

**“KUMANDAN” OLARAK PEYGAMBER [Hz.] MUHAMMED:
Birinci Dünya Savaşı Öncesinde Osmanlılar’da
Siyer Yazıcılığı¹**

Gottfried HAGEN²

Çev.: Dr. Gülgün UYAR³

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

ÖZET

Birinci Dünya Savaşı arifesinde Osmanlı İmparatorluğu islahat dolu bir yüzyılı geride bıraktı. Yeni aydın sınıf, artan bir şekilde günün sosyal durumunun meşrûiyetini sorguladı. Hazreti Muhammed örneği bu hususta fevkalâde önemlidir. Söz konusu metinlerin çoğu Jön Türkler dönemi, Balkan Savaşları ve I. Dünya Savaşı'nın sıkıntılı yıllarında yazıldı veya en azından basıldı. Müzakere edilen zaman diliminde Hazreti Muhammed'in hayatına ilişkin bir çok farklı yaklaşımlar ve yorumlar mevcuttur. Meselâ asker Ahmed Refik, Hazreti Muhammed'i mükemmel asker ve ordu komutanı olarak tasvir etti. Siyâsî reformun gerçekleştirilmesi için Gustave Le Bon'un psikolojisine başvurmayı isteyen Celâl Nuri, okuyucularına tamamen aynı maksatla Araplar'ın ihtiyaçları ve dînî meyilleri ile mahâretle oynayan bir Hazreti Muhammed gösterdi. Ahmed Hilmi, Allah'a yaklaşıma gayret eden ve Allah'ın emirlerini onun kullarına ileten dindar adam portresi çizdi. Daha küçük bilimsel incelemelerde, özellikle Musâhibzâde Mehmed Memdûh ve Ahmed Refik'in eserlerinde Peygamber örneği Osmanlı askerini harekete geçirmek ve teşvik etmek için kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hz.Muhammed, Ahmed Refik, Celal Nuri, Gazavât-ı Celîle-i Peygamberî.

ABSTRACT

The Prophet Muhammad As An Exemplar In War: Ottoman Views On The Eve Of World War I

On the eve of World War I, the Ottoman Empire looked back at a century full of innovation. A new class of intellectuals increasingly questioned the legitimacy of the social state of the day. The example of the Prophet Muhammad is very important in this respect. Most of the texts were written or at least published in

¹ *New Perspectives on Turkey*, Spring 2000, 22, ss. 145-172. Makalenin “The Prophet Muhammad as an exemplar in war: Ottoman views on the eve of World War I” adlı orijinal başlığının tam çevirisi “Harpte Bir Örnek Olarak Peygamber [Hz.] Muhammed: Birinci Dünya Savaşı Öncesinde Osmanlı'nın Bakışı” şeklindedir. Ancak Türkçe ifade ile metnin içeriğini daha iyi aktardığı düşüncesinden hareketle başlık bu şekilde ifade edilmiştir. Başlıkta ve metin içerisinde geçen “Muhammed” ve “Peygamber Muhammed” ifadelerinin önüne [Hz.] kısaltması ilave edilmiştir. (çev.)

² Friedrich-Schiller-Universität, Jena, Germany.

³ Bu makaleyi ilk olarak dikkatimize sunan ve tercümeyi okuyarak kıymetli tashihlerde bulunan Prof. Dr. İsmail KARA Beyefendi'ye teşekkür ederiz. (çev.)

the troubled period characterized by the Young Turks revolution, the Balkan Wars and World War I. It has been seen that many different approaches to and interpretations of the life of the Prophet Muhammad were current in the period under discussion. For example the soldier Ahmed Refik, portrayed Prophet Muhammad as the perfect soldier and military commander. Celal Nuri, who wanted to apply the psychology of Gustave Le Bon for the good of political reform, showed his readers a Muhammad who skillfully played with the needs and religious desires of the Arabs for exactly the same purpose. Ahmed Hilmi depicted the pious man who strove to come close to God and who was charged with bringing the commands of God to his people. It is in the smaller treatises that the example of the Prophet is used to mobilize and agitate the Ottoman soldier, especially works by Musahibzade Mehmed Memduh and Ahmed Refik.

Key Words: Prophet Muhammad, Ahmed Refik, Celal Nuri, Ghazwat-ı Jalila-ı Peygamberi.

GİRİŞ⁴

Bir cemiyetin, ümit ve istekleri doğrultusunda kendisiyle özdeşleşmek ve tasdik için ipuçları araştırırken başvurduğu geçmiş (tarih), objektif bir hakikat değildir. Geçmiş, “buradan günümüze ve geleceğe ışık tutmak için maziye (tercihen menâkıba) başvuru” olarak tanımlanabilecek olan bir efsanedir (myth) (Assmann 1997, s. 78). Diğer taraftan efsanenin görevi umumiyetle bugünkü durumu meşrûlaştırmak veya onu gelecekte devam ettirmek değildir. Aynı zamanda daha iyi bir geçmişle karşılaştırmak ve günümüz toplumunda mevcut temel bir eksikliğin tecrübesini ortaya koymak suretiyle, bugünün mukâbili bir menşe olarak işlev görebilir. Assmann bu şekilde, bir bütün olarak mythomotoric tâbir olunan efsanenin birkaç fonksiyonuna vurgu yapar: Efsane hem bugüne hizmet edebilir (*präsentisch, fundierend*) hem de onu en radikal şekliyle (*kontrapäsentisch*) kritik edebilir (Assmann 1997, ss. 80-86).

Efsanenin “özümseven bir geçmiş” olarak bu temel işlevi, modern millî hareketlerin yanısıra kadîm Mısır’da da müşâhede edilebilir (*a.g.e.*, s. 83). Modern millî hareketler tarihî olarak diğer milletlerle mukâyese edildiğinde, ekseriya geri kalmışlık hissinden ilham aldılar. Avrupa milliyetçiliği muhtemelen haricî, fakat tanıdık bir modeli taklit etmek için çabalarken, Batı dünyası dışındaki milletler böylece bir ikileme yüz yüze geldiler. Tutarlılık ve süreklilik için çabalamak, geleneğin muhafazasını zorunlu kılarken, bu mutlak gelenek aynı derecede arzulanamayan dinamizm ve çağdaşlık için bir engel olarak kabul edildi. Clifford Geertz bu uç durumları tanımlamak üzere *essentialism* ve *epochalism* terimlerini ihdâs etti (Geertz 1992, ss. 241-44). Hükmolunan değişim arzusu, birinin kendi kültürüne yabancılaşması sonucunu doğurunca, bu ikileme daha karmaşık hâle geldi... Böylece modernleşme aynı anda yabancıyı bertaraf etmek ve taklit etmek anlamına gelir ve kişinin kendi geleneğini devam ettirmesi, hem terakkiye bir engel hem de kendine aşırı güvendir. Bu şekilde problem

⁴ Öncelikle Nicole van Os’a olmak üzere Feruz Ahmed ve Erik Jan Zürcher’e bu makaleye değerli katkılarından dolayı teşekkür ederim. Ayrıca önceki şeklinde İngilizcemi gözden geçirip tashih eden Naila Eid’e de teşekkür bir borçtur. Uygunluk bakımından bütün Arapça, Farsça ve Osmanlıca isimler ve tâbirler Türkçe telaffuza ve modern Türkçe imlâya adapte edilmiştir. Başka şekilde göstermedikçe tarihler günceldir.

Chatterjee (1993, ss. 2-4) tarafından formüle edildi ve son zamanlarda Van Os (1999) tarafından Osmanlı bağlamında tartışıldı.

Cemiyetler bu çift dilemmayla başa çıkmanın farklı yollarını geliştirdiler. Yenilik ihtiyacının, geleneğe istinat eden bir argümanın yardımıyla tamamen reddedildiği ortam, yeniden yapılanma sonucunu doğurur. Yeniden yapılanma tek başına belirleyici olduktan sonra, sonuç yine Meksika'daki Zapata hareketi gibi reaksiyoner bir tavırla yenilikçi bir cemiyet olacaktır (Hobsbawm 1972, s. 7 vd.). Diğer taraftan yenileştirme, devamlılık olduğu kadar hem kaçınılmaz hem de toplumca arzu edilen ilerleme olarak tasavvur edilirse, geçmiş, geleceğin toplumu için bir örnek veya model ihdas etme yolundaki asıl görevinden uzaklaşır. Buna karşılık sistematik bir şekilde reddedilecektir (Hobsbawm 1972, s. 6, 10). Değişme ve yenileşme ilkesi geçmişte keşfedildiği zaman, bu inkılapçılık tercihi de geçmiş tarafından meşrûlaştırılabilir -ki o zaman geçmiş sâbit bir referans olmaktan çıkar (Hobsbawm 1972, s. 11). Diğer taraftan uygun bir efsane kullanılarak terakki daha eski dönemdeki mütekâmil bir safhaya dönüş, yani restorasyon olarak yorumlanabilirdi; ki Geertz'in terminolojisinde bu yapısalci söylemde tarihe dönüş'e (epochalism) tekâbülmektedir. Bu hususta mühim ve nerede ise her yerde rastlanan yöntem geleneğin (yeniden) icadıdır. Hobsbawm bu terimle büyük ölçüde hayalî bir devamlılık sağlamak suretiyle, eski durumlara dayanarak şekillenen, yeni durumlara cevap olacak bir uygulamalar birliği kurmayı kasteder (Hobsbawm 1983, s. 12). Hobsbawm icat edilen gelenekleri üç sınıfa ayırır: 1) sosyal birliği tesis veya temsil edenler, 2) kurumlar veya otoriteler tesis edenler veya meşrûlaştıranlar ve 3) inançlar, değerler sistemi ve davranış kuralları telkin edenler (Hobsbawm 1983, s. 9). İcat edilmiş geleneklerin tekerrürü belirlenmiş cemiyetin geçirmek zorunda olduğu değişimin derecesini ölçmek için değerli bir ölçü sağlayabilir⁵.

Birinci Dünya Savaşı arifesinde Osmanlı İmparatorluğu islahat dolu bir yüzyılı geride bıraktı. Başlangıçta idarî sahadaki sınırlı reformların genişlemesiyle Avrupa'nın politik ve entelektüel nüfuzu da artmıştı. Yeni aydın sınıf, artan bir şekilde günün sosyal durumunun meşrûyetini sorguladı (Hanioğlu 1995, s. 8). Osmanlı gibi kompleks bir cemiyetin modernleşmenin meydan okumasına belirgin tek bir yolla aksülamelde bulunması beklenemezdi. Popüler pozitivizm dalgasının tesiriyle Osmanlı entelektüelleri ekseriyetle üç kampa ayrıldılar. Birincisi Avrupalı modelleri takip ederek sosyal ve entelektüel hayatın radikal modernizasyonunu seçenler tarafından şekillendi. İkincisi bu modellere reaksiyon gösteren ve yenileşmeye karşı kültür mirasını savunanlardan oluştu. Üçüncü kamp sadece fitrî/tabîî bir gelenek çatısı altında yenileşmeye taraftar olanları ihtiva etti (Hanioğlu 1995, s. 13 vd.). Bu üç kamp içinde Geertz'in essentialism karşısında epochalism'in mücadelesiyle alâkalı tetkikinin yansımasını görebiliriz.

⁵ Modern toplumlarda tarihî efsanelerin kullanımına dair yeterli bir tetkik için bkz. Conermann 1999.

