref Edip'ten gelmiştir. Zira Eşref Edip bu çevirinin Fransızca'dan yapıldığını öne sürmüştür (Edip, 1959e, s. 316). Yine *İslâm* dergisinde Nebioğlu'nun Kur'an çevirisinin özensizce yapıldığına dikkat çekildikten sonra bu tespiti somutlaştırmaya dönük, bazı âyetlerin çevirilerinde yapılan hata ve yanlışlıklar sayfa numaraları, sûre ve âyet numaraları verilerek doğru-yanlış cetveli biçiminde sıralanmıştır (Türkçe Kur'an babında, 1958, bs. 15).

İsmail Hakkı Baltacıoğlu ve Kur'an Çevirisi

Yaptığı Kur'an çevirisiyle kendi döneminde en fazla eleştiriye maruz kalan isim olan Baltacıoğlu'na (Baltacıoğlu, 1957) yöneltilen başlıca tenkitler arasında, çevirinin akıcı ve anlaşılır bir Türkçe olmaktan uzak oluşu, terk edilmiş veyahut mütedavil olmayan pek çok uydurma kelime kullanılması, çevirinin aslına sadakatten uzak oluşu şeklinde göze çarpmaktadır (Şen, 2008). Onu eleştirenlerin başında gelen Raif

5 Söz konusu tercümenin sonuna yedi sayfalık "*Kur'ân-ı Kerim*'de geçen bazı Türkçe kelimelerin karşılıkları" adı ile bir sözlük eklenmiştir. "Aran: Mutedil, Arda: Halef, Betik: Sayfa, Şorluk: Zıyan, Tasım: Azim, Umay: Emel, Urun: Makam, Yavunc: Özur, Bibi: Hala" gibi kelimeler ve karşılıkları bu sözlükte yer alan dikkat çekici kelimeler olarak gösterilebilir.

6 Beyya Talay tarafından sıralanan bu eleştiriler, Besim Atalay tarafından mahkeme kararıyla tekzip edilmiş ve bu tekzip metni *İslâm* dergisinde yayınlanmıştır. Bu tekzip metni için bkz. Atalay (1963, 302-303).

Ogan, çeviride eksik ve kusurlu gördüğü noktaların bir kısmını Yasin sûresinin ilk âyetleri üzerinde tek tek gösterdiği gibi (Ogan, 1956, ss. 259-262; Ogan, 1956c, ss. 277-278) bir başka yazısında Baltacıoğlu'nun *Büyük Tefsir: Allah Nedir?* (Baltacıoğlu, 1961) isimli çalışmasında kullandığı âyet çevirilerinin çoğunda da bazı hata ve yanlışların mevcudiyetine dikkat çekmiş ve olması gereken muhtemel çevirilere işaret etmiştir (Ogan, 1956d, ss. 307-308).

Tıpkı Ogan gibi Hasan Basri Çantay da bu tercümeyi hedef alan yazılarında, Baltacıoğlu'nun çeviriye salt 'Kur'an' adını vermesini, çeviride halkın anlayamayacağı derecede bilinmeyen ve kullanılmayan kelimelerin bulunmasını tenkit ettikten sonra, eleştirilerinde karşı çıktığı hususların bir kısmını Baltacıoğlu'nun Fatıha sûresinin tercümesi üzerinden örneklerle göstermiştir (Çantay, 1957e, ss. 82-96; 1957f, ss. 100-101; 1957g, ss. 130-131; 1957h, ss. 147-148).

Yazısının mühim bir kısmını Baltacıoğlu'nun çevirisinin tenkidine hasreden Ali Kemal Aksüt, onun Arapça bilmemesini, tercümeyi doğrudan "Kur'an" olarak isimlendirmesini, kullanılmayan bazı kelimelere yer vermesini ve husûsen de Martin Luther gibi dinde reform sevdasında oluşunu kıyasıya eleştirmiştir (Aksüt, 1957, ss. 101-104).

Tarihçi, bestekâr ve mevlidhan kimlikleriyle bilinen Ali Rıza Sağman, hem müstakil küçük bir risale (Sağman, 1957) çerçevesinde hem de bir müddet sonra *Sebilürreşad* dergisinde kaleme aldığı yazısında, Baltacıoğlu'nun Kur'an çevirisindeki birtakım kusurlara dikkat çekmiş, bu kusurların kimisini Fatıha sûresinden örneklendirmiştir (Sağman, 1962, ss. 283-284).

Baltacıoğlu'nun düşünce dünyasına daha yakından bakıldığında onun Kur'an'ı öztürkçeye, geleneksel halk Türkçesine çevirme fikrini ısrarla savunduğu ve yaptığı Kur'an çevirisinde de bunu göstermeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Kanaatimize göre, bu ısrarının altında halkın dinin temel kaynağını anlama ihtiyacı yönündeki kanaatinden ziyade, uluslaşmanın gereğine olan inancı yatmaktadır. Ayrıca Baltacıoğlu'nun, Kur'an'ı Türkçeye çevirmesinin arkasında, dili millileştirerek öztürkçe bir dil oluşturmak, Türk milletini Arap kültürünün etkisinden kurtarmak ve yeni bir Türk dini veyahut milli bir din oluşturmak gibi bazı amaçlar da yer almaktadır. Dolayısıyla Kur'an çevirisi bağlamında kendisine yöneltilen eleştirilerin yersiz olmadığı aşikârdır. Baltacıoğlu'nun Kur'an çevirisi, telif edildiği dönemde çok ses getirmiş olsa da etkisi kısa sürmüş, eser dinde reform düşüncesinde olan ve milli bir din isteyen belirli zümre haricinde neredeyse hiç rağbet görmemiştir.

Vasıf Canbay ve *Hurafesiz İslâm Dini Kur'an Dini*

Emekli bir öğretmen olan Vasıf Canbay'ın bu kitabı (Canbay, (ty), *Hurafesiz İslâm Dini Kur'an Dini*) bir taraftan İslam'a aykırı bazı görüşler içermesinden dolayı tenkide maruz kaldığı gibi, özellikle kitapta yer alan âyet çevirilerindeki hata ve yanlışlıklarından dolayı eleştirilmiştir. Nitekim bu eleştirilerde Canbay'ın kitabının müteaddit yerlerinde âyet diye pek çok uydurma şeylere yer verdiği, asgari Arapça bilgisinden dahi yoksun olduğu için bazı kelime ve âyetleri hatalı tercüme ettiği vurgulanmıştır (Çağlı, 1959b, ss. 150-153).

Fahreddin Altay ve *İslâm Dini*

Kurtuluş savaşının önemli komutanlarından biri olan Fahreddin Altay'ın, emeklilik döneminde kaleme almış olduğu bu eser (Altay, 1959), öncelikle ortaya attığı bazı reformist fikirler nedeniyle tepki almıştır. Zira Altay bu eserinde, Hz. Peygamber'in hiçbir âyeti tefsir etmeyip sadece tebliğ ettiği, Kur'an'ın nazil olduğu zaman diliminde tatbik olunabilecek ahkâmı gösterdiği şeklindeki görüşleriyle tepki çekmiştir. Kur'an'ın bazı ahkâmının tebdil ve tağyire açık olduğunu iddia eden yazara *Sebilür-reşad* dergisinde doğrudan bir reddiye yazılmak suretiyle, Kur'an'ın tercümesinin Kur'an yerine konulamayacağı ve tercüme ile ibadetin yapılamayacağı ortaya konmuştur (Ogan, 1960, ss. 133-134; Yeşil, 1959; 1985). Söz konusu esere dair bir tenkit yazısı da *İslâm* dergisinde neşredilmiş, bu yazıda, eserin İslamiyet ile ilgili mevzuların İslam'ın ruhuna yabancı bir üslupla kaleme alındığı, İslam geleneğinde yer alan pek çok hususun hurafe olarak adlandırıldığı ve Kur'an, hadisler, namaz, oruç gibi temel hususlarda yazarın keyfi yorumlarda bulunduğu dikkat çekilmiştir (Kuşçu, 1959, ss. 72-74).

Cemil Sait Dikel ve *Kur'an-ı Kerim Tercümesi*

Cumhuriyet döneminin ilk Kur'an mütercimlerinden Cemil Sait Dikel'in⁷ çevirisi 1924, 1925 ve 1926 yıllarında birkaç defa basılmış (Dikel, 1924), ancak tercüme üzerinden yıllar geçmesine rağmen, zaman içerisinde birçok yönden ağır tenkitlere

7 Cumhuriyet döneminin ilk Kuran mütercimlerinden Cemil Sait Dikel 1872 yılında İstanbul'da doğmuştur. Diplomat ve yazar Kemal Paşazade Mehmet Sait'in oğludur. Ortaöğretimini Mekteb-i Sultani'de yaptıktan sonra Harp Akademisi'ne girerek askerlik mesleğini seçti. Osmanlı elçiliklerinde, St. Petersburg, Paris ve Tahran'da askeri ataşe olarak görev yaptı. 1908'de Meşrutiyet'in ilanından sonra askerlik görevinden ayrılarak İstanbul'a ve yazarlık mesleğine döndü. Cemil Said, pekçok yazısında Kuran'ın tercüme edilmesi gereğini vurguladı. Birçok Müslümanın Kuran'ı anlamadan ezberlediğini, aslında Kur'an'ın içeriğinin, insanlara söylemek istediğinin önemli olduğuna dikkat çekti. 1942 yılında İstanbul'da vefat etti.

maruz kalmıştır. Genellikle Dikel'in, dini altyapısının eksikliği ve Arapça konusunda yetersiz kaldığı için Kur'an tercümesini Arapçadan değil, Albert de Bibenstein Kazimirsky'nin (ö. 1887) Fransızca tercümesinden yaptığı, ayrıca bazı Kur'an terimlerini yanlış tercüme ettiği vurgulanmıştır. Bilhassa *İslâm* dergisi yazarlarından Mehmed Lütfi tarafından dile getirilen eleştirilerde, Cemil Said'in Fransızcasının da çok iyi olmadığı, çevirisinin sarf ve nahiv hatalarıyla dolu olduğu bazı örneklerle gözler önüne serilmiştir.⁸ Öte yandan kendisi hakkında yapılan bu eleştirilere karşı çıkan Cemil Said, Kazimirsky'nin tercümesinden de yararlandığını itiraf ettikten sonra tercümeyle doğrudan Arapça metinden yaptığını, hatta daha birçok değişik lisanlardaki tercümelemleri de etüt ettiğini söyleyerek kendini müdafaa etmiştir.

Diyamet ve *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*

Özellikle 1950'li yıllarda zirveye çıkan Kur'an tercüme ve meâliyle ilgili tartışmalara son vermek ve bu konuda halktan gelen isteklere karşılık vermek isteyen Diyanet İşleri Başkanlığı, uzun bir hazırlık sürecinden sonra "hataları en asgariye indirme" amacına matuf olarak hazırlanan *Kur'an-ı Kerim Meâli*'ni 1961 yılında bastırılmıştır. Fakat bu meâlin hazırlanış sürecinde yaşanan bazı olumsuzluklara ve tercümenin içerdiği bazı eksikliklere dikkat çeken Hasan Basri Çantay, hattı, basıkısı ve tertibi itibariyle övdüğü bu çalışmayı, bazı kelime ve âyetlere verilen manalardan dolayı tenkit etmiştir. Nitekim söz konusu tercümeyle ilgili ard arda üç yazı kaleme alan Çantay, bazı âyetlerin tercümelemlerinde gördüğü problemleri maddeler halinde dikkat çekerek ilmî üslup ve nezaket içerisinde bunları göstermeye ve kendi bakış açısına göre doğru çevirilere işaret etmiştir (Çantay, 1962a, ss. 261-265; Çantay, 1962b, ss. 291-293; Çantay, 1962c, ss. 323-325). Ancak bir süre sonra kaleme alınan başka bir çalışmada Çantay'ın Diyanet'in söz konusu bu çevirisine yönelttiği tenkitlerin temel noktalarda olmayıp daha ziyade teferruatlarda yoğunlaştığı, hatta bazı tenkitlerde Hasan Basri Çantay'ın bizzat kendisinin hatalı olduğu ve onun tercümeyle ciddi şekilde incelemediği kaydedilmiştir (Akdemir, 1989, ss. 55-69).

8 Hatta bu hususla ilgili Mehmed Lütfi tarafından Süleyman Nazif'e dayanan şöyle bir diyalog nakledilmiştir: "(...) Aklımda kaldığına göre, bir zamanlar Cemil Sait diye bir vatandaş vardı. Galiba merhum Süleyman Nazif beyin hemşehrisi olacak... Yarımın biraz üstünde olduğu söylenen Frenkçesiyle, ilk çeviriyi bu yapmıştı. Çeviri esnasında hastalanmış ve Süleyman Nazif merhuma: -Ölürüm de bu iş yarım kalır diye korkarım. O da, -Ben de aksi olmasından korkarım cevabında bulunmuş. Nihayet Süleyman Nazif korktuğuna uğramıştı..." Bkz. Mehmed Lütfi (1962, s. 110).

Netice itibariyle, dergilerde doğrudan ya da dolaylı olarak tenkit mahiyetinde adı geçen Kur'an çevirileri ve içerisinde âyet tercümeleri bulunan eserler telif edildikleri dönemde çoğu zaman tartışmaların odağı olmuştur. Bu bakımdan söz konusu çevirilerin, -Diyanet İşleri Başkanlığının çevirisi hariç- tesirleri kısa sürmüş, dinde reforma taraftar olan belirli zümreler dışında neredeyse hiç rağbet görmemiştir. Ayrıca söz konusu çevirilerin bulunduğu bir diğer ortak payda ise, bunların müellifleri tarafından bir şekilde "Kur'an" ya da "Türkçe Kur'an" olarak nitelendirilmesidir. Bunun tabii bir sonucu olarak da bu çeviriler yayınlandıkları dönem itibariyle Türkçe İbadet ve Türkçe Kur'an tartışmalarının birer nesnesi haline gelmekten kurtulamamıştır.

Müslümanlara Yapılan Uyarılar

Sebilürreşad ve *İslâm* dergileri tenkit ettikleri Kur'an çevirileri ile ilgili olarak Müslümanlara bazı görevler düştüğünü hatırlatmak suretiyle meseleyi halkın gündemine taşımıştır. Örneğin *Sebilürreşad*, Müslümanlara şöyle bir uyarıda bulunmuştur: "... şimdi Müslümanlara düşen vazife de hatalı ve tahrifli tercümeleri Kur'an saymamak, ona göre hareket etmektir" (Çantay, 1957b, s. 21).

Benzer bir uyarı da Diyanet riyasetine yapılmış ve onlara bu işin dini ve ilmî boyutuyla alakalı bir görev teklif edilerek, kurumun çevirilerdeki hata ve tahrifleri tespit etmek suretiyle Müslümanları uyarması istenmiştir: "... mütehasıs bir zevattan oluşan ilmî bir heyet teşkil etmeli ve bütün tercümeleri bu heyete tetkik ettirmelidir" (Çantay, 1957b, s. 21).

Öte yandan Diyanet'in asli görevinin Müslümanların imanını korumak ve dinimizin mukaddes kitabının bezirgânlık vasıtası yapılmasının önüne geçmek olduğu vurgulanmıştır (Ogan, 1957e, s. 83). Dahası Kur'an çevirileriyle ilgili tartışmalar Cuma hutbelerine kadar yansımış, kimi vaazlarda Kur'an'ın tahrifine yönelik bütün hareketlere karşı Müslümanlar uyarılmıştır. Örneğin Hacıbayram Camii'inde verilen bir hutbede Müslümanların son derece müteyakkız davranıp Kur'an'dan bahseden her sözün yapıcı mı, yıkıcı mı olduğunu tahkik etmeleri ve Kur'an'ı ihtiram ve tazimle kavlen ve fiilen müdafaaya koşmaları gerektiğinin önemi gündeme getirilmiştir (Yaprak, 1958, s. 32).

İdeal Kur'an Müterciminin Vasıfları ve İdeal Kur'an Tercümesinin Nitelikleri

Dergilerde bir taraftan çeviri meselesi yoğun bir şekilde tartışılırken öte taraftan tercüme meselesinin ilmî ve teknik boyutları da ihmal edilmemiş, tercüme çeşitleri ve teknikleri hakkında hülâsa bilgiler verilmiştir. Bu bağlamda öncelikle tercümenin, bir sözü başka bir lisanla açıklamak demek olduğu vurgulandıktan sonra konu Kur'an tercümesi hususuna getirilmiştir. Kur'an tercümesinin esas olarak "harfî tercüme" ve "tefsiri/manevî tercüme" olmak üzere iki şekilde yapılabileceği üzerinde durulduktan sonra ibarenin asıl olduğu, kelimenin mislini getirmek suretiyle yapılan, daha kısıtlı ve zor olan harfî tercümenin Kur'an'ın yapısına uygun olmadığı görüşü kabul edilmiştir. Buna karşılık kendisinde tafsilat, şerh ve izahın yer aldığı, anlam açısından kısmen biraz daha serbest yönetime dayanan tefsiri/manevî tercümenin Kur'an'ın mana yapısına daha uygun olduğu ve tercih edilmesi gerektiği izah edilmiş, ancak ne var ki bu yöntemin de Kur'an'ın tam olarak manasını yansıtmadığı, sadece yaklaşık anlamı verdiği beyan edilmiştir (Namazda Kur'an okumak meselesi, 1949, ss. 134-135; Besim Atalay'ın Çağatayca Kur'an-ı Kerim tercümesi, 1963, ss. 308). Bunun yanı sıra ideal bir Kur'an tercümesinin ya da hatanın en aza indirildiği Kur'an çevirisinin bir kişi tarafından değil de ilmî bir heyet tarafından yerine getirilebileceği üzerinde durulmuştur (Cenan, 1963, s. 139).

Ayrıca Kur'an çevirileri ile ilgili yazılarda bir açıdan "ne olmamalı" üzerinden eleştiriler sıralanırken bir açıdan da 'nasıl olmalı' noktasında bazı teklifler sunulmuştur. Bu çerçevede doğru bir Kur'an çevirisi yapabilmek için mütercimde bulunması gereken özellikler olarak şu hususlar ön plana çıkarılmıştır:

i. Öncelikle iyi bir Arapça bilgisi olmalıdır. Bunun yanı sıra en az bir Batı dilini ve ayrıca bir doğu dilini de bilmesi gerekir.

ii. İslami ilimlere hakkıyla vakıf olmalıdır. (Sarf, nahiv, belagat, tefsir, nâsih, mensuh, fıkıh usulü, hadis usulü, kelim, siyer, tasavvuf vb)

iii. Dini, sosyal ve felsefi ilimlerde de bilgi sahibi olmalıdır. Bu noktada tarih, dinler tarihi, mezhepler tarihi, felsefe, tasavvuf, usul bilgileri gibi hususlarda üst düzey bilgiye sahip olmalıdır.

iv. Türkçenin inceliklerine hâkim olmalı, dili oldukça fasih, beliğ ve sade olmalıdır. Hassaten İstanbul Türkçesini iyi bilmelidir.

v. Kur'an'ın kendine mahsus ahengini, akıcılığını mümkün merteye ortaya koyacak kudrette olmalıdır.

vi. Hakiki ve samimi mümin olmalı, itikad ve amelce sağlam olmalıdır.

vii. Kur'an'ın inceliklerini ve derinliklerini duyabilmek için şair ve edebiyatçı yönü bulunmalıdır.

viii. Müspet ilimlerde de söz sahibi olmalıdır (Ogan, 1956, IX(215), s. 236; Çantay, 1957, XI(252), s. 20; Ogan, 1960, XIII(309), s. 133; Cenani, 1963, 65, ss. 139-140)

Sitayişle Bahsedilen Kur'an Tercüme ve Tefsirlerinden Bazıları

Ayetlerin manasını güzel şekilde aktarmaları, akıcı ve belâğ üsluba sahip olmaları gibi hususlar açısından dergilerde kimi Kur'an çevirilerinden övgüyle söz edilmiştir. Bu çevirilerden tespit edebildiklerimiz şunlardır:

Ahmet Cevdet Paşa'nın *Kıyas-ı Enbiya ve Tevarih-i Hulefa* kitabında geçen Yusuf sûresi tercümesi, Giritli Sırrı Paşa'nın Furkan sûresinin tercümesini içeren *Sırr-ı Furkan* tefsiri, Şeyhülislam Musa Kazım Efendi'nin *Safvetü'l-Beyan fî Tefsiri'l-Kur'an* tefsirindeki çevirileri, Mehmet Akif'in *Safahat*'ta yer alan Kur'an tercümelemleri (Aksu, 1957, s. 226). Öte yandan Akif'in TBMM tarafından uhdesine verilen ancak 'Türkçe Kur'an' ideolojine alet edilmek istendiğini öğrenince imha ettiği öne sürülen tercümeden de sık sık övgüyle bahsedilmiştir (Edip, 1959a, ss. 244-245; Edip, 1959b, ss. 259-260; Edip, 1959c, ss. 277-279; Edip, 1959d, ss. 302-303; Edip, 1959e, ss. 316-318). Ayrıca muhtelif yazılarda Ömer Rıza Doğrul'un *Tanrı Buyruğu* isimli meâli, Hasan Basri Çantay'ın *Kur'an-ı Hakim ve Meâl-i Kerim* isimli meâli ve Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın *Hak Dini Kur'an Dili* adlı çalışması da takdir edilen çeviri ve tefsirlerin başını çekmektedir. Yine Konyalı Mehmed Vehbi Efendi'nin *Hulâsatü'l-Beyan fî Tefsiri'l-Kur'an* isimli tefsirine de müspet manada atıfta bulunulmuştur (Aksu, 1957, s. 227).

Kur'an Tercümesine Neden "Türkçe Kur'an" Denilemez?

Dergilerde Kur'an'ın Türkçeye ya da başka herhangi bir dile tercüme edilmesinin zaruri olduğu kabul edilirken, buna mukabil yapılan bu tercümeyle sadece "Kur'an" ya da "Türkçe Kur'an" adını vererek onu Kur'an-ı Kerim yerine koymanın veya

alternatif olarak göstermenin son derece yanlış olduğu belirtilmiştir. Nitekim bu bağlamda onlarca yazıda Kur'an tercümesine dinen ve ilmen Kur'an denilmesinin mahzurları üzerinde durulmuştur. Söz konusu yazılarda "Türkçe Kur'an" adlandırmasına yapılan itirazları maddeler halinde şöyle özetleyebiliriz:

i. Kur'an "nazım" ile "mana"nın zorunlu olarak birlikte bulunduğu ilahi kitaptır. Dolayısıyla sadece manayı vermeye çalışan "Türkçe Kur'an", Kur'an'ın yerini tutamaz.

ii. Kur'an'ın nazımının Arapça olması ve mushafta yazılı bulunması, tevatürle gelmesi, manaya delalet eden nazımın sıfatları olduğu için bunları birebir Türkçe Kur'an'da bulmak mümkün değildir.⁹

iii. Bizzat Kur'an âyetlerinde Kur'an'ın Arapça oluş keyfiyetini ortaya koyan deliller yer alır (Yusuf, 12/2; Rad, 13/37; Nahl, 16/103; Taha, 20/113; Şuara, 26/193-195; Zümer, 39/28; Fussilet, 41/3; Şura, 42/7; Zuhuruf, 43/3; Ahkaf, 46/12) ve bunlar kelim-i ilahinin nazımının Arapça olduğunu ortaya koyar.

iv. Kur'an'ın icazına gölge düşürür.¹⁰

v. Müslümanları bütünleştirmekten çok parçalamaya hizmet eder.

vi. Tercümede muhtemel karşılıkların seçilmesi ve kullanılacak üslubun beşerin gücü oranında olması hasebiyle, tercüme hiçbir zaman aslın yerini tutamaz.

vii. Her tercüme doğal olarak tercüme edilecek metinde bazı tasarruflarda bulunmayı zaruri kılar. Ancak bu durum Kur'an için kesinlikle caiz görülemez.

viii. Kur'an tercümesi, Kur'an diye tilavet ve ibadet hayatımızda tatbik edilemez. Bu dinen geçersizdir.

ix. Kur'an'ın lafızları vahyî-ilahî bir belağata sahiptir. Tercüme ise beşer işidir.

x. Tercümede hakiki ve tam doğru mana vermek mümkün olmaz. Zira bazı kelimelerin birden çok anlama gelme ihtimaline binaen tercümede hangisinin kesin olarak kabul edileceği hususu net değildir.

9 Müfessir Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1942) meşhur tefsiri *Hak Dini Kur'an Dili* tefsirinin mukaddimesinde başta nazım ve mana olmak üzere Kur'an'ın muhtevi olduğu pek çok husustan dolayı, "Halbuki Kur'an'ın pek çok ulum-ı maarife ve ahkam-ı hikmete müteallik maksud-i asli olan meanisinden maada bir de nazımının ehemmiyetbediyyesi vardır. Hem Kur'an'a Kur'an isminin verilmesi bilhassa nazmı itibariyledir (...)” sözüyle, layıkıyla Kur'an tercümesinin yapılamayacağı üzerinde durmuş, tercüme yerine yaklaşık mana verme anlamına gelen "meâl" tabirinin onun yerine kullanılabileceği üzerinde durmuştur. Yine Hamdi Yazır, ehl-i olmayan kimselerin Kur'an'ı, Kur'an dilini ve Kur'an'ın ihtiva ilimleri anlamadıkları halde tercümeyle kalkıştıkları serzenişinde bulunarak bu yaptıklarına Kur'an tercümesi demekle yetinmeyip hatta "Türkçe Kur'an" demeye kadar ileri gittiklerini söyledikten sonra bu zihniyete ve bu düşüncede olanlara "Türkçe Kur'an mı var be hey şaşkın?" çıkışıyla karşı durmaktadır. İlgili kısımlar için bkz. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (1935, s. 15).

10 Lafız ve mana bakımından mucize olan Kur'an'ın tercüme edilmek suretiyle, Allah'ın murad ettiği mananın karşılığı lafzın ihmal edilmesi ya da bunun tam tersinin yani mananın da bozulması anlamına gelir.

xi. Kur'an dili olan Arapçanın temin ettiği derin ve şumüllü manayı hiçbir lisan ifade edemez (Şenkon, 1958, s. 27; Şenkon, 1959, s. 60).

xii. Hangi dille yapılırsa yapılsın Kur'an tercümesine Kur'an denemeyeceğine dair bütün fukaha ve ulema ittifak hâindedir.

xiii. Başlı başına Kur'an'ın okunmasıyla ilgili bir ilim olan "kıraat ilmi"ni ortadan kaldırmaktadır.

xiv. İlimin sürekli değişen ve gelişen yönünün olması itibarıyla, bugün hakikat diye bilinen bazı şeylerin yarın bu vasfını yitireceği gibi, Kur'an zamanın bütün bilgileriyle mücehhez ilmi heyetler tarafından tercüme edilse bile yapılan tercümenin yine eksiklerinin olacağı muhakkaktır.

xv. Mütercim ve müfessirlerin mahdut görüşlerini içeren tercüme Kur'an diye kabul edildiği vakit, zamanla yanlış anlayışların neticesi olarak Hristiyanların İncillerinde olduğu gibi birbirini tutmayan çeşitli Kur'an'ların ortaya çıkması tehlikesi vardır.

xvi. Mukaddes kitaplar birer ders kitabı değildir. Bunların kudsiyeti ilham ettikleri aşk ve imandadır. Kur'an-ı Kerim bu aşk ve imanı ancak nazil olduğu dil ile ilham eder (Başgil, 1958, s. 28; Ogan, 1949a, s. 110; Namazda Kur'an okumak meselesi, 1949, s. 134; Namazda Kur'an okumak, 1949, s. 164; Evyap, 1952, ss. 282-283; Akbulut, 1956, s. 22; Çantay, 1957b, ss. 19-20; Cumalıoğlu, 1959, s. 90; Yazır, 1960, ss. 34-35; Karaoğlu, 1962, s. 197; Berki, 1963, ss. 51-52).

Sonuç

Ağırlıklı olarak II. Meşrutiyet döneminden başlamak üzere ülkenin dini ve fikri gündemini oldukça meşgul eden Kur'an çevirileri meselesi, Cumhuriyet döneminden itibaren siyasi bir veche de kazanarak zamanımıza kadar gündemde kalmıştır. Ancak bu mesele hakkında oluşan literatüre daha yakından bakıldığında, özellikle 1950 ve 1960'lı yıllar bu konuda en fazla tartışmaların yapıldığı dönem olarak öne çıkmaktadır. Zira söz konusu dönemde çıkan gazete ve dergilere göz atıldığında, çoğunda bu konunun lehinde ya da aleyhinde yazıların neşredildiği görülecektir.

Söz konusu dönemin İslamcı çizgideki dergileri olan *Sebilürreşad* ve *İslâm* dergileri, bu konuya bigâne kalmayan, hatta tartışmaların bir tarafının merkezini teşkil eden iki dergi olarak öne çıkmıştır. Genel yayın çizgisi olarak İslam'ın ve İslam medeniyetinin üstünlüğünü dile getiren, İslam'ın reforma ihtiyacı olmadığını savunan,

Kur'an'ın doğru ve sahih biçimde anlaşılması için uğraş veren, Müslümanların yekvücut hale gelmesi gerektiğini ön plana çıkararak, İslam'a ve Müslümanlara yönelik ilmi ve fikri saldırılara karşılık vermeye çalışan, Türklerin İslam ile yükseldiğini, onu terk ettikleri zaman gerilediklerini belirten, İslam'ın mani-i terakki olmadığı gibi hususları vurgulayan bu dergiler, bir taraftan da "Türkçe Kur'an" tartışmaları bağlamında Kur'an çevirileri meselesini de ele almıştır.

Zaman zaman üsluplarındaki sertleşmelere rağmen bilgilendirici, öğretici, eğitici ve alternatif sunucu bir yaklaşım içinde olan bu dergiler, Kur'an'ın siyasi ve reformist düşünceler çerçevesinde Türkçeye çeviri teşebbüslerine ve bu doğrultuda Kur'an'ın latin harfleriyle yazılması düşüncesine, ehliyetless kimselerin Kur'an'ı eksik ve yanlış tercüme etme girişimlerine sessiz kalmayarak dini, ilmi ve fikri açılardan halkı bilinçlendirmeye çalışmış, hülâsa edersek, İslam'a ve Kur'an'a karşı yapılan saldırı ve tahribata karşı adeta muhkem bir kale vazifesi görmüştür.

Bu doğrultuda dergilerde yöneltilen eleştirilerin temerküz ettiği hususları şöyle ifade edebiliriz: Kimi Kur'an mütercimlerinin ehliyet ve liyakatten uzak olması, husûsen Kur'an ve tefsir alanı ya da daha genel anlamda İslami ilimler haricinde uzmanlaşmış kişilerin yaptıkları çevirilerde kendi uzmanlık alanlarına ait istilahları çeviriye yansıtmaları ve bunun da bir takım problemlere yol açması, bazı çevirilerde seçilen kelime ve kavramlarda halkın kullandığı ortalama dilden ayrılarak anlaşılmaz cümle yapılarının ortaya çıkması, öztürkçecilik ya da dilde millileşme adına uyduruk ya da genel okuyucu kitlesinin dil ve kavram dünyasında net bir karşılığı olmayan tabir ve ifadeler kullanılması, İslami tefsir geleneğinden yeterince faydalanmaksızın keyfi ve alelacele bir çeviri yapma telaşının görülmesi, Kur'an'ı tercüme etmeye girişenlerin kaynak metnin dili olan Arapça ile hedef dil olan Türkçe hususundaki yetersizlikleri ve liyakatsizlikleri; tenkit edilen mütercimlerin ekseriyetinin Hristiyan Batı dünyasındaki Protestanlık tecrübesinden ilham almak suretiyle dinin ve Kur'an'ın anlaşılması hususunda reformist bir düşünce taşıdıkları, çevirilerin İslam'da gerçekleştirilmek istenen reformun önemli bir parçası olarak telakki edilmesi, Kur'an ile çevirilerin birbirleriyle özdeşleştirilme tehlikesi, çevirilerin Kur'an'ın yerine ikame edilme düşüncesinin mevcudiyeti, kimi çevirilerde temel hareket noktasının Kur'an'ı açıklamaktan ziyade ideolojik sâiklerin ön plana çıkmasıdır.

Son olarak şu hususu tekrar vurgulamamız gerekir ki bu eleştirilerde Kur'an'ın tercüme edilmesine değil, tercümelerin Kur'an yerine ikame edilme niyeti ve buna benzer muhtelif amaç ve motivasyonlar doğrultusunda yapılan Kur'an çevirilerine karşı çıkmıştır. Yoksa Kur'an'ın daha iyi anlaşılması niyetiyle yapılan çalışmalara kimsenin bir itirazı olmamıştır.

Kaynakça

- Akbulut, F. (1956). Tercümeleri Kur'an-ı Kerim'in yerini tutabilir mi?. *İslâm*, 8, 21-22.
- Akdemir, S. (1989). *Cumhuriyet dönemi Kur'an tercümeleri (eleştirel bir yaklaşım)*. Ankara: Akid.
- Aksu, E.S. (1957). Kur'an tercümesine dair. *Sebilürreşad*, X(240), 226-227.
- Aksüt, A.K. (1951). Mustafa Kemal Paşa ve Kur'an tercümesi. *Sebilürreşad*, IV(96), 328-330.
- Aksüt, A.K. (1957). Kur'an tercümesi oyuncak hale getirilemez. *Sebilürreşad*, XI(257), 101-104.
- Alkan, T. (1993). *İslâm mecmuası. Haksöz*, 29.
- Arabacı, C. (2004). Eşref Edip (Fergan) ve *Sebilürreşad* üzerine. Y. Aktay, (Ed.), *Modern Türkiye'de siyasi düşünce: İslâmcılık VI*. İstanbul: İletişim.
- Atalay, O. (2007). Kur'an'ın başka dillere çevrilmesi ekseninde ortaya çıkan tartışmalarının tarihsel arka plânı. *Kur'an meâlleri sempozyumu -eleştiriler ve öneriler-* (24-26 Nisan 2003, İzmir), I, 29-44.
- Aydar, H. (1996). *Kur'an tercümesi meselesi*. İstanbul: Kur'an Okulu.
- Aydüz, D. (1996). *Sırât-ı Müstakim ve Sebilürreşad* mecmualarında çıkan tefsirle ilgili yazılar. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 1, 27-56.
- Baltacıoğlu'nun Kur'an'ı Türkçeye çevirmek cüreti. (1956). *Sebilürreşad*, X(232), 103-104.
- Başgil, A.F. (1958). Müslümanlıkta reform lazım mıdır?. *İslâm*, 22, 28.
- Berki, A. H. (1963). Kur'an tercümeleri. *İslâm*.74, 51-52.
- Berki, Ş. (1956). Kur'an dili ve reform. *İslâm*, 8-9, 6.
- Besim Atalay'ın Çağatayca Kur'an-ı Kerim tercümesi. (1963). *Sebilürreşad*, XIV(345), 319.
- Cenan, M. (1963). Türkçe Kur'an-ı Kerim olamaz. *İslâm*. 65, 139-140.
- Cumalıoğlu, F. (1959). İslâm'da Reform olmaz. *İslâm*, 27, 90.
- Cündioğlu, D. (1998). *Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet ideolojisi*. İstanbul: Kitabevi.
- Çağlı, Y.Z. (1959a). Hakkı karşı gelmek haksızlıktır. *Sebilürreşad*, XII(280). 69.
- Çağlı, Y.Z. (1959b). Ehli Olmayan Kur'an'a Mana Veremez. *Sebilürreşad*, XII(285), 150-153.
- Çantay, H.B. (1952). Kur'an-ı hakim ve meâli kerim. *Sebilürreşad*, VI(131), 83.
- Çantay, H.B. (1957a). Kur'an'a karşı suikasd. *Sebilürreşad*, XI(252), 18-23.
- Çantay, H.B. (1957b). Türkçe Kur'an mı?(I). *Sebilürreşad*, XI(252), 23-24.
- Çantay, H.B. (1957c). Türkçe Kur'an mı? (II). *Sebilürreşad*, XI(253), 35-37.
- Çantay, H.B. (1957d). Türkçe Kur'an mı? (III). *Sebilürreşad*, XI(255), 67-69
- Çantay, H.B. (1957e). Baltacıoğlu ve Kur'an (I). *Sebilürreşad*, XI(256), 82-96.
- Çantay, H.B. (1957f). Baltacıoğlu ve Kur'an (II). *Sebilürreşad*, XI(257), 100-101.
- Çantay, H.B. (1957g). Baltacıoğlu ve Kur'an (III). *Sebilürreşad*, XI(259), 130-131.
- Çantay, H.B. (1957h). Baltacıoğlu ve Kur'an (IV). *Sebilürreşad*, XI(260), 147-148.
- Çantay, H.B. (1962a). Diyanet İşleri Reisliğinin neşrettiği Kur'an-ı Kerim tercümesi hakkında intikadlar (I). *İslâm*, 57, 261-265.
- Çantay, H.B. (1962b). Diyanet İşleri Reisliğinin neşrettiği Kur'an-ı Kerim tercümesi hakkında intikadlar (V). *İslâm*, 58, 291-293.
- Çantay, H.B. (1962c). Diyanet İşleri Reisliğinin neşrettiği Kur'an-ı Kerim tercümesi hakkında intikadlar (VII). *İslâm*, 59, 323-325.

- Çantay, H.B. (1965). *Kur'an-ı Hakim ve Meâl-i Kerim*. İstanbul: Ahmed Said Matbaası.
- Diyanet reisinin mühim beyanatı. (1961). *Sebilürreşad*, XIII(323), 354-355.
- Edip, E. (1959a). Akif'in Kur'an tercümesi nasıl başladı, nasıl yakıldı? (I). *Sebilürreşad*, XII(291), 244-245.
- Edip, E. (1959b). Akif'in Kur'an tercümesi nasıl başladı, nasıl yakıldı? (II). *Sebilürreşad*, XII(292), 259-260.
- Edip, E. (1959c). Akif'in Kur'an tercümesi nasıl başladı, nasıl yakıldı? (III). *Sebilürreşad*, XII(293), 277-279.
- Edip, E. (1959d). Akif'in Kur'an tercümesi nasıl başladı, nasıl yakıldı? (IV). *Sebilürreşad*, XII(294), 302-303.
- Edip, E. (1959e). Akif'in Kur'an tercümesi nasıl başladı, nasıl yakıldı? (V). *Sebilürreşad*, XII(295), 316-318.
- Efe, A. (2009). *Sebilürreşad, D'Â (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi)* (cilt XXXVI, ss. 251-253).
- Evyap, A. (1956). Kur'an ancak Kur'an harfleri ile yazılır ve okunur. *Sebilürreşad*, V(118), 282-283.
- Karaoğlu, A.A. (1962). Reformculara cevap. *İslâm*, 55, 197.
- Koçu, R.E. (1958). Kur'an şanında. *İslâm*, 22, 25.
- Kur'an'a büyük saygısızlık. (1955). *Sebilürreşad*, VIII(196), 331-334.
- Kur'an-ı Kerim meâl ve tefsiri. (1963). *Sebilürreşad*, XIV(345), 308.
- Kur'an'a musallat olanlar. (1958). *Sebilürreşad*, XI(261), 173.
- Kur'an-ı Kerim münakaşasının içyüzü. (1958). *İslâm*, 9, 8-24.
- Kur'an-ı Kerim münakaşası üzerine düşüncelerimiz. (1958). *İslâm*, 9, 26.
- Kur'an'la oynuyorlar. (1957). *Sebilürreşad*, X(250), 393-397.
- Kur'an'ı tercüme bir ilimdir. (1955). *Sebilürreşad*, VIII(197), 339.
- Kur'an tercümesindeki hatalar. (1963). *Sebilürreşad*, XIV(350), 386-387.
- Kuşçu, K. (1959). Emekli orgenerale cevabımız. *İslâm*, 27, 72-74.
- Kutluay, F. (1951). Aydınlatılan iki mühim sır. *Sebilürreşad*, IV(99), 374-375.
- Miras, K. (1949). Kur'an tercümesi hakkında tarihi hatıralar ve ilmi hakikatler. *Sebilürreşad*, II(38), 195.
- Muhterem Diyanet İşleri reisi ile bir mülakat. (1961). *İslâm*, 43, 195.
- Namazda Kur'an okumak meselesi. (1949). *Sebilürreşad*, II(34), 134-135.
- Namazda Kur'an okumak (1949). *Sebilürreşad*, II(36), 164-167.
- Ogan, M.R. (1949a). Kur'an tercümesi Kur'an'ın yerini alabilir mi?. *Sebilürreşad*, II(32), 110.
- Ogan, M.R. (1949b). Kur'an tercemesi Kur'an değildir (I). *Sebilürreşad*, II(41), 245-246.
- Ogan, M.R. (1949c). Kur'an tercemesi Kur'an değildir (II). *Sebilürreşad*, II(42), 269-271.
- Ogan, M.R. (1949d). Kur'an tercemesi Kur'an değildir (III). *Sebilürreşad*, II(43), 382-384.
- Ogan, M.R. (1949e). Kur'an tercemesi Kur'an değildir (IV). *Sebilürreşad*, II(45), 312-313.
- Ogan, M.R. (1949f). Kur'an tercemesi Kur'an değildir (V). *Sebilürreşad*, II(46), 323.
- Ogan, M.R. (1956a). Baltacıoğlu ile bir hasbihal. *Sebilürreşad*, IX(215), 236.
- Ogan, M.R. (1956b). Baltacıoğluna cevap (I). *Sebilürreşad*, IX(217), 259-262.
- Ogan, M.R. (1956c). Baltacıoğluna cevap (II). *Sebilürreşad*, IX(218), 277-278.

- Ogan, M.R. (1956d). Baltacıoğluna cevap (III). *Sebilürreşad*, IX(220), 307-308.
- Ogan, M.R. (1957). Kur'an istismarı. *Sebilürreşad*, XI(256), 83.
- Ogan, M.R. (1960). İslâm dininin hakikatleri. *Sebilürreşad*, XIII(309), 133-134.
- Ogan, M.R. (1962). Kur'an-ı Kerim'in eksik tercümeleri ve yanlış tefsirleri. *Sebilürreşad*, XIV(332), 98.
- Okay, M. Orhan. (1989). Ahmed Midhat Efendi. *DİA* (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi) (cilt II, s. 102). İstanbul: Diyanet Vakfı.
- Özmen, M.Ş. (1960). Kur'an-ı Kerim Latin harfleri ile yazılabilir mi? *İslâm*, 37, 8.
- Öztürk, M. (2013). *Cumhuriyet Türkiye'sinde meâl ve tefsirin serencamı*. Ankara: Ankara Okulu.
- Sağman, A. R. (1957). *Kur'an'ın Türkçeye tercemesi karşısında üç profesör*. İstanbul: Ahmet Sait Matbaası.
- Sağman, A.R. (1962). Kur'an tercemeleri hakkında. *Sebilürreşad*, XIV(343), 283-284.
- Subaşı, N. (2004). 1960 öncesi İslâmî neşriyat: sindirilme, tahayyül ve tefekkür. Aktay, Y. (Ed), *Modern Türkiye'de siyasi düşünce: İslamcılık VI*. İstanbul: İletişim.
- Şen, E. (2008). *İsmayil Hakkı Baltacıoğlu ve Kur'an Meâl*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Şenkon, H. (1958). Kur'an-ı Kerim Türk ve Latin harfleriyle niçin yazılamaz?. *İslâm*, 9, 27.
- Şenkon, H. (1959). Kur'an ve Latin harfleri. *Sebilürreşad*, XII(279), 60.
- Talay, B. (1963a). Türkçe Kur'an bezirgânı. *İslâm*, 65, 140-141.
- Talay, B. (1963b). Türkçe Kur'an bezirgânı. *İslâm*, 66, 174-175.
- Tayyar, İ.A. (1959). Kur'an-ı Kerim tercüme edilemez. *İslâm*, 25, 11.
- Türkçe Kur'an babında. (1958). *İslâm*, 22, 15.
- Us. H. T. (1955). *Ahmed Midhat'ı anıyoruz: bir jübilenin intibaları*. İstanbul: Vakit Gazetesi Matbaası.
- Ünal, M. (2007). *Sırât-ı Müstakîm ve Sebilürreşad* dergilerinde yayınlanan Kur'an ve tefsirle ilgili çalışmalar. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IX(2), 109-146.
- Yaprak, H.T. (1958). Hacıbayram Camiinden hutbeler (Kur'an-ı Kerim Allah'ın himayesindedir tahrif edilemez). *İslâm*, 21, 32.
- Yazgıç, K. (1940). *Ahmed Midhat Efendi hayatı ve hatıraları*. İstanbul: Tan Matbaası.
- Yazır, M.H. (1960). Kur'an tercüme edilebilir mi?. *İslâm*, 38, 34-35. (Bu yazı Elmalılı Hamdi Yazır'ın *Hak Dini Kur'an Dili* tefsirinin mukaddime kısmının sadeleştirilmiş ve kısaltılmış halidir)
- Yeşil, Ş. (1959). *Orgeneral Fahrettin Altay'ın İslâm dini risalesine cevap*. İstanbul: Hüsnütabiat Matbaası.
- Yeşil, Ş. (1985). *Cevaplar: İslâm dininde reform isteyenlere cevap, dinsizlere cevap, Org. Fahrettin Altay'a cevap, Metropolit Yakovas'a cevap, Amerikalıların suallerine cevap*. İstanbul: Yayılcık Matbaası.

Ek-II

Cilt: XI — Sayı: 252

SEBİLÜRREŞAD

23

TÜRKÇE KUR'AN MI?

— 1 —

«Bağdad» in yüksek bir ilim adamından çok dikkate değer bir mektup aldım. Beni hayretten hayrete düşüren ve asılsız bir rüya imiş hissini veren bu mektupta şöyle deniliyor:

— «Türkiyede «Türkçe» bir «Kur'an -ı kerim» nâzil olmuş! Bu yeni bir düzme kur'an mı, yoksa bizim bildiğimiz ilâhî kur'an mı?! Herkes birbirine bu suali soruyor ve cevabını merakla bekliyor.

— Türk alimleri de pek iyi bilirler ki ilâhî kur'an — kendi beyânına da — «Lisân-ı arabi-i mümin» ile nâzil olmuştur. Ondan sonra ne ikinci bir kur'anın nüzülüne, ne de «Hatemül enbiyâ» olan sevgili peygamberimizden sonra diğer bir peygamberin gelmesine imkân yoktur. Baatıl bir mezhebin uydurduğu ve mukaddes tanıdığı ma'hut kitâba bile «Kur'an» adını vermemişlerdir. «Müseyleme-tül kezzab» gibi adamların vaktiyle uydurmak istedikleri, fakat kendilerinin dahi inanmadıkları ve onun yüzünden zillet ve hakaretlere uğrayarak tepelendikleri o yâvelerin gayr-i meşru bir ce-

Kendisi bunu tekbiz edebilecek vaziyette mi dir?

Kitabın içine ilâve ettiği propaganda broşuruda (Türkçe Kur'an) ı nı propaganda ettirdiği kimseler arasında Farmasonlar da var. Ez cümle üstad kaşerlenmiş mason oğlu mason Kazım Nami de var, Cemil Sena, Cihad Abacı oğlu da mason. Nebioğlu da mason ise mesele çatallaşır. Müslümanlar bu noktayı de bilmek isterler.

Propaganda broşurunda Ulukışla camii imamının da bir sözü var. Be imam efendi! sen bu işlere ne karışırın? işlerin iç yüzünü biliyor musun? «Türkçe Kur'an» davasına kalkışacak olursan sana ne derler? sen Kur'anından ayrılma, sonra gırdaba yuvarlanırsın.

Sonra propaganda broşurunda birde insanı putlaştırın ve peygamberi zişana (Arap Mehmed) diye hakaret eden Behçet Kemâl denilen adam da var, bu hakaretini bu rada da tekrar ediyor. Osman Nebioğlu, peygamberimizin adı (Arab Mehmed) midir?

Müslümanlar bütün bunlara cevaplarımızı bekler, pek çok soracak şeyleri daha var, şimdilik bu kadar.

min-i saakit gibi nasıl doğmadan öldüğünü Türk kardeşlerimiz elbette bilirler. Onlar güvâ kur'an dilinde, va'ni arapca uydurmalardı.

Kur'an-ı kerime nazire yapmaktan kat'i acizlerini anlayan müşrik arap edip ve şairlerinin nihâyet yeis ve fütür ile nasıl kılıca sarıldıkları ve bu kabadayılıklarında da sernügün edildikleri ma'lûm değil midir? İlahî kur'anımızın «bana ne ins, ne cin» aslı nazire yapamazlar» meâllerindeki âyetleri bugün dahi ayakta, kâinata meydan okumaktadır.

Türkçe kur'an-ı kerim, yoksa bir terceme midir? fakat buna da «kur'an» denilemez. «Terceme», belki. Eğer bunu başaracak bir «dâhî» zuhur ettiyse! Hayır, kur'an hakikîyle terceme de edilemez. Nitekim siz de bunu «kur'an-ı hâkim ve Meâl-i kerim» adlı eserinizin «Önsöz»ünde mükemmelen ve müdel-lelen isbât ve itirâf ediyorsunuz...

Bizi o nevezuhûr «Türkçe kur'an-ı kerim (!)» hakkında lütfen tenvir etmenizi recâ ederim, biz de, talebelerimiz de bu baktaki yazılarımıza sabırsızlıkla müntazırız....»

CENÂBİM:

Türkiyede ne yalancı bir peygamber türemiş, ne de yeni bir kur'an nüzül etmiştir. Bunun imkânsızlığını siz üstadımız da pek güzel izah buyurursunuz. Mes'ele bir kur'an tercemesinden ibârettir Mütercim-in-ki kendisini tanımıyorum - o adı takması büyük hata ve büyük cür'ettir. Pederleri merhumun dindâr bir zât olduğunu bilirim. Herhalde oğlunun da öyle olduğuna hüsnü zannetmek isterim. Pek çok neşriyyâtı vardır. kendince millî bir hizmet olmak üzere neşretmiş olacaktır. Soy adı «Nebioğlu» ise de o' ne peygamberlik, ne de peygamber zâdelik iddiasında değildir.

Gerek bu eser hakkında, gerek Baltaçı oğlu'nun yeni kur'an tercemesi hakkında yazı yazmamı burada da ısrar ile isteyenler çoktur. Ne yazayım? Ne ben onların dillerini anlarım, ne de onlar benim dilimi anlarlar ve: **Varak-ı mîhr-i vefâyı k'im okur, kim dinler?**

Uzun yıllar Türk, Arap ve fers dilleriyle, vüs'umca, iştigal ettim, nakli ilimleri de bir'an ihmâl etmemiye çalıştım. Buna rağmen haalâ arapçayı pek iyi bildiğimi iddiâ edemem. İnti-

Dönemin önemli isimlerinden ve aynı zamanda müfessir kimliğiyle de bilinen Hasan Basri Çantay'ın, 1957 yılında *Sebilürreşad* dergisinde Türkçe Kur'an meselesini ele aldığı yazılardan biri.

Ek-III

Ayine-i Devran :

**Kur'an
"Çevirileri ve Çevirenlerine"
Dair**

Mehmed LÜTFİ

Yazımın başlığından bütün tefsirleri ve müfessirleri gözden geçireceğimi sanmayınız. Bu bir hayli, ciltler tutacak bir iştir.

Son senelerde bizde moda haline gelen, adları "eviri" ve "çeviri" müfessirleri "evirici" ve "çevirici" olan faaliyetten bahsedeceğiz.

Camiin içindeki meselelere ait işlerle camiin dışındakilerin meşgul olduğu bir memlekette bulunuyoruz.

Gece gündüz camiin içindekiler için uykusunu kaçıranlar, anlaşılın Luter'in İncil'i Almancaya çevirdiğini istihbar etmişler ve camiin içindeki vatan-daşları bu işden mahrum etmek istememişler, ortaya bir sürü çeviri çıkarmışlardır. Bu moda, salgın halinde, halen yürürlüktedir. Önüne gelen evirip çevirmektedir...

Aklımda kaldığına göre, bir zamanlar Cemil Sait diye bir vatandaş vardı. Galiba merhum Süleyman Nazif beyin hemşehrisi olacak.. Yarımın biraz üstünde olduğu söylenen Frenkçesiyle, ilk çeviriyi bu yapmıştı. Çeviri esnasında hastalanmış ve Süleyman Nazif merhuma :

— Ölürüm de bu iş yarım kalır diye korkarım. O da,

— Ben de aksi olmasından korkarım cevabında bulunmuş.

Nihayet Süleyman Nazif korkduğuna uğramıştı.

Namütenahi sarf ve nahiv hataları ile dolup taşan bu Cemil Sait nüshası çok şayanı dikkattir. Yanlış aramaya hacet yok. Rasgele bir sahife açınız, ben açtım. Şuara süresinde sondan bir önceki âyete baktım: "Onlar (Şairler) yapamadıklarını söyleyen insanlardır." mealinde olması gerekirken, ibare "Onlar yaptıklarını söylerler" tarzında evrilmiş.

Ne var ki, Cemil Sait'in bu "Türkçe Kuran"ı iltifat görmedi. Son senelerde evrende bir hareket oldu, evirme işine hızla girildi. Baltacının oğlu, baltasızın oğlu, ne bi oğlu, bilmem ne oğlu, ne kadar oğlu varsa cümlesi müfessiri âzam olup çıktılar. Bu iş için çok zahmet çekmediler. Cemil Sait nüshasını eski yazıdan yeni yazıya nakledip biraz da uydurmacadan sözler sokuşturdular ve meseleyi halletmiş oldular.. Gazeteler de yedinci kit'a'nın keşfi gibi gürültülerle etrafa duyurdular.

Eğer sizler de müfessir olmak isterseniz; Cemil Sait nüshasını daktilo edip, yeni kelimelerle bazı yerlerini değiştiriniz. Kitab haline sokup bastırırsanız sizi de alkışlarlar. Ama tefsir için 55 çeşit ilme âgah olmak lâzımmış.. Bu şahıslar acaba bu ilimleri ismen de olsa sayabilecek durumda mıdır? Fakat, eviriciler kendilerini her sahada salâhiyetli görürler. Ruhî hastalığımızın başlıca illeti de bu değil mi zaten?..

1950-60'lı yıllarda Kur'an çevirilerinin serencâmına dair Mehmed Lütfi'nin 1962 yılında *İslâm* dergisinin elli ikinci sayısında neşredilen yazısı.

IV. BÖLÜM

SİRÂT-I MÜSTAKÎM - SEBİLÜRREŞAD:
İSLAMCI DÜŞÜNCENİN VE DERGİCİLİĞİN PROTOTİPİ

Masonluk içinden çıkılmaz bir bataklıktır Milletin varlığını kemiren bir yahudi düzenidir.

Beynelmül bir teşekkül olan Mason tarikatının Atatürk tarafından kapatıldığı halde yeniden faaliyete başlamasına niçin müsaade edildiği hakkında Sinan Tekelioğlunun takerirlerini ve Meclisteki beyanatını Vatan gazetesi baş yazarı Ahmet Emin Yalman, «İnkilâp adı altında taassup» la itham ediyor ve bunun «İnkilâp ruhunu fazla bir derecede zedeliyeceğini», «İnkilâp gayelerinin nizamına aykırı bir hareket olduğunu» söylüyor.

İnkilâbın gayesi Fırmasonluktan ibaret midir ki Masonluğu tenkid, inkilâbı fazla bir derecede zedelemiş olsun? Acaba Mason Localaları, nı kapatan Atatürk de inkilâbı zedelememiş miydi? Halk Partisine mensup bir zatın Masonluğu bir Yahudi müessesesi olarak göstermesi inkilâp nizamına neden aykırı oluyoruz? Halk Partisi baştan aşağı bir Mason müessesesi midir? Partiyi ellerinde tutanların müfritleri Mason olabilir ve bunlar Partiyi Masonluk umdeleriyle idare etmek isteyebilirler. Fakat Parti arasında memleketine ve milliyetine bağlı bir çok zevat da vardır ki bunlar, Masonluğu Atatürkün görüşüyle görürler, yani bu memleket ve millet için zararlı telekki ederler. Bunları inkilâbı zedelemek, inkilâp nizamına riayetsizlikle itham etmek pek tuhaf bir işnat olmaz mı?

Yalmanın profesyonel yazısından anlaşılacağına göre, Masonların meydana çıkması Masonluk hesabına iyi bir şey olmamıştır. «Her şeyin açıkça münakaşa edildiği bir devirde esrar perdesine bürünen Mason usul ve hareketlerinin bugünkü nesil üzerinde fazla bir cazibesi olduğunu» zan edenlerin yanlış düşündükleri, Masonluğa karşı bütün memleket efkârının hassasiyeti ve bu milli infialin Meclise kadar aksatılması sabittir. Tamamiyle maskaralıktan ve Yahudi hurafelerinden ibaret olan Mason usul ve hareketlerinin, Mason âyin ve merasiminin gizli kılması icap ederdi: Çünkü bunlar münakaşa mevzuu olunca müdafaa edilebilecek şeyler değildi. Bu itibarla, Masonluğun meydana çıkışı, Mason gazetecilerini müşkül mevkie koymuş oldu. Bununla beraber memleket efkârını bu kadar zedeleyen, Meclis kürsüsünden

«Yahudice bir hareket» ithamıyla en ağır itaplara maruz kalan Masonluğu, büsbütün müdafaa bırakmak da olamazdı. Bahusus Dahiliye Bakanının «Mason ünvanının beynelmül bir mana ifade ettiği» hakkındaki beyanati Masonları endişeye düşürdü. Bu sebeple Masonluğun müdafaaası Vatan baş yazarının üstalıklı kalemi için bir zaruret oldu.

Yalman diyor ki: «Masonluk, devrini yaşamış, vazifelerini yapmıştır», ister kapatın, ister bırakın. Evet, doğrudur. O, yapacağını yapmıştır. Bundan ötesi can sağlığı. Masonlar, çok şeylerden intikam aldılar. Dini yere serdiler, din ehlini perişan ettiler. Ahlakı millînin altına üstüne getirdiler. Dini müesseseleri yıktular. Din tedrisatını kaldırdılar. Din hürriyetine karşı bir çok kayıplar koydular. Din üzerinde türlü türlü baskılar tesis ettiler. Vicdanlara müdahale ettiler. Milletin itikadına, ibadetine kadar el uzattılar. Devirmedik hiç bir mukaddes varlık bırakmadılar. Elhak bu vazifelerini hakkıyla yaptılar. Yapaçakları daha ne kaldı? Fakat Masonlar bu yaptıklarını bu devirdiklerini kâfi görmüyorlar. Kim bilir içlerinde daha ne gizli plânları vardır! Yalnız, birbirlerini kayırmak, bütün mevki aralarında paylaşmak için bu sebebe ihyâ etmediler ya!

Bu, öyle müthiş bir tarikattir ki, ağacı içinden yiye kurtlar gibi, beşer cemiyetlerinin manevi varlıklarını kemirir. Milletleri dinden imandandı soyar. Kendilerine mahsus mabetleri vardır ki mihraplarında Yahudiler imamlık eder. Kitapları vardır ki sahifeleri Yahudi efsaneleri ile doludur. Âyinleri, merasimleri hep Yahudi hurafelerinden ibarettir.

Tarikat deyince yalnız dini mahiyette bir teşekkül anlamak asla doğru değildir. Dinleri içinden bozmak, yıkmak üzere teşekkül eden «Batniye» de bir tarikat idi. Beltaşlık de bir tarikatır. Masonlar da kitaplarında kendilerini bir «tarikât» olarak gösterirler. Bütün dünyada Masonluğun bir «tarikât» olduğu malûm bir keyfiyettir. Biraz okur yazar adamlar bunun böyle olduğunu bilirler.

«Tarikat» deyince konun nazarında ayırmağa

Lâiklik şeriat aleyhtarlığı mıdır?

Teşrii sahada lâikliğin hakiki mânası

Yazan: Eşref EDİP

Bizde çok kötü bir anane halini aldı: Yabancı memleketlerden her hangi bir müesseseyi nakledeken onu vaz'ı aslisinden çıkarır, mahiyetini büsbütün değiştirir, kendi keyfimize göre uydurmağa çalışırız. Bu hususta ne ilim tanırız, ne hukuk ve kaide. Kendi cahil ve müstebit kafalarımıza göre o müesseseye öyle bir şekil veriyoruz ki başka yerde güzel güzel işlerken bizde kötüleşir, berbadlaşır, zararlı bir hal alır.

Malûmdur ki kanunlar, müesseseler milletlerin hayatından, tarihinden, an'anelerinden, millî seciyelerinden, millî mizacılarından, millî ruhlarından, millî vicdanlarından doğar. Her milletin kendine mahsus ictimaiyatı, itikadiyat ve ahlâkiyatı vardır. Bunlar millî bünyenin ana temelleridir. Kanunlar, müesseseler bu temeller üzerine kurulur. Ve ancak bu temeller üzerine kurulan kanunlar, müesseselerdir ki muntazam işler, feyiz verir ve pâyidar olur.

Biz kavânını tabiiyeye, ruhi-akvama aykırı bir yol tutarak yabancı kanun ve müesseseleri memleketimize nakil ile temelsiz binalar kurarken hiç olmazsa onların şekil ve mahiyetlerini bozmuş olmamalıyız ki bir dereceye kadar faydalarını iktifat edebilelim. Yoksa başka yerde faydalı olan bir şeyi büsbütün zararlı bir şekle sokmuş oluruz.

Lâiklik müessesini yabancı memleketlerden aldık. Bu müessese oralarda ne gibi ahval ve şeraitin leabi olarak doğmuştu? O milletlerin tarihleri, ictimaiyatı, itikat ve ahlâkiyatı ile bizimkiler arasında bir münasebet var mıdır? Garp cemiyetlerinin dinleri olan hıristiyanlıkla Şark cemiyetlerinin dini olan

Kur'an; Tenzili Rabûlâlemin'dir, münzel ve mütevatir nazmından başkasına itibar ve uğunluk; onun tebligatına aykırıdır.

Üstadın bazı mütalâaları daha vardır ki böyle mühim bir münakaşada onları karşılıksız bırakmak münasip olmaz. Müteakip yazımda, onları da cevaplandırarak mevzuu tamamlamış olacağım. M. RAİF OGAN

müslümanlık esasları ve hükümleri bir midir? Bunların hiç birini tetkik etmezsiniz, ne ilim, ne kanun ve kaide tanımayan müstebit bir mukallit haleti ruhiyesile, her kanun ve her müesse gibi, lâikliği de geliş güzel kabul ettik, temelsiz bir bina kurduk.

Feki! Fakat neden bu müessesenin çarklarını değiştiriyoruz? Onu komünizmleştirmeye çalışıyoruz? Neden vaz'ı aslisinden çıkarıyor şeriat düşmanlığı şekline sokuyoruz? Lâiklik şeriat aleyhtarlığı demek midir? Lâik bir devletin kanunları arasında şeriat ve din hükümlerine uygun düşen hiç bir madde yok mudur? İlimle, hukukla iştigali olmayanların böyle yanlış davasında bulunan zevatın, muharrir, âlim, hukukçular ve profesörlerin böyle mütalâalarda bulunmaları doğru olur mu?

Bu yanlış görüş ve yanlış gösteriş o kadar yayıldı, o kadar moda haline sokuldu ki âlim, cahil hemen herkes lâikliği şeriat aleyhtarlığı, şeriat düşmanlığı şeklinde telâkki etmektedir. Bu bâtıl telâkki, idare edenleri dalâlete sürüklüyor. İdare edene, olunanları da teccistir ve şüpheye. Yani berikilerde şeriata karşı bir düşmanlık, millette de bu düşmanlığa karşı bir husumet ve bu sebeple din ve şeriati yıkan bir müesseseye imiş gibi lâikliği karşı hasmane bir nazar. Halbuki lâiklik hakiki mânâna ve mahiyetle görülür, gösterilir ve tatbik edilirse hiç olmazsa bu karşılıklı husumetlere mahal kalmaz. İdare edenler lâikliğin komünizm demek olmadığını sözlerle, fiillerle ve tatbikatla göstermeğe mechurdurlar. Yoksa milletin infial ve endişesini bertaraf edemezler.

Sofra laikliği şaha izafe etmek de sakat bir şeydir. Laiklik, insanın sıfatı değil, devletin sıfatı olabilir. Laiklik bir idare şeklidir ki tecelligâhı ancak devlettir. Bu şekli idareyi kabul eden devlet kanun tanzim ederken kendini her hangi bir din ve şeriat kaideleriyle mukayyet ve bağlı addetmez. Bu hususta kendini mutlak iktidar sahibi sayar. Ama bu de-

Cumhuriyet Dönemi İslamcılığının Kurucu Tavrı Olarak *Sebilürreşad* Dergisi (1948-1950)

Ali Osman Çakmak

Giriş

Bilindiği üzere Türkiye'deki İslamcılık düşüncesi, Cumhuriyet'in kuruluşu özellikle 3 Mart 1924 tarihli hilafetin kaldırılmasıyla birlikte gerçekleşen reformlar ve nihayet 4 Mart 1925 tarihli Takrir-i Sükûn kanunuyla birlikte görünümünü kaybetmiş bir düşüncedir. İslamcılık düşüncesinin tekrar kıpırdanmaya başladığı tarihlerin, II. Dünya Savaşı yıllarına tesadüf ettiği gözlemlenir. Savaşın sonuna doğru Türkiye tarafını demokratik bloktan yana seçmiştir. Seçiminin bir gereği olarak, bir yandan çok partili hayata geçmeye doğru adımlar atarken, diğer yandan pozisyon aldığı Sovyetler Birliği'ne karşı Batı bloğuna daha fazla yaklaşım kendine yeni bir yol çizmeye çalışmakta, bu kapsamda komünizmi yükselen bir tehdit olarak görmektedir. Türkiye'deki İslamcılık düşüncesinin, savaş sonrası bütün dünyada esen demokrasi dalgasının da etkisiyle oluşan böyle bir ortamda tekrar yol almaya başladığı ve bu alandaki yayıncılığın giderek arttığı görülmektedir.

Türk siyasal hayatı 1940-1950 arasında önemli değişim ve dönüşümlere sahne olmuştur. II. Dünya Savaşı'nın bütün etkilerinin ağırlıkla hissedildiği, Türkiye'nin savaş şartları icabı dışarıyla daha fazla etkileşime geçtiği bu on yılı, savaş dönemi ve savaş sonrası dönem olarak ayırmak mümkündür. Özellikle 1931'den sonra konsolide olmaya başlayan otoriter tek parti anlayışı, 1945 senesinden itibaren bir çeşit farklılaşma sürecine girmiştir. 1945'ten 1950'ye kadar olan dönem, demokratikleşmeye doğru teker teker adımların atıldığı ve 1925'ten itibaren benimsenen katı laiklik politikalarının gevşetildiği bir yumu-

şama ve geçiş devresi görünümündedir. Dönemin tamamında ülkenin siyasal lideri konumunda bulunan İsmet İnönü, 1940 yılında, *Milli Şef* ünvanını taşıyan, eleştirilenin dahi mümkün olmadığı erişilmez konumundan, 1947 yılında durumdan memnun olmayan her yayın organının hakkında olumlu olumsuz konuşabildiği bir cumhurbaşkanına (Kemal Karpat, 2012, s. 297), 1950 yılının Mayıs ayında ise artık devlet yönetiminde söz sahibi olmayan bir muhalefet partisi liderine dönüşmüştür. Şüphesiz ki İnönü'nün şahsi pozisyonunda örneklenirilen bu dönüşüm, esasında tek parti ve resmi ideolojiye dayanan otoriter bir rejimden halkın söz sahibi olmaya başladığı bir yeni bir yönetim biçimine geçişin ifadesidir. Geçiş dönemi ülkenin siyasi hayatında reformlara yol açtığı gibi, sosyo-kültürel ve fikir hayatında da önemli evrilmelerle sonuçlanmıştır.

Sebilürreşad dergisi, II. Meşrutiyet'ten itibaren Türkiye'deki İslamcılık düşüncesinin en uzun ömürlü yayın organı konumundadır. Dergi 27 Ağustos 1908 tarihinde Ebu'l-Ulâ Mardin ve Eşref Edip¹ tarafından *Sırât-ı Müstakim* adıyla yayınlanmaya başlamıştır. Mehmet Akif'in uzun süre başyazarlığını yaptığı dergi Mart 1912 tarihinden itibaren *Sebilürreşad* ismini almış, 641 sayı yayımlandıktan sonra 1925'te çıkarılan Tahrir-i Sükûn Kanunu'yla kapatılmıştır. II. Dünya Savaşı sonrasındaki nisbi serbestlik ortamında, Mayıs 1948'den itibaren *Sebilürreşad* adıyla tekrar yayınlanmaya başlayan dergi, Eşref Edip tarafından 1966 senesine kadar 362 sayı daha çıkartılabilmıştır (Efe, 2009, ss. 251-253).

Bu çalışmanın amacı, 19. yüzyılın ortalarından itibaren Osmanlı coğrafyasında gelişmeye başlayan İslamcılık düşüncesinin çok partili hayata geçişle birlikte nasıl bir şekil aldığı ve seyir takip ettiğini *Sebilürreşad* dergisi örneğinde ortaya koymaktır. Bu kapsamda derginin Mayıs 1948'den Mayıs 1950'ye

1 *Sebilürreşad*'ın ilk kurucuları arasında yer alan Eşref Edip, gerek Osmanlı'nın son devri ve gerekse Cumhuriyet'in ilk devrindeki dini yayıncılığın en önemli isimlerindedir. Serez doğumlu olan ve hukuk tahsili alan Eşref Edip, henüz Hukuk mektebindeyken yayıncılık hayatına atılmıştır. Ebu'l-ula Mardin'in ayrılmasından sonra ilmi ve siyasi bir dergi olan *Sebilürreşad*'ın elli yıllık serüveninin baş aktörü olmuştur. Milli Mücadele döneminde Mustafa Kemal tarafından dergi kadronsun Ankara'ya çağırılması üzerine Ankara'ya taşınan dergi, Eşref Edip ve arkadaşı Mehmet Akif'in öncülüğünde Anadolu sathında yaptıkları yayın ve faaliyetlerle Milli Mücadele'ye büyük destek vermiş ve Gazi'nin takdirini kazanmıştır. Tahrir-i Sükûn kanunuyla dergisi kapatılan ve İstiklal Mahkemeleri'nde yargılanan Edip sonrasında beraat ettirse de 1941 yılına kadar süreli yayın hayatından çekilmek zorunda kalmıştır. 1941'de *İslam Türk Ansiklopedisi*, 1948'de ise yeniden *Sebilürreşad* ismiyle süreli yayın hayatına dönen Edip, 1966'ya kadar çıkmaya devam eden derginin kapanmasından beş yıl sonra vefat etmiştir (Arabacı, 2005, ss. 96-128). Eşref Edip'in gerek yaşadığı dönem, gerekse fikir ve faaliyetleriyle Osmanlı dönemi İslamcılığı ve Cumhuriyet Dönemi İslamcılığı arasında bir köprü konumunda olması, onun önemini artıran en önemli faktördür.

kadar yayımlanan 77 sayısı incelenmiştir. Dönemin 1950 ile sınırlandırılmasının sebebi, bu tarihten öncesinin tek parti iktidarına tesadüf etmesidir. Çalışma İslamcılık açısından literatürde çok işlenmemiş olan, henüz CHP'nin tek başına iktidarda olduğu bu aralıkta, bir dergi üzerinden İslamcılık düşüncesinin içinde bulunduğu durumun fotoğrafını çekme amacındadır. 1925'ten itibaren Bu kapsamda İslamcılarının temel gündem maddeleri, muhalefet edilen ve edilmeyen noktalar, dile getirilen ve getirilmeyen talepler üzerinde durulacak, İslamcılık düşüncesinin bu yıllardaki durumu, *Sebilürreşad*'ın asli gündem maddeleri olarak da sıralayabileceğimiz dokuz başlık altında anlaşılmaya gayret edilecektir. Bu başlıklar *Sebilürreşad* dergisinde demokrasi, laiklik, din hürriyeti, İslam birliği, masonluk, komünizm, Millî Mücadele, tarih algısı ve dönemin siyasi partilerine bakış meseleleridir.

Genel olarak bakıldığında, bu başlıklardan demokrasi, laiklik, din eğitimi, komünizm, masonluk ve Millî Mücadele konularının birbiriyle iç içe geçtiği görülmektedir. Bu iç içe geçmişlik laiklik ve din eğitimi konularında daha ön plandadır. Dergide din eğitimine izin verilmesi talebi sıklıkla vurgulanırken, hukukun şer'i olması, hilafet veya saltanatın geri gelmesi, laiklik ilkesinin terk edilmesi, demokrasiye alternatif düzen teklifi veya şapka, harf, takvim gibi temel inkılap kanunlarının herhangi birinin değiştirilmesi talebinden bahsedilmediği nettir. Gündemde tutulan din eğitiminin özerk veya sivil bir yapıdan çok devletin inhisarında bir faaliyet olarak yürütülmesinin arzulandığı, kapatılan medreselerin tekrar açılmasına dair bir talebin ise gündeme taşınmadığı görülür. Talep zincirinin en üstünde yer alan din eğitimi serbestliğinin tesisi için, yeni rejimin kendine değer olarak benimsediğini iddia ettiği iki ilke üzerinden gidilir: Demokrasi ve laiklik. Dergiye göre demokrasinin hakkıyla uygulanması ve laiklik anlayışının yumuşatılması elzemdir. Millî Mücadele, komünizm ve masonluk konuları ise bu talep zincirinin en altındaki destek noktalarını oluşturur. Masonlara verilen haklar demokrasi sebebiyle Müslümanlara da tanınmalıdır. Laiklik ise aynı Millî Mücadele yıllarındaki gibi anlaşılmalıdır. Aksi takdirde komünizm, ülke ve toplumu yok etmeye hazır yakın bir tehlike olarak beklemektedir ve giderek yaklaşan bu büyük tehlikenin engellenmesi, sadece ve sadece din eğitimi teşvik edip yaygınlaştırmakla mümkündür.

Çalışma boyunca, *Sebilürreşad*'ın bu başlıklar yardımıyla Cumhuriyet ideolojisine bir itiraz mahiyetinde ortaya koymaya çalıştığı Cumhuriyet tipi bir İslamcı söylemi nasıl inşa etmeye çalıştığına vurgu yapılacaktır. Her bir başlık

altında dile getirilen söylemler, aslında bütüncül bir söylemin parçalarıdır. Çalışmamızda öncelikle derginin söz konusu başlıklarda aldığı tavırlar, dergiden yapılan temsil kabiliyeti yüksek alıntılar çerçevesinde açıklanmaya ve analiz edilmeye gayret edilecek, bunlar birbiriyle ilişkilendirilerek *Sebilürreşad*'ın İslamcılık akımının gerek tarihi gerekse fikri bağlamı içinde nereye oturduğu tespit edilmeye çalışılacaktır.

Demokrasiye Bakış

Sebilürreşad'ın demokrasi konusundaki yaklaşımına bakıldığında ilk dikkat çeken nokta, bu konunun dergi gündeminde hatırı sayılır bir yer işgal ettiğidir. Başta başyazar Eşref Edip olmak üzere dergi yazarlarının demokrasi kavramına büyük bir değer atfettiği görülür. Eşref Edip'in yazdığı şu satırlar *Sebilürreşad* çizgisinin demokrasiye atfettiği önemi gösterir niteliktedir: "Nihayet tarihin karşı gelinmez cereyanı karşısında dalalet devrinin temelleri sarsıldı. Mazlum bulutlar arkasından demokrasi güneşi tulu etmeye başladı (Eşref Edip, 1949p, s. 2). "Demokrasi çok feyizli bir müessesedir. Temenni edelim ki bu hakiki surette memleketimize yerleşsin" (Eşref Edip, 1949p, s. 3). Cemal Oğuz Öcal ise, Namık Kemal'i anlattığı bir yazıda şöyle der: "Vatan ve millet sevgisini mukaddes bir aşk ve iman halinde kalplerimize ilk defa sokan, bize hürriyet ve demokrasinin tadını bir hayat iksiri gibi en evvel tattıran Namık Kemal olmuştu" (Öcal, 1949, s. 3).

İkinci dikkat çekici olan şey ise, yazarların her fırsatta demokrasi anlayışının İslam'a aykırı olmadığını, bunun daha da ötesinde demokrasinin bizzat İslam'ın öngördüğü bir sistem olduğunu ispatlamaya çalışmasıdır. Bu ispat çabasının İslam'ın demokrasiyle karşıt olduğu söylemine karşı geliştirilen bir savunma olduğu, hem içerik hem de üslup itibarıyla bariz bir biçimde hissedilir. İslam'da demokrasiye nasıl bir yer tanındığını ispatlamak üzere birtakım dini yorumlara başvurulur. Bu konuda başı çeken Ahmet Hamdi Akseki, İslam'da imtiyazlı bir sınıfa yer verilmediğini ve onun nazarında her ferдин hür ve eşit doğduğunun kabul edildiğini söylemekte, bunun İslam'da devletin halkçı ve demokrat olması gerektiği anlamına geldiğini ifade etmektedir (Akseki, 1949b, s. 3). "Müslümanlıkta Demokrasi Esasları" başlıklı yazısında "İslamiyet, en yüksek demokrasi umdelerini ihtiva eder. İslam'ın talim eylediği kardeşlik ve müsavât düsturu en yüksek demokrasi umdeleridir" (Akseki, 1949a, s. 354).

diyen Akseki, vaktiyle Fransız İnsan Hakları beyannamesini hazırlayanlardan birinin *Kur'an-ı Kerim*'i incelemesi üzerine, burada demokrasinin kendilerinden asırlarca önce İslam tarafından temin edilmiş olduğu tespitini yaptığını ve "Aşkolsun şanlı Arap! Müsavat ve adaleti sen kurmuşsun" diye haykırdığını yazmaktadır (Akseki, 1949a, s. 355). Raif Ogan da Akseki'ye benzer bir biçimde İslam hukukunun demokrasi bakımından diğer hukuklardan çok ileri olduğunu ileri sürmekte, "İslamiyet ve İslamlar bugünkü değil çok ilerdeki mütakâmil demokrasinin hem mucidi hem mübeşşiridirler" ifadesini kullanmaktadır (Ogan, 1949c, s. 345). Dergide yer alan bir başka cümlede, demokrasinin hangi İslamî kavramlarla tanımlandığı calib-i dikkattir: "Hakiki Müslüman tam manasıyla demokrattır, yani adildir, sadıktır, yalancı değildir" (Saruhan, 1948, s. 143).

Derginin ana çizgisini temsil etmek üzere seçilen cümlelerde görüldüğü üzere, demokrasi Türkiye'de yaşayan insanlar ve özellikle dindar kesim için onlara tekrar can verecek bir hayat iksirine veya yirmi yıllık baskıcı dönemi yarıp sona erdirecek bir hayat kaynağına benzetilmektedir. Ayrıca Batı orjinli bir kavram olarak demokrat insan tipi, yerli bir insanın zihnine, "adil", "sadık" ve "yalancı olmamak" kelimeleriyle tercüme edilmektedir. Dergiye göre bu derece değerli ve yüce bir muhtevaya sahip olan demokrasi kavramının İslam'la çelişmesi asla mümkün değildir. Bunun ötesinde gerçek bir Müslüman aslında en ideal anlamıyla demokrat bir insandır.

Yazarların demokrasi kavramının önüne koymaktan kendilerini alamadıkları "hakiki" ve "tam" sıfatlarının ise ayrı bir anlamı vardır. Esasen bu sıfatlar, günün dünyasında demokrasi adıyla hükümet tarafından halka sunulan yönetim sisteminin, demokrasinin eksik ve kötü bir uygulaması olduğu yönünde bir itiraz işaret etmektedir. Nitekim dergi kadrosunun gözünde İslam'ın savunduğu demokrasi, demokrasinin bu şekildeki eksik ve kötü uygulamaları değil, ideal anlamdaki demokrasidir. Batı'daki demokrasi uygulamaları bu meyanda ideal birer örnektir ve bize aktarılması gereken hakiki demokrasi tipi, aynı zamanda demokrasi düşüncesinin de kaynağı olan, bireysel hak ve özgürlüklerin geniş bir dairede tutulduğu Batı standardındaki demokrasilerdir.

Yazıların içerik ve üsluplarından şunların rahatlıkla tespit edilebileceği söylenebilir: Yazarlar temel bir varsayım olarak demokrasi kavramına yüksek bir kıymet atfetmekte, sonrasında ise İslam'ın da onu bir değer olarak kabul ettiğini ispatlamaya çalışmaktadır. Bu ısrarlı ispat çabasının önemli bir sebebi, geleneksel İslam siyaset anlayışında demokrasi gibi bir esasa yer olmadığı şeklindeki

yaygın kanaattir. Bu kanaate sahip olanların elinde, yüzyıllarca süren padişahlık sisteminin ve sonrasında Meşrutiyet ilan edilmekle birlikte, “İslamcılık görünümünde sıkı bir istibdat rejiminin” hüküm sürdüğü uzak ve yakın tarihten, canlı ve itiraz götürmez örnekler vardır. *Sebilürreşad* yazarları, İslam hakkında bu düşünceleri taşıyanlara cevap olarak, Müslümanların yakın tarihe kadar uyguladığı yönetim biçiminin gerçek İslam anlayışını yansıtmadığını, İslam'ın zannedilenin aksine demokrasinin karşısında değil yanında yer aldığını ileri sürmekte, hatta İslam'ın öngördüğü devlet düzeninin tam da demokratik bir devleti çağrıştırdığını izaha gayret etmektedir.

Geleneksel İslam siyaset düşüncesine nispetle yeni bir dini yorumu ortaya koyan bu yaklaşım, esasen Genç Osmanlılar'dan itibaren Tanzimat ve Meşrutiyet dönemi aydınlarının ve bilhassa bu iki dönemin İslamcılarının anahtar söylemlerinden birinin devam ettirilmesinden başka bir şey değildir. İslam'a uygun olduğu Meşrutiyet döneminde pek çok ayet ve hadise referans verilmesi ve bunların yeni düşünceler eşliğinde yorumlanması yoluyla yürütülen şura ve parlamento savunusu, laik bir devlette, eskisi kadar tafsilat ve şer'i delile ihtiyaç duyulmadan devam etmektedir. Demokrasi kavramı, şura, ehl-i hâl ve'l-akd, Kanun-i Esasi ve Meşrutiyet kavramları etrafında yürütülen tartışmanın bir basamak üstünde, benzer birçok kavramın tek başına yerini almış görünmektedir. Başka bir deyişle Meşrutiyet taraftarlığı demokrasiye terfi etmiştir. Dergideki demokrasi lehine serdedilen fikirlerin Genç Osmanlılar'dan beri devam edegelen tarihi de dikkate alındığında, *Sebilürreşad* kadrosundaki İslamcıların demokrasiyi ideal bir yönetim tarzı olarak benimsediklerini ileri sürmek mümkündür. Demokrasinin İslamî olduğu fikrini metinlerde bu derece öne çıkartmalarında, bu düşünceleri, göğüslemeye ve kurtulmaya çalıştıkları baskılara karşı kalkan vazifesi görecektir işlevsel bir söylem şeklinde kullanmak istemelerinin de etkisi olduğu görülür. Yazarlar II. Dünya Savaşı sonrası şartlarında, bütün dünyada olduğu gibi Türkiye'de de yükselişe geçmiş olan böyle bir kavrama sahip çıkmak suretiyle, bir takım dini ritüellerin uygulanmasına ve özellikle de din eğitimi faaliyetine nefes aldıracak hem teorik hem de pratik bir alan açmaya çalışmaktadır. Nitekim bir taraftan demokrasiyi dinen meşrulaştırma, diğer taraftan Batı standardında demokrasi talebiyle onu pragmatik bir söylem unsuru olarak kullanmanın beraber yürüdüğü bu tavır alış, 1950'li yıllardan sonra da Türkiye'deki İslamcılarının temel argümanlarından biri olmaya devam edecek, atmış ve yetmişli yıllarda nispeten zayıflasa da özellikle 28 Şubat gibi dindarların üzerindeki baskıların arttığı dönemlerde çok daha yüksek sesle tekrarlanmaya gelecektir.

Laiklik Anlayışı

Laiklik konusunun derginin önemli gündem maddelerinden biri olduğu görülür. Laiklik konusundaki anlatım, demokraside olduğu gibi onun hem dinen meşru olduğu hem de konu hakkında Batı uygulamasının referans alınması gerektiği şeklindeki anlatıma, dini meşruiyet iddiası dışında benzerlik gösterir. Dergide yazılanlara göre Batı ülkelerine bakıldığında, laikliğin görece daha katı bir uygulamasının olduğu Fransa'da bile dini müesseselerin var olduğu, bu müesseselerin sahip olduğu pek çok üye ve öğrenciyle önemli bir gücü elinde bulundurduğu (Fransa'da bugünkü dini vaziyet, 1948, s. 59), hatta dini tamamen reddettiği sanılan Rusya'da dahi 17.000 papazın görev yaptığı ve bunların Stalin'e bağlı olarak çalıştığı gibi örnekler görülmektedir (Türkçülük ve din, 1949, s. 400). Avrupa'da kilise ve din hala ayakta olup, gemiler sefere çıkarken dua edilmekte, pek çok insan kiliselere gitmektedir. İlim ve fen adamlarının evleri Meryem Ana kandilleriyle doludur. Hristiyan dünyasının başındaki Papa, yönetim işine karışmak dışında hala büyük bir güce sahiptir (M. Rifat Ogan, 1949e). Ayrıca Batı kanunlarında Hristiyan örfüne dayanan kanunlar bile varlığını sürdürmektedir (Eşref Edip, 1949f, s. 316).

Sebilürreşad dergisindeki İslamcılar, bu gibi öncüllerden hareketle “hakiki laikliğin” din hürriyeti açısından bir olumsuzluk taşımadığı, “mutlaka ahkâm-ı şeriyeye muhalefet” (Tanısı, 1949, s. 399) veya “şeriat karşıtı kanun vazetmek anlamına gelmediği” (Eşref Edip, 1949h, s. 316) ortak sonucuna varırlar. Onlara göre laikliğin “kanunların tanzim ve tatbikinde hiçbir din düşüncesinin müessir olmaması” şeklindeki tanımı yanlıştır. “Hakiki laiklikte din olgusuna karşı toptan bir şekilde husumet ve muaraza değil tarafsızlık vardır.” (Eşref Edip, 1950, s. 5) Zaten laiklik bir idare şekli olup şahıslar için değil devlet için geçerlidir (Eşref Edip, 1949g, s. 401). Dolayısıyla devletin, Batı'da tatbik edildiği şekliyle, şahısların din hürriyetini kısıtlamayan bir laikliği uygulamasında sakınca yoktur. Bununla birlikte Türkiye'de laiklik gerçek manasıyla uygulanmamaktadır. Bu durumda yapılması gereken, acilen “hakiki laikliğin” yani Avrupa standartlarında bir laiklik uygulamasının ülke yönetimine hâkim kılınmasıdır.

Avrupa standartlarında bir laiklik uygulamasının esas alınmasını isteyen İslamcıların ikinci söylemi Batı'dan farklı, katı ve sert bir laiklik anlayışına sahip olmakla suçladıkları ülke yöneticilerinin, kendi laiklik tanımlarına aykırı olan tutumlar takındıkları ve kendi içinde çelişkiye düştükleri söylemidir. Bu söyleme göre şayet laiklik, kanunların düzenlenmesi ve uygulanmasına hiçbir

dini düşüncenin etkide bulunmaması şeklinde anlaşılıyorsa, o zaman Cumhuriyet yönetiminin kuruluşundan itibaren din-devlet ilişkileriyle alakalı gösterdiği birçok tutum ve davranış açıkta kalmaktadır. Mesela Eşref Edip, dini bir müessese olan hilafeti ilga eden kanunda, halifelüğün kaldırılması izah edilirken “hilafet, hükümet ve Cumhuriyet’in mana ve mefhumunda esasen mündemiç olduğundan” ibaresinin kullanılmayacağını gündeme getirmekte, bunun laikliğe aykırı olduğundan bahsetmekte (Eşref Edip, 1949f, s. 400), ayrıca laik bir devletin meclisinde hiçbir dinin esası hakkında müzakere yürütülemeyeceğini ileri sürmektedir (Eşref Edip, 1949d, s. 114). Edip, laiklik rejim tarafından din ve siyasetin birbirine karışmaması olarak tanımlanırken, dinin siyasete değil, siyasetin dine karıştığı, hatta onun elinde oyuncak haline geldiğini belirtmekte (Eşref Edip, 1950, s. 5), bu doğrultuda hakiki laikliğin uygulandığı bir yerde Diyanet İşleri Başkanlığı ve Vakıflar İdaresi gibi kurumların devletin bünyesinde yer alamayacağını iddia etmektedir. Yazarlara göre bu konuda laikliğin esas gereği Müslümanların din ile ilgili işlerini yürütebilmeleri için devletin dışında bir kurum oluşturulması, vakıfların idaresinin de bu kuruma bırakılmasıdır.

