Türklük Araştırmaları Dergisi - 11 (Mart 2002)

TARİH VE HURAFE: ÇAĞDAŞ TÜRK DÜŞÜNCESİNDE TARİH TELÂKKİSİ

İSMAİL KARA
(Marmara Üniversitesi)

I. Farklı Fakat Bütün İki Tarih

Tarih tasavvuru ve tarih yazımı, ilk bakışta insanın "geçmiş"le alakalı bir teşebbüsü ve yürüyüşü olarak görünse de aslında bu faaliyet öncelikle "bugün"e ve "gelecek"e, insanın bugünü ve geleceğine doğrudur, bir başka deyişle geçmişi bugüne getirmek, bugünle irtibatlandırmak, bugünü ve geleceği geçmişle birlikte anlamak ameliyesidir. Hiç de kolay olmayan bu yolculuk, nerde, nasıl, niçin durduğunu kavramak, giderek şerhetmek isteyen insanoğlunun esas itibariyle kaçınamıyacağı ve vazgeçemiyeceği bir şeydir de. Çünkü insanın yüzlerce, binlerce yıl gerilere doğru giden fizikî ve ruhî yaşı/tarihi, kendini aşan bir vâkıa olarak onun kuvvet ve zaaflarını büyük ölçüde tayin eder. Bunu toplumun ve siyasî yapının kuvvet ve zaafları olarak da görebiliriz. Bu durumda tarih, yalnız geçmişte olmuş bitmiş olayların toplamı değil aynı zamanda geleceğe doğru seyreden mevcut "kollektif temsil"in, "ictimaî hafıza"nın, maşerî vicdanın odaklandığı, biriktiği yerdir. Zaten her tarihçi geçmiş olayları yazarken ve yorumlarken bile biraz da kendisinin ve döneminin tarihini yazar ve yorumlar. Bütün tarihleri aynı zamanda "çağdaş tarih"[1] yapan da bu gerçektir.

---

1 E. H. Carr, *Tarih Nedir*, İstanbul 1987, 28. "Biz geçmişi ancak günümüz açısından inceleyebilir, geçmişi anlayışımızı bugünün gözleriyle oluşturabiliriz", *a.g.e*, 34. Tanpınar'a göre "Tıpkı kendimiz gibi geçmiş zaman da bizdeki aksiyle tekevvün halindedir. Kâinatımızı nasıl akislerimizle yaratırsak maziyi de düşüncelerimize,

İnsanın geçmişle irtibatı kaçınılmaz olmakla beraber bunun nasıl ortaya çıkacağı ve ne şekilde, hangi kodlarla, ne türden değer yargılarıyla süreceği kültür dairesine ve dönemlere göre değişiklikler hatta zıtlıklar gösterebilmektedir. Burada dönemin ruhu ve ana temâyülleri kadar bizzat tarihçinin konumu, hâlet-i ruhiyesi ve beklentileri de öne çıkar. İkbal/idbar devrinde yaşamış olması, iktidarın yanında/karşısında yer alması, gelecekten iyimserliği/kötümserliği, bilgi dağarcığı ve hadiselere vukûfu... gibi birçok karmaşık ve dönemine ait öğeler tarihçinin kafasından ve kaleminden tarihlerin satırlarına veya satıraralarına doğrudan akseder. Bizim burada gerçekleştirmeyi deneyeceğimiz şey, genel olarak Türkiye'de, özel olarak da İslâmcılar arasında tarihin nasıl anlaşıldığını veya yeni tarih telâkkilerini tesbite yönelik olmak üzere yakın tarihten bugünlere doğru gelmek, netice olarak da İslâmcılık hareketinin "tarih"le irtibatını ortaya koymak olacaktır.

İslâm tarihinin erken denebilecek dönemlerinden itibaren iki tür tarih telâkkisi/yazımı birlikte, yanyana oluştu ve yaşadı denebilir[2]. Bunlardan ilki, dinin ana kaynaklarından biri olarak hadis ilmi merkezlidir ve "haber" (hadis, rivayet) nakleden kişilerin (râvilerin), yaşadıkları yer ve zaman ile şahit oldukları olaylar ve duyduklarını olduğu gibi ve doğru aktarma kabiliyeti ve ahlâkına (*zabt, adl* sıfatlarına) sahip olup olmadıklarını tesbite yönelik biyografi ağırlıklı eserler yazma geleneğidir (*rical* kitapları: hal tercümeleri, tabakat, tezkire, fihrist...). Buna bağlı olarak *siyer* ve *megazi* kitaplarında haberlerin konusu olan olayların bizzat kendileri ve kahramanları da zaman ve mekân itibariyle tesbit edilmeye çalışılmıştır. Her iki faaliyet de hadis ilminin, giderek tefsir başta olmak üzere diğer islâmî ilimlerin vazgeçemiyeceği bir "araç" ilim haline gelmekle kalmamış, eşzamanlı olarak diğer din ve kültür dairelerinde olmayan bir haber (tarih) tenkidi (*nakd, intikad*) fikrinin doğuşuna da zemin hazırlamıştır[3]. Modern tarih telâkkilerinin çok önemsediği "vakayı

---

duygularımıza ve değer hükümlerimize göre yaratır, değiştiririz", *Beş Şehir*, İstanbul 1976(5. bs.), 100.

2 Söz konusu edeceğimiz bu iki tarih tasavvuru ve yazımının, özellikle de ikincisinin Kur'an'daki tarihî haberler, kıssalar ve bunların anlatımını çevreleyen mantıkla irtibatı açık olmakla beraber şimdilik o sahaya giremiyoruz.

3 İlk müslüman tarihçilerin ya hadisçi veya *siyer, megazi* yazarı olmaları da bu noktada önemlidir. M. Şemseddin [Günaltay] bir yazısında bu meseleye temas etmektedir:

"İslâmlarda tarih-nüvislik siyer kitablarının telifi ile başlamıştır. Furkan-ı mübinin tefsiri, ehâdîs-i nebeviyenin cem' u tavzihi hususuna başlanıldığı zamanlar, bazı âyât ve ehâdîsin tefsir ve izahı için, lisan-ı dürer-bâr-ı risaletten ne vakit ve nerede ve

olduğu gibi tesbit" (!) prensibi itibariyle de değerlendirilmesi gereken bu anlayış ve davranış tarzı, İslâm dünyasında yine erken dönemlerde tarihin, "ta'yinu'l-vakt/tarifu'l-vakt mutlakan" (vâkıanın zamanını mutlak olarak tayin ve tarif etmek), veya "mutlak olarak, geçmişte, şimdi veya gelecekteki[4]

---

ne gibi ahvâl ve vukuat münasebetiyle şeref-vürûd eylediklerine dair tafsilat-ı tarihiyeye lüzum görülmüyordu

"Esâsen ef'âl-i nebeviye sünnet-i risaletten bulundukları cihetle Peygamber-i zîşana dair olan vukuat-ı tarihiyenin günügününe ve mufassalan bilinmesi lâzimeden idi. Kur'an ve ehâdîs-i şerifede siyer-i enbiyadan bâhis olan kasas bu babda enmûzec ittihaz olunabilirdi. Filhakika da öyle oldu. Tarihe dair İslâmlar tarafından yazılan ilk eserler, siyer-i nebeviye ve kasas-ı enbiyadan bâhisdir. *Sîretu İbn Hişam* bu yolda yazılmış âsârın en meşhurlarındandır. (...) Ehâdîs-i sahihayı mevzû olanlarından tefrik edebilmek, râvilerin ahvâl-i hususiyelerini tedkik ve esânidi tahkik etmeğe mütevakkıftır. Râvilerin şâyan-ı itimad olup olmadıkları ancak tercüme-i hal ve güzâriş-i hayatlarına dair peyda edilecek esaslı ve derin bir vukuf sayesinde müyesser olur. Bu hakikatı pek güzel takdir buyurmuş olan mütefekkirîn-i ulema, siyer ve teracim-i ahvâl-i muhaddisîne dair müteaddid eserler telif etmişlerdir. Bilâhare keyfiyet tamîm edilerek *Tabakat* unvanı tahtında, her şube-i ilmiyede kesb-i ihtisas etmiş olan zevâtın terceme-i hal ve âsâr-ı müellefelerinden bâhis pekçok kitaplar yazılmıştır. (...)

"İslâmları tarih-nüvisliğe sevk eden esbâb, kütüb-i coğrafiye telifinin de esaslı sâiklerindendir. Ulema-yı İslâmiye, fiilen meşşâiyyûn tarîkini takib ediyorlardı. Tevsî-i ilm için icrâ-yı seyahat, e'âzım-ı ulemaca âdât-ı müstahseneden madud idi. Bir tâlib, Bağdat'tan kalkar, Mısır veya Endülüs'te iştihar eden bir âlimin südde-i irfanına koşardı. Bu gibi medîd ve daimî seyahatler coğrafya fenninin vaz' u tesisine aid esasları ihzâr ediyordu. İfa-yı farîza-ı hac için Türkistan-ı Çinî veya Kayravan'dan kalkan kafile-i hüccâc, birçok şehirlere uğrar, müteaddid memleketleri kat' eder. Tayy-ı merâhil ede ede nihayet Mekke-i mükerremeye kadar vâsıl olurdu. Bu da bir nevî seyahat demekti. Gideceği yeri bilemeyen kimsenin, hiçbir zaman menzil-i maksuda pâ-zede-i vusûl olamıyacağı muhakkak olduğundan konak mahallerinin, uğranılacak memleket ve şehirlerin ahvâline evvelce vâkıf olmak iktiza ediyordu. İşte bu gibi birçok sebepler, İslâmları coğrafyaya dair icrâ-yı tetebbuata, neşr-i telifata sevk eylemişti. Hasan b. Ahmed Hemedanî Ceziretu'l-Arab'ın ahvâl-i tarihiyesine dair yazmış olduğu eseriyle bu yolda ilk hatveyi atabildi. (...)"; M. Şemseddin [Günaltay], "İslâmda fen ve felsefe", *SM* (Sırat-ı müstakim), VI/154, 373-75, 21 Şaban 1329/4 Ağustos 1327, "Tarih ve coğrafya uleması" bahsi.

Hadis (haber) tenkidi alanında henüz yayınlanmamış öncü bir çalışma Mehmet S. Hatiboğlu tarafından yapılmıştır: *İslâmi Tenkit Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu*, yayınlanmamış doktora tezi, Ankara İlahiyat Fakültesi 1962.

4 Tarih tariflerine, ilk bakışta garipsenebilecek "gelecek" kelimesinin niçin eklendiğine dair bir açıklamaya rastlamadık. Bu tavır, tarihin, geleceği de kapsayacak şekilde inşa edilmesi düşüncesi kadar Kur'an'da ve hadislerde yer alan gelecekle ilgili "tarihî" haberlerin tarifdışı kalmasını engellemek endişesinden kaynaklanmış olabilir.

bir zamana nisbet etmek için hadisenin vaktini/zamanını tayin etmek" şeklinde tanımlanmasıyla neticelenmiştir[5].

İkinci tür tarih telâkkisi ve yazımı ise bugün daha çok "menkıbe" (ç. menakıb), "kıssa" (ç. kasas) dediğimiz ve yer ve zaman itibariyle doğruluktan çok davranış itibariyle "doğruluğu" ve bir örnek kişilik (numûne-i imtisâl) oluşturmayı öne çıkaran tarih anlayışının ürünüdür[6]. İslâm öncesi din (*israiliyat*) ve kültür unsurlarının, cahiliye devri *eyyam* (tarihî günler ve olaylar) ve *ensab* (nesep, aile şeceresi) bilgilerinin, yer yer kimlik ve kişilik değiştirerek İslâm dünyasına giriş kanallarından biri de bu ikinci tür tarih telâkkisi ve yazımıyla gerçekleşmiş gözükmektedir. Meselâ Hz. Ali ile Hz. Veysel Karanî'nin (tabii birçok sahabi ve İslâm büyüğünün) her iki türde de tarihlerinin, hal tercümelerinin, menakıplarının olduğunu, hatta ikinci tür tarihlerinin zaman, mekân, tavır itibariyle birçok farklı, yer yer zıt bilgiler, yorumlar ihtiva ettiğini biliyoruz. Bu süreç Hz. Ali ve Hz. Veysel Karanî'nin değişik dönemlerde ve farklı coğrafyalarda, toplumları taşıyacak örnek kişilikler olarak yerli-

---

5 Tarifler için bk. Kâfiyeci (öl. 1474), *el-Muhtasar fi İlmi't-Tarih*, F. Rosenthal'ın *İlmu't-Tarih inde'l-Müslimin* (*A History of Muslim Historiography*) içinde, Arapçaya trc. Salih Ahmed el-Ali, Beyrut 1403/1983(2. Bs.), 326; Sehavî'nin (öl. 1497) *el-İ'lan bi't-Tevbih li men Zemme Ehle't-Tarih*'teki tarifleri için: Rosenthal, *a.g.e*, 382-85; diğer tarifler için ayrıca bk. *a.g.e*, 26 vd.; "Tarih", *İA*, XI, 777 vd.

Elmalılı M. Hamdi Efendi (Yazır, öl. 1944) "*tayinu'l-vakt*" terkibine dikkatleri çekerek şunları söylemektedir: "(...) Hasılı *esâtîr*, Frenklerin *istuvar* (histoire) dedikleridir. Bu da bugün tarih diye tercüme edildiğine göre, [Kur'an'da geçen] *esâtîr-i evvelîn* 'eskilerin tarihi, tarih-i kadîm' demek olur. Ancak bunda tarih kelimesinin ifade ettiği tayin-i vakt mânası olmayarak ale'l-ıtlak mazi, 'evvel zaman' mânası vardır; zira *tayin-i vakt mânasıyla tarih, islâmî bir kelimedir* ve Frenklerin istuvar kelimesinde de esasen bu mâna yoktur", bk. *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1971, III, 1903 vd. "Histoire" ve "tarih" kelimeleri konusunda farklı bir yorum için bk. Ferid, "Menşe-i hurafât...", *SR* (Sebilürreşad), IX/212, 66, 15 Şevval 1330/13 Eylül 1328.

6 Kıssa için bk. D. B. Macdonald, "Kıssa", *İA*, VI, 771 vd. Bu maddede de zikredilen kıssa kelimesinin lugat anlamı, bugün zihnî olarak çok uzağında kaldığımız, unuttuğumuz hususlara işaret etmektedir: "Böylece 'kassa' (fiili), 'bir kimseye, bir şeye dair *hadiseleri (dosdoğru/noktası noktasına) adım adım takip etti ve bunları hikâye etti*' mânasına gelmektedir".

Rosenthal İslâm dünyasında tarih için kullanılan ikinci kavram olarak *ahbar*'ı şöyle tarif ediyor: "Ahbar, kıssa ve hikâye olması itibariyle tarihle tetabuk eder fakat zaman konusunda herhangi bir sınırlandırma tazammun etmez. Zaten ahbarın mânası, uzvî olarak birbiriyle irtibatlı hadiselere inhisar etmez". Yazar, ahbar tabirinin giderek peygamberlerin amelleri ve sözleriyle ilgili bilgiler ve nihayet hadis mânasına geldiğini de belirtiyor; *a.g.e.*, 20.

leştirilmesi, o döneme ve o kültürel coğrafyaya tercüme edilmesi şeklinde de anlaşılmaya müsaittir[7].

Fakat bu iki tür tarihin, bizim bugün anladığımız mânada tarih ilmi için olduğu kadar belki ondan daha fazla doğrudan doğruya dinin, kaynakların doğru tesbiti ve anlaşılması, hatta yaşanmasına dönük olduğu unutulmamalıdır. Bu çerçevede,'talimî/didaktik diyebileceğimiz birinci tarih telâkkisinin doğru (sahih) bilgiye, terbiyevî/ma'şerî diyebileceğimiz ikincisinin de doğru yaşamaya, doğru bir zihniyet ve cemaat oluşturmaya dönük olduğu söylenebilir. Bu durumda iki tarih telâkkisi arasındaki ilişkiyi, -modernleşme döneminde çizilmeye çalışılan çerçevenin aksine- zıtlık ilişkisinden çok tamamlayıcılık ve bütünlük ilişkisi olarak görmek doğruya daha yakın gibi gözükmektedir[8].

İslâm'da tarih meselesini tartışırken, "Arap (İslâm) tarihçiliğinin menşeleri meselesi, henüz kati olarak halledilmemiştir. Arabistan'ın İslâm öncesi halk ve efsanevî ananeleri ile hicrî ikinci asırda görülen nisbeten ilmî ve doğru vekayinâmeler arasında, henüz izah edilmeyen derin bir uçurum vardır"[9] diyen ünlü oryantalist Hamilton Gibb, meseleye, iki tür tarih telâkkisini, birbirini tamamlayan iki farklı gâye etrafında birlikte inşa etme

---

7 İstanbul'daki sahabe kabirleri (makamları), farklı yerlerdeki ashab-ı kehf mağaraları, Yunus Emre'nin 20'ye yaklaşan makamları... ancak bu yerlileştirme ve tercüme ameliyesi hesaba katılarak doğru anlaşılabilir.