Ayrıca bu mücadele kimlik belirleme stratejilerinin artmasıyla karmaşıklaştı. Modern öncesi zamanlarda Osmanlı İmparatorluğu –Osmanlı İslâm anlayışına göre- bütün müslümanları, *ümme*ti temsil etmişti. Hiç şüphe yoktu ki Osmanlı sultanları İslâm dünyasının meşrû liderliğini iddia edebilirlerdi. Mamafih XVIII. ve XIX. yüzyıllar boyunca Osmanlı ülkesi olmaksızın bir İslâm dünyası düşünülmesi artarken Osmanlı sınırları gittikçe küçüldü ve sultanların nüfûzu azaldı. Daha da ötesi Osmanlı olup müslüman olmamak veya müslüman olup Osmanlı olmamak mümkün hâle gelmeye başladı. Artık *Osmanlı İmparatorluğu* ve *İslâm* mefhumlarının biri diğerinden ayrılıyordu. XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren Osmanlı sultanlarını Abbâsîler’den Osmanlılar’a bir silsile (*translatio imperii*) takip ederek, meşrû halife olarak sunma teşebbüsleri oldu (Sümer 1991). Bugünün bakış açısıyla bu teşebbüsün sadece, son politik gelişmelerin zorlaması altında yok olmaya yüz tutan geleneğin yardımıyla birliği korumak için bir çaba olduğu âşikârdı.

Osmanlı İmparatorluğu’nun müslüman olmayan unsurlarının daha önce yapmış oldukları, müslüman Osmanlı’nın içindeki değişik milliyetlerin modernleşme serüveninde Osmanlı ve İslâm’a referansları da farklı şekillerde oluyordu. İmparatorluk söz konusu olduğunda yenileşme ve değişim kaçınılmazken, bu değişimin başlangıcı, istikâmeti ve kavramlaşması için bizzat İslâm, artan bir şekilde önemli bir referans hâline geldi ve bu şekilde kısmen Osmanlı Türk geleneğine muhâlif olundu; çünkü ikincisi seküler teşrî ve devlet üstünlüğü geleneğini cemetti (Mardin 1962, s. 81 vd.). Diğer taraftan İslâm’ın son zamanlarda zayıflamasını izah etmek üzere Osmanlı tarihine referans yapıldı (Berkes 1964, s. 195). Her ne kadar Yeni Osmanlılar dîni siyaset alanından uzaklaştırmaya meyyal olsalar da, İslâm onların düşüncelerinde her zaman mevcuttu (a.g.e., s. 209). Onlardan sonra Jön Türkler de daha geniş bir kitleyi cezbetmek için İslâm’a müracaat ettiler.

Reform çağı sürecinde Osmanlı İmparatorluğu hakkındaki önemli eserlerin bir çoğu siyasî ve sosyal alandan işe başlarlar; böylece sadece politik münakaşayla bir alakası olduğu kadarıyla İslâmî söyleme referansta bulunmaya meyillidirler. Elinizdeki makalede dînî alandan başlangıç yaptığım zaman, bu siyasî sahayı dışarıda bıraktığım anlamına gelmiyor. Bugün de fazla bilinmeyen diğer kısımları dışarıda bırakırken hedefim, dînî söylemin sadece doğrudan siyasetle alakalı kısımlarını göstermektir. Yine de bunların hepsi Osmanlı düşüncesinin ve kimliğinin şekillenmesinde rol oynarlar. Peygamber [Hz.] Muhammed örneği bu hususta fevkalâde önemlidir. O, ilâhî emirlere dayanarak mü’minler cemaati arasında şahsiyet nümûnesi olduğu kadar, ümmetin liderliği anlamında da başlı başına örneklik sağlar. Peygamber’e ihtiramda bulunmak, İslâm dindarlığının merkezinde yer alan bir unsurdur (Schimmel 1995). Peygamber’e ve Asr-ı saâdet’e müracaatın tabîi/aslî gücünün önemli bir örneği, Derviş Vahdetî ve onun *İttihâd-ı Muhammedî Cemiyeti*, -ki 1909’da hal’edilmiş Sultan II. Abdülhamid’i iktidara geri getirmek için çabaladı- tarafından ortaya kondu. Sadece sözde de-

ğil fakat gerçekte, Peygamber'in doğum gününde vukû bulan ilk büyük halk gösterisi, Vahdetî'nin ne ölçüde yaygın dînî duygulara başvurduğunu gösterir. Onun baştaki başarısının çoğu bu yolla açıklanabilir (Karal 1996, ss. 75-78; Shaw 1977, s. 280).

Bu araştırmada, sosyal ve politik durumların etkisi altında dönüşüm gösteren ilk dönem İslâm mirasına ilişkin eğilimleri izah etmek için Peygamber [Hz.] Muhammed'in hayatı ve fiillerinden bahseden metinlerden bir seçme üzerinde tartışacağım. Metinlerin çoğu Jön Türkler dönemi, Balkan Savaşları ve I. Dünya Savaşı'nın sıkıntılı yıllarında yazıldı veya en azından basıldı. Diğer sebepler arasında bu politik durum, savaşta Peygamber'in örnekliliğinin kullanımları üzerine bir tetkikin önemli bir alan araştırması olduğu konusunda fikir verir. Ordu ve askerî islahat Osmanlı İmparatorluğu'nda daima yenileşme için merkezî bir sâiktir. Bu bakımdan teorik olarak kabul edilebilir ki, İslâmî tâbirlerde son gelişmeleri kavramlaştırma trendi en iyi şekilde bu konudan bahseden metinlerde ortaya çıkar⁶. Osmanlı eserlerinde [Hz.] Muhammed'in biyografilerine kısa bir bakıştan sonra, XIX. yüzyılda Osmanlı ordusunda bir "İslâmî gelenek" icat etmek için ilk teşebbüsleri soruşturacağım ve bu yolu I. Dünya Savaşı'na kadar takip edeceğim. Sonraki paragraflarda bütün biyografileri, dönemin mevcut ideolojilerini tasnif ederek tartışacağım. Bunlar da genellikle modernist, radikal Batıcı, İslâm'a modernist ve gelenekçi yaklaşımlardan oluşmaktadır.

Mamafih zihnen metodolojik bir sınırlandırmaya gitmek elzemdir. Aşağıda zikredilenler, metinlere dayanan ve sadece metinlerin muhtevasından bahseden bir araştırmadır. Metinlerde ortaya konan fikirlerin kabulü ve tesirlerini analiz etmek bu makalenin maksadının dışındadır. Bazı metinler Osmanlı basınında hararetle tartışmalara konu oldu. Ancak bu tür tartışmalar aydınlardan küçük bir sınıfa münhasır olup daha geniş halk kitlesinin fikirleri üzerine değerlendirme yapmaya izin vermez. Halbuki sosyal ve özellikle politik gerçekler süratle değişebilir; tetkik edilmekte olan süre yeterince uzun sayılmaz ve eldeki örneklerin sayısı değişimin linear/çizgisel dinamiklerini tespit etmek için kâfi zenginlikte değildir, fakat daha ziyâde konuyla ilgili farklı zamanlardaki yaklaşımlardır (bkz. Geertz 1992, s. 244).

Eski Osmanlı Siyer Literatürü

Peygamber [Hz.] Muhammed'in hayatı ve fiilleri hakkındaki rivayet/gelenek, toplumda farklı fonksiyonlar ifâ eden tamamen farklı iki yazım tipinden oluşur. [Hz.] Muhammed bir taraftan kendi örnekliliği ve öğretileri vasıtasıyla bütün müslüman toplumlar için hukukî ve etik normlar vaz'etti. Osmanlı döneminde bunlar, *medresede hadîs* ve fıkıh ilimleri vasıtasıyla öğretildi. Savaş taalluk ettiği ölçüde, hukukun içinde *siyer* başlığı altında yer aldı; ki bu kelime Arapça'da [Hz.] Muhammed'in komutasında müslümanların seferlerine de-

⁶ Metinlerin seçimi büyük ölçüde kitapçılar ve İstanbul kütüphanelerindeki mevcut metinler vasıtasıyla belirlendiği için kuşatıcı olma iddiası taşımaz.

lâlet eder (Krüger 1978). [Hz.] Muhammed'in fizikî görünüşü ve günlük meselelerdeki davranışını konu alan *hadîs*, ahlâkî terbiye maksadıyla *Şemâil-i şerîf* başlıklı eserlerde toplandı ve daha çok Tirmizî tarafından kaleme alınan (IX. yüzyıl) Arapça bir esere dayandı. Hem *siyer* hem de *şemâil* eserleri usûl daire-sinde teşekkül etmişlerdir ve menâkıb kabilinden unsurlardan yoksunlardır. Do-layısıyla onlar bu makalede dikkate alınmadılar.

Diğer taraftan [Hz.] Muhammed'in hayatının tamamı kesintisiz bir menkıbe kalıbına döküldü; [Hz.] Muhammed'in hal tercümeleri için kullanılan en yaygın tabir olan Arapça'da *sîre* ve Türkçe'de tercihen *siyer-i nebî* şeklinde isimlendi-rildi. Türkçe literatürdeki bu menâkıb ilk olarak popüler kahramanlık destanla-rının ve velilerin menkıbelerinin (*menâkıbnâme*) belirgin hususiyetlerini birleş-tirdi. Genellikle *ulemâ* tarafından yazılmış olsalar da *medrese* müfredatının parçası değillerdi; fakat daha ziyâde özellikle avâmın irşâdı için okundular. Sa-de Türkçe nesir ile yazılmış ve arasına çok sayıda mısra serpilmiş olan Mustafa Darîr'in (XIV. yüzyılın sonu) muazzam eseri, sarayda olduğu kadar geniş bir halk kitlesi tarafından da Osmanlı tarihi boyunca ziyâdesiyle yüceltildi⁷. XVI. yüzyıl boyunca daha çok Farsça'dan birkaç eser Türkçe'ye tercüme edildi ve onların tesiriyle konusunda en meşhuru kabul edilen şu Osmanlı eseri te'lif edildi: Os-manlı secîli nesir tarzının en önde gelen örneklerinden biri olan Veysî'nin (ö. 1628) *Dürretü't-tâc fî sîreti sâhibi'l-mî'râc* isimli eseri. Konu bazen Osmanlı dünya tarihlerinde uzun uzadıya yer almakla beraber, Osmanlı *siyeri* bu nisbeten meşhur eserlerin ötesinde Tanzimat'tan evvel sayıca çok fazla de ğil-dir. Peygamberliğin teolojik cephesi hakkında yazılan çok sayıda Arapça eser-den, sadece Kâdî İlyâz'ın (ö. 1149) *eş-Şifâ*'sı yaygın sûrette Osmanlılar arasında kabul gördü ve bir kaç kez Türkçe'ye tercüme edildi.

Savaş meselesi eski *siyer-i nebî* eserlerinde öncelikli öneme sahip unsur-lardan biri değildi. Harp, [Hz.] Muhammed, onun amcazâdesi Ali b. Ebû Tâlib veya amcası Hamza tarafından ortaya konan kahramanca fiiller için arkaplan sağ-ladı. Son ikisinin menkıbevî zaferleri XV. yüzyıldan itibaren sırasıyla *Cenknâme* veya *Hamzanâme* olarak adlandırılan münferid mensur veya man-zum eserlerde yaygınlaştı (Sezen 1991, Çetin 1997). Bu destanların popüleri-tesi bir Osmanlı meziyeti olarak muharip bir davranışın önemini ispat şeklinde anlaşılmalı; daha çok o, İslâm ve İmparatorluğun erken destansı dönemleri için saf bir nostalji ortaya koyar. Diğer taraftan Veysî sadece meşhur eseri *Hâbnâme*'de değil fakat aynı zamanda mezkûr *siyer* kitabında savaş ve kan dökmenin açıkça nefret edilen bir şey olduğunu gösterir. Ayrıca peygamberlerin ve imamların acıları (Şîî) Fuzûlî'nin (ö. 1556) *Hadîkatü's-süedâ*'sında, ki Kerbelâ savaşında İmam Hüseyin b. Ebû Tâlib'in öldürülmesinde doru ğa çıkar, ana motiftir. [Hz.] Muhammed'in popüler imajı en çok belki de *siyer-i nebî* eser-

⁷ III. Murad o ğlu, müstakbel padişah III. Mehmed için 800'den fazla minyatürle tezyin edilmiş altı cildlik bir nüsha hazırlanması talimatını verdi. Bu kitap, saray atölyelerinde üretilen en zengin yazmalardan biridir.

leri tarafından değil, fakat daha ziyâde onun doğum gününde ezberden okunan mevlid şiirleriyle tayin edildi, ki mevlidler bütününü onun seferlerine işaret etmezler, bununla beraber yaratılıştan [Hz.] Muhammed'in ölümüne kadar kurtuluş tarihinin bütününü ihtiva etme iddiasındadırlar⁸.