Diyanet İşleri ve Vakıflar İdaresinin özerk/bağımsız bir kuruma bırakılması talebine yakından bakıldığında, bunun gerçek bir talepten çok Cumhuriyet’in din politikalarının kendi iç tutarsızlığını ortaya koymaya yönelik olarak geliştirilen bir söylem olduğunu ileri sürmek mümkün hale gelir. Zira din-devlet birlikteliği konusunda *Sebilürreşad* kadrosunun asıl tercihinin din ve devletin iç içe yürümesi olduğunu gösteren, başta Diyanet’in ve imamların ödeneklerinin artırılması, din eğitimi verecek devlet okullarının açılması, müfredata din dersleri konması talepleri gibi pek çok işaret vardır. *Sebilürreşad* yazarları, bağımsız bir din müessesinin kurularak Diyanet İşleri Başkanlığı ve Vakıflar İdaresinin fonksiyonlarının bu kuruma bırakılmasını teklif ederken bile, aslında bizzat Cumhuriyet’in kuruluş felsefesinin buna izin vermediğini, zira bu felsefede mutlak manada bir din-devlet ayrımının öngörülmediğini anlatmak ister gibidir. Nitekim *Sebilürreşad*’ın Millî Mücadele sonrası yayın imkânı bulduğu birkaç sene boyunca dile getirdiği talepler de dinin devletten soyutlanarak yoluna devam etmesinden ziyade devletin dindarlaşması üzerinedir. Din eğitimi başlığı altında görüleceği üzere, derginin yeni açılacak İmam-Hatip Mektepleri’nin MEB yerine Diyanet İşleri Başkanlığına bağlanmasını ısrarla savunmasına karşın özerk bir yapılanmayı hiç gündeme getirmemesi de yine aynı kanıyı destekler niteliktedir.

Sebilürreşad yazarlarının laiklik hakkındaki görüşlerine topluca bakıldığında, tıpkı demokrasi kavramında olduğu gibi laiklik kavramını da, bu dönemde kendilerine temel amaç olarak belirledikleri din hürriyeti üzerindeki sınırlamaların gevşetilmesi maksadına hizmet eder bir hale getirmeye çabalandıkları görülmektedir. Yazarlar ilk bakışta dini olanla zıtlık bildiren bu kavramı din hürriyetine yol açacak bir şekilde kurgulayarak ondan bu yolda istifade etmeye çalışmışlardır. Ancak demokrasi savunusunda kavramın dini meşruiyetini ispatlamak için pek çok çaba sarf edilirken, laiklik konusunda bunun yapıl(a)madığından yola çıkıldığında laikliğin *Sebilürreşad* çizgisi tarafından teorik düzeyde dinen meşru kabul edilmediği, bununla birlikte kavrama doğrudan tavrı alınmayarak onun da aynen demokraside olduğu gibi pragmatik bir söylem unsuru olarak kullanıldığını düşünmek mümkün hale gelmektedir. İslamcılar, devletin kurucu ilkelerinden biri olan laikliği kökten reddedip ona doğrudan karşı çıkmak yerine, laikliği din hürriyetinin savunulmasında kullanışlı bir biçime sokarak İslamcı söylemin bir parçası haline getirme yoluna gitmişlerdir. Bu noktada yine demokrasi kavramında olduğu gibi dini ve felsefi anlamda tasvip etmedikleri Batı ülkelerini referans göstermişler, muhtemelen “hasımlarını kendi silahlarıyla vurmak” gibi bir politika benimsemişlerdir. Fikir hürriyeti üzerindeki yoğun baskının da katkı yaptığı bu tavır alış, bir taraftan II. Meşrutiyet’in özgürlükçü atmosferinde vücut bulan İslamcılığın Cumhuriyet Dönemi’nde nasıl dolaylı bir söyleme geçtiğinin, diğer taraftan ise bir düşünce hareketinden zaman zaman kurgusal bir söylem düzeyine nasıl indiğinin önemli göstergelerinden biri olarak değerlendirilebilir.

Din Hürriyeti veya Din Eğitimi Davası

Genelde din hürriyeti, özelde ise din eğitimi hürriyeti talebinin *Sebilürreşad*’ın yayın politikası içerisinde ayrıcalıklı bir yere sahip olduğunu zikretmek gerekir. Din hürriyeti talebi, *Sebilürreşad*’ın ikinci defa yayın hayatına başladığı tarihten itibaren en fazla vurguladığı talep olarak derginin en temel davası görünümündedir.²

Eşref Edip Mayıs 48’deki çıkış yazısında *Sebilürreşad*’ı kastederek, “sanki o din hürriyetinin sembolüdür” der (Allah’ın inayetiyle *Sebilürreşad*’a başlıyoruz,

2 Derginin din hürriyeti ve din eğitimi kavramlarından kastının bizatihi İslam dininin gereklerinin yaşanması ve İslami eğitim olmakla birlikte “İslam” yerine “din” kavramının kullanılması, üzerinde durulması gereken ayrı bir bahistir.

1948, s. 2). Nitekim *Sebilürreşad*'ın tekrar yayına başladığı bu yıllarda din eğitimi ve din hürriyeti sahasında önemli gelişmeler yaşanmaktadır. Ocak 1947'de CHP parti büyük divanında özel din dersanelerine izin çıkmasıyla uzun yıllar sonra ilk defa din eğitimine kapı aralanmış, Temmuz 1947'de buna dair bildiri ve yönetmelik yayınlanmıştır. Ocak 1948'de CHP meclis grubunda ilkokullarda seçmeli din dersi okutulması ve İlahiyat Fakültesi açılması kararı alınmış, 15 Ocak 1949'da imam hatip kursları açılmış. Şubat 49'da ise ilkokul müfredatına seçmeli dersleri konmuştur (Jaschke, 1972, ss. 83-98). *Sebilürreşad* kadrosunun 1925'te kesilen yayın hayatına tekrar dönmesine yönelik olarak attığı adımların, bu tarihlerle önemli paralellikler taşıdığı gözlemlenmektedir. Kadronun 1941'den itibaren gayri siyasi ilmi bir mecmua formunda çıkarttığı *İslam-Türk Ansiklopedisi Mecmuası*'nın, Temmuz 47'deki bildiriden sonra yavaş yavaş siyasi yazılar yayınlamaya başlaması ve 'Sebilürreşad' ismini almak için Mayıs 1948 tarihini beklemesi, atılan adımların doğrudan din hürriyeti sahasında yapılan düzenlemeler ve bunun doğurduğu müspet atmosferle ilişkili olduğunu akla getirmektedir.

Buradaki en dikkat çekici noktalardan biri ise, din hürriyeti talebini yüksek sesle dillendiren ve ülkedeki din hürriyeti ile kendi yayın hayatı arasında doğrudan ilişki kuran derginin bahsettiği gelişmelerin, diğer dini hürriyetlerden çok büyük oranda din eğitimi meselesiyle alakalı olmasıdır. Zira aslında 1947'nin başından Mayıs 1948'e kadar din hürriyeti namına meydana gelen yegâne gelişme, din eğitimi önündeki kısıtlamaların kısmen kaldırılmış olmasından başka bir şey değildir. Bu durum, *Sebilürreşad* çizgisinin bu yıllarda ısrarla işlediği din hürriyeti talebinin neredeyse din eğitime serbestlik tanınmasıyla sınırlı bir talep olduğuna işaret eder. Derginin bu tavrı, İslamcılık düşüncesinin Cumhuriyet şartlarına göre yeniden kurgulandığı bu dönemde, derginin Meşrutiyet dönemindeki pozitif hukuk, siyasal alan ve toplumsal düzene dair taleplerinden vazgeçtiğini, en azından İslamcılık söyleminde bu taleplere yer vermediğini ortaya koyması yönüyle fevkalade önemlidir.

Son tahlilde *Sebilürreşad* dergisinin yayın politikasının büyük oranda, toplumunda var olan din eğitimi taleplerini ülke gündemine taşıyarak bunun gerçekleşmesi için fikri bir mücadele vermek üzerine kurulduğunu söylemek iddialı olmayacaktır. Şüphesiz ki dergide yazılanların tamamı din eğitimiyle ilgili meselelerden ibaret değildir. Fakat dergide işlenen demokrasi, laiklik, masonluk, komünizm hatta Milli Mücadele sırasında yaşananlar gibi ana meselelerden

pek çoğu, son kertede din eğitime bağlanmakta din eğitiminin meşruiyeti ve önemi bu meseleler üzerinden işlenmeye ve ısrarlı bir biçimde ispat edilmeye çalışılmaktadır.

Din eğitime hafifçe kapı aralandığı bu tarihlerde *Sebilürreşad*'ın din eğitimiyle doğrudan ilgili olan birkaç meselenin üzerinde özellikle durduğu görülür. Dönemin tartışmalarından belki de en önemlisi Diyanet ve Milli Eğitim Bakanlığı üzerinden yürüyen din eğitimi faaliyetlerinin hangi kurumun uhdesinde olacağı tartışmasıdır. *Sebilürreşad* yazarlarına göre, açılması planlanan din eğitimi verecek okulların MEB'e değil Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı olması gerekmektedir. Eşref Edip bu tavrın sebebini, laik bir devlette MEB'in dini bir müessese kurmasının laikliğe aykırı olmasıyla ve Mustafa Kemal'in Mart 1923'te Konya'daki İslah-ı Medaris Medresesi'ni ziyaretinde medrese hakkında söylediği olumlu sözlerle açıklamaya çalışır (Eşref Edip, 1948b, ss. 34-37, İlmiye sınıfının vatan yolundaki büyük hizmetleri, 1948, s. 25). Ayrıca medreselerin kapatılmış olması din eğitime müsaade edilmediği manasına gelmeyip, bu uygulama bakanlığın kanuna dayanmayan keyfi bir uygulamasıdır (Eşref Edip, 1949r, s. 12). Eşref Edip'in buradan varmak istediği yer ise medreselerin tekrar açılmasını savunmak değil, genel olarak Diyanet'e bağlı din eğitimi müesseselerinin Atatürk tarafından meşru görüldüğünü ve hatta övüldüğünü ortaya koymaktır. Zira ne Eşref Edip ne de *Sebilürreşad*'ın diğer yazarlarının yazılarında eski medreselerin tekrar açılmasının talep edildiğine veya savunulduğuna rastlanmamıştır.

Son olarak devletin din eğitimi lehindeki kısıtlı icraatların Raif Ogan tarafından nasıl değerlendirildiği, *Sebilürreşad* kadrosunun devlet ve din eğitimi arasındaki ilişkiye ne derece büyük bir önem atfettiğini gösterir niteliktedir: "Çeyrek asır bir duraklamadan sonra hikmet safsataya, hakikat mugalataya, hidayet dalalete yine galebe çaldı... Türkler İslam dininin fedakâr hadimleri ve İslam imanının sarsılmaz tabileri olduklarını yine açıklamaya fırsat buldular... Yirmi beş yıllık ömrümüze bir intizar devresi diyebilir ve batılın bir kere daha geri gelmeyeceğine katiyetle inanabiliriz" (Ogan, 1949b, s. 190).

Din eğitimi sahasında yapılan bu düzenlemelere aynı dönemde yayımlanan bir başka dergi olan *Büyük Doğu dergisinde* neredeyse haber değeri bile verilmeyerek dergi sayfalarında kendine yer bulmadığı hesaba katıldığında, *Sebilürreşad* çizgisinin din-devlet ilişkileri konusunda kendisini diğer İslamcılardan ayıran tavrı daha iyi anlaşılacaktır.

İslam Ülkeleri ve İslam Birliği Projesi

Özellikle *Sebilürreşad*'ın her sayısında yayınladığı “İslam Âleminden Haberler” bölümünden takip edilebileceği gibi, dergide İslam birliği ve İslam ülkeleri başlığı altında incelenebilecek pek çok konudan bahsedilmektedir. Başta 1947 sonlarında İslamî bir devlet olarak kuruluşu ilan edilen Pakistan'la ilgili konular olmak üzere, Endonezya'daki kalabalık Müslüman topluluğu ve Hollandalılara karşı yürüttüğü bağımsızlık mücadelesi (İslam aleminden haberler, 1949b, s. 388; Endonezya Müslüman devleti, 1949, s. 267), Rusya'daki Müslümanların çektiği sıkıntılar (Rusya'da Müslümanlık imha ediliyor, 1949, s. 136), Filistin meselesi (Atilhan, 1948d, s. 6, Eşref Edip, 1949l, s. 200), Londra merkezli olarak yapılan çeşitli İslam Birlikleri toplantıları (İslam aleminden haberler-Londra, 1949, s. 357; Büyük Britanya'nın Kardif şehrinde toplanan kongre, 1949, s. 64; Londra'da kurulan İslam şurası, 1949, s.114), Hac meselesi (Eşref Edip, 1949a, ss. 68-69) ve Müslümanların etrafında birleşebileceği bir İslam Kongresi gibi konular gündemde sıkça yer bulmakta, Türkiye'nin II. Dünya Savaşı sonrasında teker teker bağımsızlıklarını kazanmaya başlayan İslam ülkeleriyle daha yakın işbirliği yapması çağrılarında bulunmaktadır.

Müslümanların Pakistan'a 20. yüzyılda kurdukları yegâne İslam devleti kimliğiyle sıklıkla atıf yapıldığı görülür. *Sebilürreşad*'da Müslüman Pakistan birliğinin 1861'den itibaren nasıl doğduğunu anlatan uzun bir yazı dizisi yayınlanmıştır (Dadaş, 1949, s. 120). Ülkenin dünya Müslümanları ile ilgili devlet düzeyindeki uluslararası girişimleri, derginin sayfalarına övgüyle taşınmaktadır. Dergide, Karaçi'de bir İslam Kongresi'nin toplandığı, kongrede Arapça'nın bütün İslam devlet ve milletlerinde resmi dil olarak kabulüne karar verildiği (İslam aleminden haberler, 1949a, s. 92), daha sonra bir İslam İktisadi Kongresi'nin toplandığı (Müslümanlık yaşama dinidir, 1949, s. 253), yine Pakistan'da toplanan Enternasyonal İslam İktisat Konferansı'nda işbirliği ve sanayileşmeyi geliştirmek üzere önemli kararların alındığı ve buna yönelik 11 komitenin oluşturulduğu (Müslüman milletlerarası beyanname, 1950), Pakistan Müslüman Birliği Partisi başkanının iki ay süresince (Ekim-Kasım 1949) Irak, İran, Suud ve Mısır'a yaptığı ziyaretler sonrası Türkiye'ye geldiği ve partinin “İslamistan adıyla esaslı bir birliktelik vücuda getirmeye çalıştığı” (Büyük ideal: İslamîstan, 1949, s. 200) gibi birçok haber yer alır. Hatta Pakistan'ın daha çok iç işleriyle ilgili olan, devletin fuhuş aleyhinde bazı kanunlar düzenlediği ve bu icraatın Karaçi'de 30 camiden çıkan Müslümanlar tarafından desteklendiği, yeni kurulan devletin iktisadi alan-

da büyük gelişmeler kaydettiği ve büyük fabrikalar açtığı tarzında haberlere dahi rastlanmaktadır (İslam aleminden haberler-Pakistan, 1949, ss. 92-93).

Pakistan'a yönelik bu özel ve büyük ilgi, Türkiye'deki İslamcılarının hilafet sonrasındaki "İslam devleti" özelemlerinin bir yansıması olarak yorumlanmaya müsaittir. Ayrıca Pakistan, İttihad-ı İslam idealinin hala sürdürülebilir olduğunun ve 20. yüzyılda "modern bir İslam Devleti"nin var olabileceğinin adeta ispatı gibi düşünülmüştür. Devletin 20. yüzyılda bir ilk olarak "İslam devleti" hüviyetinde kurulması, İslam Konferansı ve İslamistan gibi parlak isimler altında birtakım uluslararası girişimlerde bulunması, Pakistan'ı Türkiye'deki İslamcılarının gözünde İttihad-ı İslam misyonunun yeni taşıyıcısı haline getirmiş gibidir. Müslüman Pakistan Devleti'nin kuruluşuyla, İslam birliğini temin etme konusunda Türkiye'den ümitlerini kesen bazı İslamcılarının bu noktadaki arayışlarını yurt dışına yönelttikleri ve İslam birliği hayallerinin yeniden yeşerdiği yorumunu yapmak mümkündür. Fakat bu hayallerin artık Türkiye merkezli olmadığı anlaşılmaktadır. Birlik arayışının ve ilginin yurt dışına kayması, 60'lı yıllardan sonraki tercüme hareketlerine ve bu yıllardaki İslamcılığın milliyetçi tonunun azalarak daha "ümmeççi" bir çizgiye kaymasına zemin hazırlamış görünmektedir.

İslam birliği konusunda yine *Sebilürreşad* dergisinde üzerinde dikkat çeken diğer bir diğer konu, Eşref Edip'in "gayri siyasi" İslam konferansı önerisidir. Ona göre İslam dünyasının birlikte hareket edebilmesi temin için bütün İslam ülkelerinden gelecek âlim ve mütefekkirlerden oluşan bir birliğe ihtiyaç vardır (Eşref Edip, 1949, s. 200). Teklife dair laiklik bağlantılı endişeleri oluşumun gayri siyasi niteliğiyle savmaya çalışan Eşref Edip, teklifine ikinci bir meşruiyet kaynağı kazandırmak için pek çok defa yaptığı gibi yine Milli Mücadele dönemine ve Mustafa Kemal'e başvurur. Eşref Edip'in defaatle anlattığına göre aslında muhtelif İslam devletlerinin üyelerinden oluşacak bir kongre toplanması fikri Mustafa Kemal'e aittir. Eşref Edip yazısında o dönemde böyle bir birlik oluşturulması emrinin kendilerine M. Kemal tarafından verildiğini fakat Eskişehir bozgununun meseleyi akamete uğrattığını ayrıntılarıyla anlatır (Eşref Edip, 1949b, ss. 51-52). Böylece Eşref Edip, İslamcı misyonundan beklenecek bir biçimde Panislamist karakterli bir teşkilat teklifinde bulunurken, önerdiği oluşuma gayri siyasi vasfını vermek ve düşüncesini doğrudan Mustafa Kemal'e dayandırmak suretiyle yine rejimin hassasiyetlerini gözetmiş ve kendine meşru bir zemin bulmuş gibidir. Eşref Edip'in bu tavrı, genelde Cumhuriyet Dönemi'ndeki İslamcılığın, özelde ise *Sebilürreşad* damarının rejimin çizdiği sınırla-

rın dışına taşmamaya hassasiyetle özen gösteren bir çizgide devam ettirilmesi tercihinin örnekleri arasında yer alır.

İncelediğimiz metinlere bakıldığında, 1950'ye doğru giderek artan bir biçimde bir çeşit İslam birliği fikrinden söz edilmeye başladığı görülmektedir. Meşrutiyet dönemi ile kıyaslandığında, bu fikrin genelde hilafet veya İstanbul merkezli bir devlet veya oluşum olarak sunulmadığı anlaşılmaktadır. Rejimin laiklik konusunda fevkalade hassas olduğu, hilafet kelimesini eleştiri amacının dışında kullanmanın pek de mümkün olmadığı bu yıllarda eski İttihad-ı İslam ideali, Türkiye merkezli, dünya Müslümanlarını birleştirip toplayacak bir siyasi oluşum fikrinden ağırlıklı olarak merkezin çok açık bir biçimde belirtilmediği, siyasi yönü daha zayıf spesifik uluslararası İslamî kuruluşlara doğru kaymış gibi görünmektedir. Pakistan'ın "İslam devleti" hüviyeti ve İslam birliğini çağrıştıran adımları ise, büyük bir takdir, yüksek bir ilgi ve hatta gıptayla izlenmektedir.

Masonluk Tehlikesi

1940'ların ortalarında gelişen İslamcı söylem içinde masonluk ve siyonizm konuları önemli bir yer teşkil eder. *Sebilürreşad*'ın yanında dönemin diğer dergilerinde de vurgulu bir biçimde işlenen masonluk teşkilatı ve mason imgesinin, gerek İslamcı düşüncenin tarih okumasında gerekse gündem değerlendirmelerinde çokça etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bu düşüncede masonluk komünizmle birlikte İslamcı ideolojinin iki baş düşmanıdır ve bunlarla mücadele edilmesi şarttır. Bunlardan masonluk gizli bir tehlike, komünizm ise açık ve yakın bir tehlike olarak konumlandırılmaktadır.

Sebilürreşad'ın konu hakkındaki temel yaklaşımı gizli bir teşkilat olan masonluğun Türkiye'nin kaderinde büyük bir etkisi olduğu üzerine kuruludur. Dergi henüz ilk sayısının çıkış yazısında, 1925 yılından derginin çıkış zamanına kadar din hürriyeti üzerinde yapılan bütün sınırlama ve baskılardan masonların sorumlu olduğu iddiasıyla yayın hayatına başlamaktadır (Allahın inayetiyle *Sebilürreşad*'a başlıyoruz, 1948, s. 2). Masonların uluslararası bir tarikat olup ülke yönetiminde hala faal buldukları iddiası, derginin yayın hayatı boyunca gündemde tutulmaya devam edecektir. Eşref Edip'e göre sadece Cumhuriyet Dönemi'ndeki din karşıtlığında değil, 31 Mart vakasından başlamak üzere, Abdülhamit'e hal fetvasını bildiren heyette, Trablusgarp, Rumeli ve Filistin'in elden gidişinde hep masonların etkisi ve parmağı vardır (Eşref Edip, 1949e, s. 190).

Dergide, mason teşkilatının yapısı, faaliyetleri ve gizli protokolleri hakkında çok sayıda yazıya rastlanmaktadır. Hemen her sayıda, başta 1934 yılında Münih'te "Dünya Siyonist, Komünist ve Mason Düşmanları Kongresi" adıyla bir toplantı yapıldığını ve kendisinin kongreye başkan seçildiğini anlatan Cevat Rifat Atilhan olmak üzere (Atilhan, 1949b, s. 54), Eşref Edip ve Raif Ogan gibi isimlerden gelen masonluk aleyhindeki yazılar mevcuttur. Dönemin İslamcıları bir Yahudilik müessesesi olduğunu düşündükleri mason teşkilatının ülke üzerindeki görünmez etkisinin ve faaliyetlerinin acilen sonlandırılması gerektiği hususunda birleşirler. Onlara göre Türkiye'deki mason locaları kapatılmış olsa da, aslında faaliyetleri gizli bir şekilde hep devam etmiştir.

Sebilürreşad dergisi yazarları, masonluk faaliyetlerine son verilmesi taleplerini aynen laiklik, din eğitimi ve İslam Birliği söylemlerinde olduğu gibi Atatürk'ü referans göstermek yoluyla temellendirmeye, meşrulaştırmaya ve kuvvetlendirmeye çalışmaktadır. Eşref Edip'e göre masonluk aslında Atatürk tarafından yasaklanmış bir teşkilattır. Atatürk'ün localarını kapatmasına rağmen memlekete bu kadar zararı dokunan mason locaları bir de yasaklanmamış olsa memlekete kim bilir daha neler yapabilecekti? (Allahın inayetiyle *Sebilürreşad*'a başlıyoruz, 1949, s. 2) Eşref Edip, mason locaları yasaklanmış olmasına rağmen, Türkiye Mason Derneği'nin "gazeteye ilan verecek kadar açıktan faaliyete başlamasından" şikâyet etmektedir (Eşref Edip, 1948a, s. 376). Zaten masonluğun uluslararası, "kökü dışarıda" bir teşkilat olması dernekler kanunu gereğince Türkiye'de faaliyette bulunamamasını gerektirmektedir (Eşref Edip, 1948a, s. 376; Ogan, 1949a, ss. 146-152). Masonlar Cumhuriyet tarafından yasaklanan bazı rütbe ve nişanları kullanmakta (Ogan, 1949a, s. 149) ve gerçek irticayı onlar temsil etmektedir (Ogan, 1950, s. 331). Bütün bunlara karşın *Sebilürreşad* yazarları ise Atatürk'ün "hakikati konuşmaktan korkmayınız" tavsiyesi gereğince onlar aleyhine yazılar yazmakta, masonluk hakkındaki bütün gerçekleri gün ışığına çıkarmayı kendilerine vazife bilmektedir (Ogan, 1949a, s.147).

Komünizm Tehlikesi

Sebilürreşad İslamcıları, masonluğun yanında diğer düşman olarak belirledikleri komünizm konusuna da sıklıkla temas etmektedir. Dergi, devleti komünistlere müsamahakâr davranmakla suçlamakta hükümetin bazı icraatları komünizm üzerinden eleştirilmektedir. Devletin kültür siyaseti 20 senedir uygulanan poli-

tikanın komünizm umdeleri olduğu, bu politikanın “milletin manevi bünyesini yıktığı”, “ne din ne de ahlak bıraktığı” (Hakkı Şenkon, 1948, s.264) şeklinde eleştirilirken, Güneş dil teorisini de içine alan dil reformu, “dil bozgunculuğu” ve “afet” olarak isimlendirilmekte, hadise bir “Bolşevik kundağı” olarak nitelenmektedir (Eşref Edip 1949n, s. 10).

Bunun yanı sıra İslamcıların bu dönemde komünizmin kötü ününden kendi lehlerine istifade ettikleri, bu akımın toplum ve devlet katındaki olumsuz karşılığını söylemleri için bir kaldıraç olarak kullandıklarını söylemek mümkündür. *Sebilürreşad* dergisinin söyleminde din duygusu, komünizmin panzehiri gibi sunularak daha değerli hale getirilmeye ve yükseltilmeye çalışılmıştır. Komünizme karşı en büyük setin Müslümanlık olduğunu savunan çok sayıda yazının (Komünizme karşı en büyük set Müslümanlık, 1949; Hüseyin Saruhan, 1948, s.143) temel tezi, komünist düşüncenin gelişmesi ve yayılmasının önüne ancak insanlarda din duygusunun geliştirilmesi yoluyla geçilebileceğidir. Din duygusunu geliştirmek için ilk adım ise, din hürriyeti üzerindeki baskı ve sınırlamaların kaldırılması, özellikle de din eğitiminin önünün açılarak vatandaşların buna teşvik edilmesiyle atılabilecektir. İslamcılar bu yolla rejimi adeta iki “olumsuz”dan daha az zararlı olanın tercih etmeye zorlamaktadır. “Ya din ya komünizm, ikisinin ortası yoktur.” (Din aleyhtarlığı Komünizm yoludur, 1948, s. 89) Yaklaşımın arka planında, din duygusuna sahip olmak veya din eğitiminden geçmenin, komünizm için düşünülenin aksine devlete daha bağlı, kamu düzenine daha sadık, başka bir deyişle devlet için daha az problem çıkaracak bir vatandaş tipini doğuracağına inanılıyor olması da muhtemeldir. Fikir planında, komünizm imgesi ne kadar büyük bir tehlike olarak düşünülürse, İslamcı söylemin de kendisine o kadar rahat bir meşruiyet alanı bulacağı varsayımıyla hareket edilmiş gibidir. İslamcılar tarafından, bu denli yüksek dozda bir anti-komünizm propagandası yapılmasının ve komünizm tehlikesinin, ülkeyi hemen yarın hâkimiyeti altına alacakmışçasına, bu derece yakın ve muazzam bir tehlike olarak sunulmasının altında böyle bir varsayım yatmaktadır. Bu konuda, Hamdullah Suphi'nin katıldığı Amerika'da düzenlenen Dünya Din Kongresi'nde de geçen “komünizme karşı farklı dinlerden olan dini kuvvetleri seferber etme fikri”nden (Amerika'da din kongresi, 1948, s. 96) de yararlanılmış gibidir.

İdeal Bir Dönem Olarak Milli Mücadele

İslamcıların 40'lı yıllardaki söylem ve taleplerini rejim gözünde meşrulaştırmak için sıklıkla kullandıkları yöntemlerden biri Milli Mücadele veya Atatürk dönemine atıfta bulunmak olmuştur. Din eğitimi veren kurumların açılması, laiklik anlayışı, İslam birliği ve masonluk gibi konulardaki taleplerin meşruiyeti Milli Mücadele dönemindeki bazı olay ve uygulamalara atıflarla sağlanmaya çalışılmıştır. Bunun dışında İslamcıların söyleminde genel anlamda dinin ve din duygusunun ehemmiyeti konusunda da Milli Mücadele'ye sıklıkla göndermelerde buldukları görülmektedir. Bu konuda merkeze alınan şey, özellikle Milli Mücadele ve Cumhuriyet'in kuruluş sürecinin hangi dinamiklerle yürütüldüğüdür.

Bu söyleme göre her şeyden önce Milli Mücadele'nin kazanılmasındaki başlıca saik, mücadeleyi yürüten insanlardaki dini hissiyattır. Başta Mustafa Kemal Paşa olmak üzere, Milli Mücadele'nin lider kadrosunun süreç boyunca güttüğü siyaset ve kullandığı dil de aynı istikamettir. Toplum ilk günden başlamak üzere, dini değerlerin saldırı altında olduğu ilanımla işgalcilerle mücadeleye çağrılmış, dinin toplumdaki motive edici gücünden en yüksek düzeyde istifade edilmiştir. Bu konuda Birinci Meclis örneğine sıklıkla başvurulur. *Sebilürreşad* 'da tam metni verilen, 21 Nisan 1920 tarihli bütün vilayetlere gönderilen genelgeye göre Millet Meclisi'nin açılışı "günün metrukiyetinden istifade için" Cuma namazı sonrasına denk getirilmiştir (Büyük Millet Meclisi'nin temel taşı, 1949, ss. 257-258). Dönemin din adamlarının Milli Mücadele'ye gerek hukuki meşruiyet sağlamak gerekse halkı doğrudan mücadeleye sevk etmek konularında çok büyük katkıları olmuştur. İstanbul yönetiminin Milli Mücadele'ye dâhil olanlar aleyhine çıkardığı fetvaya karşı, zamanın din adamlarından pek çoğu Milli Mücadele'nin yanında yer almışlar ve mücadele lehine fetva yayımlamışlardır. Dindar Anadolu halkının mücadeleye destek vermesi, bu fetvalar sayesinde sağlanabilmiştir. Birçok müftülük binası askeri karargâh olarak kullanılmış, pek çok yerde direniş, din adamlarının halkın önüne düşmesiyle oluşturulan birlikler sayesinde yürütülebilmiştir (İstiklal Savaşının manevi cephesi erleri, 1948, ss. 46-48; Milli harekata karargah olan müftülük daireleri, 1949, s. 105). *Sebilürreşad* dergisi, özellikle ilmiye sınıfının gericilikle ve Milli Mücadele'ye karşı çıkmakla suçlandığı "Vurun Kahpeye" adlı filme büyük tepki göstermiş, filmin gündeme gelmesinden sonra pek çok sayfasını ilmiye sınıfının İstiklal Savaşı'ndaki hizmetlerine ayıran yayınlarda bulunmuştur (Cevat Rifat Atilhan, 1949, s. 250). Bu konuda dergi sayfalarına taşınan sayısız örnekten biri şöyledir: Birin-

ci Meclis Milletvekillerinden Şükrü Çelikalay'ın anlatımına göre, kendisi Milli Mücadele döneminde Ankara'ya gelmiş ve Mustafa Kemal Paşa ile görüşmüş, Mustafa Kemal onu “nerde kaldın hocam, dört gözle seni bekliyorduk” sözleriyle karşılaşmış ve Çelikalay'a Afyon'da düşmana karşı yaptıkları için iltifatta bulunmuştur. Çelikalay Ankara'nın durumunu “23 Nisan'da Meclisi dualarla açtık fakat halk bize tam itimad etmiyordu” cümleleriyle anlatmaktadır. Mustafa Kemal, vaziyetle ilgili Çelikalay'dan “Haydi hocam Afyon'da yaptığın gibi halkı burada da irşad et. Maksudumuzun memleketi, din ve şeriatı kurtarmak olduğuna inansınlar” şeklinde bir talepte bulunur. Çelikalay ise Mustafa Kemal'e, “burada düşman bizi dine düşman göstermiş, din müesseselerini yıkacağımızı, mekteplerden din derslerini kaldıracacağımızı, ulemanın sarıklarını başlarına dolayacağımızı söylemişler” deyince, Mustafa Kemal “Ne münasebet hocam. Biz buraya dinin müdafaası için geldik. Bunu halka anlatın” demiş ve ona Ankara'da tutunabilmeleri için beş aya ihtiyaç duyduklarını anlatmıştır. Çelikalay, Mustafa Kemal'le aralarında geçen bu diyalogdan sonra Hacıbayram Camii'nde bir vaaz verdiğini, vaaz sonucunda bir günde 700 silah, 600 mücahit, 120 at topladığını ve bunlarla Dumlupınar'da düşmanı 5 ay değil 9 ay oyaladığını nakletmektedir (Eşref Edip, 1949i, s. 355).

İslamcılar, meclisin temel vazifesinin dini bir kurum olan hilafetin kurtarılması olarak belirlenmesi, milletvekillerin kendilerini halifenin vekili olarak tanımlaması, sırf mübarek bir gün olduğu için Meclis'in cuma günü açılması, yeminlerin hep Allah adına yapılması, halkın İstiklal Savaşı'na dini hissiyatlarına hitap edilmesi yoluyla çağırılması gibi, dini öğelerle bu derece iç içe olan bir süreçte kurulan Cumhuriyet yönetiminin dine karşı tavır almasının kendisiyle çelişmek anlamına geldiğini öne sürmektedir. Buradan hareketle halktaki din hissiyatının azalması durumunda onu motive edecek önemli bir güçten mahrum kalınacağını anlatmakta (Hakkı Şenkon, 1949, s. 367), hali hazırda İstiklal Savaşı döneminden daha büyük bir tehlike ile karşı karşıya olduğunu iddia ederek (muhtemelen Komünizm veya Rus işgalini kasıtlı) halktaki din duygularının muhafazasına bugün daha fazla ihtiyaç olduğu sonucuna varmaktadırlar (Hüseyin Saruhan, 1948, s. 143).

Sebilürreşad yazarları, İslamcı nitelikteki söylem ve taleplerinde Milli Mücadele dönemini referans göstermek suretiyle hem taleplerini toplumun tamamına mal etmeye çalışmış hem de Milli Mücadele'nin devlet ve toplum katındaki tartışmasız meşruiyet gücünden istifade etmek istemiştir. Böylece *Sebilürreşad* çizgisi, taleplerini rejimin sinir uçlarına dokundurmadan dillendirmenin ve savunmanın bir başka yolunu daha bulmuş ve kullanmış olmaktadır.

Tarih Algısı

1940-1950 dönemi sonrası için de açık bir şekilde tespit edilebileceği gibi, Türkiye'deki İslamcı söylemin asli unsurlarından biri tarih okuması olmuştur. Şüphesiz ki, *Sebilürreşad* dergisinin İslamcı söylemi de belli bir tarih perspektifi barındırmaktadır. Meşrutiyet dönemi İslamcılığı ile karşılaştırıldığında, 40'lı yıllarda gelişmeye başlayan Cumhuriyet dönemi İslamcılığında Tanzimat tepkisinin benzer vurgularla devam ettiği fakat Meşrutiyet'e bakışın kısmen; Abdülhamit algısının ise neredeyse tamamen değiştiği görülmektedir. Bu farklı bakış, II. Meşrutiyet'ten sonraki İslamcılığın seyrinde kısmi bir kırılma olarak düşünülebilir. *Büyük Doğu* dergisi gibi bir yayın organından beklenebilir de, zamanında meşrutiyet lehine ve Abdülhamit aleyhinde onlarca yazının çıktığı *Sebilürreşad* dergisinin bu konularda eskinin tersi istikametinde bir tarih yorumuna gitmesi ilginç ve dikkat çekicidir.

Dergide Abdülhamit idaresi konusundaki eski suçlayıcı yaklaşımın değişikliğe uğradığı görülür. Bu bağlamda Abdülhamit idaresine karşı Selanik'ten İstanbul'a gelen Hareket Ordusu eleştirilir. Buna göre Rumeli ve Makedonya dağlarından toplanan bu orduyu bir araya getiren temel saik, Reval görüşmelerinde Türkiye'nin paylaştığı söylentisinin yayılarak gençlerin heyecanlarının tahrik edilmesidir (Cevat Rifat Atilhan, 1948b, s. 45). Dergide Sultan Abdülhamit'in Siyonistlerle olan münasebetlerini anlatan uzun yazı dizileri yayımlanır. Yazı dizilerinde Sultan Abdülhamit için, derginin kendisine baş düşman unsurlar pozisyonuna oturttuğu siyonist ve masonlara karşı büyük bir mücadeleye girişerek onların kötü emellerine set çeken kudretli bir padişah portresi çizilir (Cevat Rifat Atilhan, 1948c). Hatta Cevat Rifat Atilhan'ın naklettiğine göre Enver Paşa I. Dünya Harbi'nin sonunda, kendisinin de bulunduğu ortamda Cemal Paşa'ya "Paşa hazretleri. Bizim günahımız Abdülhamit'i anlamamak. Yazık pašam çok yazık! Siyonistlere alet olduk ve onların hıyanetine uğradık" (Cevat Rifat Atilhan, 1948c, s. 333) şeklinde bir beyanatta bulunmuştur. Eşref Edip'in 31 Mart Vakası ve Abdülhamit'e hal fetvasını bildiren heyette masonların parmağının bulunduğunu iddiasını gündeme getirmesi (Eşref Edip 1949e, s. 190) yazar kadrosunun geçmişte istibdat dönemi olarak tanımladığı döneme artık farklı bir gözle baktığına işaret etmektedir. *Sebilürreşad*'daki bu tavır değişikliğinde Abdülhamit'in artık tarihe mal olmuş bir figür olmasının yanında, *Büyük Doğu* dergisinin 1943 yılından itibaren üst perdeden icra ettiği Abdülhamit propagandasının da etkili olduğu düşünülebilir. Zira *Büyük Doğu* dergisinin

çizdiği Abdülhamit portresinde, masonluk ve siyonizm karşıtlığı, yüksek bir vatanperverlik duygusu ve zamanının ötesine geçen dahiyane bir siyaset gibi *Sebilürreşad*'ın yeni dönemdeki yayın politikasıyla aynı istikamette pek çok unsur bulunmaktadır. Ayrıca bu yolla üstü kapalı da olsa, günün Batıcı yönetici elitinin karşısına, dindarlık ve modernliği birleştiren üst düzey bir yönetici/devlet başkanı figürü çıkarılmış olmaktadır.

Derginin Cumhuriyet sonrası tarih konusundaki yaklaşımının ise son derece yumuşak ve uzlaşmacı olması dikkat çekicidir. Dergi bu dönemle ilgili din eğitimi ve Türkçe ezan meselelerinin çerçevesi dışındaki konulara pek değinmez. İnkılaplardan fazla söz edilmez. Tek parti dönemi, din politikaları yönüyle Mayıs 1950 seçimlerine doğru artış gösteren eleştirilere tabi tutulmakta ise de bu eleştirinin ölçülü bir içerik ve temkinli bir üslupla yapılmasına özen gösterilir. Bu zaman dilimindeki önemli şahsiyet ve hadiseler özel olarak temas etmekten veya resmi tarih tezi hakkında ciddi eleştirilerden kaçınıldığı, hatta Mustafa Kemal ve İnönü gibi kurucu şahıslardan genellikle hürmetle bahsedildiği ve övüldüğü görülmektedir. Bu bağlamda, yukarıda da temas edildiği üzere, dine saygılı bir Atatürk portresi çizilmeye çalışıldığı, bunun da ötesinde din-devlet ilişkileri hususundaki bazı görüş ve taleplerin, onun bu konuda örnek gösterilen tutum ve beyanatları üzerinden meşrulaştırılmaya çalışıldığı gözlemlenmektedir.

Dönemin Siyasi Partilerine Bakış

Sebilürreşad dergisinde dönemin siyasi partileri karşısında net tavırlar gözlemek mümkündür. Dergi, genel manada kendini siyaset üstü olarak tanımladığı bir pozisyonda tutmaya ve partilere eşit uzaklıkta kalmaya çalışan bir politika benimsemiş gibidir. Fakat bu dengenin 1950 seçimleri yaklaştıkça bir miktar değişikliğe uğradığı anlaşılmaktadır.

Derginin CHP'ye olan yaklaşımı doğal olarak menfidir. Partinin 25 yıl boyunca dinle arasına mesafe koyan icraatları sıklıkla gündeme getirilerek tekrar edilmektedir. Bununla birlikte *Sebilürreşad*'ın devletin sinir uçlarına dokunmama ilkesi bu konuda da kendini gösterir. Derginin CHP konusunda yumuşak ve dikkatli bir yaklaşımı gözetmekte olduğu dikkati çeker. Yazarlar tarafından sürekli olarak parti içinde aşırı bir grup (müfritler) olduğu vurgulanmakta, partinin din karşıtı olarak bilinen tutumları M. Kemal, İnönü ve diğer parti kadrosundan çok müfrit gruba mal edilmektedir. Buna karşın partideki "ılımlılar"

ise bu gruptan daima ayrı tutulmaya çalışılmaktadır (Eşref Edip, 1948b, ss. 34-35). Recep Peker, Tahsin Banguoğlu, Şükrü Saracoğlu ve Behçet Kemal (Çağlar) gibi isimlerin CHP'nin müfritleri arasında sayıldığı dergide (Müfritler iş başında, 1948, s. 78), bir seferinde Cumhurbaşkanı İnönü'den bu grubun politikalarının partiyi bağlamadığı ve din hürriyeti konusundaki kısıtlamaların kaldırılacağına yönelik bir beyanat yayınlaması dahi rica edilmiştir (Cumhurbaşkanından bir istirhamımız var, 1948, s. 82). Bunun daha da ötesinde, derginin Meşrutiyet dönemi yazar kadrosundan olan Molla lakaplı CHP'li Şemseddin Günaltay'ın 1949 yılı başında başbakanlığa atanması büyük bir memnuniyetle karşılanmıştır. Eşref Edip olay münasebetiyle yazdığı yazıda, yeni başbakandan din hususundaki baskıların hafifletilmesi ve Arapça ezan yasağının kaldırılması konusunda gayret göstermesini rica etmiş, hayattayken kendisine “benim Şemseddinim” diye hitap eden Mehmet Akif'in ruhunun bu icraatları kendisinden beklediğini ifade etmiştir. (Eşref Edip, 1949o, ss. 57-61).

Cumhuriyet'in uzun süreli ilk muhalefet partisi olarak kurulmuş, sonrasında CHP'nin 27 yıllık iktidarına son verip birçok demokratik düzenlemeye imkân tanımış olan DP'nin, muhalif bir akım olan İslamcılık tarafından destek görmüş olacağı düşünülebilir. Fakat gerçekte durum bunun neredeyse tam tersidir. *Sebilürreşad*'ın DP konusundaki tavrı CHP'den daha olumlu değildir. Dergi, ilk zamanlarda daha nötr davrandığı DP'yi din konusundaki siyasetini tam olarak açıklamamasını sebep göstererek eleştirmekte ve partiden ısrarla bu konudaki görüşlerini ortaya koymasını talep etmektedir (Eşref Edip, 1949m, s. 27). Celal Bayar'ın Bursa'da sarfettiği bir söz üzerine derginin parti hakkındaki yayınlarının tamamen olumsuzla döndüğü görülür. Hakkında dergi yazarları tarafından sert yazıların kaleme alındığı Celal Bayar'ın “Türkiye’de şeriatı yaşatmayacağız” şeklindeki beyanatının, DP için barındırılan “küçük umutları” da yıktığı anlaşılmaktadır. Eşref Edip Bayar için “Bu kitap (Kur’ân) dünya üzerinde kaldıkça insanlar rahat yüzü görmeyecektir.” diyen Gladiston’dan mı ilham aldı” diye sorarken, Bayar'ın açıklaması başka bir yazıda milletin mukaddesatına tecavüz olarak nitelendirilmektedir (Eşref Edip, 1949k, s. 200; M. Rifat Ogan, 1949d, s. 217). Bayar doğrudan derginin kapağundan “Türkiye’de İslam şeriatını yaşatmayacağız diye Müslüman Türk milletinin mukaddesatına hakaret eden bir adam Türk milletinin lideri olamaz” şeklinde suçlanırken (*Sebilürreşad*, 1949b, s. 225), bir diğer sayıda Milli Mücadele esnasında kendisine Galip Hoca diye hitap edilen Bayar'ın o zamanki sarık ve cübbeli fotoğrafı eşliğinde, “Milli Mücadele’de millete savaşı kazandıran dinin irtica ile itham edilemeye-

ceği” söylenmektedir (*Sebilürreşad*, 1949a, s. 257). Bayar söz konusu beyanatu için on gün sonra tekzip gönderse de dergi on gün boyunca böyle bir tekzibe lüzum görülmemesini yine eleştiri konusu yapacaktır (Mahut hadiseyi çıkaran kimlerdir?, 1949, s. 265). Bu tartışmanın sonraki sayılarda da uzun bir süre *Sebilürreşad*'ın gündemini işgal ettiği anlaşılmaktadır.

Sebilürreşad'ın DP ile ilgili olumsuz fikirlerini beyan ettiği pek çok örnek mevcuttur. Aydın Bozdoğan ilçe kongresinde Arapça öğretimi, din eğitimi, ezan ve namazın Arapça olması gibi taleplerin büyük kongreye iletilmesinin reddedilmesi, bilhassa Adnan Menderes'in dini işlerin tüzük ve programa alınmasının ötesinde, kongrede konuşulmasının bile yersiz olduğunu söylemesi, Bayar'ın ise “İslam olmak İslam kalmak var, dinin müdafaa ve muhafazası, terakki ve tealisine çalışmak yok” cümlesini kurması (Ün, 1949, s. 271) partinin din konusunda olumsuz bir siyasete sahip olduğunun delilleri olarak değerlendirilmiştir. DP'nin din hürriyetine kısıtlamalar getiren 163. maddenin kanunlaştırılmasına destek vermesi, *Sebilürreşad*'ın DP'yi eleştiren yayınlarına hız katmış görünmektedir. Dergi kanun düzenlemesine büyük tepki göstermiş, kanun maddesinin çıkarılmasını, büyük musibetler karşısında söylenen “İnna lillah...” ayetiyle karşılamış, “dine karşı takip edilecek siyasette CHP ile DP'nin hususi surette müşterek cephe kurdukları” ifadesini kullanmıştır (Ey Demokrasi! senin namına ne kanunlar yapıyor, 1949, s. 357). Eşref Edip, Halk Partisi kongresinde dahi dini mevzular çok geniş bir biçimde tartışılırken DP kongresinde bunun yüzde birine bile rastlanmadığına, hatta bu tür konulara girilmemesine özen gösterildiğine dikkat çekerek “Ha Halk Partisi ha Demokrat Parti. Bu hususta ikisi de aynı şeydir, aynı hamurdandır” (Eşref Edip, 1949f, s. 398) ifadelerini kullanmaktadır. Ayrıca DP'nin parti tüzüğündeki “kanunların tanzim ve tatbikinde hiçbir din düşüncesinin müessir olmaması” şeklindeki laiklik tanımının CHP'nin tanımından daha katı ve dar bir anlayışa işaret ettiğini belirten Eşref Edip (Eşref Edip, 1950, s. 6), günün siyasi partilerinde bulunan dindarlara İslam'ı her şeyin ve bilhassa partilerinin üzerinde tutmaları gerektiğini öğütlemekte, mevcut partilerin İslam dini ile ilgili olumsuz tavır takınmaları durumunda hangi partiye mensup olursa olsun bütün Müslümanların tepki vermesinin ve hepsinin kendi partisi üzerinde etkili olmaya çalışmasının gerekli olduğunu ileri sürmektedir. (Eşref Edip, 1949f, s. 329).

Tam da bu noktada, derginin DP dışındaki muhalefet partilerine karşı olan tavrına işaret edilmesi gerekir. Eşref Edip, yukarıdaki sözleriyle partilere eşit bir muamele mesajını verirken bir başka yazısında daha farklı bir portre çizer:

Programlarına bakıldığında partilerin iki gruba ayrıldığı görülür. Birinci grup CHP ve DP, ikinci grup ise Millet, Milli Kalkınma ve Türk Muhafazakâr Partileri. Ayrıca 163. maddenin müzakeresinde DP ve CHP ittifak ederken yalnız MP karşı çıktı. Sonradan anlaşıldı ki bu madde, MP'nin inkılap karşıtı görüşlerini özellikle seçim zamanında yaymaması için CHP ve DP işbirliği ile çıkartılmıştır. (Eşref Edip, 1950, ss. 8-9).

Eşref Edip'in bu sözlerine, din hürriyeti hakkında nispeten ileri vaatlerin yer aldığı Millet Partisi'nin beyannamesinin dergide yayınlanması (Millet Partisi'nin esas hedefleri, 1949),³ *Ulus* gazetesinin MP'yi "Allah'tan korkanlar partisi" şeklinde ilan etmesine ve partinin irticayla suçlanmasına karşı MP'yi savunan yazıların dergide yer alması (Hakkı Şenkon, 1949, s. 216), MP Lideri Mareşal Fevzi Çakmak'ın 300.000 kişinin katıldığı ve İstanbul sokaklarında 25 sene sonra ilk defa tekbir seslerinin duyulduğu cenaze merasiminin, DP'ye İstanbul'da seçimi kaybedeceğini düşündürdüğü için bu partiyi telaşa soktuğu şeklindeki haberler yapılması da eklendiğinde, *Sebilürreşad*'ın MP'yi ayrıcalıklı bir konuma yerleştirdiğini anlamak zor değildir. Derginin siyasi partiler hakkındaki yayın politikası her ne kadar Eşref Edip tarafından hiçbir parti ile alakalı olmamak, "partiler üstü davranmak ve bütün partilere eşit uzaklıkta olmak gibi ifadelerle tanımlansa da, yukarıdaki örneklere ilaveten Mayıs 1950 seçimlerinin hemen öncesinde Eşref Edip'in partiler arasında yaptığı mukayesede, MP'nin diğer partilerden çok farklı olduğunu, bu partinin Müslüman Türk halkının umumi teveccüh ve muhabbetini kazandığını belirtmek ihtiyacını hissetmesi (Eşref Edip, 1950, ss. 3-11), derginin başlarda daha tarafsız bir biçimde yürütmeye çalıştığı politikanın incelediğimiz dönemin sonunda Millet Partisi'ni destekler bir tavra doğru evrildiğini göstermektedir.

Sonuç

Sebilürreşad çizgisi, Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e akan İslamcılık düşüncesinin ana karakterini temsil eden bir yapıdadır. Derginin çıkış tarihi tercihinde olduğu gibi, yayın politikası da, dönemindeki diğer önemli İslamcı yaygın orga-

3 Dergide yayınlanan MP beyannamesine göre millet hakimiyeti sözü laftadır. Yönetici zümre zenginleştikçe halk fakirleşmektedir. Vergiler azaltılmalı, hür teşebbüs serbest bırakılmalıdır. Ahlak hem hususi hem siyasi hayatta hâkim kılınmalıdır. Parti din müesseselerine ve milli ananelere hürmetkardır. Din ve devlet ayrı olmalı fakat din ve vicdan özgürlüğü sağlanmalıdır. Muhtelif din ve mezheplerin dini teşkilat kurmaları ve dini vakıfların bu teşkilata devredilmesi gerekir. Çocukların din bilgileri elde etmesi imkânı geniş bir surette temin edilmeli, ilk ve orta eğitime din dersleri ilave edilmeli, üniversitede ise ilahiyat fakültesi açılmalıdır (Millet Partisi'nin esas hedefleri, 1948, s. 154).

nı olan *Büyük Doğu*'nun tersine, temkinli ve uzlaşmacı bir eksene oturmuştur. Dergi rejime yönelik muhalefet yaparken hem içerik hem üslup olarak rejimin sınırları içinde kalmaya özen göstermiştir. Rejime getirilen en büyük eleştiri ferdi din hürriyetini sınırlamaktır. Din hürriyetinden kastedilen ise büyük oranda Arapça ezan yasağının kaldırılması ve din eğitiminin serbestleştirilmesidir. Derginin laiklik, demokrasi, Milli Mücadele dönemi, masonluk, siyonizm, komünizm ve ahlaki çöküntü gibi konulardaki söylemlerinin hemen hepsi din eğitimi talebi düzleminde birleşmektedir. Dergide siyasal veya sosyal alanın İslamlaştırılması gibi, bundan daha ileri veya radikal bir talebin ise söz konusu edilmediği görülür. Dolayısıyla bu dönemde derginin birinci dönemindeki pozitif hukuk, siyasal alan ve toplumsal düzene dair taleplerinden büyük oranda vazgeçtiği, en azından yeni İslamcılık söyleminde bunları dillendirmemenin tercih edildiği ve söylemin bu öğeler yerine farklı taşıyıcı unsurlara müracaat ettiği anlaşılmaktadır. (Çakmak, 2016, s. 114).

Derginin söylemi özetle şu şekilde işlemektedir. Dergi, temelde din olgusunun iddia edildiği gibi kötü, zararlı, arkaik, gerici bir olgu olmadığını ispata çalışmaktadır. Bu bağlamda din duygusunun Durkheimci perspektife yakın bir şekilde toplumsal düzenin korunması, toplumun iç ve dış düşmanlara karşı hazırlıklı olması gibi bizzat pragmatik sebeplerle gerekli olduğunu anlatmaya çalışmaktadır. Diğer taraftan konu hakkındaki talepler, doğrudan din düşüncesine dayandırılmak yerine, demokrasi, laiklik, hürriyet, Milli Mücadele, Atatürk'ün hayatı veya komünizmle mücadele gibi rejim tarafından makbul bulunan değerlere dayandırılarak meşrulaştırılmaya çalışılmaktadır. Bu söylemde din olgusu, nasıl Milli Mücadele döneminin temel dinamiği olduysa, topluma zararlı komünizm gibi akımlarla mücadele de ancak dini saiklerle mümkündür. Din duygusunun canlı tutulması ise din eğitiminin serbestleşmesine bağlıdır. Türkiye'deki din karşıtı uygulamalar, Cumhuriyet'in veya Mustafa Kemal'in değil, ülke düşmanı bazı iç ve dış odakların ürünüdür. Cumhuriyet, esasen dini bir söylemle kurulmuş ve dinle barışık bir yapı olup Cumhuriyet'in kurucusu da dine saygılı bir devlet adamıdır. Fakat o ve İnönü dışındaki kötü niyetli odaklar dini, devlet ve toplum katında dışlamaya çalışmış, böylece hem önderlerine hem de sahip çıktıkları demokrasi ve laiklik gibi Batılı değerlere aykırı davranmışlardır. Bu iki kavramın Batı'daki veya Cumhuriyet'in kuruluş yıllarındaki muhtevalarıyla uygulanması temin edilmeli, bunun bir sonucu olarak da başta din eğitimi olmak üzere din hürriyeti üzerindeki kısıtlamalar kaldırılmalıdır. Aksi takdirde komünizm, ülke ve toplumu yok etmeye hazır yakın bir tehlike olarak beklemektedir.

Sebilürreşad, İslam düşüncesinin Cumhuriyet öncesiyle devam çizgileri bağlamında İslamcılığın Meşrutiyet dönemindeki Tanzimat karşıtı, Meşrutiyet ve meclis taraftarı, Batı karşısında medeniyet-kültür ayırımına dayalı olarak seçmeci, eklektik, akılcı ve otoriteyle barışık tavrına sahip çıkarak bunları devam ettirmiş görünmektedir. Buna ilaveten konjonktürün de büyük tesiriyle, fikirleri ifade etme konusunda dolaylı bir söyleme geçilmiş, Meşrutiyet savunuculuğu bir adım ötede demokrasi taraftarlığına yükseltilmiş, İslam birliği fikri ise hilafet söyleminden arındırılarak daha siyaset dışı ve spesifik sahalarda faaliyet gösterecek uluslararası birlikler oluşturma düşüncesine indirgenmiştir. Meşrutiyet dönemindeki Abdülhamit karşıtlığının yeni dönemde yerini daha olumlu bir imaja bıraktığı ve antiemperyalist öğelerin silikleştiği *Sebilürreşad* dergisinde eskisine kıyasla daha milliyetçi bir dil benimsenmiştir.

Dergideki hemen her tezin savunulmasında ya Atatürk'ün söz ve uygulamalarından birine veya modern Batı uygulamalarının referans verilmesi, bir taraftan derginin benimsediği uzlaşmacı yöntem ve üslubun, diğer taraftan kendisini yerleştiği müdafaa pozisyonunun, öte yandan ise eleştiri ve taleplerini dile getirirken hissettiği derin meşrutiyet kaygısının tezahürüdür. Ayrıca dolaylı söyleme geçişle pek çok şeyin açık ve serbest bir biçimde ortaya konup tartışılmamasının, İslamcı düşünce için belli bir sığlaşmayı beraberinde getirdiğini ifade etmek gerekir. Zira başka şartlarla beraber düşünce üzerindeki bu baskının da etkisiyle Cumhuriyet dönemi İslamcılığı, 1850'lerden 1924'e kadar oluşturduğu birikim üzerinden ilerlemeye devam edememiş, hem şekil hem muhteva bakımından özellikle II. Meşrutiyet dönemi tartışma düzeyi ve zenginliğinin çok altında bir seviye tutturabilmiş görünmektedir.

Derginin yayın çizgisi üzerinden incelendiğinde, Türkiye'deki İslamcılığın genel anlamda adım atmak ve tekrar kıpırdanmak için rejimin resmi ideoloji dışındakilere karşı yürüttüğü sertlik politikalarını gevşetme anını kolladığını tespit etmek gerekir. Başka bir ifadeyle, *Sebilürreşad*'ın macerası Türkiye'deki İslamcılık düşüncesinin gelişiminin, siyaset odağının tutumu ve müsaadesine sıkı sıkıya bağlı olduğunun örneğidir. Bu cümleden olarak, Türkiye'deki İslamcılık muhalif kodlar taşıyor olmakla birlikte, düşüncenin başlangıçtan itibaren ana karakteri rejim karşısında verilen fiili bir mücadeleye dayanmamıştır. İslamcılar, muhalefetlerini rejimle doğrudan mücadele etmek yerine dolaylı yol ve yöntemlerle yürütmeyi tercih etmiştir. Fiili mücadele şöyle dursun, Cumhuriyet dönemi İslamcılarının fikri mücadeleye bile ancak devletin kanun ve uygulamalarında yaptığı gevşetmeler neticesinde başlamaları, bunun en önemli delilidir. II. Meşrutiyet'teki İslamcılık anlayışının Cumhuriyet dönemindeki en

önemli uzantısı olan *Sebilürreşad* dergisinin, tekrar yayımlanmaya başlaması için din sahasındaki serbestliğin göstergesi sayılan din eğitimine kapı aralandığı Mayıs 1948 tarihini beklemesi de bunu teyit eder niteliktedir. Belli ki, *Sebilürreşad* ekibi eski dergilerini yeniden çıkartmak için temkinli bir biçimde, şartların iyice olgunlaşmasını gözetmiştir.

Sebilürreşad dergisi sayılan tutum ve yaklaşımlarıyla, Cumhuriyet dönemi İslamcılığındaki uyum ve entegrasyon hattının önemli bir öznesi görünümündedir. Bununla birlikte, pek çok büyük alt-üst oluşun yaşandığı 23 senelik bir devreden sonra tekrar aynı ismi alarak, aynı çekirdek kadroyla, rejimle çatışmayan, yıkıcı bir dil kullanmayan, fakat muhalefet etmekten ve benzer konuları gündeme taşımaktan da geri durmayan yayın çizgisiyle *Sebilürreşad*, Türkiye'deki İslamcılığın pasif, temkinli, fakat ısrarlı, istikrarlı ve uzun vadeli damarının da temsilcisi gibidir. Bu durum, Kara'nın, Türkiye'deki İslamcılarının 60'lı yıllara kadarki tutumunun "kapılar kapalıyken buna tahammül ve sabredip kapıları zorlamamak, devlet kapıyı araladığında ise bundan en üst düzeyde istifade etmek" (Kara, 2011) şeklindeki yorumunu doğrular niteliktedir. Şüphesiz ki bu tutumun, Türkiye'de hâkim olan İslam anlayışının devlet otoritesine saygıyı ve kaos karşıtlığını önceleyen Sünni karakteriyle kuvvetli bir ilişkisi vardır.

Bu bileşenleriyle *Sebilürreşad*'ın 40'lı yıllarda inşa ettiği, Cumhuriyet öncesine göre hem devamlılık hem de yenilik unsurları barındıran, Cumhuriyet tipi İslamcılık söylemi olarak adlandırılabilir bu söyleminin, halen yürümekte olan Cumhuriyet dönemindeki İslamcı söylemin, en azından bir damarının kuruculuğunu ve öncülüğünü yaptığını iddia etmek zor olmayacaktır. Bu damarı İslamcılık akımı içinde, hem *Büyük Doğu* dergisinin öncülüğünü yaptığı fiili mücadeleyi de ima eden rejim karşıtı-devrimci aktivist söylemin hem de tasavvuf erbabının Cumhuriyet devrimleri ve laikleştirme politikaları karşısında takındığı pasif muhalefet tavrının ortasında bir yerde konumlandırmak doğru olur. Zira dergide teşekkül eden perspektif, basın yayın hayatına girerek, aktüel konularda siyasi yorumlar geliştiren, kitlesel bir bilinç oluşturmaya, özellikle de eğitim yoluyla uzun vadede kamusal alanda yer açmayı hedefleyen yapısıyla modern dönemin aktif muhalefet çağrısına cevap vermektedir. Fakat eşzamanlı olarak fiili ve fikri şiddeti olduğu gibi otorite karşıtlığını da dışlamakta, yeni dönemin esas kodlarına itiraz etmeden kabullenilebilir bir dini yaşayışı mümkün kılmaya çalışmaktadır. Dergi bu maksada matuf olarak, resmî ideolojinin fikri hegemonyası karşısında pragmatik bir yöntem benimseyerek, Cumhuriyetçi söylemin argümanlarını işlevsel bir biçimde kendi söyleminin parçaları haline getirme yoluna gitmiştir. Bu yolla uzlaşmacı bir muhalefet çizgisi oluşturmaya çalışan

derginin geliştirdiği bu tavrı, Türkiye İslamcılığının rejim ile kurduğu ilişkinin temel parametrelerini oluşturmuş, özellikle İslamcı siyaset söyleminin ana ek-senini kurmuştur. Demokrasi ve laiklik gibi içten içe itiraz edilen Batılı değerlere hararetle sahip çıkılması, şeri vecibelerin veya siyasi programların, demokrasi ve özgürlük başlığı altında ya da Mustafa Kemal Paşa'nın demeç ve icraatları üzerinden kuvvetlendirilmeye/meşrulaştırılmaya çalışılması böyle bir bağlamın içine oturmaktadır. Din duygusunun ve din eğitiminin önem ve gerekliliği, Batı tipi demokrasi ve laiklik arzusu, Cumhuriyet'in kurucu kadrosu ile devrimler gibi konuları içeren yumuşak-uzlaşmacı söylemlerinin, sonraki yıllarda ortaya çıkan "İslamcı" partiler tarafından neredeyse aynen nakledilerek kullanılmış olması, bu damarın farklı zemin, form ve boyutlarda sürdüğünün bir işareti. 16 Nisan referandumu öncesi Ak Parti'nin başkanlık sistemini dahi 1. Cumhurbaşkanlığı üzerinden meşrulaştırma çabası bu tavrın son örneklerinden sayılabilir.

Kaynakça

- Akseki, A.H. (1949a). Müslümanlıkta demokrasi esasları. *Sebilürreşad*, 2(48).
- Akseki, A.H. (1949b). İslamın mümtaz ve üstün bazı vasıfları. *Sebilürreşad*, 3(51).
- Allahın inayetiyle *Sebilürreşad*'a başlıyoruz. (1948). *Sebilürreşad*, 1(1).
- Amerika'da Dünya din kongresi. (1948). *Sebilürreşad*, 1(6).
- Atılhan C. R. (1948a). Filistin hadiseleri ve Türkiye. *Sebilürreşad*, 1(3).
- Atılhan C. R. (1948b). Siyonizm, Komünizm ve Farmasonluğa karşı beynelmil Dünya teşkilatı. *Sebilürreşad*, 1(4).
- Atılhan C. R. (1948c). Abdülhamid ve siyonizm. *Sebilürreşad*, 1(19-20-21-22).
- Atılhan C. R. (1948d). Filistin'de cihad-ı mukaddes. *Sebilürreşad*. 1(1).
- Atılhan C. R. (1949). Vurun kahpeye. *Sebilürreşad*, 2(41).
- Büyük Britanya'nın Cardiff şehrinde toplanan kongre. (1949). (M. Kıdeys, Çev.) *Sebilürreşad*, 3(54).
- Büyük İdeal: İslamistan. (1949). *Sebilürreşad*, 3(64).
- Büyük Millet Meclisi'nin temel taşı. (1949). *Sebilürreşad*, 2(42).
- Cumhurbaşkanından bir istirhamımız var. (1948). *Sebilürreşad*, 1(6).
- Çakmak, A. O. (2016). *Sebilürreşad ve Büyük Doğu Dergileri üzerinden 1940-1950 döneminde Türkiye'de İslamcılık*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Dadaş, Y. (1949). Müslüman Pakistan devleti nasıl doğdu? *Sebilürreşad*, 3(58).
- Din aleyhtarlığı Komünizm yoludur. (1948). *Sebilürreşad*, 1(6).
- Edip, E. (1948a). Farmasonluk Atatürk yolu mudur? *Sebilürreşad*, 1(24).
- Edip, E. (1948b). Onlar için hidayet kapıları kapalıdır. *Sebilürreşad*, 1(3).
- Edip, E. (1949a). Hac müessesesinin cihanşümül ehemmiyeti. *Sebilürreşad*, 3(55).
- Edip, E. (1949b). Müslüman milletler arasında İslam kongresi *Sebilürreşad*, 3(54).
- Edip, E. (1949c). Dine karşı takip edilecek siyaset. *Sebilürreşad*, 2(50).
- Edip, E. (1949d). Laik devletin laik meclisinde din meseleleri konuşulamaz. *Sebilürreşad*, 2(33).
- Edip, E. (1949e). Masonluk içinden çıkılmaz bir bataklıktır. *Sebilürreşad*, 2(37).
- Edip, E. (1949f). Din her şeyden üstündür. *Sebilürreşad*, 2(46).
- Edip, E. (1949g). Dinsiz Türkçülük, Müslüman Türkçülük. *Sebilürreşad*, 2(44).

- Edip, E. (1949h). Laiklik şeriat aleyhtarlığı mıdır? *Sebilürreşad*, 2(45)
- Edip, E. (1949i). Milli Mücadele'de din uleması. *Sebilürreşad*, 2(46).
- Edip, E. (1949k). Celal Bayar Gladistondan mı ilham aldı? *Sebilürreşad*, 2(39).
- Edip, E. (1949l). Siyonist tehlikesine karşı. *Sebilürreşad*, 2(38)
- Edip, E. (1949m). Demokrat partinin din siyaseti. *Sebilürreşad*, 2(27).
- Edip, E. (1949n). Dil bozunculuğun kaynağı. *Sebilürreşad*, 2(26).
- Edip, E. (1949o). Günaltay'ın başkanlığı ve akisleri. *Sebilürreşad*, 2(29).
- Edip, E. (1949p). Mukaddime. *Sebilürreşad*, 2(26).
- Edip, E. (1949r). Medreselere aslan, Farmasonluğa karşı serçe. *Sebilürreşad*, 2(26).
- Edip, E. (1950). Partilerin din siyaseti. *Sebilürreşad*, 4(76).
- Efe, A. (2009). *Sebilürreşad* dergisi. *DİA* (cilt 36). İstanbul.
- Ersel, H. ve diğerleri. (2002). *Cumhuriyet Ansiklopedisi* (cilt 2). İstanbul: Yapı Kredi.
- Endonezya Müslüman devleti. (Aralık 1949). *Sebilürreşad*, 3(67).
- Ey demokrasi! senin namına ne kanunlar yapıyor. (Haziran 1949). *Sebilürreşad*, 2(48).
- Fransa'da bugünkü dini vaziyet. (Haziran 1948). *Sebilürreşad*, 1(4).
- İlmiye sınıfının vatan yolundaki büyük hizmetleri. (Mayıs 1948). *Sebilürreşad*, 1(2).
- İslam âleminde haberler. (1949a). *Sebilürreşad*, 3(56).
- İslam âleminde haberler. (1949b). *Sebilürreşad*, 2(43).
- İslam âleminde haberler-Londra. (1949). (Mehmed Kıdeys, çev.). *Sebilürreşad*, 2(48).
- İslam âleminde haberler-Pakistan. (1949). *Sebilürreşad*, 3(56).
- İstiklal savaşının manevi cephesi erleri. (1948). *Sebilürreşad*, 1(3).
- Jaschke G. (1972). *Yeni Türkiye'de İslamlık*. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Kara İ. (5 Haziran 2011). Mevcut dindarlık anlayışı Türkiye'yi taşımaz. *Yeni Şafak*.
- Karpat K. (2012). *Türk demokrasi tarihi*. İstanbul: Timaş Yay.
- Komünizme karşı en büyük set, Müslümanlık. (1949). *Sebilürreşad*, 3(59).
- Londra'da kurulan İslam şurası. (1949). *Sebilürreşad*, 3(59).
- Mahut hadiseyi çıkaran kimlerdir? (1949). *Sebilürreşad*, 2(42).
- Millet Partisi'nin esas hedefleri. (1948). *Sebilürreşad*, 1(10).
- Milli harekate karargâh olan müftülük daireleri. (1949). *Sebilürreşad*, 3(57).
- Müfritler iş başında. (1948). *Sebilürreşad*, 1(5).
- Müslüman milletlerarası beyanname. (1950). *Sebilürreşad*, 3(69).
- Müslümanlık yaşama dinidir. (1949). *Sebilürreşad*, 3(66).
- Ogan M. R. (1949a). Işık saçan kitap. *Sebilürreşad*, 3(62).
- Ogan M. R. (1949b). Masonluğun iç yüzü. *Sebilürreşad*, 3(60).
- Ogan M. R. (1949c). Bayar'ın Bursa nutkunda karanlık bırakılan laiklik mevzuu. *Sebilürreşad*, 2(47).
- Ogan M. R. (1949d). Şeriatı yaşatmamak Celal Bayar'ın ne haddine. *Sebilürreşad*, 2(39).
- Ogan M. R. (1949e). İslam kültürünün Garp medeniyeti üzerindeki tesiri. *Sebilürreşad*, 3(52).
- Ogan M. R. (1950). Yine masonluk irticacı babındadır. *Sebilürreşad*, 3(71).
- Öcal, C. O. (1949). Mehmed Akif'i anmanın manası. *Sebilürreşad*, 3(67).
- Rusya'da Müslümanlık imha ediliyor. (1949). *Sebilürreşad*, 3(59).
- Saruhan, H. (1948). Komünizme karşı duracak ancak İslamiyet kalesidir. *Sebilürreşad*, 1(9).
- Sebilürreşad*. (1948). 1(10).
- Sebilürreşad*. (1949a). 2(42).
- Sebilürreşad*. (1949b). 2(40).
- Şenkon H. (1948). 20 kusura sene süren Komünizm umdeleri. *Sebilürreşad*, 1(17).
- Şenkon H. (1949a). Maneviyatın yurt müdafaasındaki rolü. *Sebilürreşad*, 2(48).
- Şenkon H. (1949b). Allah'tan korkanlar partisi. *Sebilürreşad*, 2(39).
- Tansı Ö. C. (1949). Hakiki laiklik nedir? *Sebilürreşad*, 2(44).
- Türkçülük ve din. (1949). *Sebilürreşad*, 2(44).
- Ün, F. (1949). Partiden istifanın sebebi. *Sebilürreşad*, 2(42)..

آپوه شرافتي ۽ مهر پرانيون
 سنه لکي (۵۰۰) اتني ايملي
 (۲۲۵) ، سماک اجنيه ايجون
 سنه لکي (۵۰۰) ، آني ايملي
 (۲۵۰) فروغدر .
 نسخي ۷.۵ فروغدر .
 سنه لکي ۵۲ عدددر .
 ادارتگاه : باطني چالمنده
 رشيد افندي خانه
 اختارات
 آپوه بل پشندر .
 سنه لکي مواقي آثار مع الشويه
 قبول اولور . درج ايمله
 يازير اعاده اولماز .

الشيء الذي

آدمي تسليمه ابرجه
 • خروش كوندرليدر .
 مكتوبك انصاري واضح
 و اولونقلي اولسي و آيوه
 مره بوسوسني عتوي
 بولغسي لازمدو
 سماک اجنيه ايجون آيوه
 اولونك آدمسليك
 فراسرجه يازيسي ربا اولور .
 يزه كوندركي زمان نيم
 داتر اولغسي يلدورسي
 ربا اولور

واقه سیدی من بشاهالی صراط مستقیم
 پاش محمد
 محمد حاکف
 صاحب و ممد
 اشرف اویپ
 ۱۷ ربیع الاول ۱۳۴۳ * * * * *
 ۲۲۱ عدد

۱۶ تشرين اول ۱۳۴۰ * * * * * جلد ۲۴

اسرار قرآن

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَقَالَ الَّذِينَ لَا يُمْنُونَ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ

۲

بو آيت كريمك دلالت اينديكي مشالردن بوي حقت توخفدن
 سوكره ربهانسته اقتداك بر معتدوت تشكيل ايجيه كيدر . و حقي
 ودليل معلوم اولمايلاي خصوصاك ماعدانسته امور ديهده بر كيمسه لك
 كيمسه بي تقليدي ايمسي لادم كاديمي بو آيت كريمدن استدلال اولغندهدر .
 • وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون •
 آيت كريمسنيك الله اينديكي معني ، جناس حقت طوغري بولدن
 سايلان بر قومعه هانكي اكرزي بولردن توفايده چيكر في بيان بيوردنيددر .
 انسان حقي كوردنك ، اي اي ، كو توي تحريف ايندك دن سوكره
 طوغري بولدن سايلارسه سال اولور .

اجتهاتك اركنه ، قارن هر مسلمان واجب اولديني سويله بيلر (قل
 ان هدى الله - هولهدى = دى كه ، الهك كوستردنكي بول بوقى ،
 ايسته طوغري بول دور .) آيت كريمه استاد ايجكده ، جناب
 حقت رسولني هدايت و دين حقي ايه ارسال ايندك دن ، كتاب كرتني
 وسنت مطهره معني اوكا و حقي بيوردن دن سوكره بر كيمسه نك راي
 و مذهب اهماندين بره صابنه اولك قول اتميا ايمسي ايجاب
 اينديكي سويله مكمه درلر . بو خصوصده يازيان يازيرك چوقاقنه

معي بونرك جيسي بوراده ايراده امكان اولمايقدن بونرك بر قسمي
 بوراده نقل ايدبوروز :
 (ان لثم) تقليدن و اقسامدن بحث ايديسور كن ديورده كه :
 • حرام اولان تقليد اوچ قسمدر . برنجيسي آيه و اجدادي تقليد
 آيه ا كنگا ايدورك جناب حقت كوندريكي آيت يانادن بوچورومك .
 ايكنجيسي ، سوزلي شايان اخذ اولمايترى بيلمه برك تقليد اتمك ؛
 اوچونجيسي منهك - سوزي قضا ايدن دلالتك ظهوريه و عرما تقليده
 دوام اتمك . بو مسوكحي قسم آيه برنجي قسم آره سنده كي فرقي
 برنجيك بيلمه بركه ديلدن بغير اولارقي تقليد ايمسي ، اوچونجيسك
 علم و حجت و عرما تقليده اصرار اتميسدر . بونرك تقليدي ده مضموم ،
 ده عريان ايمردر . جناب حقي بو اوچ نوع تقليدي ذم ايتشسدر .
 قرآن كريمده بوچورولوروك (واذ قيل لهم اسعوا ما ازله الله قلوبايل
 تتبع ما وجدنا عليه آياتنا او لولا كان آهؤم لايقتلون شيئا ولا يمتدون)
 يعني • و اذره الهك كوندريكنه اتباع ايددر . يعني ، بائري اوداك ايجر
 و • ايت ايرمزارسده نه اوناره مي اتباع ايدچيكر ؛ • نه جناب
 حقي بوچوروك (و كذلك ما ارسلنا من قبلك في قرية من نذير
 الا قال مزقوها نا وجدنا آياتنا على امة وانا على آثارهم مقتدون .
 قال اولو جزيكم اهدى مما وجدتم عليه آياتكم ؟) و نه بوچوروك
 (واذ قيل لهم اتوا الي ما ازله الله قلوبا حسيئا ما وجدنا عليه آياتنا)
 بو سورته جناب حقت نيزمه بوچوروب آيه و اجداتك تقليديه
 اكنغا ايدنر ذم ايدلشدر . سلف و ائمه اريمه بو تقليدي تحريم
 و ذم خصوصده اطلاق ايتشدر . فقط جناب حقت كوندريكنه
 اتباع بولدماندن كاديمي قدر بالمشوبده كنديه حقي فلان خصوصاده

مُستَاقِمٌ صِرَاطٌ

۱۳۲۶

دین، فلسفہ، ادبیات، حقوق و علوم دین باحث ہفتہ لقی رسالہ در

مؤسساری:

ابوالعزیز الماہدین - ح. اشرف ادیب

سہ ماہی

۵۰ پارہ

مندرجات

سورۃ فاتحۃ الكتاب	[ترجمہ تفسیر شریف]	ماستر علی اسماعیل حق
حکمت ادیان	[شعر]	ماریجی زاہد: محمد عارف
صلوات جانان: کوفہ	[جواب و توضیح حقیقت - تمدد و حیات]	محمد خاک
حریت - مساوات	[مکتب سلطانیہ عقائد در ساری]	جلسہ معارف دائرۃ علمیہ اعضاء لندن: موسی کاظم
نجات قرآنیہ	[افادین ہندو - و طبیعتیہ سوتہ در ا]	حکمت تیز اعضاء لندن: اسماعیل حق
علم توحدک لغزنی، صورت	[آسوفیہ دین در ساری]	جلسہ معارف دائرۃ علمیہ اعضاء لندن: احمد نعم
ندوی، غازی	[مکتب حقوقہ اصول فقہ در ساری]	مؤلی: مصر جمیت ملیہ سی رئیس: فرید و جردی
مسلمان قابضی		مترجمی: محمد خاک
مواعظ		مقرری: ناستولی اسماعیل حق ازدی
حکمت حقوق اسلامیہ		محرری: میروولی ح. اشرف ادیب
		مقرری: مجلس معارف رئیس یوک حیدر ازدی سوم
		محرری: سلایت مکتب حقوق میروولی مادریک

Bir Dönemin Hafızası

Sırât-ı Müstakîm- Sebilürreşad Dergileri ve İslamcılık Düşüncesi Üzerine Bibliyografik Bir İnceleme

Mehmet Birekul

Giriş

Sırât-ı Müstakîm - Sebilürreşad dergileri toplam bin sayıyı bulan yayınlarıyla belki tarihin en hareketli, sosyal ve siyasi değişimin en hızlı geliştiği yarım asrı aşan bir zamanın tanığı olmuşlardır. Dergilerin yayın yaptıkları dönemde Batı sömürgeciliğine ve fikri hegemonyasına karşı koyan bir anlayış olarak İslamcılık düşüncesi, özellikle Osmanlı'nın parçalanması ve iktisadi esaret altına alınması sürecinde İslam'ın bilimsel ve kültürel anlamda ilerlemeye engel olmadığı fikrinden hareketle gerek zihni gerekse toplumsal anlamda önemli bir açılımın adı olmuştur.

Dönemin çeşitli yayın organları tarafından desteklenen bu düşünce Mehmet Akif Ersoy, Eşref Edip Fergan gibi dönemin en önde gelen fikir ve aksiyon adamları sayesinde *Sırât-ı Müstakîm - Sebilürreşad* dergilerinde de tam anlamıyla kendisini bulmuştur. Defalarca kapanıp yeniden yayın hayatına başlamaları ve çeşitli zorluklara maruz kalmalarına rağmen dergilerin fikri düzleminde bir sapmanın olmaması ve yayın politikasının bu doğrultuda şekillenmesi dergileri İslamcılık ve İttihad-ı İslam düşüncesinin en uzun soluklu yayın organı haline getirmiştir.

Bu çalışma, bir dönemin hafızası anlamına gelen bu dergileri irdelemeyi ve bu dergilerdeki tartışma başlıklarını bibliyografik bir incelemeye tabi tutarak gerek dönemin fikri hayatına dair belli bir kanıya ulaşmayı gerekse bu dergilerin İslamcılık düşüncesi içerisinde yerini tespit etmeyi hedeflemektedir.

Sırât-ı Müstakîm - Sebilürreşad Dergileri ve Yayın Hayatı

Sırât-ı Müstakîm - Sebilürreşad dergileri Türk toplumu için sosyal ve siyasal anlamda oldukça hareketli bir dönemin tanıklığını yapmış ender dergilerden biridir. Dergilerin yayın yaptıkları yarım asrı aşan dönemde Batı sömürgeciliğine ve fikri hegemonyasına karşı koyan bir anlayış olarak İslamcılık düşüncesi, özellikle Osmanlı'nın parçalanması ve iktisadi esaret altına alınması sürecinde İslam'ın bilimsel ve kültürel anlamda ilerlemeye engel olmadığı fikrinden hareketle gerek zihni gerekse toplumsal anlamda önemli bir açılımın adı olmuştur (Arabacı, 2005, s. 96). Dergi, İslam dünyasının modern zamanlarda karşılaştığı siyasi, iktisadi ve toplumsal meselelere çözüm arayışında olan ve "İslam Modernizmi" ana başlığı altında toplanan fikri çabaların ve arayışların Osmanlı bağlamında en güçlü şekilde temsil edildiği entelektüel zeminlerden birini oluşturmaktadır. İslam dünyasının benzer problemleri büyük ölçüde varlığını sürdürdüğünden dergi, zengin birikimi ile önemini ve güncelliğini bugün de muhafaza etmektedir (Mertoğlu, 2008, s. 22).

Derginin ilk sayısı Meşrutiyet'in ilanından (10 Temmuz 1324/23 Temmuz 1908) otuz beş gün sonra 14 Ağustos 1324/27 Ağustos 1908 Perşembe tarihi ile İstanbul'da yayınlanmıştır. Kurucuları ve imtiyaz sahipleri ise İstanbul Hukuk Fakültesi Ordinaryüs Profesörlerinden Ebu'l Ula Mardin (1881-1957) ile Hukuk doktoru Hafız Eşref Edip Fergan (1883-1971)'dir. İlk elli sayısında sorumlu müdür olarak Ebu'l Ula görev alırken sonraki sayılarda bu görevi Eşref Edip yürütmüştür. Derginin kuruluş tarihi temsili olarak "11 Temmuz 1324" yani Meşrutiyet'in ilanının ertesi günü gösterilmiş, bu ibare 43. sayıdan itibaren "10 Temmuz" olarak düzeltilmiştir. Derginin başyazarı ise Mehmet Akif olarak bilinmektedir. Kendisinin daha sonra Safahat'ı oluşturacak bütün şiirleri ilk sayıdan itibaren burada yayınlamaya başlamıştır. Ayrıca Mehmet Akif her sayıya tercüme ve yazılarla da katkı sağlamaktadır. Bu nedenle dergi her zaman Mehmet Akif ile anılagelmiştir.

Dergi ilk dönemi olarak adlandırabileceğimiz 27 Ağustos 1908-8 Mart 1912 yılları arasında, ilk 182 sayı (1-7. ciltler) *Sırât-ı Müstakîm* olarak yayınlanmış, kurucularından Ebu'l Ula'nın yedinci cildin sonunda dergiden ayrılması üzerine 5 Mart 1925'e kadar dergi Eşref Edip ve Mehmet Akif'in ve arkadaşlarının *Sebilürreşad* olarak isimlendirdikleri 459 sayılı (8 ve 25. ciltler) bir yayın hayatıyla yoluna devam etmiştir. Bu ilk yayın devresi, siyasi sebeplerle derginin kapatılmasıyla sona ermiş ve 22 yıllık mecburi bir aranın ardından dergi 1948-1966 yılları arasında *Yeni Sebilürreşad* ismiyle 362 sayı daha çıkmış ve 1966 yılında yayın hayatı sona ermiştir. Dergi ilk

evresinde on altı buçuk yıllık bir zaman içerisinde 25 cilt tutan 641 sayı, yeni harfli ikinci devresinde on yedi sene dokuz aylık bir zaman içerisinde 15 cilt tutan 362 sayı çıkmıştır. Bu zaman dilimi içerisinde çeşitli dönemlerde pek çok sebeple yayınlamadığı vakitler dikkate alınmazsa “otuz dört sene üç” ay süren bir zaman içerisinde 40 cilt ve 1003 sayı yayınlanmıştır. İlk sayısı ile son sayısı arasında geçen zaman dilimi ise “elli yedi sene altı ay”dır (Düzdağ, 2013, s. 10).

Eşref Edip’in deyimiyle muazzam bir irfan hazinesi olan dergi yayın akışı olarak iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda (ilmi), Tefsir, Hadis, Felsefe, İctimaiyat, Fıkıh, Edebiyat, Tarih, Terbiye ve Ta’lim, Hutbe ve Mevazı, Makalat gibi konular yer almaktadır. İkinci bölümde ise (Siyaset ve Hayat-İslamiyye) Makalat, Siyasiyyat, Hayat-ı Akvam-ı İslamiyye, Harekât-ı İslamiyye ve Fikriyye, Mekatip, Matbuat, ve Şu’ûn (Olaylar) mevzubahistir.

Böylesine geniş bir yelpazede yayın yapan dergi bu süreç içerisinde gerçekleştirdiği yayınlarda gerçek bir entelektüel birikim oluşturmuştur. Elbette bu entelektüel birikimi aktaran önemli bir yazar kadrosu da dikkat çekmektedir. Dergide dönemlerinin en önemli düşünürleri yazılarını yazmıştır. Dergi adeta devrin meşhur Türk ve İslam alimlerinin bir buluşma noktasıdır. Bu nedenle dergi dönemin en entelektüel dergisi olarak tanımlanmıştır (Efe, 2008, s. 164). Bu yazarlar içerisinde Mehmet Akif Ersoy, Eşref Edip Fergan, Manastırlı İsmail Hakkı, Bereketzade İsmail Hakkı, Ahmet Naim, Bursa Mebusu Tahir Bey, Kazanlı Halim Sabit, Tahir el-Mevlevi, Mithat Cemal, M. Şemsettin, Cevat Rifat Atilhan, Kâmil Miras, Hasan Basri Çantay, Ömer Rıza, Raif Ogan, Prof. Dr. A. Fuat Başgil, Peyami Safa gibi pek çok önemli isim öne çıkmaktadır. Ayrıca bu yazarların pek çoğu dergide yayınlanan yazılarını derleyerek kitaplaştırmış ve entelektüel birikimi gelecek kuşaklara taşımıştır (Mertoğlu, 2008, s. 13). Bütün bu yönleriyle dergi dünya Müslümanlarıyla Türkiye arasında bir köprü görevi gören, halkın dini ve milli konularda aydınlatılmasında etkili olan ve zevkle takip edilen bir dergi olarak (Ceyhan, 1991, s. 5) Türk yayın hayatındaki müstesna yerini almıştır.

Derginin Genel Özellikleri ve Yayın Politikası

Dergi, genel itibari ile Müslümanlara yol göstermek, yeni toplumsal gerçeklikler karşısında İslam’ın ve Müslümanların konumunu belirlemek gibi bir vazifeyi ifa etmektedir. İsim olarak *Sıratı Müstakim* ve *Sebilürreşad* gibi yolu ve istikameti vurgulayan isimlerin seçilmesi ve derginin başında “din nasihatleri” hadisinin kullanılması bu açıdan manidardır. Bu nedenle dergide Müslümanların mevcut durumu, yeni kar-

şlaşıl原因larla ilgili tartışmalar, şiirler, hutbeler vb. gibi geniş yelpazede ama temel bir eksende yayın yapılmaktadır.

Sırât-ı Müstakîm, ilk sayısında hemen başlık klişesinin altında “Din, Felsefe, Edebiyat, Hukuk ve Ulûmdan bahseder haftalık gazetedir” demektedir. Ama yayın politikasında bir temel eksenı vardır. Birbirinden bağımsız, bilim dalları hakkında bilgi veren, bağlantısız bilgiler toplamı değildir. İlk sayısının baş sayfasındaki ilk sütuna Besmele ve ardından “Sırate’l-müstakîm” terkininin geçtiğı Fatıha suresi ayetini ve bir hadisi verir. Ardından “Ed-Din en-Nasıha” başlığı altında eylem ve emellerinin, dine hizmet ve inanç kardeşlerine doğru yolu göstermek olduğunu belirtir. Ayrıca İslam’ın, parlayan ışığından rahatsız olan yarasalar gibi aleyhinde yayın yapanlara, akli ve nakli delillerle karşı durmanın asıl görev olduğu vurgulanır (Arabacı, 2005, s. 98). *Sırâtı Müstakîm*’in girişinde yayın politikasını özetleyen şu sözler bu anlamda dikkat çekicidir:

Fatıha-i a’mâl ve mukaddime-i âmâlimiz, din-i mübine hıdmet ve ihvân-ı mü’minîne nasihatle müstelzim-i saâdet olan minhâc-ı kavîm-i istikâmet ve sırâ-ı müstakîm-i hidayete davetten ibaret olmağıla, mesâi-i vâkıâmızın hamiyet şiarân-ı ümmet tarafından hüsn-i telâkki edileceğine ümit varız. Kâfil-i nizâm-ı âlem ve müstelzim-i refah ve saâdet-i ümem olan şeriat-ı gara-yı İslâmiye ahkâm-ı münîfesinin hükmü’l-dine ve fevâid ve menâfi’i maddiye ve maneviyesi milel ve akvâmı sâirece maçhûl olmağıla beraber cihâr aktâr-ı âlemi işâ-i irfanıyla tenvîr eden şems tâbân-ı İslâmiyet gözlerini kamaştırdığı huffâş-ı beynânın setr-i envâr-ı hakikat maksat arz kârisiyle her bâr-ı diyanet muazzama-i Muhammediye aleyhine neşriyat-ı fâside ve isnâdât-ı kâzibeden hâli kalmadıklarından neşriyat ve müfteriyât-ı vakıayı delâil-i akliyye ve berâhîn-i nakliyye ile red ve tekzib eylemek dahî deruhde eylediğimiz vezâif-i asliye cümlesinden olmağıla bu babda erbâb-ı ilm ve irfan tarafından ihda buyurulacak âsâr-ı nâfia ve makalât-ı müfidenin ma’teşekkür derci-i sahîfe-i iftihâr kılınacağı mukarrerdir. (*Sırât-ı Müstakîm*, 14 Ağustos 1324, I(1), aktaran: Arabacı, 2005, s.99).