8 Osmanlılar döneminde ilimler tarihi yazanlar arasında mümtaz bir yeri olan Taşköprizâde'nin tarih tanımı, kendisinden sonraki bütün tanımları etkilemesi açısından önemlidir: "*İlmu'-tarih*: İlm-i mezbur tavâifin ahval ve buldânını ve rusûm u âdâtını ve sanayi'-i eşhasını ve anların ensab ve vefiyatını ve bunların gayrı ahvalini mu'arriftir. Ve *mevzuu*, ahval-i eşraf-ı maziyedir. Gerek enbiya ve evliya, gerek hükemâ ve mülûk ü selâtîn ve şu'arâ ve bunların gayrı. Ve *garazı*, ahval-i maziyeye vukûf, ve *fâ'idesi*, ol ahvâlden ahz-ı ibret ve tahsil-i nasihattır. Ve tekallübat-ı zemâne vukûf ve vusûl ile meleke-i tecârib ol ahvalden husulîdir. Tâ ki menkul olan mazarratların emsâlinden ihtiraz ve zikr olınan menafi'in nezâirini celb ile der-i saadet bâz ola. Ve bu ilm-i nâfi' hakkında dedikleri mutabık-ı vâkidir ki kitâblarına nâzır olanlara ömr-i âhar ve şehrinde mu'kim iken müsâfirine hâsıl olan menâfi ile intifa'ı mukarrerdir"; *Mevzuatu'l-Ulûm*, Dersaadet 1313, I, 281-82. Arapçası için bk. Rosenthal, *a.g.e.*, 759. Taşköprizâde'nin bu tarifinde "zaman" (tayinu'l-vakt) unsuruna olan vurgunun zayıfladığı açıktır. Ayrıca bk. Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, I, 271

9 "Tarih (ilmi)", *İA*, XI, 783. (Bu madde, herhalde farkında olunmadan ikinci defa Türkçe'ye tercüme edilmiştir: Hamilton A. R. Gibb, *İslam Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, çev. K. Durak-A. Öztürk-H. Yücesoy-K. Dönmez, İstanbul 1991, 125-53, "Tarih İlmi").

zaviyesinden bak(a)madığı için bizce yanılmaktadır. Gibb, aynı mantığı yürüttüğünden Taberî'nin(öl. 923) tefsirinde açıkça görülen tenkit zihniyetini, "tefsirine bir zeyl olarak vücuda getirmeyi gaye edindiği" tarihinde niçin yeteri kadar göstermediğine de açıklık getirememektedir[10]. Halbuki Taberî'nin, muhtevaları ve gayeleri hatta siyasetleri itibariyle farklı ilim dalları olduklarından tefsirini yazarken başka, tarihini telif ederken başka kıstaslar ve yazım teknikleri kullandığı hesaba katıldığında mesele çözülmüş olacaktır.

Modernleşme döneminde birinci tür tarih telâkkisinin, 19 ve 20. yüzyılın şartları ve mantığıyla yeniden canlılık kazanmasına karşılık ikinci tür tarihin hafife alınması, unutulması veya zayıflatılması, İslâm'ın iman ve bilgiden öte aynı zamanda bir hayat tarzı olarak algılanması ve yaşanmasını ciddi ölçüde etkilemiş, zayıflatmıştır. Çünkü bilgi ile irtibatı ne kadar vazgeçilmez olursa olsun "medeniyet" esas itibariyle fertlerin ve toplumların tavırlarında ve üsluplarında ortaya çıkar; bilgiyi ete kemiğe büründüren, hatta anlamlı hale getiren, kuru dava olmaktan kurtaran da bu tavır ve üsluptur. Avrupa medeniyetine karşı bir savunma, yer yer bir avuntu aracı olarak "İslâm medeniyeti" kavramının inşa edildiği ve hayli yukarılara çıkarıldığı son dönemlerde medeniyeti inşa eden tavır ve üslup alanının gerilere doğru itilmesinin dikkat çekici olduğu aşikârdır (Modernleşme süreci içinde *Mızraklı İlmihal, Envâru'l-Âşıkîn Muhammediye, Kısas-ı Enbiya, Battalnâme, Kerem ile Aslı, Aşık Garip*... gibi toplumun dinî-tarihi-kültürel dünya tasavvurunu oluşturan ve onu taşıyan "halk kitapları"nın, özellikle aydınlar katında itibar kaybına uğraması da aynı yönelişin tabiî neticelerinden biridir)[11].

II. Kitab-ı Köhne

İslâm dünyası ve Osmanlı Devleti, "tarih yaşı"nın ve buna bağlı olarak genel tarih telâkkisinin bir kuvvet değil de bir zaaf olarak algılanmaya başlaması hadisesiyle 19. yüzyılda tanıştı. Bu durum, İslâm dünyasının tarihinden şüphe etmesi demekti. Bir fert, bir toplum, bir siyasî yapı esas itibariyle

10 *Aynı madde*, 787.

11 Yakın dönem Türk düşüncesinin din, hayat ve halk kültürü tasavvuru açısından önemli bulduğumuz bu konuda ayrı bir çalışma yapmayı düşünüyoruz; şimdilik bazı dikkatler için bk. İsmail Kara, *Amel Defteri*, İstanbul 1998, 45-51, 58-61; aynı yazar, *Şeyhefendinin Rüyasındaki Türkiye*, İstanbul 2002, 175-77(gözden geçirilmiş 3. bs.).

"kendi"nden başka bir şey olmayan tarihinden niçin şüpheye düşsün ve onu her iki mânasıyla da *tasfiye* etmeye (onu bir saflaştırma-temizleme ameliyesine tâbi tutmaya ve/ya ortadan kaldırmaya, biçimsizleştirmeye) yönelsin? Hele bu tarihin, eşzamanlı olarak mukayese edildiğinde, dünyanın herhangi bir bölgesinde ortaya çıkan tarihlerden aşağı kalır herhangi bir yanı yoksa!

Tarihin tasfiyesi şüphesiz bir fantezi, yalnızca bir entelektüel çaba olarak ortaya çıkmış değildir. Bu yönelişin arkasında, İslâm dünyasının, askerî mağlubiyetler başta olmak üzere son asırlarda karşı karşıya kaldığı bir sürü olumsuz ve karmaşık etkenin olması yanında "ilim ve fen" tasavvurundaki değişikliklerin de etkili olduğu açıktır. Mağlubiyetlerin, kötü gidişin, siyasî, sosyal ve psikolojik dağılmanın faturasını, oryantalistlerin yaptıkları gibi geniş mânasıyla İslâm'ın bizzat kendisine çıkarmak[12] itikâden ve siyâseten mümkün olmadığı için -çünkü bu doğrudan doğruya kendini inkâr etmek ve yok saymak olurdu-, fikirler ve çabalar, İslâm'ın müslümanlar tarafından yaşanmış şeklinin ve yaşama sürecinin, yani tarihin "yanlış" olduğu/olabileceği istikametine doğru kaydı. Bu konuda çok yaygın olan kalıp ifade şudur:

> *"A'sâr-ı mâziyede te'âliden tekâmüle koşan müslümanların 'din'i ile bugün inkırazdan izmihlâle sürüklenen İslâmların 'din'i arasında -ismen ittihad varsa da- hakikatte büyük bir fark mevcuttur"*[13].

Reşid Rıza'nın, İslâm akâidini işlemeye çalıştığı makalelerin daha başında serdettiği şu cümleler de aynı endişe ve değerlendirme noktasından hareket etmektedir:

> *"Saadet ve selâmete erdirmek dinlerinin mefhumunda dahil bulunurken bugün fevz ü felâha nâil olmuş, yahut saadet ve selâmet yollarını anlamış, tam mânasıyla istiklâlini muhafaza etmiş hiçbir İslâm kabilesi, hiçbir müslüman memleketi görülmüyor*[14]. *Binaenaleyh dinin tarifinin kendimize muvafık*

---

12 Mehmet Akif "yabancılar"ın bu görüşünü şöyle aktarıyor: "Müslümanları uyuşturan, şuûn-ı hilkate alabildiğine lâkayd bırakan sâik dinlerinden başka bir şey değildir"; "Tefsir-i şerif", *SR*, IX/210, 22, 30 Ramazan 1330/30 Ağustos 1328.

13 M. Şemseddin [Günaltay], *Hurafattan Hakikate*, İstanbul 1332, 4.

14 Bu cümleyi Renan'ın şu ifadeleriyle karşılaştırabiliriz: "Zamanımızda olup biten şeylerden az çok haberi olan herkes, müslüman memleketlerinin bugünkü geriliğini, İslâmlıkla idare edilen memleketlerin inhitatını, kültürlerini ve terbiyelerini yalnız bu dinden alan ırkların fikir bakımından sıfır durumunda oluşlarını açıkça

gelmemesi, kendimizi o tarifin haricinde görmemiz delâlet ediyor ki biz daire-i dinden hariç bulunuyoruz; gittiğimiz yol din yolu değildir.(...) Müslümanlar (...) din-i kavîmin ahkâmından inhiraf etmişler, dinin tayin etmiş olduğu hudûdun haricine çıkmışlardır"[15].

Tarihin "hurafelerle ağzına kadar dolu" bir alan, dili anlaşılmaz, nisbeten karanlık bir geçmiş haline gelmesi işte söz konusu etmeye çalıştığımız bu zihnî kaymadan sonradır. Burada, tarihin içinde doğmuş fertle irtibatı zaruret ilişkisi çerçevesinde yürüyen, yaşanmış ve mevcut (*malum*) tecrübeler hazinesini, bütün kuvvet ve zaaflarıyla öne çıkaran ve "organik tarih tasavvuru" diyebileceğimiz bir idrak biçiminden gittikçe uzaklaşılarak ideolojik ve aktüel çerçevenin tayin ettiği, ileriye (*meçhule*) dönük "sentetik tarih tasavvuru"na doğru süratli bir seyir, kontrolden çıkmış bir kayış müşahede edilmektedir. Bir başka ifade ile "tarihimiz nedir?" şeklinde vaz edilmesi gereken mesele "tarihimiz nasıl olmalıdır/olmalıydı?" sorusuna dönüştürülmüştür.Tevfik Fikret'in "kitab-ı köhne" dediği tarihi, hiç zorlanmadan "medfen-i fikr" (fikir mezarlığı) olarak adlandırabilmesi, döneminin temsil gücü yüksek bir örnek tavrı olsa gerektir[16].

Tarih telâkkisini dönüştüren karmaşık etkenler arasında, büyüleyici ve kuşatıcı tesirleri gittikçe artacak olan "terakki" ve "Avrupa medeniyeti" kavramlarının İslâm dünyasına olumlu bir muhteva ile girişini hususen zikretmek gerekir. Çünkü "mazi" (geçmiş-tarih) ve "istikbal/âti/ferda" (gelecek) kavramlarını büyük değişime uğratan, hatta tersyüz eden etkenler arasında bunların hususî yerleri bulunmaktadır[17]. Osmanlı dünyasının yeni tarih telâkkileri

---

görmektedir"; Ernest Renan, *Nutuklar ve Konferanslar*, çev. Ziya İhsan, Ankara 1946, 184.

15 Reşid Rıza "Akâid-i İslâmiye", trc. Aksekili Ahmed Hamdi, *SR*, X/237, 42, 19 R. ahır 1331/14 Mart 1329. Reşid Rıza dinin meşhur tanımını tefsirî bir şekilde şöyle veriyor: "Din bir kanun-ı ilahîdir ki ukûl-i selîme erbabını kendi ihtiyarlarıyla hal-i hazırda tekmil havâyic-i zaruriyelerini; istikbalde fevz ü necata, hayat-ı sermedîye nâil olmalarını temin edecek şeylere; onları her zaman saadet ve selâmete eriştirecek yollara sevk eder".

16 "Yırtılır ey kitab-ı köhne yarın/Medfen-i fikr olan sahifelerin".
Tevfik Fikret'in bir diğer mısraı şöyledir: "Âti çıkınca ortaya mâzi silinmeli".

17 Akif'in 1908 yılında yayınladığı "Durmayalım" şiirinde yer alan "Durma, mazi bir mugaylanzâr-ı dehşet-nâktir/Git ki âti korkusuzdur hem de kudsi hâktir" beytindeki mazi (dehşet verici devedikenliği,çöl) ve âti (güven telkin edici, kutsal toprak/ülke) kavramsallaştırması, bu tersyüz oluşun temsil gücü yüksek örneklerinden biridir. Bu

ve tarih tenkidi konusunda ihmal edilmemesi gereken bir isim olarak Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi(öl. 1914)[18], daha eserinin önsözünde şunu açıkça söylemektedir:

> *"Bütün bu mesrûdatdan maksadımız, uzun ve mahallî bir tekâmüle mazhar olan Avrupalılarla temas ve ihtilâta mecbur olduğumuz günden beri bizim de tekâmül ile onların seviyesine yetişmek mecburiyetinde kaldığımızı ve şayet bu ızdırarı teslim etmezsek pâyidar olamıyacağımızı beyândır"*[19].

Halbuki hemen bütün geleneksel kültürlerde olduğu gibi İslâm kültüründe de insanın kendisini konumlandırması ve geleceğini inşa etmesi sürecinde yaslanacağı ve güç devşireceği temel zaman kavramı *mazi*, yani geç-

---

konuda bk. İsmail Kara, "İslâm modernizmi ve Akif'e dair birkaç not", *Dergâh*, 86 (Nisan 1997).

II. Meşrutiyet devri İslâmcılık hareketinin etkili isimlerinden M. Şemseddin [Günaltay], İhvan-ı Safa felsefesini ve mirasını değerlendirdiği bir makalesinin sonunda, mazi-istikbal irtibatı konusunda şunları söylemektedir: "Sima-yı bülend-i medeniyete i'tilâ emelinde bulunan milletler muttasıl âtiye, istikbalin şaşaadar menâzır-ı dil-firîbine tevcih-i nazar ederler. Yalnız mazileriyle müftehir olan kavimler, kendileri mahkûm-i cehl ü nâdânî oldukları halde pederlerinin ilm ü irfanlarıyla ilân-ı mübahat gayretinde bulunan humakâya benzerler. Fakat maziden büsbütün kat'-ı nazar etmek de ananât-ı milliye ve hayatiyeden tecerrüd demek olur ki bu hale gelen milletler de ebeveynlerini tanımayan lakîtalar gibi hükm-i zaman u tesadüfün bâzîçesi olurlar. Maziye ait şehâmet-i milliye ve mefâhir-i kavmiye gibi me'âliyatdır ki hissiyat-ı necibe-i vatan-perverîyi esaslı bir surette tenmiye eder. İstikbalin ruh-nüvaz hayal-i saadeti, mazinin hatırat-ı haşmet-nümâsıyla tetvîc edilirse temadi-i ümitten ibaret olan hayat, maziden istikbale emniyetli hatvelerle intikal edebilir. Mazi, şuûnat-ı günâgün ile mâlî bir meşher-i iber, sâmit bir hatib-i belîğdir. Her millet, her kavim kendi tarihinde ibret alınacak pekçok dersler, şâyan-ı taklid ulvi misâller, numûneler bulabilir"; "İslâmda fen ve felsefe", *SM*, VI/156, 404, 7 Ramazan 1329/18 Ağustos 1327.

18 Hayatı, eserleri ve temel görüşlerini veren metinlerinden seçmeler için bk. İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi-Metinler/Kişiler*, İstanbul 1997(genişletilmiş 3. bs.), I, 67-115. Şehbenderzâde'nin tarih telâkkisi konusunda müstakil bir çalışma da neşrettik: "Osmanlı-İslâm dünyasında yeni tarih telâkkileri-Şehbenderzâde örneği", *Dergâh*, 126(Ağustos 2000), 16-20.

19 Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *Tarih-i İslâm*, Kostantıniyye 1326, I, 3. (Müellif "terakki" yerine daha çok "tekâmül"ü kullanmaktadır). Şehbenderzâde eserinin sonunda başta söylediklerini tekid edercesine şunları söylemektedir: "Şerâit-ı hâzıra ile cidal-i hayatta ictimaiyyet-i İslâmiyenin medeniyet-i Aryaniye önünde payidar olması gayrımümkindir. Zira payidar olmak için -işte yine tekrar ediyoruz-, iki çare mutasavverdir. Birisi: O medeniyetle temas etmemek. Bu gayrı kâbil-i icra bir çaredir ki asla hayal ve tasavvur derecesini geçemez. Diğeri ise 'sîma-yı İslâmiyeti kayb etmeden hakkıyla temeddün ve te'âli'dir"; *a.g.e*, II, 670.

miştir. Gelecek ise başta, kutsal metinlerde "yarın" kelimesiyle çokça yakınlaştırılan kıyameti hatırlattığı için ve buna bağlı olarak gittikçe seyrelen ve eriyen bir dünyayı, bir kayboluşu ifade ettiği için zayıf, emniyet telkin etmeyen, karanlık ve ürkütücüdür. Tersyüz olma dediğimiz şey, işte bu iki zaman kavramının, taşıdıkları dinî ve sosyal değerleri itibariyle yer değiştirmeleridir. Namık Kemal'in(öl. 1888), başlığı da "İstikbal" olan yazısının ilk satırlarından başlayan ve gelecek karşısında mazi ve hali çok ciddi olarak zayıflatan tasviri bize tercüman olabilir:

> *"Layıkıyla düşünülsün: İnsanın hayatı yalnız istikbalden ibaret değil midir? Mazi nedir? Bir mevt-i ebedî. Hal nedir? Bir nefes-i vapesîn. Gerek fert için gerek cemiyet için mazi mesut imiş, şanlı imiş, bugüne ne faidesi görülür? Hal rahat imiş, emin imiş yarına ne lutfu kalır? (...)*
>
> *"İ*stikbalimiz emindir, çünkü 'kad tetegayyeru'l-ahkâm bi tebeddüli'l-ezman' [zamanın değişmesi sebebiyle hükümler değişir] kaide-i fıkhıyesi hükmünce *âlemin her cihetinde zuhur eden âsâr-ı terakkiyatı telâkkiye* memur olduğumuz için bize göre *maziye avdet veya halde tevakkuf* caiz değildir. Haddizatında dahi maziye avdet nasıl kâbil olsun? Hiç *ma'dûma* yeniden vücut verilebilir mi? Halde tevakkufa ne suretle imkân tasavvur olunabilsin? Hiç saatin rakkasını tevkif ile ömr-i beşer yolundan kalır mı?"[20] (vurgular bizim).

Hikmet-i hükümeti (raison d'Etat) çokça kollayan devlet adamı ve büyük tarihçi Cevdet Paşa(öl. 1895), İslâm dünyasında "hurafelerden arındırılmış ve dili sade" bir İslâm tarihi yazmaya yönelen ve bu düşüncesini *Kısas-ı Enbiya* kitabıyla büyük ölçüde neticelendirmeyi başaran ilk müelliflerden biridir[21]. Sultan II. Abdülhamid'e sunduğu 16 Şevval 1307 tarihli bir arizada,

---

20 Namık Kemal, *Makalât-ı Siyasiye ve Edebiye*, İstanbul 1327, 126 ve 128-29 (İlk yayını: *İbret*, 1 Haziran 1288/1872). Bu makale Latin harflerine aktarılmıştır, bk. Mustafa Nihat Özön, *Namık Kemal ve İbret Gazetesi*, İstanbul 1997(2. bs.), 46-50. Namık Kemal "Hürriyet Kasidesi"nde de şöyle demektedir: "Ne yâr-ı cân imişsin âh ey ümmîd-i istikbal/Cihanı sensin âzad eyleyen bin ye's ü mihnetten".