Siyer-i nebî yazımına gösterilen alaka XVIII. yüzyılda ve XIX. yüzyılın başlarında yavaş yavaş azalır; fakat tür çok canlı bir şekilde 1870'lerden sonra artık daha geniş halk kitlesine hitap ederek ve çok farklı yaklaşımlarla yeniden ortaya çıkar. Genellikle bu "modern" *siyer-i nebî*'lerin seleflerinin ideolojik ilgisizliğine tamamen zıt bir şekilde, açıkça ideolojik ve didaktik öncüllerle yazıldıkları söylenebilir.⁹ Ancak söz konusu eserler daha sonra Osmanlı İslâm toplumu efsanesini inşâ etmek üzere görev yapmaya başladılar, halbuki Tanzimat'tan evvel, Osmanlı İslâm kimliği daha çok gelenek tarafından ve Osmanlı imparatorluk geleneğine müracaat suretiyle tanımlandı. Assmann'ın terminolojisinde, *siyer-i nebî* sadece bu noktada efsanevî nüfuzunu yerleştirdi. O zaman şu nokta dikkat çekicidir: Osmanlı toplumu "soğuk" bir toplumdan "sıcak" bir topluma, yani bütün değişimi geleneğe müracaat ederek engelleyen tipten, efsane formundaki geçmişini değişim için bir vasıta olarak kullanan tipe dönüşmüştü (Assmann 1997, ss. 68-69, terimler Claude Levi-Strauss tarafından ta'dil edilmek). Ayrıntılı tetkikler eksik oldukça, bu tekâmülün mümkün bir açıklaması aşağıdaki şekilde yapılabilir: Tanzimat, bu sıfatla bir müslüman *millet* yok iken ve müslüman Osmanlılar kendisiyle özdeşleşme alanında bir boşluğu doldurmayı hedeflerken, gay-i müslim unsurlara müşterek temsil ve millet sisteminde kimlik vermişti.

[Hz.] Muhammed'in Savaşta Bir "Örnek Kişilik" Olarak Takdîmi

Hamzanâmeler sadece geniş halk kitlesini eğlendirmek için değil, aynı zamanda savaş arefesinde morali yükseltmek amacıyla Yeniçeri ordugâhlarında da okunmuştur (Mehmet Tahir 1914-23, II, 35). 1825'te Yeniçeri Ocağı'nın ilgâ edilmesinden bir yıl önce Osmanlı Devleti askerî gücü yeniden tanzim etmek için bir teşebbüste bulundu. Bunu bin yıldan daha yaşlı olan, fakat ancak son zamanlarda Mehmed Münib Efendi tarafından tercüme edilmiş ve 1825'te Matbaa-i Âmire'de basılmış bir kitap olan Şeybânî'nin (ö. 805) *Siyer-i Kebîr*'ini dağıtarak gerçekleştirdi. Osmanlı ordusunda reform yapmak için bizzat Peygamber tarafından tesis edilmiş olan örneğe/örneklığe bu ilk müracaat, ki mütercimi tamamıyla II. Sultan Mahmud'la mutabakat içerisinde idi, askerler arasında sert mukavemetle karşılaştı. Dikkat çeken husus Mehmed Münib'in aynı zamanda *Fezâil-i cihâd* başlıklı bir eser yazmış (Mehmed Tâhir 1914-23, II, 35) ve *şeriata* dayanarak III. Selim yönetimindeki *Nizâm-ı Cedîd* kuvvetlerinin tâliminin meşrûiyetini ispat etmiş olmasıdır (Beydilli 1995, s. 223).

İmparatorluk'ta reformun öncüleri için bir örnek olarak Peygamber'e mürâ-

⁸ Bu görüş daha büyük bir araştırma projesinde elde edilen malumata dayanır.

⁹ Arap ülkelerindeki gelişme için bkz. Royster 1978 ve Sabanegh 1981.

caat etmenin, son derece önemli oluşu *Siyer-i Kebîr* olayının, “tarih yoluyla Tanzimat müdafaası” (Neuman 1994) şeklinde, Peygamber’in ordusu üzerine *Kevkebû'l-mes'ûd fi kevkebeti'l-cünûd* adında bir eser yazmış olan Es'ad Efendi'ye¹⁰ dayanarak Ahmet Cevdet'in tarihinde anlatılması gerçeğiyle ispat edilir. Bizzat Es'ad Efendi Yeniçeriler'in ilgâsını kutlayan meşhur eseri *Üss-i Zafer*'le aynı zamanda Osmanlı ordusunun radikal modernizasyonunun bir savunucusu olarak tanınırdı. Şair Bâkî tarafından 1567-68'de tercüme edilmiş olan cihâdın faziletlerine dair bir eser de -âşikâr nedenlerle- bu önemli dönemde basıldı¹¹. Osmanlı ordusunun reformu böylece *Mu'allam Asâkir-i Mansûre-i Muhammediye* adından anlaşıldığı gibi Medine toplumunun örf-âdet ve değerlerine bir dönüş olarak ilân edildi/yürürlüğe konuldu¹². Bunun bir geleneğin icadı olduğu açıkça ortadadır. O, eski Osmanlı ordusunun yakın geçmişine herhangi bir gönderme yapmaktan kaçındı ve İslâm'ın ilk ideal devletiyle bağlantı kurdu. İslâmî gelenek böylece Osmanlı imparatorluk geleneğinden koparıldı.

Yaklaşık 80 yıl sonra, bu ilk özellikler tekrar kabul edildi. O sırada Harp Okulu'nda tarih öğretmekte olan meşhur tarihçi Ahmed Refik (Altınay, ö. 1937), *Gazavât-ı Celîle-i Peygamberî* başlıklı ve 1324/1906 yılında basılan bir risâlede Es'ad Efendi ve Bâkî'nin eserlerine son derece güvendi. Bu eser sistematik bir giriş ve Peygamber [Hz.] Muhammed tarafından komuta edilen en önemli dört savaşa tahsis edilen -ki bunlar 624 yılında Bedir, Uhud (625), Hendek savaşı olarak bilinen Medine müdafaası (627) ve Huneyn Savaşı'dır (630)- dört bölüme ihtiva eder. Bu anlatımlar tamamen “kesin deliller” üzerine yoğunlaşmıştır; hatta haritalar ve krokilerle süslenmiştir. Bununla beraber, askerî terminolojinin kullanımı dışında İslâmî tarih geleneğinden pek de farklı değildiler. Pozitivizmin o günkü yaygın fikirlerine uygun olarak, [Hz.] Muhammed'in -bu gazvelerle ilgili olarak *siyer-i nebî'nin* daha önceki rivayetlerinde aktarıldığı biçimde- çok sayıda mucizesi ya terkedildi, ya da Ahmed Refik tarafından az veya çok bir aydın üslûbuyla izah edildi.

Giriş'te, mevcut maksadımıza daha uygun olarak Ahmet Refik, modern bir orduda hem subaylar kadar sıradan askerde aranan bütün hususiyetlerin genelinde ilk müslümanlar arasında ve bizzat Peygamber'in kendisinde bulunabileceğini ispat etmek için çaba göstermiştir. Bunu yaparken kişisel cesaret ve disiplinden teçhizat ve muhafızların vazifelerine kadar bütün durumları hesaba katar. Ahmed Refik modern ulusal orduyu bir taraftan ilk İslâm askerî geleneğine diğer taraftan sırasında Peygamber ve ashâbı tarafından kurulan askerî geleneğin doğrudan devamı olarak sunulan Osmanlı *gâzi* geleneğine bağlamayı

¹⁰ Beydilli 1995'ten naklediyorum, s. 223. Cevdet Paşa imparatorluk tarihçisi olarak Es'ad Efendi'nin üçüncü halefidir. [*Kevkebû'l-mes'ûd fi kevkebeti'l-cünûd*, Es'ad Efendi'nin telifi değil, İbnü'l-Annabî'den yaptığı şerhli tercümedir. (Çev.)]

¹¹ Ahmed Refik 1906, s.77, baskı tarihi olarak 1245'i verir. Bu tarih Brockelmann 1937-49, G II, s. 76, S II, s. 83, tarafından verilen tarihlerden daha mümkün görünür. Ahmed Refik'in eserleri hakkında aşağı bkz.

¹² Dikkatimi bu isimlendirmeye çeken Prof. Zürcher'e minnettarım.

denedi. 1826'dan hemen sonraki durumun aksine, en azından rastgele de olsa bir Osmanlı Türk geleneğine atıfta bulunmak tekrar mümkün hâle gelmişti.

Fakat bu kendi döneminde dikkate alınmadı. Türkiye Cumhuriyeti'nin önde gelen ilâhiyatçılarından biri olan İsmail Hakkı İzmirli (1868-1946)¹³, modern ordu ve erken İslâm'ın değerleri arasında, Peygamber ve ashâbının örneğinden esinlenerek değil, fakat onun yerine İslâm hukuk ve ahlâkiyatıyla bu bağlantıyı kurmayı denedi. Onun 1916'da basılan *Gâzilere Armağan*'ında tartışma esas olarak Kur'ânî nakiller ve [Hz.] Muhammed'in sözleri (fiilleri değil) üzerine temellendirilir¹⁴. Bireysel örnekler bile, örnek tahkiyeler olarak değil sadece fikhî uygulamalar olarak hizmet etti. İsmail Hakkı *takvâ* temelli ahlâk üstünlüğü, zaferin ön şartıdır diyerek, *takvânın* (Allah korkusu) lüzûmu ile başladı (İsmail Hakkı 1916, s. 10). Müellif daha sonra askerin, Allah'a iman (mehâfetullâh), kumandana itaat, firar, intihar ve sahtekârlık gibi takriben yirmi* faziletini ve reziletini, ayrıntılı bir şekilde tahlil etti. Bu yüzden söz konusu metin zamanın Osmanlı ordusunda var olan dahilî problemleri anlamaya yarayabilir. Modern bir orduya duyulan ihtiyaç, ulaşılmaya çalışılan dînî meşrûlaştırma için gerçek hareket noktasıydı.

Kitabı, ismiyle *gâziye* atıfta bulunsa da İsmail Hakkı askere birkaç defa *mücâhid* şeklinde hitap etti. Benzer şekilde dînî olmaktan çok geleneksel bir imâ ile savaş için *gazâ* tâbirini kullandı. İttifâk Devletleri'ne karşı resmen *cihâd* ilân edilmiş olmasına rağmen¹⁵ bu kelime metinde güçlkle bulunur. O *ümmete* değil *millete* hizmet eden bir orduya hitap etti. İsmail Hakkı'nın da yazmış olduğu *Sebîlürreşâd*'in 1914 *cihâd*ının ateşli savunucusu olduğu dikkate alınırsa bu oldukça şaşırtıcıdır (Debus 1991, ss. 32, 97-104). Diğer taraftan İsmail Hakkı her zaman savaşın, dünyevî zenginlikler elde etmek için değil İslâm'ın yüceltilmesi için yapılacağını vurguladı. Böylece tamamen İslâmî ifadenin aksine savaş tarihi bir kaçınılmazlık olarak tarif etti (İsmail Hakkı 1916, s. 66). Bu şekilde savaşın tevekkülle kabulü –Ahmed Refik tarafından tarihî örneklerde zikredilen şevkin tam aksine- tamamen modern bir tavrıdır.