Dergininin *Sebilürreşad* adını alarak çıktığı ilk sayıda aynı yayın amacı ise şöyle dillendirilmektedir:

Sırât-ı Müstakîm’in neşrinden yegâne maksat Müslümanların intibâhına, Müslümanlığın teâlisine hizmettir. Onun için bu hususta elde(n) gelen fedakârlığın dirîğ olunmayacağı tabiidir. Ancak bu gayeye vusûl için aynı fikrin, aynı maksadın hâdimi bulunan zevatın el birliğiyle çalışması lâzım geliyor ki bu da cumhûr-ı kâriînin teksîrine himmetten ibarettir. (*Sebilürreşad*, 23 Şubat 1327, 1-183/1, aktaran Arabacı, 2005, s. 99)

Anlaşılabacağı üzere dergi uzun soluklu yayın hayatında izlediğı yayın politikasını temelde İslam dünyasının içinde bulunduğu durumun çözümlenmesi ve bu

bağlamda yayıncılık faaliyetleri ile İslam'ın güncel problemler noktasında yetersiz kaldığını düşünenlere karşı bir duruş sergilemesi olarak belirlemektedir. Yayın hayatında çeşitli zorluklarla karşılaşsa da bu duruşunu muhafaza eden dergi bu açıdan bakıldığında çok önemli bir dönemin tanığı konumundadır. Zira bu dönem "İslamcılık" olarak tanımlanan ve Batı'ya karşı fikri reaksiyonların merkezinde bulunan düşüncenin filizlendiği ve günümüze etkilerini taşımayı başardığı bir dönemdir.

İslamcılık Düşüncesi ve Dergideki Yansımaları: Bibliyografik Bir İnceleme

Yöntem

Türk toplumu için önemli bir tarihsel kesiti yansıtan bu derginin sistematik bir biçimde okunması hem kültür tarihi hem de toplumsal hafıza anlamında önemlidir. Dergi II. Meşrutiyet'i, Kurtuluş Savaşı'nı, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan yetmişli yıllara kadarki serüvenini müşahede etmiştir. Bu bir anlamda bir dönemin hafızasının ve kültürel birikiminin, bu dergiler üzerinden okunmasına imkân sağlamaktadır. Bu nedenle bu tür koleksiyonları oluşturmak kadar onları okumaya da ihtiyaç vardır. Zira bu dergi belki de Türk dergiciliği açısından bakıldığında üzerinde en fazla fihrist çalışması yapılan dergilerin başında yer almaktadır. Bu dergilerde dile getirilen konular ve yazılan makaleler gerek lisans ve yüksek lisans tezleri vasıtasıyla indekslenmiş gerekse doktora düzeyindeki tezler ve müstakil araştırmalarla derinlemesine incelemeye tabi tutulmuştur.

Türk toplumunun Batılılaşma süreci içerisinde en önemli dönemlerine tanık olan *Sırât-ı Müstakim* ve *Sebilürreşad* dergileri aynı zamanda bu durumun ortaya çıkardığı pek çok tartışmanın da bir merkezi haline gelmiştir. Bugün pek çoğunun sonuçlandıramadığını gördüğümüz (Çiftçi, 2001; Aktay, 2000) bu tartışmalar ve gittikçe daha derinleşip ağırlaşan meseleler, ne yazık ki tarihsiz ve hafızasız, yani "kendisiz" ve "merkezsiz" tartışılmaktadır (Kara, 2005, s. 28). Bu açıdan bakıldığında Batılılaşma serüveni içerisinde en önemli tavrılardan birisi olan İslamcılık düşüncesi de bu tarihi arka plan dahilinde irdelenmelidir.

Bu çalışmada bu birikim göz önüne alınarak derginin daha önce oluşturulmuş indekslerinden Abdullah Ceyhan'ın ve Suat Mertoğlu'nun çalışmaları dikkate alınarak bir bibliyografik okuma yapılmıştır. Dergideki tüm makale başlıklarının taranarak genel konu çerçevelerine ulaşmaya çalışacak olan bu okuma ile hem bütüncül

bir bakış sağlanmasına ve detayların açığa çıkarılmasına hem de derginin tarihsel seyri içerisindeki düşünce sürekliliğinin tespit edilmesine gayret edilmiştir.

Burada yöntem olarak Goffman'ın çerçeve analizi yöntemi tercih edilmiştir. Bireylerin dünyayı yaşam deneyimlerinden hareketle anlamlandırıldığını düşünen Goffman'ın çerçeve analizi, bireylerin yeni bir bilgiyi işlerken yorumlayıcı şemalar ve geçmişteki çatı ile bilgiyi kategorize ettiğini ve böylelikle onu yorumlayıp anlamlandırıldığını iddia eder (Bk: Goffman, 1974). Seksenli yıllardan bu yana sosyologlar Goffman'ın çerçeveleme hakkındaki çalışmasını geliştirmiş ve bunu deneysel olarak uygulamışlardır. Bu yöntem "çerçevelerin" "gerçekleri" anlaşılır hale getiren şeyler olduğunu iddia eder. Bu açıdan, bu çalışmada söz konusu dergilerdeki tüm makaleler taranmış ve bu tarama sonucu İslamcılık düşüncesine dair makaleleri ihtiva eden dört ana konu çerçevesi içerisinde değerlendirilmiştir. Bu konu çerçeveleri, "İslam Medeniyetinin Mevcut Durumu ve Geleceği", "Diğer İdeolojilerle Hesaplaşma; Kavram Tartışmaları", "Diğer İslam Ülkelerinin Durumu; Ümmet Bilinci", "Müslüman Kadının Yeri" olarak belirlenmiş ve aşağıda bu veriler paylaşılmıştır.

Genel Konu Çerçeveleri

İslam Medeniyetinin Mevcut Durumu ve Geleceği

Dergide ele alınan konu çerçevelerinden ilki İslam medeniyetinin mevcut durumu ve geleceğine dair çıkarımları kapsamaktadır. Zira derginin belkemiğini oluşturan düşünce de esasında budur. Çünkü İslamcılara göre Batılılaşmanın karşısında İslam dini en mükemmel dindir. Hakikatin ta kendisidir. Bu nedenle modern zamanlarda da bütün donanımı ve varlığı ile var olmaya devam edecektir. Zira modernlikte tekâmül adına ne varsa İslam'da da o mevcuttur (Efe, 2008, s. 173). Bu nedenle derginin sorduğu temel soru Müslümanlar Batı karşısında neden geriledi? İlim ile din arasında bir tezat var mıdır? Dinin faydaları nelerdir? Dinde bir yenilenmeye, tecdide ihtiyaç var mıdır? İslam medeniyeti ne anlama gelmektedir? gibi gerek varlık sebebini tartışan gerekse hali hazır durumu sorgulayan sorulardır.

Bu anlamda ilk olarak konular temelde dinin ilerlemeye/modernleşmeye engel olup olmadığı konusu etrafında gelişmektedir. İslâm'da toplumsal gelişme modelinin tartışılması ve gündeme gelmesi belirli bir tarihsel döneme rastlar ve yine belirli tarihsel koşulların ürünüdür. İslâm ilerlemeye engel midir? İslâm toplumları neden "geri kalmışlardır"? gibi sorular, söz konusu dönemlerin ve şartların ürünü olarak günümüze kadar uzanmaktadır (Yıldırım, 2005, s. 62). Ayrıca zamanın getirdiği belirsizlik ve zorluklar, siyasi şartların Müslümanların aleyhinde işlemesi ve gerileme ve

çöküntünün getirdiği ağır şartlar İslâmcı düşünürleri “dinin ilerlemeye engel olmadığı”, “kabahatin İslâm’da değil Müslümanlarda olduğu” gibi bazı sloganlara sarılmaya da mecbur etmiştir (Kara, 1987, s. 26). Dergide “dinin faydaları ve ilerlemeye engel olup olmadığı” hakkındaki tartışmalar şu başlıklar altında incelenmiştir.¹

Abdullah Sureyya, (1324), Cürm-ü ahlâki, cürm-ü kanuni”, *Sırât-ı Müstakîm*, 1(12), 182-183.

Abdullah Sureyya, (1325a), Mekârim-i ahlak, *Sırât-ı Müstakîm*, 1(43), 269-270.

Abdullah Sureyya, (1325b), Müsâvi-i ahlak ve netâyici, *Sırât-ı Müstakîm*, 2(47), 328-329.

Abdurrahman Han M., (1949a), Müslümanlar bugün dünyadaki durumlarını bilmelidir, (Mehmet Kıdeyş, Terc.), *Yeni Sebilürreşad*, 3(53), 44-47.

Abdurrahman Han M., (1949b), İlmin terakkisinde İslâm’ın şahane payı 1, (Mehmet Kıdeyş, Terc.), *Yeni Sebilürreşad*, 3(56), 88-89.

Abdü’l Aziz Çavuş, (1331), İslâm ve medeniyet –I, *Sebilürreşad*, 13(338), 205-207.

Abdü’l Aziz Çavuş, (1334), İslâm medeniyet –I, *Sebilürreşad*, 15(368), 67-69.

Abdü’l Aziz Çavuş, (1339), Müslümanlık fikir ve hayata Neler bahsetti-I, *Sebilürreşad*, 21(530-531), 74-76.

Abdülaziz (Kolçalı), (1336), Alem-i İslâm’da i’tila ve inhitatın esbabı -I, *Sebilürreşad*, 18(453), 121-123.

Abdüllatif Nevzat, (1329), Beyne’l İslâm müşterek lisan, *Sebilürreşad*, 10(232), 133-134.

Abdürreşid İbrahim, (1327), Ahvâl-ı hazıraya bir nazar ve ne yapmalı?, *Sırât-ı Müstakîm*, 7(162), 81-82.

Ahmed Agayef, (1328a), Tecelliyat-ı vaziyet-i hazıramız, *Sebilürreşad*, 1-8(4-186), 66-67.

Ahmed Agayef, (1328b), Tecelliyat-ı İslamiye, *Sebilürreşad*, 1-8(16-198), 303-305.

Ahmed Agayef, (1328c), Bir memleket nasıl mahvolur?, *Sebilürreşad*, 1-8(22-204), 421-422.

Ahmed Agayef, (1328d), Vahim günler, *Sebilürreşad*, 1-8(21-203), 409-410.

Ahmed Cavid, (1329a), Hayat-ı akvam-ı İslamiye: Dünya’da ne kadar İslâm var?, *Sebilürreşad*, 10(239), 84-86.

1 Tarama sonucunda elde edilen tüm verilerin paylaşılması makalenin formatını aşacağı için benzer başlıklar ya da aynı başlıkta seri olarak yer alan makaleler çıkarılarak bir dizin oluşturulmuştur.

- Ahmed Naim, (1329b), İslamiyetin esasları, mazisi ve hali, *Sebilürreşad*, 11(284), 369-376.
- Ahmet Hamdi Aksekili, (1327), Müslümanların za'fı düşmanlarına cüret verdi, Avrupa'yı devri vahşete rucu' ettirdi, *Sırât-ı Müstakim*, 7(127), 246-247.
- Ali Suâd, (1324), Hikmeti İslâm, *Sırât-ı Müstakim*, 1(18), 279-281.
- Cemaleddin Afgâni, (1325), Dinin fevâid-i medeniyyesi, (Hatibzâde Emin, Terc), *Sırât-ı Müstakim*, 3(55), 41-42.
- Cevat Rifat Atilhan, (1958), Müslümanlığa karşı planlı taarruz, *Yeni Sebilürreşad*, 11(260), 151.
- Elmahılı Hamdi, (1339a), Müslümanlık mani-i terakki değil, zamin-i terakkidir, *Sebilürreşad*, 21(544-545), 187-189.
- Elmahılı Hamdi, (1339b), Teceddüdün şer'an lüzumu ve şeraiti, *Sebilürreşad*, 23(574), 17-19.
- Elmahılı Hamdi, (1339c), Teceddüdün şer'an lüzumu ve şeraiti, *Sebilürreşad*, 23(575), 38-39.
- Eşref Edib, (1337a), Ümmet-i İslamiyenin takip edeceği tarik-i ictimai ancak kendi medeniyet-i İslamiyemizdir, *Sebilürreşad*, 18(468), 308-315.
- Eşref Edib, (1337b), Müslüman heyet-i ictimaiyesinin temellerini takviye lazımdır, *Sebilürreşad*, 19(475), 59-64.
- Eşref Edib, (1949), Din her şeyden üstündür, *Yeni Sebilürreşad*, 2(46), 329-332.
- Eşref Edib, (1961), İslam'da teceddüt, *Yeni Sebilürreşad*, 13(317), 261-263.
- Ferid Vecdi, (1326a), Müslümanlıkla medeniyet (tekalif-i hayat), (Mehmet Akif, Terc.), *Sırât-ı Müstakim*, 5(126), 355-359.
- Ferid Vecdi, (1326b), Müslümanlıkla medeniyet (İslam'ın mahiyeti), (Mehmet Akif, Terc.), *Sırât-ı Müstakim*, 5(127), 372-376.
- Ferid Vecdi, (1326c), Müslümanlıkla medeniyet (Hürriyet ve nefis), (Mehmet Akif, Terc.), *Sırât-ı Müstakim*, 5(128), 388-390.
- Ferid Vecdi, (1326d), Müslümanlıkla medeniyet (hürriyet-i akıl), (Mehmet Akif, Terc.), *Sırât-ı Müstakim*, 5(129), 404-405.
- Ferid Vecdi, (1326e), Müslümanlıkla medeniyet (hürriyet-i ilm), (Mehmet Akif, Terc.), *Sırât-ı Müstakim*, 5(130), 425-426.
- Ferid Vecdi, (1326f), Müslümanlıkla medeniyet (insanın şahsi, ailevi, ictimai ve zaifi), (Mehmet Akif, Terc.), *Sırât-ı Müstakim*, 6(131), 6-7.
- Ferid Vecdi, (1326g), Müslümanlıkla medeniyet (ruhun levs-i evhamdan tathiri), (Mehmet Akif, Terc.), *Sırât-ı Müstakim*, 6(132), 23.

Ferid Vecdi, (1326h), Müslümanlıkla medeniyet (ruhun ilim ve tehzibi), (Mehmet Akif, Terc.), *Sırât-ı Müstakîm*, 6(134), 54-55.

Ferid Vecdi, (1326ı), Müslümanlıkla medeniyet (ruhun mekarimi ahlak ile tehzibi), (Mehmet Akif, Terc.), *Sırât-ı Müstakîm*, 6(135), 69-70.

Ferid Vecdi, (1326i), Müslümanlıkla medeniyet (tashih-i itikad), (Mehmet Akif, Terc.), *Sırât-ı Müstakîm*, 6(138), 117-118.

Ferid Vecdi, (1327a), Müslümanlıkla medeniyet (Cismin metâlibinde i'tidal) (Mehmet Akif, Terc.), *Sırât-ı Müstakîm*, 6(142), 181-182.

Ferid Vecdi, (1327b), Müslümanlıkla medeniyet (vücûdun metâlibi), (Mehmet Akif, Terc.), *Sırât-ı Müstakîm*, 6(141), 163-164.

Ferid Vecdi, (1327c), Müslümanlıkla medeniyet (ictimai vecibeler), (Mehmet Akif, Terc.), *Sırât-ı Müstakîm*, 6(143), 201.

Ferid Vecdi, (1327d), Müslümanlıkla medeniyet (Müslümanların birbirlerine karşı vazifeleri), (Mehmet Akif, Terc.), *Sırât-ı Müstakîm*, 6(144), 214.

Ferid Vecdi, (1327e), Müslümanlıkla medeniyet (ufak bir istidrat Müslümanlıkta esaret), (Mehmet Akif, Terc.), *Sırât-ı Müstakîm*, 6(146), 243-244.

Ferid Vecdi, (1327f), Müslümanlıkla medeniyet, (Mehmet Akif, Terc.), *Sırât-ı Müstakîm*, 7(161), 66-67.

Ferid Vecdi, (1327g), Müslümanlıkla medeniyet (Müslümanlığa, Müslümanların haline bir nazar), (Mehmet Akif, Terc.), *Sırât-ı Müstakîm*, 7(163), 97-98.

Ferid Vecdi, (1327h), Müslümanlıkla medeniyet (Müslümanların zımmilere karşı vecibeleri), (Mehmet Akif, Terc.), *Sırât-ı Müstakîm*, 6(150), 305-306.

Ferid Vecdi, (1327a), Müslümanlıkla medeniyet (Müslümanların muahedelerine karşı vecibeleri), (Mehmet Akif, Terc.), *Sırât-ı Müstakîm*, 6(155), 386-387.

Ferid Vecdi, (1327b), Müslümanlıkla medeniyet (Müslümanların muhariblerine karşı vecibeleri), (Mehmet Akif, Terc.), *Sırât-ı Müstakîm*, 6(156), 401-402.

Ferid Vecdi, (1327), Müslümanlıkla medeniyet (Müslümanlığa, Müslümanların haline bir Nazar) (Terc. Mehmet Akif), *Sırât-ı Müstakîm*, 7(158), 19-20.

Halil Fahreddin, (1328), Din mani-i terakki değildir, *Sebilürreşad*, 1-8(21-203), 406-407.

Halim Sabit (Kazanlı), (1329), Dinin şekl-i aslisine irca-i lüzumu, *Sebilürreşad*, 11(278), 273-275.

Hasan Basri Çantay, (1948), Dinde reform, *Yeni Sebilürreşad*, 1(13), 197.

Hasan Fehmi, (1325), İstikbal İslâmlarıdır, *Sırât-ı Müstakîm*, 3(96), 374-375.

Hasan Hikmet, (1339a), Nesl-i hazırın vaziyeti, *Sebilürreşad*, 21(532-533), 96-97.

Hasan Hikmet, (1339b), Medeniyet-i İslamiyenin tefavvuku, *Sebilürreşad*, 21(540-541), 157-159.

Hasan Hikmet, (1340a), İctimai inzibatsızlık, *Sebilürreşad*, 25(631), 105-107.

Hasan Hikmet, (1340b), Medeniyet, terakkiyat-ı maddiyeden mi ibarettir?”, *Sebilürreşad*, 24(622), 374-377.

Hasan Hikmet, (1340c), İctimaiyat: ictimai fevzalar nasıl sirayet eder?, *Sebilürreşad*, 24(600), 21-23.

Hasan Hikmet, (1340d), İctimaiyat: ictimai fevzalara karşı müdafaa çareleri, *Sebilürreşad*, 24(602), 53-54.

Hasan Hikmet, (1340e), Vaziyet-i ictimaiyemizin umumi tahlili, *Sebilürreşad*, 24(604), 71-74.

Hasan Hikmet, (1340f), İctimaiyat: en yüksek hırs, hırs-ı dinidir, *Sebilürreşad*, 24(615), 261-263.

Hasan Hikmet, (1340g), Milletimizin ictimai ve iktisadi kabiliyeti, *Sebilürreşad*, 24(618), 307-308.

Hasan Hikmet, (1341), Hayat-ı ictimaiyenin ruh-ı asliyesi, *Sebilürreşad*, 25(634), 154-156.

İsmail Hakkı (Bereketzâde), (1324), İslâm ve usul-i meşveret, *Sırât-ı Müstakim*, 1(5), 70-73.

İsmail Hakkı (Dr. Milaşlı), (1335a), Müslümanlar neden geri kaldılar ve niçin ilerleyemediler, *Sebilürreşad*, 17(423-424), 56-59.

İsmail Hakkı (Dr. Milaşlı), (1335b), Başka milletler ne için terakki ediyorlar, biz ne için edemiyoruz, *Sebilürreşad*, 17(427-428), 86-88.

İsmail Hakkı (Dr. Milaşlı), (1335c), Geri kalmaklığımızın sebep-i dinimiz midir? usulsüzlüğümüz müdür? daha başka bir şey midir?, *Sebilürreşad*, 17(429-430), 101-104.

Kadri (Piriştineli), (1326), Dinsizlik tevassu ediyorsa kabahat yine bizde, *Sırât-ı Müstakim*, 4(95), 291-292.

M. Ali Nünir, (1325), İnhitât-ı ictimâiyye, *Sırât-ı Müstakim*, 3(58), 85-87.

M. Şemseddin, (1328), Terbiye-i ictimaiye prensipleri (terbiye ve talim), *Sebilürreşad*, 1-8(21-203), 398-400.

M. Şemseddin, (1334), Beşerî cemiyetler için dinin lüzumu -I, *Sebilürreşad*, 15(385), 369-370.

M. Şevket Eygi, (1959), İslam âleminin gerileme sebepleri ve kurtuluş çareleri, *Yeni Sebilürreşad*, 12(291), s. 247.

Mehmed Akif, (1336a), Mev'iza: Müslümanların terakkileri İslâma sarılmalarına bağlıdır, *Sebilürreşad*, 18(465), 267-271.

- Mehmed Akif, (1336b), Tam Müslüman olmadıkça felah yoktur, *Sebilürreşad*, 18(466), 278-282.
- Muhammed Abduh, (1325), Milletin mazisi, hali ve hastalıklarının çaresi, *Sırât-ı Müstakîm*, 2(50), 370-375.
- Musa Kâzım (Şeyhülislam), (1324), Hey'et-i ictimâiyye ve medeniyet-i sahihanın esasları, *Sırât-ı Müstakîm*, 1(26), 405-406.
- Ömer Lütfi, (1326), Terakkîyat-ı ictimâiyemizle terbiye-i askeriyemiz arasındaki münasebet, *Sırât-ı Müstakîm*, 5(127), 376-377.
- Ömer Lütfi, (1327), Fesad-ı ictimai bize nereden geldi?, (M. Ferid Vecdi, Terc.), *Sırât-ı Müstakîm*, 6(148), 273-274.
- Ömer Rıza, (1335a), Cemiyetin dini temelleri, *Sebilürreşad*, 15(387), 402-404.
- Ömer Rıza, (1335b), Müslümanlık tab-ı beşeri nasıl terbiye eder?, *Sebilürreşad*, 16(412-413), 202-205.
- Ömer Rıza, (1335c), İnkılabât-ı hazıra karşısında İslam âlemi, *Sebilürreşad*, 16(414-415), 220-221.
- Ömer Rıza, (1340), Din-i İslamın beyne'l edyan mevki, beşerin ictimai, dini tarihine bir nazar, *Sebilürreşad*, 24(603), 67-69.
- Rahmi Doğu, (1952), Müslümanlarla istihza etmeyiniz, *Yeni Sebilürreşad*, 6(135), 156.
- Rıf'ad (D. İşleri Bakanı), (1340), Hissiyat-ı dini cerihedar edilmemelidir", *Sebilürreşad*, 23(597), 392-393.
- S.M. Tevfik, (1335), Memleketi kurtaracak ancak İslami bir teşkilattır, *Sebilürreşad*, 15(389), 439-441
- Sadık-Mahmud Naci (Trablusgarb Mebusları), (1327), Bir memleket, bir millet ne vakit batır?, *Sırât-ı Müstakîm*, 7(163), 109-112.
- Said Halim Paşa (Prens), (1334), Akvam-ı İslamiyenin esbab-ı inhitatı, *Sebilürreşad*, 15(370), 104-106.
- Said Halim Paşa (Prens), (1334), Buhran-ı ictimaimiz –mukaddime- I, *Sebilürreşad*, 15(374), 180-182.
- Salahaddin Asım, (1324), İctimaiyyat ve şeriat-ı İslamiyye, *Sırât-ı Müstakîm*, 2(28), 23-26.
- Salahaddin Asım, (1325), İlm-i ictima'a nazaran İslamiyet, *Sırât-ı Müstakîm*, 2(32), 89-91.
- Vefa, (1326), Din kardeşliği, *Sırât-ı Müstakîm*, 5(115), 182-183.
- Yahya Afif, (1340), Dünkü ve bugünkü İslamiyet, *Sebilürreşad*, 24(609), 163-165.
- Yahya Afif, (1340), Dini ve maddi medeniyetler, *Sebilürreşad*, 24(611), 193-195.

Yusuf Ziya Çağlı, (1961), Din saadet kaynağıdır, *Yeni Sebilürreşad*, 13(319), 292.

Başlıklardan da anlaşılacağı üzere dergideki öncelikli tartışma alanlarından birisi olarak durum analizi dikkat çekmektedir. Özellikle önemli bir tartışma olarak “Medeniyet” kavramı genelde mevcut durumla ilişkilendirilerek konu edinilmiştir. Konu başlıklarında zaman zaman açıktan zaman zamansa arka planda İslam dünyasının gerilemesinin sebeplerinin çoğunlukla dış etkenler olduğu, dolayısıyla ilerleme düşüncesi ile zamanı kuşatan Batı ideolojisi karşısında İslam’ın ilerlemenin bir engeli olarak görülemeyeceğine dair bir yönelim dikkat çekicidir.

Mevcut durum tespiti ile ilgili temel tartışma alanlarından ikicisi ise “ahlak sorunsalı, İslam ve Hristiyanlık mukayesesi” olarak karşımıza çıkmaktadır. Konu özellikle İslam karşısında konumlandırılan Hristiyanlık ve bunun sadece teknolojik değil ahlaki boyutta da tesirleri ile ilgili olarak ele alınmıştır. Zira dönemin en önemli tartışmalarından birisi de batının ilerleyen yönünü, teknolojisini alıp ahlakını almamamın imkanındır (bkz: Güngör, 2010). Bu anlamda dergide pek çok başlıkta Hristiyan ahlakı ile İslam ahlakı karşılaştırılmakta ve Hristiyanlığın gündelik hayatı tehdit eden ahlaki öğretileri tartışmaya açılmaktadır. Bu nedenle bu dönemin en önemli tartışmalarından birisi bu ahlakı yerleştirmek için faaliyet gösteren misyonerlik faaliyetleridir. En fazla eğitim ve öğretim kurumları ile sağlık kuruluşlarını kullanan misyonerler açtıkları bu kurumlarda yürüttükleri çalışmalarla Osmanlı toplumundaki etnik ve dini bakımdan farklılıklar gösteren unsurların bağımsızlık hareketlerine zemin hazırlamışlardır (Sezer, 1999, s. 182). Bu bağlamda dergideki bazı başlıklar şunlardır:

Abdu'l Ahad Davud, (1330), 42 bin Katolik misyoner cemiyeti (elvah-ı intibah), *Sebilürreşad*, 12(292), 103-105.

Ahmed Cevdet, (1340a), Şimal memleketlerinde ahlak-ı diniye”, *Sebilürreşad*, 24(600), 30-31.

Ahmed Cevdet, (1340b), Ahlak-ı milliyenin inhidamına seyirci kalınabilir mi?, *Sebilürreşad*, 24(603), 80.

Akseki Ahmed Hamdi, (1338), Ahlakın kuvve-i müeyyidesi, *Sebilürreşad*, 20(497), 26-30.

Akseki Ahmed Hamdi, (1329), Makalat: muhasebe; Müslüman kıyafetinde geçen bir Protestan misyoneri ile -I, *Sebilürreşad*, 11(263), 43-44.

- Aksekili Ahmed Hamdi, (1340), Ahlakın menşei, *Sebilürreşad*, 24(601), 37-38.
- Ali Rıza Alp, (1964), Ayasofya Camii ibadete açılmalıdır, *Yeni Sebilürreşad*, 15(354), 54.
- Emin Hasbi, (1329), Tasfiye-i ahlak ve ibadet, *Sebilürreşad*, 10(250), 258-259.
- Enver Paşa, (1334), Misyoner tehlikesine karşı (*Ati* gazetesinden), *Sebilürreşad*, 15(366), 36-37.
- Esad Mahmud, (1341), Yeni türeyen zübbeler nesli, *Sebilürreşad*, 25(634), 156-157.
- Eşref Edip, (1948), Garblılaşıma hareketinde Hristiyanlaşma da var mıdır?, *Yeni Sebilürreşad*, 1(10), 146.
- Geleney, Mr. Stuart, (1334), İslam ve Hristiyan tarzı aileleri hakkında bir mukayese, *Sebilürreşad*, 15(376), 223-224.
- Halil Halid, (1326), Alem-i İslâm: İngiltere'de büyük bir misyoner mu'temeri ve istikbali İslâm, *Sırât-ı Müstakim*, 4(95), 296-298.
- Halil Halid, (1326), İslâm ve Nasraniyetin münasebeti asliyesi, *Sırât-ı Müstakim*, 4(96), 309-312.
- Halil Fahreddin, (1328), Bizde ahlak, *Sebilürreşad*, 2-9(28), 210, 31-32.
- Mecdüddin, (1338), Bütün Müslümanların nazar-ı ibretlerine: Genç Hristiyanlar Cemiyeti ve faaliyeti -I, *Sebilürreşad*, 19(493), 265-268.
- Mehmed Hayreddin, (1328), Garbın Şarka kilise siyaseti, *Sebilürreşad*, 1-8(26,208), 502-505.
- Midhat Cemal, (1338), Muhasebe-i ictimaiye: dinsiz ahlak, *Sebilürreşad*, 20(495), 5-6.
- Ömer Nasuhi Bilmen, (1954), İnsanları selamete ulaştıran Hristiyanlık değil, ancak Müslümanlıktır, *Yeni Sebilürreşad*, 7(168), 280-282.
- Ömer Rıza, (1334), Siyasi ve ictimai inkılaplara karşı Hristiyanlığın atisi, *Sebilürreşad*, 15(378), 260-261.
- Ömer Rıza, (1340a), Misyonerlik, *Sebilürreşad*, 23(593), 333-334.
- Ömer Rıza, (1340b), Misyonerlik: son asırda misyonerlik faaliyetleri, *Sebilürreşad*, 23(595), 359-361.
- S. M. Tevfik, (1328), Hilal ve salib yahut İslam ve Nasraniyet, *Sebilürreşad*, 1-8(5,197), 284-285.
- S. M. Tevfik, (1334), İslam ve Nasraniyet, *Sebilürreşad*, 15(383), 345-346.

Başlıklardan da anlaşılacağı üzere Batı'nın toplum üzerinde ve özellikle gündelik pratiklere yansıyan ahlak alanındaki etkileri önemli sorunlardan birisi olarak betimlenmektedir. Özellikle bir öteki olan Hristiyanlığın ahlaki öğretilerinin etkili

olduğu düşüncesi, İslam ahlakının öne çıkarılmasını ve batı pratiklerini yaymaya çalışan misyonerlere karşı durulmasını salık vermiştir.

Tartışmaların merkezinde olan konulardan bir diğeri de din eğitiminin gerekliliği ve nasıl olması gerektiği ile ilgilidir. Zira Türkiye’de eğitim sistemi içerisinde dinin yeri sürekli tartışma konusu olmuştur ve olmaya devam etmektedir. Gerek dinin ve dolayısıyla din eğitiminin önemli bir problem alanı olması gerekse Türk insanının yaşadığı sekülerleşme sürecine rağmen dine verdiği önem bu tartışmaların sürekliliğini sağlayan iki önemli faktördür (Kaymakcan, 2006, s. 22). Bu anlamda dergide mevcut durumun pratik yansımalarından bir diğeri ise eğitim sistemi içerisinde dinin nerede olacağına dair “din eğitimi sorunu” tartışmalarıdır. Okullarda nasıl bir dini eğitim verileceği, Batı’yla başa çıkmak için cehaletle savaşmak gerektiği ancak bunun dinden tamamen arınmakla da olmayacağı düşüncesi dergide işlenmiştir. Dergi bir anlamda günün ihtiyaçlarına cevap veremeyen medreselerle, çağın getirdiği milli ve modern eğitimi birleştirmeye çalışmaktadır. Bu nedenle dergide İlahiyat Fakülteleri ve İmam Hatip Liseleri de özellikle tartışılmıştır. Bazı tartışma başlıkları şu şekildedir:

Abdürreşid İbrahim, (9. ay 1327), Teârûf-i Müslimin, *Sırât-ı Müstakîm*, 7(161), 71-73.

Ahmet Vasfi Zekeriya, (4. ay 1326), Müslümanlar nasıl mekteplere muhtaçtır? *Sırât-ı Müstakîm*, 6(137), 105-107.

A. Süleyman, (1327), Mekteplerde din, *Sırât-ı Müstakîm*, 7(164), 127-129.

Aksekili Ahmet Hamdi, (1335), Mekteplerde din tedrisatı, *Sebilürreşad*, 18(446), 55-57.

Aksekili Ahmet Hamdi, (1337), Mekteplerde dini tedrisat ve terbiye-i diniye hakkında, *Sebilürreşad*, 19(488), 215-217.

Aksekili Ahmet Hamdi, (1335), Dini dersler başlıyor, *Sebilürreşad*, 17(433-434), 134-136.

Aksekili Ahmet Hamdi, (1339), Mekteplerde dini tedrisat, *Sebilürreşad*, 22(553-554), 53-55.

Aksekili, Ahmed Hamdi, (1951), Gramofon ve radyo ile Kur’an meselesi hk. ilmi tetkikat, *Yeni Sebilürreşad*, 5(105), 79-80.

Aksekili, Ahmed Hamdi, (1958), Din reisinin beyanatı: Kur’an Latin harfleriyle yazılamaz, *Yeni Sebilürreşad*, 12(279), 50-51.

Ali Fuat Başgil (Ord. Prof.), (1949), Mekteplerde din ve maneviyat düşmanlığı, *Yeni Sebilürreşad*, 3(59), 141.

Ali Fuat Başgil (Ord. Prof.), (1952), İlim ve din mücadelesi, *Yeni Sebilürreşad*, 6, (127), 19-21.

Ali Kemalî Aksüt, (1955), İ. Hatip mektepleri: başka milletlerde din adamları nasıl yetiştiriliyor?, *Yeni Sebilürreşad*, 8(197), 340.

Alim Can- el İdrisi (Sibiryalı), (1327), Mekteblerimizde ulum-u diniye tedrisatı, *Sırât-ı Müstakîm*, 7(171), 227-228.

Edhem Nejat, (1327a), Neden muallime yetiştirilmiyor?, *Sırât-ı Müstakîm*, 6(155), 390-391.

Edhem Nejat, (1327b), Çocuğun terbiyesinde vâlide, *Sırât-ı Müstakîm*, 7(157), 13-15.

Edhem Nejat, (1327c), Terbiye-i umûmide noksanlık var, *Sırât-ı Müstakîm*, 7(177), 328-329.

İsmail Hakkı (Dr. Milaşlı), (1335), Milletlerin terakkisinde Elif-ba'nın hissesi, *Sebilürreşad*, 17(413-414), 119-122.

M. Şâdi, (1328), Toprağımızda ecnebi mektepleri (mekatib), *Sebilürreşad*, 2-9(31, 233), 431-432.

Mehmet Ali Aynî, (1340), İlahiyat fakültesine dâir, *Sebilürreşad*, 23(597), 394-396.

Mehmet Emin, (1330), Terbiye ve talim: Müslümanlığı diriltecek müesseseler -I, II-, *Sebilürreşad*, 12(296), 175-176.

S. A. İbrahimof, (1325), Ulemâ-i İslâm böyle olmalı, *Sırât-ı Müstakîm*, 3(62), 157

Vicdani, (1328), İslâm diyarında ecnebi mekteplerinin tesirâtı, müfsidetkârânesi, *Sebilürreşad*, 2-9(42-224), 288-289.

Yahya Afif, (1340), İlahiyat fakülteleri nasıl olmalıdır?, *Sebilürreşad*, 23(595), 354-355.

Yahya Afif, (1340), İlahiyat talebesinin iâşesi, *Sebilürreşad*, 23(607), 138-141.

Yahya Afif, (1340), İlahiyat fakültesi: İlahiyat fakültesinin vaziyeti ilmiyesi, *Sebilürreşad*, 24(600), 17-19.

Yahya Afif, (1340), İlahiyat fakültelerinin diğer nevâkısı ilmiyesi, *Sebilürreşad*, 24(601), 40-43.

Yahya Afif, (1340), Mekteplerde ulum-ı diniye, *Sebilürreşad*, 24(616), 280-281.

Başlıklarda da vurgulandığı üzere dönemin en önemli sorunlarından birisi de yeni dönemde eğitimin ve özellikle de dini eğitimin mahiyeti ile ilgilidir. Modern bilim ile din ikileminin eğitim kurumları üzerinden tartışılması temel konu alanlarından biri olarak öne çıkmaktadır. Sonuç olarak dergide belli bir çerçeve içerisinde mevcut durum İslam'ın ilerlemeye engel olmadığı, batı ahlakının toplum üzerindeki etkileri ve bunun yansımaları olarak din- bilim ikilemi içerisinde din eğitimi meseleleri üzerinden betimlenmektedir.

Diğer İdeolojilerle Hesaplaşma, Kavram Tartışmaları

Dergilerde yayınlanan makalelerde bazı kavram tartışmalarının da gündeme getirildiği görülmektedir. Sosyalizm, Laiklik, Batılılaşma, Demokrasi, Hilafet, Saltanat, Milliyetçilik, Asrılık, Komünizm, Bolşeviklik, İslamlaşmak gibi kavramsal tartışmalara derginin ilk yıllarından bu yana oldukça yer verilmiştir. Bu aynı zamanda İslam'ın dünya görüşüne karşı konumlandırılan bütün ideolojik yaklaşımlarla hesaplaşma refleksi olarak kendisini göstermektedir. Bu nedenle dergide İslamcılık bağlamında ikinci konu çerçevesi diğer ideolojilerle hesaplaşma niteliği taşıyan kavram tartışmalarıdır. Zira İslamcı düşünce kendi gerçekliğini ve hakikat anlayışını tehdit eden bütün "izm"leri tartışma konusu edinmiştir. Berkes'in *Türkiye'de Çağdaşlaşma* isimli eserinde çağdaşlaşmanın özellikle kavramlardaki değişim ile ilişkisini vurgulaması bu anlamda önemlidir. Örneğin maarif yerine eğitim, kanun yerine adalet ve ilerleme, Batılılaşma, Asrılık gibi kavramlar bu dönüşümü anlatması bakımından üzerinde durulan kavramlar olarak belirmektedir (Berkes, 2017). Dergide özellikle Batılılaşma (Asrılık, modernizm) başta olmak üzere demokrasi, laiklik, komünizm, irtica gibi pek çok kavram tartışma konusu olarak temayüz etmektedir. Dergide yer verilen kavramlar aşağıdaki şekildedir:

A. Fehmi Bilgin, (1948), Laiklik bu mu?, *Yeni Sebilürreşad*, 1(7), 111.

Abdü'l Aziz Çaviş, (1331), Kavmiyet ve din, *Sebilürreşad*, 13(335), 178-180.

Abdü'l Aziz Çaviş, (1332), Medeniyetin ruhunu bırakarak yalnız zevahirinde Garblıları taklid beliyesi -I, (Mehmet Akif, Terc.), *Sebilürreşad*, 14(357), 145-149.

Ahmed Cevdet, (1339a), Demokrasi'de ahlak-ı ferdiye, *Sebilürreşad*, 21(528-529), 63-64.

Ahmed Cevdet, (1339b), Garblılaşmak isteyenlerin nazar-ı dikkatine: usul ve ka-
vaninin tesirleri, *Sebilürreşad*, 21(530-531), 86.

Ahmed Cevdet, (1339a), Demokrasi'de halkın terbiyesi, *Sebilürreşad*, 21(532-
533), 103-104.

Ahmed Cevdet, (1339b), Müslüman topraklarında Yahudi hükümeti, *Yeni Sebilür-
reşad*, 6(139), 218-219.

Ahmed Emin (Vakit Gazetesi Başyazarı), (1334), Din ile devletin tefriki, *Sebilür-
reşad*, 15(380), 295-296.

Ahmed Naim, (1330a), İslam'da dava-yı kavmiyet, *Sebilürreşad*, 12(293), 114-
128.

Ahmed Münir, (1330b), Din ile siyaset yekdiğerinden ayrılmalı mıdır?, *Sebilürre-
şad*, 12(294), 145-147.

Ahmed Naim, (1334), Bizde din ve devlet, *Sebilürreşad*, 15(380), 293-295.

Ahmet Nezir, (1340), Müslümanlık ve Sosyalistlik, *Sebilürreşad*, 25(625), 5-7.

Aksekili Ahmed Hamdi, (1331a), İctimaiyyat: din, devlet yahut hilafet ve saltanat,
Sebilürreşad, 14(350), 93.

Aksekili Ahmed Hamdi, (1331b), İctimaiyyat: din, devlet yahut hilafet ve salta-
nat, *Sebilürreşad*, 14(351), 99.

Aksekili, Ahmet Hamdi, (1949), Müslümanlıkta demokrasi esasları, *Yeni Sebilür-
reşad* 2(48), 354-356.

Alâaddin Cemil, (1326), İslamiyet ve Sosyalizm, *Sırât-ı Müstakim*, 4(92), 242.

Ali Fuat Başgil (Ord. Prof.), (1950), Din hürriyeti ve laiklik, *Yeni Sebilürreşad*,
4(78), 44-47.

Ali Fuat Başgil (Ord. Prof.), (1955), Din ve Laiklik (*İctimai ve Hukuki Etüd*), *Yeni
Sebilürreşad*, 9(204), 55-57.

Barsewens R.C., (1334), Demokrasi ve din", *Sebilürreşad*, 15(378), 261-263.

Cevat Rıfat Atilhan, (1948), Din davamız. Müslümanlıkta dinle dünya işleri birbi-
rine bağılıdır, *Yeni Sebilürreşad*, 1(10), 155.

Cevat Rıfat Atilhan, (1950), İrtica hortladı, *Yeni Sebilürreşad*, 3, 71, 333.

Cevat Rıfat Atilhan, (1957), İrtica maskesi altında Müslümanlığa, Türk varlığına
hücum, *Yeni Sebilürreşad*, 11(257), 109-111.

Cevat Rifat Atilhan, (1962), Nurculuk, Farmasonluk, Komünizm, *Yeni Sebilürreşad*, 14(336), 171.

Cevat Rifat Atilhan, (1964), Sahte “Nur ve Ziya”cılar, *Yeni Sebilürreşad*, 15(355), 67.

Dr. Ahmed Fuad, (11. ay 1339), Avrupa mektupları: Garb'da Şarklılaşma cereyanı, *Sebilürreşad*, 23(575), 39-42.

Dr. Ahmed Fuad, (1339a), Şarkın intibahı ve Garb'ın tedennisi, *Sebilürreşad*, 23(573), 13-15.

Dr. Ahmed Fuad, (1339b), Garblılaşmak, *Sebilürreşad*, 23(574), 24-27.

Elmalılı Hamdi, (1339), Garb cereyanı felsefesi, *Sebilürreşad*, 22(567-568), 164-166.

Eşref Edip, (1949), Laik devletin laik meclisinde dini meseleler konuşulamaz, *Yeni Sebilürreşad*, 2(33), 114-118.

Eşref Edip, (1955), Müslümanlığın yaşattığı demokrasi, *Yeni Sebilürreşad*, 9(209), 142-144.

Eşref Edip, (1957), İslam dünyasını saran tehlikeler, Komünizm, *Yeni Sebilürreşad* 10(250), 386-389.

Eşref Edip, (1963), Tenkit ve tahlil: Bediüzzaman Said Nur kimdir, Nurculuk nedir?, *Yeni Sebilürreşad*, 14(345), 311-315.

Feyzullah Sacit, (1339), Garblılaşmak meselesi, *Sebilürreşad*, 22(547-548), 10-11.

Hasan Basri Çantay, (1948), Asıl mürteci onlardır, *Yeni Sebilürreşad*, 1(13), 200.

Hasan Hikmet, (1339a), Asri aile -I, *Sebilürreşad*, 22(569-570), 180-182.

Hasan Hikmet, (1339b), Asri kanun -I, *Sebilürreşad*, 23(577), 72-74.

Hasan Hikmet, (1339c), İslamiyet ve Garb ictimaiyatının mukayesesi, *Sebilürreşad*, 22(51-552), 40-41.

Hasan Hikmet, (1340a), Laiklik-asrılık, *Sebilürreşad*, 22(555-556), 72-74.

Hasan Hikmet, (1340b), Asri terbiye-I, *Sebilürreşad*, 23(584), 180-182.

Hasan Hikmet, (1340c), Muhafazakarlığın mahiyet ve manası, *Sebilürreşad*, 23(588), 245-247.

Hasan Hikmet, (1340d), İctimaiyatta muhafazakarlığa niçin muhtacız?, *Sebilürreşad*, 23(589), 264-265.

- Hasan Hikmet, (1340e), Murakabe-i ictimaiye nedir?, *Sebilürreşad*, 24(604), 88-89.
- Hasan Hikmet, Asriliğin manası, *Sebilürreşad*, 22(559-560), 102-105.
- Hoca Şükrü (Mebus), (1337), Müslümanlıkla komünistlik kabil-i telif mi?, *Sebilürreşad*, 19(481), 132-133.
- Hüseyin Kıdvay, (1336a), İslam ve Sosyalizm, *Sebilürreşad*, 18(459), 194-196.
- Hüseyin Avni, (1336b), Bolşeviklik ve İslamiyet, *Sebilürreşad*, 18(461), 224.
- Hüseyin Kıdvay, (1963), İslam ve Sosyalizm, *Yeni Sebilürreşad*, 14(345), 309-310.
- İ. Hami Danişmend, (1950), Laiklik milli bünyemize uymaz, *Yeni Sebilürreşad*, 4(88), 205.
- İsmail Hakkı (Dr. Milaşlı), (1335), Din ve asrılık, *Sebilürreşad*, 16(408-409), 168-171.
- M. Âşir Aksu, (1950), Komünistlikle mücadelede irşat yolu, *Yeni Sebilürreşad*, 4(87), 191.
- Mehmed Akif, (1335), İslamlaşmak, *Sebilürreşad*, 16(404-405), 132-133.
- Mehmed Akif, (1337), Bolşeviklik Müslümanlığın aynı mıdır?, *Sebilürreşad*, 19(481), 131.
- Mehmed Fahreddin, (1328), Garb medeniyetinin İslam'a savletleri, *Sebilürreşad*, 2-9(44), 226, 315-317.
- Mehmed Şeref, (1339), Garblılaşmayı berat-ı halas edenlere: İslam'a isnad edilen tedenni sebepleri, *Sebilürreşad*, 22(557-558), 89-91.
- Mustafa Nazmi (Amasri), (1335), Muhafazakârân fırkasının teşkili, teşebbüsü münasebetiyle, *Sebilürreşad*, 17(441), 207.
- N. Sami Banarlı, (1956), Dinlilik- dinsizlik, *Yeni Sebilürreşad*, 10(231), 92-93.
- Ömer Kaplan, (1340), Garbın kötü taraflarını taklid, *Sebilürreşad*, 24(605), 31-32.
- Ömer Nahuhi Bilmen, (1955), İslam'da demokrasi, *Yeni Sebilürreşad*, 9(205), 70-73.
- Prof. Dr. Sadi Irmak, (1954), Laiklik manası, *Yeni Sebilürreşad*, 7(172), 351.
- S.M. Tevfik, (1334), İslam siyasetine muhtacız, *Sebilürreşad*, 15(376), 228-231.
- Said Halim Paşa (Prens), (1334), İslamlaşmak -I, *Sebilürreşad*, 15(378), 255-257.
- Said Halim Paşa (Prens), (1339), Garb cemiyetleri, *Sebilürreşad*, 21(538-539), 137-139.

Tahsin Demiray, (1950), Din irtica töhmeti altında bırakılmamalıdır, *Yeni Sebilürreşad*, 4(77), 26-27.

Yahya Afif, (1340), İslamiyet ve asrılık, *Sebilürreşad*, 24(618), 305-307.

Bu başlıklardan anlaşılacağı üzere dergi İslam'ın karşısında konumlandırılan tüm ideolojik yaklaşımları tartışma konusu etmiştir. Özellikle derginin yayın yaptığı dönemde Batılılaşma ve bu ekseninde gündeme gelen pek çok kavram irdelenmiş ve İslam karşısındaki konumları hakkında mülahazalarda bulunulmuştur. Bu anlamda dergi kendi döneminde İslam karşısında konumlandırılan diğer ideolojik yaklaşımlarla bir nevi hesaplaşmanın içerisindeydi.

Diğer İslam Ülkelerinin Durumu, Ümmet Bilinci

İslamcılık bağlamında tespit ettiğimiz bir diğer konu çerçevesi ise İslam birliği, İttihad-ı İslam ya da ümmet bilinci olarak adlandırabileceğimiz diğer Müslüman ülkelerin durumuna dair makalelerdir. Kendi içerisinde pek çok kargaşayı barındıran bir toplumun kendisinden çok uzaktaki Müslümanların durumunu tartışması ancak bu bilincin bir ürünüdür. Dergi bu açıdan Afrika'dan Japonya'ya, İngiltere'den Pakistan'a pek çok ülkedeki Müslümanların durumunu tartışmaya açmış ve sık sık İslam birliğinden bahsetmiştir.

Öyle ki dergi diğer İslam topraklarındaki durumu tespit için başta Muhammed Tevfik Efendi olmak üzere, aralarında önemli kişilerin bulunduğu en az on beş kişiyi İslam dünyasına göndermiş, bir kısmı da bu topraklarda bulunan bu kişilerden gelen mektupları yayınlarak önemli bir işlev üstlenmiştir. Hatta bu muhabirlerden olan Ahmet Hamdi Akseki ve Ferit Kam da Hindistan, Filistin, Balkanlar ve Avrupa'dan o günlerdeki durumu tasvir eden mektuplar göndermişlerdir (Düzdağ, 2003, s. 12).

A. Zühtü, (1326a), Almanya-İngiltere, Türkiye ve âlem-i İslam -I- *Sırât-ı Müstakîm*, 4(101), 388-389.

A. Zühtü, (1326b), İnkılâb alâimi, *Sırât-ı Müstakîm*, 5(112), 129-131.

Abdu'l Ahad Davud, (1330a), İngiltere'de din-i İslâm'ın intişarı (hayat-ı akvam-ı İslamiye) -I, *Sebilürreşad*, 12(305), 334-335.

Abdu'l Ahad Davud, (1330b), İngiltere'de din-i İslâmın intişarı (hayat-ı akvam-ı İslamiye) -II, *Sebilürreşad*, 12(306), 355-356.

Abdürreşid İbrahim, (1325a), Japonya'da İslamiyet, *Sırât-ı Müstakîm*, 2(38), 182-183.

Abdürreşid İbrahim, (1325b), Çin'deki Müslümanların hayatı, *Sırât-ı Müstakîm*, 3(62), 159-160.

Abdürreşid İbrahim, (1325c), Alem-i İslam: Çin Müslümanları, *Sırât-ı Müstakîm*, 3(66), 217-219.

Abdürreşid İbrahim, (1325d), Devr-i âlem, *Sırât-ı Müstakîm*, 4(80), 34-35.

Abdürreşid İbrahim, (1326a), Alem-i İslam: ahval-ı âlem-i İslam hakkında (konferans), *Sırât-ı Müstakîm*, 4(84), 103-109.

Abdürreşid İbrahim, (1326b), Âlem-i İslam: ahval-ı âlemi İslam hakkında. (Musa Kazım) ile birlikte verilen konferans, *Sırât-ı Müstakîm*, 4(85), 118-123.

Abdürreşid İbrahim, (1326c), Ahvâl-ı Müslimin ve ulemâ hakkında, *Sırât-ı Müstakîm*, 4(87), 152-154.

Abdürreşid İbrahim, (1326d), Ahvâl-ı Müslimin ve ulemâ hakkında, *Sırât-ı Müstakîm*, 4(88), 175-178.

Abdürreşid İbrahim, (1326e), Alem-i İslam: Şark'ın intibah ve istikbâli hakkında. (6. konferans), *Sırât-ı Müstakîm*, 4(91), 226-228.

Abdürreşid İbrahim, (1326f), Alem-i İslam: Şark'ın intibah ve istikbali hakkında. (16. konferans), *Sırât-ı Müstakîm*, 4(93), 266-268.

Ahmet Agayef (Ağaoğlu), (1326a), Alem-i İslam: siyâsiyât-ı umumiye, *Sırât-ı Müstakîm*, 4(98), 345-347.

Ahmet Agayef (Ağaoğlu), (1326b), Alem-i İslam -makâlat- Türkiye'de muhacerât, *Sırât-ı Müstakîm*, 4(102), 407-408.

Ahmet Agayef (Ağaoğlu), (1326c), Alem-i İslam: İran'ın mâzi ve haline bir nazar -makâlat, *Sırât-ı Müstakîm*, 4(103), 426-427.

Ahmet Agayef (Ağaoğlu), (1326d), Alem-i İslam: vaziyet-i siyâsiyye-i hazıramız-makalat, *Sırât-ı Müstakîm*, 5(111), 117-119.

Ahmet Agayef (Ağaoğlu), (1326e), Dârü'l hilafe'de maârif-i ibtidâiyenin hâli ve sureti islâhı, *Sırât-ı Müstakîm*, 5(113), 151-153.

Ahmet Hilmi (Filibeli), (1325a), Alem-i İslam: Afrika'da İslam, *Sırât-ı Müstakîm*, 4(80), 31-32.

Ahmet Hilmi (Filibeli), (1325b), Rusya'da İslamiyet âlemi, *Sırât-ı Müstakîm*, 3(57), 78-80.

Ahmet Tacettin (Trayskili), (1325), Âlem-i İslam: ahvâl-i umumiyye-i İslamiye ve

istikbâli İslam -I, *Sırât-ı Müstakîm*, 3(71), 301-304.

Akçuroğlu Yusuf Bey, (1325a), Rusya'da sakin Türklerin hayat-ı medeniye, fikriyye ve siyasiyelerine dair (konferans) -II-yaz. Eşref Edib, *Sırât-ı Müstakîm*, 2(37), 214-218.

Akçuroğlu Yusuf Bey, (1325b), Rusya'da sakin Türklerin hayat-ı medeniye, fikriyye ve siyasiyelerine dair (konferans) -I-yaz. Eşref Edib, *Sırât-ı Müstakîm*, 2(39), 201-204.

Ali Abdülkadir, (1954), Garpta İslamiyete alaka (Mehmet Şevket, Terc.), *Yeni Sebilürreşad*, 8(182), 110-111.

Cevat Rıfat Atilhan, (1948a), Filistin için cihad-ı mukaddes 1, *Yeni Sebilürreşad*, 1(1), 7.

Cevat Rıfat Atilhan, (1948b), Filistin hadiseleri ve Türkiye, *Yeni Sebilürreşad*, 1(3), 45-46.

Cevat Rıfat Atilhan, (1949a), Ey koca Arap milleti ne idin, ne oldun, *Yeni Sebilürreşad*, 2(28), 43-44.

Cevat Rıfat Atilhan, (1949b), Dünya Müslüman birliği, *Yeni Sebilürreşad*, 2(36), 167-168 (1. ay 1957), Orta Şarkta kangren, *Yeni Sebilürreşad*, 10(236), 169.

Cevat Rıfat Atilhan, (1957a), İslam dünyası ve biz, *Yeni Sebilürreşad*, 10(238), 202-203.

Cevat Rıfat Atilhan, (1957b), Türkiye ve İslam dünyası. Türklerin İslam dünyasındaki yeri, *Yeni Sebilürreşad*, 10(239), 218.

Cevat Rıfat Atilhan, (1957c), Orta Doğu davası, *Yeni Sebilürreşad*, 11(252), 28-29.

Cevat Rıfat Atilhan, (1959), İslam dünyasına dönüş, *Yeni Sebilürreşad*, 12(290), 237-238.

Cevat Rıfat Atilhan, (1961), Cezayir'de hak ve hürriyetler için dökülen kanlar, *Yeni Sebilürreşad*, 13(321), 331.

Gıyaseddin Hüsnü (Nûralizâde), (1325), Buhara'da Sünniler ve Şiiler, *Sırât-ı Müstakîm*, 3(74), 350-352.

Halil Halid, (1325), Londra'da Müslümanlar, *Sırât-ı Müstakîm*, 3(69), 271-272.

Halil Halid, (1326), Londra'da cemiyet-i İslamiye, *Sırât-ı Müstakîm*, 5(105), 11-12.

Haluk Durukal, (1960), Amerika'da dini terbiye, *Yeni Sebilürreşad*, 13(304), 52.

İsmail Hakkı (Manastırlı), (1324), İslamiyetin bahşettiği hürriyet-i âmme, *Sırât-ı Müstakîm*, 1(23), 353-354.

İvan Müeller (Prof), (1325a), Âlem-i İslam: Dünya Müslümanları, Tatarlar, *Sırât-ı Müstakîm*, 2(51), 398-399.

İvan Müeller (Prof), (1325b), Âlem-i İslam: Dünya Müslümanları, Tatarlar, *Sırât-ı Müstakîm*, 2(52), 415-426.

İvan Müeller (Prof), (1325c), İngiltere ve İslamiyet, *Sırât-ı Müstakîm*, 2(54), 400.

İvan Müeller (Prof), (1325d), Rusya Müslümanları: Tatarlar, *Sırât-ı Müstakîm*, 3(55), 47-48.

James Brawn, (1954), Amerika'da din ilerliyor mu, geriliyor mu? (terc), *Yeni Sebilürreşad*, 8(180), 70-71.

M. S. Buhari, (1325), Buhara'da şeriat namına irtikab olunan cinayât, *Sırât-ı Müstakîm*, 3(66), 221-222.

Mehmed Ragıb, (1326), İnkılâb-ı İran, *Sırât-ı Müstakîm*, 5(116), 202-205.

Muhammed Bereketullah, (1325), Japonya'da din-i İslam intişâra başlıyor, *Sırât-ı Müstakîm*, 2(50), 383-384.

Ömer Rıza Doğrul, (1948), Arap âleminde uyanıklık alametleri, *Yeni Sebilürreşad*, 1(20), 316-317.

Ş. Sami, (1326), Cava Müslümanları ahvâlinde, *Sırât-ı Müstakîm*, 6(134), 57.

Şamil Bey, (1325), Avrupa'da Müslümanlık, *Sırât-ı Müstakîm*, 3(66), 224.

Veliyyullah Enveri (Sibiryalı), (1325), Çin Müslümanları, Kırgızlar (Kazaklar), *Sırât-ı Müstakîm*, 3(54), 32.

Yakub Kemal (Kırımî), (1324), Din ve âdat-ı gayr-ı meşrua, *Sırât-ı Müstakîm*, 2(29), 38-40.

Züfer Kasımî, (1325), Rusya'daki İslamların terakkiyat-ı diniye ve milliyeye hizmetleri, *Sırât-ı Müstakîm*, 3(62), 157-159.

İslamcılık düşüncesi bağlamında en önemli kavramlardan bir tanesi “ümme” kavramıdır. Zira ümme bilinci İslamcılığı diğer bakış açılarından ayıran en önemli özelliklerin başında gelmektedir. Bu anlamda dergideki başlıklardan da anlaşılacağı üzere, Türk toplumunun Osmanlı bakiyesindeki farklı coğrafyalardaki topraklarını günbegün kaybetmesine rağmen onlarla ilgili sorumluluklarını ümme bilinci etrafında diri tuttuğunu göstermektedir. Bu nedenle dergi büyük bir hassasiyetle

Müslüman halkların durum ve problemlerini gündeme getirme konusunda önemli bir birikim oluşturmuştur.

Müslüman Kadının Yeri

On dokuzuncu yüzyılda sistemleşen feminist söylem, Batı-dışı toplumları özellikle de İslâm kültür coğrafyasını etkilemiştir. Müslüman kadının konumu tartışması, kısa bir süre içinde İslâm ülkelerinin modernleşme/Batılılaşma yanlısı aydınları tarafından sürdürülmüştür. Böylece feminist söylemin etkileri devam etmiş, Müslüman kadınlar arasında gelişen eleştirel yaklaşımlar feminizm başlığı altında değerlendirilmiştir. Toplumsal değişimin en önemli simgelerinden biri kadın olmuş ve kadının topluma katılımı toplumsal ilerlemenin göstergesi kabul edilmiştir (Güç, 2008, s. 651).

Bu anlamda son olarak dergideki önemli konu çerçevelerinden birisi de Müslüman kadının durumu ile ilgili tartışmalardır. Batı'nın İslam'ın yumuşak karnı olarak gördüğü ve pek çok tartışmayı İslam ülkelerinin kucağına bıraktığı bir dönemde dergi Müslüman kadının yerini betimlemeye çalışmaktadır. Bunun yanında Batılılaşmanın en önemli toplumsal görünümünden birisi de kadının kamusal alana katılması ve bunu yeni bir beden tasavvuru üzerinden yapması olarak belirlemektedir. Bu nedenle dergide Müslüman kadının konumu, tesettürü, çok eşlilik, özgürlük, sokağa çıkması, feminizm vb. gibi pek çok konu tartışılmış ve bu dergideki Nisaiyyat adında özel bir sütunla da konumlandırılmıştır. Bu konudaki makaleler şu şekildedir:

A. Feridun, (1329), Kadınlarımızı kollarımıza takmakla terakki edemeyiz, *Sebilürreşad*, 11, 278, 279.

A. M., (1326), Kadınların tenezzühüne dâir, *Sırat-ı Müstakim*, 4(95), 300.

Abdü'l Aziz Çaviş, (1340), Kadının şeriat-ı İslamiyedeki mevkie, *Sebilürreşad*, 23(586), 209-210.

Abdüllatif Nevzat, (1329), İctimaiyyat: evvela erkeklerimizi örtelim, *Sebilürreşad*, 10(241), 112-113.

Ahmed Cevdet, (1340), Tereddü eden kadınığa karşı acil tedbirler lazım, *Sebilürreşad*, 25(628), 62.

Ahmed Naim, (1330a), Mudafaat-ı diniyye: teaddüd-i zevcat, İslamiyette men olunabilir mi imiş?, *Sebilürreşad*, 12(298), 216-221.

Ahmed Naim, (1330b), Mudafaat-ı diniyye: teaddüdü zevcat, İslamiyette men olunabilir mi imiş?, *Sebilürreşad*, 12(300), 248-250.

Ahmed Naim, (1330c), Mudafaat-ı diniyye: yine teaddüdü zevcata dair, *Sebilürreşad*, 12(308), 376-384.

Ahmed Naim, (1335a), Tesettür işine zabıta karışmasını mı? (Ebu'z Ziyazâde Velid Beyefendiye), *Sebilürreşad*, 16(391), 13-14.

Ahmed Naim, (1335b), Yine tesettür meselesi, *Sebilürreşad*, 16(393), 37-39.

Ahmed Şükrü, (1340), Yüksek tahsilin kadınlar üzerindeki tesirâtı, *Sebilürreşad*, 23(584), 190.

Aksekili Ahmed Hamdi, (1329), İslamiyet ve teaddüd-ü zevcat -I, *Sebilürreşad*, 11(275), 226-228.

Ali Kemalî Aksüt, (1956), İslam kadını, *Yeni Sebilürreşad*, 9(221), 333-334.

Ayşe Meliha, (1329), Müslüman kadını hürdür ve mes'uldür, *Sebilürreşad*, 11(282), 345-346.

Dr. Mazhar Osman, (1340), Teaddüd-ü zevcat hakkında M. Osman Bey'in mühim neşriyatı, *Sebilürreşad*, 23(589), .272-273.

F. Latife, (1329), Nisaiyat: ictihaddaki hezeyanlar, *Sebilürreşad*, 11(281), 329-330.

Ferid Vecdi, (1324), Müslüman kadını (Mehmet Akif, Terc.), *Sırât-ı Müstakim*, 1(3), 42-45.

Hasan Hikmet, (1339), Hürriyet-i nisvan, *Sebilürreşad*, 21(530-531), .81-82.

Hüseyin Kıdvay, (1341), Müslümanlıkta kadın, *Sebilürreşad*, 25(638), 221-223.

İzmirli İsmail Hakkı, (1330), Nisaiyat: tesettür meselesinin tarihi hâlli, *Sebilürreşad*, 12(291), 78-80.

İzmirli İsmail Hakkı, (1338), İslâm'da kadının hukuk ve vezaifi -I, *Sebilürreşad*, 20(497), 30-32.

L. V., (1330), Muhterem S. Reşad'a kâbleri iman, alınları haya nurundan mahrum olanlar tesettürün fazilet ve ulviyetini takdir edemezler, *Sebilürreşad*, 12(288), 29-30.

M. Nazmi, (1336), Müslümanlığın tamamı ile tadbiki zamanı gelmiştir, *Sebilürreşad*, 18(463), .243-245.

Mahmud Es'ad (Gedikpaşa), (1329), Tesettür-i nisvan meselesi hakkında son söz, *Sebilürreşad*, 11(279), .289-290.

Mehmed Fahreddin, (1327), Medeniyet-i İslamiye'den bir sahife yahud tesettür-ü nisvan-I, *Sırât-ı Müstakim*, 6(141), 164-165.

Mehmed Fahreddin, (1328a), Feminizm meselesi, bizde nisaiyyun nasıl türedi?, *Sebilürreşad*, 1-8(14,196), 260-262.

- Mehmed Fahreddin, (1328b), Feminizm meselesi, kadınlık vücut-i beşeriyetin kısm-ı mesturudur, *Sebilürreşad*, 1-8(15, 197), 278-280.
- Mehmed Fahreddin, (1328c), Feministlerin nazargah-ı insafına (ictimaiyat), *Sebilürreşad*, 1-8(18-199), 316-318.
- Mehmed Fahreddin, (1328d), Feminizm meselesi münasebetiyle ahlak ve adab-ı milliye yok imiş, 1-8, (18, 200), 337-339.
- Mehmed Fahreddin, (1328e), Feminizm meselesi, bizde nisaiyyun nasıl türedi?, *Sebilürreşad*, 1-8, (13,195), 235-236.
- Mehmed Fahreddin, (1330a), Nisaiyat: şime-i meveddet mi, şime-i adavet mi?, *Sebilürreşad*, 12(288), 27-28.
- Mehmed Fahreddin, (1330b), Ya tesettür kalkarmış yahud, *Sebilürreşad*, 12(289), 45-47.
- Mehmed Ferid Vecdi, (1329a), İctimaiyat: kadınlara hürriyeti mutlaka vermek isteyenlerin elinden vay o biçarelerin başına, *Sebilürreşad*, 11(267), 103-104.
- Mehmed Ferid Vecdi, (1329b), Nisaiyat: yine tesettür meselesi, *Sebilürreşad*, 11(276), 241-243.
- Mehmed Hayreddin, (1328), Nisaiyyundan Cevad Sami Bey'e açık cevap, *Sebilürreşad*, 1-8(19, 201), 364-366.
- Mehmed Sadık (Milas Müftüsü), (1340), İslamiyet'te kadınların vezaifi ve mevki, *Sebilürreşad*, 24(617), 293-295.
- Musa Carullah, (1340), Kadının hukuku ve vezaifine dâir, *Sebilürreşad*, 23(594), 331-340.
- Musa Kâzım (Şeyhülislam), (1324a), Hürriyet-musavat, *Sırât-ı Müstakim*, 1(1), 1-3.
- Musa Kâzım (Şeyhülislam), (1324b), Örtünme hakkında, *Sırât-ı Müstakim*, 1(2), 20-22.
- Musa Kâzım (Şeyhülislam), (1324c), Çok evlilik hakkında, *Sırât-ı Müstakim*, 1(4), 52-54.
- Musa Kâzım (Şeyhülislam), (1324d), Nikah hakkında, *Sırât-ı Müstakim*, 1(6), 93-94.
- Musa Kâzım (Şeyhülislam), (1324e), Örf âdet hakkında, *Sırât-ı Müstakim*, 1(7), 99-101.
- Musa Kâzım (Şeyhülislam), (1324f), Talak hakkında, *Sırât-ı Müstakim*, 1(5), 68-70.
- Musa Kâzım (Şeyhülislam), (1324g), Eşitlik hakkında, *Sırât-ı Müstakim*, 1(8), 118-120.
- Mustafa Nazmi (Amasri), (1335), Taşrada İslam kadını, *Sebilürreşad*, 16(410-

411), 240-241.

Ömer Fevzi, (1340a), Kadınlığın Hakikati, *Sebilürreşad*, 23(594), 344-345.

Ömer Fevzi, (1340b), Kadınlık ne hale giriyor?, *Sebilürreşad*, 23(598), 404-406.

Ömer Kaplan, (1340), Mefkure kadını, *Sebilürreşad*, 23(598), 406-407.

Ömer Nasuhi, (1339), Müslümanlıkta iftirâkı zevceyn -I, *Sebilürreşad*, 13(579), 100-104.

Ömer Nasuhi, (1340a), Teaddüd-ü zevcat müessesesi-i ictimaiyesi -I, *Sebilürreşad*, 23(590), 274-277.

Ömer Nasuhi, (1340b), İzdivaç müessesesi-i ictimaiyesi -I, *Sebilürreşad*, 23(594), 345-347.

Said Halim Paşa (Prens), (1334), Hürriyet-i nisvan -III, *Sebilürreşad*, 15(376), 215-219.

Sultan Cihan, (1329), Nisaiyat: terbiye-i nisvan-ı İslâm hakkında. Bhopal Hâkime-i Zîşanı Sultan Cihan hz.nin bir mektubu, *Sebilürreşad*, 12(287), 7-9.

Dergilerin konu ettiği konular açısından en dikkat çekenlerden birisi de kadının konumu olarak belirmektedir. Başlıklardan anlaşılacağı üzere modern hayatın bakış açısının kendisinde temayüz ettiği bir toplumsal cinsiyet olarak kadın, yeni toplumsal düzenin içerisindeki durumu açısından pek çok tartışmanın muhatabı durumundadır. Bu açıdan dergi İslamcılık düşüncesi bağlamında Müslüman kadının konumunu modern dünyanın kadına biçtiği rolden farklı bir noktada ele almış ve bir Müslüman kadını profili oluşturmaya dönük pek çok başlıkta konuyu ele almıştır

Sonuç ve Değerlendirme

Sonuç olarak 1908'de başlayan ve inkıtalarla 1965'e kadar yayın hayatını sürdüren dergi, yarım asırlık bir süreçte işlediği konular bağlamında zor zamanda İslâm'ın bütüncül bir hayat projesi olarak ele alınması için çaba sarf etmiştir. Pratik hayatta karşılaşılan pek çok fihhi tartışmaya da yer veren dergi (Hoparlörden ezan okunur mu? Latin harfleri ile Kuran okunur mu? Kolonya kullanmak caiz midir? vs. gibi konular) bu sorunların çok ötesinde özellikle zihni bunalım içerisinde aslımı arayan bir reaksiyon sergilemiştir. Bu açıdan dergi bütün birikimi ile Türk toplumu için önemli bir dönemin hafızası olarak literatürdeki yerini almıştır.

Bibliyografik taramanın sonucunda ulaşılan konu çerçeveleri özellikle İslamcılık düşüncesi bağlamında önemli ipuçları barındırmaktadır. Dergi çeşitli dönemler-

de ve şartlarda çıkmasına rağmen belirli konuları tartışa gelmiştir. Özellikle İslam'ın Batı düşüncesi karşısında ilerlemeye engel bir alan olmayıp bizatihi ilerlemenin merkezinde yer aldığı, yeni karşılaşılan ideolojik yaklaşımların tartışılması ve onlarla hesaplaşma, diğer İslam dünyasının durumu, ümmet bilinci ve Müslüman kadının konumlandırılması gibi konular derginin yayın hayatı boyunca farklı başlıklar altında tartışılmıştır.

Bu anlamda sonuç olarak iki husus dikkat çekicidir. Bunlardan ilki derginin sürekli belirli bir ekseninde yayın hayatını sürdürmesidir ki bu eksen İslamcılık düşüncesinin temel tartışmalarını ihtiva etmektedir. Örneğin dergide 1925'e kadar ki dönemde dünya Müslümanlarının hali çok geniş bir coğrafyaya hitap ederken sonraki dönemlerde bu Ortadoğu ve Filistin ile sınırlı kalmıştır. Yine 1925'e kadar ki dönemde kavram tartışmaları içerisinde Batılılaşma ve Asrılık konu edinilirken sonraki dönemlerde laiklik ve komünizm tartışmaları öne çıkmaktadır. Kadının konumu meselesi de dönemsel anlamda farklılıklar taşımaktadır. İlk dönemlerde kadınlarla ilgili toplumsal pratiklere odaklanan makaleler sonraki dönemlerde kamusal alanda kadın tartışmalarına evrilmiştir. Pek çok örnekle desteklenebilecek bu durum derginin eksenini kaybetmeden güncel şartları anlamlandırmaya ve İslamcılık reaksiyonunu farklı tartışma başlıkları içerisinde sürekli canlı tutmaya çalıştığını göstermektedir.

İkinci olarak dergi esasında İslamcılık tartışmalarının bugününe dair önemli çıkarımlara imkân tanımaktadır. Zira derginin İslam dünyasının içinde bulunduğu duruma bir reaksiyon olarak İslamcılık fikrinin zeminini oluşturan pek çok tartışma bugün de güncelliğini korumaktadır. Bu açıdan dergide taranan başlıkların pek çoğu bugün atılmış gibidir. Dergideki başlıklardan bazıları olan "Orta Şarkta Kangren", "Yine Tesettürü Nisvan Meselesi", "Dünya Müslüman Birliği", "Ayasofya Camii Yeniden İbadete Açılmalıdır", "İslam Dünyasına Dönüş", "İrtica Hortladı", "Mekteplerde Dini Tedrisat", "Hürriyet", "Müsavat" gibi pek çok başlık Türk toplumunun yaklaşık bir asırlık süreçte tartıştığı konuların nihayete erdirilemediğini göstermektedir. Tüm bu değerlendirmeler ışığında dergi, Türkiye'deki İslamcılık düşüncesinin hareket noktasında yer aldığı gibi bu düşüncenin bugünkü durumunun tespiti açısından da önemli bir yerde durmaktadır.

Kaynakça

- Aktay, Y. (2000). Cumhuriyet döneminde din politikaları ve din istismarı. *İslâmiyat*, 3(3), 37-49.
- Arabacı, C. (2004). *Eşref Edib Fergan ve Sebülürreşad üzerine*. T.Bora, M. Gültekinçil (Ed.), *Modern*

- Türkiye’de siyasi düşünce (İslâmcılık)* (ss. 96-128) İstanbul: İletişim.
- Berkes, N. (2017). *Türkiye’de çağdaşlaşma*, İstanbul: Yapı Kredi.
- Ceyhan, A. (1991). *Sırât-ı Müstakîm ve Sebilürreşad mecmuaları fihristi*. Ankara: Diyanet İşleri Bakanlığı.
- Çaha, Ö. (2001). Türkiye’de resmî din anlayışı: etokratik sistemin inşası. *İslâmiyat*, 4(4), 77-89.
- Çiftçi, A. (2000). Din istismarı: kavramsal ve kuramsal bir çalışma-sosyolojik bir yaklaşım. *İslâmiyat*, 3(3), 11-27.
- Düzdağ, E. (2003). *Sırât-ı Müstakîm*, (7 cilt), İstanbul: Bağcılar Belediyesi.
- Efe, A. (2008). Uzun soluklu İslamcı bir dergi: *Sebilürreşad* (tarihçesi ve bazı sosyo-kültürel problemlere bakışı). *Marife*, 8(2), 157-180.
- Goffman, E. (1974). *Frame analysis an essay on organization of experience*, Boston: Northeastern University Press.
- Güç, A. (2008). İslâmcı feminizm: Müslüman kadınların birey olma çabaları. *Uludağ üniversitesi ilâhiyat fakültesi dergisi*, 17(2), 649-673.
- Güngör, E. (2010). *Kültür değişmesi ve milliyetçilik*, İstanbul: Ötüken.
- Kara, İ. (1987). *Türkiye’de İslâmcılık düşüncesi metinler ve kişiler I*, İstanbul: Risale.
- Kara, İ. (2005). *Namık Kemal: Osmanlı Modernleşmesinin meseleleri I*, İstanbul: Dergâh.
- Kaymakcan, R. (2006). Türkiye’de din eğitimi politikaları üzerine düşünceler. *EKEV Akademi Dergisi*, 10-27, 21-36.
- Mertoğlu, M. S. (2008). *Sırât-ı Müstakîm mecmuası açıklamalı fihrist ve dizin*, İstanbul: Klasik.
- Sezer A. (1999). Osmanlı’dan Cumhuriyet’e misyonerlerin Türkiye’deki eğitim ve öğretim faaliyetleri. *Hacettepe üniversitesi edebiyat fakültesi dergisi*, 169-184.
- Yıldırım, E. (2005). Toplumsal gelişme açısından Protestanlık ve İslâm. *DPÜ sosyal bilimler dergisi*, 12, 61-72.

سِرَاتِ مُسْتَقِيمٍ

۱۳۲۶

دین فلسفہ، ادبیات، حقوق و علوم دین باحث ہفتقل رسالہ در

مؤسسی:

ابواللازین العابدین — ح. اشرف ادب

نسخہ سی

۵۰ پارہ

مندرجات

آفادہ مخصوصہ

حریت - مساوات

صلیحات حیالندن : قانع جامی [شعر]

تاریخ دین اسلام دین بر صحیفہ

قانع در سماعلرندن مرحوم شوکت افندی

سورہ شوری

مواعظ

موسی کاظم

عبد ماکف

عجود اسعد

محکمہ تمیز اعناسنندن : اسماعیل حق

ماردقی زادہ : ابوالعلا

مناسرتلی اسماعیل حق افندی نیک ایاصوفیہ

وجوب مشورتنہ دائر تقریراتی

سلانیک مکتب حقوق مملارندن عادل

بک افندی طرفندن منبط اولونان

جیدر افندی مرحومک اصول فقہ

معلق تقریر لری

حکمت حقوق اسلامیہ

مُسْتَكِيمٌ صِرَاطٌ

دین فلسفه، ادبیات، حقوق و علوم دین باحث هفته‌ای رساله‌در

سنه سی
۵۰ باره

مؤسسه:
ابوالعلاؤزین الدین - ح. اشرف ادب

مستحقیات

ماستقل اسماعیل حق	[شعر]	تصیح شریف
محمد خاکف	[شعر]	صفحات حیامن : صحیح
مدحت جال	[هلاق]	کوبرلی
موسی کالم	[هلاق]	حریت - مساوات
قهرمان حریت و فضیلت نیزی بک انندی	[خطبه و نطق - قبل المئه خطبه]	مقاله مخصوصه
حکمة نیزی اصناستن : اسماعیل حق	[بدایع کائنات حقه تدقیقات فلسفیه]	نجات فرآینه
قرانی : حلیم نابت	[فلسفه حقه]	خطبه لره داور
مؤلی : فرید وجدی	[سلطان قادری]	
مترجمی : خلیل نعمه	[مواظظ]	
مؤلی : فرید وجدی	[اختطار]	
مترجمی : محمد خاکف		
مقرری : ماستقل اسماعیل حق انندی	[لاسوفیه دین درسلی]	
محرری : سپوزلی ح. اشرف ادب		

Sırât-ı Müstakîm Dergisinde Doğu ve Batı Algısı

Vahdettin Işık

Giriş

Tanzimat Fermanı'ndaki beyanı esas alarak ifade edersek, Müslümanlar yaklaşık üç (3) asırdır ciddi bir takım siyasi ve fikri sorunla karşı karşıya bulunmaktadır.¹ Bu sorunların Avrupa'nın nüfuzuna girmek ile yakından irtibatı bulunmaktadır. Sorunun ne olduğunu ve nasıl aşılabileceğine ilişkin bir yandan kendi halini, diğer yandan da galip bir güç olarak Avrupa'yı anlama ve anlamlandırma çabalarının arttığına tanık oluyoruz (Berkes, 2008, ss. 271-296, 389-461; Tunaya, 1960). Nitekim 19. yüzyılın ikinci yarısı, "Avrupa"nın hem kendisini hem de dünyanın diğer bölgelerini yeniden tanımladığı bir güç birikime yol açmış oldu. Sanayileşen ve modernleşen Batı, kendisini "uygarlık" kavramı ile özdeşleştirirken, dünyanın geri kalanı için "Batılılaşma", sanayileşme ve modernleşme ile eş anlama gelecekti. Bu gelişmeyle birlikte, sanayileşen ve modernleşen ülkeler "Batılı" olarak algılanmaya başladılar (Mitchell, 1988, ss. 1-33). Bununla irtibatlı olarak Avrupa-dışı dünyada, "Batı" ulaşılması gereken bir hedef haline geldi.² Neticede 19. yüzyıl sonunda, Avrupalı olmayan ve tam olarak sömürge-

1 Karşı karşıya bulunulan sorunu ve başlangıcını tanımlamaya ilişkin ilginç ve çarpıcı bir belge olarak Tanzimat Fermanı'na şöyle başlanır: "Cümleye ma'lûm olduğu üzere Devlet-i Aliyyemiz'in bidâyet-i zuhûrundan beri ahkâm-ı celile-i Kur'âniyye ve kavânin-i şer'iyyeye kemâliyle riâyet olunduğundan saltanat-ı seniyyemizin kuvvet ve miknet ve bi'lcümle tebe'asının refâh u ma'mûriyyeti rütbe-i gâyete vâsıl olmuş iken yüz elli sene vardır ki, gavâ'il-i müte'âkibe ve esbâb-ı mütenevviaya mebnî ne şer-i şerife ve ne kavânin-i münifeye inkuyâd ü imtisâl olunmamak hasebiyle evvelki kuvvet ve ma'mûriyyet bilakis za'f u fakra mübeddel olmuş..."; bkz. İnalçık ve Seyidanlıoğlu, (2006, ss. 13-15).

2 Batı'nın dini ve siyasi olarak, askeri, bilimsel ve teknolojik bir odak olarak görülmesinin tarihi İkinci

leş(tirile)memiş az sayıdaki devlet, Batılı devletlerin artan baskıları karşısında ayakta kalabilmek için 'Batı'nın yöntemlerini benimsemek' gerektiği düşüncesiyle reformlara yöneldi (Neill, ss 698-706). Bu devletlerin yüzlerce, hatta binlerce yıllık birikimleriyle yeni süreç arasında ciddi uyumsuzluklar yaşanmaktaydı. Özellikle İran, Afganistan ve Çin bu süreci oldukça sancılı geçirdiler. Kuşkusuz Osmanlı Devleti'nde durum daha devasa boyutlarda ve karmaşıktı. Osmanlı'nın merkezi yönetimler eliyle yeni düzen oluşturma çabaları bu karmaşık durumun yansıması olarak vücut buldu. Rusya ise daha özel bir süreçten geçmekteydi (Neill, ss.503-511). Daha çok da Almanya örneğini izleyerek modernleşme projesini yürüten Japonya'ya gelince, çabasında öznel bir başarı elde etmeyi başarmıştı (Sander, 2003, ss. 308-312). Mezkur ülkelerin çözüm arayışları bir yandan kendi hallerini diğer taraftan da muhataplarını yeniden anlamlandırmayı tahrik eden yeni bir mecra besliyordu. Doğu-Batı diyalektiği tam da bu süreçte ortaya çıktı.

Bu çerçevede ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren, kendini ve başkasını yeniden anlama, açıklama ve konumlandırma ihtiyacı duyan Müslümanların düşünce dünyasına, kadim İslamî ilim geleneğinin kavramlarına ek olarak, yeni bazı kavramlar girmişti. Mesela, kendini ve muhataplarını tanımlamak için daha önce *daru'l-İslam*, *daru'l-harb* ve *daru's-sulh* gibi kavramları belli bir epistemik sistem dahilinde kullanan Müslümanlar, Avrupa nüfuzunun da etkisiyle, modern-bilgi sisteminin ürünü olarak vücut bulan kavramlardan etkilendiler.

Bu çalışmanın konusu, İslamî yenilenme (tecdid ve ihya) fikriyatının en önemli mecralarından birisini oluşturan *Sırât-i Müstakim* dergisinde Doğu ve Batı kavramlarının nasıl algılandığı meselesidir. Bu sebeple, biz de çalışmamızda öncelikle Doğu ve Batı kavramlarının *Sırât-ı Müstakim* dergisinin 1908-1912 yılları arasında yayınlanan nüshalarında nasıl algılandığının tespitini yapacağız.

Meşrutiyet döneminden daha öncesine dayanır. 1730'larda Avrupa adetlerini gözlemlemek için Avrupa'ya gönderilen bürokrat ile döndükten sonra görevlerine dair raporlar yazan elçilerin gözlem notları bu etkilenmenin açık işaretleri ile doludur. Bk; Mardin, Türkiye, İslam ve sekülerizm, ss. 177-179.

II. Meşrutiyet Dönemi Türk Düşüncesinin Vasatı ve Doğu- Batı Düşüncesi

Kuşkusuz moderniteden evvel, Müslümanların dünyayı kavramak için kullandığı dilde bugün kullanılan ve içeriği coğrafi bir yön belirtmekten öte siyasi-kültürel bir muhteva kazanan Doğu-Batı gibi kategorik kavramlar bulunmamaktadır (Lewis, 2000, s. 21). Zira modernleşme öncesinde Müslüman âlimler, hakikati ararken dünyaya bir bütün olarak bakmış ve kendileri dışında vücut bulmuş entelektüel miraslardan istifade etmişlerdir. Kudemâ, döneminin ilim ve irfanını eleştiri süzgecinden geçirip kendilerine *uygun ve gerekli* olanları almışlardı. Bu yüzden, modernleşme öncesi Müslüman âlimlerini bugünkü anlamda ‘Doğulu âlimler’ diye tanımlamak mümkün görünmemektedir.³

Ne var ki, 18. yüzyıldan bu yana entelektüel dilde ‘Batı’ ve ‘Doğu’ kavramları bir veri olarak, geçmişten beri hep varmış gibi bir kabulle, yaygın olarak kullanılmaktadır.

Edward Said, haklı olarak, Doğu ve Batı’nın üretilmiş kategoriler olduğunu söylese de (Said, 1991, ss. 11-47) bu kategorileri kabul edilebilir bir çerçevede algılamamıza yol açan zengin bir malzeme olduğundan sözü geçen kavramlar günümüzde yaygın bir kabul görmektedir. Özellikle kendini “öteki”ne karşı konumlandırma gayreti bu kategorilerin derinleştirilmesinde ve içselleştirilmesinde etkili olmuş ve Doğu-Batı kategorizasyonu popülerliğini pekiştirmiş bulunmaktadır. Bununla birlikte Doğu denilen şeyin çoklu gerçekliğiyle Batı’nın gözündeki Doğu aynı değildir. Batı’nın kendi gerçekliğiyle Doğulu denilen insanların gözündeki Batı da aynı değildir. Bu sebeple, kategorik olarak birisi “gerçek” diğeri de “hayal ya da kurgu” olarak iki Doğu’nun ve iki Batı’nın olduğunu bile söylemek mümkün görünmektedir (Metin, 2013). Ne var ki gelinen noktada Tanzimat’tan itibaren günümüze kadar bu kavramlar homojen inanış, tutum ve anlama biçimlerinin tarih dışı kategorilerine dönüşmekte ve bu egemen dil günümüzde Müslümanları da etkilemektedir. Bu etkilenmeye bağlı olarak, Müslüman alimlerin, entelektüellerin ve siyaset yapımcıların kavram hazinesinde Avrupa entelektüel mirasının etkilerini gözlemleyebiliyoruz. Sözü geçen etkiyi yansıtan en belirgin örneklerden ikisini, çalışmamızın konusu olan Doğu ve Batı kavramları oluşturmaktadır.

3 Doğulu- Batılı kavramlarına dair bir çözümleme için bkz. Kalın, (2007).

Müslümanlar arasında Doğu ve Batı kavramlarının yaygın olarak ve Batı literatüründeki kullanımına uyumlu bir şekilde, siyasi ve entelektüel iki farklı geleneği ifade etmek üzere kullanılması, Batı'nın dünya üzerindeki etkisinin artması ile paralel bir süreçte vuku bulmuş görünmektedir.⁴

Üst düzeyde karmaşık sosyal veya politik tecrübeleri, tüm tecrübeleri bir araya getiren ortak bir kavrama oturtan Doğu ve Batı gibi ucu sonsuza dek açık kavramlarla açıklamanın mahsurlarını çalışma boyunca hep akılda tutmamız gerekmektedir. Bu yüzden, mezkur kavramların tarihinin bir temel kavramlar tarihi olarak tercüme edilmesi için gerekli iki temel özelliği taşıyıp taşımadığını anlamaya çalışacağız. Bu iki temel özellikten birincisi, 'ikame edilemezlik', ikincisi de bundan kaynaklanan 'tartışmalılık'tır. Bu iki özelliğin mevcut olup olmadığının sorgulanması esnasında kavramların nasıl dönüştürüldüğünü tespit etmek mümkün olabilecektir (Koselleck, 2013, s. 554).