21 Niyazi Berkes'in, bu önemli eseri "Kur'an'ın çevrilemeyişi karşısında Cevdet Paşa, İslâm din ve ahlâkıyatının en sert yüzlü kitabı olan *Birgivî Risalesi* yerine, *okul çocuklarının yarı masal, yarı tarih* biçiminde İslâmlığı kavramalarına yardımcı olmak üzere *Kısas-ı Enbiya ve Tarih-i Hulefa*'yı yazdı" şeklinde değerlendirmesi elbette çok sığ ve sıradan bir değerlendirmedir, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul [1978], 252 (vurgu bizim).

yalnızca âyet ve sahih hadislerden yola çıkarak bir İslâm tarihi yazmak istemesinin -ki bu mevcut tarihlerin muhteva olarak çok büyük bir kısmının, üslup olarak da nerde ise tamamının devredışı bırakılması, dolayısıyla bir algılama ve yaşama tarzının terki, tasfiyesi demekti- gerekçelerini şöyle sıralamaktadır:

1. Peygamberler tarihi kitaplarına karıştırılan zayıf rivayetler, (bugünkü) müslümanların itikatlarını ve düşüncelerini zaafa uğratırken İslâm dini aleyhinde neşriyatta bulunan misyonerlere/şarkıyatçılara da malzeme teşkil etmektedir. Bu sebeple hem müslümanların şüphelerini gidererek akidelerini sağlamlaştırmak, fikirlerini tashih ve ıslah etmek hem de Avrupalıların İslâm'a yönelik saldırılarına fırsat vermemek gerekir.

2. İranlılar nice bâtıl ve yalan haberlerle doldurdukları kitapları Osmanlı topraklarında, özellikle de Irak'ta neşretmekte ve bu yolla halkın itikadını bozarak Sünnîleri kendi mezheplerine çekmektedirler. Dolayısıyla Şia'ya karşı Ehl-i Sünnet mezhebini savunmak ve takviye etmek, Şiîleşme temâyüllerini durdurmak bir vecibedir (*Kısas-ı Enbiya*'da Kerbela hadisesinin çok üst düzeyde bir hissiyatla yazılmış olması belki bu siyasetle alakalıdır).

3. Açıkça söylenmeyen esas gizli maksat ise nebevî hilafetin Osmanlılara nasıl geçtiğini ve Osmanlı hanedanının bihakkın hilafeti haiz olduklarını insanların zihinlerine tedricen yerleştirmek ve eğitim çağında olan çocukları bu yolda terbiye etmektir. Bunun için "sahih haber"lere dayanan yeni bir tarih yazımı gerçekleştirilmelidir. Çünkü İngilizler son zamanlarda Kureyş kabilesine mensup olmadıklarını ve hilafeti devralmadıklarını ileri sürerek Osmanlı hilafeti aleyhinde faaliyetlerde bulunmakta, kitaplar yazmakta ve bu yollarla Osmanlı tebaası olan müslüman halkın zihinlerini karıştırarak İslâm siyasî birliğini ifsat etmektedirler[22]. Arizada açıkça ifade edilen bir başka husus devletin de bunu istediğidir.

---

22 BOA, *Yıldız Esas Evrakı*, K. 18, E. 546, Z. 13, Kr. 32, s. 3-4: "Maksad-ı aslî olan *Kısâs-ı Enbiyâ* bahsine gelince 'arz u beyândan müstağni olduğu üzre *Siyer-i enbiyâ*ya 'akâ'id ve efkâr-ı nâsa halel verecek ve dîn-i İslâm aleyhine neşriyât ile meşgûl olan misyonerlere ser-rişte-i i'tirâz olunabilecek *rivâyat-ı za'îfe* karışmış olduğu hâlde bir taraftan da İranîler bu karışıklıktan istifâde ederek nice *ekâzib-i bâtıla* derc ile te'lîf eyledikleri kütüb ve resâ'ili memâlik-i mahrûsede ale'l-husûs Irak'da neşr ile avâm-ı nâsın 'akâyidini ihlâl ve nice Sünnîleri mezheb-i bâtıllarına idhâl etmekte olduklarından siyer-i enbiyâ ve tevârih-i hulefâ o türlü *hurâfât*tan tecrîd ve mücerred Kur'an-ı Kerîm'de ve ehâdî-i sahîhada ve rivâyat-ı mevsûkada münderic kıssaları cem' ile bir kitâb te'lîf olunarak evvelâ 'akâyid-i diniyye ve sâniyen efkâr-ı mezhebiyye *tashih* olunmak *devletce arzû olunmakta* idi. Ve bunda üçüncü bir

Cevdet Paşa'nın bu düşünce ve siyasetle, tesis edilmekte olan ve baş aktörlerinden biri olduğu yeni tarih tarzını, aynı zamanda, bir toplumu sıkılaştırmak/savunmak/siyasî manevra aracına dönüştürmek ve "doğru" bilgiyi de "düşman"lara karşı bir güç olarak kullanmak istediği açıktır. Bu niyet ve düşünce Paşa'yı tarih kitaplarının dilinin herkesin anlayabileceği şekilde sadeleştirilmesi, tabir yerinde ise "düz" bir ifadenin kullanılması ve "münşiyâne ve edibâne" üslubun terkedilmesi, netice olarak da bilginin halka ulaştırılması gerektiği fikrinin kabulüne de götürmüştür. Aslında daha önce de halka bilgi ulaştırılıyordu; fakat şimdi söz konusu olan üst bilgilenme düzeyi ile halkın bilgilenme düzeyinin birbirine yaklaştırılması ve tabiî olarak farklı derecelerdeki algılamaların asgarîye indirilmesi, seviyenin düşürülmesidir. Bilindiği gibi bu yöneliş modernleşme hareketlerinin halka ulaştırılması, benimsetilmesi, bilginin/siyasî ve dinî üst kültürün standart hale getirilmesi, demokratikleştirilmesi, daha doğru bir ifade ile halktan gelebilecek muhalefetin zayıflatılması doğrultusunda işletilmesi zarurî görülen bir mekanizmadır ve zaman zaman siyasî merkeze muhalif olsa da ıslahatın ana taşıyıcılarından biri olan gazete neşriyatı/"gazeteci dili" vakıasıyla örtüşmektedir. Nitekim Paşa, *Cevdet Tarihi*'nin ilk sayfalarında şunları söylemektedir:

> *"İlm-i tarihten garaz-i aslî, vukuaın sıdk u kizbine ve esbab-ı hakıkiyesine vukûf ile mûcib-i teyakkuz u intibah olacak malumat iktisabından ibaret olmağın, müverrihin vazife-i zimmeti, faide-i tarihiyeyi haber verecek ve medâr-ı ibret olabilecek vekayiin esbab-ı sahihasını tetebbu edip de* herkesin anlayabileceği vechile *selis ü münakkah olarak ifade etmektir. Yoksa* tekellüfat-ı münşiyâne ile ibraz-ı fazl u hüner eylemek *veyahut jurnal [gazete] yollu rûz-*

---

maksad-ı hafî var idi ki hilâfet-i nebeviyyenin ne vechile Devlet-i Osmaniyye'ye geçtiği ve Âl-i Osman'ın bihakkın hâ'iz-i hilâfet-i nebeviyye oldukları ezhân-ı enâma bi't-tedric yerleştirilmek ve çocukların efkârı bu yolda terbiye ettirilmek arzûsundan ibarettir. (...) Bir vakitten beri İngilizler hilâfet bahsini dillerine doladılar. Türkler'in hilâfeti Araplar'dan almağa hakk u selâhiyetleri var mıdır, halife Kureşî olmalı değil midir yollu sözler neşr etmeğe başladılar. Bu bahisler vaktiyle hallolunmuş ve Kureşîlik şartının diğer ba'zı şerâit gibi sâkıt olmuş idüği isbât kılınmış ise de şimdi bu mes'eleyi meydâna atıp da birçok mübahesâta sebebiyet vermekten ise bu maksadı intâc *edecek edille-i şer'iyye ve akliyye*yi birer birer mevâdd-ı târîhiye içine yerleştirmek icâb-ı hâle evfâk görülmüş[tür}. (...) *Kısâs-ı Enbiyâ*'nın hulâsa-i mündericâtı 'akâyid ve efkâr-ı nâsın *tashih u ıslâh*ından 'ibâret olmağa Ehl-i sünnet ve cema'âttan olan müslimîn kâffeten bundan memnûn olmak umûr-ı tabi'iyyedendir. Bed-hâhân-ı ecânibden ba'zıları bundan nâhoşnud olsalar bile ma'lûmat-ı târihiyyeyi hâvi bir kitâb olmağla anlar da diyecek bir şey bulamazlardı" (Bu belgeden bizi haberdar ettiği için sayın Zeki İzgöer'e teşekkür ediyorum).

merre vukuatı söylemek değildir. Amma bazı eslâfın belîğâne ve münşiyâne yazdıkları âsâr-ı merğûbenin illet-i gâiyyesi faide-i tarihiye olmayup belki fenn-i inşâya bir hidmettir. *(...) İşte tahrir ve telifine mübaderet eylediğimiz kitabdan garaz faide-i tarihiye olmağla* tekellüfat-ı münşiyâneden sarf-ı nazâr *olunarak faide-i [tarihiyeyi] haber verecek vekâyiin tashih u tenkihine gayret olu[nacaktır]*."[23] *(vurgular bizim)*

Paşa'nın söylediklerinin satıraralarında açık olan bir şey daha var ki o da yalnızca üst zümreye hitap eden (böyle görülen) klasik tarih yazıcılığının ifade tarzının ve muhtevasının, içinde bulunulan zamanın şartlarına uygun olmadığı için artık bir tarafa bırakılması gerektiği, menkıbelere dayalı ikinci tarzın ise hiç değilse bugün için yanlış ve yanıltıcı, siyaseten de işe yaramaz olduğudur.

---

23 *Tarih-i Cevdet*, İstanbul 1309(2. tab', tertib-i cedid), I, 14 (Ayrıca bk. Agah Sırrı Levend, *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri*, Ankara 1972(3. bs.), 82). "[Müverrihlerin] *her işittiklerini tahrir ü imlâ* ve kütüb-i tevârihi bir takım *hurafat ve türrehat* ile teşhîn ü imlâ eylediklerinden rivayatın sahihini fâsidinden ve râyicini kâsidinden temyiz" ifadeleri için bk. Ahmed Cevdet, *Mukaddime-i İbn Haldun'un Fasl-ı Sâdisinin Tercemesi*, Takvimhâne-i Âmire 1277 h., 3 (C. Paşa'nın takdim yazısı). Fatma Aliye Hanım'a bakılırsa Encümen-i Dâniş'in tavsiyesi doğrultusunda tarih yazıcılığıyla görevlendirilen babası Cevdet Paşa'ya "elfaz-ı garibe istimalinden ve tekellüfat-ı münşiyâneden sarf-ı nazarla *herkesin anlayacağı tabirat* ile yazılması tenbih olun(muştur)"; *Ahmed Cevdet Paşa ve Zamanı*, İstanbul, Kanaat Matbaası 1332, 76 (Ayrıca bk. Levend, *a.g.e*, 82/dnot 111).

Cevdet Paşa, İdadî ve Rüşdiye mekteplerinde okutulacak Osmanlı tarihi kitaplarının yazılması ile ilgili padişaha verdiği bir başka arizada, benzer görüşleri savunarak şöyle demektedir: "Vekâyi-i sahîha teharri ve *'akl u hikmete muvâfık* tahrîr olunmak lâzım gelir. (...) Târih 'ilm-i hikmetten (...) bir fenn-i celîl olduğu hâlde lisân-ı Türkî üzre te'lîf edilmiş olan eski târîhlerimizin ekseri tarz-ı münşiyâne üzre yazılıp arada güzel beyitler de derc olunmuştur. *Bunlardan hikmet-i târîhi öğrenmek müte'assir yâhûd müte'azzir olmağla* bunlar 'ilm-i hikmete dâhil olmayıp ancak fenn-i muhâdarâttan ya'ni edebiyâttan ma'dûd olur. Te'lîfi emr u fermân (...) olan *Târîh-i Osmanî* [ders kitabı] ise hikmet-i târîhi öğretecek ve çocukların matlûba muvâfık yolda terbiyesine azîm medâr olacak siyak üzre kaleme alınmak lâzım geleceğinden *lisân-ı Osmanîde zebân-zed olan elfâz ve 'ibarât ile tarz-ı müzeyyen ve tarh-ı dilnişîn üzre tekellüfât-ı münşiyâneden ve roman tarzında mu'tad olan mübâlağât-ı şairaneden azâde ve tenekkuh ve sâde olarak yazılmak lâzım gelir*", BOA, *Yıldız Esas Evrakı*, K. 18, E. 543, Z. 13, Kr. 32, s. 1 (Bu belge için de Zeki İzgöer'e müteşekkirim).

Sade dil arayışlarının çağdaş İslâm düşüncesine, islâmî ilimlere ve Kur'an tercümelerine nasıl yansıdığı konusu için bk. İsmail Kara, *İslâmcıların Siyasî Görüşleri*, İstanbul 1994, 83 vd. (genişletilmiş 2. bs.: İstanbul 2001, 80 vd.); Dücane Cündioğlu, *Anlamın Tarihi*, İstanbul 1997, 212 vd.

III. Kopuk Tarih Halkaları

Türkiye'deki çağdaş İslâm düşüncesinin adı olan İslâmcılık hareketinde tarihin tuttuğu yer veya bu hareketin tarihe bakışının ne olduğu meselesi, söz konusu etmeye çalıştığımız bu yeni tarih telâkkisiyle doğrudan irtibatlıdır. Bu doğrudan irtibat normal bir irtibattır, çünkü çağdaş İslâm düşüncesi ıslahat hareketlerinin, modernleşme tecrübelerinin ürünlerinden biri olarak ortaya çıkmıştır. Yalnız Cevdet Paşa'nın muhteva ve üslup itibariyle yeni (hurafelerden arındırılmış ve sade dille yazılmış) tarih inşasının gerekçeleri olarak saydığı, gözardı edilemeyecek önemli siyasî-dinî hususlar giderek unutulacak ve geride nerde ise sadece neticeleri kalacaktır[24]. Bu ise yeni tarih telâkkisinin siyaseti kısmen kaybolmuş ve ne işe yarayacağı yine kısmen zayıflamış bir manzarayı önümüze getirmektedir. Yalnız bir nokta gözden ırak tutulduğu zaman tarihe karşı tavır alış meselesinin önemli bir boyutu eksik kalacaktır. O nokta şudur: Tarih anlayışını dönüştürmek konusunu önlerine getiren hadiselerin doğrudan yapıcıları olmadıkları için pasif bir daire içinde hapsolmuş gibi gözüken çağdaş müslüman aydınlarının, bu dönüştürme, kendi kendini değiştirme inşası sırasında aktif bir tavır takındıkları ve kendilerini merkeze almaları sebebiyle yerli bir gayret gösterdikleri de bir vakıadır. Metodolojiyi belirleyen kıstaslar, yeni dış siyasî oluşumlar ve yeni iç sosyal şartların eşliğinde değişmekle beraber bir şekilde sürekliliği sağlayacak öğeleri arama çabaları, bizce yetersizlikleri gerekçe gösterilerek küçümsenemez.

Genel temâyülleri geride bırakıp İslâmcılar'ın yeni tarih telâkkilerinin detaylarına inildiğinde birbiriyle bağlantılı birkaç konu başlığı hemen karşımıza çıkacaktır:

1. Çağdaş müslüman aydınların, geniş mânasıyla tarih noktasında yaptıkları en önemli usul hatası, siyasî, askerî başarısızlıkları aynı zamanda İslâm'ın kültürel, sosyal ve kurumsal başarısızlıkları olarak da görmek konusunda, sonradan da tashih edemedikleri çok aceleci bir tutum takınmaları ve

---

24 *Sebilürreşad* dergisinin edebiyat ve tefsir siyasetini anlatırken dil ve üslup meselesine de temas eden Akif şunları söylemektedir: "(...) Yazılarımızın gerek mevzuunda, gerek üslubunda her şeyden evvel *bütün Osmanlılar'ı* düşüneceğiz: Yani mümkün olduğu kadar *halka söyleyecek eserler* meydana getireceğiz. Yoksa *havas* için yazı yazmaya yeltenecek derecede sersem değiliz! Zaten altıyüz bu kadar seneden beri yalnız *havassı düşüne düşüne avam olmuş* gitmişiz! *Sade yazmak* bizim için asıldır"; *Sebilürreşad*, VIII/183, 19 Rebiulevvel 1331/24 Şubat 1327 (Bu metnin tamamı için bk. İsmail Kara, *Amel Defteri*, 230-38).

