

Modern Türk düşüncesi üzerine erken bir değerlendirme: Ahmed Muhiddin (1892-1923)*

Suat MERTOĞLU

O s m a n l ı
D e v l e -
t i ' n i n I I .
A b d ü l -
h a m i d
döneminden (bilhassa
1890'dan) itibaren Al-
manya ile yakın askerî ve
ticarî ilişkiler içerisine
girdiği bilinen bir hu-

sustur. Daha sonra 1914 yılında Osmanlı hükümetinin Almanya'nın yanında savaşa girmesinin getirdiği "silah arkadaşlığı"nın sonucu olan kader birliği, iki ülke arasındaki ilişkiyi en üst düzeye çıkarmış, bu gelişme ile beraber bilhassa Almanya'da Osmanlı'ya olan ilgi, ilmi ve akademik seviyede de büyük bir ivme kazanmıştır.

Doğu'ya, İslâm'a ve Müslümanlara yönelik akademik disiplini ifade eden şarkiyat araştırmaları Almanya'da asırlar öncesine giden bir geleceğe sahip olmakla beraber, bunlar daha ziyade filolojik ve tarihî karakteri ağır basan klasik çalışmalardan ibarettir. Almanya'da şarkiyat alanında çalışan ilim adamlarının dikkatlerini İslâm dünyasının modern problemlerine yöneltmesi, ancak 19. asrın sonlarından itibaren mümkün olmaya başlamış, özellikle I. Dünya Savaşı'nda Osmanlı Devleti ile silah arkadaşlığı yapmak, bu yönelişte ciddi bir katkıya sahip olmuştur.

Bu dönem Almanya'sında İslâm dünyası ve Osmanlı'daki modern siyasî, ekonomik ve kültürel gelişmeleri takip eden, onları Almanya'da tanıtmaya çalışan kimi örneklere rastlanır. Bunlar arasında bilhassa Martin Hartmann'ın (ö. 1918) çalışmalarına işaret edilmelidir. Hartmann gerek İstanbul'daki kısa ikametinde dönemin ileri gelen edebiyatçılarıyla yaptığı görüşmeleri anlatan kitabında,¹ gerekse daha son-

* Bu yazıyı okuyan ve görüşlerini bildiren İsmail Kara'ya müteşekkirimiz.

¹ Martin Hartmann, *Der Islamische Orient, Bd. III, Unpolitische Briefe aus der Türkei*, Leipzig 1910.

ra Türkiye'deki önemli edebiyat ve fikir adamlarının hayat ve eserlerinden söz eden çalışmalarında² yeni edebî ve fikrî akımlar, bu akımların önemli simaları ve eserleri hakkında bilgi verir. Hartmann dışında diğer bazı araştırmacılar da Türkiye'deki modern gelişmelerle ilgilenmişlerdir.³

Ancak gerek Hartmann'ın çalışmaları, gerekse diğer münferit çalışmalar şu ya da bu edibin bir eseri ya da belli bir problem hakkında bilgiler veren, ancak Türkiye'de modern dönemde düşünce ve zihniyet dünyasında meydana gelen değişimleri küllî bakışla kuşatacak bir perspektiften yoksun olan çalışmalardır.

İşte böyle bir ortamda İstanbul'daki edebiyat, ilim ve fikir çevrelerini yakından tanıyan, oradaki fikir tartışmalarının içerisinde bizzat yer almış genç bir kabiliyet olarak Almanya'ya giden Ahmed Muhiddin, gerek verdiği dersler, gerekse 1921 yılında Leipzig Üniversitesi'ne sunduğu doktora teziyle Türkiye'deki modern fikrî ve edebî tartışmaların, özellikle de modern din yorumlarının orada tanıtılarak seviyeli bir şekilde takip edilip anlaşılmasında önemli bir rol oynamıştır.

I. Ahmed Muhiddin: Hayatı ve Eserleri

A. Hayatı

Ahmed Muhiddin'le ilgili olarak yakın zamana kadar yazılmış yegâne yazı, Alman türkoloğu Heidi Stein'a aitti.⁴ A. Muhiddin'in torunu

2 Martin Hartmann, "Aus der neueren osmanischen Dichtung -I-II-" *Mitteilungen des Seminar für Orientalische Sprachen* (bundan sonra *MSOS*), XIX (1916), s. 124-179 ve *MSOS XX* (1917), s. 86-149; "Zu 'Aus der neueren Osmanischen Dichtung, I. Jahrgang XIX (1916) s. 124-179' Versuch einer Synthese und Nachträge", *MSOS, XXI* (1918), s. 1-82. Bu makaleler kısmen kitap halinde de yayınlanmıştır: *Dichter der neuen Türkei*, Berlin 1919.

3 Bu tür çalışmalara örnek olarak şunlar zikredilebilir: Paul Horn, *Geschichte der türkischen Moderne*, Leipzig 1902; Friedrich Giese, "Neue Gedichte von Mehmed Emin Bej", *MSOS, II. Abt.* (1910), s. 1-51; C.H. Becker, "Islampolitik" (1915), "Der türkische Staatsgedanke" (1916), "Das türkische Bildungsproblem" (1916), *Islamstudien*, Bd. II, Leipzig 1932, s. 310-384; Otto Hachtmann, *Die türkische Literatur des zwanzigsten Jahrhunderts*, Leipzig 1916; a.mlf., "Die neuere und neuste türkische Literatur", *Die Welt des Islams* (bundan sonra *WI*), 5 (1917), s. 57-77; a.mlf., *Europäische Kultur-reinflüsse in der Türkei. Ein literärgeschichtlicher Versuch*, Berlin 1918.

4 Heidi Stein, "Ahmed Muhiddin (1892-1923) Leipzig'de Bir Türk Bilimadamı", çev. Gönül Özen Sezer, *Tarih ve Toplum*, sy. 114 (Haziran 1993), s. 36-38.

Andreas Hinz'in yardımıyla hazırlanan sözkonusu yazıda, bilhassa Leipzig Üniversitesi'ndeki dosyası ve torununun temin ettiği malzemeden hareketle A. Muhiddin'in genelde hayat hikâyesi ve özelde bu hikâyenin Almanya safahatı ortaya konulmuştur. Bu yazının dışında Stein iki ayrı yazısında daha Leipzig Üniversitesi'ndeki Türkoloji çalışmalarının tarihi bağlamında A. Muhiddin'den söz eder.⁵ Biz Stein'in Türkçe'deki yazısını okuyunca önce A. Muhiddin'in torunu ve Münih Üniversitesi'nde Matematik profesörü olan Sayın Hinz'le görüştük ve onun elinde bulunan dedesiyle ilgili malzemeye ulaştık. Bu malzeme, Gummersbach'taki Oberrealschule'de Ahmed Muhiddin'in öğrencisi olduğu Oberprima sınıfının 1914-1915 ders yılına ait sınıf defterinin sûreti, 9 Mayıs 1921 tarihli Ahmed Muhiddin imzasını taşıyan daktilo ile yazılmış iki sayfalık özgeçmiş, Ahmed Muhiddin'in kendi elyazısı ile Leipzig Üniversitesi Felsefe Fakültesi'ne hitaben yazılmış iki adet dilekçesi ve yine kendi elyazısı ile yazdığı doktora tezinin 6 sayfalık özetinden ibarettir.⁶ Daha sonra, A. Muhiddin'in hayat hikâyesinin karanlıkta kalmış kısımlarını aydınlatmak üzere, onun lise çağlarından itibaren yetişme yıllarını, çevresini, Almanya'ya gidişini, Türkiye'ye döndükten sonraki yaşamını, çektiği sıkıntıları ve vefatını aydınlatan gazete haberlerini, kendisini çok yakından tanıyan Falih Rıfkı ve Halim Sabit'in onun vefatı üzerine kaleme aldıkları metinlerini neşrettiğimiz bir yazı yayınladık.⁷

5 Heidi Stein, "Die Entwicklung turkologischer Forschung und Lehre an der Universität Leipzig", *Wissenschaftliche Zeitschrift Karl-Marx-Universität*, 28. Jahrgang (1979), Heft 1, s. 113-114; a.mlf., "Zur Geschichte türkischer Studien in Leipzig (von 1612 bis ins 20. Jahrhundert)", *Germano-Turcica. Zur Geschichte des Türkisch-Lernens in den deutschsprachigen Ländern, Ausstellung des Lehrstuhls für Türkische Sprache, Geschichte und Kultur der Universität Bamberg in Zusammenarbeit mit der Universitätsbibliothek Bamberg*, hrsg. Dieter Karasek, Bamberg 1987, s. 45-46, s. 54-55. Ahmed Muhiddin'le ilgili olarak Türkçe'de kısa notlar ihtiva eden iki yazı için bkz. Mustafa Şahin, "Birikmiş Notlar", *Toplumsal Tarih*, sy. 49 (Ocak 1998), s. 6; a.mlf., "Ahmed Muhiddin'i Anma!", *Tarih ve Toplum*, sy. 236 (Ağustos 2003), s. 3.

6 Ayrıca sayın Hinz bize şifahi olarak Stein'in yazısında yer almayan, dedesi ile ilgili bazı hususî bilgiler de verdi. Buna göre Ahmed Muhiddin Ekim 1922'de hanımı ve kızını Almanya'da bırakarak Türkiye'ye yalnız dönmüş, hanımı Isabella Sommer 1960, kızı Halide Hinz ise 1996 yılında vefat etmiştir. Bu bilgileri içeren malzemenin fotokopilerini gönderen Sayın Hinz'e müteşekkirimiz.

7 Suat Mertoğlu, "Genç Bir Düşünce Adamının Hazin Sonu: Ahmed Muhiddin'e Dair Biyo-Bibliyografik Bir Katkı", *Tarih ve Toplum*, sy. 232 (Nisan 2003), s. 39-46.

Ahmed Muhiddin'in hayat hikâyesi ile ilgili olarak elimizde bulunan bu malzemeden hareketle, biyografisini şu şekilde inşa edebiliriz: Bir subay olan İbrahim Muhiddin ve Ayşe Halil'in çocukları olarak Ahmed Muhiddin 1892'de İstanbul'da doğmuştur.⁸ Üç yaşından itibaren çocukluğunun yaklaşık beş yılını babasının görevi nedeniyle Üsküp'te geçiren A. Muhiddin, daha sonra tekrar İstanbul'a döner ve tahsil hayatına orada başlar.⁹ 1903 yılında ilk mektebi bitiren A. Muhiddin, 1908'de Falih Rıfki [Atay] ile birlikte okuduğu Mercan İdadisi'nden mezun olur.¹⁰ Falih Rıfki'nin yazdıklarından anlaşıldığına göre, fakir ama oldukça başarılı bir öğrenci olan, idadinin son sınıfında tarih ve iktisat hocalarının kendisine nispetle öğrenci seviyesinde olduğu A. Muhiddin, burada özel gayretiyle kendisini tarih, iktisat ve felsefe literatürünü Fransızca'dan takip edecek kadar yetiştirmeye muvaffak olur. 1909 yılında lise bitirme imtihanlarını veren A. Muhiddin aynı yıl, 1913 yılına kadar edebiyat, hukuk, iktisat ve felsefe grubu derslerinde tahsil göreceği Darülfünûn'a kaydolar. Üniversitede de A. Muhiddin'le beraber olan Falih Rıfki, onun burada parlak bir öğrenci olduğunu, Almanca öğrendiğini, Arap ve Fars dillerinde, bu iki dilin edebiyat eserlerini anlayacak seviyeye ulaştığını söylemektedir. 1913'ten 1914'e kadar İstanbul'da iki ayrı lisede Türkçe ve tarih öğretmenliği yapan¹¹ A. Muhiddin 1914 başında devlet bursuyla Almanya'ya gider, ancak savaş nedeniyle geri dönmek zorunda kalır. Geri dönüşünde yayıncılıkla uğraşan A. Muhiddin bir süre *Halka Doğru* dergisinin redaksiyonunda görev alır.¹² Aynı dönemde "Üsküdar İdadisi Edebiyat Muallimi Muhiddin" imzasıyla yayınlanmış olan bir edebiyat kitabı (*Yeni Edebiyat*, İstanbul 1330, 240 s.) Stein tarafından A. Muhiddin'e isnad edilirse de,¹³ bazı araştırmacılar bu kitabın aynı dönem-

8 Stein, "Ahmed Muhiddin (1892-1923) Leipzig'de Bir Türk Bilimadamı", s. 36. Aynı yerde eldeki kayıtlara göre A. Muhiddin'in dört ayrı doğum tarihinin sözkonusu olduğu belirtilir ki, bunlardan üçü ay farkı ile 1892 yılına, diğeri ise 1893 yılına aittir. Biz A. Muhiddin tarafından Leipzig Üniversitesi'ne takdim edilen özgeçmişte doğum tarihi olarak geçen 18 Ocak 1892 tarihini esas aldık.

9 A. Fischer und A. Muhieddin, *Anthologie aus der neuzeitlichen türkischen Literatur*, Leipzig-Berlin 1919, s. 3.

10 Falih Rıfki, "Bir Facia", *Akşam*, sy. 1718 (5 Temmuz 1339/1923, 20 Z. Kâde 1341), s. 3. A. Muhiddin'in Mercan İdadisi'ni bitirdiğine dair bilgilerimiz Falih Rıfki'nin bu yazısına dayanmaktadır.

11 Stein, a.g.m., s. 36.

12 Stein, a.g.m., s. 36. Bu görevin mâhiyetini bilmiyoruz. *Halka Doğru* dergisine ait sayılarda yaptığımız taramalarda A. Muhiddin adına rastlayamadık.

13 Stein, a.g.m., s. 36.

de yaşayan ve Darülfünûn edebiyat şubesinden mezun olan Muhiddin [Birgen]'e ait olduğu görüşündedir.¹⁴ Söz konusu kitabın önsözünde yazarın “üç senelik bir hayat-ı tadrîsinden” söz edilmesi,¹⁵ bizde de bu kitabın Birgen'e ait olmasının daha kuvvetli bir ihtimal olduğu kanaatini uyandırmaktadır. Çünkü yukarıda işaret ettiğimiz gibi, A. Muhiddin sadece 1913'ten 1914'e kadar öğretmenlik yapmış, buna mukâbil Birgen 1908 sonrasında Üsküdar İdadisi ve Üsküdar Sultanisi'nde başlayan öğretmenliğini, 1914 yılına kadar devam ettirmiştir.¹⁶

1915 yılından itibaren, kendisini I. Dünya Savaşı'nda Ziya Gökalp'in delâletiyle Alman istihbarat dairesinde tanıyan Halim Sabit'in¹⁷ yönettiği *İslâm Mecmuası*'nda millî ikisat üzerine yazılar kaleme almaya başlar. Daha idadi yıllarından itibaren iktisat alanına ilgisi bulunan A. Muhiddin'in millî iktisat konusuna dair *İslâm Mecmuası*'ndaki yazılarından önce kaleme aldığı bazı yazıların varlığından haberdar isek de,¹⁸ bu yazıların nerede yayınlandığını henüz tespit edemedik. A. Muhiddin Türkiye'de daha ziyade *İslâm Mecmuası*'ndaki bu yazıları vesilesiyle tanınmış, bu yazılar aşağıda görüleceği üzere bilhassa Zafer Toprak tarafından değerlendirilmiştir.