Musâhibzâde Mehmed Memduh, 1917'de basılan kitabı *Gazavât-ı Cefîle-i Peygamberî (Muhârebât)*'in adından da anlaşılacağı üzere, hem modern hem de tarihî anlamda savaşa bir ad koyma konusunda İsmail Hakkı gibi aynı terminolojik problemlerle karşılaştı. Bunun hedefinin mucizevî ve parlak zaferlere dair hikâyelerin yardımıyla savaş meydanında yaklaşmakta olan bir yenilgi du-

¹³ Hem Avrupa hem de İslâm düşüncesinde behre sahibi bir filozof olarak onun eserleri hakkında bkz. Ülken 1994, ss. 281-84, ayrıca onun ilâhiyat sahasındaki eserleri hakkında da bkz. Şeker/Baloğlu 1996. Siyasî tartışmalardaki mücadelesi Debus 1991'de açıktır, index s.v. Ayrıca İslâm modernistleri hakkındaki 6. paragrafa bkz.

* 1333 baskısında 27 başlık yer alıyor.

¹⁴ Hamiş 25 Zilka'de 1333, yani 4 Ekim 1915 tarihidir. Kapaktaki 1332 yılı açıkça, milâdî 1916'ya tekâbül eden mâlî yılı gösterir.

¹⁵ Esasen Almanya'nın teşviki ile ilân edilen bu *cihâd* hakkında bkz. Müler 1991. Bu konu Peters 1979, ss. 90-94 tarafından sömürge karşıtı hareketler bağlamında tartışılır. Büyük ölçüde bu olaya benzeyen Orta Doğu'daki propaganda hakkında bkz. Hagen 1990.

rumunda Osmanlı halkının moralini muhafaza etmek/yüksek tutmak olduğu görünür. Mehmed Memduh menkıbeleri o günkü duruma uyarlamaya çalışmadı, fakat konuyla ilgili bir menkıbenin kendi amacını ikmal edebileceğini tereddütsüz kabul etti. Kitabın büyük kısmı beşinci bölümü [Hz.] Muhammed'e ve ilk İslâm'a tahsis edilen ve İstanbul'da 1886'da yayınlanmış olan Diyarbekirli Said Paşa'nın dünya kroniği *Mir'âtü'l-İber*'in ilgili bölümlerinden kelime kelime kopya edildi. Eseri intihal eden, en azından kendi önceliklerine göre vurguyu değiştirdi, şöyle ki Uhud'daki mağlubiyet Bedir ve Huneyn'deki zaferler kadar fazla detaylı bir şekilde tahlil edilmedi. Ahmed Refik ve İsmail Hakkı'nın aksine Mehmed Memduh, Peygamber dönemini açıkça kendi zamanıyla irtibatlandırmayıp bu yorumu okuyucuya bıraktı. Başlıkta *Gazavât-muhârebât*'in lugavî olarak birleştirilmesi, hâlihazırda Peygamber'in akınlarını modern savaşla mukayese etme konusunda müellifin sıkıntılarını gösterir.

el-Hâc Hafız İzzet aynı ikilemlerle "*Kutsal Savaş ve Din Üzerine Mev'ızalar*" [*Mevâizu'l-cihâd ve'd-dîn li-asâkiri'l-muvahhidîn*] adlı eserinde karşı karşıya geldi. O bu meseleyi *dînî* olanı *vatanî cihâd*'dan ayırt ederek çözmeye çalıştı (Hafız İzzet 1913, başlık sayfasında). Görülüyor ki bu üç yazarın hepsi de, modern bir savaşı bütünüyle Peygamber'in savaşlarıyla eşit kılmaktan çekiniyorlardı. Bu bağlantının etkin karakterinin halk tarafından ne ölçüde farkedildiğini bilmek ilgi çekici olurdu.

Siyer-i Nebî'nin Modernizasyonu

Buraya kadar biz [Hz.] Muhammed'in hayatındaki belirli konularla ilgili eserleri değerlendirdik. Aşağıdaki paragraflar Peygamber'in tam biyografisini ihtiva eden kitapları ele alacaktır. Bu kitapların daha genel ve daha malumat verici tabiatından dolayı savaş artık ana konu değildir, fakat geniş çapta farklı ölçülerde mevcuttur.

Yukarıda işaret edildiği gibi, az çok bariz bir ideolojik çati, Osmanlı "modern" *siyer-i nebî* yazıcılığının bir karakteristiğidir. Belki bu şekilde Peygamber'i tasvir eden ilk kişi tamamlanmamış *Târîh-i İslâm*'ında şair, oyun yazarı ve tarihçi Namık Kemal (1840-88) idi. Namık Kemal, İmparatorluk'un müslim veya gayr-i müslim bütün unsurları için yeni bir Osmanlı vatandaşlığını savunan Yeni Osmanlı hareketinin kurucularından birisiydi. Bu da yeni bir kendiyi özdeşleşme arayışından daha az bir şey değildi (Zürcher 1993, s. 71-75; Mardin 1962, ss. 283-336). Bununla beraber Namık Kemal İslâm'ı kendine model olarak aldı, çünkü o İslâm'ın ilk dönem tarihini içeride Medine yahudileri, dışarıda Mekke müşrikler olmak üzere düşmanların yeni ittifaklarına karşı ulusal (Arap) birlik için bir çaba olarak sundu (Namık Kemal 1975, ss. 32-91 Peygamber'in çağında). *Gazavât-ı Celîle-i Peygamberî*'si yukarıda tartışılan Ahmed Refik, *Büyük Târîh-i Umûmî*'sinde, eser her ne kadar daha ilmî bir tarzda yazıldıysa da, aynı örneği büyük ölçüde takip etti (Ahmed Refik 1912, V, 3-47).

Bu eserleri modern görünüşlü yapan ikinci bir işaret vardır: Her ikisi de [Hz.] Muhammed'in, yaşadığı toplumda bir takım temel reform ve yenilikleri

gerçekleştirdiğini kabul eder. Bu şekilde sosyal değişimin öncüsü şeklinde bir İslâm imajı takdim ettiler; halbuki daha eski *siyer* yazımı İslâm'ın sâbık vahiyleri düzeltici rolünü önemseme eğiliminde olmuştur. Bu yolda hem Namık Kemal hem Ahmed Refik, Hobsbawn tarafından açıklandığı gibi geçmişe başvurarak yeniliği meşrûlaştırmanın temel stratejilerinden birini uyguladılar.

Diğer eserler daha az yenilikçiydi. Ahmed Cevdet Paşa'nın çok meşhur *Kıssa-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ'sının* ilk altı fasikülü müellif henüz hayattayken yayınlandı; bu 1895'ten önce demektir. Gösterişsiz, açık sözlü ve görünüşte hikâyeci üslûbu ona büyük başarı kazandı. Cevdet Paşa, menkıbevî veya tarihî olmayan malzemeyi ayıklamaya teşebbüs etmedi. Buna göre o hâlâ eski örneğe sıkı sıkıya bağlıdır. Ahmed Cevdet Paşa sürekli olarak açıklayıcı konu dışı sözleri metnine serpiştirerek, farkında olmadan ilk devir İslâm'ını geç XIX. yüzyıldan ayıran temel farkı ortaya koydu. [Hz.] Muhammed'in bu şekilde tarihî anlatımı, modern terimlerdeki zoraki yorumlardan daha fazla halka hitap etmiştir; zaten kitabın popülaritesi buradan gelmektedir. Halkın daha az farketmediği, diğer yenilikçi özellikler: Peygamber'in hayatını anlatan daha eski Osmanlıca eserler yakın dönem kaynaklara itimat ederken (bilginin gelenek tarafından nesilden nesile tam ve doğru olarak nakledilmiş olduğunu farzederek), Cevdet Paşa Osmanlı geleneğini atlamak suretiyle daha eski Arapça kaynağa müracaat etti. Eserin, ele aldığı olaylara daha yakın kaynaklara müracaatının onu daha güvenilir kılmaması oldukça modern bir yaklaşımdır¹⁶. Birkaç yıl sonra, en eski kaynaklara benzer, fakat daha tafsilatlı biçimde müracaat Jön Türkler'in yaklaşımlarını, peygamberin tarihî bir şahsiyet olarak inananlar tarafından doğru bir şekilde örnek alınmasını amaçlayan Arap Selefi hareketiyle birleştirdi (Hanioğlu 1995, s. 202).

Naci Kasım'ın *Hayât-ı Hazret-i Muhammed'i* –tamamı bin sayfadan fazla olan üç ciltlik büyük bir eser- ilk olarak 1915-16'da Lütfullah Ahmed müstear adıyla yayınlandı. Naci Kasım (ö. 1963), 1920'lerde babası tarafından kurulan bir kitapçıdan büyüyüp, inkişâf etmiş olan İstanbul Maarif Kitaphânesi'nin kurucusuydu. Burada popüler bir takvim [Saatli Maarif Takvimi], önemli birkaç modern Türk [halk] edebiyatı eseri ve Bektaşî edebiyatının ilk ciddî çalışmalarını ve baskılarını neşretti (*İstanbul Ansiklopedisi*, s.v. İstanbul Maarif Kitaphânesi). [Hz.] Muhammed'in hayatının ve özellikle onun siyasî cephesinin anlatımında, bu kitap geniş ölçüde Ahmed Cevdet Paşa'ya dayanır; fakat aynı zamanda başka yenilikçi (modernize) özellikler de gösterir. Başlığına göre –ki siyerin dînî çağrışımından kaçınır (ve muhtemelen Renan'ın *Vie de Jesus*'una benzemeyi amaçladı)-, o bütün menkıbevî (rivayet kabilinden) geleneği bırakır ve "gerçekte ne olduğuna" ilişkin pozitivist bir yaklaşıma yoğunlaşmış görünür. Her ne kadar başlangıçta VIII. yüzyıldaki İbn İshak'tan başlayarak XIX. yüzyılın Türkçe eserlerine kadar bir dizi kaynak ve ayrıca özet olarak Peygamber'in ha-

¹⁶ Onun adı belirtilmeyen kaynağı İbnü'l-Esîr'in *e-Kâmil fi't-târih'i* olarak tespit edilmiştir (Ağırakça 1986).

yatıyla ilgili frenk âlimlerinin çalışmalarını içeren bir liste sunmuş olsa ve hatta Kur'an'dan ilgili âyetler olaylarla olabildiğince sık irtibatlandırılmış olsa da henüz o, [Hz.] Muhammed'in tarihi hakkında ilmî bir çalışma değildi. Tek gerçek yenilik, ele aldığı kişilerin hâlet-i rûhiyesini ince bir şekilde işlemek, onların diyaloglarına yeniden hayat vermek ve canlı sahneler tasvir etmek için bütün esere tarihî bir roman karakteri vererek, müellifçe kullanılan özgürlüktü. Hayal gücüne dayalı bu olayların, belirli sahnelere bağlı kalması ve asla tutarlı bir tasvir şeklinde incelikle işlenmemesi sebebiyle kitap, bu hâliyle psikolojik bir biyografi olmaktan uzaktır. Kitapta [Hz.] Muhammed ve İslâm hakkında Avrupalı izahların doğrudan tartışmaları yoktur. Bu başlık altındaki bilgiler Eski ve Yeni Ahid'deki bütün çelişkilerin ve yakıştırılan kurgulamaların apolejetik bir izahına dönüşür. Bu kısım, I. cildin son bölümünü işgal ettiği gibi ikinci cildin de daha büyük bir kısmında marjinal bir metin olarak yer alır. Tahkiye üslûbu bakımından basitleştirilmiş ve büyük kısmının kötü tertip edildiği aşikâr olsa da kitabın iyi sattığı görülür. Ne ilk İslâm bağlamında ne de müellifle çağdaş hadiselerin ışığında olayların hiçbir yorumu verilmez.