"kurtuluş ideolojisi"ni azmanlaştıracak bir geri kalış, bitiş ve tükeniş hissiyatına kapılmalarıdır[25]. Aynı şekilde zaferlerle dolu olduğu kadar mağlubiyetlerle de tanışmış, onlarca devletin, sultanlığın, emirliğin, hatta hilafetin çöküşünü, el değiştirmesini görmüş geçirmiş İslâm'ın uzak tarihini yeni bir gözle okuma ve değerlendirme, netice olarak bundan bir güç devşirme zemini ve hareket noktası çıkarma başarısı da gösterilememiştir. Halbuki çokça tarihi örnekte görüldüğü gibi siyasî başarısızlık her zaman o kültür dairesinin tükenişi ve artık çözüm üretemiyeceği anlamını taşımamıştır. Bu bitiş ve tükeniş halet-i ruhiyesinin, olune kattığı her şeyi silip süpüren, insanları, toplumları boğan "seyl-i hurûşân"[26] istiaresiyle birleşerek ne kadar tehditkâr ve tedirginlik verici noktalara vardığını görmek için Mehmet Akif'in vaaz metnine bakılabilir:

> *"(...) Bütün insaniyet alabildiğine pek uzaklardaki bir noktaya, bir gayeye doğru koşup gidiyor. Beşeriyet coşkun bir sel gibi umman-ı terakkiye atılmak için alabildiğine akıyor. Bu selin önünde durulamaz. İşte biz de ya boğulacağız, ya o sel ile beraber gideceğiz".*
>
> *"Ey cemaat-ı müslimîn! Artık gözünüzü açınız, aklınızı başınıza toplayınız; zira taht-ı saltanat gıcırdıyor. Böyle giderse -eliyazü billah- o da devrilecek. Eğer Rusya'daki müslümanlar henüz dinlerini muhafaza ediyorlarsa, eğer Fransızlar'ın taht-ı idaresindeki dindaşlarımız hâlâ tanassur etmemişlerse, eğer İngiltere Hintli kardeşlerimize şimdilik ses çıkarmıyorsa... iyi biliniz ki hep çürük çarık yine bu hükümet sâyesindedir. Maazallah bu giderse hepsinin gittiği gündür. Biz bu saltanatı muhafaza edemiyorsak düşünmeliyiz ki bizim yüzümüzden o biçâreler de mahv olacaklar"*[27].

Osmanlı Devleti'nin asırlarca süren iktidarının zevâle doğru gitmesi ve İslâm dünyasının nerde ise bütün coğrafyalarının istila ve işgale uğraması ile

---

25 Reşid Rıza'nın "Diyanet-i İslâmiye ile dünyanın izzeti, serveti, sultanı [saltanatı] tev'emdirler; her ikisi birlikte irtifa ettikleri gibi yine her ikisi bir olarak inhitata yüz çevirirler. Servet, neşr-i ulûm, saltanat bulunmadıkça dinimizi muhafaza etmek imkânı katiyen mutasavver değildir" ifadeleri için bk. "Akâid-i İslâmiye", trc. Aksekili Ahmed Hamdi, *SR*, X/237, 43, 19 R. ahır 1331/14 Mart 1329.

26 "Seyl-i hurûşân" istiaresinin çağdaş Türk düşüncesinde ne kadar yaygın bir kullanıma sahip olduğunu görmek için bk. İsmail Kara, *İslâmcıların Siyasî Görüşleri*, 17 vd.

27 Mehmed Akif, "Mevize", *Sebilürreşad*, IX/230, 375, 29 Safer 1331/12 Kanun-ı sâni 1328

Osmanlı'nın zevâli arasında doğrudan irtibatlar kurulması bu tedirgin hâlet-i ruhiyeyi beslemiş gibidir.

2. İslâmcılar'ın, kurtuluş ve kalkınma (*terakki, teâli, ihya, ıslah, tecdid, tekâmül, intibah, istihlas, necat...*) için "parçalanmış ve halkaları kopuk bir tarih" telâkkisinde karar kılmaları, İslâm dünyasının gerilemesini (*tereddi, tedenni, inkıraz, izmihlal, inhilâl, tefessüh, cümûd, atalet...*), pek de tartışmadan, bir vâkıa olarak kabul edip bunun sebeplerini, doğrudan İslâm'da değil müslümanların yaşantılarında yani İslâm'ın tarihinde aramalarının bir neticesidir (gerçek İslâm/tarihî İslâm ayırımı). M. Şemseddin (Günaltay)ın, başlığı da "Terakkimize mâni olan İslâmiyet değil bize öğretilen müslümanlıktır" olan makalesinde söyledikleri, söz konusu etmeye çalıştığımız bakış açısının, hususen oryantalistik tezlerin müslüman aydınlar arasında ne kadar yaygın bir kabule mazhar olduğunun güzel bir örneği olsa gerektir:

> *"Terakkiyatımıza mâni olan, tedennimizi intâc eden âmil-i esasî acaba dinimiz midir? Kürre-i arzın kıtaat-ı muhtelifesinde sâkin olan İslâmlar'ın hal-i sefalet-iştimâline bakılırsa bu sual öyle kolay kolay red edilemez gibi görülür. Filhakika bugün dünyanın her tarafındaki İslâmlar'ın esarete mahkum, zillet ve sefalete gömülmüş oldukları bir hakikat-ı katiyyedir. Bunu hiç kimse inkâr edemez. Sefalet ve inkırazın esbâbı teharri edilirse, ulema kisvesine, derviş kıyafetine, şeyh libasına bürünmüş fakat ilimden, irşaddan bîhaber oldukları halde hakiki âlim ve mürşidlerin makamlarını gasb etmiş olan bir kısım âdemlerin bu hususta mühim bir rol ifa etmiş oldukları anlaşılır. Fakat gerek dinin bugün almış olduğu şekle gerek bu gibi cahillerin telkinat ve tefsiratına bakarak hüküm vermek hiçbir vakit doğru ve mantıkî bir hareket olamaz. Mâni-i terakki olup olmadığını dinin kendisinde aramamız icab edeceği gibi dini anlamak için de hakikî âlimleri, fâzıl şeyhleri, vâsıl dervişleri dinlemeliyiz. Ancak bu tetebbudan sonradır ki terakkimize mâni olan* İslâmiyet-i hakikiye *olmayıp* bugünkü müslümanların din-i fıtrîden pek uzak olan hurafe-âlûd akideleri, esâtirî ananeleri *olduğu hakikatı tecelli eder"*[28].

---

28 M. Şemseddin [Günaltay], *Zulmetten Nura*, Sebilürreşad Kütübhanesi, İstanbul 1331, 91-92. Yazar aynı kitapta yer alan "Din-i İslâm ne kadar müsait imiş" başlıklı yazısında da benzer görüşler serdetmektedir: "*İslâmiyet-i hakikiye*, bir din-i fıtrî, bir din-ı hanefîdir. Gecesi gündüzü kadar parlak ve müsaadekâr bir akide talim eder. *Sonradan vukubulan ilâveler, kayıtlardır* ki güneş kadar şaşaadâr olan bu din-i

Tablonun geneline bakıldığında şu türden tasvirlere de sıkça raslanacaktır: Bir zamanlar cihanın en güçlü ve terakki etmiş unsuru olan müslümanlar bugün sefalet içindedir. Zamanında herbiri bir medeniyet mamuresi olan İslâm beldeleri bugün harabe ve virane halindedir. İnsanlık tarihini gayret, cesaret ve kahramanlık menkıbeleri ile dolduran müslümanlar bugün atalet ve meskenet girdabına düşmüştür... Çünkü "evvelki müslümanlar hakikatın perestişkârı idiler; şimdiki İslâmlar ise hurafatın esiridir. Evvelki müslümanların 'din'i onlara sa'y u irfan nurları îsâr ediyordu, şimdiki müslümanların akideleri ise kendilerini zulmet ve hüsran uçurumlarına doğru sürüklemektedir"[29].

---

mübini bir *mecmua-i garâib* haline sokmuştur. İran'ın din-i Zerdüştîsinden, Yunan'ın hurafelerinden, Hind'in Vedalarından İslâmiyet'e neler karıştırılmamıştır"; *a.g.e*, 153-54. Bu esere takriz yazanlardan Ferid [Kam]'ın benzer görüşleri için bk. *a.g.e*, s. b-c.

29 M. Şemseddin [Günaltay], *Hurafattan Hakikate*, 3-5. Günaltay bir başka eserinde şunları söylüyor: "*Bugünkü müslümanlarda hâkim olan İslâmiyet değil yanlış ananeler, münasebetsiz itiyatlar, esâtirî hurafeler, uydurulmuş bidatlerdir*. Bu bidatlerin, o hurafelerin din ile hiçbir münasebetleri olmadıktan başka akıl ile de uygunlukları yoktur. Din-i İslâm akıl üzerine müesses ve *müslümanın dini aklî olduğundan* ('İnsanın dini aklıdır; aklı olmayanın dini de yoktur', -hadis-) akla mugâyir olan hurafeler, milleti sefalete sevk eden telkinatlar hiçbir zaman İslâmiyet'ten ma'dûd olamazlar ve bu gibi şeylerle İslâmiyet lekedâr edilemez"; *Zulmetten Nura*, 92.

Tarih-hurafe ikilemi konusunda ana temâyüllere katılmakla beraber meseleye daha sistematik ve soğukkanlı yaklaşan müellifler de vardır. Bu yaklaşım tarzına örnek olmak üzere Şehbenderzâde'den bir iktibasta bulunmak istiyoruz: "*Tarih, hurafat ve esâtirin farkı*: Beşeriyet henüz ulûm ve fünûn ile hadisât-ı kevniyeyi fehm u tefsire muktedir olamadığı zamanlarda, bu hadisâtı tefehhüm ve esbâbına vukûf emeliyle, *sırf hayalattan ibaret bir takım masallar* icad etmiştir. Bunlara '*esâtîr*' (mythe) namı verilir. Bu masalların, tarih nokta-ı nazariyla hiçbir kıymeti yoktur, lâkin *beşeriyete aid en mühim tecelliyat-ı ruhiyeyi müşir olmaları* itibariyle ehemmiyet-i uzmâları vardır. Filvâki esâtîr, insanların kuvve-i hayaliyelerindeki istidadat-ı icadiyenin zeval-nâpezir timsâlleridir, bu itibarla *esâtîrin tarih ve hikmette yeri vardır*. (...)

"*Hurafat*: Esâtîr ile hurafatın farkı şudur ki: Birincilerin hiçbir hakikat-ı hariciyesi yoktur, sırf hayalin icad-kerdesidir. *Hurafat ise, hayal ile mezc u tahrif edilmiş vukuat-ı sahihadır*. Hurafat (legende)dan hayal ve tahrifat tarh edilebilirse alelade bir vaka-yı tarihiyye karşısında bulunulduğu görülür. Hurafatın tarih nokta-ı nazarıyla ehemmiyeti, esâtîrden daha büyüktür. Bir de hurafat, esâtîrden sonradır. Esâtîr, edvar-ı kable't-tarihiyyenin a'mâk-ı mechulesinde başlamış, Yunan medeniyetiyle intıfaya yüz tutmuştur. Hurafat ise, bi'n-nisbe yakın zamanlara kadar icra-yı hükm etmiştir. Tarihle iştiğal edecekler için, vukuat-ı sahiha-i tarihiyye ile esâtîr ve hurafatı tefrik etmek gayet lazımdır. Vakıa bunlardan esâtîrin, hakayık-ı tarihiyye ile hiçbir münasebeti olmadığı pek kolay anlaşılabilirse de hurafat ile vukuat-ı tarihiyeyi ve hele hurafatın tarihi aksamıyla hayali aksamını tefrik kolay değildir. Bâhusus

İlk bakışta tarihin bir dönemini methetme/benimseme gibi gözüken bu tasvirler tek başlarına alındıklarında yanıltıcıdırlar, çünkü ana söyleme bakıldığında tasvirlerdeki müsbet tarihî dönemlerin, dönülmek istenen yerler olmaktan çok bugünün kötü durumunu ortaya koyabilmek için bir araç seviyesinde kullanıldıkları görülecektir; vurgu yapılan esas şey geçmişteki bazı dönemlerin iyilikleri ve üstünlükleri değil bugünün kötü ve zayıf durumudur. Ayrıca müsbet dönemlerin, tarihin hangi zamanına tekabül ettikleri de pek belli değildir.

Kopuk tarihin, birbirinden uzaklaşmış hatta irtibatsız hale sokulmuş iki parçası vardır. Biri asr-ı saadet (altın çağ) olarak kavramsallaştırılan Hz. Peygamber ve Dört Halife devri, diğeri "eski rejim" haline de dönüştürülen Emeviler'den itibaren bütün İslâm tarihi. Bir başka yazıda da söylediğimiz gibi bu algılama kalıbı ve davranış tarzı, geçmişi/tarihi kendine özgü kuvvet ve zaafları olan ve esas itibariyle tasfiye edilemez bir tecrübeler ve imkânlar hazinesi olarak görmek yerine onu taşınması güç bir yük ve işe yaramaz hantal bir yapı, Akif'in diliyle söylersek "tekerrür" (olumsuz ve bıktırıcı tekrar) olarak değerlendirmenin ürünüdür. Tarih olduğu yerde ve olduğu gibi değil bulunması istenen/gereken yerde aranmaktadır.

Meseleye Türk tarihi açısından bakıldığında bir başka dikkat çekici hadiseyle karşılaşılacaktır. Bu nokta, İslâm tarihi tecrübesi içinde Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinin da kayda değer bir yer tutmaması, çok az istinasıyla bu uzun ve ilmî, siyasî, kurumsal açılardan ihmal edilemiyecek dönemlerin de istibdat (eski rejim) söylemi içinde, örtülmesi, kaybolup gitmesidir. Yeni Osmanlılar'da (hususen Ali Suavi ve Namık Kemal'de) kısmen var olan Osmanlı Devleti'nin bazı dönemlerini, Divan-ı Hümâyun, Yeniçeri Ocağı gibi bazı teamül ve kurumlarını istisna etme dikkati[30] giderek zayıflayacak ve istisnalar (tarihin müsbet alanları) görülmez hale gelecektir (II. Abdülhamit devrinde başlayan, II. Meşrutiyet döneminde daha da canlanan, Cumhuriyet yıllarında ise "Türk tarih tezi"ne dönüşen millî tarih arayışlarının, büyük açıklama kalıplarına varamayışının ana sebeplerinden biri de Osmanlı tarihini bir tür paranteze alma çabalarının giderek artış göstermesi olmalıdır).

---

aksam-ı hayaliye vicdaniyata aid olursa müşkilat taza'uf eder"; *a.g.e*, I, 12-14. (vurgular bizim)

30 İsmail Kara, *İslâmcıların Siyasî Görüşleri*, 165.

İrtibatsızlaştırma ameliyesinin daha bariz bir şekilde ve bütünlük içinde görülüp anlaşılabilmesi için "ideal" tarihin yaşandığı dönem olarak asr-ı saadet tarihinin, aynı zamanda peygamberler ve hak dinler tarihi olan İslâmiyet öncesi tarihten koparıldığının da önemli bir mesele olarak hatırda tutulması gerekir. Koparılan bu alt/arka halkanın adı, yeniden tanımlanan ve sanırım İslâm tarihinin hiçbir döneminde göremiyeceğimiz şekilde gerilere itilen, olumsuzlaştırılan "israiliyat"tır. Bu ameliye İslâm ilim ve kültür tarihinde güçlü olarak var olan, tarihe bir insanlık tarihi olarak bakma ve tarih kitaplarını Hz. Adem'le başlatma geleneğini de ciddi olarak etkilemiştir. Bu ise tarihin bütünlükten uzaklaşarak küçülmesinden ve tarih zaviyesinin, ufkunun daralmasından başka bir şey değildir[31].

Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi'nin, modernleşme tarihimizin yeni rejim arayışları çizgisindeki büyülü alanlarından biri olarak meşrutî idareyi meşru (şer'î) hale getirmek ve tabiî "eski rejim"le aynîleştirilen istibdadı[32] gayrımeşru bir şekle sokmak için yaptığı yorum ve buna bağlı olarak İslâm tarihi sınıflandırması bu açıdan önemli olmalıdır:

> *"Biz* istibdat *dedikçe, hatırımıza yalnız Abdülhamid-i Sâni'nin rub' asırlık saltanatı geliyor. Halbuki* Emeviye'nin galebesiyle beraber, *yani* bin bu kadar sene*dir, müslümanlar,* pek kısa ve az müstesnasıyla *hep istibdat ile idare edilmişlerdir. Kâh yalnız* istibdad-ı idarî, *kâh* istibdad-ı dinî *ve bazen her ikisi birleşerek milleti* esire*, vatan-ı İslâmı* harabe*ye çevirmiştir. İşte bu medid edvar-ı is-*

---

31 Cabirî'nin israiliyat konusunda söylediklerini önemine binaen buraya almayı uygun bulduk: "Tevrat ve Talmud kökenli olan gaybî haberler, cennet ve cehennemle ilgili olan israiliyatın Arap-İslâm kültürüne çeşitli sızıntıları olmuştur. Bunlar özellikle de dinî 'ma'kul' dairesine sızmışlardır. Ama bu israiliyat bilgileri dahi iç bünyeye 'aklî' kaynaklı olarak değil 'naklî' kaynaklı olarak kabul edilmişlerdir. Bunlar daha ziyâde Kur'an'ın özlü (mücmel) olarak aktardığı bilgilerin detaylandırılmasında (tafsil) kullanılmıştır. *Bu bağlamda israiliyatın, Arap-dinî düşünceye tarih öncesi ve tarih sonrasını kazandırma hususunda büyük katkıları olduğunu söyleyebiliriz.* Tarih öncesini Dünya hayatı, tarih sonrasını ise Ahıret hayatı boyutu temsil eder. Gayb âlemini oluşturan bu konular Kur'an'da ayrıntı olarak Allah'a havale edilmişken israiliyatla birlikte *bilgi*nin objesi haline gelmişlerdir. Hiç kuşku yok ki, israiliyatın avam arasında olduğu gibi ulema nezdinde de yaygınlaşması 'gaybı' Arap Aklı'nın fikrî ufuklarında temel bir öğe hatta onun dinamiklerinden biri haline getirmiştir", bk. Muhammed Abid el-Cabiri, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İ. Akbaba, İstanbul 1997, 204.