1916 yılının başında tekrar Almanya'ya dönen A. Muhiddin önce *Illustrierte Zeitung Leipzig*'de geçici bir iş bulur ve Alman firmalarının tanıtım ilanları için Türkçe metinler hazırlar.¹⁹ 1 Mayıs 1916'da

14 Server İskit, *Türkiye'de Matbuat İdareleri ve Politikaları*, 1943, s. 230; Vasfi Mahir Kocatürk, *Türk Edebiyatı Tarihi*, Ankara 1970, s. 786 (Birgen adı zikredilmemekle birlikte, kitabın yazarının vefat tarihi olarak, Birgen'in de vefat tarihi olan 1951 yılı gösterilir); Zeki Arkan, “İzmir Milli Kütüphanesinde Bulunan Mühürlü ve İmzalı Kitaplar II”, *Müteferrika*, sy. 7 (Güz 1995), s. 128; a.mlf., *Tarihimiz ve Cumhuriyet: Muhittin Birgen (1885-1951)*, İstanbul 1997, s. 4.

15 Muhiddin, *Yeni Edebiyat*, s. 3.

16 Arkan, *Tarihimiz ve Cumhuriyet: Muhittin Birgen (1885-1951)*, s. 4.

17 Halim Sabit, “Bir Gencin Ölümü Münasebetiyle”, *Yeni Mecmua*, sy. 80 (15 Temmuz 1923), s. 281. Gerek Halim Sabit'in bu ifadesi gerekse A. Muhiddin'in arkadaş çevresi (Falih Rıfki, *Halka Doğru* dergisi) bize onun Ziya Gökalp'in çevresindeki gençlerden biri olduğunu düşündürmektedir. Akder'in A. Muhiddin'in Almanya'ya Ziya Gökalp'in delaletiyle gittiğini söylemesi de bu düşüncemizi desteklemektedir; bkz. Necati Akder, “Ziya Gökalp ve Kültür Buhranı”, *Türk Yurdu*, c. II, sy. 289 (Ekim 1960), s. 7.

18 “Daha bundan çok sene evvel millî iktisadımızın yabancı menfaatlerle ilk tesadüm ettiği bir sırada açılan gazete münakaşaları ve bunları tevli eden millî tezahürat dolayısıyla şu satırları yazmıştım...”, Ahmed Muhiddin, “Millî Sermaye – Millî Sermaye Teşkilatı –1”, *İslâm Mecmuası*, Yıl: 2, sy. 33 (29 Temmuz 1331), s. 731.

19 Stein, a.g.m., s. 37

ise 1921 yılına kadar görev yapacağı Leipzig Üniversitesi Sâmî Dilleri ve Edebiyatları Enstitüsü'ne Türkçe okutmanı olarak atanır.²⁰ August Fischer'in yönetimindeki bu enstitüde daha önce sınırlı bir çerçevede Türkçe bazı dersler verilmiş, ancak Osmanlı araştırmalarına yönelik ihtiyacın artması ile birlikte Türkçe derslerinin sayısının artırılmasına ve bu amaçla bir eleman alınmasına karar verilmiştir.²¹

A. Muhiddin'in okutmanlığa başladığı bu tarihten itibaren Leipzig'de modern Türkiyat araştırmalarında ciddi bir artış olmuş; o, Almanya'daki akademik çevrelerin dikkatinin Türkiye'deki modern fikrî ve edebî tartışmalara çekilmesinde önemli bir rol oynamıştır. Okutmanlığa başladığı tarihten itibaren Almanya'da yayınlanan çeşitli çalışmalara doğrudan ve dolaylı katkıları,²² meslektaşlarının onun hakkındaki sitayişkâr ifadeleri Almanya'da ne denli etkili olduğunun kanıtıdır. Hocaları Fischer ve Stumme onu "olağanüstü çalışkan, enerjik ve amacına ulaşmaya kararlı" birisi olarak nitelerken,²³ Hartmann ondan "tamamen Batılı bir eğitim almış, ancak sıcak dinî tahassüsleri olan bir Türk" diye söz etmekte,²⁴ Hachtmann "üstün kabiliyete sahip genç bir alim"den bahsederken,²⁵ Bergsträsser ise Türkiye'deki yeni cereyanlara ait metinlere ulaşılmasında "ne yazık ki erken vefat eden Avrupalı bir eğitime sahip bir şarklı" olarak Ahmed Muhiddin'in katkılarını dile getirmektedir.²⁶

Leipzig'teki Sâmî Dilleri ve Edebiyatları Enstitüsü'nü, kurulduğu 1900 yılından itibaren idare eden August Fischer (1865-1949), aslın-

20 Atama haberi için bkz. "Personalien", *Orientalische Literatur Zeitung*, 19. Jahrgang, nr. 6 (Juni 1916), s. 189. A. Muhiddin'in maaşı 125 Mark'tır. Okutmanlık görevi başta iki yıl olarak tespit edilmiş, daha sonra üç defa bir yıl, bir defa da üç ay olmak üzere 31.7.1921 tarihine kadar uzatılmıştır; bkz. Stein, "Zur Geschichte türkischer Studien in Leipzig (von 1612 bis ins 20. Jahrhundert)", s. 54.

21 Daha önce haftada iki saat olan Türkçe dersleri, A. Muhiddin'in atanmasıyla haftada 12 saate çıkarılmıştır; bkz. Stein, "Zur Geschichte türkischer Studien in Leipzig (von 1612 bis ins 20. Jahrhundert)", s. 54.

22 Aşağıda sözünü edeceğimiz Fischer'in yanısıra, katkılarından dolayı A. Muhiddin'e teşekkür eden bazı araştırmacılar için bkz. Hachtmann, *Die türkische Literatur des zwanzigsten Jahrhunderts*, Leipzig 1916, s. 50; a.mlf., "Die neuere und neuste türkische Literatur", s. 61-62.

23 Stein, "Die Entwicklung turkologischer Forschung und Lehre an der Universität Leipzig", s. 113.

24 Richard Hartmann, *Die Krisis des Islam*, 2. Aufl., Leipzig 1928, s. 17.

25 Hachtmann, "Die neuere und neuste türkische Literatur", s. 61-62.

26 G. Bergsträsser, "Ansprache gehalten bei der freier im Semitischen Institut der Universität Leipzig am 14. Februar 1925", *Islamica*, 2 (1926), s. XIV.

da bir Arap edebiyatı uzmanıdır. A. Muhiddin'in kendi enstitüsünde okutmanlığa başladığı tarihten itibaren onunla sıkı bir işbirliğine giren Fischer, müteakip yıllarda birçok modern Türk edebiyat ve düşünce eserini Almanca'ya kazandırmıştır. Bu işbirliğinin ilk ürünü, ortak bir çalışma olarak yayınlanır.²⁷ Fischer'in bu alandaki asıl önemli çalışması ise, A. Muhiddin'in tezinin zeyli mâhiyetinde olarak 1922'de yayınladığı, Türkiye'deki dinî reform hareketini ele alan kitabıdır.²⁸

A. Muhiddin, aşağıda genişçe üzerinde duracağımız doktora tezinin önsözünde Fischer'in bu çalışmasının yakında yayınlanacağından söz etmiş ve onu kendi çalışmasının "kıymetli bir ikmâli" olarak tavsif etmiştir. Çünkü bu kitap, A. Muhiddin'in tezinde inceleme konusu yapılan metinlerden bir kısmının tercümelerinden oluşmaktadır.²⁹ Gerek A. Muhiddin'in tezi, gerekse onun zeyli mâhiyetindeki Fischer'in bu kitabı, o ve müteakip dönemde bir Batı dilinde yazılmış olmalarının da yardımıyla geniş bir çevreye yayılmış, Türkiye'deki modern İslâm yorumlarının dünyada tanınmasını sağlamıştır. Üstelik bu kitapların fonksiyonu sadece aracılık vazifesıyla sınırlı kalmamış, önemli bazı çalışmalar üzerinde de doğrudan etkili olmuşlardır. Mesela ünlü Alman müsteşir Schimmel, Fischer'in kitabının, İkbâl'in *The Reconst-*

27 A. Fischer und A. Muhieddin, *Anthologie aus der neuzeitlichen türkischen Literatur*, Leipzig-Berlin 1919.

28 Fischer, *Aus der religiösen Reformbewegung in der Türkei. Türkische Stimmen Verdeutsch*, Leipzig 1922, 14+65 s. Çalışmada, önce ele alınacak yazarlar ve eserleri hakkında biyo-bibliyografik bilgiler verilir. Daha sonra Said Halim Paşa'nın *İslâmlaşmak* risâlesinin yanısıra Abdülhak Hâmid'in "Bir Vaize Bir Meviza" adlı uzun şiiri ve Ziya Gökalp'in "Tevhid", "Din ile İlim", "Devlet", "Halife ve Müftü", "İslâm İttihadı", "Vatan", "Aile", "Kadın" "Ev Kadını", "Meslek Kadını", "Ahlâk", "Vazife", "Kendine Doğru" adlı şiirleri ve iki ilahisi tercüme edilmiştir. Sonda (s. 63-65) metinlerde geçen bazı kavram ve ıstılahların Türkçe'de nerelerde, hangi anlamlarda kullanıldığını Almanca karşılıklarıyla beraber gösteren bir liste bulunmaktadır.

29 Ahmed Muhiddin, *Die Kulturbewegung im modernen Türkentum*, Leipzig 1921, s. VI. Ancak Fischer'in sözkonusu kitabında A. Muhiddin'in sözünü ettiği tercümelere Halim Sabit'in makaleler serisi yer almamaktadır. Fischer, Halim Sabit'in, fikhın sosyolojik temeller üzerine bina edildiği yeni nazariyelerini ihtiva eden 14 makalesini daha sonra tercüme edeceğini haber verirse de, bildiğimiz kadarıyla bunu gerçekleştirememiştir; bkz. Fischer, *Aus der religiösen Reformbewegung in der Türkei*, s. 3. Fischer kitabın hazırlanmasında öncelikle A. Muhiddin'e teşekkür etmekte, onun Türkiye'ye dönmesinden önce, kitaptaki müşkil yerleri kendisiyle müzâkere ettiğini söylemektedir (s. 13). Kitapta sık sık A. Muhiddin'e atfı yapılması da bu çalışmanın beraber hazırlandığı izlenimini vermektedir.

ruction of Religious Thoughts in Islam kitabına ilham kaynağı olarak Hindistan ve Pakistan’da dinî düşüncenin yenilenmesi konusundaki tartışmalarda küçümsenemeyecek bir rol oynadığını iddia etmektedir.³⁰ Fischer bu alanda sözkonusu kitabın dışında başka yayınlar da yapmıştır.³¹

A. Muhiddin üniversitede verdiği derslerde, Türkiye’de devam eden aktüel fikrî ve edebî tartışmaları konu edinir ve oradaki Türkçe derslerinin farklı bir mâhiyet ve istikamet kazanmasına öncü olur.³² Bir taraftan böyle dersler veren A. Muhiddin diğer taraftan 1917-1918 kış sömestrinden itibaren öğrenci olarak değişik derslere katılır ve bu dersler sayesinde Batı düşüncesine yönelik birikimini artırır.³³ Bu dö-

30 Anne Marie Schimmel, “August Fischer (1865-1949)”, *el-Müsteşrikûn el-almân terâcîmuhum ve mâ eshemû fi’l-dirâsâti’l-arabiyye* içinde, ed. Salâhuddîn el-Müneccid, c. I, Beyrut ts., s. 135. Schimmel yazısında A. Muhiddin’den hiç bahsetmez. Ancak biz Fischer’in gerek bu alana yönelmesinde, gerekse kitabın hazırlanmasında A. Muhiddin’in ciddi bir pay sahibi olduğu yolundaki bilgilerimizden hareketle, Fischer’in dinî düşüncenin yenilenmesindeki dolaylı etkisi bağlamında söylenenlerin A. Muhiddin için de geçerli olduğunu düşünmekteyiz.

31 Bu yayınlardan tespit ettiklerimiz şunlardır: *Übersetzungen und Texte aus der neuosmanischen Literatur, I. Dichtungen Mehmed Emîns*, [Mehmed Emin Yurdakul’un şiirlerinin çevirisi], Leipzig 1921; “Fünf Gedichte von Zia Gökalp (Zur Charakterisierung des türkischen Reformİslâm der Gegenwart)” [Ziya Gökalp’in beş şiirinin çevirisi], *Textbuch zur Religionsgeschichte*, hrsg. E. Lehmann-H. Haas, 2. Auflage, Leipzig-Erlangen 1922, s. 377-382; “Die Nationalhymne der Kemalisten” [İstiklal Marşı’nın Almanca çevirisi], *Der Islam*, 13 (1923), s. 97-101; “Sechs Gedichte von Ali Dschanib” [Ali Canib’in altı şiirinin çevirisi], *Islamica*, 1 (1925), s. 533-542; *Islamica*, 3 (1927), s. 39-43; “Drei Gedichte von Tefîk Fikret und zwei von Mehmed ‘Akif’” [Tevfik Fikret’in üç, Mehmed Akif’in iki şiirinin çevirisi], *Islamica*, 4 (1930), s. 183-199; *Abdülhaqq Hâmids dramatische Dichtung Ruhlar* (“Geister”), *deutsche Übersetzung mit beigegebenem türkischen Texte* [Abdülhak Hâmîd’in “Ruhlar” adlı şiirinin çevirisi], Leipzig 1941; “Vier der schönsten Gedichte ‘Abdülhaqq Hâmids’” [Abdülhak Hâmîd’in dört şiirinin çevirisi], *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (bundan sonra *ZDMG*), 97 (1943), s. 166-207. Fischer ayrıca Said Halim Paşa’nın *İslâmlaşmak* risâlesini Osmanlıca olarak tekrar yayınlamıştır: “Prinz Mehmed Sa’id Halim Pascha’s ‘Islamlaschmaq’ türkisch neu veröffentlicht”, *Islamica*, 3 (1927), s. 391-421.

32 Stein, onun verdiği derslerden bazılarını zikreder: “Politik ve Ekonomik Açıdan Modern Türkiye Tarihi”, “Yeni Türkiye’de Felsefi Akımlar”, “Modern Türk Şiiri”; bkz. Stein, “Ahmed Muhiddin (1892-1923) Leipzig’de Bir Türk Bilimadamı”, s. 37.

33 A. Muhiddin 9 Mayıs 1921 tarihinde Leipzig Üniversitesi’ne sunduğu özgeçmişinde, aldığı dersleri hocalarıyla beraber saymaktadır. Bu derslerden bazıları şunlardır: Felsefe Tarihi, Mantık ve Bilgi Teorisi, Etik, Psikoloji, Millî İktisat, Millî İktisat ve Sosyalizm Tarihi, İstatistik, Sosyal Politika, İktisat Psikolojisi, Pedagoji.

nemde hocası Fischer'le ortak bir kitaba imza atan A. Muhiddin,³⁴ daha önce pratik Türkçe öğretim ihtiyacını karşılamak üzere, aşağıda künyelerine işaret edilecek iki kitap daha yayınlamıştır. Kuşkusuz, en önemli eseri ise 1921 yılında yayınladığı doktora tezidir.

A. Muhiddin Almanya'da 16.6.1917 tarihinde Isabella Amanda Johanna Sommer ile evlenmiş, çiftin 1922 yılında Halide adını verdikleri bir kız çocukları dünyaya gelmiştir. Savaş şartları ve sonrasındaki olumsuzluklar, devlet bursu ile gittiği Almanya'da bursunu düzenli olarak almasına mani olmuş ve sadece okutmanlık maaşı ile yetinmesini gerektirmiştir. Leipzig Üniversitesi'ne sunduğu, doktora harcından muaf tutulmasını rica eden dilekçesinden,³⁵ bu dönemde çektiği maddî sıkıntıları anlamak mümkündür.