Baticılar Arasında Çatlak

Celâl Nuri (İleri, 1882-1936) sathî de olsa geniş sahada çok eser veren bir yazardır. O politik, sosyal ve felsefî meseleler üzerine birçok tartışmalarda aktif rol oynadı ve Türkiye'de materyalizmin mühim kurucularından biri idi (Ülken 1994, ss. 399-408; Akgün 1988, ss. 345-78). Tartışmalı eseri *Târîh-i İstikbâl*'de (1913), aynı anda İslâmcı ve materyalist olduğunu iddia etti Bu kendi kendini inkâr gibi görüldüğü için Şehbenderzâde Ahmed Hilmi'nin (Ülken 1994, s. 287 vd.; Akgün 1988, ss. 460-92) sert protestosuna neden oldu. Fakat Celâl Nuri gerçekte dîni, sadece sosyal çerçeve olarak anladığı için bir materyalist olarak, aynı zamanda kendi reform gündemini "saf İslâm" saydığı şey üzerine kurduğu için de bir İslâmcı olarak isimlendirilebilir. Onun şahsî takvayla [ahlâkla] sınırlı saf İslâm fikri, tabii ki, tamamen aşağıda tartışılan İslâmcılar'ın fikirlerinden farklıdır. Aynı zamanda Celâl Nuri'nin din hakkında yazdıklarının çoğunun açıkça birbirini nakzettiği inkâr edilemez (Herzog 1996, 104-19).

1914'te İstanbul'da basılan onun *Hâtemü'l-Enbiya*'sında kitlelerin ve insanların psikolojisi üzerine Gustave Le Bon'nun öğretilerinin (*Psychologie des Foules*, ilk olarak 1895'te basıldı) etkisi açıkça görülür. Ahmed Refik ve İsmail Hakkı gibi Celâl Nuri de ahlâken üstün ordunun gücüne inandı. [Hz.] Muhammed'in, takipçilerini toplama ve seferber etmedeki inanılmaz başarısını açıklamının anahtarını bulduğunu iddia etti: Onu tarihteki en büyük psikolog olarak düşündü, hatta efsaneleştirilmiş Napolyon'dan bile. Bununla birlikte o İslâm'ı, kafasındaki sosyal reform projesini gerçekleştirmek için [Hz.] Muhammed tarafından icat edilen bir kurum olarak gördü (Celâl Nuri 1914, s. 152 vd.: *mûcid-i îman olmak üzere Hazret-i Muhammed*). Napolyon şöyle söyler: "Katolikliği kabul ederek Vendee'deki muharebede savaştım, İslâm'a dönerek Mısır sultanı oldum, ve eğer İsrail'e hâkim olmak isteseydim Süleyman Mâbedi'ni yeniden

inşa ederdim” (aynı yer 1914, s. 156). Bu mukayese şunu göstermektedir ki materyalist Celâl Nuri'nin, [Hz.] Muhammed'in ve herhangi bir peygamberin kendi öğretisine bile inanmadığı konusunda hiçbir kuşkusu yoktu. Onun din anlayışı tamamıyla noksandır; bu, mukayese için eklediği dinlerin diğer kurucularına dair bölümlerin içeriğinde daha belirgin hâle gelen bir gerçektir. Belirli bir ölçüde, Celâl Nuri kişisel bir ihtiyaç olarak din ile sosyal hayat için bir zaruret olan ahlâkî öğretinin arasını tefrik etmeye çalıştı (Akgün 1988, s. 369). O daha çok ikincisi üzerinde yoğunlaştı. Onun telâkkisinde Tanrı tamamen anlamsızdır; çünkü materyalizm onun yaratılıştaki rolünü ortadan kaldırdı, halbuki ahlâkiyatın dinden farklı kökleri vardır (aynı eser, ss. 361-69). Ancak “dinsiz” olmayı da reddetti (Celâl Nuri 1914, s. 322). Celâl Nuri'ye göre, mevcut krizlere bir çözüm bulmak için ilk devir İslâmı'nın saf örneğine dönmek gerekliydi. Bu örnek modern zamanların icablarına göre tekrar yorumlanmalıydı. Abdullah Cevdet'ten farlı olarak (bkz. aşağı) Celâl Nuri, Luther ve Calvin benzeri bir reformasyondan kaçınmak/uzak durmak istedi; çünkü bu durum kaçınılmaz olarak İslâm'da bir bölünmeye götürebilirdi (Akgün 1988, s. 365).

Celâl Nuri'nin peygamber tavsifi geleneğin ikili özelliğidir. Bir taraftan o peygamber örneğine kendi sosyal reform programı için başvurur. Diğer taraftan [Hz.] Muhammed'in kendisinin de, sosyal reform dâvâsını/meselesini dînî kamuflaj yani icat edilmiş gelenekler yardımıyla terakkî ettirmiş olduğuna inanır.

“Batiya karşı bir modernizasyon”un kuvvetli bir savunucusu olmasına rağmen¹⁷ Celâl Nuri, Peygamber'in şahsında daha eski İslâm geleneğinde bulunmayıp hıristiyanlara ait fikirlerde mevcut olan görüşleri öne çıkartır (tamamen oradan ödünç alınmasa da). O [Hz.] Muhammed'in kayıtsız şartsız barış aşkına dikkat çekti ve düşmanlarını bağışlamayı tercih etmekle birlikte, onun sadece siyasî sebeplerle en son çare olarak savaştığını ifade etti. Bu pasif ve düşmanlarına sevgi gösterme tutumuyla [Hz.] Muhammed'in çok sayıda muhâlif İslâm'a kazandığı söylenir (Celâl Nuri 1914, ss. 169-89). Böylece Celâl Nuri'nin yaklaşımı açıkça modernizasyon ihtiyacı ile, her ne kadar modernleşmede Batı modeli yerleşmeye başlamışsa da bir modernizasyon modeli olarak Batı'nın reddi arasındaki dilemmayı doğurur. Sonunda Celâl Nuri'nin İslâm'a müracaatı İslâmî fikirlerin hakikî manâda bir adaptasyonundan daha çok reformun tesisi için popülistik bir taslak olarak ortaya çıkar¹⁸. Aynı zamanda Celâl Nuri'nin Peygamber resmi, esas siyasî bağlamda bir tefsire kolayca uygun gelir. Osmanlı'nın savaşıla boğuşması onun barışa olan vurgusunu güçlendirmiştir.

Osmanlılar Celâl Nuri'nin ziyâdesiyle itimat ettiği Gustave Le Bon'un eserleriyle, Doktor Abdullah Cevdet'in (1869-1932) 1907'deki tercümesi vasıtasıyla ta-

¹⁷ Celâl Nuri, *Şime-i husumet*, Hanioğlu 1981, s. 363'te nakledilir. Tunaya, bu iddianın Celâl Nuri'yi M. Şemseddin ve Prens Said Halim gibi “garpçı-İslâmcı” düşünönlere yaklaştırdığına işaret etmiştir (Tunaya 1962, s. 74 vd.).

¹⁸ Ayrıca Herzog 1996, ss. 190-93'e göre onun pan-İslâmizme yaklaşımına bkz. Popölizm meselesi zaten Abdullah Cevdet tarafından ortaya konmuştu (Herzog 1996, s. 132).

nişti (Ülken 1994, s. 178; Hanioglu 1997; Hanioglu 1981). İki-üç yıl süreyle Celâl Nuri, birkaç kez kesintiye uğrayarak 1904'ten sonra ilk olarak Cenevre'de, sonra Kahire'de ve son olarak İstanbul'da intişâr etmiş olan, Abdullah Cevdet'in gazetesi *İctihâd*'da birkaç yıl makale yazmıştı. Celâl Nuri, Balkan Savaşları'ndan sonra 1914'ün başında, Batı'ya karşı modernleşmedeki pozisyonunu (mevkiini) beyân etti. Abdullah Cevdet, Batıyla dost olmak için değil, Osmanlı İmparatorluğu'nu kaçınılmaz bozulmadan kurtarmak için tek yol olarak daha fazla batılılaşmaya başvurarak cevap verdi (Hanioglu 1981, ss. 357-65; Akgün 1988, s. 375 vd.; Herzog 1996, s. 131). Böylece aralarında birisinin tekrar köprü kuramayacağı bir yarık açıldı. Fakat konumuzla alakalı Abdullah Cevdet'in yayını bu anlaşmazlıktan birkaç yıl önce yazıldı.

Dindar bir müslüman olarak yetişen Abdullah Cevdet, Askerî Mekteb-i Tıbbiye-i Şâhâne'deki çalışmaları esnasında materyalizmi benimsedi ve sonradan şiiirinde İslâm'dan ziyâde modern bilimi yüceltti (Hanioglu 1995, ss. 19-20). O aynı zamanda "vulgar materyalizm" in çekirdek eseri Ludwig Büchner'in *Natur und Geist*'ini Türkçe'ye tercüme etti.¹⁹ Celâl Nuri gibi Abdullah Cevdet de İslâmî olanların yerine modern fikirleri savundu; fakat onları İslâmî bir forma sokmayı teklif etti (Hanioglu 1997, s. 136). Faaliyetlerinin bu görünüşüne ilâveten materyalist felsefesine uygun yeni bir İslâm anlayışı yürürlüğe koymayı denedi. Bu yüzden 1908'de II. Meşrûtiyet'in ilânından birkaç ay önce Hollandalı Orientalist Reinhart P. A. Dozy'e ait *Essai sur l'histoire de l'Islamisme*'nin tercümesini bastı. Abdullah Cevdet Fransızca versiyondan (Paris 1879) tercüme etti; Felemenkçe orijinali ise 1863'te neşrolmuştu. Tercümenin iki cildi de 1908 tarihini taşır. 20 Şubat 1909 tarihli bir not bulunmakla beraber (Abdullah Cevdet 1908, s. 722), kitabın sonuna doğru tercümenin başlangıç ve bitişi olarak Şubat ve Kasım 1909 zikredilir (Abdullah Cevdet 1908, s. 683). Ne yayınlanmadan önce ve ne de sonra Osmanlı müslüman halkı arasında benzer bir gürültü patırtıya sebebiyet veren bir başka neşriyat yapılmadı. Bu esasta burada tartışılacak kısımda Dozy'nin Peygamber'i tanımlama tarzı sebebiyle vukû bulmuştur; bununla birlikte kitap bütün olarak umûmî bir İslâm tarihi hüviyetinde yazılmıştır.

Abdullah Cevdet ifade etmiştir ki, hiçbir samimi müslüman sadece ilmî sebeplerle İslâm'la meşgul olan oryantalistlerin yorumlarını inkâr edemez²⁰. Abdullah Cevdet'e göre Dozy ve Avrupa tarzı tarih yazıcılığı İslâm tarih yazıcılığını gözden geçiren düzeltmelerle geçmişî sorgulayan bir yaklaşımdır (Abdullah Cevdet 1909, s. 3 vd.). Bu imaj bazen kabulü zor olsa ve insanlar eski gelenekleri elden çıkarmakta tereddüt sergilese bile, modern eleştiri İslâm'ı XX. yüzyılın ihtiyaçlarına uygun hâle getirmek için elzemdir. O, tekrar tefsir/izah sürecini

¹⁹ *Fenn-i Ruh*, İstanbul: Matbaa-i İctihâd, 1911, bkz. Akgün 1988, s. 408, Hanioglu 1997, s. 134.