Kuşkusuz, kavramsal tarih çalışmasının bize sunduğu imkanların yanında bazı sınırlılıklar taşıdığını da ihmal etmeyen bir yol izlememiz gerekiyor. Şerif Mardin'in de ifade ettiği gibi, kavramsal tarih çalışmaları iki düzeyde yürütülüyor: Bunlardan *birincisi*, Batı kültüründe öne çıkan 'özgürlük' gibi fikri ya da 'devlet' gibi siyasi kavramları ve bunların zaman içerisindeki değişimini derinlemesine anlamayı amaçlanmaktadır. *Çalışmanın diğer düzeyinde* ise bu kavramların Batı'nın 'çevre'sine yayılmasının tarihi inceleniyor.

Bu çalışmalarda "çevre"nin, kendi kavram dinamiklerini sunabileceği ihtimali ise çok dikkate alınmaz. Sözkonusu durum Osmanlı tarihi için özellikle geçerlidir. Bir 'taşılaştırma' anlamına gelen bu tutum, Batılı hegemonik söyleme eklemlenmeden hiçbir şeyi anlamanın imkanı olmadığını söylemekle aynı anlama geliyor. Oysa yine Mardin'in vurguladığı gibi, yerel 'çevre' söyleminin ve onun altındaki kavramların kendi tarihlerinin olduğu ve ayrıca, çevrenin modernleşmesini 'anlama'nın sadece düşüncelerin Batı'dan yayılma mekanizmalarını değil, kavramlar tarihinin Osmanlı-Türk bileşenlerini de incelemeyi gerektirdiğini varsaymamız gerekir (Mardin, 2013, s. 130). Bu sebeple, yazıda dile

4 Doğu ve Batı kavramları ile ilgili olarak Hodgson, (1995, s. 216) dikkat çekici nüanslar verir. Örneğin, Hodgson Şark(Orient) kavramı ile Doğu'yu (East) birbirinden farklı anlamlarda kullandığı gibi Garp(Occident) kavramı ile de Batı'yı (West) da birbirinden farklı anlamlarda kullanır. Onun kavram analizinde Şark ve Garp terimleri dinin daha bir belirleyici olduğu, Doğu ile Batı kavramları ise daha seküler bir anlam taşıdığı şeklinde değerlendirilir. Bu çerçeveden hareketle de O'na göre bugünün Avrupalı Garplı bir arka plana sahip olsa da aslen Batı'dır. Başka bir değerlendirme için bkz. Elias, (2000).

getirdiğimiz düşünceler, Osmanlı yenilenme çabalarının kendine özgü şartları ile bu süreçte kullanılan Doğu ve Batı kavramlarının ‘**tahsis edilişi**’ arasındaki ilişkiyi anlamaya yönelik çıkarımlar olarak görülmelidir.⁵

Hatırlamamız gerekir ki, Osmanlı’da devletin öncülüğünde sürdürülen *yenilik* çabaları Müslüman alimlerin ve aydınların katkıları ile sürdürülmüş olmasına karşın, tümüyle muvafakat ettikleri bir süreç olarak da işlemiyordu. Bilakis Müslüman alimler ve aydınlar daima **modernleşmeye bir sınır tayin etme** arayışı içinde olmuşlardır.⁶

Kuşkusuz bu sınır tayin etme çabalarının ne kadar isabetli olduğu tartışılabilir. Biliyoruz ki; özellikle İkinci Meşrutiyet döneminde Avrupa devletleri oldukça güçlüdür; Müslümanlar ise yenilgi üstüne yenilgi yaşamaktadırlar. Bu gerçekliği hesaba katarak, Batı’ya ilişkin içeriden ve dışarıdan güçlü eleştirilerin yapıldığı iki Dünya Savaşı sonrasında ve günümüzde dillendirilen önermelerle önceki tartışmaların farklı olmasının tarihi bağlamla irtibatını kurmak gerekir. Bu bakımdan; çağdaş Türk düşüncesindeki kavrayış devamlılıklarını, farklılıklarını ve günün yeni düzen arayışlarını anlamanın gereği gibi, dünya iktidar merkezlerinin Müslümanların muktedir bir dini ve siyasi merkez olmalarına mani olma gayretlerini anlamak için de İkinci Meşrutiyet Dönemi Türk Düşüncesi’nin iyi anlaşılması gerekmektedir. Eric Hobsbawm, 1875–1914 arası yılları *imparatorluklar çağı* olarak tanımlıyor (Hobsbawm, 1989, s. 2-11).

Elbette ondokuzuncu yüzyılı tanımlamak için başka vurgular da yapılabilir. Rahatlıkla ifade edebiliriz ki; bizim açımızdan ondokuzuncu yüzyıl **Müslümanlar üzerinde Avrupa nüfuzunun pekişmesi** demektir (Zurcher, 2002, s. 12). Avrupa’nın nüfuzu ise birbirini etkileyen **üç farklı alanda** temayüz etmişti (Zurcher, 2002, s. 13): Bunlardan **birincisi**, işgaller sonucunda, Müslümanların yaşadığı toprakların çok önemli bir kısmının kapitalist sistemin bir parçası haline gelmesi, **ikincisi**; bir yandan işgallerle yer yer de varlığını sürdürmesine katkıda bulunarak Osmanlı’yı Avrupa’nın siyasi nüfuzu altına alması, **son olarak** da Avrupa ideolojilerinin Osmanlı bürokratları ve aydınları arasında artan

5 Kavramların ‘tahsis’ edilişi ile ilgili çarpıcı bir örneği, Fransız Devrimi’nin ‘özgürlük, eşitlik, kardeşlik’ sloganının Osmanlı’daki yansımada görebiliriz. Bernard Lewis’in de yerinde tespit ettiği gibi bu slogan Osmanlı’da bazen ‘hürriyet, adalet, eşitlik, kardeşlik’ şeklinde bazen de ‘özgürlük, eşitlik, ulusallık’ şeklinde sloganlaştırılmıştı. Bk.. Lewis, (1968, 54).

6 Ulemanın modernleşme/yenilik çabalarındaki rolü için ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Bein, (2013),

etkisidir. İkinci Meşrutiyet Dönemi Türk Düşüncesi kapsamında değerlendirdiğimiz mirasın şekillenmesinde hem iç hem de bu dış dinamiklerin derin izleri bulunmaktadır. İç dinamikleri *ihya ve tecdid* geleneği bağlamında yapılan tartışmaları ifade etmek için kullanıyorum. İhyacı gelenek, başlangıçta ulemanın önderliğinde yol alan bir gelenekti. Özellikle *isnad, icazet ve intisab* zinciri içerisinde irtibatlanan bu gelenek, Müslümanların normatif bir ortak zemin bulmasının imkânını da oluştuyordu.⁷ Hindistan'dan Afrika'ya, İstanbul'dan Kazan'a ulaşan bu ağ, alimlerin "seyahat"leri ile "bölgelerarası bağlar"ın kuvvetlenmesine ve ilim geleneğinin siyasi süreçler karşısında nisbeten özerk bir şekilde vücut bulmasına sebep oluyordu. *Hacc* ise alimler için evrensel bir buluşma noktasıydı. Böylece, ümmetin düşünce ve değer dünyasının kendisini yeniden inşa etmesi mümkün hale gelebiliyordu.

Dış dinamikler ifadesini ise, özellikle Avrupa'nın sömürgeci saldırganlığı eşliğinde yaşanan işgalleri, kurumsal müdahaleleri ve ideolojik bir söylem olarak Avrupalı düşüncelerin etkisini dile getirmek için kullanıyorum. Mesela, Avrupa-dışı modernleşme projelerinin uygulanabilmesi *sömürgecilerle işbirliği yapacak yerel güçleri* gerektiriyordu (Ebu Rebi, 1998, ss. 40, 106-108); Hourani, (2010, ss. 56-58). Avrupalı devletlerle işbirliği yapacak elitlerin hazır hale gelmesi için ise bir *zihni dönüşüm*e ihtiyaç vardı. Bu dönemde Batı, Şarkiyatçılık başta olmak üzere Antropoloji gibi bilimlerin gelişmesini özellikle teşvik etti. Kuşkusuz bu ve benzer çalışmalar ile Batı kültürünün ve değerlerinin yayılması hedefleniyordu (El-Behiy, 1986, s. 211; G. Alpkaya- F. Alpkaya, 2004, s. 17). E. Said'in de ifade ettiği gibi, ticari kuruluşlar, ilim cemiyetleri, coğrafi araştırma kurumları, tercüme şirketleri, okullar, misyon teşekkülleri, konsolosluklar ve hatta fabrikalar *Avrupa Genişlemesi'*ne hizmet etmekteydi. Tüm bu yapıların da katkısıyla Doğuluşturulmuş Doğu (Said, 1991, s. 162) kendi oryantalizasyonuna iştirak edecekti (Said, 1991, s. 508). Bu süreçte aydına yüklenen rol önemlidir.

Hem bu iç ve dış dinamiklerin kendi iç örgüsü ve hayatiyeti hem de dış süreçlerin birbirleriyle etkileşimi Çağdaş Türk Düşüncesi'ne yansiyordu. Güçlü gelenekleri ve bilgi sistemleri olan ve İslamî sabitelere sadakat göstererek bu durumu anlamlandırmaya gayret eden ve çözüm arayan devlet adamı, alim ve entelektüellerin büyük ölçüde ortaklaştıkları temel önermelere baktığımızda da bunu açıkça görebiliyoruz.

7 Bu network ile ilgili olarak bkz. Şentürk, (2004, ss. 53-180).

Bu yüzden diyebiliriz ki; İkinci Meşrutiyet dönemi düşünce birikimi hem bu kırılmalığa katkıda bulunan hem de bu kırılmalığın nasıl aşılacağına dair bir birikim oluşturmuştur.

Nitekim, 19. yy'ın ikinci yarısından itibaren, Avrupa devletleri'nin tazyiki, tahakkümü ve modernist dünya görüşünün meydan okumaları karşısında, Müslüman alimler ve entelektüeller İslamî düşüncenin endüstriyel ve kapitalist dönem öncesi sahip olduğu kavramların ve yöntemlerin kifayetini tartışmaya başladılar. Kendini ve başkasını yeniden kurgulamak ihtiyacı duyan Müslümanların düşünce dünyasına, kadim İslamî ilim geleneğinin kavramlarına ek olarak, yeni bazı kavramlar bu dönemde girdi. Mesela, kendini ve muhataplarını tanımlamak için daha önce *daru'l-İslam*, *daru'l-harb* ve *daru's-sulh* gibi kavramları coğrafi-siyasi birlikleri; *ehl-i kitap*, *zımni*, *harbi*, *ehl-i İslam* gibi kavramları da insanların kimliklerini tanımlamada belli bir epistemik sistem dahilinde kullanan Müslümanlar, (Özel, 1982, ss. 69-179), bu dönemde modern-bilgi sisteminin ürünü olarak vücut bulan kavramlarla tanıştılar. Bu "karşılaşma" yeni bir niteliksel alanın biçimlenmesine yol açıyordu (Mardin, *Türkiye'de İslam ve sekülerizm*, 2013, ss. 172). Doğu-Batı kavramları da bu çerçevede ele alınabilecek kavramlar arasında yer almaktadır.

Sırât-ı Müstakim Dergisinde Doğu-Batı Algısı

Sırat-ı Müstakim dergisinin 90. sayısına kadar (17 Cemadiyelevvel-13 Mayıs 1326/ 26 Mayıs 1910) teorik meseleler hakkında çok sayıda yazı bulunmaktayken, bu sayıdan itibaren açıkça uluslararası ilişkiler ve siyasi meseleler çok belirgin olarak derginin gündemini işgal etmektedir. Bu sayıdan itibaren yazılarda gittikçe artan oranda somut, acil mevcut/cari meselelere dair tespitler ağırlıklı olarak yer almaktadır. Ancak yazıların büsbütün teorik ve itikadi kabullerden bağımsız bir çerçeveye sahip olduğu söylenemez. Mesela, "medeniyet-i hâzırâ"nın başarılarına dikkat çekildiği halde, bu devletlerin/milletlerin itikadi ve ameli(siyasî-içtimaî vb.) sorunları görmezden gelinmiyor. Aksine bir şekilde, Müslümanların mevcut halleri eleştirilirken hem İslam itikadı hem de Müslümanlar arasında cari kimi uygulamalar(aile hukuku, tesettür vb.) Müslümanların üstünlüğü olarak sahipleniliyor ve bunlarla övünüyor. Bu durumu yansıtan ilginç örnekler olarak müsteşriklere verilen cevaplar ve reddiyeler dergilerde ciddi bir yer işgal etmektedir.

Derginin başyazarı da olan Mehmed Akif Bey'in çok saygı duyduğu ve "sey-yâh-ı âlem" olarak da bilinen Abdurresid İbrahim Bey'in ağzından dillendirdiği şu ifadeler, derginin Doğu-Batı kavramlarını nasıl algıladığını ve Müslümanların karşı karşıya buldukları sorunların çözümünün nasıl bir yaklaşımla mümkün olabileceğini açık bir şekilde göstermektedir:

Şark'ı baştanbaşa yıllarca dolaştım, gezdim;
 Hem de oldukça görürdüm... Kafa gezdirmezdim!
 Bu Arapmış, bu Acemmiş, bu Tatarmış, demedim.
 Müslüman unsurunun hepsini gördüm kendim.
 Küçük âdemlerinin rûhunu tedkik ettim,
 Büyük âdemlerinin fikrini ta'mik ettim.
 İstedim sonra, neden böyle Japonlar yüksek?
 Nedir esbâb-ı terakkisi? Yakından görmek.
 Bu uzun boylu mesai, bu uzun boylu sefer,
 Bir kanâat verecekmiş bana dünyâda meğer.
 O kanâat da şudur:
 Sırr-ı terakkînizi siz,
 Başka yerlerde taharrîye heveslenmeyiniz.
 Onu kendinde bulur yükselecek bir millet;
 Çünkü her noktada taklîd ile sökmez hareket.
 Alınız ilmini Garb'ın, alınız san'atini;
 Veriniz hem de mesâinize son sür'atini.
 Çünkü kâbil değil artık yaşamak bunlarsız;
 Çünkü milliyeti yok san'atin, ilmin; yalnız,
 İyi hâtırda tutun ettiğim ihtârı demin:
 Bütün edvâr-ı terakkîyi yarıp geçmek için,
 Kendi "mâhiyyet-i rûhiyye" niz olsun kılavuz.
 Çünkü beyhûdedir ümmîd-i selâmet onsuz.

(Akif, Süleymâniye kürsüsünde, 1912, s. 192)

Akif'in bu şiiri, 1908-1912 yılları arasında yayınlanan *Sırât-i Müstakim* dergisinde yayınlanan tüm yazıların adeta bir özeti gibidir; bu açıdan da özel bir kıymeti haizdir ve temsil kabiliyeti yüksek bir düşünceler ihtiva etmektedir. Şiirde Akif, Japonların "esbâb-ı terakkisi"nin neye istinad ettiğini anlamayı

mesele eder ve fakat şiirin asıl vurgusunu son bölümdeki dizelerde yapar. O'na göre Japonların gösterdiği yüksek başarıyı "taklid" yoluyla kesbetmek mümkün değildir. Akif, çözümü başkalarında aramak yerine, başkalarından istifade edilmesi gereken şeylerden istifade etmek ama asıl çözümü "kendi mahiyet-i ruhiye" mizde bulmak gerektiğini ihtar eder. Yani Akif kapalı dünyalar tahayyül etmediği gibi, bu ilişkiyi "kendi" olmaya da bir nakısa olarak görmez. Aşağıda da değineceğimiz gibi esasen derginin diğer yazarları da dünyayı mutlak bir Doğu-Batı ayrımı içerisinde homojen iki dünya olarak görmemektedirler. En genelde dergide kategorik iki dünya olarak Doğu-Batı, daha çok da dünyayı sömürenlerle sömürüye maruz kalan iki cenahın adıdır. Nitekim *M* dergisinde Doğu ve Batı kavramı ile ilgili kavramlar olarak şu kavram çiftlerinin kullanıldığını görmekteyiz: Şark-Garp, Hilal-Salib, Müslüman-Hıristiyan, Avrupa-Asya ve bu kavramların müştakları

Dergide Avrupa ve Avrupalı devlet ve milletler ile ilgili olarak "Avrupa, Garb, Memâlik-i Garbiyye, Hıristiyan, salib(bazen de ehl-i salib), medeniyet-i hâzırâ, Avrupa medeniyeti, yıldızlı medeniyet, müstevli Avrupa, Medeniyet-i Hıristiyanîye, Avrupa-i Garbi, Alem-i Garb, Ehl-i Garb, Garblılar, Frenk(ler), Efrenc, Alem-i Nasraniye, Garb Medeniyeti, Memalik-i Garbiyye, Milel-i Garbiyye, Garb Medeniyeti, Akvâm-ı Hıristiyanîye" ve İngiltere, Fransa, İtalya; Rum, Musevi ve Bulgar gibi doğrudan ülke veya millet isimlerini ifade eden kavramlarla da muhataplarını tanımlanmaktadır. Bu kavramlarla ifade edilen ülke ve milletlere ilişkin de, şartlara ve ülkelerin olaylara dair tutumuna göre değerlendirmeler yapılmaktadır.

Keza, bir şeye tepki olarak yazılan yazılardaki değerlendirmeler olaya bağlı olarak değişebilmektedir. Mesela, İngiltere ve Fransa muhalif basına imkan sağladığı için takdir edilirken Osmanlı'ya verilen bir ultimatoma, bir İslam veya Şark beldesinin işgali vb. olaylar sebebiyle aynı ülke eleştirilebilmektedir.

Dergide, Rusya, Japonya ve Çin'in algılanışı, büyük ölçüde, bu ülkelerin (devletlerin) Avrupa ile Müslümanlar arasındaki ilişkilerin bağlamı karşısındaki duruşları ve/yahut doğrudan kendileri ile Avrupa arasındaki ilişkilere göre şekillenmektedir. Mesela, Şark kavramı bazen sadece Müslümanları ifade eden bir çerçevede kullanılırken çoğu kez de Avrupa-dışında kalan ve Hıristiyan olmayan tüm milletleri ifade edecek kadar geniş bir anlamda kullanılabilir. Nitekim

Yazarlar, Müslümanları tanımlamak için: "İslam, Hilal, Şark, Osmanlı, Alem-i medeniyet, hakiki medeniyet, Meşrik-i İslam, Ehl-i İslam, Alem-i Şark, Ehl-i Şark,

Akvâm-ı Şarkıyye, Milel-i Gayr-i Nasraniye” ve doğrudan coğrafya isimlerini ifade eden Hindistan, İran, Mısır, Trablusgarp gibi kavramlar kullanılmaktadır.

Burada vurgulayarak ifade edebilirim ki; hem *Şark* hem de *Garb* kavramları Rusya’yı içermeyen bir anlamda kullanılmaktadır.

Osmanlıları, Osmanlı dışında yaşayan Müslümanları, Avrupalı milletleri ve devletleri, Avrupa dışında yaşayan diğer gayri Müslimleri ifade etmek için kullanılan kavram çeşitliliği, dergi yazarlarının meseleleri çok veçheli bir yaklaşımla ele aldığını göstermektedir. Mesela, İslam halifesinin başında bulunduğu devletin, tabiiyetinde olan gayrimüslim tebaaya zulmettiğini söyleyerek bu uygulamayı hem İslami hem de siyasi gerekçelerle eleştiren *SM* dergisinin Müslüman yazarlarının bu tutumu sözü geçen önermemizi teyid eden ilginç bir örnektir. Aynı dergi Avrupa ülkelerindeki kimi uygulamaları takdir ile anarken de benzer bir tutum sergilemektedirler. Oysa aynı yazarlar Avrupa sömürgeciliğinin yansıması olan işgalleri, katliamları ve nüfuz mücadelelerini eleştirdikleri gibi, Avrupalı milletlerin bazı düşüncelerini ve davranışlarını da ahlaki bir sapma olarak görebilmektedirler.

Sonuç

İkinci Meşrutiyet dönemi Türk düşüncesinin,-belki Tanzimat ve Cumhuriyet dönemleri için de benzer bir durumun olduğu söylenebilir-, sürekli değişen, çok yönlü ve kendi içinde pek çok çelişki barındıran bir süreçte şekillenmekte olduğu söylenebilir. Bu yüzden, böylesine sallantılı bir zeminde vücut bulan hiçbir görünümün kalıcı-melez oluşumlar olarak sınıflandırılmaması gerektiğini düşünüyorum. Bu düşünceden hareket ederek, hem kurumsal oluşumları, hem fikir hareketlerinin duruşunu etkileyen daha derin ve görünmez alt dalgaların olabileceğini dikkate alan bir ihtiyat payı ile değerlendirmeler yapmamız gerekiyor (Mardin, *Türkiye’de İslam ve sekülerizm* 2013, ss. 102-103). Nitekim, dergide yazı yazan tüm yazarların ve yazıların hem kendi(lik) algısı hem de Garb-Avrupa-gayri-müslim algısı tekil bir nitelik göstermiyor. Yazının yazılmasına vesile olan olay, dönemin genel özellikleri, yazıya konu olan mesele, yazarın şahsi özellikleri(mesele, Rusya’nın, İngiltere’nin vb. nüfuzu altında olan veya işgal edilen bir coğrafyadan göç etmiş olması vb.) bu algıyı etkiliyor.

Dergide, günümüzde Doğu-Batı kavram çifti ile ifade edilen muhitleri tanımlamada etkileyici düzeyde zengin bir kavram çeşitliliği bulunmaktadır.

Şark-Garb veya Doğu-Batı kavram çiftlerinin kullanımları ise, kullanıldıkları bağlama göre anlam kazanmaktadır. Dergideki bu algı çeşitliliğini birbiriyle çelişik değerlendirmelerden ziyade, farklı veçheleri ile karşılaşılan bir devletler ve milletler kümesinin bağlamına göre tavsif edilmesi olarak değerlendirebiliriz.

Farklı olaylar esnasında ve farklı zamanlarda karşılaşılan muhatapların değerlendirilmesinde, aynı yazarın bir tek yazısında bile, farklı kavramlaştırmalara rastlayabiliyoruz. Mesela, Nur Ali-zade Gıyaseddin Hüsnü Bey'in 'Alem-i İslam'a Tecavüzat' başlıklı makalesinde sömürgeci Avrupalılar "evlâd-ı Helen", "âlem-i Hıristiyanîyyet", "Garb", "ehl-i salîb" ve "anti-İslamistler" şeklinde niteliği esas alan tanımlamalar yanında, "Fransa", "Prusya", "Rusya", "Avrupa" ve "Garb" gibi yer ve ülke isimler de kullanılmaktadır. Bu kavramların kullanımlarına dikkatle bakıldığında, yazarın konu edilen şeyin mahiyetine ve muhatabın eyleminin meşruiyet gerekçesine göre adlandırma yaptığı görülecektir (Nur Alizade Gıyaseddin Hüsnü, âlem-i İslam'a tecavüzat, 1910, ss. 297-299).

Sirât-ı Müstakîm dergisi yazarları Avrupalı devlet ve milletleri tek veçheli bir muhatap olarak değil, durum ve olay örgüsüne göre farklı kavramlarla adlandırmaktadırlar. Esasen dergi yazarlarının bu tutumları, tanımlayıcı bir dil kullanmak yerine betimleyici dili tercih etmelerinin bir sonucu olarak görülebilir. Kuşkusuz, *SM* dergisinde yazı yazan her yazarın ve yayınlanan her yazının bu ilkeye ne kadar uygun olduğu tartışmaya açık olsa da, derginin ana çizgisinin bu esasa göre şekillendiği rahatlıkla söylenebilir.

SM dergisinde Doğu ve Batı kavramları veya bu kavramlarla irtibatı olan diğer kavramların kullanımını etkilediğini düşündüğüm unsurları şu şekilde sıralayabilirim:

i. Muhatabın Müslüman olup olmaması

ii. Muhatabın Müslümanlarla ilişkisi, Avrupa sömürüsüne karşı olma (Japonya, Çin örneği), teknik gelişmişlik seviyesi, muhatabı dinine nispetle adlandırma (Hıristiyan-Bahai, Müslüman vb.) ve şahıs-eser ekseninde yapılan değerlendirmeler (Oryantalist metinlere ilişkin muvafakat veya reddiyeler, siyasi şahsiyetlerin beyanları vb.)

Derginin başyazısı da olan Akif'in "Hasbihâl" başlıklı makalesinde sunduğu çerçevede, *Sirât-ı Müstakîm* dergisinin yaklaşımını en yetkili ağızdan özetlediği için, ilgili bölümü sizlerle paylaşarak yazıyı bitirmek istiyorum:

Memleketimizde iki sınıf halk görürüz:

“Ne varsa Şark'da vardır. Garb'a doğru açılan pencerelerikapamalıyız” diyenler.

“Ne varsa Garb'da vardır. Harim-i âilemizi bile Garblılara açık bulundurmalıyız” iddiâsına kadar varanlar.

İyi amma bunun ortası yok mu?

Diyeceksiniz, evet var. Lâkin o kadar az ki, birbirine neyzen bakışıyla bakan şu iki cemâatin arasında hiçbir mevcûdiyet gösteremeyeceği için bunları da ister istemez, der- ceng-i evvel sürünün hâricinde bırakılan biçârelere ilhâk edeceğiz.

Bana öyle geliyor ki ne varsa Şark'da vardır, diyenler yalnız Garb'ı değil, Şark'ı da bilmiyorlar; nitekim ne varsa Garb'da vardır da'vâsını ileri sürenler yalnız Şark'ı değil, Garb'ı da tanımıyorlar. (Akif, Hasbihal, s. 258)

Akif'in bu ifadelerinde sarahaten belirtildiği gibi, derginin sorumluları Doğu ve Batı kavramlarını iyinin ve kötünün mutlak karşılığı ve birbirinin mutlak ötekisi olarak görmemektedir. Keza, Batı olarak adlandırılan dünya sömürgeciliğine ile ahlaki ve toplumsal sorunlarına atıf yapılarak eleştirilirken öte yandan aynı dünyanın başarılarını takdir edebilen dergi yazarları, Doğu ve Müslüman dünyanın itikadi, ahlaki ve toplumsal kemallerine dair istikamet tayin edici kabullerini pekiştirirken, zaafalarına dair de oldukça açık eleştiriler yapmayı ihmal etmeyen bir itidalli tutum sergilemektedir.

Kaynakça

- Akif, M. Hasbihal. *Sırât-ı Müstakim*, 6(147), 258.
- Akif, M. (1912). Süleymâniye kürsüsünde. *Safahat* (cilt 2, s. 192)
- Bein, A. (2013). *Osmanlı uleması ve Türkiye Cumhuriyeti: değişimin failleri ve geleneğin muhafızları*. (B. Üçpınar, Terc.). İstanbul: Kitap.
- Berkes, N. (2008). *Türkiye'de çağdaşlaşma*. (7. bs). İstanbul: Yapı Kredi.
- Elias, N. (2000). *Uygurluk süreci*. İstanbul: İletişim.
- Hobsbawm, E. J. (1989). *The age of empire 1875-1914*. Newyork: INC.
- Hodgson, M.G.S. (1995). *İslam'ın serüveni*. (3 cilt). İstanbul: Yeni Şafak.
- İnalçık, H. ve Seyidanhoğlu, M. (2006). *Tanzimat, değişim sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*. Ankara: İş Bankası.
- Kalın, İ. (2007). *İslam ve Batı*. İstanbul: İsam.
- Koselleck, R. (2013). *Kavramlar tarihi*. İstanbul: İletişim.
- Lewis, B. (1968). *The emergence of modern Turkey*. London.
- Lewis, B. (2000). *Müslümanların Avrupa'yı keşfi*. (İ. Durdu, Çev.). İstanbul: Ayışığı Kitapları.
- Mardin, Ş. (2013). *Türkiye, İslam ve sekülarizm*. İstanbul: İletişim.

- Metin, Ab. (2013). *Oksidentalizm, iki Doğu iki Batı*. İstanbul: Açılım Kitap.
- Mitchell, T. (1988). *Colonising Egypt*. London: University of California Press.
- Nur Alizade Gıyaseddin Hüsnü. Âlem-i İslam'a tecavüzat. (1910). *Sırât-ı Müsakim*, 4(95), 297-299.
- Özel, A. (1982). *İslam hukukunda ülke kavramı*. İstanbul: Marifet.
- Said, Edward. (1991). *Oryantalizm sömürgeciliğin keşif kolu*. İstanbul: Pınar.
- Şentürk, R. (2004). *Toplumsal hafıza (hadis rivayet ağı 610-1505)*. İstanbul: Gelenek.
- Tunaya, T. Z. (1960). *Türkiye'nin siyasi hayatında Batılılaşma hareketleri, müşahedeler ve tezler*. İstanbul: Yedigün matbaası.
- Zurcher, E. (2002). *Modernleşen Türkiye'nin tarihi*. İstanbul: İletişim.

شرق

مسأط ، هیچ کوز آچدیرمازده غرباڭ قانلی کابوسی ،
 عصرل وارکه ، اسلامک معطل ، بینی ، بازوسی .
 « نه گوردک ، شرقی چوق گزدک ؟ » دیورل . گوردیکم : پرپر ،
 خراب ایلر ؛ سريلهش خانانار ؛ باشسز امتار ؛
 یقیلهش کوپورل ؛ چوکمش قانلار ؛ یولجیسز یولار ؛
 بوروشمش چهره لر ؛ ترسز آلینار ؛ ایشله مزقولار ؛
 بوکولمش بللر ؛ اینجهش بویونار ؛ قایناماز قانار ؛
 دوشونمز باشلر ؛ آلدیرماز یورکلر ؛ پاسلی وجدانار ؛
 تغلبار ، اسارتلر ؛ تحکملر ، مذلتلر ؛
 ریالر ؛ تورلوایسکر هیچ ابتلالر ؛ تورلوعلتتار ؛
 اورومجک باغلامش ، تونمز اوجاقسار ؛ یانمش اورمانلر ؛
 اکینسز تارلار ؛ اوت باصمش اولر ؛ کوفلی خارمانلر ؛
 جماعتسز امامار ؛ کیرلی یوزلر ؛ سجده سز باشار ؛
 « غزا » نامیله دیندایش اولدورن بیچاره دیندایشلر ؛
 ایپ ایمنسز آشیانار ؛ کیمسه سز کوپار ؛ چوکوک طامار ؛
 امک محرومی گونار ؛ فکر فردا بیامز آقشامار !
 گچرکن ؛ آغلادم گچدم ؛ طورورکن ، آغلادم طوردم ؛

طویان یوق، سنس ویرن یوق، بیک پریشان یورده باش اوردم .
 مزارل ، آخرتار ، یوکسه لن قارشیکده دورا دور ؛
 نه طوپراقدن گولر بر یوز ، نه گوکلردن گولر بر نور !
 درینلردن گایر فریادی یوز بیگارجه آلامک ؛
 اقلر بر قیزیل چنبر ، بوکوک بوینده اسلامک !
 گوکسلر خیر لایوب طور مقده ، زنجیرل طارالمقده ؛
 بوکالمش قالمش اوچ یوز الی مبیون جانسه غیر تلاقده !

الهی ا کوردیکم عالم می انسانیتک مهدی ؟
 بوتون عمرانی تاریخک بو چوللردن می یوکسه لدی ؟
 شو زائر سز بو جاقلر میدی وحدانیتک یوردی ؟
 بو قوملردن می ، اللهم ، نیبار فیشتیروب طوردی ؟
 هنوز تک برق ایمان چاقمادن جو نده دنیسانک ،
 بو گوکلردن می ، یارب ، جوشدی ، صاغناق صاغناق ، ادیانک ؟
 مرندیبار شو ساحلر می ؟ جودیبار بو طاغلمی ؟
 بو اقلیمک می ابراهیمه یول کوستردی اجرامی ؟
 حرمار ، بیت مقدسار بو طوپراقدن می یوغرولدی ؟
 بو وادیلر می دم طوندقجه بیهوش ایتدی داودی ؟
 حرالر ، طور سینالر بو آفانک می شهکاری ؟

جهانك غرنى وحشترار ایسکن ، شرقنده قارناقلر ،
 هرملر ، سدّ چپنلر ، طاق کسرالر ، خورنقلر ،
 ارملر ، سور بابلر سمایما دکلمیدی ؟
 او ماضیلر ، الهسی ، بریقیق رؤبا میدر شیمدی ؟
 نه یا پسین ، نا امید اولسونغی شرقک انتباهندن ،
 پریشان روحمز ، خائب ، دوزکن بارکاگدن ؟
 بو خیبندن او صاندق بیز ، بو خسران آرتیق الویرسین !
 الهسی ! زده برتقچه کککه ، طوکمش حسلر اورپرسین ،
 صریلمش سینه لر کابومی آرتیق سیلکوب او ستندن ،
 « حیات البته حقمدر ! » ديسین ، دنیا « دکل ا » دیرکن ؟
 استانبول ۱۹ ایلول ۱۳۳۴

Ek-1:
Mehmed Akif Bey'in *Safahat'*ının
"Gölgeler" Bölümünde Yer Alan
(İstanbul, 19 Eylül 1334) "Şark" Şiiri

ŞARK

Mehmed Akif

Musallat, hiç göz açtırmaz da Garb'ın kanlı kâbüsu,
Asırlar var ki, İslâm'ın muattal, beyni, bâzûsu.
"Ne gördün, Şark'ı çok gezdin?" diyorlar. Gördüğüm: Yer yer
Harâb iller; serilmiş hânümanlar; başsız ümmetler;
Yıkılmış köprüler; çökmüş kanallar; yolcusuz yollar;
Buruşmuş çehreler; tersiz alınlar; işlemez kollar;
Bükülmüş beller; incelmış boyunlar; kaynamaz kanlar;
Düşünmez başlar; aldırılmaz yürekler; paslı vicdanlar;
Tegallübler, esâretler; tehakkümler, mezelletler;
Riyâlar; türlü iğrenç ibtilâlar; türlü illetler;
Örümcek bağlamış, tütmez ocaklar; yanmış ormanlar;
Ekinsiz tarlalar; ot basmış evler; küflü harmanlar;
Cemâ'atsiz imamlar; kirli yüzler; secdesiz başlar;
"Gazâ" nâmıyle dindaş öldüren biçâre dindaşlar;
İpissiz âşiyânlar; kimsesiz köyler; çökük damlar;
Emek mahrûmu günler, fikr-i ferdâ bilmez akşamlar!..
Geçerken, ağladım geçtim; dururken, ağladım durdum;
Duyan yok, ses veren yok, bin perişan yurda başvurduğum.
Mezarlar, âhiretler, yükselen karşında dūrâdûr;
Ne topraktan güler bir yüz, ne göklerden güler bir nûr!
Derinlerden gelir feryâdı yüz binlerce âlâmın;
Ufuklar bir kızıl çember, bükük boynunda İslâm'ın!
Gөгüsler hırlayıp durmakta, zincirler daralmakta;
Bunalmış kalmış üç yüz elli milyon cansa gırtlakta!

İlâhî! Gördüğüm âlem mi insâniyyetin mehdi?
 Bütün umrânı târihin bu çöllerden mi yükseldi?
 Şu zâirsiz bucaklar mıydı vahdâniyyetin yurdu?
 Bu kumlardan mı, Allah'ım, nebîler fıskırıp durdu?
 Henüz tek berk-ı îman çakmadan cevvinde dünyânın,
 Bu göklerden mi, yâ Rab, coştı, sağnak sağnak, edyânın?
 Serendib'ler şu sâhillere mi? Cûdî'ler bu dağlar mı?
 Bu iklimin mi İbrâhîm'e yol gösterdi ecrâmı?
 Harem'ler, Beyt-i Makdis'ler bu topraktan mı yoğruldu?
 Bu vâdiler mi dem tuttukça bihüş etti Dâvûd'u?
 Hirâ'lar, Tûr-i Sînâ'lar bu âfâkın mı şehkârı?
 Bu taşlardan mı, yer yer, taştı Rûhullah'ın esrârı?

Cihânın Garb'ı vahşet-zâr iken, şark'ında Karnak'lar
 Harem'ler, Sedd-i Çin'ler, Tâk-ı Kısra'lar, Havernak'lar,
 İrem'ler, Sûr-i Bâbil'ler semâ-peymâ değil miydi?
 O mâzîler, İlâhî, bir yıkık rü'yâ mıdır şimdi?
 Ne yapsın, nâ-ümid olsun mu şark'ın intibâhından,
 Perîşan ruhûmuz, hâib, dönerken bâr-gâhından?
 Bu haybetten usandık biz, bu hüsrân artık elversin!
 İlâhî! Nerde bir nefhan ki, donmuş hisler ürpersin,
 Serilmiş sîneler, kâbûsu artık silkip üstünden,
 "Hayat elbette hakkımdır!" desin, dünyâ "değil!" derken?
 İstanbul, 19 Eylül 1334 (1918)

مُسْتَكِيمَاتُ صِرَاطِ

۱۳۲۶

دين ، فلسفہ ، علوم ، حقوق ، ادبيات ، تاريخ و سياسياتدن وبالخاصه كرك سياسى و كرك اجتماعى ومدنى احوال و شئون اسلاميه دن بحث ايدر و هفتهمده بردفمه نشر اولنور



مؤسسى :

ابوالعلا زين العابدين - ح . اشرف ادب

سجده

۵۰ پارہ

سلسلہ ترجمہ

مندرجات

- تاريخ اسلاميت [نام مستعاريله دوكتور دوزى مك تركيه به مترجم رساله سنه قارشى رديه]
 مناسترلى اسماعيل حقى - اعياندىن مصاحبه
- سلمانلقدمه فردك حاكيتى ايله جماعتك حاكيتى
 فريدى - خارجى ، ترجمه شهبهسى مجوزى
 ويزم هابدى دونانغايه بتون وارمىزى [شعر]
- نام اسلام : احوال عالم اسلامه دائرديركلر آرمسته ويران قوفه رانسته حاجى عمر (ياما اوفا) ، مصطفي ناصم اقدمه بر طرفندن ايراد اولان نطقلر
 طاهر المولوى
 معلومات اسلاميه
- شئون اسلاميه : مصر - افغانستان - هندستان - جزائر - روسيه -
 حاجى عمر (ياما اوفا) اقدمينك شهر مزون مفاروقى

مُسْتَقِیْمٌ صِرَاطٌ

دن، فلسفہ، علوم، حقوق، ادبیات، تاریخ و سیاسیات، بالخاصہ اموال شئون اسلامیہ در
بحث ایدر و ہفتہ ہدہ بردفعہ نشر اول نور



مؤسسی :

ابوالعلازین العابدین - ح. اشرف ادیب



مندرجات

برکت زادہ اسماعیل حق - حکمتہ تمیز اعضا سندن

فرید - خارجیہ ترجمہ شعبہ میمزی

فرید وجدی - محمد ماکف

فخر الدین

مظہر صالحی

تفسیر شریف [انوار قرآن]

وحدت وجود

مسلمانانقلہ مدینت

مدینت اسلامیہ دن بر صحیفہ، یا خود نسر نسوان

حسب حال تاریخی

امل یولندہ

مظاہب : زاویہ یادان

حسن فہمی - توکیوودہ عثمانی طلبہ سندن

شونہ : (دوئلو) حقندہ قنوا - شامدہ اسلام دارالفنون - چین: استبداد و اجانب علیہ غلیان

Sırât-ı Müstakîm ve Okuyucu Mektupları Sorulan, Tartışılan ve İnşa Edilen İslam

Ayşe Polat

Giriş

Osmanlı İmparatorluğu'nda 1908'de II. Meşrutiyet'in ilanının hemen akabinde hızla çok sayıda gazete ve dergi yayın hayatına başlamış; 1909 Nisan ayı itibariyle 350'ye yakın süreli yayın ortaya çıkmıştır (Kabacalı, 2000, s. 133). Muhtelif entelektüel akımlar kendi dergilerini yayınlama teşebbüsünde bulunmuştur ki İslamî ya da İslamcı diye adlandırılacak dergiler de bunların arasındadır (Belge, 1985, s. 127). *Sırât-ı Müstakîm* dergisini Ebul'ula Zeyn el-Abidin [Mardin] ile beraber çıkarmaya başlayan Eşref Edib [Fergan]'ın ifade ettiği üzere: "Eli kalem tutan ortaya atıldı. Gazeteler, mecmualar Bab-ı Ali'yi doldurdu. Biz de tasavvur ettiğimiz muhayyel mecmuamızı neşretmek hevesine düştük" ([Fergan] Edib, 1956, s. 200). 27 Ağustos 1908'de ilk sayısı ile yayın hayatına başlayan *Sırât-ı Müstakîm*, 182. sayısının ardından 8 Mart 1912 itibariyle *Sebilürreşad* adını almıştır. Bu isimle kapatıldığı veya yayına ara verdiği dönemler olmakla beraber 1965'e kadar yayınlanmış ve son dönem Osmanlı ve erken dönem cumhuriyetin en uzun soluklu dergilerinden biri olma vasfını kazanmıştır.

İstanbul'un önde gelen Müslüman düşünür ve alimleri yanı sıra Mısır başta olmak üzere dünyanın farklı yerlerinden Müslüman yazarların çeviri ve alıntılarında da sayfalarında yer veren *Sırât-ı Müstakîm*, payitaht ve Osmanlı sınırlarının dışında gelişen İslamî düşünce akımlarıyla da bağlantılı olan İslamcı bir dergidir. Her ne kadar alt başlığında kendisini "din, felsefe, edebiyat, hukuk ve ulumdan bahis haftalık gazete" olarak tanımlasa da *Sırât-ı Müstakîm*'i bugünkü anlamıyla bir gazete olarak düşünmek hatalıdır. *Sırât-ı Müstakîm*'in, Rus imparatorluğundaki bir kısım süreli yayın için kullanılan "yoğun dergi" mahiyetine haiz olduğunu belirtilebilir.

Rusya'da 19. yy'ın ikinci yarısıyla 20. yy'ın başlarında süreli yayınları inceleyen farklı araştırmacılar sayfa hacmi ve içerik olarak kabarık ve yoğun olan; ciddi; kendilerine özgü bir çizgileri olan; entelektüel hayatı doğrudan besleyecek şekilde içinde felsefi, edebi, siyasi tartışmalara girişen; toplumsal değişim ve dönüşüme dair aydınlatmacı bir misyona sahip dergileri “yoğun dergiler” olarak kavramsallaştırmıştır. Örneğin, Rusya'da okuryazarlık ve popüler edebiyatın yükselişini ele alan Jeffrey Brooks, 1861-1917 arası basılan süreli yayınları *thin magazine* (“ince/hafif mecmua”) ve *thick journals* (“yoğun dergiler”) şeklinde iki gruba ayırır (Brooks, 1985, s. 111). Hafif mecmualar resimli, basit bir okumaya dayalı, haber, hikâye ve roman ağırlıklı, farklı okuyucu kitlelerine hitap eden haftalık yayınlar iken; yoğun dergiler daha çok eğitilmiş kesimlere yönelik olarak çıkarılan, içeriği yoğun, ciddi ve daha ideolojik dergilerdir. Bu tasnif Osmanlı süreli yayınları genelinde ve *Sırât-ı Müstakîm* özelinde de kullanılabilir. *Sırât-ı Müstakîm* gündelik olayları aktaran, malumat veren bir resimli gazete değildir. Okuryazarlık oranlarının artmasıyla beraber yaygın halk kitlelerine hitap etmek için çıkarılan, sayfalarında o zamanın tefrika hikâye ve roman gibi popüler türlerine yer veren, bu manada hafif bir okuma pratiğini besleyen bir yayın da değildir.

Sırât-ı Müstakîm 50. sayısı itibarıyla alt başlığından hem gazete ifadesini çıkarmış hem de İslam'a dair toplumsal ve siyasi meseleleri ele aldığını net bir şekilde belirtmiştir (Efe, 2009, ss. 251-253). Kendi ifadesiyle *Sırât-ı Müstakîm* “din, felsefe, ulum, hukuk, edebiyattan ve siyasetten ve bilhassa gerek siyasi ve gerek içtimai ve medeni ahval ve şun-u İslamîyeden bahseder ve haftada bir defa neşr olunur.” *Sırât-ı Müstakîm'in* yaygın, farklı pek çok görüş ve kesimden bir okuyucuya hitap etmekten çok belirli bir düşünce minvalinde çıkartılan; ciddi ve yoğun bir dergi olması alt başlıktaki tanımlamanın ötesinde derginin tüm sayfalarına sirayet etmiştir.

Derginin tüm sayıları boyunca benzer bölümler yer alır ve bunların çoğu derin ilmi ve fikri yazılardır. Tefsir, İslam tarihi, felsefe başta olmak üzere çeşitli konulardan tartışma ve yazı dizilerine yer veren *Sırât-ı Müstakîm* aynı zamanda İslam aleminin değişik yazar ve matbuatından da aktarımlar da bulunur. Bu derin entelektüel çaba yoğun bir dergi olarak betimlenebilecek *Sırât-ı Müstakîm'in* şiir bölümlerinde dahi görülür. Derginin pek çoğu Mehmet Akif'e ait olan şiirleri toplumsal dini meselelere dair manzum fikri mütalalardır.¹ Hafif küçük hikâyeler, tefrika romanlar, karikatürler, resimli anlatılar, reklam ilanları *Sırât-ı Müstakîm'in* sayfalarında yer

1 Örneğin bkz. Derginin henüz ikinci sayısında yayınlanan “Tevhid yahud Feryat” şiiri.

almaz. Dergi görsel olarak dahi büyük kağıda, on altı sayfa, tamamen yazı ağırlıklı bir metindir. Bölümleri birbirinden ayırmak için kullanılan küçük semboller hariç hemen hemen hiçbir sayısında herhangi bir illüstrasyon veya resme rastlanılmaz (Düzdağ, 2013, xviii). Bunun yerine okuyucusuna “doğru İslam’ı” anlatmayı hedefleyen, onu bu yayın üzerinden inşa edip yaymaya çalışan bir yoğun fikri oluşum dergide tezahür bulur.

Dergi, İslam’a dair sistematik bir bilgi üretim ve yayma aracıdır. Farklı sayılar boyunca benzer bölümler sadece aynı sistematiklik içinde dergide yer almaya devam etmez; aynı zamanda tematik ve yaklaşım benzerliği de korunur.² Başlık ve tür olarak farklı olmakla beraber tefsirden İslam tarihine derginin tüm bölümlerinin ortak paydasının Müslümanların çağdaş sorunlarını tespit edip çözüm üretmek gayesi olduğu öne sürülebilir. Bu manada dergi kendi çizgisini en azından 1908-1912 arasında aynı şekilde muhafaza etmiş ve İslamî ya da literatürde reformcu İslam’a atıfla kullanılan İslamcı karakterini korumuştur. Tefsir ve Kur’an’a yaklaşımlardan hürriyet ve meşrutiyet veya İslam’da kadın gibi çağdaş tartışmalara, *Sırât-ı Müstakîm* Türkçe ve çeviri yayınlarla İslam’ı sayfalarında örer, besler, yeniden yorumlar. Bu noktada *Sırât-ı Müstakîm* dini düşünce ve pratiklerle ilgili farklı görüş ve yorumlara bilhassa mübahaset bölümünde yer vermekle beraber, Muhammed Abduh ve Ferid Vecdi’den dergide muhtelif yazıların yayınlanmasında görüldüğü üzere, modern Müslüman reformcu ya da İslamcı akımla örtüşür, ona sayfalarında yer verir.

Sınırlar Ötesi İslamcı Dergicilik

Sırât-ı Müstakîm modern dönemde İslamcı düşüncenin oluşma ve yayılmasında matbuat ve süreli yayınların rolüne çok önemli bir başka örnek teşkil eder. 19.yy’da gelişen ve “reformist” diye adlandırılan pek çok Müslüman harekette dini yayıncılık bilhassa İslamî süreli yayınlar belirleyici bir rol oynamıştır. Mısır’da Cemaleddin Afgani ve Muhammed Abduh’tan Rusya’da İsmail Gasprinski’ye modernist, İslamcı ya da reformcu olarak adlandırılan farklı İslamî hareketlerin oluşum ve yayılması süreli yayınlar üzerinden olmuştur.³ Payitahtta ise bu, bu dergiler ve onları

2 Caner Arabacı da aynı hususa dikkat çeker. Arabacı’ya göre *Sırât-ı Müstakîm* sadece yayım hayatı en uzun dergilerden değil; fikri tutarlılık ve devamlılığı da en öne çıkan yayınlardandır ki derginin sahibi Eşref Edip’in bu açıdan rolü büyüktür. Bkz. Arabacı (2004, ss. 99-101).

3 Ancak, Juan Cole’un dikkat çektiği üzere bu reformist İslamcı entelektüeller ve onların gazetecilik faaliyetleri arasındaki ilişki sistemli bir biçimde incelenmemiştir. Bkz. Cole (2002, s. 344).

çıkaran entelektüellerle bağlantılı olan Eşref Edip ve Mehmet Akif kanalıyla *Sırât-ı Müstakim* üzerinden gerçekleşmiştir. *Sırât-ı Müstakim* İstanbul'da çıkan tek İslami dergi değildir, ancak gerek yayın süresi gerekse ciddiyeti, sistematikliği, yoğunluğu ve etki alanı itibarıyla belki de en önemlisidir ve başka yerlerde yayınlanan İslami dergilerle bağlantı içindedir.

Sırât-ı Müstakim'in yayın hayatına başladığı ilk günlerden itibaren imparatorlukların, ülkelerin sınırlarını aşan bir dolaşımı olmuş, 1. Dünya Harbi yıllarına kadar bu artarak devam etmiştir. Adeb Khalid'in dikkat çektiği üzere 19.yy sonu 20.yy başında "önceyle karşılaştırılmayacak bir oranda Müslüman yayınların ve elitlerin dolaşımının olduğu transnasyonel bir kamusal alanın doğuşundan" bahsedilebilir (Khalid, 2005, s. 203). Modern posta ve ulaşım sistemi, matbu eserlerin ve haberlerin tüm dünyada dolaşımını hızlandırmış, özellikle Rus ve Osmanlı İmparatorluklarındaki Müslüman entelektüeller arasındaki bağları arttırmıştır (Khalid, 2005, s. 204). *Sırât-ı Müstakim*'in Semerkand'a gönderilip orada okunması gibi bir yerde basılan dergi başka beldelere yollanmış, entelektüeller kendi ülkelerinin sınırları ötesindeki entelektüel ve alimleri ziyaret etmiştir (Khalid, 1998, s. 112). Yusuf Akçura, İsmail Gaspıran, Ahmed Ağaoğlu gibi Rusya'dan gelen pek çok meşhur Müslüman entelektüel de *Sırât-ı Müstakim*'i ziyaret etmiştir ([Fergan] Edib, 1962, s. 11). Dergiler sadece farklı beldeler arasında dolaşımda kalmamış; yukarıda da belirtildiği gibi, birbirlerinden alıntı ve aktarımlarda bulunmuş, yayınlanan yazılara beğeni ya da eleştirilerini ifade etmiş ve bu yazılar üzerinden birbirlerine ve genel Müslüman okuyucuya hitap etmişlerdir.

Aşağıda okuyucu mektupları kapsamlı biçimde ele alındığı görüleceği üzere, *Sırât-ı Müstakim*'e Osmanlı sınırları dışındaki Kazanlı, Mısırlı hatta Avrupalı veya Asyalı okur yazarlar da mektup göndermiş; *Sırât-ı Müstakim* de oralarda ilgili meseleleri de gündeme getirmiştir. Bu transnasyonel ve reformcu İslam'ın dergiler üzerinden işleyişine en ilgi çekici örneklerden biri Kırım Tatar aydını, Rusya Müslümanları arasındaki Cedid hareketinin önde gelen ismi İsmail Gaspıran'ın *Sırât-ı Müstakim*'de yayınlanan mektubudur. İlk Gaspıran'ın *Tercüman* gazetesinde yayımlanan mektup *Sırât-ı Müstakim*'in direk alıntısıyla bu dergide de yayınlanır (Gaspıran, Sertaç-ı ulema, 1909). Mektubun mahiyeti, Gaspıran'ın Şeyhülislam'dan talepleri reformcu İslam'ı yansıtır. Gaspıran insanların artık yıllar sürececek bir medrese eğitimi almaya vakitleri olmadığını, dinleri hakkında bilgiyi sadece ilmihal kitaplarından öğrendiklerini, bunların da dinin ritüellerini aktardığını ama İslam dininin esas ruhu ve hikmetini kapsamadığını ifade eder.

Gaspıranski, Müslümanların dinlerini bilmemelerinden kaynaklanan miskinlik, hurafeler ve cehalete karşı onların aktif biçimde toplumsal hayatta, ticarete yer alıp, sorumluluk almalarını teşvik edecek bir ilmihalin bir ulema komisyonu tarafından hazırlanmasını ister (Gaspıranski, 1909). Bu mektup, *Sırât-ı Müstakîm*'de yayımlanan ve İslam'da say ve amelin önemini vurgulayan, Müslümanların mevcut sosyo-ekonomik durumunu iyileştirmeyi hedefleyen, modern İslamcı düşüncenin temel özellikleriyle mutabık düşer (Kara, 1986, lxiv-lxvii).

Benzer özellikler başka okuyucu mektupları ve cevaplarında da görünür. Aşağıda ele alınacağı üzere okuyuculardan gelen mushaf ortografisi ve hutbelerin diline dair soru ve yanıtlar, modern dönem İslam tartışmalarında sıkça geçen dinin asli, temel, değiştirilemez unsurları ile tarihsel ve ihtiyaç ve duruma göre değiştirilebilir unsurları arasındaki ayrıştırma ve kavramsallaştırmayı barındırır. *Sırât-ı Müstakîm*'de yayınlanan mektup ve cevapların çoğu reformist İslamcı çizgiyi yansıtmakla beraber değişik görüşleri yansıtmaları ve sorularla modern dönemdeki din, gelenek, devamlılık ve değişim tartışmalarını ortaya koymaları açısından önemlilerdir.

Bu noktada şu husus vurgulanmalıdır ki *Sırât-ı Müstakîm* sistematik, yoğun ve ciddi bir dini dergidir; ancak yaygın bir okuyucu kitlesine ulaşmayı hedefler ve okurları sadece “uzmanlar” yani ulema sınıfı mensupları değildir. Aksine derginin yazar kadrosu da dahil olmak üzere hem yazar hem okurları daha yaygın bir eğitimli kesimdir. Muhtelif zümrelerden, değişik eğitim ve yaş gruplarından çeşitli okuyucuları barındırır. Aşağıda ele alınacağı üzere, okuyucular tarafından gönderilen mektuplar “sıradan” okur yazarların da devrin meşhur alim ve aydınlarının dergiyi okuyup yazılar gönderdiğini gösterir. Derginin de bu çerçevede bir ayırım yapmayıp, farklı okuyucuların seslerine sayfalarında yer verdiği söylenebilir.

Okuyucu Mektupları

19. yy ortasından itibaren sayıları hızla artan gazete ve dergi gibi süreli yayınlar sadece genel ve geniş bir okuyucu kitlesine hitap etmez, aynı zamanda okurlarının görüşlerine de sayfalarında yer verirlerdi. Modern süreli yayın okuyucusu bu manada dergilerinin hem okuyucu hem yazıcısıydılar. Bu okuyucu-yazarların süreli yayınlara gönderdiği mektuplar, sorular, karşılıklı mülahazalar çağdaş başka dergilerde olduğu gibi *Sırât-ı Müstakîm*'de de yer bulmuştur. *Sırât-ı Müstakîm*'in yukarıda “yoğun dergi” olarak tasvir edilen özelliği okuyucu mektuplarında da kendini gösterir. Gerek sorulan soruların derinliği gerekse verilen cevaplar noktasında, *Sırât-ı Müstakîm* kendisine başvuru, İslam'a dair sorular yöneltilen bir otorite, teorik ve

pratik çağdaş ve dini meselelerin tartışıldığı bir iletişim platformu, “doğru İslam’ın” inşa ve temsil edildiği düşünülen bir merkezdir. Şer meselesinden İslam aleyhinde basılan kitaplara reddiyeye, *Sırât-ı Müstakîm*’de yayınlanan mektuplar ciddi dini ve fikri meseleleri yansıtır. *Sırât-ı Müstakîm* okuyucu mektupları da dahil olmak üzere tüm bölümleriyle devrinin en yoğun İslamî entelektüel ürünlerinden olmuştur.

Mektupları kaleme alanlar tarafından *Sırât-ı Müstakîm*, dile getirilen konu, mesele ya da soruyu ele almak, cevap vermek noktasında bir kaynak ve otorite olarak görülmüştür. *Sırât-ı Müstakîm*’den tüm cevaplar beklenmese de derginin en azından konuyu ilgili makamların, Müslüman entelektüel ve aydın zümrenin dikkatine sunup cevap araması beklenir. Bu açıdan *Sırât-ı Müstakîm*, hem muhtelif soru ve konuların yöneltildiği bir başvuru merkezi hem de çeşitli okuyucuların, okur yazarların, düşünür ve alimlerin birbirlerine ve Osmanlı İmparatorluğu sınırları içindeki ve dışındaki Müslüman okuyucu kitlesine hitap ettiği bir kürsüdür. Örneğin şer meselesiyle ilgili bir soruyu *Sırât-ı Müstakîm*’e yönlendirebileceklerini düşünen ve dergiden cevap bekleyen okuyucular, Abdullah Cevdet’in *Tarih-i İslamiyet* eserini çevirisi konusunda da *Sırât-ı Müstakîm* ve onun aracılığıyla tüm ulema ve entelektüellerden ciddi ve ilmi cevaplar üretmelerini beklemişlerdir.

Sırât-ı Müstakîm de bir yandan okur mektup-sorularına kendisi cevap verir; bir yandan da konuyla ilgili kendi yazar kadrosundan daha geniş bir uzman bir kitlesinin desteğini ister. Örneğin okuyucularının şer problemine ya da hutbelerin dilinin Türkçeleştirilmesine dair sordukları sorulara yönelik dergi genel bir çağrı yaparak, Müslüman alim ve entelektüellerin konuyla alakalı cevap ve incelemelerini beklediğini belirtir. Bu açıdan dergi İslam’a dair farklı soruların yöneltildiği ve bunların değişik kişiler tarafından cevaplandığı ortak bir havuz, müşterek bir dini bilgi ve görüş üretim ve paylaşım aracı olarak görülebilir.

Ancak buradaki ortaklık derginin gelenekte mevcut olan görüş ve hükümleri farklı kalemlerin aracılığıyla tekrar tamim etmesi, yayması olarak değerlendirilmemelidir. Aksine, dergi farklı, birbiriyle çelişen ya da birbirine zıt görüş ve fikirlere de yer vermiştir. Aynı şekilde okuyucu mektupları, okuyucuların o konuyla ilgili dergide yayınlanan farklı yazıları-cevapları okuyup, bunları takip edip, bunlar hakkında bazen onaylayan bazen eleştiren görüşlerle dergiye yazdıklarını, bu manada derginin belli bir konu üzere karşılıklı bir mektuplaşma, muhtelif fikirlerin ortaya konduğu bir düşünme platformu olarak işlediğini ortaya koyar. *Sırât-ı Müstakîm* reformcu İslamcı çizgisiyle beraber İslam’a dair farklı konu ve meselelere birlikte bir cevap arama/üretim merkezi olarak işlemiş; sayfalarında İslam hem sorulmuş hem tartışılmış, hem de savunulmuş ve inşa edilmiştir.

Sırât-ı Müstakîm 1909'dan Seçme Mektuplar

Sırât-ı Müstakîm, “Okuyucu Mektupları” tabirini bölüm başlığı olarak kullanmamıştır; ancak her sayısında mevcut olmamakla beraber okuyucu mektupları yayınlamıştır. Mektup veya mektuplar ibareleri derginin bazı sayılarında alt başlık olarak kullanılmış ise de başlıksız bir şekilde yayınlanan ya da bir başka bölümün (bilhassa mübahaset) altında yayınlanan okuyucu mektupları da mevcuttur. Derginin gönderilen tüm mektupları yayınlayıp yayınlamadığı ya da sansüre tabi tutup tutmadığı yönünde bir bulguya rastlanılmamış; bu makalede çerçevesinde bu konu ele alınmamıştır.

Bu makale kapsamında *Sırât-ı Müstakîm* dergisinin 1908 ve 1910 yıllarına ait sayıları taranarak tespit edilen okuyucu mektup ve soruları incelenmiştir. Bu çalışmada incelenen mektupların çoğu 1909 yılına tekabül eder. Aşağıda her biri kendi içinde detaylı biçimde ele alınacak bu mektuplar altı başlık altında toplanmıştır: Şer meselesiyle ilgili sorular; İslam’ı eleştiren eserlere karşı İslam’ın savunulması talebinde bulunan mektuplar; reforma yönelik pratik sorular (hutbelerin dili ve mushafın ortografisine dair); İslam alemine yönelik izlenim mektup yazıları, maddi ya da ilmi yardım talebinde bulunan mektuplar; kişisel tezkip ya da paylaşım noktasında kaleme alınmış mektuplar.

Sırât-ı Müstakîm’de yayınlanan bu mektuplar ilmi ya da fıkhi bir konuda soru sormak, bilgi almak ya da paylaşımında bulunmak gibi amaçlara haiz olmakla beraber bazen de dini pratik ve uygulamalarda ne tür değişikliklere gidilebileceğine dair muhtelif görüş ve yorumların arandığı, zamanın daha büyük kapsamlı tartışmalarını da barındıran yazılardır. Bazen mektuplarda dile getirilen konu basitçe resimli bir eserin bulunduğu bir ortamda namaz kılınıp kılınamayacağı iken bazense hutbelerin ve Kur’an-ı Kerim’in yapısal dilinde esaslı değişikliklere gidilip gidilemeyeceği gibi daha çok katmanlı ve gelenek ve değişiklik yönünde köklü tartışmaları içeren meselelerdir. Mektuplardaki fikri tartışmalar sadece fıkhi ve ameli bu hususlarla sınırlı değildir. Modern eğitim kurumlarında gençlerin din--bilim ikilemi arasında kalması, İslam lehinde ve aleyhinde yazılan eserler, İslam’ın “bilimsel” olarak taklit yerine delil ve kanıtlarla savunulması çeşitli yayınlar hakkında gönderilen mektuplarda gündeme getirilir.

Mektuplar içerik olarak *Sırât-ı Müstakîm*’in diğer bölümlerinde ifade edilen düşüncelerden farklı bir yaklaşım içermez. Yani örneğin İslam’ın doğal bir din olduğu (“fitrat dini”), akli delillerle izah edilebileceği, bunun şerri boyutundan önce gelmesi derginin fikri yazılarının da bazı mektuplarının da temel bir duruşudur.

Ancak bu görüş, mektuplarda kurban kesiminin nasıl meşrulaştırılacağından ya da Japonların İslam'a fitri yatkınlığı meselesi gibi farklı boyutlarda da yansır. Bir diğer ifadeyle mektupları en ilginç kılan hususlardan biri tüm bu entelektüel ve fikri yoğunluğun yanı sıra hissi, vicdani, duygulanımsal unsurların da mektuplarda ve *Sırât-ı Müstakîm*'in onlara verdiği cevaplardaki görünürlüğüdür.

Şer meselesine dair okuyucu soruları okuyucuların dine dair tereddüt ve çelişki hislerini ifade ederken; Japonya'dan İngiltere'ye farklı beldelerdeki ihtida haberleri ve Müslümanların faaliyetlerine yönelik paylaşımlar coşku, mutluluk ve heyecanı dile getirir. *Sırât-ı Müstakîm*'in cevapları da alenen ya da zımni olarak bu duygu ve hisleri onaylayan, paylaşan ve bunlara göre cevap veren mahiyettedir. Örneğin şer meselesine dair soruya rasyonel biçimde cevap vermeden önce dergi, açık biçimde okuyucuların duygularını, tereddütlerini anladığını ifade eder veya İslam aleyhindeki bir eserin tesirinin sınırlı kalacağını belirterek okuyucuları teselli etmeye çalışır. Herhangi bir ihtida haberi ya da bir cami veya İslamî eserin yayımlanmasına destek isteyen bir mektup karşısında ise aynı şevk ve hevesi vurgular, diğer Müslümanları yardıma çağırır.

Aşağıda 1909 yılına ait farklı mektuplar tek tek ele alınarak *Sırât-ı Müstakîm*'deki mektupların özellikleri daha somut ve detaylı bir şekilde gösterilecektir.

Sırât-ı Müstakîm'e Şer Problemini Sormak

1909-1910 yılları arasında *Sırât-ı Müstakîm*'de “şer problemi” diye ifade edebileceğimiz dünyada görülen acı, ıstırap veya haksızlık içeren “kötülük” ile Tanrı'nın “iyiliğinin,” adaletinin nasıl örtüşüğünü, bu çelişkiyi ifade eden iki temel soru mevcuttur. Bunlardan ilki, *Sırât-ı Müstakîm*'in 21. sayısında kurban kesimine ve İslam'ın bu farzına yönelik Mülkiye Mühendis Mektebi öğrencisi üç talebe tarafından dile getirilen soru ve derginin buna cevabıdır. İkincisi ise, bundan üç sayı sonra, yani 24. sayıda Çanakkaleli Mehmed adlı okuyucunun körlük ve ilahi adalet üzere yönelttiği soru ve bunun hemen altında yayımlanan derginin ona yönelik cevabıdır. Benzer bir konuda ve birbirine çok yakın iki sayıda ve soruların hemen akabinde cevaplarıyla yanıtlanan bu iki mektup örneği, akla derginin bunları bilerek ardışık yayınladığı ihtimalini getirmektedir.

Şer problemi aslında Mehmet Akif'in pek çok şiirinde olduğu üzere dergide farklı açılardan ele alınırken, okuyucular da bu soruları kasıtlı olarak *Sırât-ı Müstakîm*'e sorduklarını, adeta derginin genel tarzından bu cesareti aldıklarını ifade

etmektedirler. Kurban meselesini soran talebeler bu tür suallere maruz kaldıklarını belirtip dergi üzerinden yanıt ararken (Tevfik, Neşet, 1909); Mehmed isimli okuyucu “bu gibi müşkilatı halle ceride-i feridelerinin tevassut etmekte [aracılık/vasıta] olduğunu” bildiği için bu mektubu göndermeye cesaret ettiğini (“ictisar”) belirtip derginin cevabını “ümit ettiğini” ifade eder (Mehmed, 1909).

Her iki okuyucu mektubunun değindiği konu da “ilahi adalet” meselesidir. İslam’da kurban kesimi üzere olan soruda okuyucular, konuya hayvan hakları perspektifinden yaklaşır ve insanın kendisi için istemediğini bir başkası için de istememesi düsturunu hayvanları da kapsayacak şekilde yorumlar. Hayvanların “izzet-i nefis” ve “can acısına” değinerek “zahiren hayvanların hakkına bir tecavüz, bir zulüm gibi” görünen bu ibadetin neden farz kılındığını sorarlar (Tevfik, Neşet, Vahid, 1909).

Modernitenin hayvan hakları mefhumundan acı, ıstırap ve bunların giderilerek “insani” ve “medeni” bir dünya kurma tahayyülüne felsefi ve siyasi hassasiyetlerini yansıtan bu soruya *Sırât-ı Müstakim* de çağdaş bir çerçeveden cevap verir: Charles Darwin, Herbert Spencer gibi modern evrimci teorisyenlere doğrudan atıf yapmamakla beraber, *Sırât-ı Müstakim*’in cevabı “doğal seleksiyon,” rekabet ve “en iyi/güçlü olanın ayakta kalma” fikirlerini barındırır. *Sırât-ı Müstakim* tüm varlıklar ve “muhtelif cinsler” arasındaki daimi “mübareze” (dövüş) dikkat çeker ve var olmak için başka hayatları mağlup etmek gerektiğini, bunun bir yaratılış kanunu “[kanun-ı fitrat]” olduğunu vurgular (Cevap: zebh-i kurban, 1909). Dergiye göre bitkilerden insana tüm canlılar için geçerli olan bu işleyiş insanla son bulur; çünkü insan “gaye-i hilkat,” yani yaratılışın esas gayesi ve mahlukatın en üstünüdür. (Cevap: zebh-i kurban, 1909). Bu noktada hayvanların var olabilmek için bitkileri “feda edip,” öldürmesinin zulüm olarak adlandırılmaması gibi insanın da varlık hiyerarşisinde kendi altında gelen hayvan türünü kendisi için “en nafi bir gıda” (en faydalı besinlerden) olan etinden yararlanabilmek için katli caiz ve makul görülmelidir (Cevap: zebh-i kurban, 1909).

Sırât-ı Müstakim böylece doğal seleksiyon ve canlılar arası rekabet ve ayakta kalma mücadelesi ile hayvan kesimini önce hiçbir dini argümana dayandırmadan, insanın en üst mahluk olduğuna dair dini görüşü dahi sadece parantez içinde, belirttikten sonra meselenin “şer’i” boyutuna yani kurban kesiminin Müslümanlara farz kılınmasına değinir. Bunu da net bir şekilde vurgular: Hayvan kesimi meselesi genel çerçevede böyle değerlendirildikten sonra ki bu “meselenin asıl ruhudur” onun ikinci bir boyutu olan “şer’i mükellefiyet” kısmına geçilebilir (Cevap: zebh-i kurban, 1909). Burada da çok kısa biçimde sadece kurbanın toplumsal boyutuna

değnilir; fakirlerin yılda en az bir kez et yiyebilmesi için İslam böyle bir hüküm koymuştur (Cevap: zebh-i kurban, 1909).

Sırât-ı Müstakîm'de kötülük ve adalet problemi sadece hayvanların çektiği ıstırap ve kurban ibadetinin "vicdani" zorluğu ile karşımıza çıkmaz. Çanakkaleli Mehmed'in görme engellilerin "mahrumiyetinin" mutlak adil olan Allah'ın adaletiyle nasıl örtüştüğü sorusu da benzer minvaldedir (Mehmed, Çanakkaleli, 1909). *Sırât-ı Müstakîm* Mehmed'e sorusunu daha da genişleterek, "sağrlık," "fakirlik" gibi başka yoksunluklara da atf yaparak cevap verir. Bu tür pek çok şeyin insanı "elim tereddütlere, derin düşüncelere sevk" ettiğini alenen belirten dergi öncelikle okuyucunun hissiyatını paylaşır, daha sonra bunu açıklamaya çalışır (Cevap: ama ve adalet-i ilahiye, 1909).

Sırât-ı Müstakîm'in bu soruya cevabı, hayvanların kurban edilmesi sorusundan daha kapsamlıdır. Derginin cevabı cüz'i irade; insanların kusur ve eksikliği Allah'a atfedip iyilik ve güzelliği kendilerinden bilmeleri; olanda bilinmeyen hayırlar olabileceği gibi muhtelif teolojik argümanlar içerir. Ancak derginin cevabı yine diğer okuyucu mektubunda olduğu gibi zamanın hâkim söylemlerinden kuvvetlice beslenen görüşleri barındırır. Diğer sorunun cevabında olduğu gibi en çok vurgulanan husus tabiatın/yaratılışın belli kanunları olduğu ve insanın bunlara uyması gerekliliğidir. Bu noktada *Sırât-ı Müstakîm*'in tefsir bölümünü inceleyen Suat Mertoğlu'nun sünnetullah ile ilgili ayetlerin dergide en sık tekrarlananlar olduğu yönündeki tespitini belirtmek faydalı olacaktır (Mertoğlu, 2001, s. 536).

Bu açıdan bu okuyucu mektubu karşısında, *Sırât-ı Müstakîm*, tefsir bölümünde sünnetullahı vurgulaması gibi, körlük, sağrlık gibi pek çok fiziksel engelin müsebbibi olarak "sünnetullah" ya da "tabiat kanunlarına" uymamayı gösterir. *Sırât-ı Müstakîm* aile ve yakın akraba ile evliliği "fennin dediği üzere" şiddetle eleştirir (İslam'da birincil derecede akrabalar hariç yasak olmasına rağmen); bunu bedensel engel ve hastalıkların "yegane sebebi" olarak tespit eder (Cevap: ama ve adalet-i ilahiye, 1909).⁴ Dergi bunu çok net bir biçimde farklı şekillerde dile getirmekten çekinmez:

Cenab-ı Hak her şeye bir kanun vaz buyurmuş [koymuş] ki bunun için tagyir [değiştirme] imkânı yoktur. Ve len tecide lisünnetillahi tebdila.⁵ İnsanlar o kanuna itaat etmesin, kanun haricine çıksın da sonra hilaf-ı tabiat ahvalden [tabiata aykırı hallerden] dolayı şekva eylesinler. Bu muvafık-ı nısfet [hakkaniyete uygun] olur mu? (, Cevap: Ama ve adalet-i ilahiye, 1909).

4 Derginin 26. sayısında Ebul'ula Zeyn el-Abidin [Mardin] bu konu üzerine kendisi tekrar bir cevap verir.

5 *Kur'an-ı Kerim*, 48:23: "Allah'ın sünnetinde/kanununda bir değişiklik bulamazsın."

Bu noktada *Sirât-ı Müstakîm*'e göre ne sakat doğan çocuk ne de Tanrı, ancak fennin ve şeriatın izdivaç hakkında koyduğu kurallara uymayan ebeveynler suçlu ve sorumludur; öyle ki “ilm-ül ebdan sümme ilm-ül edyan” yani “beden ilmi/bilgisi din ilminden dahi önce gelmelidir” (Cevap: ama ve adalet-i ilahiye, 1909).

Şer problemi veya bir başka ifadeyle insan iradesi ve kader arasındaki ilişkiye yönelik sorular kelam ve teolojinin temel konularından olmuştur. *Sirât-ı Müstakîm*'deki bu iki okuyucu mektubu ve onlara verilen cevapları ilginç kılan bu konunun yaygın bir okuyucu kitlesine hitap eden süreli bir yayında, modern görüş ve hissiyatları yansıtan bir şekilde ele alınıp hem soru hem cevaplarda yeniden üretilmesidir. Modern teolojilerinin en öne çıkan meselelerinden olan kötülük, noksanlık, kader ve adalet sorunsalı *Sirât-ı Müstakîm*'in sayfalarında yer bulmuş, derginin verdiği cevap geleneksel dini argümanlar kadar (belki onlardan daha bile çok) modern “seküler” düşünce ve yorumları da barındırmıştır.

İslam'ı Eleştiren Eserlere Karşı İslam'ı Savunmak

Sirât-ı Müstakîm'in okuyucuları sadece şer meselesi ve ilahi adalet gibi dini, felsefi ya da kelami-teolojik bir konuda dergiye başvurmamıştır. Aynı zamanda dergiden veya dergi aracılığıyla İslam alimleri ve entelektüellerinden İslam'ı eleştiren eserlere karşı cevap ve reddiyeler ortaya koymalarını istemişlerdir. Bu taleplerin en önde geleni Abdullah Cevdet ve bilhassa onun Reinhart Dozy'den tercüme ettiği *Tarih-i İslamîyet* adlı eser üzere yoğunlaşmıştır.

Sirât-ı Müstakîm 24. sayısında körlük ve ilahi adalete yönelik soruya verilen cevabın hemen akabinde, *Tarih-i İslamîyet* adlı esere karşı “müdafaaada bulunmak için idarehanemize müracaat eden ve mektuplar gönderen zevat-ı muhteremeye” hitaben diye başlayan kısa bir yazı yayınlar. Bu başlıktan dergiye bu konuda pek çok kişinin müracaat edip bu esere karşı cevap verilmesini istediği anlaşılır.

Bu yazıda *Sirât-ı Müstakîm* önce bazı insanların “sırf mehasin [güzellik, iyilik] [ve] hakayık [doğrular, gerçeklik] düşmanı” olduklarını dile getirir ve bu kişiler de “garazdan” başka bir “mantık” aranmaması gerektiğine dikkat çeker (*Tarih-i İslamîyet*, 1909). Bu manada aslında onların yazdıklarına, söylediklerine cevap vermeye bile değmeyeceğini ifade eder. Aynı minvalde dergi *Tarih-i İslamîyet* adlı bu eserden “vicdan,” “muhakeme” ve “insaf” sahibi olan avamın negatif manada etkilenmeyeceğini belirterek bu konuda gereksiz üzülop endişe duymamayı telkin eder (*Tarih-i İslamîyet*, 1909). Bir diğer ifadeyle şer problemi sorusuna yanıtında olduğu gibi dergi öncelikle okuyucunu teselli eder, sonra da kendi ifadesiyle haki-

kat tam olarak görünsün diye “akli deliller” ve “kati burhanlar” ile İslam aleyhindeki bu esere cevap verileceğini okuyucularına duyurur (Tarih-i İslamiyet, 1909).

Sırât-ı Müstakîm, *Tarih-i İslamiyet*'e reddiyeler yayınlanacağını belirtse de okuyuculardan benzer talepler gelmeye devam eder. Nuri Ducani isminde tıp fakültesinde (mekteb-i tıbbiye) talebe olan bir okur, dergiye yazdığı mektupta *Tarih-i İslamiyet* adlı eserin içeriğinin “sırf kizb (yalan) u iftiradan ibaret” olduğunu, ancak çoğu kişinin, talebeleri de kast ederek “mesail ve hakayık-ı şer’iyyeyi cahil bulunduğunu” (şeriatın hakikat ve mevzularını bilmediklerinden) bu sebeple neden bir “çare” aranmadığını sorar (Nuri Ducani, 1910). Eserin tıp mektebi üzerindeki negatif tesirini vurgulayıp, arkadaşlarının ancak alimler bu esere karşı yazdıklarını “aklen ve fennen isbat ederse” inanacaklarını söylediklerini belirtir. Ducani’ye göre aslında “ikna ve isbata hacet yok” ise de İslam’ı “lekedar etmek” gayesi güden bu eserin sebep olacağı negatif etkiye karşı gerekli tedbirleri almak şarttır; bu esere karşı bir an önce reddiye ya da müdafaaname yazmak ulemanın “dini” ve “vicdani” sorumluluğudur (Nuri Ducani, 1910).

“Müntesibin-i fenden Vasıf” isminde bir okur da *Sırât-ı Müstakîm*'e bu konuda yazar ve tıp talebesi Nuri Ducani gibi gençlerin dini konulardaki bilgisizliğine değinir (Vasıf, 1910). Mektubuna Müslümanların kendilerine “arız olan bir illet-i ruhiye” ve farklı sebeplerden ötürü dağılıp bölünmeleri ve Avrupalılar karşısında geri kalmalarına değinerek başlayan Vasıf, *Sırât-ı Müstakîm*'in Dozy'nin eseri noktasında giriştiği “dini mücadele” (mücadele-i diniye) över (Vasıf, 1910). Manastırlı İsmail Hakkı'nın Dozy ve Abdullah Cevdet'e cevaben *Sırât-ı Müstakîm*'de yayınlanmaya başlayan yazı dizisini takdirle zikreder.

Abdullah Cevdet'inki gibi “parlak bir mukaddime” ile İslam karşıtı eserlerin İslam aleminde “yutturulmaya kalkışılmasına” izin verilmemesini, ancak İslamiyet aleyhindeki tüm eserlerin önce Türkçeye çevrilip daha sonra da ulema tarafından bunlara reddiye yazılmasının teşvik edilmesi gerektiğini vurgular (Vasıf, 1910). Avrupalıların “iftiralarına kulak kapamak” yerine bir doktor gibi öncelikle durumu teşhis edip daha sonra da cevap üretmek gerektiğini ifade eder (Vasıf, 1910). Avrupa'da yazılan eserlere mutlaka ulema tarafından cevap verilmesi gerektiğinin altını çizer. Vasıf, *Tarih-i İslamiyet* eserini ciddiyet ve titizlikle ele almayı vurgular ve çoğu “dalalette” olan aydınları ve gençleri “irşad etmek” için ulemayı göreve çağırır; bu, ulemanın “üzerine düşen, hem de pek mühim, bir vazifedir” (Vasıf, 1910). Vasıf bu çağırışı *Sırât-ı Müstakîm* aracılığıyla yaptığını direk dile getirir: “(...)bu ricamı sizin vesatenize müracaat ederek icra ediyorum” (Vasıf, 1910). Vasıf'ın gözünde

İslamiyet aleyhindeki eserlere karşı yazılacak eserleri neşredecek “en güzel ve en birinci vasıta *Sirât-ı Müstakîm* ve onun kurucularıdır (Vasıf, 1910).

Vasıf bu ihtiyacı vurgularken mekteplerdeki gençlerin “İslamiyet’in daha henüz bir kelimesini” bile bilmediklerini öne sürer: Bu gençler gittikleri modern okullarda bir yandan Fransızca gibi yabancı diller bir yandan Batı felsefesi ve fennini öğrenirken düzgün tek bir dini eserle karşılaşmamaktadırlar (Vasıf, 1910). Vasıf’a göre mevcut dini eserlerin içeriğinin çoğu, örneğin dünyanın oluşumuna dair yazılanlar, öğrencilerin okulda fen ve bilim kitaplarında okuduklarıyla çelişmektedir, bu yüzden de pek çok genç talebe Kur’an ve hadis gibi İslam’ın temel kaynaklarını sorgulamaya başlamıştır. Vasıf, fen ile dinin çelişip çatışmadığını gösterecek çalışmalar, kongreler yapılması gerektiğini belirtir.

Vasıf ve Nuri Ducani, *Tarih-i İslamiyet* üzerinden modern eğitim kurumlarında okuyan, yabancı eserlere maruz kalan gençlerin din, İslam ve bilim arasında tereddütte kaldıklarını, “dinsizliğe” itildiklerini ima eden mektuplarına cevaben başka talebeler de *Sirât-ı Müstakîm*’e yazar ve bu görüşleri şiddetle eleştirirler. Tıp fakültesinin askeri kısmında (umum tıbbiye-i askeriye) Nuri Ducani adlı bir öğrencinin kayıtlı olmadığını belirten bu öğrenciler, sözde bu kişinin kaleme aldığı mektubun aslında okullarını ve modern eğitimi hedef aldığını belirtip, Dozy ya da başkalarının yazdıkları İslam karşıtı bu tür eserlerden kendileri gibi talebelerin negatif etkilendikleri fikrini şiddetle reddederler (Umum tıbbiye-i askeriye talebelerinden, 1910). Tıbbın tüm ilimlerin “esas ve maderi (annesi)” olduğunu öne sürüp, bilim ve felsefe okuyarak aslında tüm hakikatleri kavrayabilecek, aydınlanmış zihinlere kavuştuklarını ve dini itikatlarının zayıflamak şöyle dursun, aksine dinlerini, yani İslam’ın hakikatini, diğer dinlere üstünlüğünü ve aralarındaki büyük farkları çok daha iyi kavradıklarını belirtirler (Umum tıbbiye-i askeriye talebelerinden, 1910).

Hukuk, edebiyat ve tıp mekteplerinden yaklaşık kırk kadar öğrenci de tek tek isimlerini belirterek *Sirât-ı Müstakîm*’e yazar ve diğerlerinin Ducani’nin mektubunu eleştirdiği gibi onlar da Vasıf’ın mektubunu eleştirirler (Cemil, Nuri, Ali ve diğer, 1910). Bu talebeler Vasıf ile pek çok noktada hemfikirdir: Onlar da eskiden beri İslam aleyhinde eserler Avrupa’da basılsa bile Abdullah Cevdet’in Dozy’nin “garazkarane” eserini tercüme etmesini, üstelik buna kendi “hain mütalaalarını” eklemesini ve Müslümanlara okumaları için tavsiye etmesini derin bir teessürle karşıladıklarını belirtirler (Cemil, Nuri, Ali ve diğer, 1910). Vasıf adlı okuyucuyla benzer bir şekilde *Sirât-ı Müstakîm*’de *Tarih-i İslamiyet*’e reddiye olarak Manastırlı İsmail Hakkı tarafından kaleme alınan yazıların yayınlanmasından duydukları memnuniyeti ifade ederler.

Ancak Vasıf'tan farklı olarak onlar *Sırât-ı Müstakim*'in önceki sayılarındaki bazı mektuplarda *Tarih-i İslamiyet* adlı eserden ilk negatif etkileneceklerin “mektepliler” ve “mekatib-i aliyye talebesi olacağıının zikir edilmesinden” duydukları rahatsızlığı dile getirirler (Cemil, Nuri, Ali ve diğer, , 1910). Vasıf'ın mektubundan da direkt alıntı yaparak kendileri hakkında ortaya konan bu görüşlere katılmadıklarını, dinlerini bilmeme ya da Müslümanlığı ret gibi bir durumun asla söz konusu olmadığını vurgularlar. Abdullah Cevdet'i, “İslam namını taşıyan dinsizler”den diye tanımlayan bu öğrenciler kendilerinin ne Dozy ne de Cevdet'ten etkilenmelerinin, onların yazdıklarıyla “iğfal olmalarının” mümkün olmadığını; öğrendikleri ilim ve fenle ancak İslamiyet'in hakikatini daha iyi gördüklerini dile getirirler (Cemil, Nuri, Ali ve diğer, 1910).

Görüldüğü üzere, *Sırât-ı Müstakim*'deki bu *Tarih-i İslamiyet* adlı eser ve ona karşı yazılması gereken reddiye ve müdafaanamer tartışması, din-bilim, medrese-modern mektep ayrışması, dini söylemlerin ihyası ve çağdaşlaştırılması gibi farklı tartışmaları barındırmaktadır. Ancak tüm okurların birleştiği nokta, Dozy'nin bu eserine ve Abdullah Cevdet'in yazdığı mukaddemiye karşı ciddi, tutarlı, ilmi ve akli delillere dayalı cevapların ulema ve entelektüeller tarafından yazılması ve bunun *Sırât-ı Müstakim* gibi dergilerde yayınlanmasıdır. Okuyucular bu konuda dergiyi sürekli vazifeye çağırmıştır. *Sırât-ı Müstakim*, gelen talepler karşısında öncelikle okuyucuları teskin edici bir üslupla bu eserin akıl ve vicdan sahipleri nezdinde bir kıymeti olmayacağını vurgulamakla beraber okuyucunun talebine de cevap vermiş ve burhan ve kanıtlarla ilmi çalışmaların hazırlanıp, her türlü şüphe ve ithama cevap verecek şekilde eserler yayınlanacağını duyurmuş ve bunların bir kısmına kendi sayfalarında yer vermiştir. Ancak bu açıdan tekrar hatırlatılmalıdır ki *Sırât-ı Müstakim*'in hem kendisi hem de okuyucuları ondan sadece İslam aleyhindeki eserlere karşı reddiye ya da müdafaaname türü yazılar yayınlanmasını beklememiş; aynı zamanda tıpkı Vasıf adlı kişinin mektubunda ifade ettiği gibi asrın ihtiyaçlarına uygun dini eserler yayınlanmasını da istemiştir. *Sırât-ı Müstakim*'in kendi temel misyonu da bu manada yeni bir din dili ve anlayışını sayfalarında kurmaktır.

Reforma Dair Pratik Sorular

Bu yeni veya reformcu çizgi *Sırât-ı Müstakim*'de soyut, kelami, entelektüel tartışmalar kadar somut, pratik, gündelik hayata dair meselelerde de görülür. *Sırât-ı Müstakim*'e, yukarıdaki okuyucu mektuplarında görüldüğü üzere, girift teolojik ve müdafa talepli sorular gelmekle beraber, İslamî pratik ve ritüellere dair somut sorular da

yöneltmiştir. Bu ikinci tür yani gündelik pratiklerle ilgili fihki ve ameli sorular aşağıda inceleneceği üzere ağırlıklı olarak hutbeler ve mushaflarla ilgili olmakla beraber resimli kitaplar ve Ramazan'da hilalin görülmesine yönelik iki örnek de mevcuttur.

Resimli kitaplara dair bir soru dergiye yöneltmiştir. İlmî ve fennî makalelerinden istifade etmek için *Resimli Kitap* gibi bazen resimli mecmuaları evlerinde buldurduklarını bildiren M. Ali adlı okuyucu, içinde bu tür resimler bulunan eserleri evde tutmanın dini bir mahzuru olup olmadığını *Sirât-ı Müstakim*'e sorar (Posta ve Telgraf Nezareti kontrol kalemi memurlarından Ali, 1909). Derginin cevabı resme karşı mesafeli duruşu yansıtır, ancak kitapların içindeki, kapalı durup görünmeyen resimlerin dinen bir sakıncası olmadığını da ifade eder. *Sirât-ı Müstakim* namaz kılınan bir yerde açıkta, görünen bir resmin bulundurulmasının caiz olmadığını belirtir; azaları seçilmeyen küçük resimlerin sorun olmadığını, ancak yine de bu tür objelerin evlerde yüksek, saygı gösterilen bir yerde tutulmamasını, aksi takdirde oraya "meleklerin girmeyeceğini" belirtir (Cevap: resm ve suret, 1909).



Fıkhi ve amele yönelik bir diğer mektup, namaz ve oruç gibi ibadetler noktasında takvim hesabı ve hilalin görülmesinin nasıl tatbik edileceği ve telefon, telgraf gibi aletlerle bunları duyurmanın bağlayıcılığı hakkındaki sorudur. Vodineli Mehmet Hicabi adlı kişinin bu yöndeki sorusu, *Sırât-ı Müstakim*'in 40.sayısında yayımlanmış; *Sırât-ı Müstakim* konuyla ilgili kendi araştırma ve mütalaalarını yayınlayacağını belirtmiş, fakihlerin de cevap vermesini teşvik etmiştir (Hicabi, 1909). 47. Sayıda Bolvadin müftüsü Mehmet Ali Bey konuyla ilgili görüşlerini aktarır. Hilali direk görmeden takvim hesaplamasına uyulabileceğini ve telgrafla yapılan resmi ilan üzere oruca başlanıp bitirilebileceğini bildiren müftü bu konuda yine de başka alim ve fukahanın da görüşlerini duymaktan memnun olacağını zikreder (Mehmed Ali, 1909).