Doktorasını bitirdikten sonra Türkiye'ye döndüğü anlaşılan A. Muhiddin, Stein'a göre 1922 baharında tekrar Almanya'ya gitmiştir. Kızı Halide'nin doğduğu bu dönemde Saksonya'nın Chemnitz şehrinde yaşayan³⁶ A. Muhiddin, gazetecilikle uğraşmıştır.³⁷ Alman kaynaklarında A. Muhiddin'in Ekim 1922'de kesin olarak Türkiye'ye döndüğü bilirse de, sonrasına ait sadece tahmine dayalı bilgiler mevcuttur.

A. Muhiddin'in, Türkiye'ye döndüğü tarihten vefatına kadarki hayatına dair en önemli bilgi kaynağımız, kendisini yakından tanıyan Falih Rıfkı [Atay] ve Halim Sabit [Şibay]'in onun vefatı üzerine yazdığı iki yazıdır.³⁸

Falih Rıfkı'nın yazısından anlaşıldığına göre A. Muhiddin Türkiye'ye döndükten sonra kendisini devlet bursu ile Almanya'ya gönderen Maarif Nezareti'ne müracaat ederek vazifeye talip olmuş, borcunu ödemek istemiştir. Ancak kadro olmadığı için vazife alamayan A. Muhiddin, Anadolu'ya (Ankara'ya) geçmiş, ama orada da bir vazife almaya muvaffak olamamıştır. Bir ara Cemal Paşa ile Afganistan'a git-

34 Bkz. 27. dipnot.

35 Bu dilekçelerin A. Hinz tarafından gönderilen fotokopileri, elimizde mevcuttur.

36 Stein, a.g.m., s. 38.

37 A. Hinz'in bize yazdığına göre bu bilgi, annesi Halide Hinz'in şifahî beyanına dayanmaktadır.

38 Falih Rıfkı, "Bir Facia", s. 3; Halim Sabit, "Bir Gencin Ölümü Münasebetiyle", s. 281-283. Bu iki yazının yanısıra A. Muhiddin'in vefat haberi ve ailesine ait bir açıklamanın metinleri için bkz. Mertoğlu, "Genç Bir Düşünce Adamının Hazin Sonu: Ahmed Muhiddin'e Dair Biyo-Bibliyografik Bir Katkı", s. 43-46.

meye karar vermiş, Cemal Paşa'nın şehâdeti bu projeyi de akâmete uğratmıştır.

O zamanlar *Akşam* gazetesinin sahipleri arasında bulunan Falih Rıfkı, bir uzman sıfatıyla onu -daha iyi tanınmasına vesile olmak için- gazeteyi temsilen İzmir İktisat Kongresi'ni izlemek üzere bu şehre göndermiş ve onun kongre ile ilgili izlenimlerini gazetede yayınlamıştır.³⁹ A. Muhiddin bu dönemde gazeteden aldığı sınırlı parayla geçinmeye çalışmış, Eyüp Sultan'da küçük bir evde yaşamış, ilaç alacak parayı dahi bulamadığı bir hastalık sonucunda bakımsızlık nedeniyle bu semtte vefat etmiştir.

Halim Sabit'in yazısı, A. Muhiddin'in Türkiye'ye döndükten sonra yaşadığı sıkıntıları, kendisinden işittiklerine dayandırdığı için çok daha ayrıntılı olup trajik bir içeriğe sahiptir. Yazının yayınlandığı tarihten bir önceki sene A. Muhiddin'in Türkiye'de olduğu bir zamanda onu Leipzig'de arayan, ancak sadece hocası Fischer'le görüşebilen H. Sabit, daha sonra A. Muhiddin'e İstanbul'da Haydar Rıfat'ın yazıhanesinde rastlar. Onun, Almanya dönüşü İstanbul'daki Maarif Nezareti'nde, Ankara'daki Maarif Vekaleti'nde ve Darülfünûn'da bir vazife alamadığı gibi, müracaat ettiği bütün özel ticarî şirketlerden de olumsuz cevaplar aldığını öğrenir. Zaten Haydar Rıfat'ın yazıhanesine de, kendisini bir yere yerleştirmeye tavassut etmesi için ricada bulunmaya gelmiştir. A. Muhiddin'i bu görüşmede oldukça ümitsiz bulan H. Sabit, vefatından sonra, onu bu görüşmede "yarı ölmüş" bir vaziyette bulduğunu anlatacaktır (s. 283). Ayrıca daha sonra iş bulma ihtimalinin artması üzerine "intihar fikri artık unutulmuştu" demesi (s. 282), A. Muhiddin'in bu dönemde zaman zaman derin bir ümitsizlik içine düştüğünü göstermektedir. H. Sabit, onun, mesleği ile mütenasip bir iş bulamaması durumunda Kadıköy'de ufak bir pastahane açmayı bile düşünmüş olduğunu kaydeder. Ancak buna gerek kalmayacaktır; çünkü İtibar-ı Millî Bankası'nda münhal bir yer bulunmuş, bankanın idare heyetinden Necmedin Molla vasıtasıyla A. Muhiddin bu yere yerleştirilmiştir (s. 282). Ne var ki A. Muhiddin burada hemen maaş alamayacak ve birkaç ay stajyer olarak çalışmak zorunda kalacaktır. H. Sabit'in yazısından öğrendiğimize göre A. Muhiddin Al-

³⁹ Bu yazılardan Kongre günlerinde yayınlanan beş tanesi Kongre ile ilgili bir kitaba alınmıştır; bkz. A. Gündüz Ökçün (Haz.), *Türkiye İktisat Kongresi 1923-İzmir, Haberler-Belgeler-Yorumlar*, 3. bsk., Ankara 1981, s. 29-33, 241-242, 275-283, 287-291. A. Muhiddin'in aynı kongre ile ilgili olarak kongre günlerinden önce kaleme aldığı onbir yazının künyesine A. Muhiddin'in eserleri kısmında işaret edeceğiz.

manya dönüşünde (bu görüşmeden üç dört ay evvel -yaklaşık olarak 1922 sonu ya da 1923 başı olmalı-) evlenmiştir (s. 282). Andreas Hinz'den, dedesinin Ekim 1922'de Türkiye'ye yalnız olarak döndüğünü öğrendiğimizden, bunun A. Muhiddin'in ikinci evliliği olduğu sonucunu çıkarıyoruz.

H. Sabit, A. Muhiddin'in sıkıntılar ve zorluklarla boğuştuğu son günlerinde hanımının kendisine manevî olarak nasıl destek olduğunu, sevgi ve şefkatle yaklaştığını canlı bir şekilde tasvir eder (s. 282). Diğer taraftan Falih Rıfki'nin *Akşam*'daki yazısında, A. Muhiddin'in, kadirbilmeliliğin ve kayıtsızlığın kurbanı olduğu yolundaki ifadelerinden rencide olarak gazeteye açıklama yapan ailesinin bu tutumu da bize, hanımının ona karşı olan yakın alakasını gösterir.⁴⁰ Ancak ailesinin bütün ilgisine ve ihtimamına mukâbil mütâreke döneminin fevkalade şartları altında dostlarının ve yetkili mercilerin ilgisizliğiyle karşılaşan ve çetin geçim şartlarıyla savrulan A. Muhiddin'in zayıf vücudu, bu kadar bakımsızlık ve sefalete dayanamamış, 3 Temmuz 1923'te oturduğu Eyüp Sultan'da tifodan vefat etmiş ve anlaşıldığı kadarıyla orada defnedilmiştir.⁴¹

40 "Bir Dostun Faciası Münasebetiyle", *Akşam*, sy. 1719 (6 Temmuz 1339/1923, 21 Z. Kâde 1341), s. 3.

41 A. Muhiddin'in doktora tezindeki ithaftan da, Almanya'da iken ciddi bir rahatsızlık geçirdiği anlaşılmaktadır; bkz. *Die Kulturbewegung im modernen Türkentum*, s. VI. *Akşam* gazetesinde yer alan vefat haberi şu şekildedir: "Müessif Bir Ziya: Kâri'lerimiz İzmir İktisat Kongresi'nde *Akşam*'ı temsil eden gazetede [bir kelime okunamadı] iktisadî makaleleriyle şahsiyet ve ihtisası üzerine nazar-ı dikkati celbeden Ahmed Muhiddin Bey'i hatırlayacaklardır. Dün bu genç arkadaşın şiddetli bir hummâ-yı tifüidî neticesinde irtihal ettiği kara haberini aldık. Ahmed Muhiddin burada idâdî ve Darülfünûn Edebiyat Şubesi'ni ikmal eyledikten sonra Harb-i Umûmî'den evvel Almanya'ya gitmiş ve yedi-sekiz seneye yakın orada tahsil ve mütareke esnasında Almanya Darülfünûnlarından birinde müderrislik edecek kadar temayüz etmişti. Henüz 32-33 yaşlarında idi. Memleketimizde böyle [bir kelime okunamadı] yetişmiş mütehasıs gençlerin ne kadar az olduğunu düşünüp Ahmed Muhiddin'de yalnız bir dost ve arkadaş değil, Türkiye için en faideli bir unsur kaybettiğimizi anlıyor ve ailesiyle dostları kadar bütün Türkiye gençliğini de muhtâc-ı ta'ziyet buluyoruz. Allah rahmet eyleye", *Akşam*, sy. 1717 (4 Temmuz 1339/1923, 19 Z. Kâde 1341), s. 3. Falih Rıfki onun, hastalığı esnada ilaç alacak parayı dahi bulamadığını bir arkadaşından naklen söyler; bkz. "Bir Facia", s. 3. Falih Rıfki'nin *Akşam*'daki yazısına dayanarak A. Muhiddin'in vefatının Batı'da duyurulması için bkz. E.R., "La morte dello scrittore turco Muhyi'd-Din", *Oriente Moderno*, Anno III, nr. 5 (15 Ottobre 1923), s. 324.

Yaşarken karşılaştığı bu ilgisizlik, vefatından sonra da devam etmiş ve Türkiye’de bugüne kadar bir iki istisna dışında A. Muhiddin’in çalışmaları araştırmacıların ilgisini çekmemiştir.⁴²

B. Eserleri

Bu bölümde A. Muhiddin’e ait olduğunu kesin olarak bildiğimiz eserlere yer vereceğiz. Bunun dışında A. Muhiddin’e aidiyeti şüpheli olan eserler de bulunmaktadır. Bunlardan birine⁴³ yukarıda işaret etmiş ve bunun Muhittin Birgen’e ait olmasının daha kuvvetli bir ihtimal olduğunu söylemiştik. Ayrıca Şahin de, Ahmed Muhiddin imzasını taşıyıp İstanbul Resimli Kitap Matbaası’nda basılan şu üç risâleyi sözkonusu ettiğimiz A. Muhiddin’e nispet etmektedir: *Derviş Hediyesi*, 1331, 7 s.; *Derviş Hediyesi*, aded 2, 1332, 7 s.; *Gülzar-ı Kadiri’den Bir Yaprak*, 1332, 8 s.⁴⁴ Künyelerinden tasavvufa dair olduğu anlaşılan bu kitaplar hususunda, kanaatimizce bir isim benzerliği sözkonusu olmalıdır. Araştırmalarımızda A. Muhiddin’in tasavvufa karşı özel bir ilgisi olduğunu bilmediğimiz gibi, tezinde tasavvufa yönelik bazı menfi anlamları olabilecek imaları da mevcuttur. Bu itibarla sözkonusu üç risâle bir mutasavvıfın kaleminden çıkmış olmalıdır. Kaçalin 1986’daki Yedinci Milli Türkoloji Kongresi’ne sunduğu ve bilahare *Tuhfe-i Rûmî*’nin çevirisine aldığı, Tophane’deki Kadiriler Âsitanesi postnişini Ahmed Muhyiddin’in (1852-1909) biyografisini ele aldığı tebliğinde *Gülzar-ı Kadiri’den Bir Yaprak* (1332) adlı kitabın yazarının, Emirgan dergâhı hizmetçisi olan kimse olduğunu, biyografisini yazdığı Ahmed Muhyiddin’le bir ilgisinin olmadığını, bir ad benzerliğinin sözkonusu olduğunu belirtmektedir.⁴⁵ Bu durumda *Derviş Hediyesi* adını

42 Bu istisnaların biri Akder’dir. A. Muhiddin’in sefalet içinde vefat ettiğinden de haberdar olduğu anlaşılan Akder -görebildiğimiz kadarıyla- iki yazısında A. Muhiddin’in *Yeni Mecmua*’da yayınlanan “İlimcilik-Malumatçılık” yazısı çerçevesinde ona atıfta bulunur; bkz. “Ziya Gökalp ve Kültür Buhranı”, s. 7; “İlmî Zihniyet ve İdeoloji Buhranı”, *Türk Kültürü*, sy. 1 (Kasım 1962), s. 20-21 (Akder’in yazılarına ulaşmamızı temin eden, yukarıda künyelerini verdiğimiz iki kısa ama değerli “not”un sahibi Mustafa Şahin’e müteşekkirimiz). Diğer taraftan Zafer Toprak da millî iktisat tartışmaları çerçevesinde onun *İslâm Mecmuası*’ndaki yazılarına değinmektedir; bkz. *Türkiye’de Ekonomi ve Toplum (1908-1950) – Millî İktisat-Millî Burjuvazi*, İstanbul 1995, s. 17-18, 67-68, 148-149.

43 Muhiddin, *Yeni Edebiyat*, İstanbul 1330.

44 Mustafa Şahin, “Ahmed Muhiddin’i Anma!”, s. 3.

45 Bkz. Seyyid Sırrı Ali, *Tuhfe-i Rûmî. Kâdiriler Âsitânesi’nin Manzum Tarihçesi*, çev. Mustafa S. Kaçalin, İstanbul 1992, s. 268.

taşıyan diğer iki kitap da bu Ahmed Muhiddin'e ya da aynı isimli başka bir mutasavvıfa ait olmalıdır.

Diğer taraftan Halim Sabit, A. Muhiddin'in Türkiye'de olduğu bir zamanda Leipzig'te August Fischer'le yaptığı görüşmede, bu ikisinin "beraber çalışarak meydana getirdikleri" ve "Türkiye'de din ve şariat hakkındaki yeni ve eski telakkilerin esasları üzerine tedkikâtı ihtiva eden" henüz basılmamış bir eserden söz etmektedir. 1922 yılında gerçekleştiği anlaşılan bu görüşmede gündeme gelen, henüz basılmamış bu eserin, Fischer'in daha önce adı geçen eseri mi,⁴⁶ yoksa başka bir eser mi olduğunu ne yazık ki tespit edemedik.

1. Kitaplar

Türkçe Hüsn-i Hat Defterleri. Türkische Schönschreibhefte, Heft 1. Vokale, alleinstehende Buchstaben und Anfangsformen, Verbindungen der Konsonanten mit Vokalen, Harrassowitz, Leipzig 1916.

Türkischer Sprachführer. Taschenwörterbuch für Reise und Haus, Bibliographisches Institut, Leipzig-Wien 1918, vi+ 267 s.

Anthologie aus der neuzeitlichen türkischen Literatur. I. Texte und literargeschichtliche Einführung, Teubner, Leipzig-Berlin 1919, 16+ 227 s.