²⁰ Hanioglu 1997, s. 137, Avrupalı meslektaşlarının Dozy'deki "anti-İslâmî" eğilimi göz önünde bulundurmadıkları olmalarını tenkit eder; fakat ben onun gerçekten zamanın birçok müsteşrikinden daha tarafgir olduğu konusunda şüpheliyim.

geçirmiş olan ve hâlâ bu süreç dolayısıyla hayâtiyetini devam ettiren bir din olan Hıristiyanlığa atıfta bulunur (Abdullah Cevdet 1908, ss. 710-13).

[Hz.] Muhammed'in nebevî vizyonunu açıklamak için çağdaş pozitivist teşebbüsleri takibeden Dozy, (özellikle Aloys Sprenger'in [Hz.] Muhammed biyografisini dikkate alarak) (Sprenger 1861-65) onları *hysteria pathologica* semptomları olarak yorumlamıştı/izah etmişti ve genelde [Hz.] Muhammed'in samimiliği ile alakalı şüpheleri ortaya koymuştu. Yukarıda zikredilen itiraza sebep olan özellikle bu kısımdır. Savaşla ilgili tutumuna gelince Dozy, [Hz.] Muhammed'i, kendi politik gücünü tesis için bütün diğer vasıta/vesile/araçlar gibi savaşı ustaca kullanan akıllı/kurnaz bir politikacı olarak gösterdi. Halbuki savaş Avrupa düşüncesinde siyasette bir araç olarak açıkça kabul edilirse de, Dozy savaş idare etmenin rûhanî bir lidere münasip olmadığı şeklindeki (hıristiyan) iddiasını pekçok oryantalistle paylaştı. Oryentalistler özellikle [Hz.] Muhammed'in Benî Kureyza kabilesine karşı politikasını tenkit ediyordu. Hendek savaşından sonra [Hz.] Muhammed onları muhasara etmiş ve sonunda onları teslim olmaya zorlamıştı; fakat eman için ümitlenmelerine rağmen bütün erkekler öldürüldü ve kadınlar ve çocuklar esir edildi. İlgili metni tercümesinden farzedilebilir ki Abdullah Cevdet [Hz.] Muhammed'in güç kullanmasını tasvip etti; fakat Benî Kureyza'nın hakkımda ölüm cezası verilmesini eleştirmekte Dozy'e katıldı (Abdullah Cevdet 1908, s. 116 vd.). Abdullah Cevdet ve Celâl Nuri modern bilimle karşılaştırarak İslâm'ı yeniden yorumlama ve reformize etmek maksatlarında mutabık olmalarına rağmen, Abdullah Cevdet okurlarına daha tarihî bir düşünüş/şuur ve daha az idealize edilmiş bir imaj sundu. Fakat o, Celâl Nuri'nin yaptığı gibi, kendi politik programını [Hz.] Muhammed örneği üzerine temellendirmek istemedi. Modern Osmanlılar için bir İslâmî kimliği yeniden tanımlama hedefi, onun sosyal reform projesinde İslâm'dan onay almasını gerektirmiyordu.

Şükrü Hanioğlu son zamanlarda delillerle gösterdi ki Abdullah Cevdet, kendi materyalist İslâm yorumunu daha geniş halk kitlesine kabul ettirmedeki başarısızlığını fark etti ve bu anlayışa karşı topyekûn saldırıya geçti. *Târîh-i İslâmiyet* onun bu alandaki ilk hücumudur (Hanioğlu 1997, s. 137 vd.). Ancak düşünüyorum ki onun amaçları ne İslâm'a saldırmak ve ne de İslâm toplumunu incitmektir. Bu eser onun İslâm'ı modern bilimin sonuçlarına göre yeniden yorumlama geleneğine tamamen uymaktadır. Abdullah Cevdet, müslümanları pozitivistlere tahvil etmeği denediği zaman onun düşüncesinde bu onların müslüman olmayı bırakacakları anlamına gelmiyordu. Mamafih oğünün ve sonraki dönemin gözlemcileri, İslâm'ın bu şekilde yorumlanmasıyla hem fikir olmadılar (ayrıca bkz. Hanioğlu 1995, ss. 200-203). Abdullah Cevdet'e çok benzer surette Celâl Nuri, Şehbenderzâde Ahmed Hilmi tarafından itham edilmişti ki o, şuurlu veya şuursuz İslâm'ı materyalizmle değiştirmeye denedi (Akgün 1988, s. 486).

Bir İslâmî Geleneğin Yeniden Kurulması/Tecdîdi/Ta'dîli

Naci Kasım, Celâl Nuri ve Abdullah Cevdet *Sebîlürreşâd* gazetesiyle münasebeti olan “modernist İslâmcılar” grubunun sert bir şekilde hücumuna uğradılar. Naci Kasım meselesinde, onun *Hayât-ı Hazret-i Muhammed*'inin Batı tarzı başlığı ile işe başladılar²¹. *Târîh-i İslâmiyet* kitabı aleyhindeki itirazlar çok daha saldırganı. En iyi bilinen tafsilatlı cevaplar, ancak yirmi yıl sonra basıldı: İsmail Fenni Ertuğrul'un (1855-1946) *Kitâb-ı İzâle-i Şükûk, Dozy'nin Târîh-i İslâmiyet Ünvanlı Kitabı Üzerine Reddiyedir*'i İstanbul'da 1928'de basıldı (müellif hakkında bkz. Ülken 1994, ss. 294-98). Baskı tarihi sebebiyle bu makalenin ilgi alanı dışındaki, fakat dikkat çekmeye değer, İsmail Fenni'nin cevaplarının önemli bir bölümü doğrudan İslâmî gelenek üzerinde değil, daha ziyâde Fransız bilim adamı ve politikacı Barthelemy Saint-Hilaire'nin eseri üzerinde temellenir. Bu da Peygamber [Hz.] Muhammed hakkındaki tartışmada Avrupalı yaklaşımının hâkimiyet derecesini gösteren bir gerçektir²².

Târîh-i İslâmiyet'in basımından hemen sonra İstanbul'da *Maarif Nezâreti* tarafından kurulan komite bir cevap hazırlamakla vazifelendirildi. Fakat zikredilmeyen sebeplerle komite görevini tamamlamaya muvaffak olamadı. Bu şekilde onun başkanı tek kişi olarak mevcutları tashih eden bir eser yazmaya başladı. Bu Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi'nin (1865-1913) nasıl onun *Târîh-i İslâmiyet*'inin hikâyesini anlattığıdır. Bu eserin ilk cildi tamamıyla [Hz.] Muhammed'den bahseder (Ahmed Hilmi 1911, ss. 3-9; ayrıca Hanioglu'ndaki dökümanlara bkz. 1981, ss. 346-50). Komitenin II. Abdülhamid'in himâyesi altında tanzim edilip, pozitivist Jön Türkler birkaç ay sonra iktidarı ele geçirince feshedilmiş olması mümkündür.

Elbette Ahmed Hilmi, bu makalede tartışılanlar arasında asıl endişesi politika yerine din olan ilk müellifti. O kendisi, İbnü'l-Arabî'nin mistik panteist geleneğindeki *vahdetü'l-vücûd*'un savunucusuydu (Ülken 1994, ss. 284-93). Aynı zamanda Avrupa din felsefesinde iyi bir mütahassıstı. Hegel ve Hartmann'dan Renan'a kadar onların teorilerini tartışarak kitabının büyük bir kısmını bu konuya tahsis etti. Hâlâ, bu kısımda onun temel hedefi doğru dinin İslâm olduğunu ispat etmek için bu teorilerden istifade etmekte. O kendisini iki hizip/grup arasında sıkışmış görür: Biri David Friedrich Strauss'un yolunda İslâm'ın târihî bir kritiğini yapmak, ki bu (Dozy ve Abdullah Cevdet gibi) îmanın helâkine götüren bir yoldur; diğeri modern din felsefesinin câhili olan eğitimsiz *ulemâ* gibi davranmaktır (Ahmed Hilmi 1910-11, ss. 5-9). Ahmed Hilmi mucizeleri açıklarken bilimsel düşüncenin çok fazla tesiri altında kaldı. Kabul ettiği mucizevî olaylar sadece vahiy ve onun rûhanî olarak tefsir ettiği Cennet'e yolculuktu.

²¹ Bu tartışmanın muhtevası tabiatıyla bu makalenin hacmini aşacaktır. Ben bu ifadeleri kitabın müellifi tarafından yapılan ve kitabın abonelerine dağıtılmış olup elimdeki nüshaya iliştirilmiş bulunan bir tezkibe (*reddiye*) dayandırıyorum. Bu münakaşada ekonomik menfaatlerin de rol oynadığı dikkati çekiyor.

²² Abdullah Cevdet'e verilen diğer cevapların dökümü için bkz. Hanioglu 1997, s. 139, ve Hanioglu 1981, s. 326 vd.

[Hz.] Muhammed’in dünyevî fiillerine gelince bu, Ahmed Hilmi için ikinci de-
 grade öneme sahiptir. Onun savaş seferleri gerçeklerin tamamıyla Ahmed
 Cevdet Paşa’nın *Kıyas-ı Enbiyâ*’sından alındığı bir bölümde tavsif edilir. Fakat
 her ne kadar Naci Kasım, Cevdet’in hikâyesi üzerine yorumlar yapmışsa da,
 Ahmed Hilmi onu birkaç paragrafta kolayca özetlediği gerçek kayıtlar olarak
 kullandı. Enteresandır ki Ahmed Hilmi, Dozy tarafından bu husustaki eleştiriyeye
 karşı [Hz.] Muhammed’i savunmaya çalıştığı sırada, dolaylı olarak [Hz.] Mu-
 hammed’in fiillerinin bazısının günümüzdeki ahlâkî değerlerle çeliştiğini kabul
 etti (Ahmed Hilmi 1911, s. 226 vd.). İstidlâller/neticeler geniş mikyastadır: Eğer
 [Hz.] Muhammed kendi döneminin standartlarıyla değerlendirilecekse o zaman
 evrensel bir örneklik teşkil etmesi imkânı ortadan kalkacaktır. Bu da mevcut
 standardın İslâm’dan ziyâde başka bir kaynaktan beslenmesi anlamına gele-
 ceğdir. Ahmed Hilmi İslâm’ın Peygamberi’ne İslâm dışı standartları uygulamış
 olabileceğinden habersiz görünür. Diğer taraftan Ahmed Hilmi, [Hz.] Muham-
 med’i mucit olarak değil, İslâm’ın Peygamber’i olarak gördü, ki bu durum onun
 siyasî kariyerini manevî konumundan ayırmasına izin verdi.