32 İstibdat kavramının kadim İslâm siyasî düşüncesindeki seyrinin 19 ve 20. asırlarda kazandığı anlamlarla irtibatlandırılmasının zorlukları için bk. İsmail Kara, *İslâmcıların Siyasî Görüşleri*, 125 vd.

tibdaddır ki bütün müslümanlara fena istidadat îras etmiştir. Fakr u meskeneti tebcil, riya vü kitmanı tecviz, itaat-ı mutavaata vesâire gibi"[33]

Şehbenderzâde döneminin temsil gücü yüksek bir tercümanıdır ve tahmin edilebileceği gibi yalnız değildir[34]. Bu tanımlama ve akıl yürütmelere göre intibah ve necat için şimdi yapılması gereken şey, (aktüel) tarihin asr-ı saadete göre tadil edilmesi ve yeniden inşasıdır. "Kopukluk" ve "halka" istiarelerine göre söylersek, İslâm tarihinin problemli ve çürük gözüken/öyle kabul edilen "bin bu kadar senelik" çok uzun halkalarını devreden çıkararak yeni halkayı, problemsiz ve güçlü kabul edilen ilk halkalara bağlama ve bundan yeterli bir güç devşirme teşebbüsü de diyebiliriz. İlk bakışta büyüleyici, parlak ve cazip gibi gözüken bu tasarımın mantıken doğru olup olmadığı ve tarihi atlayarak uzun, yüksek köprü kurma düşüncesinin uygulanabilirlik derecesi, nihayet yapısal dönüşümün imkânı gibi ciddi meselelerin tartışıldığına dair kayda değer metinlere ve işaretlere rastlamadık. Yani geçmişle ilgili neyin, niçin gözardı edildiği ve bunun muhtemel maliyetleri muhasebe dışında kalmış gibi gözüküyor. Sürekli vurgulanan husus, İslâm'ın bütün iyilikleri (ilerleme, bilim, medeniyet...) zaten içinde barındırdığı, Avrupa'nın İslâm'a meydan okuyacak seviyeye gelişini müslümanların terkettikleri İslâmî ilkeleri/Kur'anî hakikatleri benimsemelerine borçlu oldukları, şairane bir deyişle "bizim dinimizin onların hayatı, onların hayatının ise bizim dinimiz" haline geldiğidir. Bu tasvir ve yargıların esas sebebi, dönemin maddî ve psikolojik ağır şartlarının tesiri altında "acil ve uygun" çözümler peşinde olmanın getirdiği -belki de kaçınılamıyacak- körlükler, ihmaller olsa gerektir.

3. Çağdaş İslâm düşüncesinin ve İslâmcılık hareketinin önemli kavramsal çerçevelerinden biri olan "kaynaklara dönüş" hareketi de bu yeni tarih tasarımının ayrılmaz parçalarından biridir. Kaynaklara dönüşten neyin kastedildiğine bakıldığında asgarî iki nokta dikkati çekmektedir: 1. Bağlayıcı bilgi kaynağı olarak Kur'an ve Sünnet'i esas almak, 2. Bağlayıcı uygulama olarak asr-ı saadeti öne çıkarmak. Bu asgarî iki vurgulu noktanın satıraralarına nüfuz edildiğinde, örtük olarak dile getirilen şeylerden biri, tarihî tecrübe içinde bu iki alanın gözardı edildiği, en hafif tabiriyle ihmale uğradığıdır.

---

33 Ahmed Hilmi, "Fenalık nerede?", *Hikmet*, nr. 34 (5 Zilhicce 1328/25 Teşrin-i sâni 1326), 1-2.

34 Benzer örnekler için bk. Kara, *a.g.e*, 127 vd.

İkincisi tarih içinde ortaya çıkan anlama ve yaşamaya dönük İslâmî yorumlar asla sadakat açısından ciddi problemler taşımaktadır. Üçüncüsü icma, mezhep, müctehit kavramlarına yüklenen anlam ve verilen değer üzerine yükselen, meşruluk kazanan ulema ve ilim hiyerarşisi, giderek kaynakları perdelemiş, bu ise bir taraftan ulemanın söylediğini nas hükmüne çıkarmış diğer taraftan da yeni yorumları imkânsız denecek derecede zor hale getirmiştir.

Akif'in "Doğrudan doğruya Kur'an'dan alıp ilhamı / Asrın idrâkine söyletmeliyiz İslâm'ı" mısralarında en üst ifadelerinden birine bürünen bu yöneliş de tarihi, tarih içinden akarak gelen "kaynak"ların bizzat kendilerini, yorumlarını ve bunlara bağlı olarak ulemanın otoritesini paranteze alarak benzer bir köprü inşası öngörmektedir. Kavisi hayli yüksek, çapı epeyce uzun bu köprü kurma yönelişinin nerelere doğru seyrettiğini göstermesi açısından Fazlurrahman'ın düşüncelerine yer verilebilir:

> *"Burada önerdiğimiz tefsir usulü, iki türlü hareketi içermektedir:* Önce zamanımızdan Kur'an'ın indirildiği zamana gitmeli; sonra tekrar oradan, kendi zamanımıza dönmeliyiz. *(...) İki hareketten birincisi iki aşamayı içerir: 1. Bir ayetin tarihî ortamını ve çözüm getirdiği sorunu iyice araştırarak, onun taşıdığı önemi veya mânasını anlamak (...) Şu halde birinci hareketin ilk aşaması, hem Kur'an'ın bir bütün olarak ne demek istediğini anlamak ve hem de özel durumlara cevap teşkil eden belli ilkelerini kavramaktan ibarettir. 2. Kur'an'ın belirli özel cevaplarını genelleştirerek, onları umumî olan ahlâkî-toplumsal ilkelerin ifadeleri olarak ortaya koymak. (...) Önerdiğimiz tefsir usulündeki ilk hareket, özelden genele, yani Kur'an'ın bazı ayetlerinden onun genel ilkelerinin, değerlerinin ve uzun vadeli gayelerinin ortaya çıkarılıp sistemleştirilmesine yöneliktir.*
>
> *"İkinci hareket ise (genelden özele) çıkarılan bu genel görüşten, şimdi (kendi zamanımızda) formüle edilerek uygulanması gereken, şu andaki duruma yöneliktir. Yani çıkarılan genel (ilke),* şu andaki somut toplumsal-tarihsel ortamla uyum sağlayacak bir şekilde *birleştirilmelidir. Bu da yine şu andaki durumu çok iyi incelememizi ve onu oluşturan çeşitli unsurları çok iyi tahlil etmemizi gerektirir. (...) Bu her iki hareketi, diğer iki aşama ile birlikte başarılı olarak uygulayabildiğimiz ölçüde, Kur'an'ın emirleri ve yasakları zamanımızda yeniden canlılık ve etkinlik kazanacaktır. Bu durumda ilk hareket temelde* tarihçiye *düşen bir görev olduğu*

halde, ikincisi açıkça sosyal bilimcinin *aracılığını gerektirmektedir. Fakat asıl 'etkin yönlendirme' ve 'ahlâk mühendisliği' görevi* ahlâkçının *işidir.*

"İkinci hareket, aynı zamanda birinci harekette yapılan çalışmaların, yani anlama ve tefsir etme çabalarının vardığı sonuçları düzelten (bir ölçü) görevi yapacaktır. Zira vardığımız sonuçlar, şimdi uygulamada başarısız iseler, o zaman ya mevcut durumu doğru olarak değerlendiremedik ya da Kur'an'ı anlamada başarısız olduk demektir"[35] *(vurgular bizim)*

Açıkça görüldüğü gibi Fazlurrahman'ın çözüm olarak teklif ettiği Kur'an'ı anlama ve yorumlama çabası iki zaman kaidesi üzerine oturuyor: Biri Kur'an'ın indirildiği dönem, diğeri şimdi içinde bulunduğumuz zaman. Metodoloji üzerine de metinler kaleme alan bir bilim adamı olarak Fazlurrahman'ın, tefsir ve ilgili ilimlerdeki hâlâ kuşatamadığımız tarihî birikimi ve tecrübeyi bu kadar kolay atlaması ve bu atlamanın imkânı/imkânsızlığı problemi üzerinde nerde ise hiç durmaması, ancak kaynaklara dönüş hareketinin tabiatı doğru ve derinliğine tanındığı zaman normal karşılanabilir. İktibas ettiğimiz bu satırlar arasında yazar, 14 asır gibi uzun bir zaman dilimi içinde Kur'an'ı anlama uğrunda gösterilen devâsa çabaları çok cılız ve ve sönük ifadelerle geçiştiriyor, atlıyor[36]. Tefsir ilmini tarihçi, sosyal bilimci ve ahlâkçıya bırakması kadar "uyum" ve "başarısız"lık üzerinde vurgu yapması da nasıl bir halet-i ruhiye içinde bulunduğunu göstermesi açısından kayda değer olsa gerektir.

---

35 Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, çev. A. Açıkgenç-M. H. Kırbaşoğlu, Ankara 1990, 73-76.

36 Yazarın tefsir çalışmaları ve onunla irtibatlı ilimler için yaptığı, bizce çok zayıf ve tarihî gerçeklerin çok azını yansıtan değenlendirme şöyle: "Hemen şunu belirteyim ki dil, sarf, nahiv ve belağat vs. ile birlikte müslümanların -özellikle de ilk nesil müslümanlarının- görüşlerini incelemek yararlı olacaktır. Fakat onların görüşleri, yukarıda özetlediğimiz nesnel esaslar yanında *ikincil* kalmalıdır. *Çünkü Kur'an'ın geçmişteki tefsirleri, her ne kadar onu anlamamıza yardımcı olurlarsa da, onların doğrulukları bile Kur'an'ın kendisinden edinilen anlayışla değerlendirilecektir.* Böyle bir yaklaşım için birkaç sebep vardır: *Birincisi, Kur'an'ı bir bütün olarak anlamak için çok az çaba sarfedilmiştir. İkincisi, uzun bir zamanın geçmesi, farklı görüşlerin doğması, gelişmesi ve katılaşması ile oluşan ön yargılar, öznel yorumları çoğaltmıştır.* Bu nedenle, tarihî geleneğin ürünleri, şüphesiz ki bize yeni anlayışlar bahşedebilecektir; ancak *tarihi gelenek, Kur'an'ın yeniden anlaşılmasında yardımcı olmaktan ziyâde, bu yeni anlayışın değerlendirme konusu olacaktır*" (*a.g.e*, 75, vurgular bizim).

4. Parçalanmış ve kopuk tarihin tezâhür alanlarından biri de 19 ve 20. asrın büyülü kavramlarından "medeniyet" ve "terakki"ye eşlik eden "ulûm ve fünûn" etrafında halelenmiş görünmektedir. Çağdaş Türk düşüncesinde 'ulûm ve fünûn'un hangi anlamları taşıdığı, hangi ilimleri ve bilimleri ifade ettiği ve neleri dışladığı henüz analitik olarak ortaya konmuş olmamakla beraber konumuz itibariyle üç yönünün çok bariz olduğu söylenebilir: Birincisi, İslâm dünyasında çok köklü bir geleneği olan ve birbiriyle irtibatlı fakat farklı çokça disiplin içinde ele alınan "ilimler tasnifi" dairesini[37] kırarak anlaşılmaz, hatta önemsiz hale getirmesidir. Bu da ister istemez ilim kavramını ve ilimler hiyerarşisini zayıflatan, belirsizleştiren, neticeleri itibariyle de neyin, hangi çerçevede söylendiğini ve mantığını anlamayı zorlaştıran bir fonksiyon icra etmiştir.

İkincisi, felsefî arkaplanı, tarihî macerası ve ana hedefleri çok alt düzeyde kavranan, bu yüzden de İslam kültüründeki "ilim" kavramıyla nerde ise aynîleştirilen modern bilimin ve onun verilerinin, "bilim fetişizmine" varacak ölçüde mutlaklaştırılarak tefsir ve kelâm başta olmak üzere bütün islâmî ilimlere bulaştırılmasıdır. Dinin yerini alma iddiasında olan insan merkezli ve akılcı modern bilimin, İslâm dininin, hususen Kur'an'ın mucizeliğinin, 19. asrın pozitivist mantığı içinde savunulması için uygun bir araç olduğuna/olabileceğine dair güçlü bir kanaat oluş(turul)muş ve "İslâmın mâni-i terakki" olduğu, bilimle, akılla barışık olmadığı yolundaki oryantalistik tezleri çürütmek veya bu ağır yükten nisbî de olsa kurtulmak doğrultusunda çokça çaba sarfedilmiştir. Tarih, hadis, siyer, ilmihal, terâcim-i ahval ve menakıb kitaplarında önemli bir unsur olarak yer alan mucize, keramet türünden rivayetlerin gerilere doğru itilmesi, toplumsal hafızada itibar kaybına uğratılması; bir kısmının reddedilmesi, bir bölümünün ağır tenkitlere konu olması, büyük bir yekününun da mevzu hadis, uydurma haber, israiliyat, hurafe, batıl inanç... seviyesine indirilerek tasfiyesi, gittikçe hakimiyetini artıran bu bilim fetişizminin beklenebilir ağır bedelli neticeleridir[38].

---

37 Bu konuda bazı dikkatler için bk. İhsan Fazlıoğlu, "İlim ilim bilmektir; bilim neyi bilmektir?", *Dergâh*, 97 (Mart 1998) (ortasayfa sohbeti); aynı yazar, "İslâm medeniyetine ilişkin bir kavram okuması: ilmu'd-dünya ve ilmu'd-din", *Divan*, 2(1996), 217-24; Dücane Cündioğlu, "Ernest Renan ve 'reddiyeler' bağlamında İslâm-bilim tartışmalarına bibliyografik bir katkı", Divan, 2(1996), 1-94.

38 Genel bir değerlendirme için bk. İsmail Kara, "İslâmcılar, mucizeler, bilim ve pozitivizm", *Dergâh*, 6 (Ağustos 1990).

Tarihteki kopukluk açısından daha da önemli olan üçüncüsü, İslâm dünyasında ilmin XII. asırdan sonra durduğu, gerilediği şeklindeki oryantalistik kanaatleri bir şekilde benimsemiş, kuvvetlendirmiş ve yerleştirmiş olmasıdır. Hemen hiçbir ikna edici delil ileri sürmeden ilim ve fen açısından Selçuklu ve Osmanlı dönemlerini geri plana iten, dışlayan ve alt bir kategoriye indiren bu görüşün, çağdaş müslüman aydınlar tarafından kolaylıkla ve nerde ise ittifakla benimsenmesi tesadüfî değildir. Burada müslüman aydınların, bir kısmını yukarda vermeye çalıştığımız ve tevârüs mekanizmalarını işlemez hale getiren parçalı tarih telâkkileriyle zımnî bir uyum arayışı sözkonusudur. XII. asır sonrasında İslâm dünyasında ilmin durduğu tezinin, akademik olarak birçok açıdan tenkit edilip geçersiz kılınmasına rağmen müslümanların zihninde hâlâ itibarını koruyor olması da ancak bu "uyum" anlayışıyla irtibatlandırıldığında anlaşılabilir.

IV. Tarihi Yaşamak/Tarihte Yaşamak

Cumhuriyet devrinde islâmî endişe sahiplerinin tarihe bakışı nasıl oldu? Modernleşme dönemi esas alındığında bir devamlılıktan/paralellikten mi yoksa bir farklılıktan mı bahsetmek gerekir? Devamlılık, farklılık öğeleri nelerdir? Bu yazı çerçevesinde tartışmaya ve cevaplandırmaya çalışacağımız son sorular bunlar olacak.

1. Modernleşme döneminin parçalı tarih anlayışındaki "tarihi kopuk halkalar halinde algılama, kaynaklara dönüş, bilim fetişizmi..." gibi problemlerin, -muhteva ve istikamet açılarından ciddi seviye kaybına uğramakla beraber- Cumhuriyet devri boyunca da İslâmcı/muhafazakâr çevrelerde varlıklarını korudukları rahatlıkla söylenebilir. Muhtevadaki ciddî seviye kaybı, büyük ölçüde, Cumhuriyet inkılaplarının, dinî meselelerin üst düzeyde ele alınmasını mümkün kılacak fikrî ve kurumsal zeminleri ortadan kaldırması veya zayıflatmasıyla alâkalıdır (medrese ve tekkelerin kapatılması, Şer'iye ve Evkaf Vekâleti'nin lağvı, dinî/hayrî vakıfların işlevsiz hale getirilmesi, basın yayın hayatına getirilen ağır kısıtlamalar vb.). Dönemin ağır şartları gereği, kılıç artığı ulema ve tarikat çevrelerine mensup kişilerin, dinî ve tarihî konularda konuşmak ve yazmak durumunda kaldıklarında, kendilerini bir tür sansüre tabi tutarak genel gidişe uygun, iddiasız ve gevşek yorumlar yapmaları da seviye kaybını artırmıştır. İstikametteki seviye kaybı ise statüleri tahrip edilmiş medrese ve tekke muhitlerinin artık hiçbir siyasî ve sosyal iddia taşıyamıyacak ölçüde

pasif ve tedirgin bir durumda kalmalarıyla doğrudan irtibatlıdır. (Osmanlı'nın son dönemlerinde yetişmiş ve müktesebatı hiç de küçümsenemiyecek bu insanların büyük çoğunluğu 30'lu, 40'lı, 50'li yıllarda, yerlerini dolduracak gerçek takipçiler bırakamadan sessizliğe gömüldüler).

2. Cumhuriyet döneminde muhafazakâr/mukaddesatçı[39] çevrelerin tarihe bakışı açısından üzerinde durulması gereken farklılıklardan biri, Osmanlı tarihine olan vurgunun ideolojik ve sembolik anlamlarla yüklü olarak yeniden canlılık kazanması hadisesidir. Bir tür tarihe dönüş de diyebileceğimiz bu farklılık bir taraftan Osmanlı modernleşmesinin, Osmanlı ve İslâm tarihini giderek daha fazla paranteze alma temâyülünün tenkidini içerirken diğer taraftan da Cumhuriyet ideolojisinin tarih ve din alanındaki "devrimci" yönelişlerini geçersiz kılmaya matuftur. Bu tarih anlayışının ne olduğunu ortaya koyabilmek için temsil gücü yüksek iki kişiden ve iki temâyülden; Nurettin Topçu ve Necip Fazıl Kısakürek'ten bahsetmek istiyoruz.