Sırât-ı Müstakim'de pratiğe yönelik soruların önemli bir miktarı hutbelerin dilinin Arapça olup olmaması yönündeki zorunluluk ve mushaf ortografisinde uygulanabilecek değişikliklere yöneliktir.

Hutbelerin Dilinin Türkçeleştirilmesi

Hutbelerin dilinin Arapça yerine Türkçe olmasının caiz olup olmadığı yönündeki mektuplar modern dönem din tartışmalarının öne çıkan meselelerinden olan dil ve anlaşılabilirlik konusuyla doğrudan bağlantılıdır. Dergiye erken sayılarından itibaren gönderilen ve hutbelerin nasihat ve telkin kısımlarının ayet ve hadisler haricinde Türkçe ifa edilip edilemeyeceğini soran bazı mektuplar vardır. Bunlara cevaben Antakya alimlerinden Bereketzade Safvet, 27. sayıda “hutbelere dair” başlıklı bir yazı kaleme alır (Bereketzade Safvet, 1909). Hutbelerin farz ve sünnet kısımlarını listeledikten sonra Bereketzade Safvet, farklı imamların görüşlerine yer verir. Ebu Hanife'nin hutbelerin Arapça olmasının şart olmadığı yönündeki hükmünün altını çizer ve hutbelerin her kavmin kendi lisanında verilmesi gerektiğini öne sürer. Örneğin, Arap dil ve belagatinin gramer, kural ve üslubuna vakıf olmayan Türklerin Arapça okunacak hutbelere etkilenmeyip bu kelimadan bir şey anlamayacağını ifade eder: “(...)Arabiyetin üslup ve şivesine, lügat ve mezayasına, kavaid ve deka-yıkına vakıf olmayan Türkler için Arapça okunacak hutbelere bir hüsn-i tesir husule gelmez, çünkü umur-ı malumeden olduğu üzere kelimadan meram anlaşılacak şarttır, şart-ı mutlaktır” (Bereketzade Safvet, 1909). Bir diğer deyişle Safvet'e göre hutbelerin “anlaşılabilir” olması Arapçadan daha önde gelen bir şarttır.

Din dili, Dozy'e yazılacak reddiyelerde kati delillere dayalı, akli, sistematik bir söylem olarak tasvir edilmiş; bu dilin gençlerin bilhassa modern okul talebel-

erinin anlayacağı, onları ikna edecek bir üslupta olması istenmiştir. Hutbeler de ise eğitilmiş eğitimsiz hitap edilen herkes tarafından anlaşılması, hutbeyi dinleyen kişiler üzerinde bir tesir oluşturması vurgulanmıştır. Bunun için de Safvet ve başka kişiler hutbe dilinin Türkçe yani yerel dilin kendisi olmasını savunmuştur. Ancak Ramazan'ın başlangıcını tespit için ayın görülmesi ve takvim hesabına dayalı fıkhi soru örneğinde olduğu gibi *Sirât-ı Müstakîm*, Bereketzade Safvet'in bu görüşünü yayımlamış, fakat onun hemen akabinde de okuyuculardan bu konuda gelecek makaleleri yayınlamaya devam edeceğini belirtmiş, bu "mühim mevzu"da onların da yazılarını ümit ettiğini ve kendi mütalaasını da daha sonra yayınlayacağını duyurmuştur (Hutbelere dair, 1909). Dergi hutbe mevzusu ile ilgili muhtelif yazıları aralıklarla basmaya devam etmiştir.

Öyle ki Bereketzade Safvet'in bu yazısından çok sayı sonra, 71. sayısında Ahmet Cavit adlı bir okuyucu, 69. sayıda yayınlanan ve hutbelerin dilini Türkçeleştirmeyi bir "bidat-ı seyyie," yani kötü bir dini yenilik olarak görülebileceğine değinen Koca Mustafa Paşa Camii hatip vekilinin mektubuna muhalif olarak, Safvet ile hem fikir bir şekilde dil değişikliğini meşru göstermeye çalışmıştır.⁶ Hindistan'da yerli dilde okunan hutbeleri örnek gösteren Ahmet Cavit, İslamîyet'in daima "terakki ve tealiyi ve ilm ve hüneri" emrettiğini, bu açıdan dini terakkiye de karşı olamayacağını ileri sürmüştür (Cavit, 1910). Cavit'e göre Osmanlı sınırlarında Türkçe okunacak hutbeler halkın ibadetini arttıracak, fikirlerini aydınlatacak ve ahlakını güzelleştirecektir ki bu manada Türkçe hutbe ancak güzel bir reform, bir "bidat-ı hasene" olarak değerlendirilebilir (Cavit, 1910). Cavit'e göre 69. sayıda yazılan mektupta da dile getirildiği gibi anlaşılmayan hutbeler aslında sadece "can sıkıntısına" sebep olup dine karşı hoşnutsuzluk ve nefreti beslemektedir. Halbuki Arapça okunan hutbenin Türkçe mealinin verilmesi anlaşılmasından kaynaklanan "tenfir-i ahaliyi" ortadan kaldıracaktır (Cavit, 1910).

Hutbelerin dili hususunda kafiyeyi, ses uyumunu, kulak tınısını anlamın önüne koyan, içerikten daha çok bunları vurgulayan hutbeler ve hatipler de eleştirilmiştir. Derginin 61. sayısında Arpacılar camisi hatip vekili Ali Şeyhül Arab, *Sirât-ı Müstakîm*'in dikkat çekmesine rağmen hutbeler konusuna yeterince ilgi gösterilmediğinden şikâyet eder.

6 69.sayıdaki bu mektup bir yandan Türkçe okumanın bidat olarak değerlendirilebileceğine değinirken bir yandan da uzun hutbelerin, anlaşılmayan hutbelerin cemaati sıkıtığına değinip kendi örnek hutbesini yollar. Bkz. Hafız el-Şeyh Mehmed el-Celvelti (1909).



Kaynak: Şeyhül Arab, A. (Arpacılar Camii Hatib Vekili). (4 Kasım 1909). "Sırât-ı Müstakîm Risale-i Muhteresine: Hutbeler Nasıl Olmalı?". *Sırât-ı Müstakîm* 61.

Hutbelerin beklenen istifadeyi netice vermediğini öne süren hatip, buna gerekçe olarak da şunu öne sürer: "Taganniden başka bir şey var mı?" (Ali Şeyhül Arab, 1909). Hatip hutbelerin bir makam eşliğinde okunmaktan öteye geçmediğini, hatiplerin kafiye ve ses uyumu için bazen ayet ve ifadeleri yarıda kestikleri ya da mevzu hadislerle yer verdiklerini belirtir. Bu noktada hutbelerin "dini, içtimai, siyasi hutbeler tanzim ile nutuk suretinde" okunması gerektiğini ifade eder (Ali Şeyhül Arab, 1909). Kendisinin bu tarzda icra ettiği hutbelere çok talep olduğunu ancak herkese tek tek bunları yazıp göndermenin mümkün olmayacağını belirterek *Sırât-ı Müstakîm*'de yayımlanmasını talep eder. Bu ve ileriki sayılarda da bu hatibin hutbeleri yayımlanır. *Sırât-ı Müstakîm* (bilhassa hatip okuyucuları) bu ilmi ve fikri tartışmayı muhtelif hutbeler yayımlayarak da örneklendirmiştir. Bu mektuplar Türkçe ve/veya Arapça olmanın ötesinde hutbelerin dilinde belagat kadar anlamı gözetmenin bir diğer ifadesidir.

Aşağıda ele alınacağı üzere din diline dair tartışmalar sadece anlam ve anlaşılabilirlikle sınırlı kalmamış, *Kur'an-ı Kerim*'in imla ve yazımına dair tartışmaları da içermiştir.

Resm-i Mushaf/ Kur'an-ı Kerim Ortografisi

Resm-i mushafın Hz. Osman devrine atfedilen tarihsel süreci ve o imla ve yazım da mümkün olan değişiklikler İslam coğrafyasının farklı yerlerinde değişik alim ve entelektüeller tarafından 19. yy. sonu ve 20. yy. başında tartışılmıştır. Bu makale çerçevesinde konunun detayına girmek mümkün değilse bile mushaf basım ve ortografisinin Osmanlı Devleti'nin farklı dini kurumları, ulema ve entelektüelleri arasında da tartışıldığı belirtilmelidir (Polat, 2014, ss. 59-67). *Sırât-ı Müstakim*'de mushaf ortografisine dair yayınlanan mektup ve yazılar, o dönemde İstanbul ve başka yerlerde süregelen bu tartışmalarla paralel ele alınmalıdır.

Kazan'da mushafın resm-i hatlarını teftiş için kurulmuş olan heyetin başkanı olan Molla Mahmud Sadık el-İmankulu el-Kazani, *Sırât-ı Müstakim*'e hitaben bir mektup kaleme almıştır. Bu mektupta el-Kazani bu heyette matbu Kur'an-ı Kerim'lerde Hz. Osman tarafından yazdırılan ve resm-i Osmaniye diye adlandırılan mushaf hattına uymanın zorunluluğunu mülahaza ettiklerini belirtmiştir. El-Kazani, örneklerle muhtelif mushafalarda görülen farklılıklara değindikten sonra (uzatma elifi olup olmaması gibi) bu önemli mesele hakkında "hilafet merkezi İstanbul'daki" ulemanın görüşünü almak için *Sırât-ı Müstakim*'e müracaat ettiklerini ifade etmiştir (Molla Mahmud Sadık el-İmankulu el-Kazani, 1909).

Sırât-ı Müstakim ise öncelikle bu mektupta el-Kazani'nin konu hakkında dile getirilmiş farklı hususlara değindiğini belirtir; sonra da diğer sorulara yanıtında olduğu gibi "erbab-ı ihtisası" (konunun uzmanlarını) cevap yazmaya teşvik edip kendisinin de yazar heyetinin bunu araştırıp bu çalışmanın neticelerini yayınlacağını bildirir (Hatt-ı mushaf, 1909). Birkaç sayı sonra *Sırât-ı Müstakim*'in 52. ve 52. sayılarında müderris Yunuszade Ahmed Vehbi adlı okuyucu Kazan'da mushafın resmine dair yürütülen bu çabayı tebrik edip konu üzerine görüşlerini önde gelen İslam alimlerinin hükümleriyle açıklar. Ahmed Vehbi bu noktada Hz. Osman resm-i mushafında Arapça kavaidine ters düşen yazımlar olsa bile o imla ve yazıma uyulması yönündeki argümanları sunar (Yunuszade Ahmed Vehbi, 1909).

Gerek hutbeler gerekse mushaf ortografisine dair yöneltilen sorulara *Sırât-ı Müstakim* muhtelif alimlerin görüş ve tetkiklerini beklediğini vurgulayarak yanıt vermiştir. Reforma dair önemli ve pek çok Müslüman'ın gündelik hayatını doğrudan il-

gilendirecek bu iki konuya yönelik dergi daha muhafazakâr bir çizgi izlemiştir. Her ne kadar ortografide ve hutbelerin dilinde bazı değişikliklere gidilebileceğini belirtse de temel olarak Arapça yazım ve ifadelerin önemini vurgulamış, daha kolay okuma ve anlaşılabilirlik gayesiyle biçimsel belli özelliklerden vazgeçilmemesinin altını çizmiştir.

Âlem-i İslam ve Japonya'dan Mektuplar

Kazanlı Müslümanların mushaf imlasına dair *Sırât-ı Müstakîm*'e gönderdiği mektup derginin Osmanlı sınırları ötesindeki okuyucu ve yazarlardan aldığı mektupların yegâne örneği değildir. *Sırât-ı Müstakîm* kendi sayfalarında farklı coğrafyalardaki Müslümanların kültür ve yaşamlarına dair bilgiler içerir, dünyanın çeşitli yerlerindeki Müslümanlara dair kapsamlı yazılar yayınlar. Adeeb Khalid'in dikkat çektiği üzere modern dönemde sadece basılı eser ve dergilerin sirkülasyonu artmamış, entelektüel ve seyyahların, bireylerin dolaşımı da artmıştır. Âlem-i İslam mefhumu da bu bağlamda doğmuştur ve farklı coğrafyalardan seyahat ve gezi yazıları dergilerde yer bularak, Müslüman ümmetin coğrafi olarak tahayyülünü yansıtmıştır (Khalid, 2005, s. 206). İslam coğrafyasının farklı yerlerinden dini, kültürel, ansiklopedik bilgi verir tarzda aktarımda bulunan bu yazılar, *Sırât-ı Müstakîm* dahil olmak üzere İslamî dergilerin temel bölümlerinden birini teşkil eder.

Ancak bu âlem-i İslam yazıları daha geniş bir çerçevede Müslüman olmayan, Asya ve Avrupa ülkelerini de içeren kültürel, etnografik aktarımlarla paralel değerlendirilmelidir. Bu noktada ismi mutlak zikredilmesi gereken kişi Abdürreşid İbrahim ve O'nun *Sırât-ı Müstakîm*'de yayınlanan mektuplarıdır.⁷ Sibiryâ'da doğan Abdürreşid İbrahim, Medine'de kalmış Arapçasını iletmiş, daha sonra önce Rusya'ya geri dönmüş ama sonra oradan ayrılıp önce İstanbul'da kalmak üzere Kore'den Çin ve Hindistan'a Asya'da farklı pek çok yeri ziyaret etmiş ve bunları izlenim mektupları olarak yayımlamıştır. *Sırât-ı Müstakîm*'deki mektuplar, İbrahim'in ağırlıklı olarak Japonya olmak üzere Asya hakkında oradan gönderdiği etnografik diye betimleyebileceğimiz yazılardır.⁸ Bu mektuplar, İbrahim'in Japonya'ya, Japon kültür ve adetlerine dair gözlemlerini, bilhassa Japonların İslam'a "doğal" (fitri ve

7 Nergis Yılmaz'ın dikkat çektiği gibi *Sebilürreşad* dergisi Müslüman seyyahların aktarımlarını yayınlamak yerine, yabancı ülkelere izlenimlerini sistematik olarak aktarmak için görevlendirilen gazetecilerin yazılarını yayınlamaya başlamıştır. *Sebilürreşad*, Abbas Halim Paşa tarafından Avrupa'ya gönderilen Ferit Kam'ın mektuplarını 1913'te basmıştır. Bkz. Yılmaz (2000, ss. 17-18).

8 Bu mektupların büyük çoğunluğu Japonya ile ilgili olmakla beraber İbrahim'in Asya'daki farklı diyarlar hakkında gönderdiği mektuplar da mevcuttur. Örneğin bkz. İbrahim (1909).

kültürel) yakınlıklarını aktardığı bir seridir. Japonya, Osmanlı modernleşmesi için Batı modernleşmesine bir alternatif olarak devrin başka aydın ve uleması tarafından da ele alınıp örnek gösterilmiştir (Aydın, 2007, ss. 78-82). İbrahim'in yazılarında da benzer bir şekilde Japonların karakter ve ahlakının güzelliği, İslam ile uyumu vurgulanır.⁹

İbrahim, *Sırât-ı Müstakîm*'de yayınladığı bu mektup-yazılarla Osmanlı Müslümanlarını Japonya'daki ihtida faaliyetlerini desteklemeye davet eder. *Sırât-ı Müstakîm* O'nun mektuplarını yayınlar ve İbrahim'i destekler. Bu yazılardan birinde İbrahim, Japonya'da bir cami kurulmaya çalışıldığına değinir ve *Sırât-ı Müstakîm* ve onun okuyucularından bu teşebbüsü desteklemelerini, hatta cami açıldıktan sonra hilafet merkezi İstanbul'dan imam ve müezzin talep edileceğini belirtir (İbrahim ve *Sırât-ı Müstakîm*, Japonya'da din-i İslam intişara başlıyor, 1909). Bir başka mektupta İbrahim, Tokyo'da açılacak bir İslam merkezi için İstanbul'daki mühendislerden proje için plan ve maddi destek talebinde bulunur (İbrahim, 1909).

Sırât-ı Müstakîm, bir yandan İbrahim ve başkalarının bu gayretlerine minnettarlığı ifade eden yazılar yayınlar. Bir yandan da İslam'a ihtida eden veya İslam hakkında daha fazla şey öğrenmek için İstanbul'a gelecek kişilere yönelik "güzel haberleri" okuyucularıyla paylaşır (İbrahim ve *Sırât-ı Müstakîm*, 1909). *Sırât-ı Müstakîm*, Abdurreşid İbrahim'in isteği üzere Müslüman entelektüel ve alimlerden İslam'ın akıl ve fitrat ile uyumunu gösteren ve İslam ve Hz. Peygamberi sadece cihat ve kılıç dini gibi yansıtan eserlere cevap veren çalışmalarda bulunmalarını ister. İbrahim'e de mevcut yayınlardan tavsiyelerde bulunur (Ferid Vecdi'nin İslam'ın fitrat dini olduğu yönündeki eseri gibi) (Japonya mektupları, 1909).¹⁰

Reşid'in Japonya mektupları dünyanın farklı coğrafyalarından İslam'a dair aktarım ve talep de bulunan yegâne mektuplar değildir. Doğu'dan ve Batı'dan, farklı İslam coğrafyalarından ve Müslüman olmayan beldelerden de dergiye çeşitli konularda mektuplar gelir. Bunların önemli bir kısmı bir yardım talebinde bulunan mektuplardır.

9 Japonların İslam'a yakınlığı noktasındaki devrin görüşlerinin bir incelemesi için bkz. Erich (2007, s. 121).

10 Abdurreşid İbrahim'in "Japonya Mektupları" başlıklı bu konuyla ilgili mektubunun hemen akabinde bu cevap basılmıştır. Bkz. Abdurreşid İbrahim (1909).

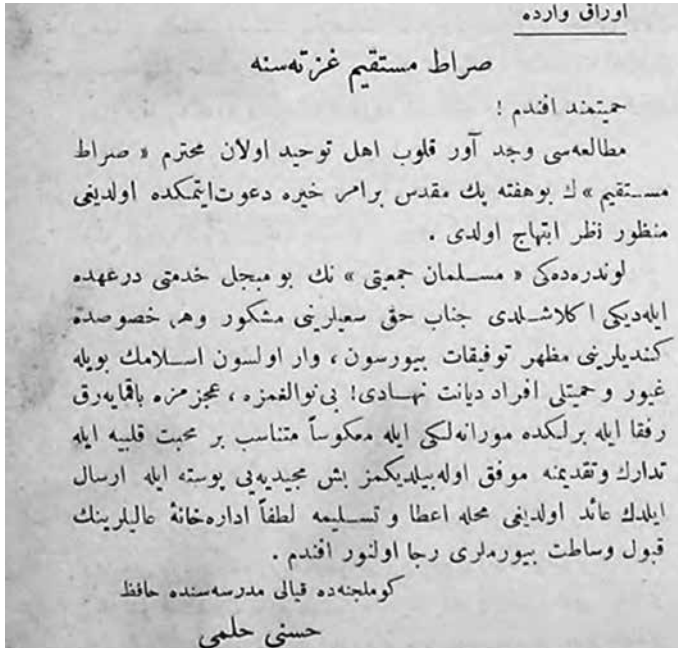
Yardım Talepli Mektuplar

Bu noktada *Sırât-ı Müstakîm*'e sadece Japonya'da yapılacak cami hakkında talepte bulunan mektuplar gelmez. Farklı yerlerden Müslümanların ortak bir gayeye yönelik hayır hasenat/yardım talepli mektupları da dergide yayınlanır. Örneğin Kazanlı bir grup öğrencinin gönderdiği mektup kurdukları bir ilmi cemiyet için Müslümanlardan yardım ister (Kazanlı talebesi cemiyeti, muharrir efendi, 1909). *Vatan* gazetesinde de yayınlanan bu mektuba cevaben *Sırât-ı Müstakîm* önce bu mektubu sonra *Vatan* gazetesinin ona cevabını sonra da kendi cevabını alt alta yayınlar. Dergi mektubu öğrencilerin ilmi faaliyetlerine ve maddi ihtiyaçlarına destek sağlamak için yayınlamıştır.

Maddi destek sadece cami veya İslam merkezi gibi somut, fiziksel projeler için değil, entelektüel ürün ve eserler noktasında da dile getirilmiştir. Örneğin Halil Halit imzalı İngiltere'den gönderilen ve *Sırât-ı Müstakîm*'in bir başka gazeteden alıntılanarak yayınladığı mektupta İngiltere'de 1890'larda kurulmuş olan bir Londra Cemiyet-i İslamiyesinden bahsedilir (Halil Halit, 1909). Önce bu cemiyet hakkında detaylı bilgi veren mektup, daha sonra bu cemiyetin yakın zamanda İslamiyet hakkında bir Batılı tarafından kaleme alınmış olumlu ve tarafsız bir eseri basma girişiminden bahseder. Eserin yaklaşık iki yüz elli yıl önce Henry Stubbes¹¹ tarafından hazırlandığı, ancak yanına muvaffak olamadığı belirtilmiş; daha sonra da özellikle böyle bir Batılı düşünür tarafından İslam hakkında kaleme alınan olumlu ve titiz bir çalışmanın önemi vurgulanarak Londra'daki İslam Cemiyetinin bunu yayınlamak için yardım toplamaya başladığından bahsedilmiş ve nakdi yardımların dergiye iletilmesi istenmiştir (Halil Halit, 1909).

Sırât-ı Müstakîm de bu olumlu gayreti desteklediğini ifade edip herkesin az da olsa İngiltere'deki Müslümanların bu faaliyetini desteklemesini teşvik etmiştir (Londra'da Müslümanlar, 1909). Derginin bir sonraki sayısında Hüsnü Hilmi adlı hafız bir okurdan gelen mektup, *Sırât-ı Müstakîm*'in "mukaddes bir emr-i hayra davet etmekte" olduğunu belirtip Londra'daki bu Müslüman cemiyetin gayretine destek olmak amacıyla dergiye para gönderdiğini ve bunun gerekli kişilere iletilmesini talep eder (Hüsnü Hilmi, *Sırât-ı Müstakîm* gazetesine, 1910).

11 Henry Stubbes isminin yazımı için E. Düzdağ'ın editörlüğünde basılan *Sırât-ı Müstakîm* transliterasyonundan yararlanılmıştır.



Kaynak: Hüseyin Hilmi. *Sırât-ı Müstakîm* gazetesine, *Sırât-ı Müstakîm*, 70.

Bu tarz Osmanlı dışındaki Müslümanlara destek amaçlı yardım talebinde bulunan mektuplardan farklı bir örnek ise Osmanlı donanmasına yardım toplamak maksatlı Meclis-i Mebusan-ı Osmaniye'ye hitaben resmi birkaç kişi tarafından yazılan, Mekke ve Medine gibi kutsal yerlerde dini vazifelerini gerçekleştiren Müslümanlardan yardım toplamak için bir komitenin kurulmasını tavsiye eden mektuptur (Nazmi, Recep, Hasan ve diğer, 1909). Bu mektup muhtemelen o zamanki başka gazete ve dergilerde de yayınlanmıştır. Mektup, resmi kişilerin dahi bazen bir devlet makamına veya kurumuna erişmek için *Sırât-ı Müstakîm* gibi gazete ve dergilerden yararlandığını gösterir.

Ancak *Sırât-ı Müstakîm*'de yayınlanan, Müslümanlara yönelik herhangi bir proje ya da talebinde bulunan mektupların çoğu resmi bir kurum ya da kişi tarafından ele alınmamış ve devlet ya da hükümetlere destek amacı gütmeyen sivil mektuplardır.

Kişisel Tekzip ve İlmî Paylaşım Mektupları

Son olarak sayıları az olmakla beraber *Sırât-ı Müstakîm*'de daha kişisel meselelere değinen mektuplar da mevcuttur. Bunların bazıları *Sırât-ı Müstakîm*'e telgraf suretinde mektup gönderen bir İttihat ve Terakki üyesinin hakkında bazı gazetelerde

çıkan Fırka-i İhrar'ı desteklediği yönündeki haberleri tekzip etmesi gibi daha siyasi konulardadır (Niyazi, 1909). Ancak *Sırât-ı Müstakim*'deki bu tür kişisel mektupların da yine büyük çoğunluğu ilmi konular üzeredir. Örneğin bir mektupta bir alim bir başka alimi kendisinin usul-i fıkha dair notlarını kendi eseri gibi yayınlamakla suçlarken (Adil, 1909); bir başkasında hukuk öğrencilerinin bu alanda doktora yapıp yapmamayı, bunun faydalarını tartıştıkları görülür (Alaaddin, 1909 ve Süreyya, 1909). Benzer şekilde Piravadi Müftüsü Mustafa Sabri *Sırât-ı Müstakim* üzerinden okuyucularla Bali Efendi isminde üç buçuk asır önce yaşamış, önde gelen bir Halveti şeyhinin Sofya kütüphanesinde bulunan kıymetli mektubunu paylaşır (Sabri, 1909).

Sonuç

Sırât-ı Müstakim, II. Meşrutiyet ve sonraki yılların en öne çıkan İslamî/İslamcı dergilerindedir. Çağdaş başka entelektüel akımlar için de söz konusu olduğu üzere, İslamcılık veya modernist, reformcu İslam anlayışı, gazete ve dergiler üzerinden kurulmuş ve yayılmıştır. Dünyanın farklı yerlerindeki pek çok Müslüman aydın ve alim kendi fikir ve görüşlerini yaymak için gazete ve dergi çıkarırken, bu İslamî dergiler aynı zamanda birbirlerinden beslenmişlerdir. Modern dönem İslamî akımların serüvenini dergicilikten ve bu transnasyonel, devlet ve imparatorlukların sınırlarını aşan ortak bir kamusal okuma ve yazma alanından bağımsız değerlendirmek mümkün değildir. *Sırât-ı Müstakim*'deki okuyucu mektup ve soruları İslamcılığın hem yerel hem sınırlar ötesi konu ve meselelerini gün yüzüne çıkarmaktadır.

Bu çalışma kapsamında ele alınan ve çoğu 1909 yılına tekabül eden mektuplar, *Sırât-ı Müstakim*'in yoğun ilmi ve fikri içeriğinin gerek Osmanlı tebaası gerekse farklı coğrafyalardan okurların gönderdiği yazılara da yansımalarını gösterir. Okuyucu mektupları, zamanın öne çıkan dini mesele ve tartışmalarını aksettirmek kadar *Sırât-ı Müstakim* gibi bir İslamî dergiye atfedilen ve onun üstlendiği farklı İslam coğrafyalarındaki okurları buluşturmak, aralarında görüş alışverişinde bulunmak, İslam'a yönelik gerek menfi eserlere karşı gerekse pratik konularda çözüm ve eser üretmek çabalarını yansıtır. Farklı alim ve entelektüellerin sayfalarında yazılar kaleme aldığı *Sırât-ı Müstakim*, son dönem Osmanlı'da İslam'ın şekillenmesinde önemli bir rol oynamışsa da okuyucu mektuplarının ortaya koyduğu üzere hem bunun sınırları imparatorluk hudutlarından daha geniştir hem de bunda okuyucuların, derginin yazar kadrosu arasında olmayan okur-yazarlarının rolü de büyüktür.

Farklı açılardan pek çok çalışmaya konu olan derginin okuyucu mektupları şimdiye kadar sistematik bir incelemeye tabi tutulmamıştır. Bu noktadaki bir girişimin başlangıç aşamasında olan bu makalede ortaya konmaya çalışıldığı üzere okuyucu mektupları bir yandan derginin İslamcı çizgisini farklı bir açıdan gün yüzüne çıkarırken bir yandan da İslamcılığın sadece fikri, entelektüel veya siyasi bir proje olarak değerlendirilmesinin eksikliklerini göz önüne sermektedir. Okuyucu mektupları (gerek okuyucuların sordukları soru ve dile getirdikleri konular gerekse derginin bunlara verdiği cevaplar noktasında) derginin başka bölümlerindeki “doğru İslam’a” dair tema ve yaklaşımları yeniden üretmekle beraber aynı zamanda onun arandığı bir bölümdür.

Okuyucu mektupları üzerinden İslam, hakkında sorular sorulan, tartışılan, farklı görüşler ortaya konulan, bunların bir kısmının savunulup bir kısmının reddedildiği bir alan olarak belirir. İtirazlar, tereddütler, çelişkiler, değişikliklerin sınırları, coşku ve müjdeli haberler, kolektif birliktelikler okuyucu mektupları üzerinden ses bulur.

Mektuplar ve onlara verilen cevaplar *Sirât-ı Müstakîm*’in “doğru İslam” anlayışını yansıtır. Yani İslam bir “fitrat dini”dir. Dinî doktrin ve pratikler mevcut, geleneksel, taklide dayalı yorumları yerine “asrın idrak ve ihtiyaçlarını” da dikkate alarak akli delil ve burhanlarla, bilim ve vicdan veya yaratılış kanunları ile çatışmayacak şekilde yeniden yorumlanmalıdır. Ancak bu mektuplar ve onların cevapları aynı zamanda hem doktrin hem de pratiklere yönelik doğrunun ne olduğu arayışını yansıtır. Hutbelerin dili “sıradan” Müslümanların da anlayacağı, sadece ahengi değil anlamı da pekiştirir şekilde inşa edilmelidir ancak Arapçadan ne kadar vazgeçilebilir veya bir din-bilim çatışması söz konusu mudur, hangi açıdan? İlahi adalete yönelik sorularını sadece *Sirât-ı Müstakîm*’e sormaya cesaret ettiklerini belirten okuyucuların tereddütleri ile Japonya veya İngiltere’deki İslamî faaliyetleri paylaşım coşkusu ve bu manada dergiyi her ikisi için de önemli bir araç gören okuyucular ve onlara yanıt veren *Sirât-ı Müstakîm*’in kendi yazarları ve diğer okuyucuları derginin sırf bir entelektüel, siyasi birliktelik değil, bir ortak İslam’ı arama ve paylaşma platformu olarak görüldüğünü ortaya koyar.

Sirât-ı Müstakîm’e bu noktada kişileri (muhtelif Müslüman ulema ve entelektüeller) ve kurumları (Şeyhülislamlık, fetva makamları) aşan, yaygın halk kitleleri tarafından ve onlar için “doğru İslam’ı” oluşturmaya, yaymaya ve savunmaya çalışan müşterek bir dini merkez ve otorite olma görevi atfedilir. Bu noktada İslam, matbuat ile sadece “nesneleşmez”; matbuat farklı İslamî özellikleri hem besler hem de dönüştürüp görünür kılar.

Kaynakça

- Adil, H. (Rüsumat Nazırı ve Mekteb-i Hukuk Mecelle Muallimi). (1909). Aynen mektup: *Sırât-ı Müstakîm* müessisleri beyefendilere. *Sırât-ı Müstakîm*, 29.
- Alaaddin, İ. (1909). Doktora hakkında: mekteb-i hukuk müntehi sınıf talebesi arkadaşlarım. *Sırât-ı Müstakîm*, 62.
- Ali, M. (1909). Sual-cevap: resm ve suret. *Sırât-ı Müstakîm*, 26.
- Ali, Mehmed. (1909). Mübahesat. *Sırât-ı Müstakîm*, 47.
- Arabacı, C. (2004). Eşref Edib Fergan ve *Sebilürreşad* üzerine. M. Belge (Ed.) *Modern Türkiye'de siyasi düşünce* içinde. *İslamcılık* (cilt 6). İstanbul: İletişim.
- Aydın, C. (2007). *The Politics of Anti-Westernism in Asia: Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought*. New York: Columbia University Press.
- Belge, M. (Ed.). (1985). *Tanzimattan Cumhuriyet'e Türkiye ansiklopedisi*. İstanbul: İletişim.
- Brooks, J. *When Russia learned to read: literacy and popular literature, 1861-1917*. Princeton, N.J. : Princeton University Press.
- Cavit, A. (1910). Mübahasat: hutbelere dair. *Sırât-ı Müstakîm*, 71.
- Cemil, A., Nuri, A, Ali, M. ve diğer. (1910). *Sırât-ı Müstakîm* risale-i muhtereme-i diniyesine. *Sırât-ı Müstakîm*, 78.
- Cevap: ama ve adalet-i ilahiye. (1909). *Sırât-ı Müstakîm*, 24.
- Cevap: resm ve suret. (1909). *Sırât-ı Müstakîm*, 26.
- Cevap: zebh-i kurban. (1909). *Sırât-ı Müstakîm*, 21.
- Cole, J. (2002). Printing and Urban Islam in the Mediterranean World, 1890-1920. L. T. Fawaz ve C.A. Bayly (eds). *Modernity and Culture from the Mediteranean to the Indian Ocean*. New York: Columbia University Press.
- Ducani, N. (1909). Mahud *Tarih-i İslamiyet'e dair*°. *Sırât-ı Müstakîm*, 74.
- Düzdağ, E. (2013). *Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e yakın tarihimizin belgesi 1908-1925: Sıratmüstakim mecmuası*. İstanbul: Bağcılar Belediyesi.
- Efe, A. (2009). Sebilürreşad. *DİA* (cilt 36, ss. 251-253). İstanbul: Diyanet Vakfı.
- el-Celvelti, M. (1909). Mübahasat: hutbelere dair. *Sırât-ı Müstakîm*, 69
- el-Kazani, M. S. (1909). Hatt-ı mushaf. *Sırât-ı Müstakîm*, 61.
- Edib, E. (1956). Ebu'l ula Beyle nasıl çalıştık? *Sırât-ı Müstakîm*'i nasıl çıkardık?. *Sebilürreşad*, 238.
- Edib, E. (1962). *Mehmet Akif Hayatı, eserleri ve yetmiş muharririn yazıları*. İstanbul: Sebilürreşad Neşriyatı.
- Gaspiranski, İ. (1909). Sertaç-ı ulema-i şeriatpenah Şeyhulislam Hazretlerine açık mektup. *Sırât-ı Müstakîm*, 52.
- Halit, H. (1909). Londra'da Müslümanlar. *Sırât-ı Müstakîm*, 69.
- Hatt-ı mushaf. (1909). *Sırât-ı Müstakîm*, 61.
- Hicabi, Vodineli M. (1909)Mübahasat. *Sırât-ı Müstakîm*, 40.
- Hilmi, H. (1910). *Sırât-ı Müstakîm* gazetesine. *Sırât-ı Müstakîm* 70.
- Hutbelere dair. (1909) *Sırât-ı Müstakîm*, 27.
- İbrahim, A. (1909). Japonya mektupları. *Sırât-ı Müstakîm*, 40, 48.

- İbrahim, A. ve Sırât-ı Müstakim. (1909). Japonya'da din-i İslam intişara başlıyor. *Sırât-ı Müstakim*, 50.
- Japonya mektupları. (1909). *Sırât-ı Müstakim*, 40.
- Kabacalı, A. (2000). *Başlangıcından günümüze Türkiye'de matbaa basın ve yayım*. İstanbul: Literatür Yay.
- Kara, İ. (1986). *Türkiye'de İslamcılık düşüncesi: metinler/ kişiler*. İstanbul: Risale.
- Kazanlı Talebesi Cemiyeti. (1909). Muharrir efendi. *Sırât-ı Müstakim*, 60.
- Khalid, A. (1998). *The politics of Muslim cultural reform: Jadidism in Central Asia*. Berkeley: University of California Press.
- Khalid, A. (2005). Pan-Islamism in practice: the rhetorics of Muslim unity and its uses. (E. Ozdalga, ed.). *Late Ottoman Society: Intellectual Legacy* içinde. London, New York: Routledge Curzon.
- Londra'da Müslümanlar. (1909). *Sırât-ı Müstakim*, 69.
- Mehmed, (Çanakaleli). (1909). Sual-cevap: ama ve adalet-i ilahiye. *Sırât-ı Müstakim*, 24.
- Mertoğlu, S. (2001). *Osmanlı'da II. Meşrutiyet sonrası modern tefsir anlayışı: Sırât-ı Müstakim/Sebilürreşad dergisi örneği: 1908-1914*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul.
- Nazmi (Mustantık muavini), Recep (Düyun-u umumiye memuru), Hasan (Aydın vilayeti Tire kazası posta ve telgraf müdürü) ve diğer. (1909), Osmanlı donanması. *Sırât-ı Müstakim*, 45.
- Niyazi, R. (İttihat ve Terakki Cemiyeti Aciz Azalarından Kolağası). (1909). *Sırât-ı Müstakim* gazetesine. *Sırât-ı Müstakim*, 31.
- Polat, A. (2014). *Subject to approval: sanction and censure in Ottoman Istanbul: 1889-1923*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Chicago Üniversitesi.
- Sabri, M. (Piravadi Müftüsü). (1909). İhya-yı asar. *Sırât-ı Müstakim*, 31.
- Safvet, B. (1909). Mübahesat: hutbelere dair. *Sırât-ı Müstakim*, 27.
- Süreyya, A. (Mekteb-i Hukuk müntehi sınıfından). (1909). Doktora Hakkında: Mekteb-i hukuktan İbrahim Alaaddin Bey'e. *Sırât-ı Müstakim*, 63.
- Şeyhül Arab, A. (Arpacılar Camii Hatib Vekili). (1909). *Sırât-ı Müstakim* Risale-i muhteremesine: hutbeler nasıl olmalı??. *Sırât-ı Müstakim*, 61.
- Tarih-i İslamiyet* ünvanlı eser-i garazkaraneye karşı müdafaada bulunmak için idarehanemize müracaat eden ve mektuplar gönderen zevat-ı muhteremeye. (1909c). *Sırât-ı Müstakim*, 24.
- Tevfik, Neşet ve Vahid. (1909). Sual-cevap: zebh-i kurban. *Sırât-ı Müstakim*, 21.
- Umum Tıbbiye-i Askeriye Talebelerinden. (1909k). Tebyin-i hakikat. *Sırât-ı Müstakim*, 76.
- Vasıf. (1909). Mektup. *Sırât-ı Müstakim*, 75.
- Vehbi, A.Y. (1909). Mübahesat: resm-i mushaf. *Sırât-ı Müstakim*, 52-53.
- Worringer, R. (2014). *Ottomans imagining Japan*. New York: Palgrave Macmillan.
- Yılmaz, N. (ed.). (2000). *Avrupa mektupları: Ferit Kam*. İstanbul: Dergah.

V. BÖLÜM
MEŞRUTİYET DÖNEMİ
İSLAMCI DERGİLERİ

... اعرفه كما لم يعرفه احد من اهل الجاهلية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

... اعرفه كما لم يعرفه احد من اهل الجاهلية

... اعرفه كما لم يعرفه احد من اهل الجاهلية

... اعرفه كما لم يعرفه احد من اهل الجاهلية

... اعرفه كما لم يعرفه احد من اهل الجاهلية

... اعرفه كما لم يعرفه احد من اهل الجاهلية

... اعرفه كما لم يعرفه احد من اهل الجاهلية

... اعرفه كما لم يعرفه احد من اهل الجاهلية

... اعرفه كما لم يعرفه احد من اهل الجاهلية

... اعرفه كما لم يعرفه احد من اهل الجاهلية

... اعرفه كما لم يعرفه احد من اهل الجاهلية

... اعرفه كما لم يعرفه احد من اهل الجاهلية

... اعرفه كما لم يعرفه احد من اهل الجاهلية

... اعرفه كما لم يعرفه احد من اهل الجاهلية

... اعرفه كما لم يعرفه احد من اهل الجاهلية

... اعرفه كما لم يعرفه احد من اهل الجاهلية

... اعرفه كما لم يعرفه احد من اهل الجاهلية

... اعرفه كما لم يعرفه احد من اهل الجاهلية

... اعرفه كما لم يعرفه احد من اهل الجاهلية

... اعرفه كما لم يعرفه احد من اهل الجاهلية

... اعرفه كما لم يعرفه احد من اهل الجاهلية

... اعرفه كما لم يعرفه احد من اهل الجاهلية

... اعرفه كما لم يعرفه احد من اهل الجاهلية

... اعرفه كما لم يعرفه احد من اهل الجاهلية

... اعرفه كما لم يعرفه احد من اهل الجاهلية

... اعرفه كما لم يعرفه احد من اهل الجاهلية

٢٥١

ساحلری احمد تاج الدین
و بقوب کمال

واعصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا . . .

مدیری مسؤلوی
مان جودی

معل اداره :

استابول : پایزیه
یادر جیلده

اضطار مخصوص :
بالم اسلام و اسلامیته
عالم مقالات و آثار
مع السنوییه دوج
اولنه جقتدر .

تسخمی ۴۰ یاره

تعلیم مسلمانان

وجعلناکم شعوبا و قبائل لتعارفوا . . .

دینی سیاسی تاریخی فلسفی ر احوال عالم امروزه بامت هفتادین مجرود
تاریخ تأسیس ۳۲۸ مولد التیمی

آبونه بدلی
ماهک عتایه ایبون
سه کی ۵۰ فروش
آئی آیلین ۲۵ فروش

روسیه ایبون سه کی
۸ آئی آیلین ۴۰ روده
سائر جاهک اجتنیه
سه کی ۱۲ آئی آیلین
۶ فراتدر .

عدد : ۲۲ ۲ صفر ۳۲۹ بختنبه ۱۹ کلنون ثانی ۳۲۶ جلد ۲

داخلیه ناظری جنابلیزیه

— آمییی مکتوب —

اونورسه خارجه سیویلیزاتک امریتی قانز . اولسه ییه
چاره لری نسبة اهنون اولور .
داخلی اسلام اولان جسمک موجودتی کوریا لری .
هوری آرائیر .

بزم بیوک باهالی بزمک غایت بیوک - و زلری وارد . بز
بو-بتون یکیکله اوزلیوبوب بعضاً اسکیلریمزی . اسلامیزی ده
خاطر لیم . یارمن دیرلرکه : داخله کی بورا خارجه کی
قاصر عین قنادر .

بن-دوسیهده بولندیم زمانلر هر کون روس غزیه لری
اک بیوکندن اک کوچوکه قدر نعیب ایدرم . و شره تی
ایجه آلهجه ده حسب المصاحبه یا خود حسب النبیاه اولان تانراف
قسمنه ثاباً خارجه قسمه کوزیمی کوزی ایدرم . مع التأسف
دولت علیه حتمده سهده آمیجی کوچ باش غایت اهیتمیز
تانراف اله ایکی اوج مقابله تصادف ایدرم . اوج آئی
دولت آئی مناباً غزیه لری نعیب ایتیمک حلاله Constantinople
دن بر تانرافه تصادف اولسه ، دینی زمانلر بک چوق
بولور دی . شیعده درسه اندیم و لندیم جنه لیه حتمده آمیجی
اوج دوت عدد روس غزیه سی اله کچره بولورم . فقط
هره انکی نسخه سی آجس اولسم درسه اندیم چکمش بر
قاج تانرافدن ماعدا اخبار خارجه حتمده حوادث و خصوصیه
مقاله ، حتی بنیاده حتمده بر قاج کره . باش مقالهر ایله
تورکه احوال حاضر مه نامه انکر سیایلر ندر اولندینی
مشاهده ایدورم .

اقدم و سز بو کون داخلیه ناظری بولورسکز .
الترام ایتش اولدینکیز وطنیه غایت بیوک بر وطنیه ر .
بو وطنیه بی لایقه ایفا ایتک ایچون بالکتر علم و معرفده
کفایت ایتز بلکه غایت بیوک تجربه لر لازم . وبالخاصه
ملتمزک کچیرمش اولدینی یا خود هنوز کچیرمکه بولدینی
دوره انقلابده جان هر کسک کوزلری اوکنده بولسور .
بولری قنایه نظر اعتباره الهرق کال بصیرت اله حال
حاضرک ما بوسیتندن صیرتی ایچون دایره برده بیره احتیاج
مس ایتدیکی جزئی بر ملاحظه اله آتکار اولور . مع مافی
جهانده هیچ بر خستنی بودرکه دوامی بولماسون .
بونکله برابر هر کسده بیلورکه . خسته لولرک اک بیوک
اک مهلکده داخل خسته لدرده داخل خسته لولر قنای

Hilafet Merkezinde Pan-İslamist Bir Tatar Dergisi *Teârüf-i Müslimîn* (1910-1911)

Ahmet Kanlıdere

Giriş

Rusyalı Müslüman aydınlar (özellikle Tatarlar), Meşrutiyet yıllarında Türkiye'nin basın hayatında önemli sayılabilecek bir rol oynadılar. Onların çıkardığı süreli yayınların ilki 1910 yılı başında İstanbul'da haftalık olarak yayınlanan ve bir yıl kadar devam eden *Teârüf-i Müslimîn* dergisidir. Derginin temel gayesi, Hilafet merkezi ile İslam dünyasının diğer kısımları arasında alaka kurmaktır. Kadrosunun önemli bir kısmını Kazanlı, Sibiryalı, Troyskili, Başkurdistanlı ve Buharalı aydınların oluşturduğu bu derginin en ilginç şahsiyeti meşhur seyyah Abdürreşid İbrahim'dir. Derginin ikinci önemli ama entelektüel bakımdan en önemli yazarı olan Troyskili Ahmed Tâceddin ise Türkistan ve Rusya Müslümanları hakkındaki makaleleri ve Rus basınından yaptığı tercümelele katkı sağlamıştır. Derginin diğer yazarları Kazan, Kırım ve Türkistan taraflarındaki fikri, içtimai ve siyasi gelişmeler, Pan-Türkizm ve Pan-İslamizm fikirleri; Rusya'nın Müslüman tebaasına yönelik siyasetleri; Mısır, Suriye, İran, Hindistan ve Uzak Doğu'da olan gelişmeler hakkında yazmışlardır. Rusya ve Osmanlı Türkleri arasındaki kültür ilişkilerine dair etraflı bilgiler içeren bu dergi hakkında şimdiye kadar ayrıntılı bir araştırma yapılmamıştır. Dolayısıyla, bu çalışmada *Teârüf-i Müslimîn*'deki yazılar analiz edilerek derginin İslam düşüncesine katkısı tespit edilmeye çalışılacaktır.

Teârûf-i Müslimîn'in Özellikleri, Amacı ve Yazar Kadrosu

Teârûf-i Müslimîn'in çıkış serüveni Rusya'daki gelişmelerle bağlantılıdır. 1907 ortalarından itibaren Rusya'da ortaya çıkan kısıtlayıcı ortamda Kazanlı ve Kırımli aydınlar sıkıntılı zamanlar yaşadılar. Sürgüne gönderilenler, takibata uğrayanlar oldu. Bundan bir yıl sonra Osmanlı ülkesinde meydana gelen Meşrutiyet inkılâbının yarattığı özgürlük ortamı Rusyalı Türk aydınları İstanbul'a çekti. İttihat ve Terakki hükûmeti bu aydınlara kucak açtı. Tatar aydınları İstanbul'daki basın özgürlüğünün verdiği imkânlardan yararlanarak yayın hayatına aktif bir şekilde katıldılar. Onların zaten Rusya'da önemli bir gazetecilik tecrübeleri ve birikimleri vardı. *Sırât-ı Müstakîm* dergisi sayfalarında onlara da yer verdi. 1910 yılı başında bu dergiye yazan Tatar aydınlarından bir kısmı ayrılarak *Teârûf-i Müslimîn* adında yeni bir dergi çıkardılar. Bunun tam olarak nasıl gerçekleştiği bilinmese de, Sibiryalı seyyah Abdürreşid İbrahim'in buna öncülük ettiği tahmin olunabilir.

Teârûf-i Müslimîn, Kazanlı, Sibiryalı ve Kırımli Tatarların Rusya dışında çıkardıkları ilk dergidir. Derginin ilgi odağında Rusya Müslümanları bulunmakta olup makale ve haberlerin ağırlık noktasını İdil-Ural, Sibiryaya, Kırım ve Türkistan bölgeleri oluşturmaktadır. Dergi bir yıl gibi kısa bir süre devam etmiş olsa da, Türkiye'nin fikir hayatında önemli bir yer işgal etmiştir.¹ *Teârûf-i Müslimîn* ve *İslam Dünyası* dergileri hakkında ilk ciddi değerlendirmeyi Nadir Özbek yapmış, bunları Pan-İslamist ve modernist İslamcı Tatar dergileri olarak tanımlamıştır. Fakat bu makalede tamamen Abdürreşid İbrahim üzerinde durulmuş, derginin ikinci adamı olan Troyskili Ahmed Taceddin hakkında hiçbir yorum yapılmamış, *Teârûf-i Müslimîn*'e ise kısaca değinilmiştir (Özbek, 1995, ss. 18-23).

Teârûf-i Müslimîn dergisinin Rusya Müslümanları arasında ortaya çıkan ilerlemeci (terakkiperver, ceditçi) çizgide olduğu açıktır. Eğitimin ıslahı, Türk halklarının birliği ve kadınların özgürleşmesi gibi konulara öncelik vermesi bunun açık göstergeleridir. Dergide Türk halklarının birliği savunulsa da temel

1 *Teârûf-i Müslimîn*, İstanbul'da 15 Nisan 1910 - 12 Şubat 1911 tarihleri arasında 32 sayı olarak, yaklaşık 1 yıl (ilk dört ay on beş günde bir, sonraki altı ay ise haftalık olarak) yayınlanmıştır. Sahipleri, Troyskili Ahmed Taceddin ve Kırımli Yakub Kemal, sorumlu müdürü Osman Cudi'dir. Dergi, orta boyda olup toplam 524 sayfadır (1. cilt 396, 2. cilt 128 sayfa).

amaç İslam birliğidir. Türk birliği, İslam birliği çerçevesi içinde bir cüz olarak görülür. Asıl hedef, Müslümanların siyasi, iktisadi ve içtimai durumlarını ortaya koyarak onları geleceğe hazırlamak ve çağdaş dünya içinde birlikte hareket etmelerine katkı sunmaktır (Ahmed Tâceddin, 1910e, ss. 82-83).

Derginin ilk yazısında Fas'tan Çin'e kadar uzanan İslam dünyasının dağınık, teşkilatsız ve birbirinden habersiz vaziyette yaşadıkları, Hilafet merkezi ile İslam toplulukları arasında bir bağ kurulması, onların birbirinden haberdar edilmesi gerektiği dile getirilir. 300 milyonluk İslam dünyasının dağınıklığından, Çin'deki, Cava'daki Müslümanların halinden, Maveraünnehir'de devam eden cehaletten, Rusya'daki Tatarların zor durumundan ve geleceklerinin belirsizliğinden bahsedilir. Rus hükümetinin yaptığı baskıların ilk mektep eğitimini bile yasaklayacak dereceye geldiği, Müslüman okullarının sudan bahanelerle kapatıldığı, muallimlerinin kaçmak zorunda kaldıkları dile getirildikten sonra, "bunun için kaç İslam kalbi ağlıyor?" diye sorulur: Cevap kısa ve açıktır: "Haber yok ki ağlasın." Osmanlı matbuatında bu konuda bir şey olmadığından söz edilir (Maksad, 1910, s. 2). Derginin diğer bir gayesi İslam dünyasının ihtiyaçlarına ve durumlarına tercüman olmaktır. Gerçi *Sırât-ı Müstakim* dergisi bu ihtiyacı bir nebze olsun karşılıyor, Çin'den Afrika'ya kadar uzanan coğrafyadaki fahrî muhabirleri sayesinde bu ülkelerin Müslümanlarını birbirine tanıtıyordu. Fakat bu yeterli gelmiyordu. Bu durum şu sözlerle anlatılmaktadır:

İşte şu ihtiyacı velev pek cüz'i olsun kapatmak maksadıyla, Âlem-i İslama doğru bir kapı değil, belki ufacık bir delik açarak orada cereyan eden ahvâli millet-i İslamiyeye göstermek ümidiyle *Teârûf-i Müslimîn* nâmında işbu mecelleyi neşretmek sadedinde bulunuyoruz ... Evet, maksadımız yukarıda zımnen anlattığımız vechile millet-i İslamiyeyi yekdiğerine tanıştırb muhafazası İslamların ve alelhusus makâm-ı Hilafetin siyasi iktizasından olan uhuvvet ve râbita-i diniyeyi takviyedir. (Maksad, 1910, s. 2)

Rusya ve Türkistan'ın değişik yerlerinde özel muhabirler belirleyen *Teârûf-i Müslimîn*, bunlar vasıtasıyla Osmanlıları dünyadaki diğer Müslümanlar hakkında haberdar etmeye çalışacak; aynı zamanda Hilafet makamını Müslüman topluluklara tanıtarak bu makam hakkında beslenmesi gereken saygı ve sevgiyi güçlendirmek için gayret edecekti (Maksad, 1910, s. 3).

Teârûf-i Müslimîn'i çekip çeviren kişinin Sibiryalı Abdürreşid İbrahim olduğu anlaşılmaktadır. Hemen her sayıda yer alan başyazılar ona aittir. Derginin yazar kadrosunun önemli bir kısmı onun akraba, hemşehri ve tanıdıklarından oluşmaktadır. Oğlu Ahmed Münir Reşid ve kızı Fevziye Reşid de dergide

yazmışlardır. Ayrıca, Sibiryalı yazarlar Âlimcan İdrisi ve Veliullah Enveri'nin de dergide birer yazısı bulunmaktadır. "Sibiryalı Âişe" adlı bir yazar da dergiye mektuplar göndermiştir. Abdürreşid İbrahim'in yakın dostu olan Kazanlı din alimi Musa Carullah ve Başkurdistanlı Şeyh Murad Remzi de dergiye yazı gönderenler arasındadır.

Dergideki ikinci önemli şahsiyet Ahmed Taceddin de aslında Sibirya'ya yakın bir şehir olan Troyski'dendir. Dolayısıyla, Abdürreşid İbrahim'le aşağı yukarı aynı bölgedendir ve büyük bir ihtimalle Kazan Tatarlarındandır. Bu sıralarda 30'lu yaşlarda olduğunu tahmin ettiğimiz Ahmed Taceddin, derginin bel kemiği sayılır. En ayrıntılı ve analitik yazılar ona aittir. Dergide altı yazısı bulunan Kırımli Yakub Kemal ise o sırada 25 yaşında bir gençtir. O ve Ahmed Taceddin derginin sahipleri olarak görünmektedir. Kazanlı Yusuf Akçura, Pan-Slavizm hakkındaki yazılarıyla dergiye katkı sunmuştur. Kırımli yazarlar Safveti Kemal ve Hasan Sabri Ayyavov'un dergide birer makalesi bulunmaktadır.

Dergide Türkistanlıların da önemli bir ağırlığı vardır. Buhara'dan yazanlar içinde sadece Abdurrauf Fitrat kendi açık imzasıyla yazmıştır. Diğerleri ya mahlas kullanmış (mesela "Şerik") ya da sadece "Buhara Muhabiri" adıyla yazmışlardır. Hive'den Şah Ahmed ve Molla Berdikul Kâri Muhammed, Yarkend'den Rahim Hoca Azimbayef ve tam olarak nereli olduklarını tespit edilemeyen Mustafa Yangaliçef, Arif Tevkilev, M. Kırımbayef "Bir Rusyalı" dergiye yazılar göndermişlerdir. Bunlardan başka Kazakistan, Kırım, Buhara, Hive, Kazan, Sibirya ve Çin Türkistan'ı gibi yerlerden gelen haberlere ve mektuplara da dergide yer verilmiştir.

Dergiye katkı sunan diğer yazarlar Osmanlı ve İslam meseleleri üzerinde yoğunlaşmışlardır. Bunlar içinde sağlık konularında yazan Doktor Hâzik ve Doktor İhsan; güncel meseleler hakkında yazan Bursa mebusu Ömer Fevzi, Sâmizade Süreyya, Subhi Nâci; Osmanlı ulemasından Mahmud Esad ve Musa Kâzım Efendilerin yazıları zikredilebilir. 1907'de Astrahan'a muallim olarak giden Osmanlı muallimi Halil Sami ise oralara ait hatıra ve gözlemleriyle katkı sunmuştur. Halil Sami, Astrahan Müslümanlarının hayat tarzının hiç de hayal ettiği gibi olmadığını görmüş, gençlerin danslı, eğlenceli hayat tarzını, hocaların yarı sarhoş vaziyette din hakkında sohbet yapmalarını çok yadırgamıştır. Müslüman okullarındaki düzensizlik ve eğitim hayatındaki gevşekliği eleştirirken (Halil Sami, 1910a, s. 165), Rus okullarını, oradaki eğitimi ve temizliği görerek hayran kalmıştır. Rusların sosyal hayatlarını düzenleme ve noksan-

ları giderme konusunda hiçbir şeyi ihmal etmediklerini, şehrin en güzel cad-delerini okullarla donattıklarını, öğrencilerin sokaklarda, bulvarlarda her türlü kaygıdan uzak, mutlu bir şekilde hayat sürmekte olduklarını gözlemlemiştir (Halil Sami, 1913, ss. 126-127).

Teârûf-i Müslimîn, 1911 yılı Şubatı'nda son sayısını çıkardıktan sonra kapanır. Derginin nasıl ve niçin kapandığına dair bir bilgi olmasa da, bu sıralarda İtalyanların Trablusgarb'ı işgal ettiği, dergiyi çekip çeviren Abdürreşid İbrahim'in ve sorumlu müdür Osman Cudî'nin oraya hareket ettikleri bilinmektedir. Bu iki şahsiyet, İstanbul'a döndükten sonra bu defa (15 Mart 1913'te) *İslam Dünyası* adında yeni bir dergi çıkarırlar. Fakat bu dergi öncekinin kalitesine ulaşamayacaktır. Yeni derginin kadrosu da sınırlıdır. *Teârûf-i Müslimîn* hakkındaki bu umumi bilgilerden sonra, şimdi de dergide öne çıkan şahsiyetleri ve onların katkılarını inceleyelim.

Abdürreşid İbrahim ve İslamcı Pan-Türkizm

Dergide en çok yazan Sibiryalı Abdürreşid İbrahim'in (1857-1944) makaleleri değişik konulara temas eden kısa yazılardır; bunların çoğu Osmanlı Türkleri ve İslam dünyası hakkındadır. Dergiye gelen bazı mektuplar doğrudan ona hitaben yazılmıştır. Abdürreşid İbrahim, Asya'ya yaptığı üç yıllık seyahatinden sonra 1910'da İstanbul'a geldiğinde İttihat ve Terakki'nin üst düzey adamlarıyla ve Enver Paşa ile yakın dostluk kurar.² Gezdiği ülkelerdeki Müslümanların durumunu anlattığı konferansları büyük ilgi görür. Cesur, maceracı, samimi ve mücadeleci kişiliğiyle birçok aydının gönlünü kazanır. Mehmed Akif, Eşref Edip ve İzmirli İsmail Hakkı gibi tanınmış İslamcı aydınlarla ahbab olur. İşte, *Teârûf-i Müslimîn*'i tam bu sırada çıkarır.³

2 Abdürreşid İbrahim'in İttihatçılarla ve onların İslam birliği siyasetiyle olan ilgisi hakkında bkz. Özbek, 2002, s. 45-67. Nadir Özbek'in bu konudaki iki makalesi faydalı analizler içermektedir. Fakat Osmanlıca metnin okunmasında gözden kaçan bazı okuma hatalarının (özellikle s. 56-57 ve 61'de) olduğunu belirtmek gerekir.

3 Abdürreşid İbrahim, İttihat ve Terakki döneminde aktif görevler alır. 1911'de İtalyanların işgal ettiği Trablusgarb'a gider. Oradaki çatışmalara fiilen katılır. Enver Paşa ile aralarında samimi bir dostluk oluşur. I. Dünya Savaşı sırasında Enver Paşa tarafından Almanya'ya gönderilir. Rus ordusu saflarında savaşırken Almanlara esir düşen Müslüman askerlerini Osmanlı saflarında savaşa katılmaya ikna etmekle görevlendirilir. Onun çabaları sayesinde oluşturulan "Asya Taburu" Mayıs 1916'da İstanbul'a getirilir ve buradan Irak cephesine sevk edilirler. 1918 yılında Teşkilât-ı Mahsusa tarafından Rusya Müslümanları için bir büro açmak üzere İsviçre'ye gönderilir. Sonra, bağımsızlığını ilan eden Ukrayna'nın başkenti

Abdürreşid İbrahim, Osmanlı ülkesindeki Meşrutiyet hareketini büyük bir şevkle destekler. Avrupa'da (Rusya hariç) bütün ülkelerin mebusan meclisi veya ayan meclisi usulüyle iş gördüklerini, seçimlerin adil olması hususunda son derece özenli davrandıklarını ifade eder. Ona göre, Doğu'da bu usul kabul edilse bile sözde kalır; seçim zamanında halk çoğunlukla şarlatanların, serserilerin sözlerine kapılır; milletin çıkarları gözetilmez. Bunun böyle olmasında halktaki cehaletin önemli bir payı vardır. Meşruti idareyle yönetilen ülkelerdeki en büyük sorun seçim konusudur; layık olmayan kimseler şöhretleri sebebiyle veya birilerinin eşi-dostu olduğu için seçilirlerse o ülkenin meşruti idaresi de ancak o kadar olur. Buna örnek olarak Rusya'yı gösterir:

Bugün Rusya'da (güya) idare-i meşrûta vardır, ekseriyet vardır; fakat adalet de yok, müsavat da yok, hürriyet falan da yok. İnsaniyete gelince o hiç de yok. Ya ne var? Duma [Meclis] var, istibdad var, zulüm var, cehalet var, Stalpin [Pyotr A. Stolpin, 1862-1911] var, istediğini yapmak var. (Abdürreşid İbrahim, 1910b, ss. 34-36).

Abdürreşid İbrahim'in dergideki ilk yazıları Pan hareketleri hakkındadır. Öncelikle Pan-Slavizm ve Pan-Cermenizmden bahseder. Bulgaristan, Sırbistan, Karadağ ve Romanya'nın kurulmasında Pan-Slavizmin; Alman birliğinin oluşmasında Pan-Cermenizm fikrinin etkili olduğunu ifade eder. Pan-İslamizm fikrinin ise sadece sözde kaldığı görüşündedir. Rusya'da "Müslümanlar İttifakı" teşkilatı bir ara etkili olmuşsa da Çarlık rejimi bunu sindirmiştir. Oysa bu fikir büyük bir potansiyele sahiptir. Dünyada sayıları 300 milyonu aşan Müslümanlar birlikte hareket edecek olurlarsa çok büyük bir siyasi güç oluşturabilirler (Abdürreşid İbrahim, 1910e, s. 17). Yüz milyon kadarını Müslüman Türklerin oluşturduğu bu büyük kitleye Osmanlı devletinin rehber olması gerekir (Abdürreşid İbrahim, 1910e, s. 18).

Milliyet düşüncesinin en gelişmiş bir fikir olduğu kanaatinde olan Abdürreşid İbrahim, Almanları geliştiren, İtalya'yı Avusturyalıların boyunduruğundan kurtaran fikrin milliyet fikri olduğuna ve Japonya'nın bu fikir sayesinde Rusya'yı dize getirdiğine dikkat çeker (Abdürreşid İbrahim, 1910e, ss. 18-19). Hilafet makamının İslam dünyasının yaşaması için son derece önemli olduğunu ve Dünya Müslümanlarının kendilerini kalben bu makama bağlı hissettiklerini

Kiev'de açılan büyükelçiliği düzenlemekle ve büyükelçiye yardım etmekle görevlendirilir. İstanbul'a döndükten kısa bir süre sonra 1918 Ekim ayı sonunda buradan ayrılır. Abdürreşid İbrahim hakkında bkz. (Uzun, 1988; Özbek, 1994; Türkoğlu, 1997; Cwiklinski, 2012; Yeşilöz, 2013).

söyler (Abdürreşid İbrahim, 1910c, s. 140). Ona göre Osmanlı hükûmeti (yani İttihat ve Terakki hükûmeti) son derece dikkatli hareket etmelidir, zira onların yapacağı bir hata tüm İslam dünyasını etkileyecektir.

Abdürreşid İbrahim'e göre Pan-Turanizm (bunu Pan-Türkizmle eşanlamlı olarak kullanıyor; Müslüman olan Türk topluluklarının birliğini kastediyor), Pan-İslamizmin mukaddimesi, bir geçiş aşaması ve tamamlayıcı bir parçasıdır. Pan-Turanizmden esas maksat dünyadaki bütün Müslümanların gönlünde yatan İslam Birliği düşüncesinden başka bir şey değildir. Bu durumda Pan-Türkizm, İslam birliği ideali dâhilinde geçici bir şube olarak iş görecektir (Abdürreşid İbrahim, 1910e, s. 18). Önce Türk topluluklarının birliği sağlanacak, arkasından bütün Müslüman topluluklarının birliğine gidilecektir. Türk birliğini gerçekleştirmek için yapılacakların başında dil birliğini sağlamak gelir (Abdürreşid İbrahim, 1910e, s. 20). Bu yolda ilk adım olmak üzere İstanbul Türkçesi sadeleştirilerek Türk kavimlerinin ortak dili kabul edilmelidir. Bu hedef basın ve yayın sayesinde gerçekleştirilebilir. İstanbul Türkçesi sadeleştirildiği takdirde Türk dilli diğer topluluklar için anlaşılabilir, halis bir dil meydana gelebilir (Abdürreşid İbrahim, 1910e, s. 17-18), böylelikle Tatarlar Osmanlı yayınlarını, Osmanlı Türkleri ise Tatarca gazete ve kitapları okuyabilirler. Abdürreşid İbrahim, Türkistan, Kazakistan, Tataristan kavimlerinin hepsinin aynı dil, din ve ırka mensup olduklarını vurguladıktan sonra, bunları birbiriyle tanıştırmak, fikirlerini bir noktada toplamak, çıkarlarının ve zararlarının ortak olduğunu göstermek gerektiğini savunur (Abdürreşid İbrahim, 1910ı, ss. 57-58).

Abdürreşid İbrahim, Kazan, Kırım, Türkistan, Dağıstan, Hindistan, Cava, Tunus, Fas, Mısır ve Hadramut gibi yerlerin yabancıların ayağı altında, hakaretlere maruz kaldığını ve günden güne çöküntüye sürüklendiğini söyler. Arafat'ta hacılara hitaben yaptığı bir konuşmada onların gözünü açmaya çalışır; bütün dünya Müslümanlarını Hilafet bayrağı altında toplamanın gerekliliğini vurgular. Müslümanların din kardeşliği temelinde bir birlik oluşturmalarının çok doğal olduğunu belirtir (Abdürreşid İbrahim, 1910d, s. 34).

Abdürreşid İbrahim'in bazı yazıları talebelere nasihat niteliğindedir. Talebelere seslenirken onlara her işlerinde aklı rehber etmelerini, sadece bir hocanın veya muallimin sözüne bağlanıp kalmamalarını öğütler. Bazı cahil hocaların "akıl" sözünden bahsedildiğinde rahatsız olduklarını, bunu söyleyenleri içtihat iddiasında bulunmakla ve Vehhabî olmakla suçladıklarını belirtir. O'na göre, Müslümanlar Avrupa'nın ne olduğu konusunda gerçek bir bilgiye sahip

değildirler; Avrupa'da nefret edilen rüşvet, Müslümanlarda gelenek halini almış, ahlak bozukluğu Müslümanların tabiatı haline gelmiştir (Abdürreşid İbrahim, 1910f, s. 57).

Abdürreşid İbrahim, Osmanlı eğitim sistemine sert eleştiriler yöneltir. Kendisi geleneksel eğitim kurumlarında yetişmiş biri olsa da, bir şekilde Avrupa ve Rusya'daki eğitim kurumlarının işleyişinden haberdardır; özellikle Rus üniversite eğitimine hayranlık duymaktadır. Ona göre Osmanlı eğitiminin temel noksanlarından biri modern ilimleri anlayan, talebeye hakkıyla ders verebilecek muallimlerin olmamasıdır. Diğer bir noksan ise üniversite talebesinin idealsiz ve ülke meselelerine duysuz yetişmesidir. Avrupa talebesinin daha lise çağlarından itibaren ülke sorunlarıyla ilgilendiğini, üniversite yıllarında belli bir görüşü benimsediğini söyler. Üniversite talebesinin bir görevi ilim tahsil etmekse, diğer bir görevi ise memleket işleri hakkında kafa yormak ve bu konularda fikir üretmektir. Eğer talebe öğrenimi sırasında bunları düşünmezse, iş hayatına atıldıktan sonra hiç düşünmeyecektir (Abdürreşid İbrahim, 1910g, ss. 75-77). Avrupa üniversitelerinde idarecilerin ve hocaların talebeye arkadaş gibi davrandığını, birçok konuyu birlikte müzakere ettiklerini söyler. Rus üniversitelerindeki profesörlerin talebeyle samimi tarzda görüştiklerini, fakat ciddiyetlerini korumasını da bildiklerini, sadece resmi dersler vermekle yetinmediklerini, "talebenin ruhuna hulûl edercesine" eğitim verdiklerini ifade eder. Şayet Avrupa taklit edilecekse bu yönlerinin taklit edilmesi gerektiğini belirtir (Abdürreşid İbrahim, 1910ğ, ss. 88-89).

Abdürreşid İbrahim'in bazı yazıları öz eleştiri yüklüdür. Ülkenin içinde bulunduğu durumun hiç de iç açıcı olmadığını, "memleketin yarısı elden gitmiş, kalan yarısının işi bitmiş, nereden tutsan oradan çürük, ahlâk-ı hamîde ve ahlâk-ı milliye nâmlarına da hiçbir şey kalmamış" sözleriyle dile getirir (Abdürreşid İbrahim, 1910g, ss. 75-77). İslam dünyasında gördüğü yanlışlıkları (Müslümanlara ârız olan hastalıkları) eleştirmekten çekinmez. Kafkasya'da, Çin Türkistan'ında, hatta İstanbul'da kızların-kadınların satılması konusuna değinerek İslam toplumdaki vahim bir hastalığa dikkat çeker (Abdürreşid İbrahim, 1911a, ss. 49-50). Başka bir makalesinde kendisini Kaşgar şeyhülislamı olarak tanıtan birinin İstanbul'da yardım paraları topladıktan sonra ortadan kaybolduğunu anlatır. Kendisini Sultan V. Murad'ın oğlu olarak tanıtan birinin Ufa ulemasından büyük bir itibar gördüğünü zikreder. Abdürreşid İbrahim bu adamın bir dolandırıcı olduğunu anlarsa da (bu gibi kimseler halk üzerinde çok etkili olduklarından)

bunu dile getiremez (Abdürreşid İbrahim, 1910c, s. 140). Aynı şekilde kendisini Peygamber soyundan gösteren bir takım kimselerin halkın saflığından faydalanıp dini duygularından istifade ettiklerini yazar.

Abdürreşid İbrahim, (diğer bazı Ceditçi aydınlardan farklı olarak) Buhara Emiri Abdülehad (1885-1910) hakkında dikkatli bir dil kullanır. Onun durumunu anlayışla karşılar. Emir'i eleştirmek yerine onun yaptığı hayır işlerini sıralar. Hicaz demiryoluna önemli miktarda bağış yaptığını, Petersburg Camii'nin yapımı için maddi destek verdiğini hatırlatır. Medreselerin ıslahı için birkaç defa emrettiyse de ulemanın onu dinlemediğini söyler. Emir'in ticarete becerikli olduğunu, eşsiz bir halı imalathanesine ve dokuz pamuk fabrikasına sahip olduğunu, bu fabrikalardan her yıl önemli miktarda pamuk ve karakul derisi ihraç edildiğini, ayrıca Buhara'dan Kâgân'a 12 kilometrelik bir demiryolu yaptırdığını dile getirir (Abdürreşid İbrahim, 1911b, ss. 65-66).

Abdürreşid İbrahim bazı yazılarında Rusya Müslümanları hakkında bilgiler verir. Bir yazısında meşhur Tatar zenginleri Hüseyinof Kardeşlerin hikayesini anlatır (Abdürreşid İbrahim, 1910i, s. 228-229). Başka bir makalesinde Rusya'nın kendi Müslüman tebaasının hacca gitmesini kısıtlamaya çalıştığından, diğer yandan Osmanlı memurlarının Buharalı hacılara karşı anlayışsız davranışlarından söz eder (Abdürreşid İbrahim, 1910a, ss. 142-143). Hacıların çektikleri zorlukları dile getirerek yetkililerin dikkatini bu konuya çekmeye çalışır (Abdürreşid İbrahim, 1910ç, s. 204).

Kazanlı Bir Pan-İslamist: Troyskili Ahmed Tâceddin

Derginin ikinci önemli şahsiyetiusûl-i Troyskili Ahmed Tâceddin'dir. Onun yazıları olmasa dergi bu kadar hacimli ve zengin olamazdı herhalde. Otuz üç kadar olan (imzasız olanlar da katılırsa bu sayı artacaktır) makalelerinin yanında, Rus gazetelerinden yapılan çeviriler de büyük bir ihtimalle ona aittir. Kendisi hakkında çok az şey bilinmektedir. Dergideki bir yazısında, çocukluk yıllarının usûl-i cedidin ilk dönemine tesadüf ettiğini söylemektedir. Buradan, onun 1870'lerin sonunda doğduğu tahmin olunabilir. Ne zaman ve ne vesileyle İstanbul'a geldiği bilinmemektedir. Makalelerinden birçoğu İslam ve Türk halklarının birliği konusunda yoğunlaşan bu yazarın, Kazan Tatarı olduğu anlaşılmaktadır. Başkurtlar ve Kazaklar hakkındaki yazılarının yanında, Buhara ve Hive hanlıkları hakkında oldukça ayrıntılı ve eleştiri yüklü makaleler kaleme

aldığı görülmektedir. Âkıbeti hakkında hiçbir şey bilinmeyen bu önemli aydın birdenbire basın hayatından kaybolur.

Ahmed Tâceddin, Rusya'da yaşayan 25-30 milyonluk Müslüman kitlesinin (kendi ifadesiyle, Tatar, Başkurt, Kırgız, Sart, Tipter ve Özbeklerin) Türk ırkına mensup olduklarını, Sartlar dışında hepsinin (az bir şive farkıyla) Türkçe konuştuklarını söyler. Kazan Tatarları arasındaki Ceditçilik-Kadimcilik ayrışmasını anlatırken cahil hocalardaki ahlaki bozulmaya temas eder. İsmail Gaspıralı'ya ve onun eğitim faaliyetlerine olan hayranlığını değişik vesilelerle dile getirir. Mısırlı reformist İslamcı Muhammed Abduh'un Rusya Müslümanları arasında çok fazla sevildiğini ifade eder. Osmanlıların Rusya Müslümanlarının mercii, sığınağı ve rehberi olduklarını değişik vesilelerle vurgular (Tâceddin, 1909, s. 75). Ona göre, Rusya Müslümanlarını bir araya toplayan; Türk, Tatar, Başkurt, Mişer hepsini bir babanın çocukları yapan İslamiyettir. Kazan etrafında yaşayan Hıristiyan Tatarlar (Kreşinler) Türk soylu olmakla beraber farklı bir topluluk olarak algılanır. Buradan yola çıkarak Rusya Müslümanlarını birbirine bağlayan şeyin soy birliği değil, din bağı olduğu sonucunu çıkarır (Tâceddin, 1910a, ss. 11-13). Ahmed Tâceddin'e göre, Tatar, Kırgız, Başkurt, Mişer yok; Türk ırkına mensup tek bir İslam milleti vardır. Rus parlamentosundaki Tatar mebuslarının bu durumu göz önünde tutarak "Tatar" isminde ısrar etmekten kaçınmaları ve kendilerini "Rusyalı İslam vekilleri" olarak tanımlamaları gerektiğini savunur; vekillerin "Tatar" ve "Türk-Tatar" taraftarı olmak üzere ikiye ayrılmalarını üzüntüyle karşılar.

Derginin çıktığı sıralarda Rus gazetelerinde Osmanlı ülkesi hakkında çok sayıda haber, yorum ve makale yer almaktadır.⁴ Mesela, Petersburg'da yayınlanan *Novoye Vremya* gazetesinde⁵ İslam misyonerlerinin Rusya'nın kuzeydoğu taraflarında İslamiyeti serbest bir şekilde yaydıkları haberi verildiğinde *Sırât-ı Müstakîm* bu haberi sevinçle duyurur. Ahmed Tâceddin, bu haberi kuşkuyla karşılar. *Novoye Vremya* gibi İslam karşıtlığıyla tanınan bir gazetede çıkan bu haberin ihbar nitelikli olduğunu, bunun hemen arkasından Ortodoks mahfillerin harekete geçtiklerini, bölge Müslümanlarını sıkıntıya sokacak raporlar

4 Abdürreşid İbrahim eskiden Rus gazetelerinde Osmanlı haberlerine nadiren rastlandığını, fakat son zamanlarda bu konuda çok sayıda haber, yorum ve makalelerin yer aldığını ifade eder (Abdürreşid İbrahim, 1911c, ss. 113-14).

5 *Novoye Vremya* (НОВОЕ ВРЕМЯ), Petersburg'da 1868-1917 yılları arasında yayınlanan Rusya'nın önde gelen gazetelerindendi.

kaleme alarak hükûmete sunduklarını söyler. Nitekim bu haberin hemen arkasından Astrahan'da Şûrâ-yı İslam Cemiyeti himayesinde açılan erkek ve kız ilk mektepleri kapatılır. Bir başka okulda İslam ülkelerinde tahsil görmüş olan üç muallimin işten el çektilerimeleri istenir. Okul idaresi buna kulak asmayınca okul kapatılır. Ufa'daki Müslüman Dini İdaresi denetime tabi tutulur. Çarlık kanunlarına aykırı şeyler okutulduğu gerekçesiyle Ufa'daki Âliye Medresesi denetlenir (Tâceddin, 1910ş, ss. 43-47). Yazara göre, bütün bunlar yapay bir şekilde oluşturulan Pan-İslamizm korkusundan kaynaklanmaktadır. Rus gazetelerinin yazdıklarına bakılırsa, Rusya Müslümanları son derece serbest bir şekilde yaşamaktaydılar. Fakat gerçek durum böyle değildir. Kazak-Kırgızların toprakları gasp edilmekte, Tatar muallimler işten atılmakta, Müslüman okulları kapatılmaktadır. Ona göre, bu baskılar karşısında Müslümanların el ele verip kendi aralarında birlik oluşturmaları çok doğaldır (Tâceddin, 1910b, ss. 15-16).

Ahmed Tâceddin Rusya basınında Hilafet makamı ve Rusya Müslümanları hakkında yayınlanan makaleleri tenkit eder (Tâceddin, 1910ğ, ss. 96-100). *Novoye Vremya* gazetesinin önde gelen yazarlarından Mihail O. Menşikov'un⁶ "Maveraünnehr'de İngiltere" başlıklı makalesinde yazdıklarını eleştirirken Rusya'nın Orta Asya'daki sömürgeci siyasetini göstermeye çalışır. İngiltere'nin Mısır'daki konumunu Rusların Orta Asya'daki durumuyla karşılaştırır. Rusların Orenburg-Taşkent demiryolunu yapmalarının bir amacının buraya Rus göçmen yerleştirmek olduğuna dikkat çeker (Tâceddin, 1910n, ss. 275-78).

Rus hükûmeti Müslüman hacıların Hicaz'a gitmelerine kuşkuyla yaklaşmakta, onların orada Pan-İslamizm düşüncesine maruz kaldıklarını ve ülkelere döndüklerinde bu "mikrob"u kendi topluluklarına yaydıklarını düşünür; bu yüzden bir takım tedbirler alır. Ahmed Tâceddin'e göre hükûmetin asıl maksadı bu hacıların kalbinde Türk sevgisi oluşmasını engellemektir (Tâceddin, 1910ö, s. 357).

Rus hükûmetinin Türk toplulukları arasındaki en küçük bir dayanışmayı bile tehdit olarak gördüğünü ifade eden Ahmed Tâceddin, Rusya'nın Türk topluluklarını daima dağınık halde görmek istediklerini belirtir. Bu toplulukların *Türk* adıyla ortaya atılmaları ve büyük bir Türk ailesi oluşturmaları fikrinin (Tâceddin, 1910o, s. 291) Rus milliyetçilerinin hoşuna gitmediği gibi, onların biraz solunda

6 Mihail O. Menşikov (1859-1918), muhafazakâr ve milliyetçi görüşleriyle tanınan Rus yazarı ve yayıncısıdır.

yer alan *Russkoye Slova*⁷ gazetesi muhitini de rahatsız etmekteydi. İstanbul'da Türk topluluklarının birleşmesi konusunda verilen bir konferans derhal Rus gazetelerinin dikkatini ve tepkisini çekmekteydi. Rus milliyetçisi çevreler, Pan-Türkizmin önünü almak için casuslarını seferber etmekte, Rus Duma'sının 1909'daki bir toplantısında Müslüman ilk mekteplerinde Türk edebiyatı değil Tatar edebiyatının okutulması gerektiğini, Türkçe eğitim verilmesinin doğru olmadığını savunmaktaydılar.

Novoye Vremya'da yayınlanan bir makalede, Abdürreşid İbrahim'in İstanbul'da *Teârûf-i Müslimîn* adında Rus düşmanlığını yayan bir dergi çıkardığı iddia edilir. Ahmed Tâceddin bu suçlamayı kabul etmez. Şayet makalede Müslümanlara baskı yapan Ruslar kastediliyorsa bunun doğru olduğunu, fakat Müslümanların haklarını kabul eden ve baskılara karşı çıkan Ruslara kesinlikle bir düşmanlıklarının olmadığını söyler. *Novoye Vremya*, Rusya'daki usûl-i cedid mekteplerindeki Pan-Türkizm tehlikesine dikkat çekmekte, bu okullarda ortak Türk dilinde eğitim yapıldığını, İstanbul'da basılan ders kitaplarının okutulduğunu, bazı okulların üniformalarının İstanbul'dakilerle aynı olduğunu haber vermekteydi (Tâceddin, 1911a, s. 54). Ahmed Tâceddin, Çarlık hükûmetinin bütün bu gayretlerinin Rusya Müslümanlarının Osmanlı kardeşlerine yönelmelerini engelleyemeyeceğini, bu iki kardeş halkın birbirini tanıma-ya başladıklarını ve bir gün birleşeceklerini ileri sürer. Osmanlı tarihçilerinin Timur-Beyazıt mücadelesini yazarken aldıkları tarafsız tavrı sebebiyle bu bağı zedelediklerini ifade eder.

Ahmed Tâceddin ayrıca Ruslar için çalışan, Tatarlarla Türklerin arasını açmak amacıyla yazı yazan kimselerin varlığından bahseder. Anlaşıldığı kadarıyla o, siyasi mülteci sıfatıyla Avrupa'da bulunan ve kendilerine milliyetçi süsü veren Rus casuslarından söz etmektedir. Bunların son zamanlarda faaliyetlerini arttırdıklarını belirtir ve onların zehirli fikirlerinin Rusyalı Müslüman gençleri etkileyebilecekleri endişesini dile getirir. Yazar, bunların kimliklerini açıklamak için henüz vakit gelmediğini, fakat propagandalarına devam ederlerse kendilerinin kim olduklarını teşhir edeceğini yazar. Bu kişilerin Avrupa'ya nasıl gittikleri, kimler aracılığıyla casusluk yoluna girdiklerini ve Rusya'da kimlerle irtibatla bulduklarının bilindiğini söyler. Bunların Avrupa'ya tahsil için giden safdil talebeleri işgal etmeye çalıştıklarını ve buna derhal son vermelerini sert bir dille ikaz eder (Tâceddin, 1910o, s. 292).

7 *Russkoye Solova* (Русское слово), 1895-1918 yılları arasında Moskova'da yayınlanan Rus gazetesidir.

1910 yılı sonunda Kazan'da Ortodoks Misyonerler Kongresi düzenlenir. Bu kongrenin niçin toplandığı ve burada nelerin görüşüldüğü hususu Müslümanları yakından ilgilendirmektedir. Ahmed Tâceddin, misyonerlerin Rusya'da yaşayan bütün toplulukları Rus kalıbına sokmak istediklerini, bunu yaparken Rusya'ya faydadan çok zarar getirdiklerini, zira diğer halkları Ruslardan soğuttuklarını, basiret sahibi Rusların bu durumun farkında olduklarını yazar. Kongrede Rusya Müslümanlarını ilgilendiren iki karar alınır: Birincisi, Rusya'daki sansür komitesine bir Hıristiyan din adamı dahil edilerek Müslüman matbuatının içeriği hakkında bilgi edinilmesi; ikincisi, Tatarca yayınlanan kitap ve makalelerin Rusça tercümeleriyle birlikte yayınlanması şartının konulmasıdır. Ahmed Tâceddin'e göre, bu kararların amacı Rusya'daki terakkiperver Tatar basınını engellemektir (Tâceddin, 1910j, ss. 148-49). Duma'da (Rusya Meclisi'nde) Müslüman ilk mektepleri hakkında kararlar alınır; hükümet eğitimi yaygınlaştırmak bahanesiyle Müslümanları Ruslaştırma projesi peşindedir (Tâceddin, 1910p, ss. 369-73).

1910 yılında Kazanlı mutaassıp hocalar ile terakkiperver gençler arasında ortaya çıkan ihtilaflardan biri tiyatro meselesidir. Gençler, tiyatro sanatına büyük rağbet gösterip halkın bu sayede uyanıp ilerleme yoluna gireceğini savunurken, mutaassıp hocalar ("kadim-perverler") tiyatrodan nefret etmektedir. Ahmed Tâceddin, gençlerin abartılı tutkusunu anlayışla karşılarken, Kadimci hocalar hakkındaki eleştirilerini ise şu sözlerle dile getirir:

Bu kadim-perverlerin en sevmediği bir şey mücadele-i hayattır. Hayatı idâmeye hâdim ne gibi bir şey varsa bundan nefret ederler. Hele terakki ve teceddüd bunların en hoşuna gitmediği bir şeydir. İşte bir milletin aza-yı mevcûdesi beyninde şu levha-i tenâkuzun husûle gelmesi terakki ve tekâmülüne büyük mâni teşkil ediyor. Bu mâniyi ortadan kaldırabilecek bir şey varsa o da bunları yekdiğerine mecz edecek bir meslek-i makuldür. (Tâceddin, 1910c, s. 27).

Tiyatro meselesi en fazla Orenburg şehrinde sorun yaratır. Kadimci hocalar tarafından çıkarılan *Din ve Maişet* dergisi Müslüman halkı tiyatro severlere karşı kıskırtır. Ahmed Tâceddin, bu derginin ikide bir ortalığı karıştırmasının altında gizli bazı sebepler olduğunu ima eder (Tâceddin, 1910c, ss. 28-29). Yazar Orenburg'un mutaassıp hocalarının tiyatrolara gösterdiği aşırı tepkiyi eleştirir. Diğer yandan, İstanbul'da Şehzadebaşı'nda yapılan tiyatro gösterilerine karşı çıkar; burada tiyatro adı altında icra edilen gösterilerin aşağı düzeyde ve ahlaka aykırı içerikte olduğunu savunur (Tâceddin, 1910k, ss. 190-193). Görüldüğü üzere, Ahmed Tâceddin gözü kapalı bir şekilde ilerleme taraftarı değildir; aklına uymayan fikir ve davranışları eleştirmekten çekinmez.

Ahmed Tâceddin, Rusya Müslümanlarının eğitim meselesine ilişkin olarak, Orenburg ve Kazan'da ders veren cahil hocaların kötü eğitimleri yüzünden talebelerin dinden uzaklaştıklarını savunur. Bunların dini eğitim diye öğrettikleri şeylerin namaz, oruç ve temizlik konularının ayrıntılarından ibaret olduğunu, bu durumun birçok kişiyi rahatsız ettiğini, fakat bunun dile getirilemediğini söyler (Tâceddin, 1910s, s. 26).

Genç kuşağı birçok konuda desteklese de Ahmed Tâceddin, zaman zaman onları eleştirmekten geri kalmaz. Tatar gençlerinin imamlık mesleğini küçümsemelerini ve ilgi duymamalarını büyük bir hata olarak görür. Oysa 10-15 yıl öncesine kadar bu makamın gençler için ideal bir mevki olduğunu fakat artık idealist gençlerin rağbet etmemesi yüzünden buraların cahil kimselere terk edildiğini dile getirir; bu makamın mahkum bir millet olan Rusya Tatarları için ne kadar önemli olduğunu anlatmaya çalışır. Aydınların bir imam kadar halkın içine sokulup onların ruhuna inebilmelerinin mümkün olamayacağını, cahil bir imamın minberden söylediği sözlerin aydınların büyük mitinglerde söylediklerinden, gazete sütunlarında yazdıklarından çok daha etkili olduğunu savunur. “Üç-beş sümüklü serserinin” aşağılaması veya hafife almasının bu makamın değerini azaltmayacağını söyler. Hükûmetin okullarda milli ve dini duyguların işlenmesini engellemeye çalıştığı bir zamanda imamlık mesleğinin daha bir önem kazandığını, halkı geleceğe hazırlamak için en uygun meslek olduğunu dile getirir. Ayrıca, Rusya'nın okullara karışsa da, imamlık makamına dokunması ve müdahale etmesinin zor olduğunu, arkasında 35 milyonluk bir Müslüman kitlesi olmasa Sadri Maksudof ve Haydarof gibi aydınların Duma'da (Rusya Meclisinde) Müslümanların taleplerini dile getiremeyeceklerini hatırlatır (Tâceddin, 1910ı, ss. 115-16).

Kazak-Kırgız topraklarına Slav göçmenlerin yerleştirilmesinden (Tâceddin, 1910d, ss. 63-65) ve Rus okullarında aldıkları eğitimin tesiriyle Kazak çocuklarının kendi kültürlerine yabancılaşmalarından bahseden Ahmed Tâceddin, son yıllarda bu durumun değişmeye başladığını ve eğitimli Kazak gençlerinde millî bilincin uyandığını belirtir. Ona göre, bu bilinçlenme Rus baskılarının bir sonucuuydu. Akmolinsk'de Rus okullarında eğitim gören 20 kadar Kazak gencinin Duma'daki Müslüman vekillerine yazdıkları bir mektupta kendilerinin Kazan Tatarları ile bir olduklarını ifade etmiş olmalarını Rusya'daki Türk topluluklarının birliği yolunda atılmış bir adım olarak görür (Tâceddin, 1910s, ss. 6-9).