A. Muhiddin'in hocası A. Fischer'le birlikte hazırladığı bu kitap, yeni Türk edebiyatı tarihine dair bir girişten sonra Şinasi'den itibaren kitabın yazıldığı döneme kadarki önemli edebiyatçılardan 37'sine ait - girişte 39 rakamı verilir- şiir ve nesir örneklerinin Arap harfleriyle verildiği bir antolojidir. Önemli edebiyatçılarla ilgili bibliyografik bilgilerin yanısıra, şiirlerin vezinlerine de yer verilmektedir. Metinlerin yer aldığı kısmın Türkçe başlığı *Türkçe İktitâf. Türk Edebiyat-ı Hâzırasından Müntehab Manzûm ve Mensûr Parçalar* şeklindedir.⁴⁷

Die Kulturbewegung im modernen Türkentum, J. M. Gebhardt's Verlag, Leipzig 1921, vi+ 72 s. (Doktora Tezi).

2. Makaleler

a. İslâm Mecmuası

"Millî Sermaye – Millî Sermaye Teşkilatı –1", yıl 2, sy. 33 (29 Temmuz 1331), s. 729-734.

46 A. Fischer, *Aus der religiösen Reformbewegung in der Türkei*, Leipzig 1922.

47 Türkçe'de bu kitapla ilgili bir tanıtım yazısı için bkz. Ömer Selim, "Yeni Türk Edebiyatı Araştırmalarında Gözden Kaçmış Bir Eser", *Toplumsal Tarih*, sy. 47 (Kasım 1997), s. 63-64.

“Millî Sermaye – Millî Sermaye Teşkilatı –2”, yıl 2, sy. 36 (14 Eylül 1331), s. 780-782.

“Millî İktisat – Bu En Mübrem ve En Acil Vazifemizdir”, yıl 2, sy. 37 (24 Eylül 1331), s. 796-800.

“ Dahilî İsti’mar –1”, yıl 3, sy. 50 (12 K. Sâni 1332), s. 1007-1010.

“Dahilî İsti’mar – Maba’d”, yıl 3, sy. 51 (26 K. Sâni 1332), s. 1022-1024.

b. Akşam Gazetesi

“Kongreden Ne Beklenebilir?”, sy. 1547 (12 K. Sâni 1339/1923), s. 2.

“İktisadî Meselemiz Nedir?”, sy. 1549 (14 K. Sâni 1339/1923), s. 3.

“Kongreye Dâir Düşünceler ve Endişeler”, sy. 1550 (15 K. Sâni 1339/1923) s. 2.

“Kongrenin Vazifeleri: İktisadî Teşkilât”, sy. 1551 (16 K. Sâni 1339/1923) s. 2.

“İktisadî Mesele-İctimâî Mesele”, sy. 1553 (18 K. Sâni 1339/1923), s. 3.

“Hükümet ve İktisâdiyât”, sy. 1557 (22 K. Sâni 1339/1923), s. 2.

“Tamâmiyet-i İktisadiyemiz”, sy. 1559 (24 K. Sâni 1339/1923), s. 3.

“İktisadî Tedrisâtımız”, sy. 1562 (27 K. Sâni 1339/1923), s. 3.

“İstanbul’da İhzârî Kongrenin Kararları, 1- Himâyekâr Gümrük Siyaseti”, sy. 1569 (3 Şubat 1339/1923), s. 2.

“İstanbul’da İhzârî Kongrenin Kararları, 2- İnhisâr Sisteminin Terki”, sy. 1573 (7 Şubat 1339/1923), s. 3.

“Vesâit-i Münâkale”, sy. 1574 (8 Şubat 1339/1923), s. 3.

“Kongre’ye Dâir”, sy. 1597 (3 Mart 1339/1923), s. 2.

“Hazırlık Günleri”, sy. 1598 (4 Mart 1339/1923), s. 3.

“Küşâd ve İftitâhî Nutuklar”, sy. 1603 (9 Mart 1339/1923), s. 3.

“İzmir İktisat Kongresinde”, sy. 1608 (14 Mart 1339/1923), s. 3.

“İktisat Kongresinde Son İctima”, sy. 1615 (21 Mart 1339/1923), s. 3.

c. Yeni Mecmua

“İlimcilik ve Malumatçılık”, sy. 4-70 (15 Şubat 1339/1923), s. 55-57.

II. Ahmed Muhiddin'in Modern Türk Düşüncesine Dair Görüşleri

Ahmed Muhiddin'in modern Türk düşüncesine dair görüşlerini yansıtan en önemli eseri, 1921 yılında tamamlayarak Leipzig Üniversitesi'ne sunduğu doktora tezidir.⁴⁸ Aynı yıl kitap olarak da yayınlanan "Modern Türklükte Kültür Hareketi" başlıklı bu eser,⁴⁹ yayınlandığı yıllarda ve müteakip dönemlerde Batı dünyasındaki bir çok araştırmacı için Türkiye'deki modern fikrî ve edebî tartışmaların takip edilmesinde, hususens II. Dünya Savaşı öncesinde yapılan çalışmalarda başvurdukları önemli bir kaynak olmuştur.⁵⁰ Meslektaş meşhur Al-

48 Tez, 15.7.1921 tarihinde teslim edilmiş olup, 133 daktilo sayfasından oluşmaktadır. A. Muhiddin başarılı tezinden en iyi not olan "1" numarası almıştır; bkz. Stein, "Zur Geschichte türkischer Studien in Leipzig (von 1612 bis ins 20. Jahrhundert)", s. 55.

49 *Die Kulturbewegung im modernen Türkei*, Leipzig 1921. O dönemde Batı'da tezle ilgili yazılan tanıtım yazılarından bazıları için bkz. C.A. Nallino, *Oriente Moderno*, Anno I, Nr. 9 (Febbraio 1922), s. 571-575; Paul Wittek, *Österreichische Rundschau*, XVIII. Jg. (1922), s. 836-839; K.V.Zetterstéen, *Le monde Oriental*, Vol. XVIII (1924), s. 213-214.

50 Ahmed Muhiddin'in eserine başvuran kimi çalışmalara örnek olarak şunlar zikredilebilir: C.A. Nallino, "La Fine del cosi detto Califfato Ottomano", *Oriente Moderno*, Anno IV, Nr. 3 (15 Marzo 1924), s. 137-153 (muhtelif yerlerde); Richard Hartmann, "Wesen und Ende des osmanischen Chalifats", *Ephemerides Orientales*, 24 (Oktober 1924), s. 8; a.mlf., "Zija Gök Alp's Grundlagen des türkischen Nationalismus", *Orientalische Literatur Zeitung* (bundan sonra *OLZ*), Nr. 9/10 (1925), s. 581; a.mlf., *Die Krisis des Islam*, s. 17; A. Sanhoury, *Le Califat. Son Evolution vers une Société des Nations Orientale*, Paris [1926], s. 559-560 ; Harald Fischer, *Die neue Türkei und der Islam*, Kulmbach 1932 (muhtelif yerlerde); Gotthard Jäschke, "Nationalismus und Religion im türkischen Befreiungskriege", *Die Welt des Islams*, Bd. 18 (1936), s. 60; a.mlf., "Der Turanismus der Jungtürken", *WI*, Bd. 23 (1941), s. 6; a.mlf., "Der Islam in der neuen Türkei", *WI*, NS, 1, (1951) (muhtelif yerlerde). Eserin Türkçe tercümesinde (*Yeni Türkiye'de İslâmlık*, çev. Hayrullah Örs, Ankara 1972) metnin dipnotları çıkarıldığı için bu yerleri tespit etmek mümkün değildir; Otto Spies, *Die türkische Prosaliteratur der Gegenwart*, Leipzig 1943, s. 9; Franz Taeschner, "Der Islam im Banne des Nationalismus der Zwischenweltkriegszeit", *Beiträge zur Arabistik, Semitistik und Islamwissenschaft*, hrsg. R. Hartmann und H. Scheel, Leipzig 1944, s. 488; Herbert W. Duda, *Vom Kalifat zur Republik*, Wien 1948, s. 96-99; Erika Glasen, "Huzur: Trägheit, Seelenruhe, Soziale Harmonie zur osmanischen Mentalitätsgeschichte", *Türkische Mizzellen, Robert Anhegger Festschrift-Armağanı-Mélanges*, Jean-Louis Bacqué-Grammant ve diğerleri, İstanbul 1987, s. 152; Esther Debus, *Sebilürreşâd. Eine vergleichende Untersuchung zur Islâmischen Opposition der vor-und nachkemalistischen Ära*, Frankfurt am Main 1991 (muhtelif yerlerde). Ahmed Muhiddin'in eseri bu çalışmalarda genellikle Ziya Gökalp ve Mehmed Akif'in

man müsteşriki Hartmann onun eserinden, “Türkiye’de modernizmin gelişiminin harika bir tasviri” şeklinde söz eder.⁵¹

Ancak Batı dünyasında kısa sürede müspet yankı bularak, konuyla ilgili çalışmalarda sıklıkla başvurulan bu eser ülkemizde, ne yayınlandığı dönemde, ne de daha sonra hiç ilgi çekmemiş, daha doğrusu fark edilmemiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Türkçe’de o dönemde sadece Halim Sabit’in, arkadaşı Ahmed Muhiddin’in vefatı üzerine yazdığı yazı ile yakın dönemde Stein’in sözünü ettiğimiz yazısında kısaca böyle bir çalışmanın varlığından söz edilmektedir.⁵² 1933’te araştırmalar yapmak üzere Almanya’ya gönderilen ve daha sonra modern Türk düşüncesi alanında kapsamlı bir eser yazacak olan Hilmi Ziya Ülken,⁵³ ya da 20’li 30’lu yıllarda Almanya’da öğrenim gören bazı Türklerin bu kitaptan hiç söz etmemeleri ilginçtir. Gerçi bu kimselerin kitabı hiçbir şekilde görmemiş olmaları, ya da gördülerse bile dikkate

yanısıra Said Halim Paşa, Halim Sabit, Mehmed Şemseddin ve Aksekili Ahmed Hamdi gibi dönemin önemli fikir adamlarının görüşleri, ayrıca *Sebilürreşad* ve *İslâm Mecmuası* gibi bazı dergilerin yeri ve önemi gibi konular hakkında bilgi verilirken kullanılır, hatta bazı çalışmalar (mesela Fischer, *Die neue Türkei und der Islam*, s. 40-44) Ahmed Muhiddin’den sayfalarca iktibaslar yaparlar.

51 Hartmann, *Die Krisis des Islam*, s. 17.

52 “A. Muhiddin’in doktora imtihanı için yazıp Leipzig Darülfünûnu tarafından basılan eseri de Alman alimleri arasında takdirle okunmuş, hakkında müteaddid makaleler yazılmıştır”, Halim Sabit, “Bir Gencin Ölümü Münasebetiyle”, s. 282. Stein’in yazısında ise A. Muhiddin’in “bu muhteşem” kitabında ortaya attığı soruların güncelliğini koruduğundan söz edilir; bkz. Stein, “Ahmed Muhiddin (1892-1923) Leipzig’de Bir Türk Bilimadamı”, s. 38. Bunun dışında bir iki kitabın bibliyografyasında Ahmed Muhiddin’in kitabının künyesine işaret edilir: Uriel Heyd, *Türk Ulusçuluğunun Temelleri*, çev. Kadir Günay, Ankara 1979, s. 201 (s. 14’te A. Muhiddin’in kitabının Gökalp’in yazarlık yaşamının yarısında iken yayınlandığı belirtilir); Mustafa Can, *Namık Kemal Bibliyografyası*, Ankara 1988, s. 51 (Namık Kemal için bir kaynak olarak zikredilir). Bunların dışında bibliyografyalarında A. Muhiddin’in kitabının künyesine yer vermekle beraber, metin içinde bu kitaba atıf yapıldığına rastlayamadığımız kitaplar da bulunmaktadır; bkz. Niyazi Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, [2. bsk.], İstanbul [1978], s. 652; Bernard Lewis, *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, çev. Metin Kıratlı, 2. bsk., Ankara 1984, s. 500; Jacob Landau, *Pantürkizm*, çev. Mesut Akın, İstanbul 1999 (sayfa numaralarının bulunmadığı sondaki bibliyografyada). Diğer taraftan akademik bir çalışmanın seçilmiş bibliyografyasında A. Muhiddin’in kitabına işaret edilir, ancak künyesi ve tarihi yanlış olarak (Muhiddin Ahmed, *Die Kul Turbewegurey ina Modernen Türkentum*, Leipzig 1928) verilir; bkz. Hüseyin Tuncer, *Türk Yurdu Üzerine Bir İnceleme*, Ankara 1990, s. 522.

53 Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, I-II, Konya 1966.

değer bulmamış olmaları düşünülebilir. Ancak ikinci ihtimalin geçerli olması durumunda, en azından türünün erken ve Batı dünyasında etkili olmuş bir örneği olarak künyesine dahi atıf yapılmamış olması, izahı zor bir durumdur. Ya da üçüncü bir ihtimal olarak A. Muhiddin'in Batıcılığa yönelik eleştirileri ve İslâmcılığı önemsemesi gibi bu kitapta ortaya koyduğu yaklaşımın, o günkü siyasi yönelişlerle bağdaştırılmasının taşıdığı problemler sebebiyle, görülmek istenmediği de düşünülebilir.

A. Temel Yaklaşımlar

A. Muhiddin kitabını “Türk kültür hayatının yaklaşık olarak 19. asrın başından günümüze kadar süren zaman diliminin gerçek anlamını ve olağanüstü önemini tespit etmeye yönelik bir deneme” olarak takdim etmektedir.⁵⁴ O, Türkiye’de bu dönemde ortaya çıkan ve tezinin başlığına da yansıyan⁵⁵ bir “kültür hareketi”nden söz eder. A. Muhiddin “kültür hareketi”nden ne kastettiğini açıklamamaktadır. Ancak tezin yazıldığı dönemin Almanya’sında A. Weber gibi bazı sosyologların bu kavram bağlamında söyledikleri,⁵⁶ A. Muhiddin’in çizdiği çerçeveye uygun olduğundan onun bu kavramla, genel anlamda kültür alanında ortaya çıkan, ancak henüz oluşum halinde olup, neticelenmemiş hareketleri, temayül ve arayışları kastettiğini söyleyebiliriz. Almanca’da “kültür” kavramının kuşattığı alanın genişliğine paralel olarak bu kavramla edebiyat, din, düşünce, sanat, hukuk, iktisat ve sosyal alanda ortaya çıkan hareketlerin, temayül ve arayışların kastedildiği açıktır.