Cumhuriyet devrinde "kendi" tarihimiz olarak Selçuklu-Osmanlı tarihine, geriye itilen tarihe vurgu yapan ve yaygınlığı açısından olmasa da derinliği itibariyle çok önemli bir isim Nurettin Topçu'dur(öl. 1975). Hemen belirtilmelidir ki Topçu'da Cumhuriyet devrini tenkit etmek, resmî tarih tezini geçersiz kılmak maksadıyla son dönem Osmanlı tarihini öne çıkarma, yüceltme temâyülü açık veya örtük olarak hemen hiç yoktur. Eserlerinde Kanunî sonrası Osmanlı tarihi siyasî, sosyal ve kültürel açılardan, hususen insan ruhunun yüceltilmesi zaviyesinden tenkide çokça açık bir alan olarak işlenmektedir. Lâle devri ve bu devrin şairi olarak Nedim tamamen olumsuz bir devir ve tip olarak görülür. İnsan ruhunun süflîleştiği, siyaset felsefesinin içine kapandığı ve kuşatıcı yorumlardan yoksun kaldığı bir zaman çizgisinde bazı zevklerin (hatta sanatların) irtifa kaydetmesi tek başlarına önem atfedilecek unsurlar olarak mütalaa edilmezler. Muhafazakâr çevrelerin "muktedir ve evliya padişah" derecesine çıkardıkları II. Abdülhamit de eserlerinde -bir iki yer hariç- pek müsbet bir padişah olarak yer almaz. (Yazılarında Vahdettin'in

---

39 70'li yıllara kadar "İslâmcılık" kelimesi yasak ve kullanımdışı olduğu için bugün bizim İslâmcı diye nitelendirdiğimiz kişiler "muhafazakâr milliyetçilik" adı altında faaliyet yürütmüşlerdir. "Muhafazakâr" kelimesinin kullanılması da Cumhuriyet ideolojisine yaklaşan ırkçı, Turancı milliyetçilerden kendilerini ayırmak ve milliyetçi düşüncelerinde dine/İslâm'a vurgu yapmak içindir.

geçtiğini ise hiç hatırlamıyorum)[40]. Bütün bu tarihe yönelik tavırların ve yorumların arkasında, Topçu'nun tarihi, esas itibariyle bir övünme veya kavga alanı değil, fikir mücadelesinde çok özel bir yere yerleştirdiği ve felsefî/ahlâkî düzlemde yeniden yorumladığı "mesuliyet" kavramı etrafında ele alması ve ferdî/millî şahsiyeti inşa eden, ören önemli bir unsur olarak algılamış olması yatmaktadır:

> *"Tarih gözlerimizin önüne bütün bir mesuliyet manzarası sermektedir. Bir milletin hayatı, bir medeniyetin eserleri gelecek nesillerin mesuliyetli ellerine emanet ediliyor.* Ecdadının hatasından da mesul olan biziz. *Tarihe bir kader gibi varis olmak demek, geçen nesillerin, iyi ve fena bütün hareketlerinin mesuliyetini omuzlarına yüklemek demektir. Kendi mukadderatını kendi ellerine alamıyan millet kaybolmağa mahkumdur. Toprağın ve tarihin size yüklediği, maddede ve ruhta anane haline gelmiş binbir mesuliyet omuzlarınızda ağırlaşıyor. Bu mesuliyeti kendinizden başkalarının omuzuna yüklerseniz vatanı ve tarihi kaybedeceksiniz.* Anane bunun için bizimdir. *(...) Hakiki vatandaş bir vatanın tarihiyle beraber bütün mesuliyetini üzerine almak iradesini yaşatan insandır"*[41].

---

40 "Onsekizinci asırda, III. Sultan Ahmed'in, Nevşehirli İbrahim Paşa ile anlaşarak, Nedim'in fröydizm ile pek iyi anlaşılacak olan zevk terennümlerine sahne olan Lale devrini açması, bazılarınca bir rönesans hareketi oldu. Hayır, bu sade cinsi kompleksi olan, libidonun bunalımlarından kurtularak, dışımızda gerçekleşen maddi hazlar saltanatının bir paşa ile bir padişah tarafından kabullenilmesi ve halktan da esirgenmemesidir. Bu zevk ve safa devri, memleketimizde matbaanın açılmasından başka ruh aleminde bir hadise, bir beyin hareketi kaydetmemiştir. Geçen asrın başında II. Sultan Mahmud'un, devlet teşkilatında ve kıyafette yaptığı değişmelerle açtırdığı fabrika ve mekteplerin getirdiği yenilik, hayatın dışına vurulmuş geniş bir cila oldu. İnsan denilen sonsuz varlığın iç dünyasına hiçbir şey getirmedi. Abdülmecid, babasının yaptığı değişmeleri, hukuk ve kanunlar sahasında tamamladı. Daha sonrakilerin ve Meşrutiyetçilerin yaptıkları ise, II. Mahmud ve Abdülmecid'in yaptığı kıyafet, şekil ve teşkilat değişmeleriyle yeni kanun müeyyidelerini, kestiği kafalarla kuyular dolduran meşhur Kuyucu Murad Paşa'nın metodlarıyla tekrarlamaktan başka bir şey olmadı", *Yarınki Türkiye*, İstanbul 1997(4. bs.), 95-96. (Görüldüğü gibi II. Abdülhamit hiç zikredilmemektedir). Topçu'nun eserlerinde son devrin büyük müsbet istisnası Akif, bir ölçüde de Namık Kemal ve Hüseyin Avni Ulaş'tır.

41 *A.g.e*, 194. Topçu bir başka yazısında insanın, tarihin aktif ve pasif muhatabı olması ve bunun neticeleri meselesini de gündeme getirir: "Hiçbir asır XX. asır kadar kaderci olmamıştır. Her asır nasların, fikirlerin fakat XX. asır hayatın kadercisi olmuştur. Mukadderini, hiçbir devrin insanı XX. asrın adamı kadar sabırla ve müsamaha ile karşılamamıştır. Bu sabrın bir sebebi, engin tazyikin çaresiz zebunu

"Tarih, kendisiyle bize intikal eden bütün hadiseleriyle, herbirimizin bin yıllık ömrünü, bin yıllık yaşını hatırlamak suretiyle, herbirimizi bir milletin ferdi yapmıştır[42]*. İşte buna kültürün hayatı denir. Bu hayatta binlerce hareket yaşanmıştır ve bunların hepsi kültürün varlığını meydana getirmiştir. Bu varlıkta, Malazgirt'te, Hayber'de parlayan kılıç bulunduğu gibi Bağdat'da kurulan medrese ve Nizamülmülk'ün teşkilatçı kudreti vardır. Onda şeriat ve kanun önünde eğilen başlar olduğu gibi Yıldırımlarla Yavuzların otoriter ve mesul devlet anlayışları vardır. Onda saban arkasında koşan çiftçi bir milletin nasırlı elleriyle Selçuk mimarisinin secdeye kapanan parlak mihrabı yanyana görülmektedir. Onda Hz. Ebubekir gibi Allah'a teslimiyet sevgisi, Hz. Ömer gibi mesuliyet ihtirası yaşatan hükümdarlar, veliler, halk sınıfları ve devlet adamları vardır"*[43].

"Eski dediğimiz mazi, bizim seciyemizin sanatkârı, hatta şuurumuzun yaratıcısıdır. Mazinin bittiği yerde millet biter, insan biter, izan biter, nihayet bulurlar. Millet tarihinden ibarettir. Onu tarihinden sıyırınız, insan sürüsü kalır. (...) Ferdin, kendisiyle beraber taşıdığı ve benliğine mal ettiği tarih ne kadar genişse, onun şahsiyeti o kadar büyüktür. (...) Bir kelime ile varlığımız tarihimizdir"[44]*. "(...) Mazinin bu ulvi mirasına mukaddesat denir"*[45].

"(...) Vicdanın zaferi kültürümüzü kurtarmakla kabildir. Kültürümüz nerede? Bin yıllık tarihimizin yarattığı kültür, vicdanlarımızda barınıyor; o şuurumuzda, şuurumuzun altında ve bütün

---

ve mahkûmu olduğunu bilmesidir. Fakat asıl sebep bu asrın insanının tarih tanıması, *insanlık hakkında erişilecek hikmetlerin en bedbini*ni ele geçirmesidir. XIX. asrın sonunda Avrupa'nın en iyi tanıdığı ve dört elle sarıldığı ilim tarih olmuştu. Halbuki tarih insan hareketlerinin çokluğu ve tezadları içinde bir müddet ilerleyip sonunda hepsinin de bir çukurda olduğunu öğreten, insan hayatının 'doğmak, cefa çekmek ve ölmek' gibi birinde öbürünü kurtarıcı hiçbir unsur ihtiva etmeyen cevherlerden yapıldığını anlatan *bedbin ve istikbal için imansız bir üstad*dır. *Tarih bize üstad değil, samimiyetle danıştığımız dost olmalıdır. O zaman bilgilerin en kıymetlisi olabilir.* Tarihi iyi bilen asrımızın çocuğu, tezat halinde birçok şeylere aynı zamanda inanıyor, iki düşmanı aynı zamanda sevebiliyor", *a.g.e*, 177.

42 Topçu bir başka yazısında ferdin tarihi yaşı üzerinde tekrar durur: "Bir Türk ferdi, biyolojik bakımdan yirmi, otuz, kırk (...) yaşında olabilir. Fakat ruhi bakımdan o, bin yaşındadır"; *a.g.e*, 154.

43 *Kültür ve Medeniyet*, İstanbul 1998 (3. bs.), 24.

44 *Yarınki Türkiye*, 201.

45 *A.g.e*, 155.

hücrelerimizde gömülüdür. Onu dile getirmek, onu harekete getirmek, onu hayata kavuşturmamız lazım geliyor"[46].

Tarih aynı zamanda ferdin ve cemiyetin mukaddesatını inşa eden bir "iç gözlem"dir. İç gözlem mekanizmasının işlemeyişi veya kıvam düzeyde canlı olmayışının varacağı yer taklittir: "(...) İnsan kendi iç gözleminden uzaklaştığı nisbette otomat ve taklitçi olmaya mahkumdur. İçindeki âleme kuvvetle dalmayan, onu tanımayan insan etrafındakileri taklit eder, umumi cereyana kendini kaptırır, herkes gibi olur: Cemaatın içerisinden bir erkek sesi yükselmez. Millet de öyledir. *Milletin iç hayatı, tarihi ve onun her günkü mahsulü olan mukaddesatıdır.* Bunlara dalarak kendini tarih ve mukaddesatı içinde aramıyan bir millet, başka milletleri taklide çalışır (...). Bir buçuk asırdan beri yaptığımız inkilâpların hepsi de, kendi iç gözlemini yapamıyan bir milletin, dışından aldığı vasıtalarla kurtulmaya çabalayışlarından olmuştur"[47].

Topçu'nun tarih telâkkisi, 1071 Malazgirt Savaşı yani Anadolu'nun müslümanlaşması ile başlatılan "bin yıllık tarih" kavramsallaştırması etrafında vücut bulur. Sırf millet değil bu topraklarda yaşayan insanlar da fizikî olarak kaç yaşında olursa olsunlar tevarüs ettikleri unsurlar itibariyle ruhen/tarihen bin yaşındadırlar[48]. Bu tarihin, birbirini tamamladıkları için vazgeçilmez, aynı zamanda "milliyet" meselesini vuzuha kavuşturdukları için önemli üç unsuru vardır: İslâm (din, kültür), Anadolu (toprak, vatan) ve Türk (insan, millet). Bu kavramlar tek tek veya birlikte, Cumhuriyet ideolojisi dahil olmak üzere 19. asrın ikinci yarısından itibaren bütün akımların ve düşünce adamlarının üzerinde durdukları kavramlar oldukları için Nurettin Topçu'da nasıl yer

---

46 *Kültür ve Medeniyet*, 21-22.

47 *İslâm ve İnsan*, İstanbul 1998(3. bs.), 36.

48 "(...) Binüçyüzyetmiş yıl önce ana rahminde idik. Malazgirt'te dünyaya gözlerimizi açtık. Söğüt kırlarında çocukluğumuzu geçirdik. Ayasofya'nın minareleri altında büluğa erdik. Dünyalara sığmayan bahadır gençliğimizi düşünürken Yavuz Sultan Selim Han'ın aslan bakışlarıyla üzerine ilâhî ferman kazınmış kılıcını hatırlamamak kabil olmuyor"; *Büyük Fetih*, İstanbul 1998(3. bs.), 68; "[Sözde münevverler] bin yıllık tarihimizin her ferdimizin yaşı olduğuna, bu bin yılın bir gününün bile şahsiyetimizden koparılamıyacağına inanmıyorlar. Evet millet ruhî bir varlıktır ve onun ruhu tarihi içinde teşekkül etmiştir, tarihinden ayrılmaz. Tarihini unuttursanız bütün kaynakları kurur. Bugünkü buhranımız ve yer yer birçok müesseselerde komünist ruhunun barınması, tarihimizi inkâr ettirmek isteyen hatalı bir inkılabın meşum eseridir. Bunun hesabı henüz cesaretle sorulmamıştır"; Nurettin Topçu, "Millet ve komünizm", *Komünizme Karşı Mücadele*, 1 (1 Ağustos 1950), 2 (*Ahlâk Nizamı* kitabına "Komunizm ve millet" başlığıyla giren bu yazıda aktardığımız kısım yoktur).

aldıklarına kısaca bakmak gerekir. Ona göre millet yalnızca bir ırkın değil, ırkı "varlık" haline getiren bir tarihin ve coğrafyanın muhassalasıdır. "Ölü bir coğrafya"ya ruh üfleyen, "şuur halini almamış bir tarihi" canlandıran ise "millet olma hamle"sidir. Dolayısıyla coğrafya ve tarihle millet arasındaki ilişki çok taraflı ve karmaşık bir yapı arzeder. Milletlerin oluşumuna bakıldığında bu "hamle" Fransızlarda dil ve kültür ocağından, Almanlarda ırk davasından, İngilizlerde ekonomi hırsından alınmış ve üretilmiştir. "Biz (ise) bu kuvvet iradesini, fertte var olmak iradesinin karşılığı olan olan bu yapıcı aşkı (millet hamlesini), İslâm dininden, onun âleme yayılma idealinden aldık. Milli tarihimizi bu topraklara eken bütün gazilerin kılıçlarının kabzasında 'Allah' adı yazılı, bütün millet şehitlerimizin son nefesinde 'şehadet kelimesi' kazılı idi"[49]. (Milletlerin bu özellikleri felsefelerine, ilim zihniyetlerine, edebiyat ve sanatlarına da yansımıştır: "İlim araştırmalarında Almanlar akılcı, İngilizler tecrübeci, Fransızlar tenkitçi zihniyetini hakim kıldılar. Amerikan ilmi, hadiselere hesap sormayan, tenkitsiz ve geniş ölçüde bir kaydedicilik halinde ilerliyor")[50]. Bu yaklaşımıyla döneminin, İslâm'ı merkezden uzaklaştıran veya tâli bir unsur haline getiren, buna karşılık yeterince tarif edilmemiş olsa da coğrafya ve kültür unsurları açısından İslâmiyet öncesine, Ortaasya'ya atıfta bulunarak "Türk" kelimesi etrafında örülen milliyetçilik anlayışına ve tarih yorumuna kökten karşı çıktığı açıktır. Ziya Gökalp ve Turancılık tenkitlerinin merkezîleştiği alanlardan biri de bu noktadır[51].

---

49 *Yarınki Türkiye*, 121 (ilk yayın tarihi: 1948). Topçu'nun bir başka yazısında bu vurgu daha açık ve geneldir: "Milliyet, kökleri olan ferdi ruhun samimi hareketlerine bağlanmadıkça ve bu ferdi ruh da bir dinin temelleri üzerinde kurulmadıkça sade siyaset ve idarenin vasıtası haline girer, her devrin siyasetine, memleketin idarî icaplarına göre değişir ve milliyetin mürşitleri de siyasî otoritenin bekçileri haline gelirler", *a.g.e*, 240 (ilk yayın tarihi: 1939).

50 *Kültür ve Medeniyet*, 16. Topçu bir başka yazısında aynı meseleye eğilir: "Millet, kültürü teşkil eden bu değerlerin üstünde yaşar. Bu değerler alanında, aynı medeniyete giren milletler bile başkalıklar taşırlar. Meselâ bir Fransız felsefesi, bir Alman romantizmi, bir İngiliz hukuku, bir Amerikan psikolojisi ve bir İtalyan musikisi vardır. Biliyoruz ki Beethoven'in sonsuzluktan dünyamıza çevrilen çılgın romantizmi İtalya'da doğamazdı. Shakespear'in şüphesi Goethe'nin kalbinde barınamazdı. William James'in insancıl çehresini, dengeli karakterini Hugo'nun taşkın aşkında aramayınız. İkisi de aynı realitenin, aynı insan ruhunun sadık ve asil tercümanları olan Balzac'la Dostoyevski, Allah'ın aynı kulları değildirler. Bunlar, başka dünyaların ulvi ruhlarıdır. Başka başka milletlerin çocuklarıdır", *Yarınki Türkiye*, 154.

51 Ziya Gökalp ve Turancılık tenkidi için meselâ bk. *Yarınki Türkiye*, 33-51: "Millet şuurunu yeniden kazanmak için, Türk ırkından yeni bir millet çıkaran Anadolu'nun

Cumhuriyet ideolojisinin tarih ve milliyetçilik anlayışında -Etibank, Sümerbank adlandırmalarına varacak kadar- kaydadeğer bir yer tutan ve Anadolu'nun İslâmiyet öncesi kültür ve medeniyet unsurlarını öne çıkararak hatta bunları yeniden ihya ederek inşa edilen Anadoluculuk fikriyatına karşı Topçu'nun geliştirdiği tenkitler ve yeni bir Anadoluculuk kavramsallaştırması yapması da "ruh üflenmiş bir coğrafya"nın peşinde olmasıyla alakalıdır.

> *"Eti ve Elen halkının seciyesi, kendiliğinden asla bir Alpaslan'ın seciyesini meydana getiremezdi. Alpaslan'ın çocuğu olan Anadolu köylüsünün seciyesinin en mühim tarafını, sonra bütün asırlarda bozulan, bu başlangıçların ruhi kuvveti olan İslâm dini izah edebilir. Anadolu'nun kendi maddi kuvveti ise, bu ne müstemleke kuvvetidir, ne de faraza Türkmende olduğu gibi tüccar kuvvetidir. O Anadolu toprağının verim kuvvetidir"*[52].