Burada zikredilmesi gereken ikinci İslâmî modernist Osmanlı askerlerine
 ahlâkî tavsiyesi daha önce tartışılan İsmail Hakkı İzmirli’dir. 1914 tarihli *Siyer-i
 Celîle-i Nebevîye*’si ile İsmail Hakkı yeni *siyer* yazım geleneği için zemin hazır-
 ladı. Başlığına rağmen bu yeni bir biyografi değil; fakat daha çok ona metodolo-
 jik mukaddimeler idi. Muhtemelen bu kitap 1914 reformu sırasında *Dârü’l-
 Hilâfeti’l-Âliyye Medresesi*’nde *siyer* dersleri müfredatı çerçevesinde hazırlan-
 mıştır. Yeterince dikkati çeker şekilde, [Hz.] Muhammed’in hayatının hakettiği
 şekilde bir konu olarak Osmanlı ilmî müessesesinde çalışılması ilk kezdi
 (Uzunçarşılı 1965, s. 267 vd.). Ahmed Hilmi kabul edildiği farzedilen gerçekle-
 rin modern yorumu üzerinde yoğunlaşırken İsmail Hakkı’nın ana ilgisi bu ger-
 çekler külliyyatını tekrar gözden geçirmektir. Onun eseri temelde tam kaynak
 tenkidi, bütün meşhur *siyer* kitaplarını, *hadis* koleksiyonlarını gözden geçiren
 ve gerçekte onların çoğunu reddeden bir yaklaşım. Aynı yolla o başka yerde po-
 püler ahlâkî eserlerde, hatta Gazâlî’de bile zikredilen *hadîsi* reddetti (Şe-
 ker/Balaoğlu 1996, s. 167, 172 vd.). Bunların arasında meşhur ve sık zikredi-
 len “Vatan sevgisi îmandandır” bulunmaktadır (İsmail Hakkı 1914, s. 96 vd.).
 İsmail Hakkı’nın kitabının son kısmında [Hz.] Muhammed’in sünnetli doğuşu
 (bkz. Kister 1994, ss. 12-16), göğsünün yarılması (bkz. Birkeland 1955) ve şey-
 tan ayetleri vak’ası (bkz. Ahmed 1998) gibi meşhur menkıbeleri ihtiva eden
 ahad rivayetlerin birer birer delillerle çürütüldüğü ve reddedildiği bir liste bu-
 lunmaktadır. Bu eserde savaş konusuna temas edilmediği için biz kendimizi
 Ahmed Hilmi ile farklılığı vurgulamak ve İsmail Hakkı’nın *Gâzilere Armağan*’ına
 işaret etmekle sınırlamalıyız. Daha önce zikredildiği gibi ikinci eser, en temel ve
 en güvenilir kaynaklara insicamlı müracaatıyla ve ahlâkî ve hukukî yönlerinin
 ağırlığıyla, tamamıyla *Siyer-i Celîle-i Nebevîye*’deki yaklaşımı ile uyumlu oldu.

Gelenek Devam Ediyor

Bu bölümün başlığı burada tartışılacak iki eseri önceki zikredilenlerle mukayese etmek için ayrılmıştır. Fakat bunların hepsi İslâmî veya Batılı da olsa İslâmî bir tutum sergilemektedir. Düzceli Yusuf Suad'ın kitabı buraya sadece ele alınan dönemde [Hz.] Muhammed'in hayatına yaklaşımlardaki büyük farklılığı izah etmek için dâhil edildi. *Akremü's-siyer* altı büyük cild olarak basılacaktı, fakat sadece ilk beş fasikülü 1909'da meydana çıktı²³. Yaklaşık beşyüz sayfalık bölüm, bütün Mekke dönemini bile kapsamaz.

Yusuf Suad hikâyesini İbn Hişâm ve Taberî gibi en eski kaynaklar üzerinde temellendirdiği ölçüde modern yaklaşımlara uygundur. İsmail Hakkı İzmirli kaynak kritiği ve değerlendirmesinde çok sert ölçülere başvururken Yusuf Suad muhâlif rivayetleri basit bir şekilde birleştirmek için çabaladı. Râvilerin ve menkıbevî rivayetlerin aydınlanmanın etkisi altında kritiği yoktu²⁴. [Hz.] Muhammed etrafında gelişmiş olan bütün hikâye kabilinden rivayet ağını teferruatıyla ortaya koydu: Menkıbeler, "tarihî rivayetler", mucizeler, ilâhiyat tartışmaları. Aynı zamanda o, peygamberden peygambere, Âdem'den [Hz.] Muhammed'e naklolun "nûr-i Muhammedî"nin fizikî gerçekliği hakkında ısrar ederken, burada tetkik edilen(ler arasında) eseri için ilmî bir değer iddia eden tek müelliftir²⁵. Açıkça ki o, Abdullah Cevdet etrafındaki *İctihâd* halkasına dâhil olan Kılıçzade Hakkı tarafından bu anti-modern tutum sebebiyle saldırıya uğradı²⁶. O rivayetin halkalarını (senedini) zikretmediği ve tartışmadığı için birisi onun geniş halk kitlesine konuştuğu hükmünü verebilir; fakat okuyucularının onun izahatını takip edebilecek şekilde İslâmî dînî çalışmaların terminolojisini iyi bilip Arapça da okuyabilmeleri gerekiyordu; çünkü Yusuf Suad çok kere iktibaslarını tercüme bile etmedi. Şehbenderzâde Ahmed Hilmi gibi Yusuf Suad da İbnü'l-Arabî geleneğine mensuptu²⁷.

Diğer bir anti-modern takdim anonim bir *Kitâb-ı Siyer-i Nebî*'de bulundu. İlk kez taş baskı olarak 1308 h.'de (1890/1891) basıldı; fakat bazı nüshalarda Sultan Abdülhamid'in methi silindiği için 1909'dan sonra tahminen tekrar basıldı ve böylece onun ilgilendiğimiz döneme ait olduğu düşünülebilir. Bu eser, Peygamber [Hz.] Muhammed'in hayatı ve özellikle savaşlarıyla ilgili yaklaşık

²³ Kitabının bir ilânında kendisini Dârü'l-Fünûn-i Osmânî'de bir hukuk talebesi olarak tanıtır (Yusuf Suad 1909 (a), s. 1). Hayatı ve sonraki kariyeri hakkında elimde herhangi bir bilgi mevcut değildir.

²⁴ Anlayabildiğim kadariyle tek istisna göğsün yarılması menkıbesidir, ki o bunu sembolik olarak yorumlamayı dener. Diğer taraftan güvenilirliğin/mâkûliyetin tek ölçüsü kronolojidir ve bu husustaki tenakuzlar bütün rivayetleri doğru kabul ederek çözümler ve bu da hadiseyi çıkmaza sokar (Genç [Hz.] Muhammed'i gelecek peygamber olarak teşhis eden rahip Bahîra ile ilgili üç mükerrer hikâyeye bkz.).

²⁵ Bu kavramın ilâhiyat (kelâm) açısından karmaşıklığı hakkında bkz. Rubin 1975.

²⁶ O ve Yusuf Suad risalelerle birbirlerine cevap vermişlerdir: *Akremü's-siyer. Cevab.* Yusuf Suad Düzceli. İstanbul 1331/1913, 23 s. *Akremü's-siyer münasebetiyle Yusuf Suad Efendi'ye tahsisen softa efendilere tamîmen son cevab.* Hakkı Kılıçzade. İstanbul 1331/1913, 64 s. Ayrıca bkz. Hanioğlu 1997, s. 140 vd. Bu risâleler elimde mevcut değil.

²⁷ Mesela vahyin şartları hakkındaki tartışması için bkz. Yusuf Suad 1909, s. 320 vd.

14.500 mısra/beyit ihtiva eden bir *mesnevî*dir. Kelimeler ve üslup geleneksel dir, kâfiye çok kere sıradandır. Zâhiren Yazıcıoğlu Mehmed’in *Muhammedîye*’sine benzer, özellikle girişinde, ahlâka ve sūfiyane murâkabeye telmihlerle doludur. Mamafih, mistik ansiklopedi tipinden ziyâde daha çok bir *cenknâme* üslûbunda popüler destan veya Seyyid Battal Gâzi’nin popüler hikâyesine daha çok benzer. Gerçekte ikincisi (Seyyid Battal Gâzi) Küçük Asya’da Bizanslılar’a karşı İslâm için savaşan bir savaşçı kahramanın davranışlarını açıklayarak kitabın hâşiyesinde ele alındı. Benzer olarak [Hz.] Muhammed’in hayatı her çeşit düşmana, ekseriya sayısal üstünlüğe sahip olanlara karşı hemen hemen sonsuz bir savaşlar zinciri (çoğunun “tarihî” gelenele/rivayetle irtibatı yoktur) olarak ortaya çıkar. [Hz.] Muhammed yiğitliği/kahramanlığı, zeki manevraları veya mucizelerle, su gibi kâfir kanı döküp binlercesinin boynunu vurmak, boğaz kesmek suretiyle müslümanların kurtarıcısı olarak tasvir edildi. Ali, insanüstü güce sahip yorulmak bilmez savaşçı ve bu münasebetle Osmanlı topraklarında popüler İslâm’ın sevgilisi olarak [Hz.] Muhammed’in sahâbîleri arasında en önemlisi kabul edilir. Burada müracaat edilen savaş tipine gelince modern öncesi şövalyece bir mücadeledir ve savaşçı sıradan (talimli ve iyi eğitilmiş modern asker) biri değil, fakat aksine halk edebiyatından iyi bilinen gözü pek, korku, yorgunluk ve durmak bilmeyen gâzidir. Nitekim bu, burada tetkik edilen metinler arasında, belki de şehirli entelektüel mahfillerde değil, taşralı derviş tekelerinde, veya *Battalnâme* gibi, kıraathânelerde bile kabul gören tek metindir. Eser Abdülhamid’in hal’inden sonra tekrar basıldığına göre bu, savaş zamanında bu tür hikâyeye artan talebin varlığını gösterebilir. Fakat burada tartışılan kitapların arasında, popüler destansı epik, modern zamanlarda bile nispeten cüz’î/sathî değişmelere uğrayarak, en statik kalanıdır.

SONUÇ

Anlaşıyor ki müzakere edilen zaman diliminde Peygamber [Hz.] Muhammed’in hayatına ilişkin birçok farklı yaklaşımlar ve yorumlar mevcuttu. Onlar dînî ve siyasî düşüncenin çok farklı seviyelerini temsil ederler. En azından birisi, geleneksel *Kitâb-ı Siyer-i Nebî* düşünce mahsûlü entelektüel bir tarihten ziyâde gayr-i şuurî zihniyette bir düzeye mensuptur. Bu düzey sosyal değişimden çok fazla etkilenmez. Fakat metinlerin çoğu açıkça bir yenilik ve reform yüzyılı tarafından ortaya konan değişen bakış açısını yansıtır ve onlar değişen dünyayı İslâmî terimlerle kavramlaştırmaya ilişkin yeni teşebbüsleri gösterirler. Burada Peygamber [Hz.] Muhammed örneği tamamıyla siyasî hedeflerin izahında önemli bir meşrûlaştırma vasıtası (ve icad edilmiş/uydurulmuş an’ane) olarak hizmet etmiştir. Nadiren savaşta Osmanlı çarpışması gibi güncel olaylar doğrudan metinlere aksetti. Aktüel olaylar (msl. Musâhibzâde Mehmed Memduh’un risâlesi) metinlerin yazılmasına sebep olmuş olabilir, fakat içlerinde yer alan fikirler aktüel durumdan neş’et etmedi.

Şu da anlaşılmıştır ki, her ne kadar [Hz.] Muhammed’in hayatından bahse-

den birkaç müellif aynı siyasî ve ideolojik eğilime mensup idiyse de bu onların *siyer* konusunda benzer yaklaşımlara sahip oldukları anlamına gelmez. Diğer taraftan Celâl Nuri gibi müellifler kendi içlerinde farklı ideolojik cereyanlara ait unsurları tevhit ettiler. Bu farklı yaklaşımlar müelliflerin ideolojik ve siyasî arka planları tarafından tayin edilir ve peygamber imajı sıklıkla müellifin farazî tasavvuruna yakın hâle getirilir: Meselâ asker Ahmed Refik, [Hz.] Muhammed'i mükemmel asker ve ordu komutanı olarak tasvir etti. Siyasî reformun gerçekleştirilmesi için Gustave Le Bon'un psikolojisine başvurmayı isteyen Celâl Nuri, okuyucularına tamamen aynı maksatla Arapların ihtiyaçları ve dinî meyilleri ile mahâretle oynayan bir [Hz.] Muhammed gösterdi. Ahmed Hilmi, Allah'a yaklaşıma gayret eden ve Allah'ın emirlerini onun kullarına ileten dindar adam portresi çizdi.