Ahmed Tâceddin'in Ural-Ötesinde (Orenburg, Ufa ve Perm vilayetlerinde) yaşayan Başkurtlar hakkındaki düşünceleri eleştireldir. Verimli topraklara ve zengin yer altı kaynaklarına sahip olan Başkurtların yoksul bir şekilde yaşamalarını onlardaki tembellekle açıklar (Tâceddin, 1910e, s. 82-83); onlar arasında pek bir uyanış olmadığını söyler (Tâceddin, 1910g, s. 101). "Türk oğlu Türk" olarak tanımladığı bu halk arasında Başkurtçuluk eğiliminin gelişmesini eleştirir; bunu "sen Başkurt, ben Tatar, o Türk diyecek olursak bittiğimiz gündür" sözüyle dile getirir. Bu hususta Çarlık yönetiminin hileli siyasetine dikkat çeken yazar, bir Başkurt köyünü zorla Ruslaştırmanın mümkün olmadığını anlayan hükûmetin Başkurt gençlerine yöneldiğini, onları Türklükten ve İslam'dan uzaklaştırmaya çalıştığını söyler (Tâceddin, 1910g, s. 101). Ufa'da Başkurt kızları için açılan Rus okulunda eğitim adı altında asimilasyon yapıldığını ima eder (Tâceddin, 1910h, ss. 118-19).

Ahmed Tâceddin'in Buhara hakkındaki yazıları eleştiri yüklüdür. Rusya Müslümanları (Kazanlılar) ile Buhara ahalisi arasındaki farkın, aydınlık ve karanlık ("ziya ve zulmet") arasındaki fark kadar büyük olduğunu söyler. Buharalıların bağımsız oldukları dönemde Kazanlılara kıyasla yüksek bir itibara sahip olduklarını, fakat artık bunun değiştiğini ifade eder: Rus hükûmeti, doğrudan hâkimiyeti altında bulunan Kazanlılara istediğini yaptırmakta zorluk çekerken, güya iç işlerinde serbest olan Buhara Hanlığı'nda bir Rus komiserinin keyfi davranışlarına karşı hiçbir tepki olmamasını tuhaf bulur. Yazar bu tepkisizliğin sebebinin Buhara medreselerinin artık vatanına sahip çıkacak adamlar yetiştirmemesine bağlar. Buhara talebelerine seslenerek onların eski güçlerini yeniden kazanacakları yerin İstanbul mektepleri olduğunu söyler; talebelerin her türlü zorluğu göze alarak bir an evvel İstanbul'a yönelmelerini salık verir.

Ahmed Tâceddin, 25 yıldan beri Buhara tahtında oturan Abdülehad Han'ın Ruslara karşı yürüttüğü "çürük siyaset"i eleştirmekten çekinmez. Emir'in ülkesini Rusya'nın bir eyaleti haline getirdiğini, Buhara devletinin çökmekte ve kuzey selinin altında kalmak üzere olduğunu, son günlerini yaşayan Abdülehad'ın bir sürü cahil zümresi ile kuşatıldığını ileri sürer (Tâceddin, 1910ç, ss. 44-45). Yaşanan onca olumsuzluklara karşın Buhara halkının sakin kalmasını tuhaf bulan yazar, bu rahatlığın sebebinin Buhara'nın melekler tarafından korunduğu yolundaki uydurma bir hadise bağlar (Tâceddin, 1910ç, s. 45). Bununla beraber, Türkistan gençleri arasında bir canlanmanın olduğunu, son zamanlarda Türkistan'ın ve özellikle Buhara'nın artık yavaş yavaş uyandığını, bura-

da Rusları rahatsız eden “vatan” ve “millet” gibi kelimelerin telaffuz edilmeye başlandığını anlatır (Tâceddin, 1910i, ss. 128-32). Fakat bu uyanışın ciddi bir direnişle karşılaştığını da belirtir (Tâceddin, 1911b, s. 76).

Hive hanı Muhammed Rahim'in (1865-1910) ölümü üzerine Rus basınında Hive'nin Rusya topraklarına katılması vaktinin geldiği şeklinde haberler çıkmaktadır (Tâceddin, 1910m, s. 255). Bu konuda eleştirel bir makale kaleme alan Ahmed Tâceddin, Muhammed Rahim Han'ın Rus istilası sırasında Hive'den kaçtığını, yerine geçen Ata Han'ın Ruslarla iyi geçindiğini, hatta dalkavukça tavırlar içinde olduğunu anlatır. Ruslar ise Ata Han'ı değil, Muhammed Rahim Han'ı tercih ederler. Rus Generali von Kaufman, Hive'nin kuzeyinden bir parça koparıldıktan sonra geri kalan toprakların idaresini ona bırakır. Ahmed Tâceddin'e göre, 38 yıl boyunca Rusya'ya fazlasıyla sadık kalan Muhammed Rahim Han her yıl Petersburg ve Kafkasya'ya giderek milletin parasını boş yere harcamıştır. Yeni Hive hanı olan İsfendiyar Han (1910-1918) da Rusların işine yarayacak biridir ve zaten elinde pek fazla bir şey yoktur. Dolayısıyla Hive'nin kurtuluşu fikirleri aydınlanmış gençlere düşmektedir (Tâceddin, 1910m, s. 258).

Ahmed Tâceddin, insanlığın en çok zulüm gören ve en çok hakkı çiğnenen unsurunun kadınlar olduğunu söylese de, kadınların sosyal hayata katılarak veya hayat sahnesinde çalışarak özgürleşecekleri görüşüne katılmaz; tersine sosyal hayata katılmanın kadının yükünü ağırlaştırdığını savunur. Bazı “müstağriblerin” (yazar galiba bu sözü hem “Batı'ya meftun olmuş kimseler” hem de “şaşkınlar” anlamında kullanmaktadır) iddia ettiği gibi İslamiyetin kadına zulmetmediğini, tersine İslamiyetin erkeklere vermediği hakları kadınlara verdiğini savunur. 1904'te Berlin'de yapılan Kadınlar Kongresi'nden ve oradan yayılan fikirlerden söz ettikten sonra, bu fikirlerin Rusyalı İslam gençlerini etkilemesinden endişe duyar: “Onlar [kadınlar] da bizim gibi insandır. Binaenaleyh onların da bizim gibi olmaları, esaretten kurtulmaları lazım gelir” gibi ifadelerin safça söylenmiş sözler olduğunu ve bunların Doğu gerçeklerine uymadığını iddia eder.

Paris'te yaşayan genç bir yazar olan Kırımbayef, *Musulmanın* adlı bir dergideki yazısında Müslüman kadınların tamamen özgür ve erkeklerle aynı haklara sahip olmaları gerektiğini savunuyordu (Kırımbayef, 1910, ss. 221-22). Ahmed Tâceddin bunun mümkün (ve doğru) olmadığını belirttiikten sonra, Avrupalı gençler arasında gayr-ı meşru ilişkilerin moda haline geldiğini, aile hayatındaki ahlaksızlıklar sebebiyle Avrupa'nın çökmekte olduğunu ileri sürer. Kadın ve erkeğin eşit haklara sahip olamayacağını, kadınların yüzlerindeki

peçeyi kaldırmaya çalışmanın gereksiz olduğunu savunur. Ona göre, kadınların eşit haklara sahip olması aile temelleri için zararlıdır. “Üç beş kadıncağızı” bu gibi sözlerle oyalamak yerine, kadınları terbiye etmek ve böylelikle namuslu, ahlaklı, mutlu ailelerin ortaya çıkmasını sağlamak gerekir. Zira Müslümanların aile hayatında sorunlar vardır ve bunlar kadınların iyi terbiye almamış olmalarından kaynaklanmaktadır. Onların hatalı davranışları yüzünden erkekler evlerini terk edip kahvehane köşelerine kaçmak zorunda kalmaktadırlar. Yazar, sözlerini şöyle sürdürür:

Bugün kahvehane sandalyelerini nöbet nöbet işgal eden mübareklerin kısm-ı azamı kadınların muamelelerine dayanamayarak nefes almak için dışarıya fırlayan bedbahtlardır. Ahbablarımdan, arkadaşlarımdan pek çoğunu bilirim ki yaşları otuzdan çoktan geçtiği halde mahzâ (sırf) kadınların sui-ahlâkından kaçarak vakitlerini bekârlıkta geçiriyorlar. (Tâceddin, 1910l, s. 228)

Görüldüğü gibi, Ahmed Tâceddin ilerlemeci (terakkiper) safta olmakla birlikte, bazı konularda onların temel savunularının epeyce uzağına düşmektedir. Oysa onun gibi “ceditçi” kampta yer alan Musa Carullah’ın bu konudaki fikirleri onunkilere tamamen zıttır. Musa Carullah, toplumsal sorunlar konusunda kadını değil erkeği sorumlu tutar. Terbiye konusunda da öncelikle erkeklerin kadına bakışı konusunda eğitilmeleri ve alışılmış önyargularından sıyrılmaları gerektiği kanaatinde. Bu konuda Musa Carullah tek değildir. Gaspıralı’dan başlamak üzere yenilikçi aydınların çoğu özeleştiri yapmakta, kadınların geriplanda kalmalarının sorumluluğunun erkeklerde olduğunu savunmaktadırlar.

Rusyalı Müslüman Kadınlar ve Emine Semiye Hanım

Rusyalı ve Osmanlı kadınlarının *Teârûf-i Müslîmîn*’e azımsanmayacak bir katkılarının olduğu görülmektedir. Sibiryalı Âişe, Fevziye Reşid ve Mâmûre Hamidullin gibi genç Tatar kadınları Osmanlı ülkesindeki gelişmeleri ilgiyle takip etmekte, İstanbul’a uğrayan hacılar ve İstanbul’da eğitim gören Rusyalı öğrenciler vasıtasıyla Türkiye’de olan bitenden haberdar olmaktadır. Sibiryalı Âişe Hanım, Osmanlı Türkleriyle olan din ve soy birliğinin farkında olduklarını, kendilerine atfedilen “Tatar” adı yerine “Türk” unvanını yeğlediklerini, Rusya Müslümanlarının Osmanlılarla dayanışmak suretiyle varlıklarını koruyabileceklerini söyler. Rusyalı İslam kadınlarının süslenmeyi bırakıp Osmanlı kadınlarını örnek almaları gerektiğini ifade ettikten sonra İstanbul’da bir İslam Ana

Mektebi kurma fikrini ortaya atar. Buhara, Kazan ve İran gibi İslam dünyasının değişik yerlerinden gelecek olan hanımların bu okulda eğitim görebileceklerini düşünür (Sibiryalı Âişe, 1910, s. 61).

Bursa'da misafir olarak bulunan Mâmûre Hamidullina adındaki Tatar hanımı ise Osmanlı kadınlarının rehberliği konusunda aynı fikirde değildir. Eğitim konusunda Rusya Müslümanlarının (Tatarların) daha deneyimli olduklarını iddia eder. Ufa, Kazan, Troysk ve Astrahan gibi şehirlerde eğitim amaçlı derneklerin bulunduğunu ifade ettikten sonra Osmanlı eğitim sistemi hakkında bazı eleştirilerde bulunur. Bursa civarındaki köyleri gezdiğini ve buralardaki kız çocuklarının çok zor şartlarda okuduklarını dile getirir (Hamidullah, 1911, ss. 59-60).

Abdürreşid İbrahim'in kızı olan Fevziye Reşid de bu tartışmaya müdahil olur. Kazan, Ufa ve Orenburg gibi şehirlerin dışında, kızlar için doğru dürüst ilk mekteplerin bile olmadığını, dolayısıyla yüksek tahsil meselelerini konuşmak için henüz erken olduğunu ifade eder (Fevziye, 1910, s. 351). Kendisinin Rusya'nın birçok şehrini gezdiğini, Petersburg'da birkaç yıl yaşadığını ve bu vesileyle Rusyalı İslam kadınlarının durumlarını yakından tanıdığını ifade eder. Dört-beş aydır tanıdığı kadarıyla İstanbul kadınlarının aile işleriyle uğraşmadıklarını, yüksek sınıfa mensup kadınların sabahtan akşama kadar sokaklarda dolaşıp durduklarını söyler. Daha ailesine ısınamamış olan bu Osmanlı hanımlarının Almanya ve Fransa'dan getirilecek mürebbiyelere teslim edilmesinin doğru olmadığını savunur (Fevziye Reşid, 1910, s. 352).

Osmanlı kadın hareketinin öncülerinden olan Emine Semiye Hanım (1864-1944) da *Teârûf-i Müslimin'e* yazı göndermektedir. Emine Semiye Hanım, Tarihçi Ahmed Cevdet Paşa'nın kızı, Fatma Aliye Hanım'ın kardeşidir. Selanik'te "Şefkat-i Nisvan" adında bir dernek kurmuş, İnas Mektepleri müfettişliği ve yine aynı şehirde yayınlanan *Mütalaa* dergisinin başyazarlığı gibi önemli görevlerde bulunmuş (Kaymaz, 2009, ss. 29, 48), Siroz'da bulunduğu sırada İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne dahil olmuş,⁸ Balkan Savaşı sırasında Şişli Etfal Hastanesi'nde yaralı gazilere bakıcılık yapmıştır. İttihat ve Terakki içinde aktif görevler almış, hatta Kamil Paşa kabinesi döneminde İttihatçıların hapsedildikleri sırada kendisinin de tutuklanacağını haber alarak Paris'e gitmek zorunda kalmıştır (Emine Semiye Hanımefendi, 1916, s. 320).

8 Emine Semiye, yazısının bir yerinde "33 senelik istibdadın canavar pençesiyle servetini, kuvvetini kaybeden Osmanlı İmparatorluğu"ndan söz eder (Emine Semiye, 1910c, s. 39).

Emine Semiye Hanım, Rusyalı Tatar kadınların fikirlerinin çoğuna katılmaz. Sibiryalı Âişe'nin mektubuna cevaben yazdığı makalesinde, Osmanlı okullarının oldukça yetersiz ve düzensiz olduğunu, programlarının Avrupa'daki eğitim tarzından habersiz hazırlandığını yazar. Amerikan ve Fransız okullarında yetişen Türk kızlarının alafıngalığa yenik düştüklerini, bu yüzden onlardan umulan faydanın sağlanmadığını söyler. Emine Semiye, bütün bu durumların erkeklerin cehalet ve taassubundan kaynaklandığı ifade eder; erkekler bu hastalıklardan kurtuldukları takdirde, "onlardan daha zeki olan" kadınların arslan yürekli evlatlar yetiştirebileceklerini savunur (Emine Semiye, 1910b, s. 92-93). Ayrıca, Osmanlı kadınlarının da Rusyalı Müslüman kadınlara benzer alışkanlıklara müptela olduklarını belirtir; yabancı dil öğrenmeyi, edebiyatla ilgilenmeyi, resim yapmayı hep kendilerini beğendirmek isteğiyle yaptıklarını anlatır. Kadınlardaki süs tutkusunun erkeklerin suçu olduğunu; erkeklerin Avrupalı hanımlarla "teşrik-i hayat" ettiklerini, dolayısıyla Osmanlı kadınlarının da onları taklit etmek zorunda kaldıklarını ifade eder (Emine Semiye, 1910a, ss. 273-75).

Emine Semiye Hanım, Fevziye Reşid'in Osmanlı ülkesindeki durumu iyi bilmediğini, dolayısıyla İstanbullu kadınlar hakkındaki eleştirilerinin gerçeği yansıtmadığını savunur. Yabancı okullarda okuyan Müslüman kızların kültürel sorunları konusunda Fevziye Reşid'in görüşlerine katılmaz. Bu iki hanım arasındaki tartışma giderek hararetlenir. Emine Semiye Hanım, "muhterem kızım" hitabıyla yeni bir cevap vererek Fevziye Reşid'in Osmanlı kadınlarını tanımadığını bir defa daha vurgular. Ona göre Türkler Bizans ülkesine sahip olduktan sonra onların sefahatini devralıp Orta Asya'daki saflıklarını kaybetmiş olsalar bile, yine de bazı güzel özelliklerini korumuşlardır. Dolayısıyla, muhatabının Osmanlı kadınlarına karşı daha yumuşak bir dil kullanmasını tavsiye eder (Emine Semiye, 1911, s. 101).

Emine Semiye Hanım, açılması düşünülen "İslam Ana Mektebi"ne ilişkin olarak, şayet Osmanlı kadınlarından destek görürse, kadın haklarını savunacak erkekleri yetiştirecek bir okulun açılması için girişimde bulunacağını bildirir. Fakat Osmanlı kadınlarından hiçbir ses çıkmaz. Bu arada Ahmed Tâceddin de tartışmaya karışır. Osmanlı kadınlarının sosyal hayata katılma yeteneğinin henüz oluşmadığını, gazeteleri araştırdığında Osmanlı kadınlarının ciddi meselelere dair yazı yazmadıklarını, birkaç edebi yazıdan başka yazılarına rastlamadığını söyler.

Derginin “Kadimci” Yazarı: Muhammed Murad Remzi

Asıl kadrosunu “ceditçi” olarak bilinen yazarların oluşturduğu böyle bir dergide Şeyh Muhammed Murad Remzi (1855-1934) gibi cedit karşıtlığıyla tanınan birinin yer alması belki onun Abdürreşid İbrahim’le olan dostluğu ile açıklanabilir (Abdürreşid İbrahim, 1910ç, s. 204). Murad Remzi böyle bir derginin çıkmasını heyecanla karşılar ve kendisinin de derginin yazı kuruluna dâhil olmak istediğini belirtir. *Teârûf-i Müslimin*’in yazarlarının Rusya’nın iç durumuna vâkıf, oranın Müslüman halkını tanıyan, onların ihtiyaçlarını ve ne yolda hareket etmeleri gerektiğini bilen kimseler olduğu kanaatindedir. Onların Rusya Müslümanlarıyla Hilafet merkezi arasında “teârûf” oluşturmayı başaracaklarından emin olduğunu ifade eder (Muhammed Murad Remzi, 1910b, s. 91).

Murad Remzi, Müslümanlara Japonya kapısını açan kişi olarak gördüğü Abdürreşid İbrahim’e karşı samimi bir hürmet duygusu içindedir. Japonya Müslümanları (Asya-Gı-Kayi Cemiyeti başkanı) kendisinden Asya’da İslamîyet’in yayılabilmesi için ne yapılabileceği hakkında görüş sorduğunda, hiç tereddüt etmeden Abdürreşid İbrahim’i işaret eder; onun desteklenip Japonya’ya gönderilmesi gerektiğini yazar (Muhammed Murad Remzi, 1910c, ss. 366-67). Şunu da eklemek gerekir ki, İstanbul, Kazan’daki Ceditçi-Kadimci tartışmalarının biraz dışında kalmıştır. Bir de ceditçi-kadimci karşıtlığı sadece fikir farklılığından değil, bazen de şahsi çatışmalardan kaynaklanmaktadır. Şeyh Murad Remzi, reformist İslamcı görüşleriyle tanınan Musa Carullah’ın sivri çıkışlarından rahatsızlık duyar. Fakat onunla aynı safta olmasına rağmen, (ilahiyat polemiklerinden uzak duran) Abdürreşid İbrahim’e karşı saygılıdır. Murad Remzi, Rusya’da yaşanan Kadimci-Ceditçi çatışmasına üstü kapalı bir şekilde değinir ve artık bu gibi ihtilafların yaşanmaması temennisinde bulunur. Rusya’daki Müslüman basınında bazı aşırılıkların (ifrat ve tefritlerin) yaşandığını, bu yüzden Müslümanlar arasında ihtilaflar olduğunu söyledikten sonra *Teârûf-i Müslimin*’in bu hataları tamir edeceği umudunda olduğunu vurgular.

Şeyh Murad, dergideki yazılarında Meşrutiyet hareketine taraftar olduğunu vurgular. Kur’an ayetlerinden deliller getirerek söz hürriyetinin meşru ve serbest olduğunu ifade eder. İslamîyetin daha başlangıç zamanlarında ifade hürriyetini tanıdığını dile getiren Murad Remzi, II. Abdülhamid döneminde bunun kısıtlandığını, ancak Meşrutiyet hareketi sayesinde fikirlerin serbestçe yayılma

imkânı bulduğunu yazar.⁹ Basın hürriyeti sayesinde *Sırât-ı Müstakîm* gibi saygın bir derginin çıktığı, *Teârûf-i Müslûmîn* dergisinin ise bu dergiden doğduğu, onun bir kolu niteliğinde olduğu ve önemli bir görevi yerine getirdiği görüşündedir. Derginin ilk sayısını inceledikten sonra büyük bir memnuniyet duyduğunu ve derginin yüce bir amaca hizmet ettiği kanaatine vardığını belirtir. O'na göre, bu iki derginin yerine getirdiği işler, Türk kavimlerini, özellikle Maverâünnehir, Harezmi, Türkistan, Sibirya ve Kazan'da yaşayan toplulukları uyandırmak, fikirlerini açmak, onların Hilafet makamına olan bağlarını güçlendirmek, "muhabbetlerini" ve ilgilerini bu tarafa çekmekti.

Derginin Kırmımlı ve İdil-Uralı Yazarları

Dergi yazarlarından Yakub Kemal (1885-1939), Osmanlı ülkesinde tahsil gören Kırmımlı talebelere aittir. Darülfünun'un İlahiyat Fakültesi'ni bitirdikten sonra Beyrut'ta Amerikan Koleji'nde okur (Kırmımlı, 1996, ss. 197-199). Dergiye Beyrut'tan gönderdiği yazıları dağınık ve sitemlidir. Beyrut'ta bulunması onu Arap kültürünün tesirine almış olmalıdır. Zira bir yazısında Arapçanın bütün İslam dünyası için ortak bir dil olması gerektiğini savunur. Diğer bir yazısında, cemiyet-i hayriyelerin¹⁰ öneminden söz eder; özellikle, yabancı boyunduruğu altında yaşayan Müslüman topluluklar için hayır cemiyetlerinin önemli bir toplumsal işlevi olduğunu dile getirir. Bu gibi cemiyetlerin Müslümanları düşmüş oldukları cehalet batağından kurtaracağını, tâbi oldukları yabancı boyunduruğuna karşı onların haklarını koruyup siyasi varlıklarını müdafaa edeceğini düşünür. Batı dünyasında bu cemiyetlerin çok yaygın olduğuna dikkat çeken yazar, meseleyi Kırmımlı'daki hayır cemiyetlerine getirir. 1905'ten sonra Kırmımlı'da Bahçesaray, Akmeşid, Yalta, Gözleve ve Kerç gibi kasabalarda cemiyet-i hayriyeler kurulduğunu, buralarda biriken paralar sayesinde iptidai ve rüşdi mekteplerin yönetildiğini; muallim maaşlarının ve öğrencilerin kitap masraflarının bu ku-

9 Murad Remzi bu hususta şöyle der: "Fakat ne çare ki devr-i sabık-meş'um, İslamiyet'in hakkıyla anlaşılması sayesinde İslamlar da intibah ederler korkusuyla hakâik-i İslamiyeyi olduğu gibi söylemeye mani oluyordu. Şimdi ise lilhamd mukteza-yı dinimiz olan Meşrutiyet'in tatbik olunmasıyla dinen meşru olan serbesti-i matbuatın dairesi lüzumu kadar tevsi olundu." (Muhammed Murad Remzi, 1910b, s. 91).

10 Cemiyet-i hayriyeler, eğitimsiz kalan çocuklar ve yaşlılar için eğitim kurumları açmak, fakir ve yetimlere maddi yardımlarda bulunmak maksadıyla oluşturular yardım kuruluşlarıdır. Bunlardan ilki 1893 yılında Petersburg'da kurulmuştur. Daha sonra Orenburg, Astrahan, Perm ve Çilebi gibi şehirlerde de açılmıştır. 1905 yılından sonra cemiyet-i hayriyelerin kapsamı daha da genişleyerek siyasi ve içtimai işlevler de üstlenmişlerdir (Remi, 1995, ss. 1-2).

rumdan karşılanmakta olduğunu, yetenekli çocukların tahsil için İstanbul'a gönderildiğini belirtir. Yakub Kemal, Kırım ulemasının bu konuda pek duyarlı olmadığını, hatta bu cemiyetlere karşı çıktıklarını ifade ettikten sonra onları bu gibi faaliyetleri desteklemeye çağırır (Kırımlı Yakub Kemal, 1910, ss. 337-38).

Yakub Kemal'in bundan sonraki hayatı yoğun siyasi ve ilmi faaliyetlerle, son yılları ise baskılar altında geçer. 12 yıl kadar yurt dışında yaşadıkdan sonra 1913-14 yıllarında Moskova'daki Lazaref Şark Dilleri Enstitüsüne devam eden (Bozgöz, 1967, s. 14) Yakub Kemal, I. Dünya Savaşının başlarında tutuklanıp Tambov'a sürgün edilir. 1917'den sonra bir ara Kırım Müftülüğü görevini yürütür. 1920'li yıllarda Kırım Tatar tarihi konusunda araştırmalar yapar. 1934'te tutuklanır ve çalışma kamplarına gönderilir. Beş yıl ağır şartlar altında çalıştıktan sonra 1939'da hapiste vefat eder (Ursu, 1999, ss. 225-26).

Kırımlı Hasan Sabri Ayvazov (1878-1938),¹¹ dergideki tek yazısında Kafkasya'da yayınlanan *Güneş* gazetesinin Moskova muhabirinin yazdıklarını aktarır. Moskova'da yüksek tahsil görmekte olan "İslam Talebeleri Cemiyeti"nin bir sonraki yaz ayında Türkiye'ye bir gezi düzenlemeyi planladıklarını, fakat gerekli izin alınamayınca, "Türk ve Türklük muhibbi" olan Vladimir Gordlevski'den kendilerine Türkiye'nin siyasi ve içtimai durumu hakkında bir konferans vermesini istediklerinden söz eder (Ayvazov, 1910, ss. 29-31).

Kazanlı aydın ve tarihçi Yusuf Akçura (1876-1935), dergideki makalelerinde Pan-Slavist tehlikeye dikkat çeker; Slav birliği hareketinin Osmanlı ülkesinin bütünlüğü açısından ne derece zararlı olduğunu göstermeye çalışır. 1908'de Sofya'da yapılan Slav Kongresi'ne İstanbul basınının ilgisiz kalmasından yakınır. Bazı Türk gazetelerinin Slav ajanslarına dayanarak verdikleri haberlere inanarak bu kongrenin siyasi değil, sadece kültürel, edebi ve iktisadi amaçlı olduğunu ve Türklere bir zararı dokunmayacağını yazmalarını hayretle karşılar. Osmanlı basınındaki bu bilgisizliği gidermek maksadıyla kaleme aldığı makalede Pan-Slavizm hareketinin tarihi zeminini ve mevcut durumunu anlatmaya çalışır.

Akçura, hangi perde altına gizlenirse gizlensin Slav hareketinin amacının hep aynı olduğunu, yani bütün Slavları birleştirip ırk esasına dayanan bir devletler birliği oluşturmayı hedeflediğini yazar. Slav birliği ülküsünü ilk yayıcısı olarak kabul edilen Hırvat Yuri Karizaniç'in macerasını ve Slavları birleştirme fikrini ortaya atmasını anlattıktan sonra, Alman tarihçi ve filologlarının ilmi araştırmalarının Slavcılar için ilham kaynağı olmasını ele alır. Avrupa'da Slavcılık

11 Hasan Sabri Ayvazov hakkında müstakil bir çalışma için bkz. Şafakçı (2015).

fikrine yönelen ilk Slav kavmi olan Çeklerin, Alman eğitimi ve medeniyetinden etkilenen ve aynı zamanda Almanların asimile çabalarına karşı milli varlıklarını korumak zorunda olan bir topluluk olduğuna dikkat çeker. Slav birliği hareketinin çok geçmeden diğer Slav topluluklarına da yayıldığını, fakat bu aşamada Slavcılığın henüz dini, ahlaki, insaniyet taraftarı ve halkçı bir edebi-felsefi hareket olduğunu anlatır (Akçura, 1910a, ss. 125-28). Slavcılığı siyaset sahnesine çekenerin en tanınmış Mihail N. Katkov'dur (1818-1887). Moskova Üniversitesi tarih hocası ve *Moskovskiy Vedemosti* gazetesinin başyazarı olan bu kişi, II. Aleksandr zamanında, özellikle Osmanlı aleyhine yazdığı makaleleriyle ve iş başındakilere verdiği nasihatleriyle, son Rus-Türk savaşı öncesindeki Türk düşmanlığına dayanan Slav birliği fikirlerini yayar. Dönemin en parlak siyasetçileri ve generalleri bu siyasi ve askeri Pan-Slavizm etrafında toplanırlar. Bunlardan biri, birçok seneler İstanbul'da Rus büyükelçiliği yapan General Nikolay P. İgnatiyev'dir (1832-1908). Pan-Slavizmin bu saldırgan dönemi 1878'deki Berlin Kongresi ile sona erer. "Türk boyunduruğu"ndan kurtarılan Slav kardeşler, Rusya'ya minnettar olacakları yerde ona karşı rakip, hatta düşmanca bir tavır takınırlar.

1905 Rus Devrimi'yle birlikte, Pan-Slavizm yeniden canlanır. 1908 yılında bir Slav Kongresi düzenlenmesi kararlaştırılır. Bu kongrenin amaçları, Ruslarla Polonyalıları barıştırarak Slav birliğine engel olan büyük çatışmaya son vermek, Slavcılığı Ortodoksluğun tahakkümünden kurtarıp hareketi daha geniş ve hürriyetçi esaslar üzerine oturtmaktır. Bu esaslara dayanarak kurulan Pan-Slavizm, *neo-Slavizm* adını alır. 1908 yılında Prag'da yapılan Slav Kongresi'nde ortak bir Slav bankası açılması, bir Slav haber ajansı oluşturulması, Slavlar arasında ortak dil olarak Rus dilinin yaygınlaştırılması ve Slav gençlerini kardeş ülkelere seyahat ettirilmesi kararlaştırılır. Ayrıca, İkinci neo-Slavizm Kongresinin Sofya'da yapılması kabul edilir. Akçura, Sofya Kongresi hakkındaki görüşlerini yazacağını söylese de, bunun devamı gelmez (Akçura, 1910b, ss. 143-44). 1923'te yayınladığı *Muâsır Avrupa'da Siyasi ve İctimai Fikirler ve Fikir Cereyanları* kitabında Slav birliği hareketini yeniden ele alır.

Dergideki diğer İdil-Urallı yazarlar Musa Carullah, Âlimcan İdrisi ve Fethülkadir Süleyman'dır. Abdürreşid İbrahim'in yakın dostu Musa Carullah (1875-1949), dergideki tek yazısında Rusya Müslümanları için bir Ahkâm-ı Şer'iyeye *Mecellesi* hazırlamak gerektiğinden söz eder. Bunu hazırlarken iki hususa özen gösterilmesini ister: *Mecelle*, bütün Rusya Müslümanlarına rehber ilkeleri kapsayacak kadar geniş olmalı ve aynı zamanda Müslümanların aile durum-

larını ıslah edebilecek şekilde düzenlenmelidir. Ama bunu kimler yapacaktı? Bu konuyu Rızaeddin b. Fahreddin ile konuşur ve şöyle bir çözüm düşünürler: Orenburg Müftülüğü veya halk tarafından seçilecek bir cemiyet-i ilmiye bunu gerçekleştirebilirdi. Bu işe başlangıç olmak üzere *Kavâid-i Fikhiye* (Kazan, 1910) adlı eserini hazırlar ve bu kitapta 201 fıkıh kaidelerini toplar. Fıkıh kaidelerini sistemleştirme yolunda imam, muallim ve talebelerden destek ister; eleştirileri varsa bildirmelerini rica eder (Bigiyef, 1910, ss. 301-302). Bu hususta Sibiryalı Âlimcan İdrisî (1887-1959)¹² ona destek verir. İstanbul Darülfünunu'nda *Dürer* yerine artık *Mecelle* okutulduğunu hatırlatır. Rusyalı medrese talebelerine fıkıh konusunda *Dürer* ve *Muhtasarı'l-Vikâye* gibi zamanı geçmiş ve systemsiz kitapları okutacak yerde, Carullah'ın *Kavâid-i Fikhiye*'sinin okutulması gerektiğini söyler. Böylece talebe bir takım dedikodularla uğraşmak yerine sistemleştirilmiş fıkıh kaidelerini okuyarak zaman kazanacaktır (Âlimcan el-İdrisî, 1910, s. 6).

Başkurt aydınlarından Fethülkadir Süleyman (Abdülkadir İnan) (1889-1976) ise Kazak topraklarına Ukraynalı (Hahol) göçmenlerin yerleşmesini, bu süreçte Kazaklara reva görülen haksızlıkları anlatan bir makale gönderir. Bu yazıda Rus hükümetinin, üzerinde ziraat yapılmayan Kazak toprakları sınırsız kabul edip buralara Ukrayna'dan getirilen köylüleri yerleştirdiğini, böylece geniş bozkırlarda “daima semiz et, kaymaklı kırmızlarla keyif ve sefasında bulunan” Kazakların etrafını “kara Haholler”in sardığını anlatır. Onlarla Kazaklar arasında hayvan meseleleri yüzünden sorunlar çıktığında Kazak kabileleri basılıp malları yağmalanır. Uzun süre devam eden ve bazen dayanılmaz hale gelen bu durumlar Kazakları canından bezdirir. Sonunda Kazaklar arasında “şehir bina etmeliyiz, toplu halde yaşamalıyız” gibi fikirler yayılır (Fethülkadir Süleyman, 1910, ss. 197-98). Yazar, Kazaklarda yerleşik hayata geçmeye başlama düşüncesinin bu şekilde yayıldığını dile getirir.

Buhara ve Hive: Değişim ve Direnç

Teârûf-i Müslimîn, Buhara ve Hive taraflarıyla da ilgilenmekte, oralardaki muhabirleri vasıtasıyla Orta Asya'da olup bitenleri Osmanlı basınına aktarmaktadır. 1909 yılından itibaren Buhara'da siyasi ve sosyal hareketlilik gözlenir.¹³

12 Âlimcan İdrisî hakkında bkz. Türen (2016).

13 *Sırat-ı Müstakim* dergisinde bunlar ayrıntılı bir şekilde anlatılmaktadır. Bkz. Kanlıdere (2014a, ss. 551-65).

1910 yılı ise Buhara Hanlığı için tam bir felaketler yılı olur. Senenin başında Buhara'da Şiiilerle Sünniler arasında çatışmalar yaşanır. Veba hastalığı, Buhara Emirinin vefatı ve son olarak zelzele felaketi hep bu yılda ortaya çıkar ("Türki-
stan'da Sefalet", 1911, s. 109). Mektep meselesi (usûl-i cedit tartışmaları) Buha-
ra'da gerginlik ve düşmanlıklara sebep olur.¹⁴ Dergide bunlar bütün ayrıntısıyla
ele alınmıştır. Buradaki tartışmalara dikkatle bakıldığında, Ceditçi-Kadimci
çatışması gibi görünen bazı durumların aslında şahsi sebeplerden kaynaklandığı
anlaşılmaktadır. Mesela, usûl-i ceditte karşı tavrı alan A'lâm Gıyaseddin, şahsi
çıklarları yüzünden taraf değiştirir (veya öyle görünür) (Buhara Muhabir-i Mah-
susu, 1910a, s. 390-91). Buhara'da cedit mektebini kapatmaya kararlı özellikle
üç kişiden bahsedilmektedir. Bunlar, Kadıkelan (Başkadı) Baka Han, Maliye
Nazırı Nizameddin ve Damolla Dost'tur. Onlar eğer usûl-i cedit mektebi devam
edecek olursa Buhara'da ulemanın nüfuzunun kırılacağı endişesi içindedirler
(Tâceddin, 1911b, s. 76).

Rus basınında Buhara ve Hive hanlıklarını artık Rusya'ya katmanın zamanı
geldiği yolunda haberler çıkar. Rus yetkililer Buhara işlerine daha fazla müda-
hil olurlar. Rusya, Ocak 1910'da ortaya çıkan Şii-Sünni çatışmalarından sonra
Buhara'ya komisyon gönderip şehirlerin ve diğer yerlerin planlarını çıkartır. Pe-
tersburg'dan bir heyet gelip Buhara'nın bütün vilayetlerinin köylerine varıncaya
kadar dolaşip nüfuslarını tespit eder (Buhara muhabirimizden, 1910d, s. 29).
Sonra ikinci bir Rus heyeti gelip Buhara şehrinin haritasını çıkartır ve nüfus
sayımı yapar. Mart ayında komisyon başkanı yeniden vilayetleri dolaşip valile-
rden malumat alıp defterdarların defterlerini kontrol eder.¹⁵

Komisyon başkanı daha sonra Buhara'nın terakkiperver ulemasından
Damolla¹⁶ İkrâm Efendi'yle de görüşmek ve ona bazı sorular sormak ister.
Fakat Damolla İkrâm, Rus yetkiliyle tek başına görüşmek istemez. Başmüftü
aracılığıyla yöneltilen sorular şunlardır: Usûl-i cedit üzere eğitim vermek ha-
ram mıdır? Kadınlara tesettür vâcip midir? Bir yılda bir tâcirin malından birkaç
defa zekât (vergi) almak caiz midir? Vaktiyle vakfolunan medreselerin hücrel-

14 913-14 yıllarında Türkistan'daki gelişmeleri *İslam dünyası* ve *Türk Yurdu* dergilerinden takip etmek mümkündür. Bkz. Kanlıdere (2014b, ss. 170-75).

15 Buhara'dan yazan Abdullah adlı yazar, Buhara'nın Rusya tarafından ilhak edilme tehlikesinin giderek arttığı yönünde Buhara'dan 13 Haziran 1910 tarihinde alınan bir haberi nakleder. Mektupta Rusya'nın bu saldırgan tutumunun İslam dünyası ve Avrupa basınında duyurulması istenir (Abdullah, 1910, ss. 119-20).

16 Damolla (veya Damla) müderris, âlim, üstat anlamındadır.

erini alıp satmak caiz midir? Medreselerin medrese bânileri tarafından belirlenen eğitim ücreti dışında talebeden tekrar “iftitahnâme”, “hatmâne” adlarıyla para almaları caiz midir? Buhara’ya tabi diğer vilayetlerden Buhara’ya getirilip satılan mal ve eşyalardan “eminâne” adıyla alınan vergiler şer’i midir? (Buhara muhabirimizden, 1910d, ss. 47-49).

Rus yetkilinin soruları Buhara ulemasının zihninde şüpheler uyandırır. Acaba, bunları sormak suretiyle Buhara hükûmetinin halka zulmettiğini ispatlamak ve Rusya Buhara’yı idare ettiği takdirde adaletle ve şeriatı uygun davranacağını ima ederek halkı Rus tarafına mı çekmek mi istiyordu? Başmüftü kendisiyle aynı görüşte olan müftü ve müderrisleri toplar. Bu sorulara ne cevap vermek gerektiğini müzakere ederler. Sonunda, usûl-i cedidin haram olduğuna ve medrese odalarının satılabileceğine cevaz veren bir fetva hazırlarlar.

Bu arada, Damolla İkrâm Efendi’nin usûl-i cedit okulu açmak için Çar’dan yardım istediği ve onun da bu teftiş komisyonunu gönderdiği yolunda söylentiler yayılır. İş bununla da kalmaz. Buhara ulemasından bir grup gece vakti Damolla İkrâm Efendi’nin konağına gider. Onu silahla tehdit edip usûl-i cedidin haram olduğu konusunda hazırladıkları fetvayı imzalatırlar. Fakat bir gün sonra Damolla İkrâm Efendi, Kuşbegi’ne giderek bu olayı anlatır. Orada bulunanlarla münakaşa ettikten sonra müftülük görevinden istifa eder ve Buhara’dan ayrılır (Buhara muhabirimizden, 1910d, ss. 48-49).¹⁷

Bundan bir süre sonra Kadıkalan Baka Han ve Kuşbegi Pâyân Nizameddin, usûl-i cedit mektebi muallimi Mükmeleddin Efendi’ye¹⁸ adam göndererek mektebi kapatmasını, şayet eğitime devam ederse öldürüleceği tehdidinde bulunurlar. Mükmeleddin Efendi: “Eğer evlad-ı vatanı talim ettiğim için öldürüleceksem, zehi saadet (ne mutlu)! Fakat böyle tehditler beni maksad-ı mukaddesimden alıkoymaz” cevabını verir. Daha sonra, bu kişiler mektepte okuyan talebelerin velilerine ulaşarak onları tehdit ederler. Velilerden birkaçı Rus konsülüne durumu anlatır. O da bu durumu Petersburg’a yazmalarını salık verir ([Buhara] muhbiriniz, 1911a, ss. 73-75).

Görüldüğü gibi Buhara’da usûl-i cedit mektebi büyük bir dirençle karşılaşır. Ulemanın büyük çoğunluğu bu okulun açılmasına karşı çıkar. Usûl-i cedidin faydasını savunan Damolla İkrâm Efendi sürekli baskılara maruz kalır. Ulema usûl-i cedidin haram olduğu konusunda fetva verdiğinde Buharalı aydın-

17 Bu olaylar, başka bir makalede biraz daha farklı anlatılmaktadır. Bkz. [Buhara] muhbiriniz, 1910d, ss. 29-30 ve ss. 48-49.

18 Muallim Mükmeleddin, Buhara müftülerinden müteveffa Burhaneddin’in oğludur.

lar İstanbul'dan destek isterler. İstanbul, Kazan ve Kırım basınında usûl-i cediti destekleyen yazılar çıkar. Bunlar Buhara uleması ve Emir üzerinde bir baskı oluşturur (Buhara muhabir-i mahsusumuzdan, 1910b, ss. 151-54). *Teârûf-i Müslimîn* bu tartışmalara etkin bir şekilde katılır. Hem oradan haberler nakleder, hem de Buhara'daki terakkiperver aydınlara destek verir.

İstanbul'dan gelen yayınlar (özellikle *Sırât-ı Müstakim* ve *Teârûf-i Müslimîn*) Rus yetkilileri rahatsız eder. Bu yayınları ellerinde bulunduranlar takibata uğrar.¹⁹ Çarlık Rusyasının Buhara'daki casusları Emir'e ve Kâgân'da bulunan Rus konsolosuna bilgiler aktarırlar. Emir'e, milliyetçi ve teceddüt taraftarlarının faaliyetlerini; konsolosa ise teceddüt yanlılarının Türkiye hükûmetiyle haberleştiklerini, oradan gazete ve dergiler getirterek halkı uyandırmaya çalıştıkları haber verilmektedir (Şuûn-ı İslam, 1910, ss. 69-70).

Teârûf-i Müslimîn'de Buhara Emiri hakkında bazen eleştirel, bazen Emir'den beklentileri dile getiren yazılar yayınlanır. Mesela, Buhara tahtına yeni bir emir oturması terakkiperver muhiti ümitlendirir. Yeni Emir Âlimcan'ın (Âlim Han, 1910-1920) "amil, adalet ve terakkiperver bir zat" olduğundan söz edilir. Onun Petersburg'da, Rusların en büyük profesörlerinden ilim tahsil ettiği ve dolayısıyla derhal reform hareketine girişeceği varsayılır (Şerik, 1911, s. 107).

Dergide Hive Hanlığı hakkındaki yazılar daha sınırlıdır. Türkmen olduğu tahmin olunan bir yazar, Muhammed Rahim Han'ın vefatı üzerine kaleme aldığı yazıda tenkitlerini sıralar. Muhammed Rahim Han'ın dini vecibelerini yerine getirdiğini, fakat ilim ve maarıftan habersiz, okuma-yazması bile olmayan "pir-i cahil" bir kimse olduğunu söyler. Yazar, Hive'den bahsederken hep olumsuzlukları anlatır. Ticaret için orada bulunan Kazanlı ve Sibiryalı tüccarın gayretiyle yeni usûlde eğitim verilmeye başlandığını, fakat Buhara'daki mektebin kapatılmasından hemen sonra buradakinin de kapandığını ifade eder (Molla Berdikul, 1910, ss. 260-61).

Hive'den yazan Şah Ahmed ise yeni Hive Hanı İsfendiyar'ın modern okullar açmak konusunda Ruslardan yardım istemesini yadırgar. Han, bu hususta Türkistan valisine başvurarak Rus-Yerli okullarının programı hakkında bilgi ister. Türkistan valisi derhal durumu Nikolay P. Ostroumov'a (1846-1930)²⁰ haber verir ve Hive mektepleri için bir program düzenlemesini ister.

19 *Teârûf-i Müslimîn*, yazının sonuna bir not düşerek, Rus memurunun bunu tüccardan beş-on kuruş kopardı maksadıyla yaptığını, aslında böyle davranmaya hakkı olmadığını, bu şekilde davrandıkları takdirde onlara çekinmeden cevap vermek gerektiğini ifade eder (Buhara'dan aldığımız bir varaka, 1910, ss. 183-84).

20 N. P. Ostroumov, Taşkent'teki meşhur eğitimci ve Rus Ortodoks misyoneridir.

Şah Ahmed, Hive Hanının eğitim gibi hassas ve milli bir konuyu bir misyonerin (Ostoumov'un) eline teslim etmesinin hata olduğunu belirtir. Zira, onun önereceği programın Rusluk temeline dayanacağını, zaten Türkistan'da Ostroumov gibi misyonerler tarafından açılan okulların halktan rağbet görmediğini, fakat bizzat Hive hanı desteklediğinde durumun farklı olacağını, Müslüman çocuklarının misyonerlerin kucacağına atılacağını ileri sürer. Üstelik bu durumun Hive ulemasını da kızdıracığını, onların modern eğitime büsbütün karşı çıkmalarına sebep olacağını da belirtir. Modern okullar konusunda Rusya Müslümanlarına (Tatarlara) başvurmak gerektiğini savunur (Şah Ahmed, 1910, ss. 26-28).

Sonuç

Teârîf-i Müslimîn, 1910'lu yılların başında İstanbul'daki Rusya kökenli Tatar aydınların çıkardıkları bir dergidir. Abdürreşid İbrahim gibi Pan-İslamcı (ve aynı zamanda Pan-Türkçü) bir fikir ve eylem adamının öncülüğünde çıkan bu derginin Rusya ve Osmanlı Türklerinin siyasi ve kültürel dayanışmasını savunan, bunu İslam birliği davası perspektifi içine yerleştiren bir çizgide olduğu görülmektedir. Derginin ana eksenini Pan-İslamizm ve Pan-Türkizm etrafındadır. Asıl amacı ise, Müslüman halkları birbiriyle tanıştırmak, onların Hilafet merkezine olan bağlılıklarını güçlendirmek ve böylece Osmanlıların rehberliğinde bir İslam birliği meydana getirmektir.

Yazarlardan bazılarının İttihad ve Terakki hükûmetiyle iyi ilişkiler içinde olduğu açıktır. Derginin başyazarı olan Abdürreşid İbrahim, hükûmetin üst düzey şahsiyetleriyle yakın dostluklar kurmuştur; yazılarının bazılarında hükûmeti bazı konularda ikaz edici telkinlerde bulunmaktadır. Ayrıca, Meşrutiyet hareketini büyük bir şevkle desteklemekte, fakat bunun sözde kalmaması, seçimlerin düzgün ve adil yapılması; eş ve dost kayırmasıyla layık olmayan kimselerin aday gösterilmemesi gerektiğini vurgulamaktadır. Bu sözlerin mevcut hükûmete ılımlı ve dostça bir uyarı olduğu tahmin olunabilir.

Derginin çizgisi Rusya'daki Ceditçi ideolojiyi yansıtmaktadır. Müslüman ittihadı, Türk halklarının dayanışması ideali, kadın hakları, eğitimde yeni usullerin (usûl-i cedit) benimsenmesi gibi fikirler bunun açık göstergeleridir. Fakat buradaki Ceditçilik Rusya'dakinden biraz farklıdır; reformist İslamcılığın geri planda kaldığı, İslam ve Türk birliği idealinin vurgulandığı bir ceditçiliktir. Öyle ki, Kazan'da cedit-karşıtı olarak bilinen Şeyh Murad Remzi de böyle yapı içinde yer bulabilmiştir.

Derginin çıktığı sırada, Rusya'nın Pan-İslamizm tehdidi gerekçesiyle Müslüman tebaasına karşı yoğun bir baskı siyaseti uyguladığı görülmektedir. Rusyalı Müslüman hacıların sıkı bir şekilde denetlenmesi, Ufa'daki Müslüman İdaresi'nin teftiş edilmesi, Kırım ve Kazan'daki Müslüman okullarının ve muallimlerinin baskı altına alınmaları hep bu sıradadır. Rus basını İstanbul'da Türk dünyası konusunda yapılan toplantıları bile dikkatle izlemekte ve bunları Rusya için tehdit olarak algılamaktadır.

Derginin esas kadrosunu oluşturan yazarlar Sibiryâ, Troysk, Kazan, Kırım ve Başkurt bölgelerinden gelen aydınlardır. Buhara, Hive, Semerkand ve Taşkent'ten katkılar sunan yazarlar da vardır. Fikri katkıları açısından derginin en önemli şahsiyeti şüphesiz Troyskili Ahmed Tâceddin'dir. İdil-Ural ve Türkistan hakkında eleştirel yazılarından onun önemli bir fikir adamı olduğu açıkça görülmektedir. Rus basınında çıkan Müslüman aleyhtarı yazıları takip etmekte, onlara cevap yetiştirmekte ve oradaki iddiaları etkisiz hale getirmeye çalışmaktadır. Ahmed Tâceddin'in yazılarından birçoğu Rusya'nın baskı siyaseti hakkında olup Rus basınındaki İslam karşıtı yazılara cevap niteliğindedir; kendisi sanki orada yazılanları etkisiz hale getirmek gibi bir görev üstlenmiştir.

Rusyalı Tatar kadın yazarlar da bu platformda yer almışlar, Sibiryâ ve diğer bölgelerdeki Müslüman kadınlarının durumlarını anlatıp Osmanlı hemcinslerinin kendilerine rehber olmalarını istemişlerdir. Fakat onlarla Osmanlı kadınları arasında önemli bir kültür ve anlayış farklarının olduğu anlaşılmaktadır. Cevdet Paşa'nın kızı Emine Semiye Hanım ve diğer üç Tatar kadını arasında geçen tartışmalar bu dönem kadınları arasındaki fikir ayrılıklarını ortaya koymaktadır.

Rusya Türkleri hakkında yazan Osmanlı yazarlarının oldukça az olduğu görülmektedir. Bu konularda yazanlar hep Rusya ve Türkistan'dan gelen aydınlardan veya o taraflardan yazanlardır. Astrahan'a giden muallim Halil Sami bir istisnadır. Onun aktardığı izlenimler sayesinde Osmanlı ve Rusya Müslümanları arasındaki eğitim, din ve kültür alanlarında önemli farklılıklar olduğu görülmektedir.

Dergi, özellikle Buhara Hanlığı'nda etkili olmuştur. Aynı *Sırât-ı Müstakim*'in yaptığı gibi, *Teârûf-i Müslimîn* de bölgedeki muhabirleri vasıtasıyla oralarda olup biteni Osmanlı kamuoyuna aktarmıştır. Bir taraftan da Buhara, Semerkand ve Hive'deki bir avuç terakkiperver aydının sesi olmuş, Türkistan'da gazeteciliğin sekteye uğradığı yıllarda hem bir hitabet kürsüsü, hem de fikir yayıcısı işlevini görmüştür.

Kaynakça

- Abdürreşid İbrahim. (1910a). Hüccâc-ı Müslimîn ve umûr-ı sıhhiye. *Teârûf-i Müslimîn*, I(9), 142-143.
- Abdürreşid İbrahim. (1910b). عليكم بالسوالاعظم. *Teârûf-i Müslimîn*, I(3), 34-36.
- Abdürreşid İbrahim. (1910c). Donanma-yı Hümâyün iânesi ve Memâlik-i Ecnebiye Müslümanları. *Teârûf-i Müslimîn*, I(9), 139-141.
- Abdürreşid İbrahim (1910ç). Hacı babalar gelmekte. *Teârûf-i Müslimîn*, I(13), 203-205.
- Abdürreşid İbrahim. (1910d). Hutbe-i Arafat ve İttihad-ı İslam. *Teârûf-i Müslimîn*, II(27), 33-36.
- Abdürreşid İbrahim. (1910e). Pan-Turanizm. *Teârûf-i Müslimîn*, I(2), 17-21.
- Abdürreşid İbrahim. (1910f). Talebe-i ulûm ve şâkirdân. *Teârûf-i Müslimîn*, I(4), 57-58.
- Abdürreşid İbrahim. (1910g). Talebe-i ulûm ve şâkirdân. *Teârûf-i Müslimîn*, I(5), 75-78.
- Abdürreşid İbrahim. (1910ğ). Talebe-i ulûm ve şâkirdân. *Teârûf-i Müslimîn*, I(6), 87-89.
- Abdürreşid İbrahim. (1910ı). Yine Pan-Turanizm ya ki akvâm-ı Türkün birleşmesi. *Teârûf-i Müslimîn*, I(4), 57-58.
- Abdürreşid [İbrahim]. (1910i). Rusya'da Hüseyinof biraderler. *Teârûf-i Müslimîn*, I(14), 228-229.
- Abdürreşid İbrahim. (1911a). Vicdansızlık ve hamiyet-i câhile. *Teârûf-i Müslimîn*, II(28), 49-50.
- Abdürreşid İbrahim. (1911b). Buhara Emiri Abdülehad Han Hazretlerinin vefatı münasebetiyle. *Teârûf-i Müslimîn*, II(29), 65-66.
- Abdürreşid İbrahim. (1911c). Dâhiliye Nâzırı cenâblarına açık mektub. *Teârûf-i Müslimîn*, II(32), 113-114.
- Lamelif [Akçura, Yusuf]. (1910a). İttihad-ı İslav Kongresi hakkında. *Teârûf-i Müslimîn*, I(8), 125-128.
- Lamelif [Akçura, Yusuf]. (1910b). İslav Kongresi hakkında: 2. *Teârûf-i Müslimîn*, I(9), 143-144.
- Âlimcan el-İdrisi. (1910). Kavâid-i Fıkhiye hakkında. *Teârûf-i Müslimîn*, II(25), 5-6.
- A[yvazov], Hasan Sabri. (1910). Rusya'da İslamlar ve Türkler. *Teârûf-i Müslimîn*, II(26), 29-31.
- Bigiyef, Musa. (1910). Şeriat-i İslamiye hürmetine bir rica: açık mektup. *Teârûf-i Müslimîn*, I(19), 301-302.
- Bozgöz, Aziz. (1967). Zincirli Medrese meselesi ve Çelebicihan – Kırmıtayef Düelloosu. *Emel*, 38 7-15.
- Buhara Muhabir-i Mahsusu. (1910a). Buhara ahvâli. *Sırat-ı Müstakim*, IV(101), 390-391.
- Buhara Muhabir-i Mahsumuzdan. (1910b). Buhara mektubu. *Teârûf-i Müslimîn*, I(9), 151-154.
- [Buhara] Muhbiriniz. (1910c). Buhara'dan mektup. *Teârûf-i Müslimîn*, I(3), 48-49.
- Buhara Muhabirimizden. (1910d). Buhara: hâl-i tehlikede...!. *Teârûf-i Müslimîn*, I(2), 47-49.
- [Buhara] Muhbiriniz. (1911a). Buhara'dan mektup. *Teârûf-i Müslimîn*, II(29), 73-75.
- Buhara'dan aldığımız bir varaka. (1910). *Teârûf-i Müslimîn*, I(11), 183-184.
- Cwiklinski, Sebastian. (2012). *Abdürreşid İbrahim (1857-1944): Eine Biografie*. Basılmamış Doktora tezi, Freie Universität, Berlin 2012.
- Emine Semiye. (1910a). Asıl ihtiyacımız (muhterem hemşirem Sibiryalı Âişe Hanımefendi Hazretlerine). *Teârûf-i Müslimîn*, I(17), 273-275.
- Emine Semiye. (1910b). Sibiryalı kız kardeşimiz Âişe Hanımefendi'ye. *Tearif-i Müslimîn* I(6), 92-93.
- Emine Semiye. (1910c). Adem-i vukûf: Fevziye Reşid Hanımefendi'ye!. *Teârûf-i Müslimîn*, II(27), 39-41.
- Emine Semiye. (1911). Yine vâkıf değilsiniz! Fevziye Reşid Hanımefendi'ye. *Teârûf-i Müslimîn*, II(31), 99-101.
- Emine Semiye Hanımefendi. (1916). *Nevsâl-i Milli 1330*, İstanbul: Artin Asadoryan ve Mahdumları Matbaası.

- Fethülkadir Süleyman. (1910). Kırgız sahrasından!. *Teârûf-i Müslimîn*, I(12), 197-198.
- Fevziye Reşid. (1910). Âcizâne bir mülâhaza. *Teârûf-i Müslimîn*, I(22), 350-352.
- Halil Sâmî. (1910a). Rusya hâtıratımdan. *Teârûf-i Müslimîn*, I(10), 164-166.
- Halil Sâmî (1910b). Rusya hâtıratımdan. *Teârûf-i Müslimîn*, I(12), 196-197.
- H[alil] Sami. (1913). Rusya mektupları. *İslam Dünyası*, I(8), 126-127.
- Kanlıdere, A. (2014a). *Srât-ı Müstakim* dergisi ve Buhara'da uyanış (1909-1911). *VIII. Milletlerarası Türkoloji Kongresi, İstanbul, 30 Eylül – 4 Ekim 2013*, 551-560.
- Kanlıdere, A. (2014b). Türk basınında Türkistanlı creditçilerin kültürel faaliyetleri (1910-1914). *Marmara Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, I(2), 167-176.
- Kaymaz, K. (2009). *Gölgedeki Kalem: Emine Semiye*. İstanbul: Küre.
- Kırmlı Yakub Kemal. (1910). Cemiyet-i hayriyelerimiz yahud hayatımız...!. *Teârûf-i Müslimîn*, I(21), 336-338.
- Kırmlı, Hakan. (1996). *Kırım Tatarlarında millî kimlik ve millî hareketler (1905-1916)*. Ankara.
- M. Kırmbayef. (1910). Müslimelere. *Teârûf-i Müslimîn*, I(14), 221-222.
- Maksad. (1910). *Teârûf-i Müslimîn*, I(1), 1-3.
- Mâmûre Hamidullah [Hamidullina]. (1911). Anadolu kadınları: Fâzıla-i muhtereme Semiye Hanımefendi hazretlerine. *Teârûf-i Müslimîn*, II(28), 59-62.
- Molla Berdikul Kâri Muhammed. (1910). Hive'den mektup (Koca Harezmi'nin hâlet-i hâzırası). *Teârûf-i Müslimîn*, I(16), 260-261.
- Muhammed Murad Remzi. (1910a). İslamiyet'de hürriyet-i kelim ve serbesti-i matbuatın meşruyeti. *Teârûf-i Müslimîn*, I(5), 78-80.
- Muhammed Murad Remzi. (1910b). İslamiyet'de hürriyet-i kelim ve serbesti-i matbuatın meşruyeti. *Teârûf-i Müslimîn*, I(6), 90-92.
- Muhammed Murad Remzi. (1910c). Asya-Gı-Kayi cemiyeti riyaseti tarafından gönderilen mektup münasebetiyle. *Teârûf-i Müslimîn*, I(23), 365-367.
- Özbek, N. (1994). Abdürreşid İbrahim (1857-1944): *The life and thought of a Muslim activist*. (Yüksek Lisans Tezi). Boğaziçi Üniversitesi, Tarih Bölümü, İstanbul.
- Özbek, N. (1995, Ağustos). "Abdürreşid İbrahim'in İkinci Meşrutiyet yılları: *Teârûf-i Müslimîn* ve *İslam Dünyası* dergileri. *Toplumsal Tarih*, 20, 18-23.
- Özbek, N. (2002, Yaz). İkinci Meşrutiyet İstanbul'unda Tatar İslamcılar: *Teârûf-i Müslimîn* dergisi. *Müteferrika*, 21, 45-67.
- Remi, İ. (1995). Cemiyati Xeyriyeler. *Tataristan*, 1-2.
- Sibiryalı Âişe. (1910). Osmanlı İslam hemşirelerimize. *Teârûf-i Müslimîn*, I(4), (13 Mayıs 1326 [26 Mayıs 1910]), 60-62.
- Şafakçı, İ. Y. (2015). *Kırım Tatar aydınlarından Hasan Sabri Ayvazov, (1878-1938): hayatı, fikirleri ve eserleri*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Genel Türk Tarihi Bilim Dalı, İstanbul.
- Şah Ahmed. (1910). Hive'de mektepler islâh: şâyân-ı dikkat bir mesele. *Teârûf-i Müslimîn*, II(26), 26-28.
- Şerik. (1911). Buhara'da yeni emir. *Teârûf-i Müslimîn*, II(31), 107-109.
- Şuûn-ı İslam: Buhara'da hafiye usûlü. (1910). *Teârûf-i Müslimîn*, I(4), 69-70.
- Troyskili Ahmed Taceddin. (1909). Rusya İslamları. *Srât-ı Müstakim*, II(31), 75.
- Troyskili Ahmed Taceddin. (1910a). Vâlidelerimiz!. *Teârûf-i Müslimîn*, I(1), (11-13).
- Troyskili Ahmed Taceddin. (1910b). İslamiyet ve *Novoye Vremya*. *Teârûf-i Müslimîn*, I(1), 15-16.
- Troyskili Ahmed Taceddin. (1910c). "Rusya İslamlarında tiyatroculuk. *Teârûf-i Müslimîn*, I(2), 27-29.

- Troyskili Ahmed Taceddin. (1910ç). Bedbaht hükümdar, zavallı millet...!. *Teârûf-i Müslimîn*, I(3), 44-45.
- Troyskili Ahmed Taceddin. (1910d). Kırgızlar ve Duma'nın son kararı. *Teârûf-i Müslimîn*, I(4), 62-65.
- Troyskili Ahmed Taceddin. [Ahmed Tâceddin]. (1910e). Maverâ-yı Ural. *Teârûf-i Müslimîn*, I(5), 82-83.
- Troyskili Ahmed Taceddin. (1910f). Duma ve hukûk-ı İslamiye. *Teârûf-i Müslimîn*, I(5), 80-82.
- Troyskili Ahmed Taceddin. (1910g). Maverâ-yı Ural. *Teârûf-i Müslimîn*, I(6), 100-102.
- Troyskili Ahmed Taceddin. (1910ğ). Panislamizm etrafında bir misyoner. *Teârûf-i Müslimîn*, I(6), 96-100.
- Troyskili Ahmed Taceddin. (1910h). Maverâ-yı Ural. *Teârûf-i Müslimîn*, I(7), 117-119.
- Troyskili Ahmed Taceddin. (1910ı). Rusya'da imâmet mansıbı. *Teârûf-i Müslimîn*, I(7), 115-116.
- Troyskili Ahmed Taceddin. (1910i). Afganistan-Buhara. *Teârûf-i Müslimîn*, I(8), 128-132.
- Troyskili Ahmed Taceddin. (1910j). Kazan'da in'ikad eden Misyonerler Kongresi münasebetiyle. *Teârûf-i Müslimîn*, I(9), 148-149.
- Troyskili Ahmed Taceddin. (1910k). Tiyatro nâmı verilen sefâhethaneler. *Teârûf-i Müslimîn*, I(12), 190-193.
- Troyskili Ahmed Taceddin. (1910l). İslam kadınları!. *Teârûf-i Müslimîn*, I(14), 225.
- Troyskili Ahmed Taceddin. (1910m). Hive Hânı Muhammed Rahîm Han'ın vefatı münasebetiyle. *Teârûf-i Müslimîn*, I(16), 255.
- Troyskili Ahmed Taceddin. (1910n). Maverâünnehir'de İngiltere. *Teârûf-i Müslimîn*, I(17), 275-278.
- Troyskili Ahmed Taceddin. (1910o). Etrafımızda dönenleri döndürenlere. *Teârûf-i Müslimîn*, I(18), 291.
- Troyskili Ahmed Taceddin. (1910ö). Merkez-i Hilâfette hacılar. *Teârûf-i Müslimîn*, I(22), 357.
- Troyskili Ahmed Taceddin. (1910p). Tâlim-i umûmi, hükûmetin entrikası ve İslamların basiret-kârâne hareketleri. *Teârûf-i Müslimîn*, I(23), 369-373.
- Troyskili Ahmed Taceddin. (1910r). Biz, mâzimiz ve Avrupa. *Teârûf-i Müslimîn*, I(24), (18 Teşrin-i Sâni 1326 [1 Aralık 1910]), 387-391.
- Troyskili Ahmed Taceddin. (1910s). Kırgız sahrasından gelen canlı bir sâdâ-yı hamiyet. *Teârûf-i Müslimîn*, II(25), 6-10.
- Troyskili Ahmed Taceddin. (1910ş). Lehistan'da İslamiyet ve Lehliyle münasebetimiz. *Teârûf-i Müslimîn*, II(26), 26.
- Troyskili Ahmed Taceddin. (1910t). Orenburg Mahkeme-i Şer'iyeh-i İslamiyesi ve heyet-i teftişiyeh. *Teârûf-i Müslimîn*, II(27), 43-47.
- Troyskili Ahmed Taceddin. (1911a). Orenburg Mahkeme-i Şer'iyehi'ni teftiş münasebetiyle *Novoye Vremya*'nın bir makalesi. *Teârûf-i Müslimîn*, II(28), 51-56.
- Troyskili Ahmed Taceddin. (1911b). Buhara'da icrâat. *Teârûf-i Müslimîn*, II(29), 76.
- Türen, H. (2016). Tatar aydınlarından Âlimcan İdrisi (1887-1959): hayatı ve basında çıkan yazıları. (basılmamış yüksek lisans tezi). Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Genel Türk Tarihi Bilim Dalı, İstanbul.
- Türkoğlu, İ. (1997). *Sibiryalı meşhur seyyah Abdürreşid İbrahim*, Ankara.
- Türkistan'da sefalet. (1911). *Teârûf-i Müslimîn*, II(31), 109.
- Ursu, D. P. (1999). Yakub Kemal. *Deyateli Krimskotatarskoy kul'turu. (1921-1944 gg.): Biobibliografiçeskiy slovar* (ss. 225-26). Simferopol: Dolya.
- Uzun, M. (1998). Abdürreşid İbrahim. *TDV İslam Ansiklopedisi* (cilt 1, ss. 295-297). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Yeşilöz, F. (2013). Der Blick des islamischen Denkers Abdürreşid İbrahim (1857-1944) auf Indien. *Magistra der Philosophie*. Viyana.



صاحب میزبانی :
شیراز زاده خٹاب
احمد نسبی
ادارہ و تحریر میں :
جمال اوفیٰ حاکمستہ دائرۃ خصوصاً
مطابقت صاحب امتیاز ایلہ جرمان ایتلیس
نشانی : داغچه
۲۰ بابریہ صابلیہ
۱۱ ریح الاشر ۳۲۸



شرائط اشتراك
ولادت مہانیہ ایہون
سنہ ۲۵
آئی ایف ۲۰ نمبر
تملك اجیہ ایہون سنہ ۱۰
آئی ایف ۶ نمبر
اعلامت ایہون ادارہ دُموری محمد نسبی
مراجعت ایتلیس
پوسٹ مکتوب قبول ایہتر
۳۶ نمبر

بازارِ سیاسی

بر فاج سوڈ

انقسام اسلامیہ ارقی روکا اولدی انکار
ایرپدیہ حیات حقیقیہ بر آنگت خستہ کنی قلم
و اعزاز افسی کندهس کماوی جا باری تحریر
سوی ایدر ، ایتلی و انعامر ، نام اسلام ، و کون
ممول و مرض اواسی خیر انکند ، اناؤد تحت
و ملائق و لایق و آرقده مر ، و حق جنیبو
و تحریر تکلیف ایمین بر یوق مسائق مہمک
کندہ بر زجه این مستهکم موافق و حسیلیان
میزدندیه بر اناؤد قرشو شده بو یوقور : اسلام
کامل حالت وصال شایسته مر ؟ متکر ، یوق انک
جوان حال سزدرن آناؤد ، چونک حال سزدرن
آهوی جوار اسی اسلامه دان ، اقر اسلامیک
بو دک ممولده راجع قایم ، و سوؤد خلق
دیوان خلق ایہون کرخه مراجعت ایہ یوقور ،
شیرخ ، اسلامیه اقر و استنادی ، جعل و شرکی
دراوت و مسابوق اعجازتکی کوشتیور
لیکن و صحت صحیحی متعاف بر شافصفت
مقصدی دخی اثر انسانیه جاریور ، دھاسورک
توقف و انحطاط دورای کوریور ، بسایرن
متکره مدقده : بیون انحطاط ایئنک استوائی
تکلی ایہر .

اجمال سیاسی

عالم اسلامده انکلیز - جرمان رقاب
[از نده رقابت]

چهارک جرمان فعالیت و اطراف قلمی جرمان
سیاسی ، عالم اسلامده دائر تحقیق و احوالی آنگده
بو ایدر یعنی کنده و ایلر ارقی صورتک ایت
ایقتدر ، خاطر این سلیمه مشدرک جرمان سیاسی
خلافی دمولو کشتان بدخلقه منشا قس حکومت
اسلامیک استقلالی قور اکرش ، قرانک صورت
اسلامی و اسلامه حال اولش ایہر ، و دهمده مستقل
بر حرکت و ایتلی صورتده حرکت و نظامه ایہرک
انکلیز و روسی سیاسی تیجه مندی مستقل بر حکومت
حال قری ایہان ایران دولت شرعی قور اکر مشر .
آناؤد ک ایران ایہ منجولور بر مستملکسی
قوردر ، ایران اموریه سیاسی بیکه قایور خلق
ایہلندی ، حالیکه استقراس مستمسده آناؤد
ایراندک قود و نظامتک و مسعت و مهمای مردانہ
ایہلندشر ، ارقی شبه ایرپدیہ چک حقیقندر ک
آناؤد قودنی عالم اسلامک تقصد و دیگر علاقہ دار
دولتور رقابت ایہ یوقور .

جرمانلرک بواسط روسیه ، فرانسه و انگلتره
دولتیریک منافعه تماماً ملایرد ، جرمان تجارنت
بو کون منافعه اولدی توسع و لایق دولی و خوشنوبر ،
چک درجهی و بولدر ، رقابت اقتصادیه آناؤد ،
روسیه لیت قبول ایتر درجهده لاندک انکلیز
و فرانسه دولتیر دخی جرمان رقابتدن شور ویدہ
اولنده درار ، شوحدہ عالم اسلامده آقان تجویزیک
توسع و تکامل ایتمسه بو لایق دولتک جانیسه جن
امور طبیعیان ایسده درجه موافقتی ششلی
تدقیقده ، آناؤد اولوقت نهدیدر کہ بحر سیاسی
شیلو ایہن دول مستقلده ، ایران مستمسده
موجودین طوفانیہ علاقہ دار اولان ایہ دولتین
روسیه ، آناؤد ایہی هیچ بر واسطه ایت نهدید ایہ من
انکلیز ، آناؤد قرضی دھا لغت و واسطه ایتلی
مالک ایسدمایرن یوقدن آناؤد ایہ یوقورده سیاسی
عقلده ، بو مسته انکلیز سیاستده مسائق کایم
ممدود اولوب کوشتیور فعالیت ، روسیه ایزاده
انکلیز بر قرضی ائتمه میبشدر ، شوحدہ جرمان

خلوایات سوی
ایہر استقلال وطن اولان مسلمان اولاندیک
ایلات کسانیه و حومات خلافتیه مرمان
و مساعدان کور اولان اصول قریه مسلمان ،
یقلده ک تهره القوری اواسی قوی کورن
یکه زارد ، شرایع ک خلق ایہان ایہون
بو عاقله بر اوسلی قور اکرسیک سو ازلانک
& عرب مذہبک نورسنت مقدسی آنگیک ،
عقلده بر لسنه ایلر ایلر آسیداسی طالب
ایہل کی طرف ازاد کسب و دنیوی اولد
سلطه صا اولدولایقی بر سلوک الدنیائی
عقلک ، ایلر سویه مدارای ، سو ازلانک
بر کادہ ایلر ایلر بر اوسلی یقله طالب
ایہل ک کدمه کدمه اکر کادہ بلمکده ،
سوی

شہادتہ اشراق
سنہ ۳۰ آئی آئی
۲۰ فرورد



۱۵ تشرین ۱۳۲۶



صاحب امتیازی :
عبدفکر زاہد
امجد علی

۲۸ سالہ ۲۳۸

کیا ت

الحق الاشیع الحق
حق زبانیہ انقلد

حق بردار تعدد شایان مقرر و متعالیہ
حق نالی اویسی قدر توں سافہ و طفول باہت
ایینہمہ سیکارہ ، بون اول و ضوجیہ ، اولفعمہ
علم آریسہمگی ایدرہمہمیرت ، نضرانہ ، مسکندرہ
کرت بوی قول کو درمن

غای سلال و خسرانی کنیولرہ آسنادرہ
عشر اولقدر عالم آلی لاھوت قدر نالی فرانس
جانریشک تور اولوق قدر ردا تم کون دیدہ
سفلان مہر من جہ کور ہومار ارا تر قہر میوزی
آر اوقلر تک بریوزہ فانیطو قاطرین اش
دزلر تان وجود کنیور کمرکی خدیمر ، فلا کشر
مسیطر ، اقراضو ، اصملاقر ، ایدام مطللہ کاش
ظوفرد فقری اینر ، فراد ، اوایلی کلمات
وسرطر ، ایستہ عس سلطان مہ اقدام و ایلمن
انتاع و استباکر ایتلری ، اولالی لسان سق
ویکدیہ عاد و اضرائک ناسوک قلمہ بنتہ قدر
قو تشریر

حباب فطر کاشات انسانی اکرم مخلوقات واجلی
موجودات اولوق نالی گئی تکمید و تقدید ایین
بودی دنیاہ خلافت سنت عویسیہ کوردی

ایا این آدم اخلقت الحق لاجک و خلقتک لاجلی او
حباب ازلیسی واللغات قدسیسہ آرایش عالم
وجود اولفرض تلیح ایندی ، پیچین عویدیہ برہ
قانون هدایت ، مناع خزان سعادت تو بع بودی
حباب حق جل شانہ

وما کانعذبہم من شیئ نیت رسولاً

برر بوری ، شکای ایامانی عرسلمن بری
کودرب حقه مطفقتہمونا ایتیکہم ، هیچ رقمی
تعذب اینہمکی برر بوری
رد آلاق سلسولہ کہ شان اولوقی غیر
واستقدا دن مہ و متعالیہ

بایکرت جان قرآن حکیمہ (استقدا) سوزی
بوسلور لغت او مہایف لاھوتیہمہمہ جلی قول
بوہمہمیتدیر ، بایکرت کشارواتہ لسان اقدس
جانبرساندن اولودغ کہ صدور انتمشیدر ؟
اوخان کملی اللسان ترندن بولوب چیقاروی ؟
نعل ایجاد و اختراع الھی

« انکم الاحل »
دوای ضرور و کرباسہ کسبت سخصیا بہ بری
ایستہ بزبویہ قدر بوہمہم جبار شیئکنتہ استسار
بوتون علمانرہ بوتون اصلا و عرفانرہ بونک
خسور حیرونرہ (کاندات و مسکندرہ بر یوتوب
جانب مموادہ شانس اولان فریشتہ سسودہ ایک
وجود نامرکتی لایق کورمک کی بر سر ک جنولانہ
ایجندہ ، موت ایجندہ ، رخیولر ایجندہ ، جاتر تلر آنتہ
یشا بریوقی خانج برسکوت ، جلی بر اقدام ، مطلون بر
اطاعت بزلی نون النسایت قریشینسدہ سوبایت
درکسندیدہ ناشی کوسفر بوردی ، آرق اوبر ا
آرقیشیلیریشیلیر ، بوتون مناسیبہ جری بوتون
مولویہ جاک و سلطان اولان لسان مہک سوزلر
در کجلا ، در کجلا سلس لسان اولہ ، خلق سلطان
اولہ !

« الہیا مزعہ الاسرہ »
بر جہاں ، بزرگ اسکنداسد ، روانہ نا کرہ
آفریدہ اوی بییر ، بوردہمہات تمبی آکی آشر
مھسوک معرفت اتھمن ، حیہ فصیلت بوھمن
و دم میرقو کی روح ذات و ملیشری کیمکہ
وجود نازین استلازری ایشکتمہ لسان سیاستری
بی تاب ، ایگر راقمہ ، دھاندلہم جو بوزن آریلان
اطفال علی قریشینسدہ بزلی مخراہ ، زدہ ، احتقار
ایھ ، اقدامک کثیر ایھمکہ بو تکسظم و عیاسہ
صعب عجز تر درہ قدر عطفہ ، در قدر و جدانہ ، دادہ
قدر تور ایانہ ملک اولان مہر حاضری
« ن وجودم دن ایسان اولوقمہم دنوم ! »
فریادہ اقرند انشہ ، آلوق یوسکور بیریور

کوزلر تان ایک سبیل منحدرہ ، ایک طوفان خروشان
وجود کتر بیریور ، سئلکلمہ دن سوساس ، وطن
عشق ، مہیستراسی بوقہ سیکل بر کنارہ ، « بیکیلا
« وقتلش حرز اللہ ! »
« تک لا فطرک الرحامہ »

بیکیل ، کہ بوژن ایین اولوجک ، بوھمدر ملت
ایین فد بولوسوکت ملن ایین آلی قاطرت
بولوق ، کسی فاندن کستی جھاک قران اولوق
الله و رسولو اللہ الا عہد ایش ، سوز و برش
اولان اولوق و سئلک تشکیل ایتکی بری سق اھمکت
پہلای خلوق اولیمسین ! بیکیل

اعداد قوتہ
زکاة - حج - قرآن

دلائل و اھمہ
جانب منکم اول کتاب عھدہ :
« و جھادوا اللہ حق جھادہ عویسینا کرمنا
« جعل علیکم فی الدین من حرج ! »

« اختیار و اصفا بوددی ، و امرانہ سزک
« اولر بکر مددہم قدر طاری کھیل ارقدی »
برر بوری ، (حرس) طاری بوتکن ، لمر عیانیہ
ایہ ایک ایلی بریوچہ سوقتی ممانسہ ، ایدو بون
شانی ترہ برر بوریور ، درنہ طاری اولار چونکہ
السان صلی جہر ایجنہ پناہانرہ ، بو کایر
تسزیر قلم ، بہت اولور ، سالیو ککرتور دن و کاش مین
السان انامق مہمہ سوسو ادا سرائر ارا ، بو کاکہ
بختیارہ یاشاق ایین احسان برر بورد
طل جلیل اسودنہ ، سو اولات ایھ اولامر
قر آیتنوری اولوب اولوسندہ علی فن استلای
ایشق

« ہر ایک حرف دلیلر ارا اولار ایتھولر ، بہت
مرک درسلا بلا ناستر ابرا ، بے جو زانیر و تأسیل
مأمور یتک جنت تردیدہمہ لائبرتہم طوموش
امرقوری اولور ارا کرمور ہندہمہ ماخا اولوناسی
برقوقی ، رفلاکسی ، رمفیتی مودی اولورسہ ،
ایثارسہ ، تیریور ، بامرسن اولان سائفا اولر
ترامی ایچین دور

اصل کرمہ حرمت ، تعظیم و تکریم ایسہ امری
در حال ایجا ایشکدور ، امرک تأخیری بمرک ناموی
لظرفدہم حریمت کتبہ ، عدم اھمہ دلالت ایدر
بوکا استخلافدن ہائتہ رمعی و برہمن
فقط امری بر علیات ، برقوق ایجنہ متعدد ،
عقلت اولوقی اھمہ مہمہ تزسیع و تقیدی سوزیتہ
علی الدراجات ایلی شو و جرد

« وللمشروعات درجات
« نصر الاسلام »

مشروعات فرض ، الکنہ ندوہ واجبہ الی طریق
سنت در دھمی درجہی ناگہ اولدیکی کی بولور ہر
بریوہ اولوق و درجاتہ اقسام ایدر
فرض وار ، کہ بر آن تأسیل اولونامز ، قابل
تأسیل اولوق وار ، بایکسر امر و کاتہ - شرعیہ
کاملأ استضعاف این - برعیدہ توجہ ایدر ایتھر
ایلیاسی فرض اولوبور

بریل ، کوزدن وائلن اولقن عھودہ - صلیا
ساعلاہ مہلجکی کسبت سنت ایشق سلطوری
انز قریباہ ایش نیشتمت توہرہ رفیتر لاک
جدہ مہلکی ایشتمن ثوبور ، الی آلی مقصوم
المسکت مسندہ رفاہر سود بولیمور ، آس اسی
فراء ایدیریور ، اولمن در زکین مال فارو مسطرف
قرآن حکیم ، دکاہن ور ! اطور بیریورک ایتہ
دلی ایشکدور قلم برعایہم قریستان اولوبور ایدیریور
ھیچ بوئہ ترامی جائز اولوری ، مومن ایسہ بو
امرکی تأخیر ایدر بریمہم لفظ کھنئیدہ ، کر جھالندہ
در حال ایلیس لازم ، قط کجاسک سہ و ایدر کجاسک
سنبہ قدر تأخیری کمن ، تخیردن رکندہ اولوقی

II. Meşrutiyet Sonrası Türk Fikir Hayatında Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi'nin *Hikmet* Mecmuası

Ahmet Koçak

Giriş

Bir dönemin aydınlığa kavuşturulmasında, bu zaman diliminde yaşayan fikir ve edebiyat adamlarının hayatları ve eserleri üzerinde yapılan monografik çalışmalar kadar, dönem içerisinde neşredilen gazete, mecmua gibi süreli yayınların bilinmesi ve araştırılmasının da büyük önemi vardır. Çünkü dönemin nabızı bu sırada neşredilmiş olan yayın organlarında atar. Türk siyasi ve fikir hayatında düşünce akımlarının şekillenmesi ve bunların belli dergiler etrafında toplanması II. Meşrutiyet sonrasıdır. II. Meşrutiyet'in ilanından sonra oluşan özgürlük havası basın ve yayın organlarının sayısının -birçoğu kısa ömürlü olsa da- hızla artmasına vesile olmuştur. Bu bağlamda sadece İstanbul'da sayıları üç yüzü aşan dergi ve gazeteye yayın hayatına dahil olmuştur. Bu ortamda yayın hayatına giren ve yayımladığı makale, haber, yazı ve eserlerle Türk dergiciliğinde ayrı bir yeri olan Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi'nin *Hikmet* mecmuası da bunlardan birisidir. Haftalık *Hikmet*, 21 Nisan 1910-28 Eylül 1912 yılları arasında 77 sayı olarak neşredilir. "Girit İçin Neşredilen Nüsha-i Fevkalâde", "Hâsilât-ı Safiyesi Almato Felâketzedegânına Mahsus" gibi dört tane özel sayı yayımlanmıştır. Devrin fikir buhranı içinde *Sırât-ı Müstakim* ile (*Sebilürreşad*) beraber materyalist, pozitivist düşünce taraftarlarıyla, körü körüne Batı hayranlığına düşmüş sözde aydınlara karşı mücadele *Hikmet*'te verilmiştir. Dönemin fikir hayatının

hareketliliği içerisinde İslamcı görüşün temsilcisi olarak *Sırât-ı Müstakim*'in yanında yayın hayatına giren *Hikmet* gazetesi sayfalarında, edebiyattan tarihe, felsefeden siyasete kadar birçok konuya yer vermiştir. Bunun yanında, İslam dünyasının yaşamakta olduğu olaylarla ilgili Orta Asya, Afrika, Balkan ve diğer Müslüman coğrafyasında yaşayan Müslümanlar hakkında okuyucularına bilgi aktarmayı da ihmal etmemiştir.

Filibeli Ahmed Hilmi'nin eserleri arasında zikredilen ve kayıtlarda bulunmayan *Yunus Emre*, *Bektaşiler*, *Aşk-ı Bâlâ*, *Batıniler* gibi eserleri de burada yayımlanmıştır. Bu çalışmayla II. Meşrutiyet sonrası yayın hayatına giren ve dergicilik tarihinde ayrı bir yeri olan *Hikmet* mecmuası etraflıca işlenip, tanıtılmış olacaktır.

II. Meşrutiyet Sonrası Basın Hayatına Genel Bir Bakış

Abdülhamid döneminin, II. Meşrutiyet'in ilanına kadarki sürede basın hayatının sönük geçtiğini söylemek mümkündür. İçte ve dışta devasa sorunların yanında, uygulanan siyaset neticesinde çoğu neşriyat sansüre takılmıştır. Ancak II. Meşrutiyet'in ilanıyla fikir hayatında bir "hürriyet sarhoşluğu" meydana gelmiştir. İstanbul basını, 25 Temmuz 1908 günü gazetelerini sansürün ön kontrolüne sunmadan çıkarmışlardır. Estirilen bu hürriyet havası içinde Batılı fikirler basının da etkisiyle geniş halk tabakalarına yayılmaya başlamıştır. Batıp sönen gazetelerin sayısı az değildir. Nitekim "II. Meşrutiyet'in ilanından 31 Mart 1909'a kadar çıkan dergi ve gazete sayısının 353 olduğu" belirtilmektedir (Koloğlu, 1985, ss. 65-68). *Tercümân-ı Hakikat* ve *Maarif* kapanmış, *Sırât-ı Müstakim*'in yerini *Sebilürreşad* almıştır. Abdülhamid devrinin *Muallim*, *Nilüfer*, *Mektep* gibi dergileri çoktan kapanmıştır (Ülken, 1998, s. 139). II. Meşrutiyet'le birlikte II. Abdülhamid döneminden beri gelen *İkdam*, *Sabah*, *Tercüman* gibi gazeteler özgürlük savunucusu olmuşlardır. Eski gazeteler kendilerini yenilemeye çalışırken, yeni gazeteler de piyasaya çıkmaya başlamıştır. Tevfik Fikret (ö.1955), Hüseyin Cahit (ö.1955) ve Hüseyin Kazım (ö.1934) 2 Ağustos 1908 yılında *Tanin* gazetesini kurmuşlardır. Babanzâde İsmail Hakkı (ö.1913), Hüseyin Cahit (ö.1957), Abdullah Cevdet (ö.1935) ve Ahmed Rasim (ö.1932)'in de bulunduğu yazar kadrosu *İkdam* gazetesini çıkarmışlardır.

Meşrutiyet'le gelen özgürlük havası içinde, her türlü düşüncenin yazıya dökülüp okuyucuya sunulması sağlanmış ve geniş okuyucu kitlesine ulaşılmıştır.

Gazetecilik tekniği bakımından da büyük ilerlemeler kaydedilmiştir. Ancak aynı şeyleri gazeteciler açısından söylemek mümkün değildir. Basına yeni ufuklar açılırken, gazeteciliği siyasal ihtirasları için kullananların sayısında artmalar olmuş, siyasi nedenlerden dolayı öldürme ve sürme olayları çoğalmıştır. 5 Nisan 1909'da İttihatçılar karşı olan *Serbestî* yazarı Hasan Fehmi (ö.1909), *Sadâ-yı Millet* başyazarı Ahmed Samim (ö.1910) öldürülen gazetecilerdir. Yine 31 Mart olayında *Tanin* başyazarı Hüseyin Cahid zannedilerek bir milletvekili öldürülmüş, Derviş Vahdeti idam edilmiştir (Koloğlu, 1985, ss. 91-92).

1908 yılında ilan edilen II. Meşrutiyet'in ilk tesiri, basında sansürün kalkması alanında olmuştur. Bu sansürün kalkmasıyla beraber yayın hayatında da büyük bir artış olmuş, bu tarihe kadar İstanbul ve birkaç büyük merkez dışına çıkamayan süreli yayınların neşri, Anadolu'da da yaygınlık kazanmıştır. Misal olarak, II. Meşrutiyet'in ilanından önce sadece vilayet gazetesinin neşredildiği Konya'da 1908-1918 yılları arasında on bir gazete, sekiz dergi yayın hayatına girmiştir. II. Meşrutiyet'in ilanından sonra oluşmaya başlayan siyasî gruplaşmalara paralel olarak, basında da belli görüşler etrafında birleşmeler görülmüştür.

II. Meşrutiyet'in ilanından sonra Osmanlı Devletinin gerileyişini önlemek için ortaya atılan "Türkçülük", "İslamcılık", "Osmanlıcılık", "Garbçılık" (Batıcılık) akımları içinde aydınların önemli bir kısmı "Türkçülük" etrafında toplanmışlardır. 25 Aralık 1908 yılında Türk kültürü ve diline hizmet etmek üzere kurulan "Türk Derneği" aynı isimle bir dergi neşretmeye başlamıştır. Bu derginin kapanmasından sonra "Türk Yurdu Cemiyeti" kurulmuş ve yayın organı olarak, Mehmed Emin ve Yusuf Akçura tarafından 18 Ağustos 1911 yılında *Türk Yurdu* dergisi neşredilmiştir. Derginin amacı "İslâm kavimlerinin başlıca mühimmi olan Türklerin milli terbiye ve ilmî, ictimâî, iktisadî seviyelerinin ilerleme ve yükselmesiyle Türk dilinin ve ırkının kemaline çalışmaktır." şeklinde belirlenmiştir. 1913 ve 1914 yıllarında Türk Yurdu Derneği, halkın rahatça anlayabileceği *Halka Doğru* ve *Türk Sözü* dergilerini çıkarmıştır. Bunlardan, Nisan 1913 yılında neşredilen *Halka Doğru* dergisinde Halide Edib, Yusuf Akçura, Ahmed Ağayef, Ziya Gökalp gibi edebiyatçılar yer almıştır. 1914 yılında çıkan *Türk Sözü* dergisinin başyazarı ise, Ömer Seyfettin'dir. Dönemin milliyetçi önemli bir dergisi de, Selanik'te 11 Nisan 1911 yılında neşrine başlanan *Genç Kalemler*'dir. Dergi asıl ününü, Ömer Seyfettin'in "Yeni Lisan" başlıklı yazısıyla kazanmıştır. Bu makalede, ulusal birliğin kazanmasında dilin önemi üzerinde durulmuştur.