> *"Anadolu'nun bizim olan tarihinde ona yeniden ruh ve hayat veren İslâm dininin ve bunu Anadolu'ya getiren Türkmen'in rolü büyüktür. Onun içindir ki biz milli tarihimize Anadolu'da, ilk medeniyetlerin yaşadığı devirlerden, yani binlerce sene evvelden başlayacak yerde, Anadolu'ya Türk unsuru tarafından İslâm ruhunun saçıldığı devirlerden yani bin yıl evvelinden başlıyoruz. (...) Şu halde bizim için lalettayin Türkmen, lalettayin İslâmlık yoktur. Anadolu'nun müslüman olan Türkmen'i bizimdir. (...) İslâm olmadan evvelki Anadolu, bize benzemiyor. İslâm onun ruhunu değiştirmiştir. Bu ruh başkalığı sebebiyle biz, Anadolu'nun İslâm'dan evvelki tarihini yakından benimseyemiyoruz"*[53].

Nurettin Topçu'nun bugünü açıklamak/inşa etmek için Osmanlı tarihine dönüş çerçevesinde merkeze aldığı ve sembolik anlamlarla ördüğü kişi/dönem, Selçuklu-Osmanlı çizgisinin birçok bakımdan en üst temsilcisi

---

tarihini ve toprağını gözlerden uzaklaştırarak yerine mevhum bir Turan ülkesini ikame eden Turancılar, bugünkü kültür ve iman buhranımızın ilk mesulleridir" (s. 36); "Başından sonuna kadar milliyetçilik davasına sadık kalan, Türkleştirme ve İslâmlaştırma siyasetini önplanda tutan bu devletin (Osmanlı Devleti'nin) yıkılışını milliyetçiliğimizin başlangıcı sayanlar, bizden olmayanlarla bizi bilmeyenlerdir. İslâm'ın ruhundan tiksinenler, son asırlarda müslümanlığın mümessillerindeki zaaftan kuvvet alarak tarihin çağları içerisinde gelişen gerçek milliyetçiliğimizi red ve inkâr ederek iptidai kabile ruhunun hayatında milliyetçilik tohumları ve totem kültüründe ruh kaynakları aradılar. Elbette netice hüsran olacaktı. Vatandan uzaklarda vatan aramak, vücuttan uzaklarda ruh aramak gibi bir vehimdi"; *Büyük Fetih*, 12.

52 *Yarınki Türkiye*, 224-25 (ilk yayın tarihi: 1939).

53 *A.g.e*, 111 (ilk yayın tarihi: 1939).

olarak Fatih ve dönemidir. Yıldırım Bayezid'le Yavuz Selim merkezi kişiliğin ikinci halkasını oluşturur. Fatih sembolü, kol ve kılıç kuvvetiyle gerçekleştirilen fetihleri yapmaktan öte otoriteyi tahkim eden, devleti istikrara kavuşturan, adaleti sağlayan, kurduğu medreseler ve âlimlere verdiği değerle ilmi, sanatı, aklı muhkemleştiren, Akşemseddin merkezli olarak tasavvufu ve insanın ruhî terbiyesini, kısaca maddî fetihler yanında manevî fetihleri öne çıkaran... öğeleri birlikte taşıyan bir semboldür[54]. Burada belki üzerinde özellikle durulması gereken konular, müsbet bir kavram olarak ele alınan otorite ve devlet ilişkisi ile tasavvuf olabilir. Çünkü Topçu'nun millet-coğrafya-tarih yorumlarında en üst belirleyici unsur olarak gördüğü İslâm'ı, hem yorum (felsefe, bilgi) hem de yaşama (ahlâk, zihniyet) ve ferdin yükselişi düzeyinde ete kemiğe büründüren ana yapı, nakil ve akıldan bağımsız olarak ele alınmayan, "İslâm'ın ruh cephesi ve hakikatı" tasavvuftur. Topçu'nun otorite ve devlet yorumlarında da tasavvuftaki seyr u sülûkü ve silsileyi (hiyerarşiyi) çağrıştıran unsurlar ağırlıktadır. "Devlet iradesi, fertlerin birleşerek millet iradesi halini alan ruh kuvvetlerinin Allah'a doğru ilerlediği yolda meydana gelen bir durak, bir menzildir. Bizden çıkarak sonsuzluğa yönelen irade bu duraktan geçiyor"[55]. Bir Nakşî şeyhine (Şeyh Abdülaziz Bekkine'ye) müntesip olan Nurettin Topçu'nun tekke ve tarikatların yasak olduğu bir dönemde tasavvufu bu kadar üst bir konuma yerleştirmesi tek başına bile anlamlı olmalıdır.

Tarih telâkkisi konusunda da gerçek takipçileri olmayan Nurettin Topçu *Yarınki Türkiye* kitabının önsözünü şu cümlelerle bitiriyor:

> *"Yarınki Türkiye'nin kurucuları, millet ve cemaat uğrunda fedakârlıklar kabullenenlerin artık bulunmadığı cemiyetimizde, muhtelif simada insanları şahıslarında birleştireceklerdir. Onlarda Yunus Yavuz'la birleşecek, Sinan Akif'e uzanacak, Ebu Hanife Hüseyin Avni'yi tebrik edecektir. Ve onların eseri olan Yarınki Türkiye, şu temellerin üstünde kurulacak: Anadolu'nun toprağından kaynayan bir kan, cemaat için harcanan emek, bin*

54 Bu konuda bk. *Büyük Fetih*, İstanbul 1998 (3. bs.) (Bu kitaptaki yazıların hemen hepsi fetih yıldönümlerinde verilen konferanslar ve yazılan makalelerdir).

55 *İradenin Davası-Devlet ve Demokrasi*, İstanbul 1998, 150.

yıllık bir tarih, otoriteli bir devlet ve ebedi olduğuna inanmış bir ruh..."[56].

Cumhuriyet ideolojisinin tarih anlayışına karşı oluşan, sembolik anlamları ve yaygın etkileri itibariyle önemsenmesi gereken ikinci temâyülün en önemli ve kendi dönemi için başarılı ürünleri, Necip Fazıl Kısakürek'in (öl. 1983) 1950 sonrasında yazdığı birkaç kitapla günyüzüne çıkmıştır. Hemen ifade edilmelidir ki bu temâyül, bütünü itibariyle gerçek mânada bir tarihe dönüş/tarihi yeniden inşa etme iradesi olmaktan çok Cumhuriyet ideolojisine ve Türk tarih tezine karşı bir duruşun ve savunmacı bir tavrın ifadesidir. Bir bakıma Cumhuriyet ideolojisinin olumsuzlaştırarak mahkum ettiği veya gerilere doğru ittiği kişilerin, dönemlerin, alanların itibarlı kılınması yoluyla bir cevap verilmek istenmiş ve toplumun dinî/millî hissiyatı ayakta tutularak muhalif ve "hamaset" ağırlıklı bir tarihi çerçeve oluşturulmuştur. Çoğu kısmen veya tamamen *Büyük Doğu* mecmuasında tefrika edilen bu kitapların en önemlileri şunlardır: *Ulu Hakan Abdülhamit Han* (1965), *Büyük Kapı* (1965)[57]. Necip Fazıl'ın da intisap ettiği Nakşî şeyhi Abdülhakim Arvasi merkezli bu hatırat 1974 yılında bazı ilâvelerle *O ve Ben* adıyla basılacaktır), *Vatan Haini Değil Büyük Vatan Dostu Sultan Vahidüddin* (1968, Atatürk'e hakaret gerekçesiyle toplattırılmıştır), *Son Devrin Din Mazlumları* (1969), *Olanca Romanıyla ve Son Hortlamalarıyla Yeniçeri* (1970), *Sahte Kahramanlar* (konferans, 1976)[58].

Necip Fazıl'ın Osmanlı tarihine dönüşte merkeze aldığı kişi, döneminden kopuk olarak II. Abdülhamit'tir. II. Meşrutiyet devri İslâmcılarının da müstebit kabul edip tahttan indirilmesini nerde ise "bayram ederek" karşıla-

---

56 "Anadolu'nun topraklarından kan, İslâmdan ruh ve Türkün tarihinden hayat almayan Türk kültürü olmaz", *a.g.e.*, s. 161; "Ruhi hayatımızın zirvesi, dini tasavvurların dünyasıdır. İslâm dininin, milletimizin kuruluşunda en büyük rolü oynadığını biliyoruz. Türkün müslüman olması, maddi hayattan ruhi hayata geçiş diye vasıflandırılabilir"; *Kültür ve Medeniyet*, 57; "Malazgirt'ten bu yana 900 yıldan beri temeli ve mayası serapa İslâm olan Anadolu Türk ahlâkı"; *İslâm ve İnsan*, 83.

57 1966'da basılan *Büyük Kapı-Ek*'te Hz. Ebubekir'den Abdülhakim Arvasi'ye kadar 33 Nakşî şeyhinin menâkıbı anlatılmaktadır.

58 İslâm'ın doğuşunu ve Hz. Peygamber'in hayatını anlatan bir roman olmakla beraber Necip Fazıl'ın 1950 yılında basılan *Çöle İnen Nur*'u da bu listeye ilâve edilmelidir, çünkü isminin bile, İslâm'ı ve Hz. Peygamber'i tahfif için yaygın olarak kullanılan "çöl kanunu", "çöl bedevisi" söylemini geçersiz kılmaya dönük olduğu açıktır. Eserin *Büyük Doğu*'da tefrika edilmeye başlamasının tarihi Aralık 1946'dır.

dıkları[59], Cumhuriyet ideolojisinin ise "kızıl sultan" diye andığı II. Abdülhamit'in, "ulu hakan", "veli padişah" seviyesine çıkarılması[60]; okullarda, "Satar mıydı Vahdettin keyfi için vatanı" mısralarının okutulduğu dönemlerde Vahdettin'in muktedir, vatanperver ve büyük padişah olarak tasvir edilmesi, özellikle Mustafa Kemal'i, Milli Mücadele'yi organize etmesi için Anadolu'ya gönderenin Vahdettin olduğunun vurgulanması; Cumhuriyete giden çizginin mimarlarından Mustafa Reşit Paşa, Âli Paşa, Fuat Paşa, Mithat Paşa, Namık Kemal, Tevfik Fikret, Ziya Gökalp ve bilumum İttihatçıların "sahte kahraman" olarak adlandırılması... doğrudan doğruya siyasî merkezin tarih anlayışına karşı bir hareket olarak değerlendirilebilir. Necip Fazıl'ın üslubunu, ne yapmak istediğini ve yaptığı şeyin seviyesini göstermesi açısından Abdülhamit'le ilgili değerlendirmelerinden birkaç örnek zikredilebilir. Bu örneklerde Abdülhamit Osmanlı'yı üst düzeyde temsil etmektedir:

> *"Çeyrek asırdan beri yakasına yapışmış bulunduğum dost, işte; Ulu Hakan İkinci Abdülhamit Han... Tarih Davamızın kutup misâli Abdülhamid'i, evvela kölesi olmak devletine erdiğim büyük veliden (Şeyh Abdülhakim Arvasi, İK.), terkibî ve telkinî olarak tanıdım" (s. 11).*
>
> *"Bütün Osmanoğulları içinde Abdülhamid çapında dindar ikinci padişah bulunup bulunmadığı, sorulmaya değer bir keyfiyet... Kanaatimizce, ne Kosova sahrasında harp sabahının gecesini başı secdede geçiren Murad, ne Fatih Sultan Mehmed, ne Bayezid-i Veli, ne de şu veya bu, dindarlıkta Abdülhamid'in derecesine ulaşabilir" (s. 321), "Nasıl olur da (bu kadar dindar bir padişah) din ve şeriat kitaplarını yaktırabilir? Ona dünya imparatorluğunu verseler ve (dinin) en küçük bir ölçüsünü bir an için silmesini isteseler, kabul etmediği takdirde de bütün vatanı*

---

59 İslâmcıların, II. Abdülhamit'i bir müstebit, yönetimini de istibdat olarak değerlendirmeleri için bk. İ. Kara, *İslâmcıların Siyasî Görüşleri*, 131-42.

60 Necip Fazıl, Abdülhamit'in büyüklüğünü göstermek ve karşı tezleri çürütmek için Cumhuriyet idaresinin üç kurucu paşasından biri olan Fevzi Çakmak'a atıfta bulunarak şunları anlatır: "Günün birinde Mareşal Fevzi Çakmak bana -yakın teması olan bir kimseydim kendisiyle- bir kitap uzattı. İngiliz Amirallik Dairesi'nin bastığı bir eser (...) '*Abdülhamid'in Donanma Siyaseti*' adlı bir kitap. O zaman Mareşal bana 'bunu tercüme ettireceğiz' demişti. (...) İngiliz Amirallik Dairesi bu eserinde Abdülhamid'in donanmayı Haliç'e çekmek suretiyle devleti kurtardığından bahsediyor. Halbuki böyle yaptı diye (mason ve İttihatçı politikası) vatan haini diyorlar Abdülhamid'e bizde. (...) Düşmanlarımız hakikatı belirtiyor"; *Sahte Kahramanlar*, İstanbul 1987(4. bs.), 63-65.

istila edeceklerine inandırsalar, acaba 'peki' demesine ihtimal düşünülebilir mi? Bu suale 'asla!" demeyecek bir kâfir bulunamazken 'şeyhulislâm' unvanı kâfirden beter bir münafığın, hem de 'fetva' (hal fetvası kastediliyor, İK.) diye ortaya attığı küfürnameye ne buyurulur?" (s. 196).

*"Abdülhamid'in Batılıları kendi mevzuunda rekabete sürüklemek, tezada boğmak, birbirine düşürmek, iç ve dış meseleleriyle zayıf taraflarından yakalayıp akamete uğratmaktan ve böylece hasta döşeğindeki Osmanlı İmparatorluğu'na rahat bir nefes aldırıp onu içten kurtarmanın çarelerini aramaktan ibaret dış politikasına karşılık, iç politikası, beş noktada özleştirilebilir: **1.** Daima şifa ve deva iddiasıyla gelen iç mikropları temizlemek, **2.** Sağlam bir ruh temeli üzerinde gerçek bir madde umranına yönelmek, **3.** Batıyı bütün müsbet bilgileriyle benimseyip kötülüklerinden ve ruhî sirayetlerinden uzak kalmak ve Doğulu şahsiyet kökünü sımsıkı muhafaza etmek, **4.** Devlet ve hükümet bünyesine ahlâkî, iktisadî ve ictimaî üstünlük şuurunu başa alıcı bir ruh getirmek, **5.** Bütün kemalleri ve gerçek kemal yolunu dinde ve dinin hakikatinde görmek, din vecdi ve aşkını, birkaç asırlık pas ve küfürden kurtarıp fert ve cemiyete hakim kılmak" (s. 289-90).*

"Abdülhamid'i küçültmek, çürütmek, baltalamak ve engellemek isteyen her cereyanın önplanında kim bulunursa bulunsun arkaplanında daima 'yahudi'yi aramak lazımdır" (s. 312).

"Abdülhamid, o (kadar) çile ve ıstırap numunesiydi ki, fert olarak muazzam iffetine rağmen dünyanın en iffetsiz ve istismardan başka bir şey bilmez tipleriyle (İttihatçılar kastediliyor, İK.) uğraşmaya ve köpeklere kemik atarcasına tek tek gıdalarını vermeye mecburdu. Hatta köpeklerin Paris'ten İstanbul'a kadar büyük çapta üremesine, bu haliyle sebebiyet verdiği bile iddia olunabilir" (s. 198). "Her şeyden evvel 'Jöntürk' (İttihatçı) kendi öz mayasından, hamurundan, yani milletinin ruh kökünü dayadığı iman ve İslâmdan tiksinen ve bu nefret hissini Batının çıkartma kağıdı kadrosunda dış zinet çizgileriyle, kendi sefil dünyasına ait kırık dökük eşyanın satıhçı ve ucuzcu kıyasından devşiren arsız cehalet ve mağrur hamakat tipidir ve başlıca kastı İslâmiyettir" (s. 435)[61].

---

61 Sayfa numaraları *Ulu Hakan Abdülhamit Han*'ın 3. baskısına göredir; İstanbul 1976.

Necip Fazıl'ın *Son Devrin Din Mazlumları* kitabında, Cumhuriyet devrinde "zulme uğramış" ulu şahsiyetler olarak tasvir ettiği kişilerin kimliklerine bakıldığında bu karşı tarih oluşturma cehdi daha açık bir şekilde anlaşılacaktır. Kitaptaki bölüm başlıkları şunlar: Mazlum padişah, Şeyh Said, Şapka kurbanları, İskilipli Atıf Hoca, (Erbilli) Şeyh Esad Efendi, Doğu faciası, Said-i Nursi, Süleyman (Hilmi Tunahan) Efendi, Seyyid Abdülhakim Arvasi. Bu zevattan ikisi (Şeyh Said, İskilipli Atıf Efendi) İstiklal Mahkemeleri tarafından idam edildi; biri (Şeyh Esad Efendi) Menemen hadisesi üzerine açılan mahkemede oğlu ile birlikte idama mahkum edildi, oğlu idam edildi, yaşı dolayısıyla kendi cezası infaz edilemedi, kaldırıldığı hastahanede, biraz da şaibeli bir şekilde vefât etti, -zehirletildiği yolunda yaygın rivayetler vardır-; diğer üçü vefâtlarına kadar göz hapsinde veya kontrol altında tutuldu. Birkaçının bugün mezarı bile belli değil. İskilipli ve Bediuzzaman hariç diğerlerinin, 1925 sonrasında en çok takibata uğrayan Nakşibendiye tarikatında şeyh/halife olmaları da başlıbaşına anlamlı. Necip Fazıl kendi şeyhi Abdülhakim Arvasi'yi de dahil ederek Cumhuriyet ideolojisine karşı, bir şekilde tarikat ve Nakşîlik savunması yapmaktadır.