Dolayısıyla A. Muhiddin’in uğraştığı temel problem, modern Türk kültür hayatının farklı alanlarında ortaya çıkan oluşumlardır. Ancak tezinin giriş kısmında problemi böyle geniş bir çerçevede ortaya koyan A. Muhiddin, sanat, bilim, devlet, hukuk, iktisat, toplum ve din alan-

54 A. Muhiddin, *Die Kulturbewegung im modernen Türkei*, s. V.

55 Başlığın Türkçe karşılığı “Modern Türklükte Kültür Hareketi” şeklindedir.

56 Alfred Weber tarihî hadiseleri kültür sosyolojisi perspektifinden “toplum süreci”, “medeniyet süreci” ve “kültür hareketi” şeklinde adlandırdığı alanlara ayırarak incelemeyi teklif etmektedir: “Prinzipielles zur Kultursociologie. (Gesellschaftsprozeß, Zivilisationsprozeß und Kulturbewegung)”, *Archiv für sozialwissenschaft und Politik*, 47 (1920), s. 1-49. O dönemde en açık bir şekilde bu yazıda görülen kullanımın, A. Muhiddin’e de ilham verdiği düşünülebilir.

larında bu “kültür hareketi”nin bütün müspet sonuçlarını ele almanın çalışmasının sınırlarını aşacağını söyler. Ayrıca bütün kültürel alanlarda sağlıklı bir değerlendirmeye konu olacak yeterli veri bulunmadığından, bunun için vakit erkendir. Henüz bir Türk (sosyal) biliminden söz edilemeyeceğini, hukuk alanında halen bir buhranın hüküm sürdüğünü, yeni iktisadî yapının nihâî şeklini kazanması gerektiğini, toplumsal alanda her şeyin henüz oluşum halinde olduğunu, bütün fikrî hayatı tasvir edecek bir felsefeden söz edilemeyeceğini belirtir. Amacı bu hareketin müspet sonuçlarını ve tarihî sürecini resmetmek değil, bu hareketin ve yol açtığı dönüşümün neden ibaret olduğuna, ruhî-zihnî muhtevasına, ana akımlarına ve o günkü problemlerine işaret etmektir.⁵⁷

Yazar, sözkonusu “kültür hareketi”nin neden olduğu zihnî-fikrî dönüşümün üç unsurunu ön plana çıkarmaktadır: Yeni bir dünya ve hayat görüşü, bu görüşü meydana getiren ve taşıyan modern şiir ve yeni bir din tasavvuru. A. Muhiddin, Türkiye’nin kültürel yapısında dinin sahip olduğu belirleyici konumla mütenasip bir şekilde ağırlıklı olarak din meselesi üzerinde durur. Onun Almanca’daki kullanıma uygun olarak geniş bir alanı kuşatan “kültür” hayatının bütün vecheleri üzerinde değil de, bilhassa din eksenli düşünce boyutu üzerinde yoğunlaşması nedeniyle, biz de onun çalışmasını daha ziyade düşünce tarihi çerçevesinde ele almak durumundayız.

A. Muhiddin’in genel yaklaşımını kısaca şöyle özetlemek mümkündür: Türkiye’de 18. yüzyılın sonlarından itibaren öncelikle iç dinamiklerin etkisiyle bir “kültür hareketi” ortaya çıkmış, fikrî ve kurumsal düzeyde kendini yenileme iradesinin tezâhürü olan bu hareket, modern şiir tarafından başlatılan ve taşınan bir zihniyet ve fikir dönüşümüne yol açmıştır. Başta Batı karşısında kültürel bağımsızlığını koruyan, yerli ve İslâmî temellere sahip olan bu dönüşüm Batıcılık akımı ile bir kırılma yaşamış, ancak daha sonra önemini yitiren bu kırılmaya karşı tepki olarak Milliyetçilik ve bugün İslâmcılık denilen, A. Muhiddin’in ise “Reformasyon” şeklinde isimlendirdiği dinî akım ortaya çıkmıştır. Ahmed Muhiddin’e göre bu şekilde Batıcılık’la kesintiye uğrayan “kültür hareketi”, seyrine devam etmekte olup, asıl mücadele bu ikisi arasında cereyan etmektedir.

A. Muhiddin’in dikkati çeken bir tarafı, ele aldığı konu ile ilgili Batılı literatür karşısında takındığı “müstağnî” tavidir. Batı’da konu ile ilgili yayın yapanları (seyyah, elçi gibi bilim adamı olmayanlar; tarihçi, hukukçu vs. gibi bilim adamları ve müsteşrikler) gerekli alt yapıdan

57 A. Muhiddin, *a.g.e.*, s. 2-4.

yoksun, meseleye belli bakış açıları ve önyargılarla yaklaşan, çalışmalarını sömürge karakteri taşıyan ve net problemlerden yoksun olan, dinî gelişmelerden habersiz, dolayısıyla Türklerin zihniyetine ve dönemin ruhuna nüfuz etmekten uzak bulan A. Muhiddin, doğrudan ilk kaynaklara yönelme ihtiyacına vurgu yapar.⁵⁸

Onun dikkati çeken bir diğer tarafı ise yeni dünya ve hayat görüşünün oluşumunda ve taşınmasında şiirin konumuna dair söyledikleri ile ilgilidir. Şiirin bu konudaki yerine özel bir vurgu yapan A. Muhiddin'e göre, bütün kültürel dönüşümün, modern şiirin eseri olduğunu iddia etmek bile mümkündür. Şiirin şarkta öteden beri fikrin, hikmetin taşıyıcısı olduğunu söyleyen A. Muhiddin, İslâm halklarının bir felsefe geleneğine sahip olmamakla birlikte, bunun hiçbir felsefe yapma tarzının bulunmadığı anlamına da gelmediğini belirtmektedir. O, tarihte tasavvufun şiiri kendine bir vasıta yaptığını, didaktik şiirin hikmeti aktarmaya çalıştığını, modern dönemde de onun bu tarihî konumunu devam ettirdiğini, önceleri hakim fikrin taşıyıcısı olan şiirin modern dönemde bütün kültür hayatını yeniden şekillendirmek misyonu ile karşı karşıya olduğunu ifade eder.⁵⁹ Bu nedenle ona göre, yeni dünya görüşünün araştırılmasının ana kaynağı şiirdir. O, bu yaklaşımının gereği olarak çalışmasında yeni dünya görüşünün oluşumunda âdeta köşe taşları olarak gördüğü şu şairlerin eserlerine müracaat edecektir: Namık Kemal, Abdülhak Hâmid, Tevfik Fikret, Ziya Gökalp, Mehmed Emin [Yurdakul] ve Mehmed Akif. Mehmed Akif'e özel bir önem atfeden A. Muhiddin, onun kişisel gelişimi ile modern Türklüğün bütün aşamalarından geçtiğini, dünyayı "sa'y ü amel" ve çalışmayı "vazife" olarak kabul eden anlayışıyla, onu "yeni Türk dünyasının mikrokozmosu" olarak nitelemenin mümkün olduğunu düşünür.⁶⁰ Bununla birlikte A. Muhiddin, şiirin yanısıra düz yazı örneklerine de önem verir ve bilhassa II. Meşrutiyet dönemindeki Milliyetçi ve dinî akımın görüşleri bağlamında, pek çok dergi yazısı, kitap ve risâleye de müracaat eder.

58 A. Muhiddin, *a.g.e.*, s. 3-4.

59 "Felsefe geleneğine sahip olmayan tarihimizde" şiirin düşünce hayatımızdaki önemi son zamanlarda da çeşitli kimseler tarafından dile getirilmektedir. Yakın bir örnek olarak Heidegger için felsefenin şiirsel bir etkinlik olduğu yönündeki tespitinden hareketle, Türk şiirinin felsefi muhtevasına dikkat çeken Hilmi Yavuz'a işaret edilebilir. Başka bir yazar, H. Yavuz'un bu yaklaşımına dayanarak Akif Paşa'nın bir kasidesini düşünce bağlamında ele almaya çalışmıştır: Ali İhsan Kolcu, *Türk Şiirinde Yokluk Fikri ve Adem Kasidesi. Tablil-Tenkit*, Ankara 2002.

60 A. Muhiddin, *a.g.e.*, s. 10.

A. Muhiddin'in dikkati çeken bir diğer yönü ise, modern kültür hareketi üzerinde Batı etkisi konusunda söylediklerinde görülmektedir. O, Türk düşünce tarihine âşinâ kimseler için bu etkinin aşırı vurgulanmasını doğru ve tatmin edici bulmaz ve bu hareketin ortaya çıkışını, Osmanlı Devleti'nin çöküşü gibi öncelikle dahilî nedenlere dayandırır. Osmanlı İmparatorluğu'nun tarihini "kendine has bir kültürün teşekkül, inkişaf ve çöküşünün tarihi" olarak gören⁶¹ A. Muhiddin'e göre 17. yüzyılda çökmeye başlayan Osmanlı Devleti, "fikrî alanda sona ermesini" 18. yüzyılda tamamlamış, 19. yüzyılda ise yeni zihniyetin gelişmekte olan unsurlarına dahil olmuştur. Aynı şekilde klasik Türk şiiri 18. yüzyılda kendi imkânları içinde tükenmiş, 19. yüzyılda Asım ve Akif Paşa örneklerinde olduğu gibi modern şiire temayüller görülmeğe başlamıştır. Bu noktada fikrî yenilenme için bir iradenin mevcudiyetinden söz eden A. Muhiddin, kezâ III. Selim'de de bir siyasî yenilenme iradesinin bulunduğunu söyler. Bu gelişmelerin Batılı kültür etkisinin bizde henüz hissedilmediği bir dönemde gerçekleştiğini özellikle vurgular ve örnek olarak yeniliğin öncülerinden saydığı Akif Paşa'nın hiçbir Batı dilini bilmediğini, bütün eğitimi ülkesine borçlu olduğunu hatırlatır.⁶²

Kültür hareketi üzerinde Batılı etkiyi tamamen reddetmeyen A. Muhiddin, böyle bir hazırlık döneminden sonra dikkatlerin Avrupa kültürüne yöneldiğini, Avrupa'nın bir model olarak etkili olduğunu kabul eder. Bu süreçte tesiri olan dahilî ve haricî nedenleri sıralayan A. Muhiddin, bu nedenler grubundan sadece birini almanın yanlış olacağını, bunların birbirini tamamladığını, ancak dahilî nedenlerin öncelik hakkına sahip olduğunu düşünür. Avrupa kültürünün Türklük üzerindeki etkisinin genelde abartıldığı kanaatinde olan A. Muhiddin, bu etkinin hem olumlu, hem de olumsuz yanları olduğuna işaret eder ve Türkiye'de o gün için hakim olan zihniyet buhranının, sözkonusu etkinin sonucu olduğunu ileri sürer. Ona göre Türklük, kendisi yaratıcı olduğu sürece kültür hareketinde ileri gitmiştir ve bu hareket içinde bir şeyler yapmış olanlar da, ya Batı'dan hiç etkilenmeyenler, ya da kendilerini bu etkiden kurtarmasını başaranlardır. Batı'dan yapılan fikir ve kurum iktibasları nihaî sonuç olarak görülemez, bunlar ancak muvakkat bir değere sahiptir ve herşey henüz gelişme halindedir.⁶³

A. Muhiddin modern kültür hareketi ile ortaya çıkan dönüşümü ve yeni dünya görüşünü biri fikir ve zihniyet planında, diğeri hukukî-ida-

61 A. Muhiddin, *a.g.e.*, s. 11.

62 A. Muhiddin, *a.g.e.*, s. 5.

63 A. Muhiddin, *a.g.e.*, s. 11-13.

rî ve iktisadî reformlar çerçevesinde olmak üzere kurumsal planda in-celer. Onun daha sonra üzerine görüşlerini bina edeceği temel kav-ramsal ayırım, “asıl İslâm” ile “tarihî İslâm” arasındaki farklılıktır. A. Muhiddin modern “kültür hareketi”yle ortaya çıkan fikir ve zihniyet dönüşümünü, “tarihî İslâm” anlayışına aykırı, ama “asıl İslâm”a, Kur’ân’ın dünya görüşüne ve tabii bu arada yeni dönemin ruhuna uy-gun bulmaktadır. Bu dönüşümle birlikte “tarihî İslâm” anlayışından farklı olarak, insana ve akla daha fazla önem verildiğini söyler. Ona göre yeni insan ve akıl algılaması, insanın dünya karşındaki tavrını da olumlu bir şekilde etkiler ve “tarihî İslâm” anlayışındaki dünyadan ka-çış, münzevilik ve atalet, yerini, dünyayı ve çalışmayı önemseyen bir anlayışa bırakır. Bu dönüşüm, eski dünya görüşüne aykırı olduğu ka-dar, onun sonuçlarına da -bilhassa kadercilik- aykırıdır.⁶⁴

İnsanın dünyaya bakışındaki bu dönüşümün, ferdin toplum karşı-sındaki konumunu da etkilediğini düşünen A. Muhiddin, modern toplum anlayışını da hürriyet, vatan ve millet kavramları etrafında te-mellendirir. Din-toplum ilişkisine değinen A. Muhiddin’in modern din tasavvurunun oluşumu hakkındaki düşünceleri de ilginçtir. Batılı din anlayışı ve din politikalarının -ki bununla Reformasyon ve Fransız Devrimi’ni kasteder- yanısıra Batılı materyalist ve din karşıtı düşünce-lerin Türkler arasında yayılmaya başlaması, kezâ Batı’nın İslâm’a yö-nelik eleştirilerinin etkileri bağlamında şunları söyler:

“Böylece tedricen dinin şahsî düşüncenin bir meselesi olduğu, siyaset ve ahlâkla bir alakasının bulunmadığı yolunda bir görüş teşekkül etti. Batıcılar tarafından gündeme getirilen, daha sonra Milliyetçiler tara-fından devralınan bu görüş oldukça radikaldi ve hemen itiraz ve mu-kavemetle karşılaştı. Dinî çevreler, İslâm hukukunu savunanlar geli-şmelere ayak uyduramamışlardı ve bu nedenle kendilerini başlangıçta yeni ortaya çıkan durum karşısında hazırlıksız gördüler. Ne var ki on-lar kendilerine dayatılan bu mücadelede kendilerini yetiştirdiler ve ni-hayet İslâm’ın Reformasyonu yolunu teklif ettiler. Bu şekilde genel olarak yeni din anlayışı, İslâm’ın bilhassa bu dünyaya ait bir din, bir itikat/niyet dini ve amelin tâli planda kaldığı bir ahlâk dini olarak tel-lakki edildiği bir dönüşüme uğradı”.⁶⁵

64 A. Muhiddin o dönemle ilgili olarak genelde bilinen hususları içeren bu tasvirinde bilhassa Mehmed Akif’in şiirlerinden örnekler vererek, yeni dünya görüşünde, tarihî şartların ürünü olarak gösterilen yanlış kader ve tevekkül anlayışı ile ye’s ve atâletle nasıl mücadele edildiği üzerinde durur; *a.g.e.*, s. 21.

65 A. Muhiddin, *a.g.e.*, s. 27.

A. Muhiddin II. Meşrutiyet dönemindeki millî ve dinî hareketi inceleyen modern fikir ve zihniyet dönüşümünde ortaya çıkan bir kırılmadan söz etmektedir. Ona göre modern dönüşüm başlangıçta “salt bir dinî-İslâmî karakter taşır ve yerli zihni-ahlakî güçlerin daha da geliştirilmesi ve halkın eski sosyal, siyasî ve dinî müesseselerinin inkişaf ettirilmesi şeklinde tezâhür eder”.⁶⁶ Ancak bilahare Batı kültürünün Türklerin istifadesine açılmasıyla, Batıların İslâm’a ve Türklüğe yönelik eleştirilerinin etkisinde kalan aydın tabakaya mensup bazı kimseler, kendi kültürlerinden tamamen vazgeçerek Avrupalı kültüre yönelmenin gereğini savunmaya başlar. Bu şekilde daha önce başlayan fikrî dönüşüm inkitaya uğrar.