II. Meşrutiyet döneminde İslamcılık akımını savunan dergilerden ilki, *Sırât-ı Müstakim*'dir. Meşrutiyet'in ilanından sonra, 14 Ağustos 1908 yılında yayına başlayan dergide, "siyasî, edebî, ahlakî, dinî ve ilmi" konular işlenmiştir. Ayrıca, insanları fukaralığa, atalete, sefalete sevk eden "bir hırka, bir lokma" anlayışına karşı çıkmıştır. 1911 yılına (182. sayı) kadar bu isimle neşredilen dergi, daha sonra *Sebilürreşad* olarak değiştirilmiştir (Hanioğlu, 1985, s. 1388; Kara, 1997, s. 29). Eşref Edip'in sahibi olduğu dergide Mehmed Akif, Manastırlı İsmail Hakkı, Şeyhülislam Musa Kazım, Babanzâde Ahmed Nâim, Bursalı Mehmed Tâhir gibi isimler yer almaktadır.

1908-1912 yılları arasında "Cemiyet-i İlmiye-i İslâmiye" tarafından 1908-1910 arsında yayımlanan *Beyânü'l-Hakk* dönemin diğer bir İslamcı dergisidir. Bu dergide dinî konuların yanında, günlük siyasî olaylara da yer verilmiştir. Yine aynı dönemde neşredilen *Sadâ-yı Hakk* gelenekçi İslamcılığı, *Ceride-i İlmiye* (Yazıcı, 1993, ss. 407-408) medrese ilminin yayılmasını, *Mahfil* ise İslam'a tasavvufî açıdan yaklaşılmasını savunur.

Dönemin dinî ağırlıklı olmakla beraber, felsefi ve tasavvufî konuların da yer aldığı bir diğer önemli dergisi haftalık *Hikmet*'tir. 1914 yılında yayına başlayan *İslâm Mecmuası* modernist İslamcı görüşlere yer vermiştir. Ziya Gökalp'in de yazılarının yer aldığı dergide "İslamcılık" akımıyla "Türkçülük" görüşleri birleştirilmeye çalışılır. 1910-1920 yılları arasında neşredilen *Ceride-i Sûfiye* din, felsefe ve edebiyat konularının ağırlıkta olduğu bir dergidir (Kara, 1993, s. 410). Bu derginin *Sebilürreşad* ve *Beyânü'l-Hakk* gibi dinî dergilerden en belirgin farkı, tarikat meselelerine daha geniş yer vermesidir (Levent, 1962, ss. 177; 388-390).

II. Meşrutiyet sonrası "Batıcılık" akımını savunan dergilerin başında Abdullah Cevdet'in 1 Eylül 1904 yılında Cenevre'de neşretmeye başladığı *İçtihad* gelmektedir (Varlık, 1985, ss. 112-125; Hanioğlu, 1985, ss. 853-854). Geleneğe bağlanmanın gericilik sayıldığı bu dergide, Doğu'dan gelen her şey reddedilerek, tamamen Batı'ya yönelmek gerektiği tezi işlenmiştir. Yine bu dönemde pozitivist akımı temsil eden diğer bir dergi, 1 Ağustos 1908 tarihinde neşre başlayan *Ulûm-ı İktisâdiye ve İctimâiye Mecmuası*'dır. Rıza Tevfik (ö.1951) ve Ahmed Şuayb (ö.1910)'ın çıkardıkları derginin temel ilkeleri arasında, "evrimcilik" (tekâmül) düşüncesi yer almaktadır. Pozitivizmin felsefi boyutları Osmanlı toplumunda ilk kez bu dergide ele alınmıştır (Ülken, 1998, s. 159).

II. Meşrutiyet'in ilanından sonra Osmanlı Devleti'nin gerileme ve çöküşünü engellemek, tekrar eski gücüne kavuşması yönünde ortaya çeşitli fikirler

atılmıştır. Her ne kadar bu fikirlerin bir kısmının ortaya çıkışı daha öncelere dayansa da, belli başlı grupların oluşması ve birer fikir akımı olarak ortaya çıkışları bu dönemdedir. Bu fikrî akımlar, “Osmanlılık”, “İslamcılık”, “Türkçülük” ve “Batıcılık” olmak üzere dört gruba ayrılmıştır. Bu dönemde yayın hayatına giren dergi ve gazeteler arasında keskin çizgiler olmasa da genel olarak bu fikirler ışığında yayın politikalarını belirlediklerini söylemek mümkündür.

Filibeli Ahmed Hilmi'nin Süreli Yayınları

II. Meşrutiyet dönemi önemli fikir adamları ve yazarlarından olan Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi Efendi'nin ilk süreli neşriyatı Mısır'da çıkardığı *Çaylak* (Aksun, 1982, s. IXX ; Uludağ, 1996, s. 38 ; Kara, 1997, s. 69; Bolay, 1966, s. 32; Albayrak, 1973, s. 14; Ekici, 1997, s. 62) isimli mizahi bir gazetedir. 1901 yılında İstanbul'a dönen Ahmed Hilmi daha sonra Fizan'a sürülür ve II. Meşrutiyet'in ilanına kadar Trablusgarp'ta kalır. Meşrutiyet'in ilanından sonra (1908) İstanbul'a tekrar döner ve vefatına kadar (1914) birçok süreli yayını neşretme imkânı bulur. O günkü ortamı Ziya Nur: “O esnada cemiyet, garip bir hürriyet humarına yakalanmıştır. Doğru-yanlış, basit-âli, faydalı-zararlı her çeşit fikir, tıpkı tıkaçı açılmış karışık bir su gibi etrafa yayılmaya ve bulaşmaya başlamıştır. İstanbul matbaaları, bu çeşit fikirleri yayan gazeteler, mecmualar ve kitapları basmakla meşguldürler.” ifadeleriyle anlatır ve Ahmed Hilmi'nin 1 Aralık 1908'de *İttihâd-ı İslâm* adlı haftalık gazete ile yayın hayatına başladığını belirtir (Aksun, 1982, s. XXI). İsminden de anlaşılacağı gibi Ahmed Hilmi bu neşriyatıyla, geniş bir coğrafi alana yayılmış olan Müslümanlar arasında bir birliğin kurulmasını ister. Bu gazetenin kapanmasından sonra Ahmed Hilmi, *Sırât-ı Müstakim*, *İkdam*, *Tasvîr-i Efkâr*, *Şehbal*, *Sancak* ve *Necat* gibi gazeteleerde yazılar yazmıştır. Daha sonra *Millet ile Musâhabe*'yi neşreden Ahmed Hilmi, bu gazetenin de kapanması üzerine neşriyata günlük *Hikmet* gazetesiyle devam eder. Bu gazetenin bir kararla kapatılması üzerine *Çoşkun Kalender*'in neşrine başlar. Daha sonra *Münakaşa*, *Kanad* ve *Nimet* gibi gazetelerle neşriyatını sürdürür (Uludağ, 1996, ss. 39-41).

Kısaca, Ahmed Hilmi'nin kendisinin çıkardığı gazete sayısı 12 (on iki)'dir. Bunların yedisi mükerrer isimlerle, diğerleri ise birer defa neşredilmiştir. Mükerrer isimlerle neşredilenler *Çoşkun Kalender* ve *Hikmet* gazeteleridir. Bunlardan *Çoşkun Kalender* haftalık ve günlük olmak üzere ikişerden toplam dört, günlük

Hikmet ise iki dönemi ihtiva etmektedir. Aynı isimle çıkan bir de haftalık *Hikmet* gazetesi eklenince “üç” olmaktadır. Dördü *Coşkun Kalender*, üçü *Hikmet*, *Millet ile Musahabe*, *Münakaşa*, *Kanad* ve *Nimet* şeklinde on birdir. Bunlara bir de, Mısır’da iken çıkardığı belirtilen *Çaylak* eklenince toplam neşri on ikidir.

Günlük *Hikmet*

(9 - 23 Eylül 1911 ve 1 Ağustos - 25 Ekim 1912)

Ahmed Hilmi’nin *Hikmet* adıyla çıkardığı iki tane gazete vardır. Bunlardan birisi haftalık olan *Hikmet* diğeri günlük olarak çıkardığı *Hikmet*’tir burada ele alınan gazete, günlük olarak neşredilen *Hikmet*’tir. Ahmed Hilmi’nin günlük olarak neşrettiği *Hikmet* gazetesi aynı isimle iki değişik zamanda çıkmıştır. Bunlardan ilki, 9 - 23 Eylül 1911¹ tarihleri arasında neşredilmiş ve toplam on dört (14) sayı çıkmıştır (Albayrak, 1973, s. 52; Uludağ, 1996, s. 40; Ekici, 1997, ss. 120-121). Ancak, Ahmed Hilmi hakkında bilgi veren kaynakların çoğunda günlük *Hikmet* ile haftalık *Hikmet* gazetesi birbirine karıştırılmıştır (Tansel, 1981, s. 149; Duman, 1986, ss. 154-155). Haftalık *Hikmet* gazetesi yayın hayatına devam ederken, günlük *Hikmet* gazetesi *Millet ile Musahabe*’nin ardından neşre başlamış ve her ikisi de aynı anda devam etmiştir. İlk dönemdeki günlük *Hikmet*’in son sayısı olan on dört (14), 23 Eylül 1911, haftalık *Hikmet*’in on aylık tatile girmeden önceki yetmiş beşinci sayısı ise, 21 Eylül 1911 tarihinde neşredilir. Gazetede Padişah Sultan Reşad’a hitaben yazılan açık bir mektup yüzünden Örfi İdare tarafından kapatılır. Ahmed Hilmi, yayın hayatını *Hikmet*’in kapanmasından sonra *Münakaşa*, *Kanad*, *Coşkun Kalender* ve *Nimet* gazeteleriyle devam etmiştir. Devamı olan gazetelerle sayı yirmi sekize ulaşmaktadır ki, *Hikmet*’in son sayısı olan numara ön dörtten sonra çıkan gazetelere birden başlamak üzere rakam verilmişken, parantez içinde devamı olan rakamlar da verilmiştir. *Hikmet* gazetesi, bu ilk döneminde on dört, devamı olan gazetelerle beraber yirmi sekiz sayıya ulaşmıştır.

Ahmed Hilmi’nin ikinci defa neşir hayatına başlaması Kastamonu ve oradan Bursa’ya (Hüdavendigar) sürgün edilmesinden sonradır. Büyük Kabine’nin ku-

1 Günlük *Hikmet*’in ilk sayısında Hicri, Rumi ve Miladi tarihler verilmiştir. 17 Ramazan 1329-28 Ağustos 1327-9 Eylül 1911. Ancak 28 Ağustos 1327 tarihi her ne kadar *Hikmet*’te 9 Eylül yazılmışsa da gerçekte 10 Eylül 1910’u göstermektedir.

rulması ve İttihatçuların iktidardan uzaklaşmalarından sonra İstanbul'a dönen yazar, 1 Ağustos 1912 tarihinde günlük *Hikmet* gazetesini tekrar neşretmeye başlamıştır. Gazetenin ilk sayısında Ahmed Hilmi, "Kariin-i kiramımıza" başlığı altında sürgünle ilgili olarak:

(...)ezileceğimizi, süründürüleceğimizi, artık herkesin malumu olan usul ve propagandalar yapılarak, manen ve maddeten mahva çalışacağımızı, hem de hakkıyla ve etrafiyla bildiğimiz halde yine yirmi senelik mücadele neticesinde yorgun düştüğümüzü ve bizim de bu âlemde bir an istirahat hakkımız bulunduğunu unutarak İttihat ve Terakki erkânına, yürüdükleri yolun, hem milleti, hem cemiyeti, hem de kendilerini uçuruma götürdüğünü söyledik. Mukabeleten, tabii bir insaf beklemiyorduk der. (*Hikmet*, 1, s.1)

Ağırlıklı olarak siyasî olayların yer aldığı gazetede, Balkan Savaşı'yla ilgili cephelerden bilgi aktarılmış, toplumun ümitsizlik içine düştüğü ortamda bir ve beraber olunması için çalışılmış, devletin başına gelen felaketlerden kurtulmanın yolları ifade edilmiştir. *Necat* gazetesinin birkaç sayısında tefrika edilen *A'mâk-ı Hayal*, *Hikmet* gazetesinde tefrika edilir. Bir başka önemli tefrika ise, *Farmasonlar Maksat ve Meslekleri*'dir. Nihayet günlük *Hikmet* gazetesi de 25 Ekim 1912 tarihinde 84. sayısıyla sona ermiştir.² Tespitlerimize göre günlük *Hikmet* gazetesi ilki 14 sayı (9 - 23 Eylül 1911), ikinci devresi tekrar birden başlamak üzere 84 (1 Ağustos 1912-25 Ekim 1912) ve toplamda ise 98 sayı olarak yayınlanmıştır.

Hikmet Gazetesinin Şekil ve Muhteva Özellikleri

Şekil Özellikleri

Esas konumuz olan Filibeli Ahmed Hilmi'nin haftalık olarak neşrettiği *Hikmet* gazetesi, 21 Nisan 1910 - 21 Eylül 1911 tarihleri arasında 75, on aylık bir aradan sonra iki sayı (76-77) daha neşredilen ve 28 Eylül 1912 tarihinde, 77. sayısıyla kapanan haftalık *Hikmet*'tir ki bu gazete Filibeli'nin çıkardığı süreli yayınların merkezini oluşturmaktadır. Bu arada Filibeli Ahmed Hilmi, haftalık *Hikmet* için gazete ifadesini kullandığı için bu yazıda da adlandırma bu şekildedir. 39x28 ebatında olan gazetenin başlığı biraz kalınca iki paralel çizginin ortasına celi

2 Ekici, herhangi bir kaynak göstermeden günlük *Hikmet*'in 173 sayı yayımlandığını, son sayı olan 173. sayının da 23 Ocak 1913 tarihli olduğunu kaydeder (Ekici, 1997, ss. 132-137).

sülüs istifle yazılmış *Hikmet* ibaresini, hemen altında i'tisam âyetinden alınmış "Va'tesimû velâ teferrakû" (Âl-i İmran/103) devamında "İttihat Hayattır, Tefrika Memattır" cümlesi ile satır tamamlanmaktadır. En üst çizginin üzerinde sağda: "Birinci sene", ortada: "Şimdilik her perşembe neşrolunur.", solda ise, "numara" yazılıdır. Başlığın sağında "Sahib-i imtiyazı: Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi" bunun altında "İdare ve tahrir mahalli: Cağaloğlu Caddesinde daire-i mahsusadır. Muhaberât sahib-i imtiyaz ile cereyan etmelidir" cümleleri yer almıştır. Bunun da altında "Nüshası dâhilde yirmi (20) paraya satılır" ifadesi bulunmakta alt sağında Hicri, en solda Rûmi tarih, üstünde ise Miladi tarihler verilmiştir. Sol tarafın (Miladi tarihin) üst kısmında "Şerâit-i iştirak: Vilâyet-i Osmaniye için seneliği 35, altı aylığı 20 kuruştur. Memâlik-i ecnebiye için seneliği 10, altı aylığı 6 franktır.

Hikmet'in ilk sayfasındaki bu genel bilgilerin, zaman içerisinde küçük değişiklikler gösterdiği görülmektedir. Gazetenin ikinci senesinden (53) itibaren "i'tisam" ayeti üste, intişar günü de başlık klişesinin altına alınmış miladi tarihler verilmemeye başlanmıştır. Nüshaların son sahifesinin altında da "Hikmet matbaası. Müdür-i mesul: Ahmed Hilmi" kaydı yer almaktadır.

Hikmet gazetesi nr. 29'a kadar değişik matbaalarda basılmış, bu sayıdan itibaren Ahmed Hilmi, "Hikmet Matbaası" nı (3 Kasım 1910) kurarak, gazetesini de kendisi basmıştır. Nitekim matbaanın kuruluşu gazetede duyurulduğu gibi "itinayla eserlerin basıldığı" da belirtilmiştir.

Bir diğer değişiklik ise, gazetenin on aylık bir aradan sonra çıkan 76 ve 77. sayılarında görülmektedir. Bu iki sayıda Hikmet klişesi biraz daha küçülmüştür. "i'tisam" ayeti sayfanın en üst ortasına alınmış, Hikmet yazısının altına da motifli çizgi çekilmiş, bu motifli çizgi ile önceki sayılardan beri devam eden siyah çizgi arasına da "Cumartesi" yazılmıştır. Böylece son iki sayı "Cumartesi" günü neşredilmiştir. Bir de, yirmi dokuzuncu sayıdan itibaren son sayfada "Müdür-i mesul"den önce yer alan "Hikmet Matbaası" ifadesi, son iki sayıda sadece "Hikmet" şeklinde yer almıştır.

Hikmet gazetesinin fiyatı da zaman içinde değişiklikler göstermiştir. 1-52 ve 76-77. nüshaları 20; 53-75. nüshaları ise "30 para"ya satılmıştır. Ancak abone yoluyla da okuyucuya ulaşan gazetenin, ilk dört sayıda senelik abone bedeli "35 kuruş" iken, beşinci sayıdan itibaren "dâhilî posta ücreti tenzil edilmiş olduğunu" belirten bir açıklama ile "30 kuruş"a indirilmiştir (*Hikmet*, 5, s. 1). *Hikmet*, belli bir düzen içinde, sekizer sayfa olarak neşredilmiştir. Ancak 25 ve

35. sayılar “Bayram” dolayısıyla dörder, kırk beşinci sayının ise on sayfa olarak çıktığı görülmektedir.

Gazetede yazılar, sayfa üç sütuna ayrılarak neşredilmiştir. “İblis İzzeddin Behmen”, “Tasavvuf-ı İslâmî” gibi tefrikalar için ise sayfaların yarısından biraz daha az kısmı olmak üzere, alt kısımda neşredilmiştir.

Hikmet gazetesinin dört adet *Nüsha-i fevkalâde* ile on üç adet de *Ek nüsha*'sı tespit edilmiştir. Bunlardan ilki “Girit İçin Neşredilen Nüsha-i Fevkalâde”, dördüncüsü ise, “Hâsılât-ı Safiyesi Almato Felâketzedegânına Mahsus”dur. Diğer ikisinin üzerinde niçin neşredildiği ile ilgili bir bilgi bulunmamakta, ancak konularından birinin “Kurban Paralarının Donanmaya Verilmesi” yönündeki tartışmalara olumlu yönde görüş belirtmek için, diğerinin de İslam dinine yönelik eleştirilerde ve iftiralarda bulunan “Bovakey'e Cevap Vermek” maksadıyla neşredildiği anlaşılmaktadır. Bu dört *Nüsha-i fevkalâde*'nin ikisi “Pazartesi” günü neşredilmiştir ve dörder sayfadır.

Gazetenin genelinde aynı tarihi taşıyan ek nüshaların sayısı ise on üçtür. Bunlar normal nüshalara göre biraz değişiktir. Üzerlerindeki *Hikmet* klişesi biraz daha küçülmüş, idare ile ilgili bilgiler kaldırılmış, sadece “Sahib-i İmtiyaz: Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi” ifadesine yer verilmiştir. Hicrî ve rûmî tarihlerin verildiği bu sayılarda, miladi tarihler gösterilmemiş, neşir günleri verilmemiştir. Tamamı dörder sayfa olarak çıkmıştır.

Hikmet gazetesinin kısa zamanda büyük bir rağbet kazandığı, gazetede çıkan “ceridemizin ilk nüshaları bitmiş olmakla bu defa ikinci defa olarak tab'larına lüzum hissediyoruz. Günden güne çoğalmakta olan karilerimiz, gazetemizi ilk nüshasından itibaren mütalaa etmek arzu ediyorlar. İşte bu defa da dördüncü nüshasını ikinci kere tab'ediyoruz” (*Hikmet*, 4, s. 1) gibi ifadelerden anlaşılmaktadır. Bu mükerrer baskılar daha çok başlardaki ilk dokuz sayıdadır. Birden fazla baskısı yapılan sayıların, sayfasının (nr.4 hariç) dörder olması dikkat çekicidir.

Gazetede bunlardan başka halkın kolay ve zevkle okuyacağı eserlerden seçilmiş metinlerin forma şeklinde verilmiştir. Daha sonra tamamlanan formlardan birisi, *Akvâm-ı Cihan* adlı eserdir. *Hikmet*'te bununla ilgili olarak: “Her forması lâ-akal otuz kırk paraya satılan âsâr-ı ma'dud ve nefis kâğıda matbu *Akvâm-ı Cihan* nam eser formalarla beraber gazetemizle otuz paraya satılacaktır. Kâriin-i kirâmımızın bu formaları müvezzilerden talep etmeleri lâzımdır” (*Hikmet*, 53, s.1) denilmektedir. Ahmed Hilmi'nin kaleme aldığı, *A'mâk-ı Hayal*, *Öksüz Turgut* isimli romanlar da aynı şekilde abonelere verilen eserlerdendir.

Hikmet gazetesi, 74. sayısında padişaha hitaben yazılan “Açık Arzuhal” başlıklı mektup dolayısıyla 21 Eylül 1911 yılında kapanmıştır. Filibeli Ahmed Hilmi, önce Kastamonu’ya, oradan da Bursa’ya sürgüne gönderilmiştir. Daha sonra çıkan af neticesinde İstanbul’a dönen Ahmed Hilmi, bir süre Refi Cevat’ın başmuharriri bulunduğu daha sonra da kendisine geçen *Teşrih* gazetesinde yazılar yazmıştır. 22 Eylül 1912 yılında *Hikmet* gazetesini tekrar çıkarmışsa da fazla uzun ömürlü olamayarak 77. sayıyla beraber 28 Eylül 1912’de kapanmıştır. *Hikmet* gazetesinin tam koleksiyonu Hakkı Tarık Us, Beyazıt Devlet Kütüphanesi ve İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı’nda, bir kısmı da Âtîf Efendi Kütüphanesi’nde bulunmaktadır.³

Hikmet’in Muhteva Özellikleri ve Yayımlamasının Amacı

Hikmet gazetesinin muhtevasına geçmeden önce, “Neşredilmesindeki Amaç” üzerinde durmak gerekir. II. Meşrutiyet’in ilânından sonra İstanbul’a dönen ve bir süre değişik gazetelerde yazdıktan sonra *Hikmet* gazetesini neşretmeye başlayan Ahmed Hilmi, ilk sayıda “Birkaç Söz” başlığı altında gazeteyi neşretmekteki amacını açıklar:

İntibâh-ı İslâmî’nin artık rûnüma olduğu inkâr edilemeyecek hakikatlerdendir. Bir adamın hastalığını fehm ve i’tiraf etmesi, kendisini tedavi çarelerini taharrîye sevk eder. İşte bu bir intibâhtır. Âlem-i İslâm, bugün ma’lûl ve marîz olduğunu hissetmekte ve iâde-yi sıhhat ve selâmeti ilaçlarını aramaktadır. Bu hiss-i cüst ü cü ve taharrî mütefekkirin-i İslâmiyeyi birçok mesâil-i mühimmenin tahliline ve ezcümle iki meslekteki gavâmiz ve hafâyânın izhârına sevk etmektedir. Her mütefekkir-i İslâmî evvel emirde şöyle bir sual karşısında bulunuyor: İslâm kâfil-i saâdet ve selamet-i beşer midir? Mütefekkir, bu sualinin cevabını hâl-i hazırda alamaz. Çünkü hâl-i hazırda alacağı cevap esas-ı İslâm’a değil, akvâm-i İslâmiyenin bugünkü maneviyatına râ’ci kalır. Bu suale haklı bir cevap almak için tarihe müracaat ediyor. Tarih, İslâm’ın zulüm ve istibdâdı, cehl ü şirki redâet ve mesâviyi imha ettiğini gösteriyordu.

3 *Hikmet*’in tam koleksiyonu, Hakkı Tarık Us Kütüphanesi, 115 numarada (1-77) bulunmaktadır. Ayrıca, 25 Zilkade 328.; 6 Safer 328, 24 Kanûmsâni 1326, 6 Şubat 1911.; 28 Safer329 / 14 Şubat 1326 / 24 Şubat 1911 tarihli olmak üzere üç adet *Nüsha-i Fevkalâde* vardır. BDK. B.50’de iki koleksiyon vardır. Bunlar 1-52 ve 1-77 şeklindedir. Bu koleksiyonlardan birinci yıla ait, 1-52’de *Nüsha-i Fevkalade* ve *Ek* nüshalar tamdır. Aynı numarada 1-77 olanda ise bir (Almato için yayınlanan) “*Nüsha-i Fevkalâde*” ve iki de ek (nr.27 ve 31’in) vardır. Belediye Kütüphanesi (Atatürk Kitaplığı) B.30’da ise 1-77 sayıları vardır. Ancak bu koleksiyonda 67. sayı ile *Nüsha-i Fevkalâde* ve *Ek* nüshalar eksiktir. ÂEK. 145. numarada 1-52. sayıları vardır. Burada *Nüsha-i Fevkalâdeler* tam, “*Ek*” nüshalar ise yoktur. Ayrıca 9. sayıya kadar *Hikmet*’in değişik baskıları bulunmaktadır.

Lâkin bu safahât-ı mübecceleyi müteâkıb bir takım safahatı müzlime dahi nazar-ı intibahına çarpıyor. Daha sonra tevakkuf ve inhitat devreleri görünüyor. Binâberin müfekkire-i müdekkikde niçin inhitat ettik? suâli tekevün ediyor.

Esbâbı-ı inhitatımızı tamamıyla anlar ve bu esbabı def' edebilirsek hakkıyla intibah etmiş oluruz. Cerîdemizin sebab-i te'sisi bu esbabı arayıp bulmak ve enzâr-ı müslimîne koymaktır. İşte görülüyor ki muazzam ve mukaddes bir maksat ve emel besliyoruz. Bu emel ve maksat İslâm'ın malı olduğu için mazhar-ı teveccüh ve muâvenet olacağını ümid ediyoruz. Ve ümid ediyoruz ki mütefekkirin-i İslâmiye cerîdemiz sahifelerini mütâlaat-ı kıymetdarlarıyla tezyin ederler. (*Hikmet*, 1, s. 1)

Ahmed Hilmi, yukarıdaki ifadelerden de anlaşıldığı üzere geri kalışın, inhitatın ana sebeplerini tespit ederek bunların tedavisine çalışan bir Osmanlı aydınıdır. *Hikmet* gazetesinin temel amacı da zaten "intibâh-ı İslâm"a katkıda bulunmaktır. Ahmed Hilmi hakkında yapılan değerlendirmelerde, *Hikmet* gazetesinin neşir hayatına başladığı dönemde Osmanlı Devleti sınırları içinde ve İslam dünyasında "İttihâd-ı İslâm" cereyanının yaygın olduğu, dolayısıyla "müellifin neşrettiği *Hikmet* gazetesinin de bu idealin propagandasını yapmakta" (Aksun, 1982, s. XXI) olduğu şeklindedir.

Yaşanan olaylar karşısında kayıtsız kalmayan, çözümler üreten, halkı dini, ilmî, tarihî ve tasavvufî konularda aydınlatmaya yönelik yayınlar yapan *Hikmet* gazetesi, bu maksatlarla yayın hayatına başlamıştır. Kısa sürede toplumun her kesimi tarafından ilgiyle okunduğu ve benimsendiği gazeteye gelen mektuplardan, çıkan yazılardan anlaşılmaktadır. "Tarsus'taki erbâb-ı hamiyet, köylülerimiz arasında *Hikmet*'in neşri maksadıyla bir heyet teşkil etmişler ve şimdilik aralarında cem' ettikleri meblağla yirmi abone kaydı için idaremize yazmışlardır. Bu heyet-i muhtereme-i hamiyete delalet eden zât-ı diyânetperver, abonenin yüze iblağ edileceğini de iş'ar etmiştir" (*Hikmet*, 15, s. 7). Bu düşüncelerinden dolayı köylülere teşekkür edilirken, "köylülere mahsus abone bedeli yirmi kuruşa tenzil edilir" (*Hikmet*, 15, ss. 7-8).

Hikmet gazetesine halk kesiminin yanında yoğun olarak aydın kesimden, medrese ve Dârüşşafaka talebelerinden de ilginin olduğu, yayınlanan mektuplardan anlaşılmaktadır. Fatih Çarşamba Sâni Hüseyiniye Medresesi'nden yazan Ahmed Hamdi Aksekili, "Hakgüyâne Sözler" başlığı altında şunları yazmaktadır:

Efendim!

Muhterem [*Hikmet*] Mecelle-i İslâmiyesini bidâyet-i intişârından beri takip ettiğimiz cihetle gâye-i a'mâl ve meslek-i mukaddesini bildiğimiz için âşık-ı *Hikmet* olarak her perşembe günleri gazetecilerden sudûr edecek olan sadâ-yı *Hikmet*'e kemâl-i iştiyakla intizar ediyoruz. Bazı bedhâhân ne söylerse söylesin müştâkîn-i *Hikmet* biz talebe-i ulûm *Hikmet*'in takip etmekte olduğu meslek-i celîli, bütün mevcudiyetimizle alkışlar ve bir takım kûtâh-bîn olanların seng-i itirazları aksa-yı a'mâl ittihaz ettiğiniz müdâfaa-i mukaddese bir kat daha takviyet vermeğe hizmetten başka bir şey yapamayacağını yakinen biliriz.

Evet, *Hikmet* bizim indimizde öyle ismi ile müsemmâ bir cerîde-i mergûbedir ki münderecâtı itibâriyle altın kalemle yazılmaya ve daima insan üzerinde bulundurulmaya lâyıktır (*Hikmet*, 32, s. 4). Bunun yanında Selânik Fransız Mektebi talebesinden Bosnalı A.A'nın [Elif Elif] gönderdiği mektup, *Hikmet*'in neşriyatından duyduğu memnuniyetle beraber, gazetede Arapça, Farsça makalelere de yer verilmesini ister. (*Hikmet*, 18, s. 8)

İçte ve dışta birçok siyasî olayın geliştiği, İtalyanlar tarafından Trablusgarp'a yönelik işgalin başladığı bir dönemde, gazete "Açık Arzuhal" başlıklı yazıdan dolayı, on ay tatil edilir. Hem Filibeli Ahmed Hilmi'nin düşüncelerini yansıtması bakımından hem de *Hikmet*'in kapanmasına sebep olan bu açıklamanın bir kısmı şu şekildedir:

Enzâr-ı Millete:

Halife ve Padişahımız Hazretlerine, Heyet-i Teşriyye ve İcrâiyyeye Açık Arzuhal

Trablusgarb hakkında İtalya efkâr-ı umumiyyesinin ızhar ettiği tâma' ve meyl-i gasb bütün Osmanlıların nefretini mucib olduğu gibi makâm-ı hilafetin hukukuna tecavüzü bizzat İslâm'a tecavüz bilen bütün âlem-i İslâm'dan bir feryâd-ı gazab ve nefret çıkartacağından hiç şüphe yoktur.

Hilâfet-penâha! Ve Ricâl-i Millet!

Nâm nâmi-i Yezdâna kasem ederiz ki İtalya'nın ilk hatve-i tecavüzünü Afrika'ya îsâl ettiği gün, Afrika âlem-i İslâmî ye's ile kıyam edecek ve o buk'a-yı sükûn ve rıza, kanlara bulanacaktır.

Bu öyle bir hareket-i milliyedir ki müşevviki müdafa-yı mevcudiyet, mürevvici zaruret, istinadgâhı Yezdân, hâmisî iman ve itminandır.

Öyle sanıyoruz ki herkesin pek ziyâde korktuğu harb-i umumînin kıvılcımı, Afrika'dan peyda olacak ve beşeriyet yeni kanlara bulanacaktır. Bütün Müslüman mütefekkirleri, âsude bir halde çalışmağa, cehle ve atâlete karşı cihada mecbur olan Müslümanların, şu zamanda ihtilaller içinde yuvarlanmasına rey veremez, velev ki bu harekât-ı şedîde Müslümanların nefini mucib olsun.

Lâkin artık bu dünyada yegâne İslâm hükümeti olan Osmanlı vatanına tecâvüz, siyâsî bir mesele olmayıp ve doğrudan doğruya dîn-i İslâm'ı dünyadan kaldırmak teşebbüsü demek olduğundan ve ölüm tehlikesi karşısında diğer mülâhazâtın hiçbir yeri olamayacağından Müslümanlar yalnız bir emel ile hukûk-ı insaniyeyi istihkâr eden gâsıblara karşı ya ölmek veyahut ümit ile yaşamak emeliyle kıyam edeceklerdir.

Şu mâruzat, ne bir tehdit ve ne de bir oyundur. Bu kıyâm-ı umumî-i İslâm'dan İtalya mutazarrır olmaz. Zarar, İngiltere ve Fransa'ya kalacaktır. Lâkin bu zararı bizzat Fransa ve İngiltere arzu etmiş olacaktır. Zîra onlar razı olmadıkça İtalya, bu kadar uhûd-ı düveliyeyi hukûk-ı mukaddeseyi ayaklar altına almağa kalkışamaz.

(...)

Şevket-penâhâ! Ve Ricâl-i Devlet!

Bir Osmanlı şehzadesini Trablus'tan çıkarmak için, ya bir kuvve-i kahîre-i fevka't-tabîa bütün Afrika'yı şimaliyi ber-hava etmek veyahud da milyonlarca adamı mahv ve idam eylemek lâzımdır. Bâkî ferman padişahımızın, teemmül ricâlimizindir. (*Hikmet*, 74, s.1)

21 Nisan 1910 tarihinden itibaren yayımına devam eden *Hikmet* gazetesi bu yazının neşredilmesinden sonra bir sayı daha çıkar ve 21 Eylül 1911 tarihli 75. sayıyla kapanır. Şehbenderzade Ahmed Hilmi, önce Kastamonu'ya sürülür, oradan da Bursa'ya nakledilir (Ekici, 1997, ss. 47-48).

Osmanlı arşiv belgelerine göre Ahmed Hilmi'nin affı: "*Hikmet* gazetesi imtiyaz ve mesul müdür olup Divan-ı Harb-i Örfî kararıyla idare-i örfiye mıntıkası haricine çıkarılmış olan Filibeli Şehbenderzade Hilmi Efendi'nin avf-ı aliye mazhariyeti..." 1 Aralık 1911 yılında gerçekleşmiştir.⁴

Bundan sonra kapanan *Hikmet* ve diğer gazeteleri için Sadaret'e iki kez dilekçe yazmıştır. Bunlardan 13 Temmuz 1912 tarihli ilkinde⁵ yazar, dokuz ay önce kapatılan *Hikmet* ve diğer gazetelerinin tekrar neşrine izin verilmesini, diğer gazeteler için bir iki aylık kapatılma cezası uygun görülürken *Hikmet* ve diğer gazetelerinin dokuz aydır kapalı durumunun kaldırılmasını dile getirir. 20 Temmuz 1912 tarihli ikinci dilekçesi⁶ ise daha önce yazdığı dilekçeye cevap alamadığıyla ilgilidir.

4 BOA. BEO.3971/297799 (9 Zilhicce 1329/1Aralık 1911)ve BOA. BEO.4065. 304816. Lef. 2 (18 T.sani 1327/1 Aralık 1911)

5 BOA. BEO. 4065.304816. Lef.3

6 BOA. BEO.4065. 304816. 4.

Bu dilekçelere “dokuz mâh mukaddem Divan-ı Harb-i Örfi tarafından tadil edilmiş olan *Hikmet* gazetesinin müddet-i tadilinin ceza-yı kafi addıyla tekrar intişarına müsaade-i itası”⁷ şeklindeki açıklamayla gazetenin tekrar çıkartılmasına izin verilir.

İstanbul’a dönen Ahmed Hilmi, bir yıllık bir aradan sonra 22 Eylül 1912 tarihinde 76. sayıyla *Hikmet* gazetesinin tekrar neşrine başlar ve bu sayıda kapanmayla ilgili bilgi verilir. Önce, “Müşterikîn-i Kirâmımızdan İstirham” başlığı altında okuyuculara şu duyuru yapılır: “On bir ay muattıl ve bî-suğl kalan hay’et ve matbaamız, nasıl bir ihtiyaç içinde bulunduğumuza şahid-i âdildir. *Hikmet*’in üç bin abonesi var ki bunlardan bir kısm-ı mühimmi sekizer, onar nüsha aldıkları halde bedelâtı göndermeğe vakit kalmadan ceride kapanmıştı...” (*Hikmet*, 76, s.1). Daha sonra Ahmed Hilmi, hem *Hikmet*’in kapanışını hem de İslam âleminin içinde bulunduğu durumu değerlendiren bir yazı kaleme alır. “*Hikmet* Kapandıktan Sonra [Bir Senelik Tarihçe-i Elîm]” başlığı altında öncelikle şunları ifade eder:

Yevmi *Hikmet*’in tatili üzerine aftalık *Hikmet* de kapandı. O vakitten beri bir sene oluyor. Bu bir sene âlem-i İslâm için pek elim vukuatla geçti.

Bütün âlem-i İslâm’ın yalnız bir derdi var: Kaht-ı Ricâl!

Âlem-i İslâm’ın herhangi noktasına bakılsa, hep nazar-ı teessüfe çarpan, rehber-sizlik, muktedir adamların fîkdânıdır. Lâkin emin olmalı ki, beşeriyet için bundan daha şedid felaket olamaz. Bir hey’et-i içtimâiyeyi teşkil eden efrâd, ne derece müstaid ve hamiyetli olursa olsun, şu güzel evsâfi hayır ve terakki yoluna imâle edecek rehberler olmazsa, o içtimaiyet de sefalet ve mihnetten kurtulamaz. (Mihridin Arûsi, 76, s. 1)

Tarihin en büyük hadiselerinin hep birer ikişer adamın istidadına göre zuhur ettiğine işaret eden Ahmed Hilmi, Peygamber’in zuhuru ve sonrasında bir avuç bedevinin bir asırda cihangir olmasına vesile olduğunu, yine Sultan Osman’ın, yedi yüz kişiyle yarım asırda büyük bir devlete ulaştığını ifade eder.

Esas meselenin “kaht-ı ricâl belası” olduğuna işaret eden Filibeli, memleketin idaresini elinde bulunduranların ehil olmadıklarını ifade ederek, “Bir senelik ömrümüz, sa’yimiz, kazancımız, masraflarımız, hepsi ber-hava oldu gitti. Lâkin bütün zararlarımız, bundan ibaret midir? Eyvâh ki hayır.” sözleriyle düşüncelerini açıklar.

Esas sorunun memleketin genç ve cevval gençlerindeki enerjinin birlik olmaya ve vatanın kurtarılması sevke dilmesi gerekirken bir yılda bunların yapılamadığı ifade edilir.

Filibeli Ahmed Hilmi'nin Balkan Savaşları öncesinde hem Osmanlı Devleti hem de Osmanlı sınırları içerisinde yer alan diğer milletler için yaptığı değerlendirmeler bugünlere de ışık tutacak cinstendir:

İdaresi Eflatunları şaşırtacak kadar zor olan bu memleketi sekiz on tecrübesiz ve iktidarsız gençlerin cebren idareye kalkışması, ânâsır-ı müslimeyi gücendirmesi, gayr-ı müslimleri hoşnut edememesi nihayet memlekette ihtilaller meydana getirdi. Arnavutluk ayaklandı. Ordu yine inkisama yüz tutmuş olan vatani kurtarmak için müdahale etti. İnhisarçılar bir kabine teşkilinden aciz kalmaları üzerine sükût ettiler. Hiçbir fırkaya mensup olmayan bir hey'et-i vükelâ teşkil edildi. Gayr-i meşru bir surette dağılan meclis tatil olundu. Lâkin bütün bu fecâyî 'efkâr-ı şahsiyye ile meşbu olanların insaf ve mürüvvetini celb edecek yerde nifak ve şikâki hod-gaye-ye götürdü. Hükümet-i inhisâriyyenin ister eser hataları olsun, ister eser-i ihtiras ve cehaletleri olsun, memleket bin türlü tehlikeye maruz bir hâle gelmişti. Bugün tehlikelerin bir takımı hâlâ bâki iken bütün mesai ve himemât, tezyîd-i adâvet ve nifaktan başka bir şeye masrûf olmuyor. Bu babta kimseye henüz söz anlatmak mümkün değil. Herkes hakkın kendi elinde olması iddiasında, bu münazaalar, bu ihtiraslar, bu rezaletler ne vakit bitecek? Burasını kestirmek mümkün değildir. Hâtır-ı pürmelâle Nasreddin Hoca'nın yorganı hikâyesi geliyor. Yorganların, vatan izmihlaliyle bitmesi endişesi var. (...) Hükümet-i inhisâriyyenin bilançosu yapılıncaya, ortaya çıkan şeylerden tedehhüs etmemek ve şu hâle rağmen hâlâ mevki-yi iktidara geçmek emelini taşımalarına tamamıyla şaşmamak elden gelmez. (Mihridin Arûsi, 76, ss.1-2.)

Memleketin içinde bulunduğu karışık ortamın temelinde çıkar çatışmasının yattığı, hatta dış kaynaklı güçlerin parmaklarının olduğu açık şekilde dile getirilir. Ancak tüm bu gerçeklerden milletin habersiz olduğu ve söylenenlere inandıklarına işaretlerle şöyle der:

Ve hâlâ zavallılar inanıyor! Artık şu hâle karşı ne denilebilir? Yapacak şey, bir duâdan başka ne olabilir? Bin türlü musibetlerin açamadığı gözleri, acaba birkaç kuru nasihat açabilir mi? Doğrusu, her mütefekkir bilâ irâde şu hasbihali söylüyor :Ya dehre gelmeseydim, ya aklım olmasaydı! (Mihridin Arusi, 76, s. 1)

Gazetede Yazıların Konu Başlıkları

Edebiyattan siyasete, iktisattan günlük olaylara kadar pek çok konuyu ihtiva eden gazetede belli başlı başlıklar şunlardır: "İcmâl-i Siyâsi", "Hikemi-yât", "İçtimâiyat", "İktisadiyat", "Bâtuniler", "Hafiyе", "Tasavvuf-i İslâmî Fünûn-ı

Cedide ve Felsefe; Din, Hikmet ve Fen Karşısında Feminizm”, “Edebiyat-ı Mutasavvıfane”, “Ahvâl-i Umumiye”, “Elvâh-ı Hayat”, “Makale”, “Terâcim-i Ahvâl”, “Âlem-i İslâm”, “Enzâr-ı Ümmete/ Millete”, “Mebahis-i Müfide”, “İntikadat”. Bu başlıkları kısaca açmak gerekirse,

i. İcmâl-i Siyâsi: Genellikle iç siyâsi olayların değerlendirildiği bu bölümde toplam otuz yedi yazı yayınlanmıştır.

ii. Makale: İlim, fen, siyaset, ittihat gibi konuların ele alındığı bölümdür. Makale başlığı altında toplam yirmi altı yazı yayınlanmıştır ki, bunların beş tanesi Farsça’dır.

iii. Teracim-i Ahval: İslâm büyüklerinden bazılarının hal tercümelerinin anlatıldığı bir bölümdür ki, bu başlık altında yirmi beş kadar yazı çıkmıştır. Bunlar arasında Yunus Emre, Abdülkerim Cîli, Bursalı Mehmed Tahir gibi Osmanlı’ya ait isimlerin yanında, Batı felsefesinden Hegel, Büchner gibi kişiler de ele alınmıştır.

iv. Elvâh-ı Hayat: Filibeli Ahmed Hilmi, bu başlık altında daha çok Fizan hatıralarını işlemiştir (Koçak, 2009, ss. 339-364).

v. Âlem-i İslâm: *Hikmet* gazetesi yüklediği misyon itibarıyla sadece Osmanlı sınırları içinden veya İstanbul’dan değil, Müslümanların yaşadığı bütün bölgelerden haberler aktarmaya çalışmıştır. Bu başlıkla gazetenin otuz sekiz sayısında yazı yayımlanmıştır. Taşkent, Buhara, Çin ve Doğu Türkistan gibi Orta Asya ve Uzak Doğu’dan, İran ve Kuzey Afrika’dan haberler ve yazılar yer alır.

vi. İktisâdiyat: *Hikmet* gazetesi çok zengin bir yapıya sahiptir. Bunlardan birisi de, ekonomi ve iktisat konularıyla ilgili “İktisadiyat” bölümüdür. Gazetede bu başlık altında, toplam on dört yazı yayımlanmıştır.

vii. İctimâiyat: Bu başlık altında daha çok toplumsal olaylar, ortak şikâyet ve istekler dile getirilmiştir. İnsan hakları ve hukuku, kadınların terakkiye engel olup olmadıkları, çok evlilik, İslâm âleminin geri kalmışlığı gibi konuların yanında, o dönemde sıkça tartışılan Türklük, Müslümanlık, Osmanlılık gibi düşünce akımları da işlenmiştir.

viii. Sâde Sifirler ve Türk Kardeşliğime: Bu başlık altında daha çok Osmanlı devletinin esasını teşkil eden, tarihte büyük zaferler kazanmış, dinin yücelmesi ve vatanın muhafazası için şehit olmuş, bu değerler uğrunda her şeyini fedaya hazır olan Türk milletinin karakteri ifade edilir. Bir kısmı da şiirlerden oluşan bu yazıların toplamı, on ikidir. Ahmed Hilmi bu başlık altındaki yazılarını daha çok Özdemir takma ismiyle yazmıştır.

vix. Hikemiyât: Gazete içerisinde iki çeşit Hikemiyât vardır ki, bunlardan birincisi ilk sayılarda “Tasavvuf-ı İslâmî” tefrikasının başında kullanılmıştır. Diğeri ise İslâm ve hürriyet, uhuvvet ve musâvaat, ittihat, dîn-i hakiki, dîn-i taklidi; terbiye, gezegen ve yıldızlar gibi çeşitli konuların ele alındığı bölümdür. Bu başlık altında da toplam otuz üç yazı neşredilmiştir.

vx. Enzâr-ı Millete / Ümmete: *Hikmet* gazetesinde bu başlıklar altında, otuz dokuz yazı yer almaktadır. Bunlar daha çok gazetenin birinci sayfasında neşredilmiş olup, toplumun her kesimini ilgilendiren meseleler üzerine yapılmış değerlendirmeler ve çözüm önerileridir.

vxi. Hutbelerimiz: Gazetede bu yazılar daha çok vaaz ve nasihat maksadıyla kaleme alınmış, ayet ve hadislerle zenginleştirilmiş yazılardır.

vxi. Fenniyat: Bu başlık altında toplam dokuz sayıda yazı çıkmıştır. Konu olarak heyet ilmi, kâinat, güneş sistemi, burçlar, yıldız ve gezegenler üzerinde durulmuştur.

vxi. Edebiyat-ı Mutasavvifâne / Sahâif-i/Mebâhis-i Edebiye: Bu başlıklardan “Edebiyat-ı Mutasavvifâne” daha çok dinî ve tasavvufi konuların işlendiği bölümdür. Gavs-ı Âzam Cili'nin Kasîde-i 'Ayniyesi (*Hikmet*, 27, s.31), Mirâç ve Na't gibi şiirler bunlardan bazılarıdır. Ahmed Hilmi, bu başlıktaki yazılarında Şeyh Mihridîn Arûsi ve Şeyh Hüsnü müstear isimlerini kullanmıştır.

vxi. Bektâşiler: *Hikmet* gazetesinde “Bektâşiler ve Hey'et-i İctimâiye-i Osmaniyeye Te'sirât-ı Tarihiyesi” başlığı altında 74 - 77 sayılar arasında yayınlanmıştır ki Bektâşilikle ilgili önemli bilgiler ihtiva etmektedir.

xxv. Yunus: *Hikmet*'te “Terâcim-i Ahvâl: Sahâif-i İslâmiye'den Âsâr ve Ahvâl-i Meşâhir: Yunus” şeklinde gazetenin nr. 62-68 sayıları arasında neşredilmiştir. Yunus Emre'nin hayatı ve şiirlerinin anlatıldığı yazıda, Yunus'un düşünce dünyası üzerinde de durulmuştur.

xxvi. Felsefe-i Asır ve İlm-i İctimâiyat: *Hikmet* gazetesindeki yazıların büyük bir kısmını felsefe yazıları oluşturmaktadır. Bunların bir kısmını başta İmam Gazali, Muhiddin Arabî olmak üzere İslam felsefecilerinin görüş ve eserleri oluşturmaktadır.

xxvii. Feminizm: Ahmed Hilmi'nin (F.A.H.) kısaltma ismiyle yazdığı bu konudaki makaleleri, sosyal hayatımızın önemli bir kısmını oluşturan aile hayatı, kadın erkek eşitliği, kadınların çalışması ve özgürlüğü gibi bu gün de hâlâ tartışılan konuları ihtiva etmektedir.

xxviii. İslâm'ın Zaaf ve Kuvveti: İslam dininin gelişinden bu tarafa genel bir değerlendirmenin yapıldığı, bu dine mensup olan Müslümanların geçmişte ve bugünkü siyasi ve sosyal durumlarının değerlendirildiği bir yazı serisidir. Gazetede bu konuyla ilgili toplam altı makale neşredilmiştir.

xxvx. Mebâhis-i Tarihiye: İslam tarihinde kahramanlık ve ahlâk bakımından örnek olmuş şahsiyetler ve olayların ele alındığı bölümdür. Hazret-i Ali, Halid bin Velid (Seyfullah) bunlar arasındadır.

xxx. Bir Haftalık Vukuat: Gazetenin bütün sayılarında (nr. 25 hariç) ve genellikle son sayfalarında (sekiz) yer alan bu bölümde, geride kalan, bir haftanın iç ve dış olayları maddeler halinde değerlendirilir.

*Hikmet'*te Yer Alan Tefrikalar

i. İblis İzzeddin Behmen: Bu eser felsefi bir roman olup, Bâtîni mezheplere dairdir. *Hikmet'*in sadece 25, 31, 35, 40, 42-43, 45, 49, 61-65, ve 69. sayılarında neşredilmeyen eser üç bölümden meydana gelmiştir. Birinci kitapta “Mukaddime”, İkinci kitap “İblis'in Vekili” üçüncü kitap ise “İblis'in Sükûtu” şeklindedir (*Hikmet*, 1-27, 28-70, 66-77). Ayrıca, ilk on sayısında Ahmed Hilmi'nin ismi, F.A.H. şeklinde gösterilmiştir. Ancak nr. 77'de “mâba' di var” ifadesi bulunmakla beraber gazete kapandığı için, eserin yarım kalmıştır.

ii. Tasavvuf-i İslâmî ve Fünûn-ı Cedide ve Felsefe: Filibeli Ahmed Hilmi'nin “makâlât-ı mahsusa suretinde *İkdam* gazetesinde neşredilmeğe başlanmış ve üç tanesi” neşredilmiş, “bu def'a eser-i mezkûrun gazetemize derci takarrür etmekle mezkûr üç makalenin tekrar neşrine lüzum görülmüştür” şeklinde açıklamasıyla, *Hikmet* gazetesinin birinci sayısından başlamak üzere, (bazı sayılar hariç)⁸ son sayısına kadar devam eden eser “Mukaddime” ve dört bölümden oluşmaktadır.

iii. Aşk-ı Bâlâ: Filibeli Ahmed Hilmi'nin tarihi, felsefi ve tasavvufî yönleri olan bu tiyatro eser “Edebiyat-ı Mutasavvifane” bölümünde yayınlanmıştır. *Hikmet* gazetesinde 47. sayıdan itibaren yayınlanmaya başlamış ve 56. sayıda kesilmiştir. *Hikmet* gazetesinin bir yıl kapalı kaldıktan sonra tekrar yayınına başladığı ve iki sayı devam ettiği 76 ve 77. sayılarda iki sayıda da yayınlanmıştır. Toplam on sayıda neşredilen eser, dört perdeden oluşmaktadır (Koçak, 2009, ss. 157-180).

8 *Tasavvuf-i İslâmî'* nin tefrika edilmediği sayılar nr.20-22, 25, 34-35, 43-45, 48-50, 52, 61, 65, 67'dir.

iv. Hafiye: Maksim Gorki'nin Hafiye isimli eserinin, Reşad tarafından yapılan tercümesinin neşridir. *Hikmet* gazetesinin 53. sayısından itibaren nr. 72'ye kadar tefrika edilmiş ve sonra neşrinden vazgeçilmiştir (İsmail Hakkı, 75, s. 6).

v. Ali Suâvi Merhumun Kiyotos Risâlesi: "Mebahis-i Müfide" ana başlığı altında "Hukemâ-yı Yunanıden Kiyotos" nâm Hakîmin Risâlesinin Merhum el-Hac Ali Suavi Efendi Tarafından Tercümesi" ismiyle *Hikmet*'in 64-67, 69, 72-74 sayılarında yayımlanan yazı dizisidir (Çelik, 1994, ss. 510-512).

vi. İslamiyet Hıristiyanlığın Geçirdiği Edvârı Geçirmeli Midir?: *Hikmet* gazetesi tarafından gençlerin önünü açmak, kabiliyetlerini ortaya çıkarmalarına imkân tanımak amacıyla makale yarışmaları düzenlenmiştir. İşte bu maksatlarla açılan yarışmada birinci gelen yazı, gazetesinin nr. 67-75. sayıları arasında neşredilmiştir (*Hikmet*, 46, s. 8). Jüri üyeleri arasında Muallim Vahyi Beyefendi, Üstad Tahir Beyefendi Hazretleri gibi isimler vardır (*Hikmet*, 49, s. 8).

Hikmet'in Ek Nüshaları

Hikmet gazetesinin vermiş olduğu ekler iki türlüdür. Bunlardan birincisi o hafta neşredilen gazetesinin tarih ve sayı numarasını taşıyan, normal *Hikmet*'e göre klîşesi biraz daha küçük, dört sayfadan müteşekkil ve sayfaların büyük kısmını ilan ve eser tanıtımının yer aldığı eklerdir ki bunların toplamı on üçtür. İkincisi ise üst çizgisinin üzerinde "Nüsha-i Fevkalade" ibaresi yer alan, gazetesinin normal klîşesini taşımakla beraber aynı tarih ve sayısını taşımayan eklerdir. Bunlardan ikisinin hangi konuda neşredildiği klîşenin üstünde belirtilmiştir. Bu iki ek nüshanın dışında, okuyucuların kültürünü artırmak için bazı eserlerin forma şeklinde verildiği de ilanlardan anlaşılmaktadır. Müstakil eser oluşturacak bu formalar okuyucuya önceden duyurulmakta ve bayilerden istenmesi hatırlatılmaktadır. Bunları sırasıyla ele alalım:

i. *Hikmet*'in Ekleri: *Hikmet*'le beraber verilen ve normal sayılarla aynı tarihi taşıyan bu ekler dörder sayfa olarak neşredilmiştir. Eklerde miladi tarihler verilmemiştir ve *Hikmet* klîşesi normal sayılara göre biraz daha küçüktür. *Hikmet* gazetesiyle beraber neşredilen bu eklerin toplamı on üçtür. Eklerin daha çok yirmi dörtle kırk sayıları arasında neşredildiği görülmektedir. Bu eklerin tamamında reklam ve ilanlar ağırlıktadır. Bunların içinde nr. 29'un ekinde "Elvâh-ı Hayat: Zavallı Muharrir" yazısı ve nr. 38'in ekinde de Ahmed Hilmi'nin *İlm-i Ahvâli'r-Ruh* isimli eserin okuyuculara verilen iki sayfalık eki önemlidir. Bunlar sırasıyla nr. 24, 26, 27-34 ve 36-38. sayıların ekleridir.

ii. Nüsha-i Fevkalâde: Gazete eklerinden başka ilmi ve sosyal konuların ağırlıklı olarak yer aldığı *Nüsha-i Fevkalâdeler* neşredilmiştir. Pazartesi günleri neşredilen bu eklerde reklam ve ilanlar biraz daha azdır. Toplam dört sayı neşredilen *Nüsha-i Fevkalâdeler*, dörder sayfadan oluşmaktadır. Ekler çıktığı gazetenin sayı ve tarihini taşıyan, *Nüsha-i Fevkalâdeler*de bunlar yoktur. Belli konulara yönelik olarak neşredilen nüshalardan ikisinin neşir sebebi üste belirtilmiştir. Birincisi, 2 Cemâziyelevvel 1328 / 15 Teşrînisâni 1328 / 28 Nisan 326 tarihlerini taşıyan (nr. 3'ten sonra) "Girit İçin Neşredilen Nüsha-i Fevkalâde" olup Ahmed Hilmi, Doktor Karabek, Ahmed Ağayef ve Yunus Nâdi'nin yazıları yer almaktadır. İkincisi ise, 25 Zilkade 328 / 15 Teşrînisâni 1326 tarihini taşıyan (nr. 32'den sonra) ve daha önce *Hikmet* gazetesinde de tartışılan Donanma Cemiyeti'nin güçlenmesi için hac ve kurban bedelleriyle, zekâtın buraya verilmesi lehinde Müftü Fahreddin'in âyet ve hadisler ışığında kaleme aldığı uzunca bir yazıyla beraber, Aksekili Ahmed Hamdi'nin *Hikmet* gazetesine ilgili "Hakguyâne Sözlere" ismini taşıyan, değerlendirmesi yer almaktadır. Üçüncüsü ise 6 Safer 328 / 24 Kanûn-ı Sâni 1326 / 6 Şubat 1911 tarihli olup (nr. 42'den sonra), Doktor Bovakey[j]'in İslam dinine ve peygamberine dil uzatması üzerine, bir cevap niteliği taşımaktadır. Şeyh Mihridîn Arûsi'nin yazısı yer almaktadır. Dördüncüsü ise, 28 Safer 329/ 14 Şubat 1326/ 24 Şubat 1911 tarihlidir (nr. 45'ten sonra). "Hâsilât-ı Safiyesi Almato Felaketzedegânına Mahsustur" ifadesini taşıyan bu nüshada Şeyh Mihridîn Arûsi, Muallim Vahyi, Özdemir, M. Halim ve A. Hulusi'nin yazıları yer almaktadır.

iii. Müstakil Eser Formaları: Okuyucuların kültürünü artırmak, gazetenin okunmasını yaygınlaştırmak için Ahmed Hilmi'nin kendisinin kaleme aldığı, *Akvâm-ı Cihan*, *A' mâk-ı Hayal*, *İlm-i Ahvâli'r-Ruh* gibi eserlerin abonelere meccanen veya gazeteyi satın alanlara daha düşük fiyatla verildiği görülmektedir.

Yazar Kadrosu

Hikmet gazetesindeki yazılarında Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi, Filibeli Ahmed Hilmi, Ahmed Hilmi, F.A.H. ve A.H. kısaltma isimlerin yanında müstear isimler de kullanmıştır. Ahmed Hilmi, tasavvufî ve dinî olanlarında Şeyh Hüsnü ve Şeyh Mihridîn Arûsi, millî ve hamasî olan yazılarda Özdemir takma adını kullanmıştır. Bunun yanında İslâm ve *** rumuzuyla da yazıları bulunmaktadır (Uludağ, 1996, s. 45; Tansel, 1981, s.153; Aksun, 1982, s. XXI-XXII;

Çetin, 1995, s. 520; Ekici, 1997, s. 105). *Hikmet* gazetesinde yazısı bulunan yazarlar ayrı bir bölümde değerlendirileceği için, burada belli başlı birkaç ismi vermekle yetineceğiz. Ahmed Hilmi'nin dışında Şerefeddin [Yaltkaya], Ahmed Agayef, Ahmed Hamdi [Akseki], Yunus Nâdi [Abaloğlu], Bursalı Mehmed Tahir, Bursa Mebusu Ömer Fevzi, Müftü Fahreddin, Ali Haydar, Kolçeli Abdülaziz, Süleyman Bahri gibi isimleri sayabiliriz.

Yayın Çizgisi ve Devrin Yayın Organları Arasındaki Konumu

Filibeli Ahmed Hilmi tarafından 21 Nisan 1910-28 Eylül 1912 yılları arasında neşredilen haftalık *Hikmet* gazetesinin amaçlarının başında “esbâb-ı inhıtâtımızı” anlamak ve “intibâh-ı İslâm'a katkıda bulunmak”tır (*Hikmet*, 1, s.1).

Hikmet gazetesinin başında yer alan “Allah'ın ipine sınımsıkı sarılın” mealindeki âyetle ilgili olarak “kalbimizin en muallâ köşesinde, sadr-ı mevcudiyetinde, hubb-ı mevâlât kadar mukaddes hurufla yazılmıştır.” (*Hikmet*, 10, ss. 1-3) sözleriyle Filibeli, samimiyetini ortaya koyar ve “*Hikmet*'in meslek ve maksadı, i'tilâ-yı İslâm” (*Hikmet*, 48, s. 8) olduğunu ifade eder.

Hikmet gazetesi, kaliteli baskısı, günlük siyâsi olaylardan uzak, topluma ve İslam âlemine ufuk açıcı, yol gösterici neşriyatıyla kısa sürede büyük bir okuyucu kitlesine ulaşmış ve “İslam âleminde hüsn-i teveccüh kazanmıştır.” Gazetenin bu yayın çizgisinin yanında, Ahmed Hilmi'in üslubundaki sadelik “fikir ve muhâsebesindeki isabet ve kuvvet” (Mehmed Tahir, 1332, s. 156) sayesinde çok daha geniş çevrelerde tesirli olmuştur.

Ahmed Hilmi, toplumun kurtuluşunun “İttihâd-ı İslâm” (Kara, 1997, s. 69; Aksun, 1982, s. XXI) düşüncesi etrafında birleşmekten geçtiğine inanır ve gazetede de ağırlıklı olarak bu düşünceye yer verir. Nitekim bu konuyu şu cümlelerle *Hikmet*'in dördüncü sayısında şöyle ifade eder: “ Bu muharrir-i nâçizin, emelim gözlerimin bir daha açılmamak üzere kapandığı gün, son göreceği şey, İslâm'ın satvet ve ittihadı olmasıdır” (Ahmed Hilmi, s. 8). Bu düşüncelerden dolaydır ki, İttihat ve Terakki Fırkasına destek olmalarının sebebinin şahsi bir emel ve menfaatten değil, “şahsiyet-i ma'neviye ve din-i millet hatırı için” (*Hikmet*, 65, ss. 1-2) olduğunu ifade eder.

Hikmet gazetesinde Osmanlı Devleti'nin geri kalmasının sebepleri üzerinde de duran Ahmed Hilmi, milleti başlıca iki tehlikeye karşı uyarır: İlk tehlike mil-

letin ilerlemeye karşı çıkması ve zamanın ihtiyaçlarına göre gerekli tedbirleri alamamasıdır. İkinci büyük tehlike ise kuru bir taklitçiliğe kapılmaktır (Baloğlu-Keskin, 1997, ss. XIV-XV). *Hikmet* gazetesinde ısrarla üzerinde durduğu bir diğer mesele ise, “kaht-ı rical” dir. Çünkü “âlem-i İslâm’ın hangi noktasına bakılsa hep rehbersizlik, muhtedir adamların fıkdanıdır” (Mihridin Arusi, 76, ss. 1-2).

Gazetesinin neşredildiği dönemde “İslamcılık” düşüncesi etrafında yayın yapan *Sırât-ı Müstakîm* mecmuasının da dış kapağında “va ‘tesimû bi-hablillahi cemî’an velâ tefarrakû” âyet-i celiilesinin yazılı olması, Ahmed Agayef, Halim Sabit, Ahmed Hamdi Akseki, Alay Müftüsü Fahreddin gibi isimlerin de her iki neşriyatta yazı yazması bu iki yayın çizgilerinin birbirine yakın olduğunu göstermektedir (Dayanç, 1997, s. 297). Nitekim Ahmed Hilmi Bey, “Resâl-i diniyyemiz arasında istikâmet ve ehemmiyet-i mûnderacâtıyla pek mühim bir mevki tutmuş olan *Sırât-ı Müstakîm*’i ihvân-ı kiramımıza tavsiye ederiz.” (*Hikmet*, 7, s. 8) sözleriyle de yukarıdaki düşüncelerimizi teyit etmektedir.

Hikmet gazetesi dönemin siyasi akımlarından Türkçülüğe uzak kalmamakla beraber İslamcılık akımının önemli yayın organları arasındadır (Ülken, 1998, s. 293; Çetin, 1995, s 521 ; Tansel, 1981, s.171).

Kısaca *Hikmet* gazetesi, düzenli neşir hayatı, kaliteli baskısı, edebiyattan felsefeye, siyasetten dini meselelere kadar toplumu ilgilendiren bütün konulara sayfalarında yer vermesinin yanında, İslam dünyasındaki bütün insanların meselelerine aynı hassasiyetle yaklaşmıştır.

Gazete, olaylara yaklaşımı, edebî ve felsefî konuların yanında sosyal ve siyasi konulara yer vermesi, onlara çözüm önerileri getirmesi gibi özellikleriyle II. Meşrutiyet sonrasında önemli yayın organları arasındaki yerini almıştır.

Sonuç

İkinci Meşrutiyet’in ilanından sonra İstanbul’a dönen ve yayın hayatına atılan Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi, dönemin önemli fikir adamlarından birisidir. Kendi ifadesiyle, “efkâr, zihinlerde medfûn ve mahfi kaldıkça ma ‘dum hükmündedir, umuma bir fâide temin edemez” düşüncesinden hareketle Meşrutiyet’in ilanından (1908) vefatına kadar (1914) geçen altı yıllık süreye kırktan fazla eseri sığdırmış bir mütefekkindir.

Filibeli Ahmed Hilmi'nin hem düşünce dünyasını yansıtmaması hem de neşrettiği süreli yayımlar içerisinde düzenli ve uzun ömürlü olması açısından ayrı bir öneme sahip olan haftalık *Hikmet* gazetesi 21 Nisan 1910 – 28 Eylül 1912 toplam 77 sayı yayımlanmıştır. Gazetenin başında yer alan, “Hepiniz Allah'ın ipine sınımsız sarılın, parçalanıp, ayrılmayın” meâlindeki âyet-i celîle ve “İttihat hayattır, tefrika memattır” ifadeleri gazetenin yayın çizgisini belirler. Bu ifadeler doğrultusunda hareket eden Ahmed Hilmi, gazetesinde Orta Asya'dan Balkanlar'a, Kafkaslar'dan Afrika'ya kadar geniş bir coğrafyada müslüman Türk nüfusun bulunduğu her beldeden haber vermeyi, onların dertleriyle dertlenmeyi kendisine ilke edinmiştir. Zaten gazetenin neşredilmesindeki temel amaç, “intibâh-ı İslâm'a” katkıda bulunmaktır.

Ahmed Hilmi, *Hikmet* gazetesinin 77 sayısı dışında, Girit'in Yunanlılar tarafından işgal edilmesi üzerine, “Girit İçin” donanmanın güçlendirilmesi yönündeki tartışmalara olumlu yönde katkı sağlamak maksadıyla “Kurban Paralarının Donanmaya Verilmesi” Doktor Bovakey'in İslam dini ve Hz. Peygamberimizle ilgili iftiralarına karşı ve Almatı'da [Almatı] meydana gelen depremde zarara uğrayan Müslümanlara yardım maksadıyla *Nüsha-i Fevkalâde*ler neşretmiştir ki, bunların toplam sayısı dördür.

II. Meşrutiyet döneminin önde gelen simalarından Ağaoglu Ahmed, Bursalı Mehmed Tahir, Şeyhülislâm Musa Kazım, Halim Sâbit, Aksekili Ahmed Hamdi, Şerefeddin [Yaltkaya], Yunus Nâdi, Ömer Fevzi gibi isimlerin *Hikmet*'te yazmaları; gazetenin zenginliğini ve derinliğini ortaya koymaktadır. Bu yazarların yanında, gazetede yazıların büyük bir kısmı, Ahmed Hilmi tarafından Mihridin Arûsi, Şeyh Hüsnü, Özdemir, İslâm gibi müstear isimlerle kaleme alınmıştır. Dolayısıyla Ahmed Hilmi'nin fikir dünyasını ve neşir hayatını anlamak bakımından *Hikmet* gazetesindeki yazıları büyük önem taşımaktadır.

Yine Ahmed Hilmi'nin “Aşk-ı Bâlâ” adlı tiyatro eseri ile Yunus Emre ve Bektaşiler hakkındaki eserlerini *Hikmet* gazetesinde tefrika edilmiştir.

Netice olarak, II. Meşrutiyet'ten sonra basın ve yayın hayatına giren *Hikmet* gazetesi olaylara yaklaşımı, siyâsetten ahlâka, felsefeden değişik ilimlere, kadının sosyal hayattaki ve âiledeki yerine kadar bugünkü Türkiye'nin hâlâ tartıştığı birçok konuya sayfalarında yer vermiştir. Düşünce ve yayın hayatı bakımından zeminin ve ortamın oldukça kaygan ve değişken olduğu böyle bir dönemde, *Hikmet* gazetesinin yayın hayatı boyunca, başladığı çizgisini sonuna kadar devam ettirebilmesi, gazetenin başında bulunan Filibeli ve arkadaşlarının fikrî, siyasi ve edebî vasıflarıyla doğrudan alakalıdır.

Kaynakça

- Bir mektup. (13 Şaban 1328). *Hikmet*, 18, 8.
- Birkaç söz. (8 Nisan 1326). *Hikmet*, 1, 1.
- BOA. BEO.3971/297799.
- BOA. BEO.4065. 304816.
- BOA. BEO.4065. 304816. 4.
- İhtar ve şükran. (6 Mayıs 1326). *Hikmet*, 5, 1.
- Kâriin-i kirâmımıza. (7 Nisan 1327). *Hikmet*, 53, 1.
- Samimi birkaç söz. (30 Haziran 1327). *Hikmet*, 65, 1-2.
- Ahmed Hilmi. (29 Nisan 1326). Şükran ve birkaç söz. *Hikmet*, 4, 8.
- Bolay, S. H. (1966), *Türkiye’de ruhçu ve maddeci görüşün mücadelesi*. İstanbul: Yağmur.
- Bursalı Mehmed Tahir (1332), *Osmanlı müellifleri II*. İstanbul: Matbaa-i Âmire.
- Çelebi, İ. ve Yılmaz Z. (1999), *Osmanlıdan Cumhuriyet’e İslâm düşüncesinde arayışlar*. İstanbul: Rağbet.
- Çelik, H. (1994). *Ali Suavi ve dönemi*. İstanbul: İletişim.
- Çetin, A. (1995) *Hikmet. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)* (cilt XVII, ss. 520-521).
- Dayanç, M. (1997), *Sırât-ı Müstakîm* dergisindeki dil, edebiyat ve sosyal kavramların sistematik incelenmesi (doktora Tezi, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).
- Duman, H. (1986), *İstanbul kütüphaneleri Arap harfli süreli yayınlar toplu kataloğu*. İstanbul: İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi.
- Ekici, M. Z. (1997). II. Meşrutiyet devri fikir adamı Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi, hayatı ve eserleri (basılmamış doktora tezi, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).
- Hanioğlu, Ş. (1985a). Batıcılık. *TCTA* (cilt V, ss. 1383-1388). İstanbul: İletişim.
- Hanioğlu, Ş. (1985b). Osmanlıcılık. *TCTA* (cilt V, ss. 1389-1393). İstanbul: İletişim.
- Hanioğlu, Ş. (1985c). Türkçülük. *TCTA* (cilt V, ss. 1394-1399). İstanbul: İletişim.
- Hanioğlu, Ş. (1985d). Jön Türk basını. *TCTA* (cilt III, ss. 853-854). İstanbul: İletişim.
- Hatiboğlu, İ. (1999). Mehmed Tahir (Bursalı). *Osmanlılar Ansiklopedisi* (cilt II, ss. 193-194). İstanbul. *Hikmet*. (10 Temmuz 1326), 15, 7-8.
- Hikmet*. (15 Teşrinisani 1326). 32’yi müteakip nüsha-i fevkalâde, 4.
- Hikmet*. (29 Nisan 1326), 4, 1.
- Hikmet*, (3 Mart 1327), 48, 8.
- İnuğur, M.N. (1982). *Basın ve yayın tarihi*. İstanbul.
- İslâm’ın esası (üss-i İslâm)*. (1997). (Adnan Bülent Baloğlu, Halife Keskin, Sad.). Ankara: TDV.
- Kara İ. (1997), *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi I*, İstanbul: Kitabevi.
- Kara, İ. (1985). Tanzimat’tan Cumhuriyet’e İslamcılık tartışması. *TCTA* (cilt V, ss. 1405- 1420). İstanbul: İletişim.
- Kara, İ. (1997). *Türkiye’de İslamcılık düşüncesi*. İstanbul: Dergâh.
- Kara, M. (1993). Ceride-i Sûfiye. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)* (cilt VII, s. 410).
- Kâriin-i Kirâmımız. (19 Temmuz 1328). *Hikmet*, 1, 1.
- Koloğlu, O. (1985). Osmanlı basını, içeriği ve rejimi. *TCTA* (cilt I, ss. 65-92). İstanbul: İletişim.

- Levent, A. S. (1961). *Türkçülük ve milli edebiyat*. Ankara: TTK Ankara.
- M. A. (1994). *Jön Türk dönemi Türk milliyetçiliği*. (T. Devrimci, Terc.). İstanbul.
- Mardin, Ş. (1985). 19. yüzyılda düşünce akımları ve Osmanlı Devleti. *TCTA* (cilt II, ss. 342-351). İstanbul: İletişim.
- Mardin, Ş. (1991). *Türkiye'de din ve siyâset*. İstanbul: İletişim.
- Mihridin Arûsi. (10 Şevvâl 1330). Enzâr-ı millete. *Hikmet*, 76, 1-2.
- Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi. (1326/1327). *Tarih-i İslâm*. (2 cilt). İstanbul: Hikmet Matbaa-i İslâmiyesi.
- Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi. (10 Haziran 1326). Mısır meselesi. *Hikmet*, 10, 1-3.
- Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi. (1973). *Amâk-ı Hayâl*. (S. Albayrak, Sad.). İstanbul.
- Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi. (1974). *Huzur-ı akl ü fende maddiyyûn meslek-i dalaleti -ilim karşısında maddecilik-*. (S. Albayrak, Sad.). İstanbul.
- Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi. (1982). *İslâm tarihi*. (Z. Aksun, Sad.). İstanbul: Ötügen Yay.
- Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi. (1992). *Senûsiler ve Sultan Abdülhamit asr-ı Hamidî'de âlem-i İslâm ve Senûsiler*. (İ. Cömert, Haz.). İstanbul.
- Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi. (1997). *Üss-i İslâm*. (A. B. Baloğlu – H. Keskin, Sad.). Ankara.
- Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi. (2009). *Hikmet yazıları*. (A. Koçak, Haz.). İstanbul: İnsan.
- Tansel, F. A. (12 Haziran 1981). Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi'nin Özdemir mahlasıyla yayımladığı Türklük-İslâm birliği mefkûresini müdafaa ettiği şiirleri. *TDA*, 12, 149-171.
- Toku, N. (1996). *Türkiye'de anti-materyalist felsefe (Spiritüalizm) -ilk temsilcileri*. İstanbul.
- Toprak, Z. (1985). II. Meşrutiyet'te fikir dergileri. *TCTA* (cilt I, ss. 126-128). İstanbul: İletişim.
- Tunaya, T. Z. (1991). *İslâmcılık akımı*. İstanbul: Simavi.
- Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi (TDEA)* (cilt IV – VIII). İstanbul: Dergâh.
- Uludağ, Z. (1996). *Şehbenderzade Ahmed Hilmi ve Spiritüalizm*. Ankara: Akçağ.
- Ülken, H. Z. (1998). *Türkiye'de çağdaş düşünce tarihi*. İstanbul: Ülken.
- Varlık, B. (1985). Tanzimat ve Meşrutiyet dergileri. *TCTA* (cilt I, ss. 112-125). İstanbul: İletişim.
- Yazıcı, N. (1993). Ceride-i İlmiye. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (cilt VII, ss. 407-408). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

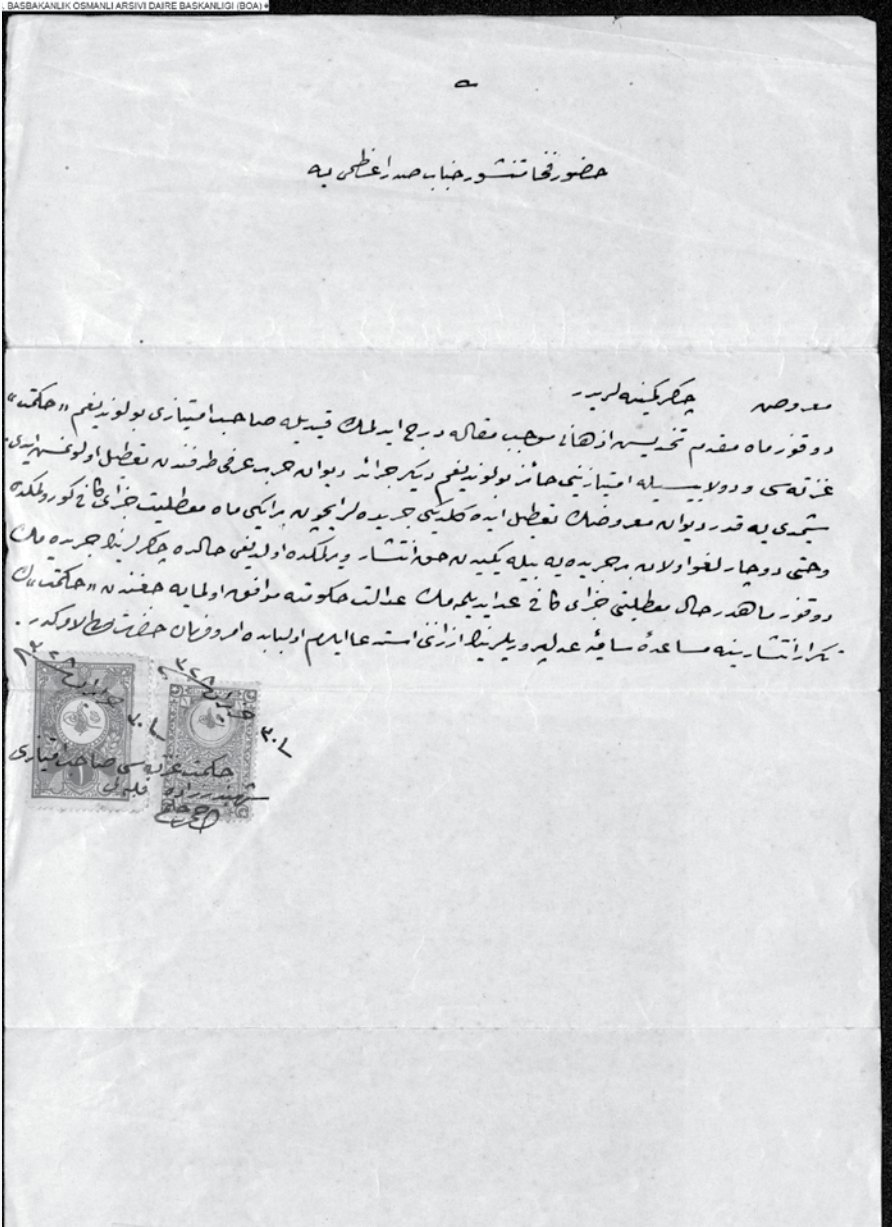
Ekler

Ek.1

دائرة سدارت بحیرات قامی		شعبه	
اوراق کومروس	مردی	میشی	لاجل البعث الیه ورودی
تاریخ ورودی تاریخ	تاریخ ورود	تاریخ تیش	مقاله امدار
۱۸	۹		
<p>هییه ووافیه فقهیه</p> <p>ادوبه وادب عربی و عربی زبان اوله عربی نطقس خابره</p> <p>حکمت فقهیه صاحب امتیاز و مدیر مسؤل ایگه افکارا هکی قیغلیق ایره هک حورره نشیته</p> <p>برهنه واهینه کادوب رعداوه هیقه رسنه نوز قازانک التخریما برس صبحی اماره عربیه نطقس</p> <p>فایضه صاحب برکت تجدییه دیوانه عربی شیخ قارو ریسنه اولوه فدی شیخ زاده علی افندی</p> <p>انظر نواتر تجدییه سیاسته استخباراتیه کین کیمه بصورتیه تودیه اولونه فقهیه بالبعده</p> <p>استصغاف ایگه اولوب تجدییه تقوی و اولاد استخبارات حاصل اولونیه استخبارات نظار اولوب</p> <p>عضو عالی نظارینه فکوره کیمه و کلا قارید بلا شتار اولونیه فایده خلالت کیمه شیخ فقهیه</p> <p>بیوردیه برابره کی قازانک کله و حورره افقا اوله ووافیه فقهیه رسیده کیمه شیخات اولونیه</p> <p>اقفاسله افقانه هت</p>			
<p>OSMANLI ARŞIVI</p> <p>SEB</p> <p>3971 297729</p>		<p>2 v. 12</p> <p>(15 n. 604)</p>	

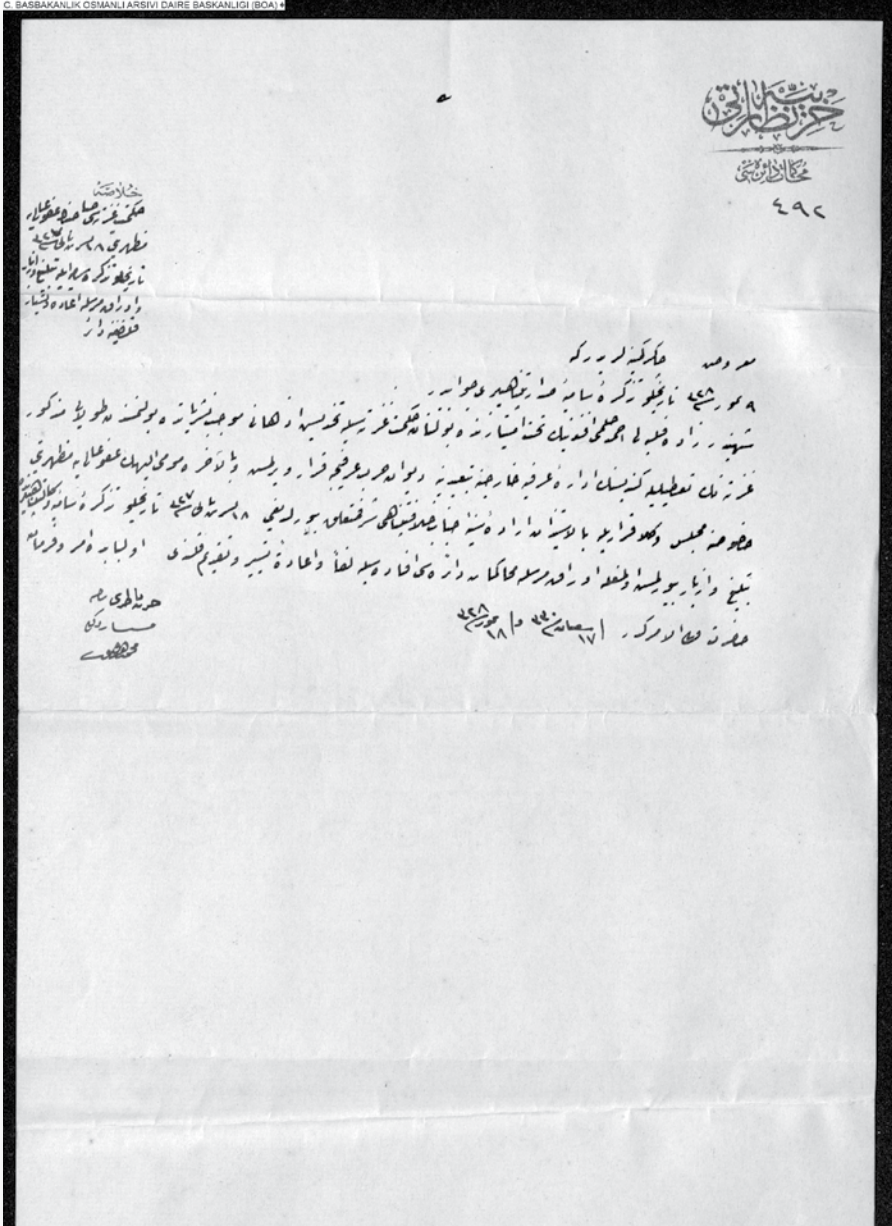
71.297799.001

Ek. II



Ahmed Hilmi'nin dokuz ay kapalı kalan Hikmet gazetesinin tekrar yayınlanmasına ait dilekçesi.

Ek. III



Hikmet gazetesi sahibi Ahmed Hilmi'nin affedildiğini beyan eden belge.

جریدہ علمیہ

مشيخت جیلده اسلاميہ نمک جریدہ 'رسيہ سیدر

برنجی سنہ آجہ بر نثر اولنور عدد: ۱

۳ رجب سنہ ۱۳۳۲ و ۱۵ مایس سنہ ۱۳۳۰

• لیلہ رقائب مجیسة المواب •



امور اداره و تحریر یہ مشيخت علیا مکتوبخانی طرفدن نظارت اولنور .



مطبعة عامره — استانبول

۱۳۳۲

جریدہ علمیہ

شیخت جلیلہ اسلامیہ نمک جریدہ رسمیه سیدر

۳ رجب سنہ ۱۳۳۲ و ۱۵ مایس سنہ ۱۳۳۰

لیتہ نقاب عمیة المرامب

برخی سنہ
آیہ بر نشر اولنور
عدد: ۱

بسم الله الرحمن الرحيم

أَلْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ وَبَيَّنَّ لَهُ مِنْ مُعَلِّمِ الْعِلْمِ
وَشَمَائِرِ الشَّرَائِعِ كُلِّ مَا جَلَّ وَدَقَّ وَأَنْزَلَ عَلَيْهِ أَظْهَرَ بَيِّنَاتٍ وَأَنْهَرَ حُجُجَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا
غَيْرَ ذِي عِوَجٍ أَمْرًا فِيهِ وَرَجْرَجٌ وَبَشَّرَ وَأَنْذَرَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَىٰ آلِهِ الْبَرَّةِ وَصَحْبِهِ
الْحَيِّرَةِ وَعَلَىٰ مَنْ تَبِعَهُمْ بِإِحْسَانٍ مَدَى الدُّهُورِ وَالْأَزْمَانِ (*)

افاده مخصوصه

شریعت غرای اسلامیہ تک احکام عالیہ سنی تطبیق امرندہ وظائف مهمہ ایلہ مکلف
اولان دائرہ جلیلہ علمیہ متعلق خصوصات رسمیه و علمیہ تک معکسی اولہ رق وجودہ
کتیریلہ جک بر مجموعہ موقوفہ تک بالعموم مأمورین دولت و منتسبین علم و معرفت ایچون
تأمین ایلہ جکی منافع عدیدہ پیش امعانه التوب توفیقات جلیلہ صمدانیہ استناد و روحانیت
(*) بعض الفاظ تبتاً شیخ الاسلام ابو السعود الندی مرحومک تفسیرتدن اقتباس اولنشدرد

Osmanlı Son Dönemini Anlamaya Yardımcı Bir Kaynak Şeyhülislamlık Makamının Dergisi *Cerîde-i İlmiyye*

İsmail Cebeci

Giriş

Cerîde-i İlmiyye, Osmanlı Devleti'nde Bâb-ı Meşihat (Şeyhülislamlık Makamı) tarafından 1914-1922 yılları arasında neşredilen resmî yayın organıdır. Dergi, Bâb-ı Meşihat ile bu müesseseye bağlı kuruluşlardan Fetvahâne ve şer'î mahkemelerin dinî meselelerle ilgili fetva, hüküm ve kararlarını ve ayrıca medreseler, tekkeler ve Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiyye gibi dinî kuruluşlara ait talimat, nizamname ve haberleri ihtiva etmektedir. Meşihat Makamı'nın resmî yayın organı olması münasebetiyle dergi birinci el bir kaynak olup devlet, cemiyet ve özelde Meşihat makamı hakkında çok önemli bilgiler içermektedir. Dergide bazı devlet kurumlarının işleyiş tarzına ve hiyerarşisine, makamlar ve kişiler arasındaki münasebetlere, eğitim ile ilgili önemli kararlara ve ders programlarına, fetvalara yansıyan toplum problemlerine ve kamuoyunu bilgilendirmek için yayınlanan fıkri, fikhî, kelâmî ve diğer ilmî içerikli yazılara yer verilmesi *Cerîde-i İlmiyye*'yi modernleşme dönemi Türk-Osmanlı tarihi araştırmacıları için önemli ve zengin bir kaynak haline getiren unsurlardır.

* Bu çalışma, müellif tarafından daha önce kaleme alınan şu iki eserden revize edilerek geliştirilmiştir: Meşihat makamının dergisi: *Ceride-i İlmiye*, (Bahar 2005), *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 3(5), 745-753 ve *Ceride-i İlmiyye fetvaları*,(2009), İstanbul: Klasik.