Necip Fazıl'ın doğruluk dereceleri ve seviyesi tenkide hayli açık fakat sembolik değerleri yüksek olan bu yakın tarih tasvirleri/ilgileri ve son Osmanlılar'ı Cumhuriyetçiler'e karşı öne çıkarma cehdi, nihayet yakın tarihe "kahramanlar ve hainler" gibi ara renkleri olmayan iki zıt kutbun mücadelesi olarak bakma temayülü İslâmcı çevrelerde ne yazık ki henüz aşılamamıştır. Bir başka kahramanlar ve hainler çerçevesi olan resmi tarih tezinin, kendini tashih ve tadil etmeye hiç yanaşmadığı bir süreçte İslâmcıların tek başlarına kendi yakın tarih telâkkilerini aşmaları beklenebilir miydi? sorusu Türkiye şartlarında yerinde ve haklı bir sorudur. Fakat bu aşma cehdi gösterilemediği zaman "yalan tarih" olarak adlandırılan bir tarih tezine, doğruluğu en azından tenkide çokça açık bir başka malûl tarih anlayışıyla karşı çıkılmış oluyor ki bu tavırla ancak "hamaset"in ayakta tutulabileceği, buna karşılık kuvvet ve zaaflarıyla bize ait olan bir toprağa ayak basma/bir tarihe adım atma şansının zayıflayacağı açıktır[62].

---

62 Büyük ölçüde Necip Fazıl'ın inşa ettiği bu yakın tarih telâkkisi, bilgi seviyesi daha yükselmiş olarak İhsan Süreyya Sırma, Kadir Mısıroğlu ve Sadık Albayrak çizgisinde, popüler yönü de Mustafa Müftüoğlu çizgisinde devam etmiştir, etmektedir.

3. 1960 ihtilali sonrasında Mısır ve Suriye merkezli Müslüman Kardeşler'in, Hindistan-Pakistan merkezli Cemaat-i İslâmî'nin ve nihayet 80 ihtilâli sonrasında İranlı yazarların eserlerinin Türkçe'ye tercüme edilmesiyle Türkiye'deki okumuş-yazmış müslümanların tarih telâkkilerinde yeni ve ciddî bir kırılma daha meydana gelecektir (ihtilâllerle bu gelişmeler arasındaki kronolojik ilişki bir tesadüf müdür dersiniz?). Bu üçüncü "katlı kırılma"ya tarih tasavvurundaki anarşi bile diyebiliriz. Çünkü buraya kadar özetlediğimiz tarih tasavvuru kırılmalarında açık veya örtük bir hedef, bir siyaset, Türkiye'nin siyasî kronolojsiyle örtüşen bir yön olmasına rağmen bu dönemde hem hedef hem de siyaset iyice belirsizleşecek, geride yalnız parlak sözler ve ayakları yere basmayan açıklamalar kalacaktır.

Bu yoğun ve etkili tercüme faaliyetlerinin, her tercüme faaliyeti gibi müsbet tesirlerini, özellikle dinî bilgilenme düzeyinin, belli alanlarla sınırlı da olsa yükselişi ve aksiyonun önem kazanması gibi yönlerini küçümsüyor veya gözden ırak tutuyor değiliz, aksine bunları hem muhteva hem de istikamet açısından önemsiyoruz. Bizim dikkat çekmek istediğimiz husus bu tercümelerin aynı zamanda, sürmekte olan bir tarih tasavvuru bozulmasını süratlendirmesi ve artırması hadisesidir.

İranlı yazarlardan yapılan tercümelerin "katlı tarih kırılması"ndaki etkisi Şiilik dolayısıyla daha karmaşık ve problemlidir. Türk toplumunun tarih telâkkisi ve hafızasının kodları hesaba katıldığında gerçek bir karşılık bulma şansı ise hemen hiç yok gibidir. Modernleşme sürecinin, mantık ve söylem itibariyle Şiilik ile Sünnîliği belki İslâm tarihinin hiçbir döneminde olmadığı kadar birbirine yaklaştırdığı açık olmakla beraber bu yakınlaşmanın tarihî kodlara taşınabilecek bir mahiyete sahip olmadığı söylenebilir. Bu karmaşık meseleyi yalnızca bir alanda vuzuha kavuşturmak için Ali Şeriati'nin *İslâm Sosyolojisi Üzerine*[63] kitabındaki İslâm tarihinin örnek kişilikleri üzerinde durulabilir.

> *"Hz. Musa'nın şeriatı için Harun'u, Hz. İsa'nın şeriatı için Sen Pol'ü, İslâm şeriatı için de Hz. Ali'yi, Hz. Hüseyin'i ve Hz. Ebu Zerr'i örnek kabul edersek, her bir şeriatı anlayışımız derinlik kazanır. Bu dersimizde, İslâmın yetiştirdiği, Allah'a, Kur'an'a ve Peygamber'e inanan örnek insan olarak Hz. Hüseyin'i ele alalım. (...) Önümüzde, Hz. Hüseyin'in hayatı, düşünceleri ve özellikleri*

63 Çev. K. Can, İstanbul 1980.

konusunda bilgi edinmemizi kolaylaştırabilecek bir yöntem daha var. Bu da Hz. Hüseyin'i, her ikisi de müslüman olmakla birlikte, biri felsefe, öteki de İran tasavvufu eğitiminden geçmiş iki insanla, Ebu Ali Sina ve Hüseyin M. Mansur Hallac'la karşılaştırmaktır. Bu üç insanı karşılaştırmakla felsefe, tasavvuf ve İslâm arasındaki farkları ve ortak noktaları kavramamız da mümkün olabilecektir" (s. 76).

"O'nun (Hz. Peygamber'in) eğittiği üç insan; Hz. Ali, Hz. Ebu Zerr, Hz. Selman iki boyutlu insanın en güzel örnekleridir. Onlar, hem siyaset ve savaşla uğraşmışlar, daha iyi bir dünya için mücadele etmişler, her zaman ilim ve müşavere meclislerinde bulunmuşlar, hem de (doğu ve batının bütün büyük münzevilerinden ve mistiklerinden çok daha fazla) ibadet ve takva ile uğraşmışlardır" (s. 92).

Ali Şeriati'nin bir şiî olarak İslâmın örnek tarihi kişilikleri üzerinde dururken yalnızca Hz. Ali, Hz. Hüseyin, Hz. Ebu Zerr ve Hz. Selman-ı Farisî'yi öne çıkarmasında şaşılacak bir şey yoktur. Çünkü bu itikadî boyutu da olan bir tarih ve din yorumudur. Fakat bu örnek tarihî kişilikleri, İslâm tarihini farklı bir şekilde yorumlayagelmiş, tarihî-dinî örnek kişilikleri hiyerarşileriyle birlikte oturmuş sünnî bir hafızaya aksettirmeye, tercüme etmeye çalıştığınızda bundan gerçekliği olan bir tarih tasavvuru çıkarmak mümkün olmayacaktır. Hele bütün bunlar, tabiatı gereği toplumsal karşılıkları önemsemesi gereken "sosyoloji" alanında cereyan ediyorsa durum daha da ciddî demektir. Tarih tasavvurundaki bu örtüşme/tetabuk yetersizliğini veya zıtlığını görebilmek için sünnî muhitlerde kaleme alınmış herhangi bir ahlâk, siyasetnâme, nasihatnâme kitabının örnek kişilikleri listesine bakmak yeterlidir. Aslında Ali Şeriati aldığı eğitim gereği, "dinin biyografisi tarihidir" diyecek kadar tarihin kopuk parçalar halinde ele alınmasının imkânsızlığı veya problemlerinin farkındadır[64] fakat bağlı olduğu mezhep dairesi onu sınırlı bir alana ve tasvire mahkum etmektedir.

---

64 "Din de bir insan gibidir. Bir dinin düşünceleri, insanları inanmaya çağırdığı düşüncenin temelleri o dinin kitabında toplanmıştır. *Dinin biyografisi de tarihidir.* Bu durumda, İslâmı doğru ve net olarak çağdaş yöntemlere uygun bir biçimde öğrenmenin iki yolu vardır. Birincisi, Kuir'an'ı İslâmın 'düşünce'lerinin, ilmi ve edebi ürünlerinin 'icmal'i gibi ele alıp incelemek; ikincisi de, İslâm tarihini Hz. Peygamber'in (s.a.) görevini yerine getirmeye başlamasından itibaren günümüze kadar olup bitenlerin 'yekün'u gibi ele alıp incelemektir"; *a.g.e*, 71.

Müslüman Kardeşler'den ve Cemaat-i İslâmî'den yapılan tercümelerin tarih tasavvurundaki bozulmaları süratlendiren ve artıran özelliklerini şöyle özetleyebiliriz sanıyorum:

1. İslâm dünyasının hem kültürel hem de siyasî iddialı coğrafyaları olarak Mısır ve Hindistan-Pakistan havzalarının, modernleşme tecrübesi ve Avrupa ile ilişkiler açısından Osmanlı-Türkiye havzası ile birçok bakımdan benzerlikler taşıdığı, ilâve açıklamalara ihtiyaç göstermiyecek kadar açıktır. Açık olan bir şey daha var ki o da Osmanlı-Türkiye havzasının siyasî merkezinin diğerlerinden farklı olarak doğrudan Avrupalı güçlerin işgal ve istilasına maruz kalmamasıdır. İsmet Özel'in dikkatleri[65] istisna edilirse yeterince önemsenmeyen, üzerinde durulmayan veya teferruat kabul edilerek atlanan bu tarihî gerçek, fazlasıyla emperyalizm karşıtlığının ve bağımsızlık hareketlerinin renk ve kokularını taşıyan bu tercümelerin Türkiye'deki akislerinin ideolojik islâmî söylemin yükselişi dışında fikri derinlik ve toplumsal/siyasal açıklayıcılık taşımaması neticesini doğurmuştur.

2. Müslüman Kardeşler ve Cemaat-i İslâmî hareketlerinin doğup boy attığı dönemlerde Türkiye'nin İslâm fikriyatı itibariyle derin bir sessizliğe ve yasaklarla örülü bir içe kapalılığa mahkum olmuş olması bu hareketlerle Türkiye'deki İslâm algılayışları arasında hem muhteva hem de tarihî olarak bir boşluk, bir örtüşme yetersizliği meydana getirmiştir. Bir başka ifade ile Mısır ve Hindistan-Pakistan'da aktif ve kurucu bir mücadele yürütülürken hatta siyasî merkezle sonradan başarısızlığa uğrayacak iddialı ittifaklar kurulurken Türkiye'de en iyimser ifadesiyle mevcudu korumaya ve kayıpların bir kısmını telafi etmeye dönük bir mücadele tarzı takip edilebiliyordu. Bu yüzden Müslüman Kardeşler'in, Cemaat-i İslâmî'nin dünyaya meydan okuyan, İslâmî çözümlerin yakın bir gelecekte varlık alanına çıkabileceğini yüksek sesle dile getiren fikirlerinin, hissiyat düzeyinde bulduğu karşılık fiili alana tercüme edilememiştir.

3. Oryantalist tezleri ve tenkitleri çok önemseyen bu hareketlerin İslâm yorumlarına ve tarihi değerlendirme tarzlarına bakıldığında yukarda ikinci kısımda özetlemeye çalıştığımız çağdaş İslâm düşüncesinin, İslâmcılık hareketinin ana söyleminden ciddi olarak etkilendikleri görülecektir. Kaynaklara dönüş, parçalı tarih telâkkisi, bilim fetişizmi vb. Aslında bu etkilenme nor-

65 Bu dikkatlere örnek olmak üzere bk. İsmet Özel, "Türkiye'nin önemli yeri", *Cuma Mektupları*, İstanbul 1989, I, 53-64 (İlk yayını: *Milli Gazete*, 2 Aralık 1988).

maldir de. Fakat Türkiye'de, büyük ölçüde Cumhuriyet idaresinin çok yönlü ve sert tasarruflarının etkisi ve tehdidi altında başlayan bir tür tarihe; yakın veya uzak dönem Osmanlı tarihine dönüşle bu söylem arasında uzlaştırılması güç problemler ortaya çıkmıştır. Mevcut siyasî bir merkezden yoksun ümmetçilik vurgusunun hayli itibar kazandığı, milliyetçiliğin reddedildiği bir söylemle millî bir söylemi İslâmî bir muhtevaya büründürme cehdi gösteren söylem arasındaki siyasî ve kavramsal boşluk giderek kapatılması imkânsız bir gerilim alanına, netice olarak da Cumhuriyet devrinde müslüman çevrelerdeki bir tür tarihe dönüşten uzaklaşmaya varacaktır. Bizim; tarih tasavvurundaki "katlı kırılma" hatta kaos dediğimiz hadise de budur[66].

Son yıllarda müslüman çevrelerin giderek daha fazla insan hakları, demokrasi, çoğulculuk, çok hukukluluk, medine vesikası, hoşgörü, sivil toplum gibi kavramları, Avrupa'daki felsefî ve siyasî maceralarını nerde ise hiç bilmeden, daha da önemlisi Türkiye'de tarihî ve aktüel olarak neye tekabül ettikleri üzerinde hiç kafa yormadan rahatlıkla kullanabilmeleri bu katlı tarihî kırılmanın apaçık tezahürlerinden başka bir şey değildir.

4. 80 sonrasında tercümeler vasıtasıyla Türkiye'ye gelen bir başka İslâm (hatta insanlık) tarihi yorumu "gelenekçi" Guenon ekolünün yorumudur (R. Guenon, M. Lings, F. Schuon, T. Burckhardt, S. Hüseyin Nasr, A. es-Sufi. -İran asıllı olan Nasr hariç diğerleri tasavvuf kanalıyla müslüman olmuş batılı entellektüellerdir-). Bu ekolün Türkçe'ye tercüme edilmesi, birbiriyle bağlantılı olarak üç önemli netice doğurmuştur denebilir. Bunlardan birincisi, modernleşme tarihi boyunca Avrupa'nın, batı medeniyetinin, felsefeden sanata kadar üst düzeyde bir değerlendirme ve tenkidinin Türkçe'ye aktarılmış olmasıdır. Bu değerlendirme ve tenkit ameliyesi aynı zamanda İslâm modernizminin de sıkı bir değerlendirme ve tenkitten geçmesi mânasına gelmektedir. İkincisi İslâm dünyasındaki ıslahat hareketlerinin önünde en büyük engel olarak görülen, bu yüzden en geniş ve etkili tenkit alanlarından biri haline getirilen tasavvufun, İbn Arabî fikriyatının yine modernleşme tarihi boyunca göremiyeceğimiz ölçüde üst bir konuma yerleştirilerek ele alınmasıdır. Üçüncüsü -ki ele almaya çalıştığımız konu itibariyle en önemlisi budur- dinle "gelenek" (tradition) arasında kurulan zarurî bağlarla hatta aynîleştirmelerle din, İslâm ve insanlık tarihinin kopuk halkalardan müteşekkil bir saha olmak-

66 Bu konuda bazı tesbitler için bk. İsmail Kara, "Müslüman Kardeşler Türkçeye tercüme edildi mi?", *Dergâh*, 21(Kasım 1991).

tan çıkarılmasıdır. Burada din mânasına da gelen "gelenek" aynı zamanda mutlak olarak tarihtir.

Gelenekçi ekolün Türkçe'ye aktarılmasının, İslâmî çevrelerdeki problemli tarih tasavvurunu nasıl etkilediği konusunda konuşmak en azından şimdilik erkendir.

V. Hâtime

Ahmet Hamdi Akseki(öl. 1951) II. Meşrutiyet devri İslâmcılık hareketinin içinde parlak bir isim olarak yetişti. Müderristi. Mehmet Akif'in başı çektiği *Sebilürreşat* ekibiyle birlikte Milli Mücadele'yi destekledi. Ankara'da Şer'iye ve Evkaf Vekâleti'nde etkin görevler üstlendi; Tedrisat Umum Müdürlüğü yaptı. 1924 yılında kurulan Diyanet İşleri Başkanlığı'nda önce müşavere heyeti azası, sonra tek başkan yardımcısı, ardından da başkan olarak aralıksız görev yaptı. Cumhuriyet devri din-siyaset ilişkilerinin bütün problemlerini en üst düzeyde yaşadı; mevcut zor şartlarda bütün imkânları kullanarak kendisini, düşünce dünyasını ve temsil ettiği kurumu en az zararla kurtarmaya çalıştı, onlarca kitap ve makale yazdı, nihayet vazife başında vefât etti[67]. Onun, bütün bu tecrübeleri yaşamış biri olarak kendisi ve tarih için söyledikleri, bu yazıda söz konusu etmeye çalıştığımız problemleri özetliyor gibidir:

> *"Benim neslimin büyük günahı tarihini bilmemek, tarihine inanmamak ve bilhassa tarihinde kendinden bir şey devam ettiğine inanmamaktı. Gördüğümüz feci terbiyenin tesiri altında (tarihi) bir mezar ve bütün vekayii birer ceset gibi düşünüyorduk. Mazimiz bir dağdı: Onu çıkmıştık, şimdi inmekle meşguldük. Ve talihin bizi iniş tarafında dünyaya getirdiğine kızmaktan başka yapacak bir şeyimiz yoktu"* [68].

---

67 Akseki'nin hayat hikâyesi ve temel görüşlerini veren metinler için bk. İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, İstanbul 1997(genişletilmiş 3. bs.), II, 269-379; Cumhuriyet devrindeki mücadelesi ve takip ettiği siyaset için ayrıca bk. aynı yazar, *Şeyhefendinin Rüyasındaki Türkiye*, 23-30.

68 Ahmet Hamdi Akseki, *Askere Din Kitabı*, İstanbul, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay. 1946, 345. Tarihin "mezar ve ceset" kelimeleriyle ifade edilmesi Tevfik Fikret'in yukarda verdiğimiz beytini ne kadar da çok hatırlatıyor! (Akseki'nin bu paragrafına yıllar önce dikkatimizi çektiği için sayın Ali Birinci'ye müteşekkirim).