A. Muhiddin bu kırılmayı “Batıcılık” olarak adlandırır. Batı kültür ve medeniyetine ilgi önceki dönemlere giderse de, bu medeniyete ciddi yaklaşım teşebbüsleri ilk olarak 19. yüzyılın başlarında görülür. Ancak ona göre bu “yaklaşma, uzlaşma ve ıktibas teşebbüslerinde Türklük, öncelikle kendi kültürel bağımsızlığını muhafaza” etmiştir, dolayısıyla henüz Batıcılıktan söz edilemez.⁶⁷ Batıcılık, kültürel olarak kendini inkâr ve Avrupalılaşmak bir kültür ideali halini aldığı devreye girecektir. Tefvîk Fikret ve arkadaşlarının kastedildiği bu akım mensuplarında daha önce Namık Kemal ve Abdülhak Hâmid’de görülen İslâmî temellere sahip yeni dünya ve hayat duygusuyla İslâm’ın sosyal görüşü eksiktir. Zihni, ahlakî ve kültürel bakımdan köksüz olan bu zümre, bir Batılı gibi yaşama şeklindeki ideallerini gerçekleştirilememenin getirdiği bedbinlik ve tatminsizliğin de etkisiyle içerisinde yaşadıkları halkın dinî ve millî kültür ürünlerine karşı bir Vandalizm sergilerler. Bu tutumlarıyla ahlakî metanetsizliğin, dinî kayıtsızlığın ve siyasî ilgisizliğin yayılmasına sebep olan Batıcı akım, anarşiye ve kültür buhranına neden olur ve toplumda yol açtığı tahribatın farkedilmesiyle önemini yitirir.⁶⁸

A. Muhiddin’e göre Türk Milliyetçiliğinin ortaya çıkışı, Batıcılığın önemini yitirmesi ile yakından alakalıdır. Sadece Batıcılığın değil, Osmanlı birliği ve İslâm birliği siyasetlerinin iflası da⁶⁹ Milliyetçiliğin do-

66 A. Muhiddin, *a.g.e.*, s. 36. Yazar dönüşümün bu ilk safhası ile ilgili görüşlerini bilhassa Namık Kemal ve Abdülhak Hâmid örneği üzerinde temellendirmektedir; bkz. *a.g.e.*, s. 6-8, 17, 23-29.

67 A. Muhiddin, *a.g.e.*, s. 38.

68 A. Muhiddin, *a.g.e.*, s. 41.

69 A. Muhiddin’in burada İslâm birliği siyasetinin iflasından söz ederken, diğer taraftan Batıcılık akımına tepki olan iki akımdan biri olarak “Reformasyon” dediği dinî akımı göstermesi (diğeri Türk Milliyetçiliğidir), asıl mücadelenin bu iki akım arasında devam ettiğini vurgulaması, onun dinî akımın düşünce boyutu açısından taşıdığı önem ile bunun siyasete yansımaya biçimi olarak görülen İslâm birliği (ittihâd-ı İslâm) arasında bir ayırma

ğuşuna uygun ortamı sağlayacaktır. Trablusgarb ve Balkan Savaşları Türk Milliyetçiliği için dönüm noktasıdır. Bu olaylar nedeniyle hem Batı'ya duyulan güven sarsılmış, hem de gayrimüslim ve Arap vatan- daşların ayrılıkçı talepleri, devletin, asli unsuru olan Türklere dayan- masının gereğini ortaya koymuştur. Bununla beraber A. Muhiddin'e göre Türk Milliyetçiliği birden ortaya çıkmamış, Ziya Paşa'dan itiba- ren hayatta, dilde ve edebiyatta millî unsurlara yapılan vurgunun gö- rüldüğü bir hazırlık devresi geçirmiştir. Bu şekilde Milliyetçiliğin Os- manlı Türklüğü zemininde hazırlandığını savunan A. Muhiddin, yu- karıda işaret edilen, iç dinamiklere öncelik tanıyan yaklaşımına uygun olarak, Türk Milliyetçiliğinin Rusya'da yaşayan Müslümanlardan ne- şet ettiği iddiasını⁷⁰ reddeder.⁷¹

Fikir babası Ziya Gökalp olan Türk Milliyetçiliğinin Batıcılık'la iliş- kisi konusunda A. Muhiddin bu akımın, esasta Batıcı olmasına karşın, Batı kültürü karşısında bağımsız bir tavır takındığını, kendisine millî hedefler tayin ederek millî bir Türk kültürü oluşturmayı amaçladığı için Batıcılık'tan farklılaştığını söyler. Bununla birlikte Batıcılığın tam olarak aşılması söz konusu değildir, bilakis o, Milliyetçiliğin ana karak- terini oluşturur. A. Muhiddin'e göre Milliyetçilik, Türk düşüncesi ba- kış açısından kalkarak, Batıcılık'la inkıtaya uğrayan kültür hareketine yönelik ilk sentez denemesidir. O, Türk düşüncesi bakış açısını, kül-

gittiğini göstermektedir. Spies, muhtemelen bu ayrımın farkında olmadığı için A. Muhiddin'e dayanarak, anlaşılmaz bir şekilde II. Meşrutiyet döne- minin Osmanlılık ve Panİslâmizm'in başarısızlığından sonra bir yandan turanî, diğer yandan millî-Türk kültür hareketi ile karakterize edildiğini id- dia etmektedir; bkz. O. Spies, *a.g.e.*, s. 9.

70 Ziya Gökalp'in *Türkçülüğün Esasları* (Ankara 1339/1923) adlı kitabını değerlendiren ve özet olarak Almanca'ya çeviren, aynı zamanda A. Muhid- din'in Leipzig'den mesai arkadaşı olan Hartmann, A. Muhiddin'in Türk Milliyetçiliğinin ortaya çıkışı konusunda Léon Cahun'un eserinden (*Intro- duction à l'Histoire de l'Asie*, Paris 1896) ya da Yusuf Akçura'nın *Üç Tarz- ı Siyaset*'inden (Kahire 1904) hiç söz etmediğini, oysa aralarındaki kişisel konuşmalarda onun adı geçen her iki eseri Türk Milliyetçiliğinin doğuşu için önemli bulduğunu bildiğini, ancak onun Türk Milliyetçiliğinin gelişi- mini Türklükten hareketle izah edebilmek için, kitabında şuurlu bir şekil- de bu eserlerden bahsetmediğini belirtir; bkz. Hartmann, "Ziya Gök Alp's Grundlagen des türkischen Nationalismus", s. 581. Ancak A. Muhid- din'in yakarıda işaret edilen yerde Türk Milliyetçiliğinin ortaya çıkış süre- cinin özetledikten sonra, bilhassa Almanya'da dillendirilen, bu Milliyetçili- ğin Rusya kökenli olduğu iddiasının artık savunulacak bir tarafının olma- dığını açıkça söylemesi, bu konudaki yaklaşımının, Hartmann'ın imasının aksine kasıtlı bir görmezden gelmeden değil, bilinçli bir tercihten kaynak- landığını düşündürmektedir.

71 A. Muhiddin, *a.g.e.*, s. 45.

tür hareketinin başta sahip olmadığı ilave bir unsur olarak tespit eder ve Milliyetçiliğin eklektik yönüne dikkat çekerek Ziya Gökalp'in üçlü sentezindeki "Muasırlaşma" idealinin Batıcılıktan, "İslâmlaşma" idealinin ise dinî akımdan alındığını ifade eder.⁷²

A. Muhiddin, Milliyetçiliğin din konusundaki yaklaşımına temas ederken, öncelikle "kültür hareketi"nin din tasavvurunda meydana getirdiği değişiklikten söz eder. Bu değişikliğin nedenleri yeni bir insan ve hayat anlayışının, yani yeni bir dünya görüşünün ortaya çıkışı, devletin kısmen dünyevî bir yaşamaya sahip olması ve Batıcılığın dinî hayatta neden olduğu buhrandır. Bir din meselesinin mevcudiyetinden bahseden A. Muhiddin'e göre bu meselenin iki yönü bulunmaktadır; dar anlamda din meselesi ve din siyaseti meselesi. İlki kendi içinde de ikiye ayrılır; dinin dönüşümü/reforme edilmesi ve din eğitimi meselesi. Din siyaseti meselesinin kaynağı ise İslâm'ın hem bireysel inancı ve dünya görüşünü, hem de toplumsal açıdan kanunu/hukuku bünyesinde barındırmasıdır.⁷³ A. Muhiddin, din meselesini çözmek isteyen üç grubun varlığından söz etmektedir: İslâm'ı tarihsel şekli ile korumak isteyen muhafazakârlar, İslâm'ı sadece bir itikat/niyet dini haline getirip, onun sosyal ve siyasal düzenlemelerini kabul etmeyen Milliyetçiler ve tarihî İslâm'ı reddederek, İslâm'ı ilk safiyetine götürerek reforme etmek isteyen, bununla beraber İslâm'ın sosyal ve siyasal düzenini de korumak isteyen reformatörler.⁷⁴

Milliyetçiliğin ortaya çıkışına kadar din meselesinin sadece Batıcılığa karşı mücadele bağlamında sözkonusu olduğunu, hukuk alanındaki yeni düzenlemelerle Batıcılığın neden olduğu din buhranı probleminin bütün açıklığı ile öncelikle Milliyetçilik tarafından -tabîî kendine mahsus çözüm teklifleriyle beraber- ifade edildiğini düşünen A. Muhiddin, daha sonra dinî akımın onlardan birçok hususu alarak önemli noktalarda bulduklarını, bununla beraber bu iki akımın esasta birbirinden kesin olarak ayrıldığını düşünmektedir. Ona göre bu iki akım arasındaki müşterekler şunlardır: Ahlakîliğe vurgu, tarihî İslâm'ın reddedilmesi, şeriatın (dinî hukuk) o gün için geçerliliğe sahip olmaması, ictihad serbestiyeti, din eğitiminin gerekliliği.⁷⁵

A. Muhiddin, "Reformasyon" akımının lideri olarak Said Halim Paşa'yı gösterir ve bu tabirinin neden bu akım için kullanıldığını ve iki akım arasındaki farkın ne olduğunu izah eder. A. Muhiddin'e göre,

72 A. Muhiddin, *a.g.e.*, s. 49.

73 A. Muhiddin, *a.g.e.*, s. 51.

74 A. Muhiddin, *a.g.e.*, s. 51-52.

75 A. Muhiddin, *a.g.e.*, s. 52-55.

Milliyetçiliğin temel yaklaşımı siyasî olup, bu akım mensupları için din bizâtihi bir amaç değil, dikkate alınması gereken bir faktördür. Buna mukâbil dinî akım için din, bizâtihi bir amaç ve temel bir meseledir. Birinciler dini, millî prensiplere göre şekillendirmek isterken, diğerleri millî hayatın dine göre şekillenmesine çalışırlar. Milliyetçiler laik yasa-maya dinî bir hüviyet vermek isterken, diğerleri yasamanın dinî temellere dayanmasını isterler. Bu sebeple “Reformasyon” tabiri sadece dinî akım için kullanılmıştır.⁷⁶ İlgili yerlerdeki atıflarından anlaşıldığı kadarıyla bilhassa Said Halim Paşa’nın “İslâmlaşmak” tarifinde yer alan “İslâm’ın itikadiyatını, ahlakiyâtını, ictimâiyâtını, siyâsiyatını da-ima zaman ve muhitin ihtiyacâtına en muvafık bir sûrette tefsir etmek” ifadesi⁷⁷ ve Aksekili’nin ictihadî hükümlerin zamana ve ihtiyaca göre değişebilirliği şeklindeki yaklaşımı⁷⁸ A. Muhiddin’in bu akımda bir “reform” arayışı görmesinin temelini oluşturmaktadır. O, daha önce sözü edilen dinî buhranın bertaraf edilmesi için bu akımın dinin reforme edilmesini ve “İslâmlaşma”yı talep ettiğini söylemektedir.⁷⁹

B. A. Muhiddin’in Yaklaşımının Önemi

Hilmi Ziya, Türkiye’de fikir tarihçiliğinin geç ortaya çıkmasının neden olduğu karışıklıklar konusunda şu tespiti yapmaktadır:

“(…) Dergi [*Servet-i Fünûn*] başlangıçta yalnız Batı’ya ait ilmî-fennî bilgiler verirken, sonradan edebî akım halini aldığı için, ona herşeyden önce bir fikir hareketi demek gerekirken memleketimizde henüz fikir tarihini yazma geleneği kurulmadığı için bu yeni dergiyi ve onun açtığı çığırı edebiyatçılar kendilerine malederek yalnız bir edebiyat akımı gibi göstermektedirler”.⁸⁰

Hilmi Ziya’nın *Servet-i Fünûn* dergisi bağlamında dile getirdiği husus şüphesiz Tanzimat sonrası ortaya çıkan diğer siyaset ve düşünce akımları için de geçerlidir. Belki de bütün bu akımlarda edebiyatçıların etkin bir rol oynamalarından ötürü bunlar öncelikle bir edebî akım olarak ele alınmış, sözkonusu edebiyatçılar incelenirken onların dinî, felsefî, siyasî, sosyal vs. fikirlerine de -tâli bir unsur olarak- temas edil-

76 A. Muhiddin, *a.g.e.*, s. 63.

77 Said Halim Paşa, “İslâmlaşmak”, *Sebülürreşad*, XV/378, s. 255.

78 Aksekili Ahmed Hamdi, *Dinî Derstler*, 3. Kitap, 2. bsk., İstanbul 1339/1342, s. 361.

79 A. Muhiddin, *a.g.e.*, s. 64.

80 Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 2. bsk., İstanbul 1979, s. 135.

miştir. Bu itibarla Ahmed Muhiddin'in eseri, düşünce tarihçisi bakış açısına sahip olması ve oldukça erken bir dönemde kaleme alınmış olmasıyla önem arz etmektedir. Şu ana kadar Türkiye'de büyük ölçüde dikkatlerden kaçan bu eser, modernleşme dönemi Türk düşünce tarihi yazımının kronolojisinde etkili olabilecek bir çalışmadır.

A. Muhiddin'e kadar Türkiye'de modern fikir hareketlerinin tasvirinde hakim olan yazım türü esas itibarıyla edebiyat tarihçiliğidir. Bu tür, tanımı gereği, ele alınan edebiyatçıların düşünce dünyalarını da aydınlatma iddiasında olmakla beraber,⁸¹ burada öncelikle edebî kıymeti, sanat değeri olan metinler üzerinde edebiyat teknikleri açısından yoğunlaşma sözkonusudur ve bu metinlerin ve yazarlarının fikrî boyutu, yukarıda işaret edildiği üzere tâli bir unsur olarak ele alındığından, edebiyat tarihçiliğinin fikir tarihçiliği ile kısmen kesişmesinden söz edilebilir. Oysa fikir tarihçiliği, ifade ediliş tarzından daha çok fikrin kendisini, fikrî yapıları esas alan, sanat değeri olsun ya da olmasın muhteva yönünden fikir kıymeti olan metinler üzerinde yoğunlaşan, bu fikirlerin ortaya çıkışını, diğer fikir ve etkenlerle etkileşimi içerisinde hareketlerini (gelişimi, dönüşümü vs.), arka planında yatan tarihî, toplumsal, dinî, felsefî, siyasî, iktisadî etkenleri araştıran bir yazım türüdür.

Ahmed Muhiddin'den önce Akçuraoğlu Yusuf'un *Üç Tarz-ı Siyaset*'i (1904), Ziya Gökalp'in "Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak" (1913) ve Babanzâde Ahmed Naim'in "İslâm'da Dava-yı Kavmiyet" (1914) yazıları gibi, Osmanlı'da mevcut olan siyasî, fikrî akımları tasvir eden kimi çalışmalar olmakla birlikte, bunlar mevcut akımları genel olarak ve kabaca tasvir etmekle yetinen çalışmalardır. Oysa Ahmed Muhiddin, modern dönemdeki kültür ve onun bir boyutu olarak fikir hayatını ve ortaya çıkan akımları/yaklaşımları, bunların arka planları, temsilcileri, eserleri/yayın organları, birbirleriyle münasebetleri, etkileşimleri, süreklilikleri, dönüşümleri vs. ile kuşatıcı bakış açısına sahip bir bütün halinde ortaya koymayı denemektedir. Daha da önemlisi A. Muhiddin akademisyen olmaktan önce, bu fikir hareketlerinin doğrudan içinde yer almış bir kişidir.