Bu çalışmanın temel argümanı, *Ceride-i İlmîyye*'nin hem Osmanlı merkezi- nin resmî yayın organı olması hasebiyle, hem de Osmanlı ilmî çevrelerinin gö- rüş, yaklaşım ve ilmî seviyelerini yansıtmaya açısından bir taraftan siyasî, hukukî ve kurumsal tarih incelemelerine, diğer yandan da Osmanlı-Türk modernleş- mesinin sosyo-kültürel ve entelektüel boyutlarına yönelik araştırmalara kaynak oluşturabilecek nitelikte önemli bir yayın olduğudur. Bu bağlamda çalışmanın ikinci bir tezi de *Ceride-i İlmîyye*'nin fıkıh ve fetva merkezli olması dolayısıyla yalnızca elit bir yayın olmakla kalmayıp Müslüman ahalinin güncel sorunlarıyla iç içe geçmiş bir zihni atmosferi de yansıtan bir kaynak olduğu ve bu yönüyle İslamcı dergiler müktesebatında müstesna bir yeri bulunduğudır. Zira I. Dünya Savaşı ve İstiklal Harbi'nin yaşandığı, toplumun bilgilendirilme, dayanışma ve manevî desteğe daha çok ihtiyaç duyduğu zor zamanlarda yayınlanan *Ceride-i İlmîyye* bu ihtiyaçları karşılamayı hedeflemiş ve hem ilim hem de irşat boyut- larıyla söz konusu dönemde önemli bir konuma sahip olmuştur. Bu itibarla, sosyal, siyasî, kültürel vb. değişimlerin son derece yoğun olduğu bir dönemde yayınlanmış olması, derginin muhtevasını belirleyici ve zenginleştirici unsur- lardan olmuştur. Bu anlamda dönemin ilmî seviyesini ve halk için yapılan irşat faaliyetlerini değerlendirme açısından çok yönlü bir kaynak olan dergi; din, hu- kuk, tarih, sosyal tarih, kurumlar tarihi gibi alanlar için ihmal edilemez bilgiler içermektedir.

Ceride-i İlmîyye farklı alanlarda zengin bir muhtevaya sahip olmasına rağ- men dergi üzerine oluşan literatürün yeterli hacme ulaştığını ifade etmek pek mümkün değildir. Ortaya çıkan eserler kısaca şu şekilde değerlendirilebilir: Dergiye ilk defa *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*'nde (1977) D. Mehmet Doğan tarafından yazılan maddede yer verildiği görülmektedir. Yaklaşık bir sayfa hacmindeki madde *Ceride-i İlmîyye* ile ilgili bazı temel bilgiler vermekte- dir. Bundan sonra dergiyi doğrudan konu edinen ilk akademik çalışma olan ve 1989'da Sadık Eraslan tarafından kaleme alınan ve "Şeyhülislamlık Makamı ve *Ceride-i İlmîyye*" başlığını taşıyan yüksek lisans tezi dikkat çekmektedir. İslam Tarihi alanında hazırlanan tez Şeyhülislamlık makamı ve bu makamın resmi dergisi *Ceride-i İlmîyye*'yi konu edinmektedir (Müellif tarafından 2009'da ayrı- ca *Meşihat-ı İslamiye ve Ceride-i İlmîyye* başlıklı müstakil bir eser yayınlanmıştır). 1993'te *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*'nde (DİA) Nesimi Yazıcı tarafından dergi ile ilgili olarak yayınlanan madde *Ceride-i İlmîyye*'ye dair temel bilgileri içermektedir.

2000’li yıllarda *Ceride-i İlmiyye* ile ilgili akademik çalışmaların çoğaldığı görülmektedir. 2001 yılında İsmail Cebeci tarafından *Ceride-i İlmiyye*’deki fetvalara dair ve Saliha Okur tarafından *Ceride-i İlmiyye*’deki bozma kararlarının hukukî tahlili üzerine hazırlanan yüksek lisans tezleri bu çalışmalara örnektir. Cebeci ilgili tezini revize ederek 2009’da müstakil olarak yayınlarken, Okur (Gümrükçüoğlu) da 2012’de tez konusundan hareketle bir makale kaleme almıştır. Bunun yanı sıra Cebeci tarafından 2005’te *TALİD*’de yayınlanan ve bu çalışmanın da temel hareket noktalarından biri olan “Meşihat Makamının Dergisi: *Ceride-i İlmiyye*” başlıklı makale, derginin özellikleri, önemi ve muhtevasına dairdir. 2014’te *Ceride-i İlmiyye* ile ilgili iki yüksek lisans tezi hazırlanmış olup bunlar Şeyma Ercümen’in “Ebussuûd Efendi’nin Fetvâları ile *Ceride-i İlmiyye* Fetvâlarının Mukayesesi” ve Sadettin Narman’ın “*Ceride-i İlmiyye* Çerçevesinde Son Devir Kelâm Çalışmaları” başlıklı çalışmalarıdır. Bütün bu bilgilerden hareketle *Ceride-i İlmiyye* üzerine yapılan sınırlı sayıdaki akademik çalışmanın önemli bir kısmının İslam Hukuku alanında olduğu ve bunu kelamla ilgili çalışmaların takip ettiği ifade edilebilir. Burada zikredilen ve doğrudan *Ceride-i İlmiyye* ile ilgili olan çalışmaların yanı sıra ilgili dönemin farklı kurum ve meselelerine odaklanan diğer bazı eserlerde de derginin destekleyici bir malzeme kaynağı olarak kullanıldığı görülmektedir.¹

Bu çalışmada sırasıyla *Ceride-i İlmiyye* ile ilgili temel bilgilere, derginin önemi, çıkış amacı ve genel muhtevasına değinilecektir. Derginin hüviyetini yansıtması açısından bazı konularla ilgili görsellere yer verilecektir.

Ceride-i İlmiyye ile İlgili Temel Bilgiler

Osmanlı Devleti’nde Bâb-ı Meşihat tarafından 1914-1922 yılları arasında “Meşihat-ı Celile-i İslâmiyye’nin *Ceride-i İlmiyye-i Resmîyyesi*” ibaresi ile neşredilen *Ceride-i İlmiyye*, Bâb-ı Meşihat ile buna bağlı kuruluşlardan Fetvahâne ve şer’î mahkemelerin dinî meselelerle ilgili fetva, hüküm ve kararlarının, medrese ve tekkelerle Dâru’l-Hikmeti’l-İslâmiyye gibi dinî kuruluşlara ait talimat, nizamname ve haberlerin duyurulması maksadıyla yayınlanmıştır (Yazıcı, 1993, s. 407). *Ceride-i İlmiyye*, 3 Receb 1332 [28 Mayıs 1914] tarihinde yayın hayatına başlamış ve 1 Safer 1341 [23 Eylül 1922] tarihine kadar yayını sürdürmüştür.

1 *Ceride-i İlmiyye*’de yer alan bilgilerin destekleyici malzeme olarak kullanımına örnek olarak bkz. Karacabey (1999, VIII(8), 149-170), Zengin (2003, XLIV(1), 187-226), Özcan (2006, 14, 103-121), Soyal (2016, 6(11), 43-68), Oral (2016, 14(1), 146-176)

İlgili yer ve kurumlara dağıtılan derginin satışa sunulmuş olduğuna dair bilgiler de bulunmakla (Yazıcı, 1993, s. 408; Eraslan, 1989, s. 176) birlikte derginin ilk sayfasında fiyatına dair herhangi bir bilgi yer almamakta ancak bazı sayıların (Cİ, 13, 22) son sayfasında fiyat bilgisine rastlanabilmektedir. Tiraajı hakkında elimizde kesin bir bilgi bulunmamasına rağmen derginin Meşihat makamına bağlı bütün taşra birimlerine gönderildiği dikkate alınırsa, derginin tirajının azımsanmayacak bir sayıya ulaştığı tahmin edilebilir (Eraslan, 1989, s. 176). *Cerîde-i İlmîyye*, temelde Meşihat kurumunun resmî dergisi olması hasebiyle, topluma yönelik yayınların yanısıra, bu kurumun idarî ve ilmî faaliyetlerini içeren meslekî bir dergi olarak yayın hayatını sürdürmüştür.

Farklı dönemlerde aylık ve on beş günlük periyotlarla çıkarılan derginin 74-75, 76-77 ve 78-79 numaralı sayıları bir arada yayınlanmış, ayrıca 5. ve 6. sayılar arasında “İslâh-ı Medârise Dair Nüsha-i Fevkalade” adını taşıyan özel bir sayı çıkarılmış [20 Zilkade 1332/10 Ekim 1914], ancak bu özel sayıya sıra numarası verilmemiştir. Saltanatın 1 Kasım 1922’de ilgası üzerine istifa eden Tevfik Paşa hükümetiyle birlikte o dönemde Şeyhülislam Mehmed Nuri Efendi idaresindeki Bâb-ı Meşihat da ortadan kalkmış ve *Cerîde-i İlmîyye*, 79. sayısıyla birlikte yayın hayatına veda etmiştir (Yazıcı, 1993, s. 408).

Derginin boyutları 16x24 cm olup (Duman, 1986, s. 60) sayfa adedi genellikle 30 ile 50 arasında değişmektedir. Yazılar genellikle tek sütun halinde olup ders programı, nasb ve tayin listesi, maaş çizelgesi ve istatistik bilgilerinin verildiği bazı bölümlerde tablo ve listeler kullanılmıştır. Derginin basım yeri olarak Matbaa-i Âmire ve Şehzadebaşı Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası zikredilmektedir.²

Derginin dili Osmanlıca olmakla birlikte ihtiyaç hissedildiği zaman Arapça, Farsça, Tatarca ve Urduca yazılar da yayınlanmış (Cİ, 7, 440-452 ve 480). Bu durum özellikle cihat ile ilgili beyanname ve fetvalarda görülmektedir.

1918’e kadar “Meşihat-ı Ulyâ Mektupçuluğu” tarafından çıkarılan derginin yayını, Dâru’l-Hikmeti’l-İslâmiyye’nin³ kurulmasından itibaren bu kurumun

2 Buna örnek olarak bkz. *Cerîde-i İlmîyye* (Cİ), 1. sayı kapağı; Cİ, 63, 2028’de yer alan dipnot. Ayrıca bkz. Duman, *Sürelî Yayınlar Toplu Kataloğu*, s. 60.

3 Dâru’l-Hikmeti’l-İslâmiyye 12 Ağustos 1334 [25 Ağustos 1918] tarihinde V. Mehmet Reşad ve Şeyhülislam Musa Kâzım Efendi zamanında, son devirlerde Osmanlı Devleti’nde ve İslam aleminde ortaya çıkan birtakım dinî meselelerin halli ve İslam’a yapılan hücumların İslam ahkâmına göre cevaplandırılması için kuruldu. Bu teşkilat ayrıca halkın her türlü dinî ihtiyacını ilmî bir metotla karşılamak için her türlü neşriyat ve beyannameyi hazırlama ve halkı iç ve dış tehlikelere karşı aydınlatma misyonu da taşıyordu. Komisyonla başvurulan yabancı ve Müslümanlara gerekli cevaplar verildiği gibi, basında İslam’a

başkitâbeti tarafından yürütülmüştür. Bu aşamada Mehmet Akif derginin başkâtipliğine tayin edilmiş, yayın sorumluluğunu üstlenmiş, bu sıfatla Dâru'l-Hikme karar ve beyannamelerini de kaleme almış ve 1920 Mayıs'ına kadar bu görevi sürdürmüştür (Yazıcı, 1993, s. 408).

Ceride-i İlmiyye'nin birtakım dinî meselelerin halli ve İslam'a yapılan hücumların İslam ahkâmına göre cevaplandırılması için kurulan Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiyye'ye intikali, derginin yayın politikası ve muhtevası üzerinde de büyük değişiklikler meydana getirmiştir. 41. sayıya kadar ağırlıklı olarak Meşihat'a bağlı kurumlarla ilgili resmî ve idarî konulardaki yazı ve fetvaları ihtiva eden dergide, bu sayıdan sonra Dâru'l-Hikme'yi ilgilendiren yazılar, ilmî encümenlerin görüşlerini ihtiva eden yazı ve raporlara ve tanınmış ilim adamlarınca kaleme alınmış ilmî ve fikrî makalelere daha fazla yer verilmiştir (Yazıcı, 1993, s. 408). Bir anlamda, derginin bu noktadan itibaren dinî irşat ve tebliğe yönelik yayınlara özellikle ağırlık verdiği görülmektedir.

Ceride-i İlmiyye'nin Önemi ve Çıkış Amacı

Ceride-i İlmiyye'nin, Osmanlı devlet teşkilatı içinde önemli bir yere sahip olan Meşihat Makamı'nın resmî yayın organı olması hasebiyle birinci dereceden bir kaynak olarak devlet, cemiyet ve özelde Meşihat Makamı hakkında çok önemli resmî bilgiler içermesi ve dergide bazı devlet kurumlarının işleyiş tarzı ve hiyerarşisine, makamlar ve kişiler arasındaki münasebetlere, eğitim ile ilgili zamanın önemli kararlarına ve ders programlarına, özellikle fetvalara yansıyan toplum problemlerine, kamuoyunu bilgilendirmek için yayınlanan fikrî, fikhî, kelâmî ve diğer ilmî içerikli yazılara yer verilmesi derginin ne derece önemli bir yayın olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca 1914-1922 yılları gibi, I. Dünya Savaşı ve İstiklal Harbi'nin yaşandığı, toplumun bilgilendirilme, dayanışma ve manevî desteğe daha çok ihtiyaç duyduğu zor zamanlarda yayınlanan *Ceride-i İlmiyye* bu ihtiyaçları karşılamayı hedeflemiş ve farklı yönleriyle söz konusu dönemde önemli bir konuma sahip olmuştur (Eraslan, 1989, ss. 177-178). Diğer yandan sosyal, siyasî, kültürel vb. değişimlerin son derece yoğun olduğu bir dönemde yayınlanmış olması, derginin muhtevasını belirleyici ve zenginleştirici unsurlardan olmuş ve önemini artırmıştır.

yapılan hücumlar da cevapsız kalmıyordu. Fıkıh, ahlâk ve kelâm komisyonlarından oluşan Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiyye kurulduktan dört sene sonra 1922'de kapatıldı. Bkz. Albayrak (1998, ss. 9-11).

Derginin neşredilme amacı ise birinci sayısının başında yer alan “ifâde-i mahsûsa”da açıkça ortaya koyulmaktadır. “İfâde-i mahsûsa”nın orijinal metni şu şekildedir:

Şerî'at-ı garrâ-yı İslâmiyyenin ahkâm-ı âliyesini tatbik emrinde vezâif-i mühimme ile mükellef olan Dâire-i Celile-i İlmiyye'ye müte'allık husûsât-ı resmîyye vü ilmiyyenin ma'kesi olarak vücûda getirilecek bir mecmû'a-i mevkûtenin bi'l-umûm me'mûrîn-i devlet ve müntesibîn-i ilm ü ma'rifet için te'mîn eyleyeceği menâfi'-i adide piş-i im'âna alınıp tevfiikât-ı celile-i Samedâniyyeye istinâd ve rûhâniyyet-i mukaddese-i Nebeviyyeden istimdâd ile işbu *Cerîde-i İlmiyye*'nin te'sis ü neşrine ibtidâr olunmuştur.

Binâenaleyh *Cerîde-i İlmiyye*'nin sahâifinde dâire-i Meşihat ile mehâkim-i şer'îyye ve medâris-i İslâmiyyeye ve sâir müessesât-ı dîniyyeye ait şüün-ı resmîyye vü ilmiyye görülebileceği gibi fetvâhâne-i âliden hâdisât-ı mütevaliye üzerine tahrîr edilen ve umûmun ittîlâ'ı icâb eden fetâvâ-yı şerîfe dahî mütâlâ'a olunabilecektir.

Şu sûretle fetâvâ-yı şerîfenin fevâidini müsteftilere mahsûr kalmaktan kurtararak nâsın ibâdât ve mu'amelâtta öğrenmeye muhtâc oldukları mesâil-i müftâ-bihâyı ta'mîmen tefhîme ve âmme-i müslimînin mesâlih-i dîniyye ve dünyeviyyelerinin teshile hizmet edecek olan *Cerîde-i İlmiyye* erbâb-ı fazl u kemâlin makâlât-ı müftîde-i dîniyyeleri ile de tezeyyün ederek seviye-i irfan-ı ümmetin i'lâsına gayretten dahî hâli kalmayacaktır.

Sâha-i mesâisi ber-vech-i bâlâ bast u beyân olunan *Cerîde-i İlmiyye* Halife-i ma'delet-güster Sultan Muhammed Hân-ı Hâmis Hazretlerinin ahd-i güzîn-i hilâfet ve devre-i mübeccele-i saltanatlarında teessüs etmiş olmakla mübâhi bulunduğu gibi ilk nüshasını Mefhar-i mevcûdât aleyhi ekmelü't-tahîyyât Efendimiz hazretlerinin âlem-i vücûda nişâne-bahş-ı mes'adet oldukları leyle-i Regâib'le pîrâye-dâr-ı kemâl olan yevm-i mes'ûdda meydân-ı intişâra vaz' eylemekle şu tesâdüf-i müteyemmeni tevfiikât-i Sübhâniyyeye mazhariyyet zımnında bir vesîle-i tazarru' itihâz eder. (Cİ, I, 1)

Bu yazıda; İslâm şeriatının yüce hükümlerinin uygulanması hususunda önemli görevleri bulunan Dâire-i Celile-i İlmiyye'ye dair resmî ve ilmî hususları dile getirecek bir derginin, bütün devlet memurları ile ilim ve marifet erbâbı için çok faydalı olacağı belirtilmiştir. Ayrıca *Cerîde-i İlmiyye*'de Meşihat dairesi, şer'î mahkemeler, medreseler ve diğer dinî kurumları ilgilendiren hususların yanı sıra Fetvâhâne'nin günlük meselelere dair verdiği fetvaların yayınlanması da düşünülmüş, böylece insanların ibâdât ve muamelât alanında bilgilenme ihtiyacı hissettikleri *müftâ-bih* (tercih ve kabul edilmiş) görüşleri yaygın bir biçimde öğrenmesi ve ayrıca Müslümanların dinî ve dünyevî maslahatlarını kolaylaştırmaya hizmet edecek olan *Cerîde-i İlmiyye*'de ehil kimselerin kaleme

alacağı makalelerin, Müslümanların bilgi seviyesini yükseltmesi hedeflenmiştir. Bu ifade, derginin hedeflerinden birinin, sadece belirli bir kesimin değil, toplum genelinin istifadesi olduğunu ortaya koymaktadır.

Ceride-i İlmiyye'nin Genel Muhtevası

Toplumun bütününe hedeflemekle birlikte esas olarak resmî ve toplumsal görevlerdeki kişilerden oluşan çok geniş bir kitleye hitap eden *Ceride-i İlmiyye*'nin muhtevası, farklı tür ve alanlardaki yazı, makale, resmî karar, fetva vb. bölümlerden oluşmuştur. Derginin içeriği, ana hatlarıyla şöyle özetlenebilir:⁴

Giriş Yazıları

Bazı sayılarda yer alan bu yazılar, besmele, hamdele ve salvele ile başlayan dua mahiyetindeki metinlerdir (*Cİ*, 1, 1).

İfade-i Mahsûsa

Çok az yerde yer alan bu yazılar, olağanüstü durumlarda hususi bir mesele hakkında bazı görüşleri dile getirmek ve belirli faaliyetlerin keyfiyetini açıklamak için yazılmıştır. Mesela ilk sayının başındaki ifade-i mahsûsa, derginin çıkış gayesini ve sağlayacağı faydaları konu edinmektedir (*Cİ*, 1, 1-2).

Hatt-ı Hümâyün

Padişah tarafından şeyhülislam tayini ve cihat ilanı gibi önemli vesilelere binaen çıkartılan yazılı emirleri ifade eden hatt-ı hümâyünlara (*Cİ*, 1, 2-3) dergi içinde nadiren rastlanmaktadır. Bu tür yazılarda padişah isminin yanında padişahın mührü ve tarih bulunmaktadır.

4 Burada *Ceride-i İlmiyye*'nin farklı sayılarında tekrerr eden ve derginin ana bölümlerini teşkil eden başlıklar hakkında bilgi verdiğimiz ifade etmeliyiz. Konu başlıkları hakkında daha ayrıntılı bilgi edinmek isteyen araştırmacılar, dergi içinde yayınlanmış olan yıllık fihristlerden faydalanabilirler. 12. sayının sonunda 1. yıl, 21. sayı sonunda 2. yıl, 33. sayı sonunda 3. yıl, 48. sayı sonunda 4. yıl ve 62. sayı sonunda da 5. yıl fihristi bulunmaktadır. Sonraki seneler için fihrist tespit edilememiştir.

İrâde-i Seniyye

Genelde kadıların azil ve tayini ile ilgili olan bu yazıların sonunda, padişah ve şeyhülislamın isimleri ile tarih bulunmaktadır. Bu tür yazılar, padişah tarafından verilen emirlerin daha sonra yazıya geçirilmesi ile meydana gelmektedir (*Cİ, 1, 3*; Eraslan, 1989, s. 188).

Kavânîn ve Nizâmât

Devlet tarafından çıkarılan kanun ve nizamnâmeleri içeren bu yazıların sonunda, tarihle birlikte padişahın ve ilgili bütün nâzırların isimleri bulunmaktadır. Mevcut kanun ve nizamnameler, sadece Meşihat makamı ile ilgili olmayıp, kaza, maliye ve muhâkeme usûlü gibi başka konulara da değinmektedir (*Cİ, 13, 8-15*; Eraslan, 1989, s. 189).

Usûl-i Muhâkemât-ı Şer'îyyeye Dair Nizamnâmeler

Şer'î mahkemelerde davaların ne şekilde ve hangi kaidelerle görüleceğini ifade etmektedir. Ayrıca nizamnâmelerde yer alan maddeleri açıklayan yazılar da yer almaktadır (*Cİ, 1, 20-21*; Eraslan, 1989, s. 190).

Fetâvâ-yı Şerîfe

Fetvahâneye sorulan soruların cevaplandığı kısımdır. Meşihat makamının resmî yayın organında fetva yayınlanması hususî bir mana ifade etmektedir. Fetvalar/ fikhî hükümler bizzat şeyhülislam ve yardımcıları tarafından *Cerîde-i İlmîyye* gibi resmî bir dergide yazılı olarak dile getirilmek suretiyle, kuvvet ve etkinlik açısından üst bir seviyede kendini göstermiş olmaktadır. Ayrıca derginin aynı anda geniş bir kitleye ulaşması, fetvalar bağlamında bir kamuoyu ve ortak bir dil oluşturma açısından da önemlidir. Fetvaların hem "ifâde-i mahsûsa"da özel olarak yer alması, hem de dönemin meselelerine işaret etmesi dolayısıyla bu kısım üzerinde biraz daha ayrıntılı olarak durulacaktır.

Cerîde-i İlmîyye'de yer alan fetvalar, neşredildiği zamanın meselelerine ve bunlara önerilen çözüm yollarına ayna tutmaktadır. Zira bu fetva külliyatı, belirli bir müellif tarafından ilmî bir eser telif etme hedefiyle yazılmış olmayıp bizzat halk tarafından günlük dinî ve sosyal problemlere dair sorulan sorulara -başta şeyhülislam olmak üzere birçok kişinin emeğiyle- verilen cevaplardan oluşmuş-

tur. Ayrıca, *Ceride-i İlmiyye*'ye fikhî bir bakış açısıyla bakıldığında, ilgili dönemde hakim olan hukuk mantığı, diğer mezhep kavillerinin nasıl değerlendirildiği, bir mesele hakkında verilen fetvalarla kanun maddeleri arasındaki benzerlik ve farklar gibi teknik konular hakkında da daha iyi bilgi sahibi olmak mümkündür.⁵

2300 civarında fetvanın yayınlandığı *Ceride-i İlmiyye*'de yer alan fetvaların önemli bir kısmı önceki dönemlerde fetva mecmualarında yer alan fetvaların tekrarı veya benzeri olarak değerlendirilebilir. Ancak bazı fetvalar özellikle ilgili dönemin siyasi, sosyal ve iktisadi hususiyetlerini ve meselelerini anlamaya yardımcı olacak niteliktedir. Bu anlamda dikkate değer fetvalar ve meseleler şunlardır: Gayrimüslimlerin yaptığı camide namaz kılmanın cevâzına dair fetva (Cİ, 17, 193), Ramazan ayında özürsüz, bilerek ve alenen yiyip içen kimsenin katlinin meşrûiyetine dair fetva (Cİ, 9, 534), *kâime* tabir edilen kağıt paradan zekat vermenin cevâzı ve bu şekilde zekat vecibesinin yerine getirilmiş olacağına dair fetva (Cİ, 49, 1531), I. Dünya Savaşı esnasında *cihâd-ı ekber* başlığı altında yayınlanan fetvalar (Cİ, 7, 437-440), fitne ve fesada sebep olan bazı kişi ve cemiyetlere karşı yayınlanan fetvalar, kocanın gaipliği durumunda eşinin nafaka alamaması ile ilgili meselede Padişah tarafından maslahata binaen Hanbelî mezhebi esas alınarak kadının (eş) isteği üzere nikahın feshedilebileceğine dair fetva (Cİ, 48, 1478), arazi ile ilgili bazı fetvalarda, yayınlanmış olan fermanlar dikkate alınarak hüküm verilmesi (Cİ, 2, 60), çiçek aşısının cevâzı hakkında yayınlanan fetva (Cİ, 2, 64), bir Müslümanın dâru'l-harpte banka ile iş yapması hakkındaki fetva (Cİ, 55, 1744), mürûr-ı zaman ile ilgili fetvalarda belirli bir süre terk olunan dava için mahkemeye başvurulamayacağını belirtmesi (Cİ, 32, 901), bir mesele hakkında şeriate davet edilen kişinin "Benim şer'le işim yoktur, ben işimi kanunla görürüm" demesi halinde o kimseye tecdîd-i iman ve nikah gerekeceğini bildiren fetva (Cİ, 76-77, 2474), Allah Teâlâ'nın mekânda olduğuna itikat eden kimseye tecdid-i iman ve nikah gerektiğini ifade eden ve dolayısıyla itikadî bir meseleyi ele alan fetva (Cİ, 9, 551) ve 1922'de son sayıda yayınlanan ve gayrimüslimlere mahsus şapkayı başına koyan kimseye tecdid-i iman ve nikah gerektiğini ifade eden fetva (Cİ, 78-79, 2539).

Ceride-i İlmiyye'de yer alan fetva formunun daha iyi anlaşılması için bahsi geçen fetvalardan bir kaçını burada orijinal şekliyle⁶ zikredilecektir:

5 Dergide yer alan fetvaların latinizasyonu ve tasnifi için bkz. Cebeci (2009).

6 *Ceride-i İlmiyye*'deki fetvalar temel olarak soru ve cevap olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır. Fetvalar, belli kişilerin arasındaki meseleler olarak tek cümle içinde "olur" ya da "olmaz" cevabıyla cevap-

Birinci Örnek (Çiçek aşısının caiz olduğuna dair fetva):

Vücûd-ı insanda dem-i fâsidden mütevellide çiçek tabir olunur cüderi illeti ekseriya evân-ı tufûliyyette zuhûruyla bazı etfâlin helâkine ve bazı âharın amâ misillü tefvît-i âzâlarına bi-takdirillâhi teâlâ müeddiye olmakla illet-i mezkûrenin kab-le'z-zuhûr tahvîf ve teshîliyle def'î mazarratı hakkında bi't-tecrûbe sebeb-i zâhir it-tihâz olunan telkîh-i cüderi bi-iznillâhi teâlâ mazarrat-ı mezkûrenin def'ine sebeb olduğu huzzâk-i etibbâ-i müslimîn haberleriyle mütehakkık olsa yakı misillü çiçek aşılama ile etfâle müdâvât câiz olur mu?

el-Cevâb: Olur.

[Şettâ [Çiçek aşısı], Gurre-i Şa'bân 133, I(2), 64,]

İkinci Örnek (I. Dünya Savaşı'nda bütün Müslümanların cihat etmesinin farz-ı ayn olduğuna dair fetva):

İslâmiyet aleyhine tehâcüm-i a'dâ vâki ve memâlik-i İslâmiyyenin gasb u gâreti ve nüfûs-i İslâmiyyenin seby ü esir edilmeleri mütehakkık olunca Padişâh-ı İslâm hazretleri nefir-i âmm sûretiyle cihâdî emr ettikte "İnfirû hifâfen ve sikâlen ve câhidü bi-emvâliküm ve enfûsiküm" âyet-i celîlesi hükm-i münîfince kâffe-i müslimîn üzerine cihâd farz olup genç ve ihtiyâr piyâde ve süvari olarak bi'l-cümle aktârdaki müsliminin mâlen ve bedenen cihâda müsâra'at eylemeleri farz-ı ayn olur mu? Beyân buyrula

el-Cevâb: Allahu teâlâ a'lem, olur.

[Cihâd-ı ekber, Evâil-i Muharrem 1333, I(7), 437]

Üçüncü Örnek (Gayr-i Müslimler tarafından inşâ edilen camide namaz kılmanın caiz olduğuna dair fetva):

Gayr-ı müslimîn, müslimîn için bir câmi'-i şerîf bina etseler derûnunda ikâme-i salât olunmak câiz olur mu?

el-Cevâb: Olur.

[Salât, Zilkâde 1333, II(17), 193]

lanacak şekilde formüle edilir. Mesele anlatıldıktan sonra sorunun sonunda "sahih olur mu, muteber olur mu, caiz olur mu, (falan şahıs) kâdir olur mu, (falan akit) mün'akid olur mu" vb. lafızlarıyla soru bitirilir. Cevap, genel olarak "olur, olmaz, olurlar ve olmazlar" şeklindedir. Fetvanın sonunda herhangi bir kaynak ya da gerekçe bildirilmez. Fetvalarda şahıs isimleri olarak, müslümanlar için Zeyd, Amr, Bekr, Hind, Hatice, Zeyneb; gayr-ı müslimler için bazan yine bu isimler (Cİ, 49, 1527) -gayr-i müslim, kitâbi, nasrâni, yahûdî' sıfatları ile birlikte- bazan da Yâni, Koçi, Traza, Andon gibi gayr-ı müslim isimleri kullanılmıştır. Bu şahıslardan bahseden bazı fetvalarda "teb'a-i devlet-i aliyye'i İslâmiyyeden, rûmiyyü'l-mezheb olan/ ermeniyetü'l-mezheb olan" (Cİ, 3, 109), "teb'a-i ecnebiyyeden olan" (Cİ, 10, 584) ifadeleri kullanılmıştır (Cebeci, 2001, ss. 41-42).

Dördüncü Örnek (Şapka ile ilgili fetva):

Zeyd-i müslim, gayr-ı müslimlere mahsûs şapkayı başına vaz' eylese Zeyd'e tecdid-i iman ve nikah lâzım olur mu?

el-Cevâb: Olur.

[Mâ yekûnu küfran mine'l-müslim, VII/78-79, s. 2539, Muharrem-Safer 1341]

Burada örnek olarak ele alınan birinci fetva tıp alanında olup dönemin meselelerinden bir olan çiçek hastalığı ve aşısıyla ilgilidir. İkinci fetva 1914'te, I. Dünya Savaşı'nın başında bütün müslümanların cihada katılmalarının farz-ı ayn olduğunu belirten fetvadır. Üçüncü fetva ise gayr-i müslim mimar ve ustaların inşa ettiği camilerle ilgilidir. Dolmabahçe ve Ortaköy Camii gibi camilerin gayr-i müslim mimarlar tarafından tasarlandığı bilinmektedir. Dördüncü fetva 1922'de yayınlanmıştır. Gayr-ı müslimlerin bir nişânesi olan şapkayı takan müslümanlar için tecdid-i iman ve nikah gerekmesi, toplumdaki batılılaşmaya şapka gibi bir sembol bağlamında bir karşı çıkma gibi görünmektedir. Ayrıca bu fetva yıllar sonra ortaya çıkacak olan meselelere ve alimlerin tavrına bir işaretir (Cebeci, 2001, s. 64). Bu örneklerde de görüldüğü üzere fetvalar ilgili dönemin sosyal, siyasî, kültürel, resmî, tıbbî vb. meselelerini yansıtmaktadır.

Fetvâhâne-i Âlî Kararları

Fetvalardan farklı olarak yer alan bu başlık altında, Fetvâhâne tarafından çeşitli mevzularda alınan kararlar yayınlanmıştır (Cİ, 22, 444).

Fetvâhâne-i Âlî'nin Mukarrerât-ı Nakziyyesi

Bilindiği üzere Fetvâhâne, mahkemeler üstü bir kurum olup şer'î mahkemelerin temyiz merciidir. Dolayısıyla şer'î bir mahkeme tarafından verilen bir karar, usûl ya da gerekçe yönünden uygun görülmediği takdirde Fetvâhâne tarafından bozulabilmekte olup *Ceride-i İlmîyye*'de bozulma gerekçeleri açıklanmış ve bu gerekçeler, kimi zaman maddeler halinde sıralanmıştır. "Mukarrerât-ı Nakziyye" başlığı altında yayınlanan bu kararların başında "(...) kadısı [ya da kadılığı] tarafından verilen (...) tarihli i'lâmın esbâb-ı nakziyyesi" ifadesi yer almaktadır (Cİ, 1, 28-29).

Ecvibe-i Şer'îyye

Genellikle resmî kurumları ilgilendiren önemli meselelere verilen cevap ve açıklamaları içeren bu bölümde, suallerin hangi kurum tarafından sorulduğu da çoğu zaman dipnotlarda belirtilmektedir (Cİ, 1, 28; Eraslan, 1989, s. 193).

Tebliğât-ı Umûmiyye

Bazı sayılarda yer alan bu başlık altında, şer'î mahkemelerin faaliyetleri, hakimlerin nasıl davranması gerektiği, mahkeme esnasında yapılması gerekenler, kadınlara hitaben tebliğler, memurlara dair bazı kararlar ve resmî dairelerde yapılacak bazı faaliyetler hakkında verilen bilgiler bulunmaktadır (Cİ, 1, 31; Eraslan, 1989, s. 195).

Nasb ve Tayin

Meşihat Makamı tarafından yapılan kadılık, müftülük vb. atamaları ihtiva eden nasb ve tayin kısmında atanan kişinin adı, atandığı makam ve yer adı da zikredilmektedir (Cİ, 1, 43; Eraslan, 1989, s. 195).

Encümenler

Çeşitli konularda bazı kararlar almak ve görevlere iştirak etmek üzere kurulan komisyonlara seçilen azaları bildiren kararlardır. Bazı yazılarda komisyonun hangi zamanlarda toplanacağı da açıklanmaktadır (Cİ, 1, 47).

Meclis-i Tedkîkât-ı Şer'îyye Mukarrerâtı

Bu meclis, Meşihat Dairesi'nde kadınlara nâiplerin i'lamlarını temyiz yoluyla tetkik etmek ve 21 Muharrem 1290 [1873] tarihli talimatnâme ve zeyllerinde yazılı işlere bakmak üzere teşkil olunan heyetin adıdır. Bu meclisin almış olduğu karar sûretleri *Cerîde-i İlmîyye*'nin birçok sayısında mevcuttur (Cİ, 7, 496-497).

Talimatnâme

Derginin bazı sayılarında yer alan talimatnâmelerde Meşihat'a bağlı çeşitli kurumlarla ilgili talimatlar bulunmaktadır (Cİ, 6, 422-423).

Tezâkir-i Aliyye

Tezkire, genel olarak resmî daireler arasında yazışmaların yapıldığı evraka denir. Ancak *Ceride-i İlmiyye*'de yer alan bu yazılar, genellikle taşra şer'î mahkemeleri ile Meşihat arasında yapılan şer'î kararların teâtisinde kullanılmaktadır (Cİ, 5, 228-233; Eraslan, 1989, s. 198).

Tevcihât-ı İlmiyye

Şekil olarak İrade-i Seniyye'ye çok benzeyen Tevcihât-ı İlmiyye, genelde kadıların ve diğer ilmî makam sahiplerinin tavinlerini ihtiva etmekte, sonunda padişahın ve şeyhülislamın isimleri bulunmaktadır (Cİ, 6, 424; Eraslan, 1989, s. 199).

Dâru'l-Hikmeti'l-İslamiyye Yazıları

Dâru'l-Hikmeti'l-İslamiyye'nin kuruluşu⁷ ile birlikte *Ceride-i İlmiyye*'nin çehresi de gözle görülür biçimde değişmiştir. Daha önce ağırlıkta olan resmî duyurular, kararlar ve fetvalar bu aşamadan itibaren azalmış; kelamî, ahlakî, ilmî ve irşat amaçlı yazılar çoğalmıştır (Cİ, 63, 2025; 74-75, 2421). Bu itibarla, derginin bu noktadan sonraki muhtevası özellikle ilgili alanlarda çalışan araştırmacılar için özel bir öneme sahiptir. Özellikle 41. sayıdan itibaren “Dâru'l-Hikme Mukarrerâtı” ve “Dâru'l-Hikme Neşriyâtı” üst başlıklı yazılar da dergide yer almıştır. Dâru'l-Hikme mukarrerâtı, Dâru'l-Hikme'nin fıkıh, kelâm ve ahlâk komisyonlarının çeşitli kararlarını, toplumu ilgilendiren dinî, ahlâkî ve sosyal meseleler hakkındaki görüşleri ve devrin yayın organlarında çıkmış yazılara verilmiş cevapları da ihtiva etmektedir (Cİ, 48, 1509-1511).

Dergide daha çok yer verilen “Dâru'l-Hikme Neşriyâtı” başlığı (Cİ, 76-77, 2482) altında ise, ilgili komisyon üyelerinin imzalarını taşıyan ilmî makaleler yer almaktadır. Bu zatlar arasında İzmirli İsmail Hakkı, Eşref Efendizâde, Şevketî Efendi, Cevdet Efendi, Arapgirli Hüseyin Avni, Ahmed Rasim Avni, Rebîî Efendi ve Seyyid Nesîb gibi şahsiyetler bulunmaktadır. Bu şahıslar tarafından yazılan yazılar ağırlıklı olarak dinî-ahlâkî ve ilmî içerikli yazılar olup “Din ve Dinsizlik”, “Vezâif-i İnsaniyye”, “Din Nazarında Hayat”, “İlm-i Kelâm”, “İlim”, “Hikmet-i Edyân” ve “Hikmet-i Teşrî” başlıklı yazılar bunlara örnek olarak zik-

7 Dâru'l-Hikmeti'l-İslamiyye'nin kuruluşuna ilişkin *esbâb-ı mucibe lâyhası* için bkz. Cİ, 36, 1058-1061; Dâru'l-Hikmeti'l-İslamiyye'nin *resm-i küşâdı* için bkz. Cİ, 38, 1123-1125, Dâru'l-Hikmeti'l-İslamiyye'nin *beyannamesi* için bkz. Cİ, 38, 1126-1130.

redilebilir. Sonraki bazı sayılarda görülen “Neşriyât-ı Husûsiyye” başlıklı yazılarda ise komisyon üyeleri ve diğer ilim adamlarının dinî konularda yazdıkları ilmi ve fikrî yazılar yer almaktadır. Ayrıca Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiyye beyannâmeleri, Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiyye taşra teşkilatı, Dâru'l-Hikme'de müteşekkil ahlâk komisyonu mukarrerâtı ve Ferid Efendi'nin Ayasofya vaazlarının hülâsası farklı sayılarda yayımlanmış, bazen de Dâru'l-Hikme'ye sorulan sorulara verilen cevaplara yer verilmiştir. İzmirli İsmail Hakkı tarafından hazırlanan ve 51. sayıda başlayan “İslam Âlimleri ve Mütefekkirleri” başlıklı yazılar, başlık daha sonra “İslam Mütefekkirleri” olarak değiştirilmekle birlikte, son sayıya kadar İmam Gazzâlî'ye hasredilmiştir.

Ceride-i İlmiyye'de bu genel başlıklar dışında eğitimle ilgili önemli bilgiler de yer almaktadır. Özellikle 5. ve 6. sayılar arasında “İslâh-ı Medârise Dair Nüs-ha-i Fevkalade” adını taşıyan özel sayı medreselerin ıslah edilmesi hususunda önemli değişikliklere yer vermekte olup eğitim tarihçileri açısından çok değerli bir kaynak hüviyeti taşımaktadır. Ayrıca dergide ders program ve çizelgeleri de yer almaktadır. Örneğin “medresetü'l-vâizîn dürûs ve muallimînini gösteren cetveldir” başlığı altında dört yıl süren programda derslerin isimleri, hocaları, gün ve saatleri bir tablo halinde verilmektedir. Bu medresede verilen dersler arasında islami ilimlerin yanı sıra genel coğrafya, genel tarih, Osmanlı tarihi, Türk tarihi, medeniyet tarihi, Osmanlı edebiyatı, Arap edebiyatı, Fars Edebiyatı, matematik dersleri (hendese, hesap, cebir), fizik, kimya, sağlık beden, hukuki bilgiler, sosyoloji, felsefe, iktisat ve maliye gibi derslerin bulunması dönemin eğitim anlayışındaki zenginliğe işaret etmektedir (Cİ, 9, 573-576).

Dergide bunların yanısıra, farklı medreselerin ders programları ve hoca kadroları, bazı imtihanlarda başarılı olan öğrencilerin isimleri ve aldıkları notlar, medresetü'l-kudât'a ait duyurular ve ayrıca “Kitâbü'l-mehâdir ve's-sicillât”, “Kanun Sûreti”, “Meclis-i Tedkikât-ı Şer'îyye Mukarrerâtı” ve “Evkâf-ı Nezâret Celîlesi Tebliğât-ı Umûmiyyesi” gibi başlıklar da zaman zaman yer almakta ve bazı sayıların sonunda yeni çıkan kitapların duyurusu bulunmaktadır. Ayrıca dergide güncel problemlere karşı alınan tedbirlere⁸ ve dönemin güncel olaylarına⁹ da yer verildiği görülmektedir. Bu tür yazı ve bilgilerin varlığı özellikle eğitim ve hukuk tarihi araştırmacıları açısından çok önemlidir.

8 Örneğin “İskat-ı Cenin Hakkında Beyanname”de çocuk düşürmenin toplumda yaygınlaştığı ve bunun haram olduğu kesin bir şekilde ifade edilmektedir (Bk. Cİ, 50, 1596-1597).

9 Örneğin bkz. Bosnalı İslam hey'et-i meb'ûsenin Şeyhülislam Efendi Hazretleriyle mülakatı” (Cİ, 54, 1712-1713).

Sonuç

Bu çalışmada Osmanlı Devleti'nin son döneminde şeyhülislamlık makamının yayın organı olarak neşredilen *Ceride-i İlmiyye* ile ilgili temel bilgilere değinilmiş, derginin önemi, çıkış amacı ve genel muhtevası ele alınmıştır. Buna göre, Şeyhülislamlık müessesesi tarafından 1914-1922 yılları arasında yayımlanan *Ceride-i İlmiyye*, Osmanlı Devleti'nin, resmî kurumlar arasındaki işleyişi, dönemin ilmî seviyesini ve halk için yapılan irşat faaliyetlerini göstermesi itibarıyla çok yönlü ve önemli bir kaynak olma hüviyeti taşımaktadır. Zira dergi bir yandan Osmanlı merkezinin resmî yayın organı olması hasebiyle, diğer taraftan da Osmanlı ilmî çevrelerinin görüş, yaklaşım ve ilmî seviyelerini yansıtması açısından hem siyasi ve kurumsal araştırmalara hem de sosyal ve kültürel tarih perspektifinden Osmanlı incelemelerine kaynak oluşturabilecek nitelikte zengin bir yayındır. Bu anlamda dergi; din, hukuk, tarih, sosyal tarih, kurumlar tarihi vb. alanlarda araştırma yapanlar için ihmal edilemez veriler içermektedir. Ayrıca siyasi, kültürel ve sosyal açıdan yoğun değişim ve dönüşümlerin yaşandığı ve savaşların toplum hayatında etkili olduğu bir tarihsel uğrakta neşredilmiş olması, derginin önemini artırmaktadır. Ayrıca derginin sadece fıkıh ve fetva merkezli elit bir yayın olmayıp Müslümanların güncel meseleleri ile yakından ilgilendiği ve çözüm arayışlarını yansıttığı görülmektedir.

Bu açıdan söz konusu yayın üzerine yapılacak daha ayrıntılı incelemeler, fıkıh ve Osmanlı hukuku araştırmaları sahasında yapılan çalışmalar kadar Osmanlı-Türk modernleşmesi literatüründeki tartışmalara da katkı sağlayacaktır. Türkiye'deki İslamcılık düşüncesinin fikhî boyutuna ve hukukî kaynaklarına dair mevcut (ancak oldukça yetersiz durumdaki) literatür de bu dergi üzerine yapılacak ilmî çalışmalarla önemli oranda zenginleşebilecektir. Böylesine önemli özellikler taşımasına rağmen, *Ceride-i İlmiyye*'nin bugüne kadar yeterli ilgiye mazhar olduğunu ifade etmek maalesef mümkün değildir. Özellikle *Ceride-i İlmiyye* üzerindeki akademik çalışmaların artması ve ilgili dönem üzerine çalışan farklı alanlardaki araştırmacıların Türkiye'deki modern dönem dinî-islamî yayınların erken bir örneği olan bu dergiyi daha etkili bir tarzda kullanmaları bu eksikliği bir nebze olsun giderecektir.

Kaynakça

- Albayrak, S. (1998). *Son devrin İslam akademisi Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiyye*. İstanbul: İz.
- Cebeci, İ. (2001). *Ceride-i İlmiyye'de yer alan fetvalar*. (yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslâm Hukuku Bilim Dalı.
- Cebeci, İ. (Bahar, 2005). Meşihat makamının dergisi: *Ceride-i İlmiyye*. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 3, 5, 745-753).
- Cebeci, İ. (2009). *Ceride-i İlmiyye fetvaları*. İstanbul: Klasik.
- Ceride-i İlmiyye* (1332-1341). İstanbul : Meşihat-ı Celile-i İslâmiye.
- Doğan, D. Mehmed (1977). *Ceride-i İlmiyye. Türk dili ve edebiyatı ansiklopedisi: devirler, isimler, eserler, terimler* (TDEA) (cilt II, ss. 52-53).
- Duman, H. (1986). *İstanbul kütüphaneleri Arap harfli süreli yayınlar toplu kataloğu 1828-1928*. İstanbul: IRCICA.
- Eraslan, S. (1989). Şeyhülislamlık makamı ve *Ceride-i İlmiyye* (yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi Bilim Dalı.
- Eraslan, S. (2009). *Meşihat-ı İslâmiyye ve Ceride-i İlmiyye*. Ankara: Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Ercümen, Ş. (2014). *Ebussuûd Efendi'nin fetvâları ile Ceride-i İlmiyye fetvâlarının mukayesesi* (yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslâm Hukuku Bilim Dalı.
- Karacabey, S. (1999). Osmanlı medreselerinin son dönemi'nde hadis öğretimi. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VIII(8), 149-170.
- Narman, S. (2004). *Ceride-i İlmiyye çerçevesinde son devir kelâm çalışmaları* (yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Uludağ Üniversitesi Kelam Bilim Dalı.
- Okur, G. S. (2012). Ceride-i İlmiyye'de yer alan kararlar çerçevesinde fetvahanenin yargı kararlarını bozma sebepleri. *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi*, III(4), 104-120).
- Okur, S. (2001). *Ceride-i İlmiyye'deki bozma kararlarının hukukî tahlili* (yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslâm Hukuku Bilim Dalı, 2001.
- Oral, O. (2016). Şeyhülislâm Haydarizâde İbrahim Efendi'nin "Emri Bi'l-Ma'rûf Nehiy Ani'l-Münker" adlı makalesi. *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 14(1), 146-176.
- Özcan, T. (2006). Osmanlı toplumunda yetimlerin himayesi ve eytâm sandıkları. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14, 103-121.
- Soyal, F. (2016). Darü'l-fünûn İlahiyat Fakültesinde kelâm öğretimi: Arapkirli Hüseyin Avni Karamehmedoğlu örneği. *Birey ve Toplum*, 6(11), 43-68.
- Yazıcı, N. (1993). *Ceride-i İlmiyye*. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (cilt VII, ss. 407-408).
- Zengin, Z. S. (2003). Kurtuluş Savaşı döneminde medrese öğretim programları ve ders içeriklerinin düzenlenmesi çalışmaları. *AÜİFD*, XLIV(1), 187-226.

Yazar Bilgileri

Abdullah Durmuş, Doktor Öğretim Üyesi: Lisans öğrenimini Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde tamamladı. Aynı üniversitenin İslam Hukuku Anabilim Dalı'nda yüksek lisans yaptı. Doktorasını ise yine Marmara üniversitesinde Forex ve Türevler üzerine gerçekleştirdi. 2002-2009 yılları arasında Kuveyt Türk Katılım Bankası Danışma Kurulu'nda çalıştı. Bu süre içerisinde Türkiye Bankalar Birliği ile Türkiye Katılım Bankaları Birliği'nde Fon Yönetimi, Bankacılar İçin Temel Hukuk Eğitimi, Finansal Analiz Teknikleri, Enasyon Muhasebesi, Uygulamalı Portföy Yönetimi vb. konularda çok sayıda eğitime katıldı. 2009 yılında Kuveyt'te İslam İktisadı Araştırmaları Enstitüsü'nde (Ma'hed ed-Dirâsât el-İktisâdiyye el-İslâmiyye) İslami Finans Standartları, Faizsiz Yatırım Araç ve Yöntemleri konularında çeşitli sertifikalar aldı. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesidir. İslam hukuku ve İslam iktisadi alanında çalışmalar yapmaktadır.

Ahmet Dursun: Lisans ve Yüksek lisans eğitimini Trakya Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde tamamladı. Aynı üniversitede doktora eğitimine devam eden Dursun, 2005 yılından itibaren *Köprü* dergisinde Genel Yayın Yönetmenliği ve editörlük görevlerini sürdürmektedir. *Köprü*, *Genç Yorum* gibi dergilerde muhtelif yazıları yayımlanan Dursun, 2011 yılından beri Risale-i Nur Enstitüsü sekreterliği görevini yapmaktadır.

Ahmet Kanlıdere, Prof. Dr.: 1982'de İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü'nden mezun oldu. 1988-1996 yıllarında Columbia Üniversitesi Orta Asya Araştırmaları Bölümü'nde okudu ve "Reform within Islam: The Tajdid (renewal) movement among the Kazan Tatars (1850-1917): conciliation or conflict" adlı Kazan tatarları arasında yenileşme hareketini ele alan doktora tezini tamamladı. Hâlen Marmara Üniversitesi'nde Tarih Bölümü Başkanlığı'nı yürüten Kanlıdere'nin *Reform within Islam: The Tajdid and Jadid Movement Among the Kazan Tatars (1809-1917)*, *Kadîmle Cedîd Arasında Musa Carullah, Muhammed Zahir Bigiyev ve Türkistan'a Ziyareti, Orta Asya Türk Tarihi* (ed.), *XIX. Yüzyıl Türk Dünyası* (ed.), *Çağdaş Türk Dünyası* (A. Kanlıdere, İ. Kema-loğlu, ed). adlı kitapları bulunmaktadır.

Ahmet Koçak, Doktor Öğretim Üyesi.: Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nden mezun oldu. Aynı üniversite-nin Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi Efendi tarafından haftalık olarak yayımlanan *Hikmet* üzerine yaptığı "Hikmet Gazetesi İncelemesi, Tahlili Fihrist ve Seçilmiş Metinler" başlıklı teziyle yüksek lisansını ve Kocaeli Üniversitesi'nde "XIX. Yüzyıl Türk Romanında Avrupa" konulu çalışmasıyla doktorasını tamamladı. 2013 yılında Slovenya Maribor Üniversitesi'nde Türk Dili ve Kültürü üzerine dersler verdi. Hâlen İstanbul Medeniyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. *Hikmet Yazıları* (2009), *Türk Romanında Avrupa* (2013), *Yenişehirizâde Halit Eyüp, Kayıkla Bir Cevalan* (2016), *Tahsin Nahit Bütün Şiirleri* (2016), *Deniz ve Gece Şairi Tahsin Nahit* adlı kitapları ve muhtelif konularda makaleleri mevcuttur. Başlıca çalışma alanları, Türk hikâyesi ve romanı, şiir ve poetika, edebî devirler ve şahsiyetler, kültür, sanat ve edebiyat dergiciliğidir.

Ali Osman Çakmak: 2006 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. Aynı üniversitenin İslam Hukuku Anabilim Dalı'nda ve Medeniyet Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nde yüksek lisansını tamamladı. 2007-2016 yılları arasında Uluslararası Saraybosna Üniversitesi'nde ve Milli Eğitim Bakanlığında öğretmen olarak çalıştı. Medeniyet Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi bölümünde doktora öğrencisi olan Çakmak, hâlen İlim Yayma Cemiyeti İlimler ve Sanatlar Merkezi'nde yönetici olarak görev yapmaktadır.

Ayşe Polat, Doktor Öğretim Üyesi Boğaziçi Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler ve Sosyoloji bölümlerinden 2002 yılında mezun oldu. Chicago Üniversitesi'nde önce Din Bilimlerinde yüksek lisans (2005), ardından Din Sosyolojisi ve Antropolojisi alanında "Subject to Approval: Sanction and Censure in Ottoman Istanbul (1889–1923) (Onaya Tabi: Osmanlı İstanbul'unda İzin ve Kınama)" başlıklı doktora tezini yazdı (2015). Doktora tezi, Osmanlı İmparatorluğunun son dönemindeki (19. yüzyıl ortasından İmparatorluğun resmî yıkım tarihi olan 20. yüzyılın ilk iki on yılının sonuna kadar) ahlak ve matbuat düzenlemeleri hakkındadır. Bu çalışmada, Meşihat bünyesinde kurulan iki meclis üzerinden devletin Mushaf, dinî (İslamî) eserlere ve süreli yayınlara yönelik onay, red ve sansür mekanizmaları ele alınmış ve matbuata yönelik bu düzenlemeler bilhassa Birinci Dünya Harbi akabindeki dinî ve ahlakî toplumsal düzenleme ve pratiklerle karşılaştırılmıştır. Polat'ın modern dönem İslam çalışmaları; son dönem Osmanlı-erken dönem Cumhuriyet sosyal ve entelektüel tarih; din-devlet-toplum ilişkileri; İslamî yayıncılık ve denetim; din ve toplum, değişim ve devamlılık; kadın ve toplumsal cinsiyet; din ve sosyal bilim metodolojik tartışmalar; antropoloji, İslam ve sekülerlik teorileri gibi alanlarda çalışmaları mevcuttur. 2016 sonbahar döneminden itibaren 29 Mayıs Üniversitesi'nde yardımcı doçent olarak çalışmaktadır.

Bedir Sala, Doktor Öğretim Üyesi İlk ve orta öğretimini Bitlis'te bitirdi. 2002-2004 yılları arasında Diyanet İşleri Başkanlığı Yozgat Müftülüğünde çalıştı. 2004'te Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Sosyal Bilimler ön-lisans bölümünü bitirdi. 2007 yılında Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji bölümünden mezun oldu. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji anabilim dalında "Türkiye'de Seçkin Sını ar ve Siyasal Yapı" adlı yüksek lisansını 2009'da, "Türkiye Sosyalist Muhalefet Söyleminde Adalet ve Kalkınma Partisi" adlı doktora tezini ise 2016'da bitirdi. 2011-2013 yılları arasında Ankara merkezli Stratejik Düşünce Enstitüsü'nde araştırmacı olarak çalıştı. 2013'te Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri bölümünde araştırma görevlisi olarak çalışmaya başladı. Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde çalışmaktadır.

Cahid Şenel, Doktor Öğretim Üyesi: 2001 yılında İstanbul Üniversitesi Felsefe bölümünden mezun oldu. 2005'te "İslam Filozoflarının Haz ve Elem Anlayışlarının Karşılaştırılması" başlıklı yüksek lisans ve 2012 yılında "Yeni Eflatunculuğun İslam Felsefesine Yansımaları" başlıklı doktora tezini tamamladı.

2007 yılında MEB bursuyla Ürdün Yermük Üniversitesi'nde, 2014 yılında Tübitak bursuyla Kanada McGill Üniversitesi'nde bulundu. Klâsik ve çağdaş İslam düşünce tarihi ve problemleriyle ilgili yayımlanmış olduğu kitapları, makale ve bildirileri mevcuttur. 2003 yılından beri İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde çalışmaktadır.

Ercan Şen, Doktor Öğretim Üyesi: 2005 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. 2008 yılında aynı üniversitede "İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu ve Kur'an Meâli" konulu çalışmasıyla yüksek Lisansını, 2014 yılında ise "Kur'an'da Fetih" konulu çalışmasıyla doktorasını tamamladı. 2005-2013 yılları arasında MEB bünyesinde İstanbul'da beş yıl öğretmenlik üç yıl idarecilik görevlerinde bulundu. 2013 yılında Afyon Kocatepe Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Tefsir Bilim dalına araştırma görevlisi olarak atandı ve hâlen bu görevini sürdürmektedir.

Hüseyin Hansu, Prof. Dr.: 1989 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 1996 yılında Yüzüncü Yıl Üniversitesi'nde "Babanzade Ahmet Naim'in Hayatı ve Hadisçiliği" adlı teziyle yüksek lisansını bitirdi. 2002 yılında Ankara Üniversitesi'nde "Mu'tezile ve Hadis" başlıklı teziyle doktorasını tamamladı. 2003-2010 yılları arasında Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğretim üyesi olarak çalıştı. 2010 yılından bu yana İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. Alanıyla ilgili araştırmalar için ABD, Ürdün, Yemen, Fransa gibi ülkelerde bulundu. Hadis Tarihi, Kelam Tarihi ve Modern dönem İslam düşüncesi üzerinde çalışan Hansu'nun Babanzâde Ahmet Naim Bey, Mu'tezile ve Hadis, Mütevatir Haber, Kitabu't-Tahriş gibi yayımlanmış eserleri bulunmaktadır.

İbrahim Halil Ozan: 1994 yılında girdiği Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Tarih Öğretmenliği bölümünden mezun olduktan sonra tarih öğretmeni olarak çeşitli okullarda görev yaptı. 2015 yılında Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim dalında yüksek lisansa başladı. "II. Meşrutiyet Dönemi İslamcılarına Göre II. Abdülhamit" konulu yüksek lisans çalışması bitmek üzeredir. Genel olarak II. Abdülhamit dönemi, Meşrutiyet dönemi fikir hareketleri, İslamcılık, İslam siyaset düşüncesi ilgi alanlarıdır. Şu anda Van Münci İnci Bilişim Anadolu Lisesi'nde tarih öğretmeni olarak görev yapmaktadır.

İsmail Cebeci, Doç. Dr.: 1998'de Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 2001 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde "Ceride-i İlmiyye'de Yer Alan Fetvalar" başlıklı yüksek lisans ve 2010 yılında "Modern İslam İktisadı Literatüründe Murabaha Tartışmaları" başlıklı doktora tezini tamamladı. Doktora eğitimi sırasında Ürdün'de çalışmalar yapan Cebeci, 2010-2012 yılları arasında İngiltere'de (Oxford Centre for Islamic Studies) ve Amerika'da (Harvard Law School) araştırmacı olarak çalıştı. Mayıs 2013'ten itibaren Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde İslam Hukuku Anabilim Dalı'nda doçent olarak görev yapmaktadır.

M. Salih Arı, Prof. Dr.: 1987 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni bitirdi. 1987-1993 yılları arasında Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığında çalıştı. Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalı'nda Araştırma Görevlisi olarak göreve başladı (1993). Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı'nda, "Hz. Ebubekir ve Ridde Savaşları" adlı çalışması ile yüksek lisans diplomasını aldı (1995). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde, "İmamiyye Şiasî Kaynaklarına Göre İlk Üç Halife" adlı doktora tezini tamamladı (2002). Hâlen Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalı'nda öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. *Haricilerin Kurduğu Devlet: Rüstemiler* adlı eseri 2007 yılında yayımlandı.

Mehmet Birekul, Doç. Dr.: 1999 yılında Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni bitirdi. Aynı üniversitede Din Sosyolojisi alanında yüksek lisansını (2002) ve doktorasını (2009) tamamladı. Hâlen Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Sosyoloji Bölümü öğretim üyesi olan Birekul'un *Peygamber Günlerinde Sosyal Hayat ve Aile*, *Peygamber Günlerinde Kadın*, *Avrupa Birliği, Türkiye ve Dinî Hayat ve Armağan Kültürü* adlı kitapları, din sosyolojisi, kültür sosyolojisi, sanat sosyolojisi ve modernleşme gibi alanlarda ulusal ve uluslararası dergilerde yayımlanmış birçok makalesi bulunmaktadır.

Mehmet Erken: 2012 yılında Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji bölümünden mezun oldu. 2016 yılında İstanbul Üniversitesi Sosyoloji bölümünde "Türkiye'de Yayıncılık Alanının Dönüşümü (1980-2015)" başlıklı yüksek lisans tezini tamamladı. TRT Türk'te yayınlanan "Hanlardan Plazalara" ve "Devrialem" programlarında editör ve yapımcı olarak çalıştı. Hâlen Dünyabizim.com'un yayın yönetmenliğini yapmakta ve FSMVÜ Tarih bölümünde doktora eğitimine devam etmektedir.

Muharrem Samet Bilgin: 2007 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesini bitirdi ve aynı yıl Kocaeli'nin Darıca ilçesine Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenini olarak atandı. Üç yıl öğretmenlik yaptıktan sonra 2010 yılında Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalına araştırma görevlisi olarak atandı. 2012 yılında yüksek lisans eğitiminin devam ettiği Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalında görevlendirildi. 2013 yılında "Dozy'ye Yazılan Türkçe Reddiyeler" isimli yüksek lisans tezini savundu. Halen Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesindeki görevine devam etmekte ve "İmamiyye Şiasına Göre Hz. Muhammed" başlıklı doktora tezi üzerinde çalışmaktadır.

Mustafa Gündüz, Doç. Dr.: Ankara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, EPÖ, Eğitimin Tarihi ve Sosyal Temelleri Programında Yüksek Lisans (2001) ve aynı bölümde "II. Meşrutiyet Dönemi Eğitim ve Modernleşme Aracı Olarak Süreli Yayınlar: *Türk Yurdu, İctihad ve Sebülür-Reşad*" başlıklı teziyle doktora derecesi aldı (2005). 2006-2011 arasında Fırat Üniversitesi Eğitim Fakültesi'nde, 2014-15'te Princeton Üniversitesi Near Eastern Studies Bölümünde 'Visiting Fellow' statüsünde görev yaptı. Şu anda Yıldız Teknik Üniversitesi Eğitim Fakültesi, Eğitim Bilimleri Bölümünde akademik hayatına devam etmektedir. Temel araştırma alanı, Türk eğitim tarihinin Tanzimat sonrası gelişmeleri olup, dönemin eğitim sorunları ve öncü eğitimcileri üzerine çalışmalar sürdürmektedir. Beşi telif, beşi yayına hazırlama niteliğinde eğitim tarihinin farklı konularını içeren kitapları ve birçok makalesi vardır.

Mustafa Özel, Dr.: 1975-1979 yılları arasında Kestanepazarı/İzmir Kur'an Kursu'nda hafızlık yaptı, Arapça okudu. 1986'da İzmir İmam-Hatip Lisesi'ni bitirdi. 1991'de, Uluslararası İslâm Üniversitesi'ni, İslamabat/Pakistan, bitirdi. Akademik hayatına Dokuz Eylül üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde başladı. Yüksek lisans ve doktora bu üniversitede yaptı. Eylül 2016'dan beri İstanbul Şehir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nde çalışmaktadır.

Necdet Subaşı, Dr.: 1986 yılında Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Kısa süre öğretmenlik yaptıktan sonra Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde doktora çalışmalarına devam etti ve "Türk Aydınının Din Anlayışı" başlıklı doktora tezini tamamladı. "Çağdaş Türk düşüncesi, Türk modernleşmesi ve din, Alevi modernleşmesi, İslamcılık, Yurt dışında Türk göçmenler, Avrupa İslam'ı" alanlarında çalışmalar yapan Subaşı'nın *Türk Aydınının Din Anlayışı, Kutsanmış Görüntüler, Öteki Türkiye'de Din ve Modernleşme,*

Gündelik Hayat ve Dinsellik, Alevi Modernleşmesi, Ara Dönem Din Politikaları ve Sınırları Yoklamak adlı kitapları ve çeşitli dergilerde, kitaplarda yayımlanmış makaleleri bulunmaktadır. Hâlen Başbakanlıkta danışman olarak çalışmaktadır.

S. Kurtuluş Kayalı, Prof. Dr.: 1949 yılında Kırşehir’de doğdu. 1971-1972 ders yılı sonunda Siyasal Bilgiler Fakültesi’ni bitirdi. 1978 yılında Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Sosyoloji bölümünde başladığı akademik hayatını aynı bölümde tamamladı. Temel ilgi alanları, “Son dönem Türk düşünce tarihi ve Türk sineması”dır. *Türk Düşünce Dünyasında Yol İzleri, Türk Düşünce Dünyasının Buna-lımı, Ordu ve Siyaset 27 Mayıs -12 Mart, Türk Düşünce Dünyasından Portreler, Yönetmenler Çerçevesinde Türk Sineması, Sinema Bir Kültürdür ve Keşke Herkes Papağan Olsa: Mizah Üzerine Yazılar 1* adlı kitapları ve ayakları bu coğrafyaya basan sosyoloji-tarih eksenli çeşitli makaleleri bulunmaktadır.

Şenol Gündoğdu: 2005 yılında İstanbul (Erkek) Lisesi’nden mezun oldu. 2010 yılında Bilkent Üniversitesi Siyaset Bilimi’ni bitirdikten sonra 2014 yılında Bilkent Üniversitesi Tarih yüksek lisans programından “Nation and Nationalism According to Islamists During Second Constitutional Period, A Case Study: *Sırat-ı Müstakim-Sebilürreşad*” isimli tezle mezun oldu. 2012 yılında Afyon Kocatepe Üniversitesi Kamu Yönetimi bölümünde araştırma görevlisi olarak çalışmaya başladı. Doktora tez aşamasında olan Gündoğdu, Türkiye modernleşmesi ve düşünce tarihi üzerine çalışmaktadır.

Vahdettin Işık: İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Bölümü’nden mezun oldu. Yüksek lisansını aynı üniversitede “II. Meşrutiyet’te ve Günümüzde Kültürel Yabancılaşma” adlı teziyle tamamladı. Modernleşme Dönemi Türk siyaset ve düşüncesi, eğitimin felsefi ve kurumsal dönüşümü, Çağdaş İslam düşüncesinin meseleleri, Said Halim Paşa ve dönemi, İslamcılık: tarih ve zihniyet gibi konularda çok sayıda yayın yaptı. *Şair ve Düşünür Sezai Karakoç, Vefatının 75. Yılında Mehmed Akif, 1960-1980 İslamcı Dergiler: Çeşitlenme ve Toparlanma ve Son Dönem Osmanlı Suriyesi’nde Islahat Hareketleri* kitaplarının editörü olan Işık’ın *Kültürel Yabancılaşma (II. Meşrutiyet’te ve Günümüzde* adlı bir kitabı bulunmaktadır. İLEM’de, yüzyılın İslamcı mirasının en önemli mecralarından birini oluşturan İslamcı dergileri dijital bir platformda toplamayı da içeren “1908’den 2008’e İslamcı Dergiler Projesi”ni hazırladı. “II. Meşrutiyet Dönemi Türk Düşüncesinde Doğu-Batı Tartışmaları: *İctihad ve Sırat-ı Müstakim Dergileri Örneği*” başlıklı teziyle doktora çalışmasını sürdüren Işık, İbn Haldun Üniversitesi Medeniyetler İttifakı Enstitüsü’nde çalışmaktadır.

Dizin

A

- Abdulaziz Bekkine 18
- Abdülaziz 170, 180, 181, 213, 216, 222, 241, 347, 479
- Abdülhakim Arvasi 18, 19, 49
- II. Abdülhamid 7, 30, 57, 59, 60, 77, 79, 80, 82, 83, 90, 148, 149, 165, 169, 186, 187, 188, 190, 228, 230, 231, 232, 238, 241, 243, 244, 246, 329, 330, 335, 337, 444, 460, 483
- Abdürrahim Zapsu 44
- Abdürreşid İbrahim 92, 158, 241, 347, 354, 360, 361, 412, 413, 425, 426, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 436, 442, 444, 447, 452, 454, 455, 456
- adalet 65, 68, 83, 84, 87, 88, 95, 195, 196, 199, 235, 253, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 315, 356, 377, 400, 401, 402, 403, 417, 418, 419, 430, 451
- Afganistan 151, 374, 456
- ahlak 88, 158, 177, 189, 193, 196, 462, 476, 493, 501, 501
- Ahmed Emin Yalman 34
- Ahmed Hamdi Akseki 92, 118, 215, 220, 222, 251, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 314, 315, 337, 348, 360, 467, 468, 478, 479, 480
- Ahmet Rıza 59, 236
- Ali Şeriatî 23
- Ana Britannica* 166
- anti-emperyalist 335
- anti-komünizm 18
- antimateryalist 483
- Âsâr-ı İlmiyye Kütüphanesi 42, 43, 45
- Ata Çelebi 34
- Atabetu'l-Hakâyık* 112
- Atatürk 33, 34, 37, 41, 43, 48, 321, 325, 327, 330, 334, 335, 337
- Avrupalı 161, 181, 205, 210, 373, 378, 381, 382, 383, 396, 440, 443
- Ayasofya 237, 240, 242, 353, 368, 502
- aydın 8, 21, 24, 50, 99, 177, 186, 332, 398, 413, 416, 418, 419, 434, 446, 450, 469

B

Babanzâde Ahmet Naim 79, 91, 103, 104,
108, 109, 115, 120, 149, 153, 154,
159, 174,

Balkanlar 205, 360, 481

Başkurtlar 433, 434, 439, 448, 453

Batılılaşma 11, 17, 61, 70, 78, 105, 108,
279, 345, 356, 360, 364, 368, 373,
385

Bâtınlılık 473, 476

Bediüzzaman Said Nursi 43, 77, 78, 79,
81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 89, 90, 91,
92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 235,
238, 246, 247, 358

Behice Boran 16

Bektaşılık 460, 475, 481

Bereketzâde İsmail Hakkı 91, 174, 213, ,
222, 241, 275, 343, 350, 408, 409

Beyânü'l Hak 106, 115, 120, 178, 179,
180, 182, 227, 229, 233,

beynelmilel 69, 195, 285, 337, 347, 351

Beirut 151, 182, 445

Buhara 151, 362, 363, 428, 433, 439, 442,
448, 449, 450, 451, 453, 454, 455,
456, 474

Buhranlarımız 22, 56, 58, 73

Büyük Doğu 15, 16, 18, 19, 20, 21, 44, 45,
94, 124, 126, 321, 329, 334,

C

Cağaloğlu 42, 152, 466

Celal Bayar 41, 331, 332, 338

Cemaleddin Afgani 8, 180, 241, 348, 395

Chp 45, 313, 320, 330, 331, 332, 333,

Cumhuriyet 5, 8, 10, 12, 15, 25, 29, 30,
31, 33, 35, 36, 37, 41, 42, 43, 48, 49,
50, 66, 67, 70, 71, 73, 77, 87, 88, 97,
118, 119, 120, 149, 151, 167, 182,
203, 221, 223, 224, 228, 247, 269,
273, 274, 278, 279, 291, 297, 299,

301, 312, 313, 315, 317, 318, 319,
320, 321, 323, 324, 325, 327, 328,
329, 330, 331, 333, 334, 335, 336,
337, 338, 368, 369, 382, 418, 482

Çetin Özek 17, 18

D

daru'l-harb 374, 379

daru'l-İslam 374, 379

daru'l- hikmet-i İslamiyye 492, 493, 489,
491, 493, 501, 503, 504

Darülfünun 80, 104, 111, 186, 445, 448,
504

demokrasi 12, 67, 68, 70, 311, 313, 314,
315, 316, 319, 320, 332, 334, 335,
337, 338, 356, 357, 358, 359

demokrat 20, 21, 22, 29, 32, 40, 41, 44,
50, 88, 277, 314, 315, 332, 338

Demokrat Parti 20, 21, 22, 29, 32, 40, 41,
44, 50, 277, 332, 338

Derviş Vahdeti 80, 86, 87, 90, 227, 230,
232, 234, 235, 236, 237, 238, 239,
240, 241, 244, 245, 246, 461,

Dinin Türk Toplumuna Etkileri 17

E

Ebussuûd 491, 504

Ebuzziya Tevfik 30, 33, 34, 170, 171, 172,
173, 174

Elmalılı Hamdi Yazır 8, 43, 47, 58, 92,
124, 279, 295, 296, 301, 348, 358

Emrullah Efendi 185, 186, 188, 189, 190,
192, 193, 195, 196, 198

Endonezya 322, 338

Endülüs 167

Eric Hobsbawm 208, 377, 384

Eşref Edip 19, 20, 21, 42, 43, 45, 47, 77,
91, 92, 93, 94, 96, 97, 98, 289, 312,
314, 321, 323, 329, 333, 343, 395,
462

H

Hindistan 33, 92, 151, 168, 234, 241, 360,
378, 382, 409, 412, 425, 431

Hristiyan 69, 96, 109, 216, 221, 358, 284,
298, 317, 352, 353

hubbü'l-vatan 199

hürriyet 29, 65, 68, 69, 77, 78, 80, 82, 83,
84, 87, 91, 98, 158, 179, 185, 186,
187, 188, 189, 190, 191, 192, 193,
195, 197, 199, 204, 232, 235, 237,
240, 253, 314, 334, 348, 368, 377,
395, 430, 460, 463, 475

Hüseyin Avni Ulaş 20, 21

Hüseyin Cahit 34

İ

islahatçı 55, 57, 59, 61, 63, 65, 67, 69,
71, 73

İbn Haldun 177, 192, 198

içtimai 65, 82, 258, 264, 269, 286, 350,
353, 359, 367, 410, 425, 446, 461

İdeolocya Örgüsü 20

ideoloji 6, 8, 25, 105, 203, 204, 205, 212,
217, 218, 224, 335

ideolojik 6, 8, 9, 10, 17, 55, 58, 59, 61,
64, 70, 106, 151, 206, 207, 218, 228,
232, 273, 275, 284, 298, 356, 360,
368, 378, 394

ihyacı-tecditçi 8, 10, 374, 378

İkdam gazetesi 79, 81, 93, 98, 148, 230,
470, 476, 480

İkinci Dünya Savaşı 40, 151

iktisadiyat 148, 322, 473, 474

ilahiyat 16, 42, 44, 48, 141, 223, 281, 299,
301, 320, 354, 355, 419, 445, 504

ilim 83, 108, 109, 110, 111, 112, 115,
118, 141, 151, 155, 160, 174, 176,
182, 185, 188, 191, 192, 193, 194,
195, 197, 198, 199, 255, 274, 276,
277, 280, 285, 297, 349, 374, 375,

378, 379, 406, 432, 451, 483, 490,
493, 494, 502

ilmiyye 42, 43, 45, 47, 49, 120, 489, 490,
491, 492, 493, 494, 495, 496, 497,
499, 501, 503, 504

İslam Türk Ansiklopedisi 43, 47, 312, 320

islamcılık 6, 7, 8, 9, 10, 12, 15, 17, 18, 22,
23, 25, 55, 58, 59, 61, 64, 70, 72, 73,
77, 78, 98, 103, 105, 106, 111, 119,
120, 203, 204, 205, 206, 207, 209,
211, 212, 217, 221, 222, 228, 241,
251, 269, 275, 301, 311, 312, 313,
314, 316, 320, 331, 333, 334, 335,
336, 337, 341, 342, 345, 346, 356,
360, 363, 367, 368, 416, 418, 419,
461, 462, 463, 480, 503

islami 6, 7, 11, 12, 16, 17, 25, 29, 30, 31,
33, 35, 37, 39, 41, 42, 43, 44, 45, 46,
47, 48, 49, 58, 60, 65, 67, 68, 69, 87,
106, 111, 112, 118, 120, 178, 205,
209, 210, 212, 219, 246, 276, 315,
316, 319, 322, 324, 351, 374, 378,
379, 382, 393, 395, 396, 398, 400,
406, 412, 416, 417

İsmail Gaspıran 241, 396, 397, 418,
441

İsmail Hakkı Baltacıoğlu 220, 289, 290,
299, 300, 301

istibdat 38, 77, 78, 83, 87, 98, 179, 229,
236, 237, 239, 242, 244, 246, 316,
329, 430

İstiklal Mahkemeleri 21, 23, 34, 47, 49,
222, 312

ittihad-ı İslam 10, 78, 86, 87, 88, 89, 98,
222, 227, 230, 237, 238, 239, 240,
241, 243, 244, 245, 246, 323, 324,
341, 360, 454

İttihat ve Terakki 59, 72, 79, 80, 82, 106,
149, 153, 154, 186, 188, 190, 211,
212, 227, 230, 231, 232, 236, 237,
238, 239, 240, 244, 245, 246, 415

ittihatçı 59, 79, 80, 93

J

Japonya 360, 363, 381, 383, 400, 412,
413, 414, 417, 418, 419, 444
Jön Türkler 57, 59, 60, 73, 210, 222, 235,
482, 483

K

Kafkasya 151, 234, 432, 446
Kanun-ı Esasi 82, 83, 84, 88, 231, 234,
242, 316
kapitalizm 70, 377, 379
kavmiyetçilik 107, 215, 217, 218, 219,
223
Kazakistan 363, 428, 431, 433, 448
Kemalizm 8, 17, 25, 222
Komünizm 29, 41, 45, 286, 313, 320, 324,
325, 326, 328, 334, 337, 338, 356,
358, 368
Kürt 77, 85, 93, 98, 214

M

Maarif Kütüphanesi 45, 47, 49
31 Mart Vakası 79, 90, 98, 227, 229, 230,
231, 234, 237, 238, 240, 246, 324,
329,
masonluk 229, 235, 238, 286, 313, 320,
324, 325, 327, 330, 334, 337, 338
Maveraünnehir 427, 428, 435, 445,
medresetü'l-kudât 502
Mehmet Akif Ersoy 8, 9, 22, 39, 47, 49,
58, 60, 71, 73, 91, 92, 94, 98, 99, 106,
111, 118, 120, 123, 124, 136, 170,
171, 172, 180, 213, 214, 215, 216,
217, 218, 223, 240, 241, 280, 292,
295, 304, 312, 331, 338, 341, 342,
343, 348, 349, 350, 351, 353, 359,
363, 365, 366, 380, 381, 383, 384,
386, 389, 396, 400, 401, 402, 408,
409, 418, 419, 429, 461, 462, 474,
479, 481, 482, 492, 504
II. Meşrutiyet 8, 16, 17, 19, 24, 30, 49,

55, 57, 58, 64, 67, 69, 70, 77, 78, 82,
83, 84, 105, 106, 148, 168, 169, 170,
179, 181, 187, 188, 191, 200, 204,
205, 213, 217, 218, 221, 227, 228,
230, 232, 233, 234, 235, 239, 240,
246, 253, 254, 273, 274, 290, 297,
312, 316, 324, 329, 335, 342, 374,
375, 378, 380, 382, 393, 425, 426,
445, 452, 455, 459, 460, 461, 462,
463, 464, 480, 481, 482

Millet Partisi 21, 333, 339

Milli Kalkınma Partisi 20

Milli Mücadele 17, 19, 21, 32, 56, 94, 122,
124, 149, 222, 312, 313, 318, 320,
323, 327, 328, 331, 334

Milliyetçiler Derneği 20, 44,

Milliyetçilik 18, 19, 69, 106, 107, 150,
153, 204, 205, 207, 210, 212, 213,
217, 219, 220, 222, 356, 369,

Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 11, 18,
222, 299, 301, 418,

modernist 65, 162, 223, 241, 379, 395,
416, 426, 462

modernleşme 6, 9, 10, 11, 22, 66, 72, 105,
148, 150, 203, 205, 228, 251, 364,
373, 374, 375, 377, 378, 489

muhafazakâr 18, 64, 66, 67, 176, 178,
204, 333, 412, 435

Muhammed b. Abdüh 8, 65, 241, 257,
260, 22, 263, 265, 266, 351, 395, 434

Musa Kazım 58, 91, 153, 253, 256, 275,
351, 361, 366, 428, 462, 481, 492

mutasavvıf 161, 474, 475, 476

Muzaffer Sencer 17,

N

Namık Kemal 7, 65, 111, 189, 190, 314,
370

Necip Fazıl 16, 18, 19, 20, 21, 24, 45

Niyazi Berkes 16, 356, 370, 373, 384

nurculuk 94, 96, 98, 358

Nurettin Topçu 16, 18, 19, 20, 24,

O

Osman Yüksel Serdengeçti 44, 45

P

Pakistan 22, 23, 322, 323, 337, 360
 pan-islamist 425, 426, 427, 429, 431, 433,
 435, 437, 439, 441, 443, 445, 447,
 449, 451, 453, 455
 pan-slavizm 428, 430, 446, 447
 pozitivist 88, 188, 459, 462
 pozitivizm 62, 109

R

reform 43, 60, 113, 147, 149, 151, 152,
 153, 155, 157, 159, 161, 187, 274,
 277, 284, 285, 290, 299, 301, 349,
 409, 419, 451
 Reinhart Pieter Anne Dozy 165, 166, 167,
 168, 169, 170, 171, 173, 173, 174,
 175, 176, 177, 178, 180, 181, 182,
 183

S

Said Halim Paşa 22, 55, 56, 57, 58, 59, 60,
 61, 62, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71,
 72, 73, 92, 275, 351, 359, 367,
 Said Nursi 18, 43, 45, 46, 76, 77, 81, 82,
 83, 84, 85, 86, 87, 90, 91, 92, 93, 94,
 95, 96, 97, 98, 99, 235, 238, 249,
 275,
Sebilürreşad 8, 15, 16, 18, 19, 20, 21, 24,
 25, 34, 42, 58, 59, 60, 72, 77, 81, 91,
 92, 93, 94, 95, 96, 98, 99, 106, 107,
 109, 111, 119, 120, 124, 127, 128,
 129, 130, 141, 142, 153, 154, 159,
 160, 162, 203, 204, 205, 207, 209,
 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217,
 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224,
 227, 233, 240, 251, 253, 254, 255,
 257, 259, 261, 263, 265, 267, 268,
 269, 273, 275, 276, 277, 278, 280,
 282, 283, 284, 286, 287, 288, 290,

291, 293, 297, 299, 300, 301, 302,
 303, 307, 311, 312, 313, 314, 315,
 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322,
 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329,
 330, 331, 332, 333, 335, 336, 337,
 338, 341, 342, 343, 344, 345, 347,
 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354,
 355, 356, 357, 358, 359, 360, 362,
 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369,
 393, 412, 418, 419, 459, 460, 462

seküler 67, 68, 114, 118, 150, 203, 376,
 403

Seyyid Kutup 23

Sırat-ı Müstakîm 92, 116, 177, 241, 246,
 344, 393, 394, 396, 397, 399, 400,
 401, 402, 403, 404, 406, 408, 409,
 411, 414, 416, 417, 460

Sosyalizm 69, 207, 356, 357, 359,

Süleyman Hilmi Tunahan 18

Ş

Şemsettin Günaltay 16, 21, 22, 92, 241,
 331, 338,

Şerif Mardin 22, 24, 376,

Şevket Süreyya 34

Şeyh Said 34, 42, 275

T

Tahir Olgun 43, 44, 241

Tahsin Yücel 36

Takrir-i Sükun 32, 33, 34, 35, 41, 42, 46

Tarık Zafer Tunaya 17

Teârûf-i Müslimîn 233, 354, 423, 424, 426,
 428, 441, 442, 444, 445, 448, 451,
 452, 453

tecdit 426, 433, 441, 444, 449, 450, 452,
 455

terakki 72, 87, 96, 97, 98, 206, 214, 298,
 332, 348, 349, 350, 364, 409, 437,
 472

terbiye 185, 186, 188, 191, 193, 194, 195,

196, 197, 198, 199, 350, 351, 362,
441, 461, 475

terceme 116, 125, 133, 136, 139

Troyskili Ahmed Taceddin 428, 433, 434,
435, 436, 437, 438, 439, 440, 441,
442, 443, 451, 452, 453, 455, 456

*Türk Ceza Hukuku Açısından Nurculuğun
İçyüzü* 18

Türkçülük 39, 59, 61, 77, 78, 105, 150,
203, 204, 205, 207, 210, 211, 217,
218, 219, 220, 221, 222, 273, 317,
337, 338, 461, 462, 482

U

ulusçuluk 113, 114, 222, 273, 285

V

Velid Ebuzziya 34

Volkan 80, 81, 86, 87, 89, 90, 98, 106, 227,
229, 230, 233, 234, 235, 237, 238,
240, 246, 247

Y

Yeni Osmanlılar 65, 185,

Z

Ziya Gökalp 22, 147, 151, 152, 159, 160,
161, 188, 219, 222, 252, 461, 462

“İSLAM’I UYANDIRMAK”

Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e İslamcı Düşünce ve Dergiler

Editör: Lütfi Sunar

Son zamanlarda İslam dünyasında ve Türkiye’de yaşanan gelişmeler, Müslümanları ve İslamcılık düşüncesini tekrar tartışmaların merkezine taşımıştır. Bu ilgi akabinde, İslamcılık alanında yapılan çalışmaların ve yayınların sayısında ciddi bir hareketlilik ve artış görülmeye başlamıştır. İslamcılık düşüncesinin bu kadar canlı bir konu olmasında, onun bir anlamda hayatın farklı alanlarına nüfuz etmesi etkili olmuştur. Ancak çok tartışılan ve konuşulan birçok meselede olduğu gibi İslamcılıkla ilgili tartışmaların da en büyük sorunlarından birisi tekrara düşme eğilimidir. Bu sorunu aşmak için meseleyi genel hatları ile ele alan çalışmalardan, daha özel ve ayrıntılı inceleyen çalışmalara yönelmek gerekmektedir.

İlmi Etüdlar Derneği (İLEM) tarafından 2013 yılında hayata geçirilen İslamcı Dergiler Projesi, İslamcılık düşüncesine ve üzerine yapılan tartışmalara yeni bir boyut kazandırmak ve İslamcılık düşüncesinin en önemli birincil kaynaklarından olan dergiler vasıtasıyla İslamcılığa dair meselelerin yeniden düşünülmesine bir katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Elinizdeki kitap bu çabanın bir ürünü olarak 11- 12 Mart 2017 tarihlerinde düzenlenen “1960 Öncesinde İslamcılık Düşüncesi ve Dergiler” konulu 2. İslamcı Dergiler Sempozyumu’nda sunulan tebliğlerden oluşmaktadır.

İslamcılık düşüncesinin ilk defa dergilerde filizlendiği ve biçimlendiği 1908’den 1960’a kadar uzanan süreci merkeze almakta ve dönemin önemli dergilerinin temel dinamiklerini, kurucu isimlerini ve tartışma alanlarını incelemektedir. İslamcılık çalışmaları alanında uzman akademisyenlerin makalelerini içeren bu eserde, Mehmet Akif, Eşref Edib, Bediüzzaman Said Nursi, Said Halim Paşa, Ahmet Hamdi Akseki, Ömer Rıza Doğrul, Şemseddin Günaltay, Emrullah Efendi, Abdurrahim Zapsu, Ziya Şakir, Osman Yüksel Serdengeçti gibi farklı dönemlerde İslamcılık düşüncesi ile ilişkili isimlere yakın bir okuma yapılmıştır. Bu bağlamda İslamcılık düşüncesinin oluşumunda, gelişiminde ve aktarımında önemli işlevlere sahip olan *Sırât-ı Müstakîm*, *Sebilürreşad*, *Volkan*, *Teârûf-i Müslimîn*, *İslam Türk Mecmuası*, *Hareket*, *Serdengeçti*, *Hikmet*, *Ehl-i Sünnet*, *Cerîde-i İlmîyye*, *Hak*, *İslam’ın Nuru* ve *Selamet* gibi dergiler odağa alınmıştır. 1908-1960 yılları arasında yayımlanan İslamcı dergiler zengin bir perspektiften tarihî bir sorgulama yapılarak incelenmiş ve böylece İslamcılık düşüncesinin belli kırılma noktaları, temayülleri, süreklilikleri ve toplumun diğer bileşenleriyle olan ilişkisi gösterilmeye çalışılmıştır.

Katkıda Bulunanlar: Abdullah Durmuş, Ahmet Dursun, Ahmet Kanlıdere, Ahmet Koçak, Alev Erkilet, Ali Osman Çakmak, Ali Özcan, Asım Öz, Ayşe Polat, Bayram Ali Çetinkaya, Bedir Sala, Birsan Banu Okutan, Cahid Şenel, Elyesa Koytak, Ercan Şen, Ertuğrul Meşe, Fahrettin Gün, Güngör Göçer, Hüseyin Hansu, İsmail Cebeci, Kamil Büyüker, Kamil Çoştı, M. Salih Arı-İbrahim Halil Ozan, Mahmut Hakkı Akin, Mehmet Birekul, Mehmet Erken, Mine Alpay Gün, Muharrem Samet Bilgin, Mustafa Gündüz, Mustafa Özel, Necdet Subaşı, S. Kurtuluş Kayalı, Şenol Gündoğdu, Vahdettin Işık, Yasin Beyaz, Yasin Özdemir, Yusuf Turan Günaydin