Türkiye'deki modern siyasî ve fikrî tartışmalar üzerine bu bakış açısıyla yapılan araştırmalar ancak Cumhuriyet döneminde "ortalık belli ölçüde durulduktan" sonra geriye dönük tarzda kaleme alınmaya başlamıştır. Bu tür çalışmaların ilk örneklerinden biri olarak Peyami Safa'nın *Türk İnkılabına Bakışlar*'ı (1938) zikredilebilir. Tanpınar'ın

81 Bu tanımlardan bazıları için bkz. Fuad Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları*, 2. bsk., Ankara 1986, s. 4, 46; Ağah Sırrı Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi*, c. I, Giriş, Ankara 1973, s. xv, 3.

Ondokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi I (1949) bazı açılardan Ahmed Muhiddin'in eserine benzemektedir. Ne var ki Tanpınar, eserinin ikinci cildi telif edilip yayınlanamadığı için II. Meşrutiyet tartışmalarına girmemektedir. Diğer yandan Tanpınar'da, hususen kitabının uzun "Giriş" bölümünde modernleşme ile ortaya çıkan zihniyet dönüşümünü anlamayı mümkün kılan ciddi ayrıntılar ve tahliller bulunmakla beraber, edebiyat tarihçisi bakış açısı belirgindir. Edebî eserler, taşıyıcısı oldukları fikirlerden ziyade -bu boyut Tanpınar'da hiç şüphesiz vardır- edebiyat tekniği açısından değerlendirilir. Şerif Mardin'in *The Genesis of Young Ottoman Thought*'u (1962), Tarık Zafer Tunaya'nın *İslâmcılık Cereyanı* (1962) gibi belli bir fikir akımını detaylı olarak inceleyen monografiler, ya da Niyazi Berkes'in *The Development of Secularism in Turkey* (1964) ve Hilmi Ziya Ülken'in *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* (1966) gibi kapsamlı eserler için 60'lı yılları beklemek gerekecektir.⁸²

Bu itibarla Ahmed Muhiddin'in eseri kanaatimizce fazla kapsamlı ve detaylı olmasa da modern Türk düşüncesini genel hatları, temel problemleri ve kendi içinde tutarlılığı olan bir bakış açısıyla tasvir etmeyi deneyen ilk çalışma olarak kabul edilebilir. Ayrıca bu eser, modern Türk düşüncesi araştırmalarının kronolojisini daha gerilere çekebilme etkisinin yanında, yazarın sözkonusu tartışmaların içinden gelmesi ve etkili düşünörlere olan yakınlığı sayesinde içten bir bakışı yansıtabilmesi, sıcak tartışmaların henüz devam ettiği bir zamanda, ortaya konulan görüşlerin/yaklaşımların nasıl algılandığını gösterebilmesi açısından da değer taşımaktadır.

A. Muhiddin, kendisinden önce dağınık bir şekilde var olan fikirleri belli bir bakış açısı ile terkip edip yeniden tasnif ve tahlil ederek modernleşme dönemi Türk düşünce hayatını sürekliliği içinde ve bütün halinde tasvir etmeye çalışmaktadır. Yeni edebiyatı 18. asrın sonu ve 19. asrın başında Mütercim Asım ve Akif Paşa gibi ediplerle başlatan, en azından bu isimleri yeni edebiyatın mübeşşirleri olarak kabul eden görüşler A. Muhiddin'den önce de dillendirilmiştir.⁸³ Ancak A. Mu-

82 Hilmi Ziya'nın *Türk Tefekkür Tarihi* adlı çalışması daha eski tarihli olmakla beraber (c. I/1933, c. II/1934) bu çalışmada klasik dönem Türk düşüncesi ele alınmıştır. Burada belki Hilmi Ziya'nın Tanzimat'ın yüzüncü yılı için hazırlanan kitapta sınırlı bir dönemle ilgili yazısına işaret edilmelidir: "Tanzimattan Sonra Fikir Hareketleri", *Tanzimat I*, İstanbul 1940, s. 757-775. Aynı eserdeki İhsan Sungu'nun "Tanzimat ve Yeni Osmanlılar" yazısı da (s. 777-857) bu çerçevede anılabilir.

83 Akif Paşa'nın, Yeni Edebiyatın mübeşşirlerinden biri olması konusundaki tartışmalar için bkz. İbnü'l-Emin Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, haz. Müjgan Cunbur, c. I, Ankara 1999, s. 122-124; Ali İhsan Kolcu, *Türk Şiirinde Yokluk Fikri ve Adem Kasidesi*, s. 19 vd.

hiddin'in hususiyeti, yeniliği sadece dil ve üslupta değil, muhtevada ve fikirde de görmesi, şiiri fikir hayatının bir ifade aracı olarak kabul eden yaklaşımı ile modern Türk edebiyat tarihini, düşünce tarihçisi gözüyle okumasıdır. Diğer yandan onun kendi döneminde yaygın olan Avrupa merkezli (*euorocentric*) tarih görüşünün⁸⁴ dışına çıkarak, modern gelişmeleri ve düşünceleri öncelikle iç dinamiklerle izah etmeye çalışması, yerli/millî bir endişe taşıması takdire şâyandır.⁸⁵

Yazarın gerek Batıcılık akımına yönelttiği eleştiriler, gerekse buna tepki ortaya çıkan iki akımla (Türk Milliyetçiliği ve "Reformasyon") ilgili olarak söyledikleri de dikkat çekicidir. Milliyetçiliğin din konusundaki yaklaşımını temelde siyasî bulması, bu yaklaşımın siyasî gelişmelerin seyrine göre şekillendiğini tespit etmesi, buna mukâbil mesela aklın öneminin vurgulanmasını, tekâmül/terakki kavramının benimsenmesini, ya da yeni din tasavvurunun oluşumunu Aydınlanmanın, Rasyonalizmin etkisine, muarız akımların dayatmalarına bağlamak sûretiyle "Reformasyon"un tepkisel karakterini yakalamış olması oldukça önemlidir.

Ancak saydığımız bu meziyetlerine rağmen A. Muhiddin'in eseri bazı eksikliklerle malüldür. Bunların başında, eserin oldukça muhtasar bir tarzda kaleme alınması, ortaya konulan iddiaların yeterince temellendirilememiş olması gelmektedir. Bunun dışında onun kurgusal bir

84 Mesela Köprülü ve Hilmi Ziya, Tanzimat edebiyat ve düşüncesini Avrupa, bilhassa Fransız etkisi çerçevesinde izah etme eğilimindedirler; bkz. Fuad Köprülü, *Millî Edebiyat Cereyanının İlk Mübeşşirleri*, İstanbul 1928, s. 33 vd; Hilmi Ziya, "Tanzimattan Sonra Fikir Hareketleri", s. 757-775.

85 Bu bağlamda son zamanlarda İslâm dünyasının modernleşme sürecinde, Batı dünyasının bu sürece etkisi konusunda yürütülen tartışmalara işaret etmek anlamlı olabilir. Başta Reinhard Schulze olmak üzere bazı oryantalistler, İslâm dünyasında entelektüel planda ortaya çıkan yenilik arayışlarını Batı kolonyalizminin bir sonucu olarak yorumlama biçimine karşı çıkmakta, İslâm dünyasının çeşitli bölgelerinde daha 18. yüzyılda özellikle tasavvufi kimliğe sahip bazı ilim adamlarında bu türden yenilik arayışlarının, kendine mahsus bir Aydınlanmanın tespit edilebileceğini dile getirmektedir. Schulze tartışmayı "Das islâmische achtzehnte Jahrhundert. Versuch Einer Historiographische Kritik", *WI*, Bd. 30 (1990), s. 140-159, yazısıyla başlatmış, daha sonra Rudolph Peters, Bernd Radtke ve Tilman Nagel gibi kimseler onu eleştirerek tartışmaya katılmışlardır. Bu tartışmalar için bkz. R. Peters, "Reinhard Schulze's Quest for an Islamic Enlightenment", *WI*, Bd. 30 (1990), s. 160-162; B. Radtke, "Erleuchtung und Aufklärung: Islamischer Mystik und Europäischer Rationalismus", *WI*, Bd. 34 (1994), s. 48-66; T. Nagel, "Autochthone Wurzeln des islâmischen Modernismus. Bemerkungen zum Werk des Damaszeners Ibn 'Âbidîn (1784-1836)", *ZDMG*, 146 (1996), s. 92-111; Reinhard Schulze, "Was ist die islamische Aufklärung?", *WI*, Bd. 36, Heft 3 (1996), s. 276-325.

“asıl İslâm-tarihî İslâm” ayrımına giderek tarihe ideolojik yaklaşması, tarihsel tecrübeyi bir çırpıda paranteze alabileceğini düşünmesi, problemleri bir yaklaşımdır. Ancak insanı tarihin dışında ve üstünde konumlandırmanın mümkün olduğunu varsayan bu naif kabulün, A. Muhiddin’in kişisel zaafı olmaktan öte döneminin, hatta halen günümüzün yaygın bir kanaati olduğu da kaydedilmelidir.

Diğer yandan yazarın kavram tercihlerinin ve tespitlerinin tamamına katılmak da mümkün değildir. Yukarıda onun dinî akım için “Reformasyon” tabirini kullandığını söylemiştik. A. Muhiddin Türkiye’deki modern hareketle Batı’daki Reformasyon hareketi arasında paralellikler kurmaktadır. Çalışmada Akif’in, Reformasyon hareketinin en önemli üç simasından Ulrich Zwingli’ye (1484-1531) benzetilmesi (diğer ikisi Luther ve Calvin’dir), kezâ Türkiye’deki dinî hareketin, amelin takdis edildiği din tasavvurundan, itikadın/niyetin/vicdanın ön planda olduğu bir din tasavvuruna yöneldiğinin vurgulanması, aradaki benzerliklerin A. Muhiddin için ciddi boyutlarda olduğunu göstermektedir. Bilindiği gibi itikat-amel kavramsal ayrıştırması Protestan teolojisinde önemli bir yere sahiptir.⁸⁶ Kurtuluş için ameli ön planda tutan (*Werkheiligkeit*) Katolikliğe mukâbil, Protestanlar inancı ön planda tutmakta, sağlam bir inanca sahip olanların, amelleri olmasa da kurtuluşa erebileceklerini savunmaktadırlar.⁸⁷

İman ve amel arasındaki bu ayrımın, Hıristiyanlık’taki arka plana sahip olmayan Müslümanlar hakkında kullanılması, aslında tam karşılığı bulunmayan iddialar olarak kalmaktadır. A. Muhiddin dinî akım için bu ayrımı temellendirirken bu akım mensuplarının İslâm’da niyetin önemine, güzel ahlâka vurgu yapan pasajlarına atıf yapar.⁸⁸ Niyetin önemi, ahlâkın değeri gibi konulardaki vurgulardan, ibadetlerin, amellerin o kadar da önemli olmayacağı gibi bir sonuca ulaşmanın zorluğu ortadadır. Sadece kalpteki imana, niyete, vicdanın temiz olmasına önem veren bir tür “laik” din anlayışının, Milliyetçi akım men-

86 Protestan teolojisindeki *Werkreligion-Gesinnungsreligion* ayrımına dikkatimizi çeken sayın Christoph Neumann’a teşekkür ederiz.

87 “Kurtuluş” (*Erlösung*) problemi çerçevesinde şekillenen bu yaklaşımın Protestanlarda ortaya çıkmasında, kilise kurumunun yozlaşmasının, günahların belli bir bedel mukâbili olarak kilise tarafından affedilmesinin neden olduğu istismarla yakın alakası olduğu aşikârdır. Kiliseyi, inananlarla Tanrı arasında bir aracı olmaktan çıkarmak isteyen Protestanlık bu şekilde dinin zahirine, şekline değil özüne, inanca vurgu yapma ihtiyacı hissetmiştir.

88 Bkz. Mehmed Akif’in “İslâm Güzel Ahlâktan İbaretir” şiiri; Aksekili, *Dinî Dersler*, 3. Kitap, s. 295-328.

supları için geçerliliği bir ölçüde düşünülebilirse de, Akif ve Aksekili gibi dinî akım mensuplarının iman ve amel arasında kategorik bir ayırma gidebileceğini düşünmek pek mümkün gözükmemektedir.

İslâm modernizminin bazı temel yönelişleri ile Batı'daki Reformasyon hareketi arasında benzerlikler kurulması, bazı İslâm modernistlerinin kimi Batılı reformatörlere (bilhassa Luther'e) benzetilmesi, A. Muhiddin'e özgü bir durum değildir. Onun öncesinde ve sonrasında başka yazarların da benzer bir yolu izledikleri görülmektedir. Bilhassa dinin aslına/özüne dönmek, dinin/Kutsal Kitab'ın anlaşılması ve yorumlanmasında gelenek karşısında eleştirel bir tavır takınmak ve Kutsal Kitab'ın millî dillere çevrilmesi konuları etrafında bu iki hareket arasında paralellikler kuran başka örneklerle de rastlanır.⁸⁹

Mesela II. Meşrutiyet döneminin Türkçü yazarlarından Haşim Nâhid, Kur'an'ı Türkçe'ye çeviren Kazanlı Musa Bigiyef'i "Türklerin Luther'i" olarak ilan etmektedir.⁹⁰ Aynı dönemde "Alisev" imzasıyla yazan İngiliz Williams da Rus fikir dergilerinden birinde (1913) Bigiyef'ten "Müslümanların Luther'i" şeklinde söz eder.⁹¹ A. Muhiddin'in eserinde Milliyetçi kanada mensup olarak adı geçen Ahmed Ağaoğlu, Mehmed Akif'in vefatından sonra kaleme aldığı bir yazıda, Afganî ve Abdüh'un tıpkı Batı'daki reform devri gibi bir devir hazırlamak istediklerini, Akif'in de "taşdığı zihniyetle ve beslediği fikirlerle aynı gidişe mensup" olduğunu söyleyecek, onun "dinde ve dinî müfekkirede derin değişiklikler yapılmasını isteyen bir mütefekkir" olduğunu iddia edecektir.⁹² Daha sonra sosyalist düşünceye mensup bir yazar, başlığında Akif'i "reformatör" olarak tavsif edeceği müstakil bir kitap kale-

89 Bu iki hareket arasında alaka kurulmasında bazı önemli İslâm modernistlerinin kullandığı terminolojinin de etkili olduğu düşünülebilir. Abdüh *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye*'sinde Batı'daki Reformasyon'dan "islah" hareketi, Luther'den de "muslih" şeklinde söz eder; bkz. M. Amâra, *el-A'mâl el-kâmile li'l-İmâm Muhammed Abdub*, 2. bsk., c. III, Beyrut, 1980, s. 273-274. Celal Nuri'nin Luther için kullandığı sıfat ise "(koca) müceddid"dir; bkz. Celal Nuri İleri, *Türk İnkılâbı*, haz. Recep Duymaz, Ankara 2000, s. 278.

90 Haşim Nahid Bey, *Türkiye İçin Necât ve İtila Yolları*, İstanbul 1331, s. 213-214.

91 Mehmet Görmez, "İslâm Tecdid Geleneği ve Musa Carullah Bigiyef", *Ölümünün 50. Yıldönümünde Musa Carullah Bigiyef (1875-1949)* içinde, Ankara 2002, s. 124.

92 "Akif'in İslâm Uyanışına ve Türklüğe Büyük Hizmetleri", *İkdam*, 10 Şubat 1939'dan nakleden Eşref Edip, *Mehmed Akif. Hayatı, Eserleri ve 70 Mubarririn Yazıları Eserine Zeyl*, c. II, İstanbul 1357-1939, s. 182.

me almıştır.⁹³ Bu örneklerin dışında Batıcı Abdullah Cevdet ve Celal Nuri örneklerinde olduğu gibi doğrudan Protestanlığı tervîc eden, İslâm dünyasının modernleşebilmesini Luther'inkine benzer reformların gerçekleştirilmesine bağlı gören kimselere de rastlanmaktadır.⁹⁴

Ancak bütün bu örneklerde görüldüğü üzere Reformasyonla kurulan ilişkilerin kaynağı, Batıcı ya da Milliyetçi akıma mensup kimseler olup bu örnekler, bizzat İslâm modernistlerinin kendilerini nasıl tanımladıklarını ve algıladıklarını yansıtmaktan uzaktır. Çağdaş İslâm düşünürleri ve özellikle Reformasyonla kurulan benzerliklere örneklik teşkil eden Akif ve Bigiyef, Batı'daki reform hareketinin benzerini İslâm için gerçekleştirme taleplerine açıkça cephe almakta, dolayısıyla kendilerinin Luther'e benzetilmesini kabul etmemektedirler.

Akif, dinde köklü değişiklikler yoluyla bir "teceddüt" meydana getirmek isteyenler karşısında tavrını şöyle belirlemektedir:

"Son zamanlarda Müslümanlığı ya büsbütün ortadan kaldırmak, yahut ötesini beri ederek şeriatte bir teceddüt husûle getirmek isteyenler türedi. Biz bu adamların söylediklerini işittik; yazdıklarını okuduk. 'Dini kaldırmalı!' diyenlerin dünyadan; 'teceddüt husûle getirmeli!' fikrini besleyenlerin de dinden alabildiğine gâfil olduklarına iman ettik.

Evet bu adamlar milyonlarca halkın hissiyâtına, harekâtına hâkim olan rûh-ı ezeliyi göremeyecek kadar gaflet göstermeselerdi: dini kaldırmanın ne lüzumunu, ne de imkânını tasavvur edemezlerdi. Kezâlik şeriatın hüviyet-i hakikiyesine dâir azıcık malûmât edinmiş olsalardı: dine yenilik sokmak şöyle dursun, onun en eski aynı zamanda en sahih şekline rücû etmek ihtiyâc-ı mübremine gözleriyle görürlerdi".⁹⁵

93 A[hmet] Cerrahoğlu [Kerim Sâdi], *Bir İslâm Reformatörü: Mehmed Akif*, İstanbul 1964.

94 Şükrü Hanioglu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Abdullah Cevdet ve Dönemi*, İstanbul [1981], s. 335. Celal Nuri, Luther'in Hıristiyanlık'ta gerçekleştirdiği "ıslâhât"tan sitâyîşle bahsettikten sonra şöyle devam eder: "İslâm'da ise, bunca asırdan beri hiçbir ıstıfâya şahid olmuyoruz. Ne dinin esasâtı muhafaza edilebilmiş, ne de, cahil ulemaya karşı bir kıyam vuku bulmuştur. Bu itibar ile Nasrâniyyet âlemi kârlıdır. İslâm kendi çerçevesi dahilinde bile münkeşif olamadı", Celal Nuri İleri, *a.g.e.*, s. 100.

95 Mehmed Akif, "Tefsir-i Şerif", *Sebülürreşad*, IX/223 (6 K. Evvel 1328/19 Aralık 1912), s. 261. Akif'i en iyi tanıyanlardan biri olarak Eşref Edib'in, Ağaoğlu'nun Akif'in "dinde ve dinî müfekkirede derin değişiklikler" yapılmasını istediğinden söz eden metnine düştüğü dipnot şu şekildedir: "Akif'in 'dinde derin değişiklikler yapılmasını' istediğine dair biz kendisinden ne bir söz işittik, ne de böyle bir yazısını gördük. Onun bu yoldaki fikirleri, şiirleri İslâm intibahı içindi. Cemaleddin Afgani ile Şeyh Muhammed Abdüh'ün da böyle bir istekleri yoktur", Eşref Edip, *a.g.e.*, s. 182.

Bigiyef ise bazı çağdaş İslâm düşünürlerinde görülen ve Reformasyon hareketinin temel özelliklerinden biri olan, dinin yaşanan zamana, çağa uygun hale getirilmesine karşı çıkmakta “kütüb-i fikhiye talimlerini zamanın cereyanlarına tevfik etmek hevesleri bende yoktur. Hayatın zaruretleri karşısında İslâm’ın hükümlerini terketme âcizliği de ben de yoktur” diyerek dinin esaslarında köklü değişikliğe gitme fikrini reddetmektedir.⁹⁶ O, İslâm modernizminde karşılaşılan “dinî ıslah” kavramını da kabul etmemekte, yapılması gerekenin dini değil, kendimizi ıslah etmek olduğunu söylemekte, reformasyon bağlamında bir paralellik tesis ederek “İslâm tarihini, Hıristiyanlık tarihine taklit” ettirmeye yanaşmamaktadır.⁹⁷

Diğer yandan kavramların, sahip oldukları dinî-felsefi-kültürel arka planlardan koparılarak farklı gerçeklikler için kullanılması bazı yanılgılara sebep olacaktır. Gerek bir din olarak Hıristiyanlık’la İslâmiyet arasındaki tarihî ve yapısal farklılıklar, gerekse sözkonusu iki hareketin (Batı’daki Reformasyon ve Türkiye’deki dinî hareket) ortaya çıktığı siyasal-toplumsal şartlardaki farklılıklar, bu ikisi arasındaki benzerliklere nazaran daha derindir. Kaynaklara dönüş özlemine dile getirmesi, geleceğe yönelik eleştirilerde bulunması ve Kur’ân’ın Türkçe meallerinin yapılmasını teşvik ederek ulemanın belli ölçüde devre dışında kalmasını tevlit edecek yaklaşımlarından yola çıkarak Türkiye’deki dinî hareketle, yani bugünkü tabiriyle İslâmcılıkla Reformasyon hareketi arasında benzerlik kurulabilir; İslâmcıların, sahip oldukları din tasavvuru ve geliştirdikleri söylemle, sonuçta dünyevileşmeye zemin hazırladıkları söylenebilir. Ancak dinî hareketin ıslah, tecdid gibi kavramlarla dile getirdiği yenilikler, dinin özüne ve temellerine yönelik değildir. Çünkü bu kimseler, hiç değilse prensip düzeyinde dinin esaslarının değiştirilemeyeceği konusunda hemfikirdirler. Kelimenin gerçek anlamı ile dinde köklü değişiklikler hedefleyen bir reform talebinde bulunanlar, bu kabule sahip olmayan, siyasî nedenlerle bunu ileri süren kimselerdir.

96 Musa Cârullah, *Edebiyat-ı Arabiyye*, ile *Ulûm-i İslâmiye*, Kazan ts., s. 17’den nakleden Mehmet Görmez, a.g.m., s. 124.

97 Şamil Dağcı, “Musa Carullah Bigiyef’in Hukukçuluğu (Eleştirel Bir Yaklaşım)”, *Ölümünün 50. Yıldönümünde Musa Carullah Bigiyef (1875-1949)* içinde, Ankara 2002, s. 72-73. Bigiyef gibi Rusyalı Türklerden, Türkçülük akımına mensup olan, Bigiyef’i yakından tanıyan Alimcan el-İdrîsî de “Musa Efendi”nin “Müslümanların Luther’i” ünvanına itiraz ettiğini aktarmakta, kendisinin de buna katıldığını, Bigiyef’in hadiste, her asrın başında Allah’ın göndereceğini haber verdiği müceddidlerden biri, hatta kendisi için “en büyüğü” olduğunu söylemektedir; bkz. “Musa Carullah Efendi Bigi”, *Türk Yurdu*, yıl 5, sy. 89 (30 Temmuz 1331/12 Ağustos 1915), c. III, s. 193 (Tütübay neşri).

Zaten bu kavramın kullanımının bizde fazla karşılığının olmaması, onun yaygınlaşmasına mani olmuş, Almanya’da A. Muhiddin’in çalışmasını takdirle karşılayan kimseler bile, dinî akım için bu adlandırmanın uygun olmayacağını söyleyerek farklı tekliflerde bulunmuşlardır.⁹⁸

Aynı şekilde A. Muhiddin’in dinî hareketle, Türk Milliyetçiliği arasındaki müşterek noktalardan biri olarak her iki akımın, şeriatın (dinî hukukun) o gün için geçerliliği olmadığına birleştiğini iddia etmesi de tartışılabilir. A. Muhiddin bu görüşünü dinî akım için temellendirmeye çalışırken sadece Aksekili’nin bir ifadesini ima eder ki, aslında Aksekili orada Kur’ân’ın küllî ve umumî esasları vaz ettiğinden, buna karşılık cüziyâtın müctehidler tarafından zaman ve maslahatın gereğine göre tespit edilmesi gereğinden söz etmektedir.⁹⁹ Aslında Aksekili’nin bu yaklaşımı, ictihad kapısının açık olduğu görüşünde birleşen

98 Fischer, dinî akım mensuplarını “Reformatörler” olarak isimlendiren A. Muhiddin’e katılmadığını belirterek, onları Milliyetçilere (*Nationalisten*) mukâbil “İslâm modernistleri”, ya da kısaca “İslâmcılar” (*Islamisten*) olarak adlandırır, ayrıca “beynelmilelciler/enternasyonalistler” ya da “fevkalmilelciler/supranasyonalistler” (*Inter- oder Übernationalisten*) tabirlerini önerir; bkz. Fischer, *Aus der religiösen Reformbewegung in der Türkei*, s. 3-4. Taeschner de Fischer’in bu kitabına yazdığı tanıtımda, onu teyid ederek sözkonusu akımda bir din reformu, hatta bir dinî yenilenme/tecdidin değil, İslâm’dan hareketle bütün kültür hayatına yeni bir istikamet vermenin sözkonusu olduğunu ve aslında Fischer’in, kitabına böyle bir başlık vermesinin isabetli olup olmadığını sorulabileceğini söyler; bkz. F. Taeschner, *OLZ* Nr. 9 (1923), s. 459. Aynı yazar başka bir yerde de A. Muhiddin’in “Reformistler”i, yanıltıcı bir şekilde “Reformatörler” olarak tavsif ettiğini söyler; bkz. F. Taeschner, “Der Islam im Banne des Nationalismus der Zwischenweltkriegszeit”, s. 488. Hartmann ise Milliyetçileri “siyasî-kültürel modernistler” olarak anarken, dinî akım mensupları için “dinî modernistler”i kullanır; bkz. Hartmann, *Die Krisis des Islam*, s. 17.

99 Bkz. Aksekili Ahmed Hamdi, *Dinî Dersler*, 3. Kitap, s. 361-362. Aksekili burada söylediklerine örnek olarak Kur’ân’a göre bir devletin/hükümetin temelini iki esastan ibaret olduğunu (emaneti, vazifeleri ehline vermek ve insanlar arasında adaletle riayet etmek), hükümet için bir şekil tayin etmediğini, değişen zaman ve şartlara göre bu iki esası temin eden hükümet şeklinin meşru olduğunu söyler. A. Muhiddin’i Aksekili’nin, şeriatın günümüz için geçerliliği olmadığı şeklinde bir görüşe sahip olduğu kanaatine götüren şeyin, aynı metindeki Aksekili’nin şu ibaresi olduğunu düşünüyoruz: “(...) Bu mebâdi-i esâsiyeden her asra göre istihrac edilen ve kendilerine şer’ ve kanun nâmı verilen ahkamdan icâbât-ı asra, muktezâ-yı maslahata göre rücu olunmak, tebdil ve tağyirleri cihetine gidilmek mümkündür. Nasıl ki hulefâ-yı râşidin bazıları böyle yapmışlardı” (s. 361, dipnotta). Burada kastedilenin “şer”in ana prensiplerden istihrac edilen, yani ictihad mahsulü olan düzenlemeler olduğu, yoksa din anlamına gelen “şer” olmadığı açıktır.

diğer İslâmcıların da paylaştıkları bir görüştür. Bu itibarla İslâmcıların ictihadî hükümlerin duruma göre değışebilirliğı ilkesini benimsemele-ri, şeriatın (dinî hukukun) kendi dönemlerinde geçerliliğe sahip olma-dığı yolunda bir görüşü temellendirmek için çok elverişli gözükme-mektedir. Diğer yandan A. Muhiddin, Milliyetçilerle “Reformasyon” akımı arasında böyle bir ortak noktanın mevcudiyetinden söz ettikten sonra iki akım arasında temel bir ayırma gitmektedir. Ona göre Milli-yetçilerin İslâm’ın siyasal ve sosyal düzenlemelerini tanımak istememe-lerine mukâbil “Reformasyon” akımı bu tür düzenlemeleri ibkâ et-mek, diğer bir deyişle günümüzde de geçerli kılmak istemektedir. Bu ise kanaatimizce yukarıdaki iddiası ile çelişir bir durum arz etmektedir.

Sonuç

Neticede eleştirilebilecek yönler bulsak da, A. Muhiddin’in, modern Türk kültürel hayatının ve onun bir alt başlığı olarak modern Türk dü-şüncesinin arkasında işleyen mantığı tasvir etmede oldukça başarılı ol-duğı kabul edilmelidir. Eleştirdiğimiz hususlarla ilgili tercihleri belki de, Batılı muhataplara hitap etme, onların anlayacağı kavramları kul-lanma zorunluluğundan kaynaklanmaktadır. Şu hususa işaret edilmeli-dir ki, A. Muhiddin modern Türk kültür/düşüncesine ait görüşlerini, kritik bir eşik olan 1921 yılında yayınladığı bir eserinde ortaya koy-muştur. Bu tarih Osmanlı Devleti’nin yıkıldığı, ancak yeni Cumhuri-yetin henüz kurulmadığı, yeni devlet ve toplum düzeninin henüz te-essüs etmediğı, fikir hayatının siyasal gelişmelere göre alacağı istikame-tin ve takip edeceği seyrin henüz bilinmediğı bir geçiş dönemine teka-bül etmektedir. Zaten A. Muhiddin de Türkiye’deki siyasal ve toplum-sal süreçlerin oluşum halinde olduğunu, son sözün söylenemeyeceğini ifade etmiştir. Dolayısıyla A. Muhiddin’in, Batıcılığın önemini yitir-diğı, Avrupa’dan yapılan fikrî ve kurumsal iktibasların “nihaî sonuç” olmayıp, ancak “muvakkat bir değeri” olacağı gibi tespitlerinin siyasal gelişmelerle teyid edilmediğı ve öngörülerinin isabetli olmadığı iddia edilebilir. Ancak biz, sonraki gelişmelerin farklı bir mecrada seyretmiş olmasının, onun görüşlerinin değerini düşürdüğü kanaatinde değiliz. Türünün erken ve kıymetli bir örneğı olan, ancak makes bulamayan bu eser ve yazarı, artık düşünce tarihimizdeki yerine uygun bir ilgiyi ha-ketmektedir.¹⁰⁰

100 Ahmed Muhiddin’in doktora tezi tarafımızdan Türkçe’ye çevrilmiş olup, yayın aşamasındadır.