Hem İslâmcı hem de Batı tipi modernistler zımnen meydana gelen her şeyin Allah tarafından takdir edildiği ve [Hz.] Muhammed'e olağanüstü özelliklerin ihsan edildiği, fakat Allah'ın elinde bir alet/oyuncak olarak kaldığı şeklindeki dogmayı terk ettiler. Bu onları Muhammed Hüseyin Heykel ve onun takipçileri gibi Mısırlı modernist yazarlarla aynı çizgiye koyar. Bunlar daha sonra mucizeler ve menkıbeler gibi İslâmî rivayetin/geleneğin büyük kısmını terk ettikleri için tenkit edildiler. [Hz.] Muhammed'in insan yüzünü/tarafını bulmaya ve onun fiillerini açık maksatlar ve tarihî durumlar cihetiyle açıklamaya çalışan bu modernist müellifler, daha sonraki ve daha "İslâmcı" yazarlar tarafından iman zaafiyeti ile yargılandılar (Sabanagh 1981, ss. 509-37). XIX. yüzyıl sonu Mısırlı modernistlerin *Sebîlürreşâd* ile bağlantılı Osmanlı İslâmcılar üzerindeki tesiri âşikârdır (Debus 1991, muhtelif yerler).

Yazarların ve okuyucuların endişesi günlük hayatta taklit etmek için genel geçer bir örnek bulmak değil, fakat daha çok kendilerine kültürel ve dînî kökler bulup hızlı değişen ve muhâlif fikirler zamanında kimlik sağlamaktır. Materyalin miktarı "aynı zamanda bu kimliğin ne ölçüde tehlikeye düştüğünün" bir belirtisidir.²⁸ İkinci meşrûtiyet döneminin modernist ve İslâmcıları hakkındaki tartışma, siyasî fikirler ve onların muhtemel uygulama şekillerine odaklanmaya yönelirken bu düşünürlerin bir kaçının sadece İslâm'ın uygun bir yorumunu onların reform gündemlerini desteklemek için savunmadıklarını aynı zamanda bu yorumlarını İslâm peygamberinin yeni biyografileri olarak neşrettiklerini gördük.

Savaş ve *cihâd* konuları sıra ile bu bakış açısına göre ikinci derece öneme sahip görünürler. Daha küçük bilimsel incelemelerde, özellikle Musahibzâde Mehmed Memdûh ve Ahmed Refik'in eserlerinde Peygamber örneği Osmanlı askerini harekete geçirmek ve teşvik etmek için kullanılır. Girişinde Ahmed Refik (ve daha sonra İsmail Hakkı) tarihî muhtevasını önemli ölçüde ihmal ederek,

²⁸ Ludwig Büchner'in *Kraft und Stoff* una [Madde ve Kuvvet] benzer aşırı materyalist felsefî bir yaklaşım İslâm için daha tehditkâr görülebilirdi. Fakat Abdullah Cevdet'in *Tarih-i İslâmiyet*'ine kıyasla onun (*Kraft und Stoff*) yayınlanmasına özellikle İslâmî basından fazla bir tepki gelmemişti.

Peygamber'in sözlerine işaret etti. İslâm'a yönelen Alman savaş propagandası 1914'teki resmî *cihâd* ilânından sonra başladı. Bu çalışmaların hiç birisinde peygamber örneğine doğrudan atıf yapılmadı.²⁹ Aynısı meselâ el-Hâc Hafız İzzet'in "*Kutsal Savaş ve Din Üzerine Vaazlar*"ı için de doğrudur. Müellif Balkan Savaşları felaketinden kısa bir süre sonra Osmanlı ordusunun *müftüsü* [alay müftüsü] olarak göreve başladı.³⁰ Bütün bu örneklerde siyasî, hukukî ve ahlakî tartışmalar hâkim oldu (Debus 1991, s. 104).

Henüz bu tartışma metodu daha iyi eğitilmiş, tahsilli ve dindar bir cemiyete hitap etmekteydi. Bunun yaygın ilmiyelerdeki birkaç cümleden daha fazla peygamberi bilmeyen veya peygamberi doğum gününde okunan *mevlid* terimleriyle düşünen eğitimsiz askerlerin büyük kitlelerine tesir etmek bakımından hiçbir değeri yoktu. Bu şiirler savaşa ve siyasî güce değil, Nûr-i Muhammedî'nin ve göğe yükselmenin mistik açılımına tahsis edildi. Popüler İslâm'ın genel olarak modernitenin etkisine ve özel olarak savaş kavramına tepkisi çalışılmayı bekleyen diğer konulardır.

Kaynaklar:

(Metnin dipnotlarında bütün kitapların güncel (milâdî) tarihleri verilmiştir. Bibliyografyada ise kitapların kapaklarında kayıtlı h. hicrî ve r. rûmî tarihler de eklenmiştir.)

- » Abdullah Cevdet (Doktor). 1908. *Târîh-i İslâmiyet*. Cairo: Matbaa-i İctihad.
- » Ağırakça, Ahmet. 1986. "Ahmed Cevdet Paşa'nın 'Kıyas-ı Enbiyâ ve Tevârîh-i Hulefâ'sının İslâm Tarihi Kaynakları,'" *Ahmed Cevdet Paşa Semineri. Bildiriler*. İstanbul, ss. 127-44.
- » Ahmed, Shahab. 1998. "İbn Taymiyya and the Satanic Verses." *Studia Islamica* 87/2, ss. 67-124.
- » Ahmed Cevdet Paşa. *Kıyas-ı Enbiyâ ve Tevârîh-i Hulefâ*. İstanbul: Dârü't-Tibaati'l Âmi-re.
- » Ahmed Hilmi (Şehbenderzâde Filibeli). 1910-11. *Târîh-i İslâm*. Cildler I-II. İstanbul: Hikmet Matbaası, 1326-27.
- » Ahmed Refik. 1906. *Gazavât-i Celîle-i Peygamberî*. İstanbul: İbrahim Hilmi, 1324 h.
- » 1912. *Büyük Târîh-i Umûmî*. Cildler I-VI. İstanbul: Agob Matyosyan Matbaası, 1328.
- » Akgün, Mehmet. 1988. *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- » Assmann, Jan. 1997. *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und Identität in frühen Hochkulturen*. 2d rev. ed. Munich: C. H. Beck.
- » Berkes, Niyazi. 1964. *The Development of Secularism in Turkey*. Montreal: McGill University Press (repr. London: Hurst and Company, 1998).
- » Beydilli, Kemal. 1995. *Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishâne, Mühendishâne Matbaası ve Kütüphânesi*. İstanbul: Eren.
- » Birkeland, Harris. 1955. *The Legend of the Opening of Muhammed's Breast*. Oslo: Norske Videnskaps-Akademi.
- » Brockelmann, Carl. 1937-49. *Geschichte der arabischen Litteratur. Zweite, den Supplementbänden angepaßte Auflage*. Leiden: Brill.
- » Celâl Nuri. 1914. *Hâtemü'l-Enbiya*. İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaa ve Kütübhânesi, 1332 h.
- » Çetin, İsmet. 1997. *Türk Edebiyatında Hz. Ali Cenknâmeleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- » Chatterjee, Partha. 1993. *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*. 2d ed. Minneapolis: University of Minnesota Press.

²⁹ 1990'da Hagen'de yayınlanan nüshalarına bkz.

³⁰ Hafız İzzet 1913.

- » Conermann, Stephan. 1999. "Mythen, Geschichte(n), Identitäten-ein Einführung," in id. (ed.), *Mythen, Geschichte(n), Identitäten: Der Kampf um die Vergangenheit*. Hamburg: E. B.-Verlag, ss. 1-32.
- » Debus, Esther. 1991. *Sebilürreşâd. Eine vergleichende Untersuchung zur islamischen Opposition der vor- und nachkemalistischen Ära*. Frankfurt/M.: Peter Lang.
- » Geertz, Clifford. 1992. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books.
- » Hagen, Gottfried. 1990. *Die Türkei im Ersten Weltkrieg. Flugblätter und Flugschriften in arabischer, persischer und osmanisch-türkischer Sprache aus einer Sammlung der Universitätsbibliothek Heidelberg eingeleitet, übersetzt und kommentiert*. Frankfurt/M.: Peter Lang.
- » Hafız İzzet (el-Hac). 1913. *Mevâ'izü'l-cihâd ve'd-dîn li-asâkiri'l-müvahhidîn*. İstanbul: Matbaa-i Askeriye.
- » Hanioglu, M. Şükrü. 1981. *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*. İstanbul: Üçdal Neşriyat.
- » 1995. *The Young Turks in Opposition*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- » 1997. "Garbcılar: Their attitudes toward religion and their impact on the official ideology of the Turkish Republic," *Studia Islamica* 86/2, ss. 133-58.
- » Herzog, Christoph. 1996. *Geschichte und Ideologie: Mehmed Murad und Celâl Nuri über die historischen Ursachen des osmanischen Niedergangs*. Berlin: Klaus Schwarz.
- » Hobsbawm, Eric. 1972. "The Social Function of the Past: Some Questions," *Past & Present* 55, ss. 3-17.
- » 1983. "Introduction: Inventing Traditions," in *The Invention of Tradition*, ed. Eric Hobsbawm and Terence Ranger. Cambridge: Cambridge University Press.
- » İsmail Fenni (Ertuğrul). 1928. *Kitâb-ı İzâle-i Şükuk. Dozy'nin Târîh-i İslâmîyet Unvanlı Kitabı Üzerine Reddiyedir*. İstanbul: Orhaniye Matbaası.
- » İsmail Hakkı (İzmirlî). 1916. *Gâzilere Armağan*. İstanbul: Matbaa-i Askeriye 1332 r. 1914. *Siyer-i Celîle-i Nebeviye*. İstanbul: Sebilürreşâd Kütübhanesi, 1332 h.
- » *İstanbul Ansiklopedisi = Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. Cildler I-VII. İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı, 1993-95.
- » Karal, Enver Ziya. 1996. *Osmanlı Tarihi*. IX. *İkinci Meşrûtiyet ve Birinci Dünya Savaşı (1908-1918)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- » Kister, M. J. 1994. ". . . And he was born circumcised . . ." Some notes on circumcision in Hadis," *Oriens* 34, ss. 10-30.
- » *Kitâb-ı Siyer-i Nebî*. 1890. İstanbul: Matbaa-i Osmâniye, 1308 h.
- » Krüger, Hilmar. 1978. *Fetwa und Siyar: Zur internationalrechtlichen Gutachtenpraxis der osmanischen Şeyh ül-Islam vom 17. bis 19. Jahrhundert und der besonderer Berücksichtigung des "Behcet ül-Fetava"*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- » Kütükoğlu, Bekir. 1994. *Vekayinüvis* [annotated article for the *İslâm Ansiklopedisi*], in id., *Vekayinüvis. Makaleler*. İstanbul: Fetih Cemiyeti, ss. 103-38.
- » Lutfullah Ahmed. bkz. Naci Kasım.
- » Mardin, Şerif. 1962. *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- » Mehmed Memduh (Musâhibzade). 1917. *Gazavât-i Celîle-i Peygamberî (Muhârebât)*. İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaa ve Kütübhanesi.
- » Mehmed Tahir (Bursalı). 1914-23. *Osmanlı Müellifleri*. Cildler I-III. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333-42 h.
- » Müller, Herbert Landolin. 1991. *Islam, Cihad und Deutsches Reich: ein Nachspiel zur wilhelminischen Weltpolitik im Maghreb 1914-1918*. Frankfurt/M.: Peter Lang.
- » Naci Kasım. 1915-16. *Hayât-ı Hazret-i Muhammed*. Cildler I-III. İstanbul: Kader Matbaası, 1331-32 m.
- » Namık Kemal. 1975. *Büyük İslâm Tarihi*. ed. İhsan İlgar, İstanbul: Hürriyet Yayınları.
- » Neumann, Christoph K. 1994. *Das indirekte Argument. Ein Plädoyer für die Tanzimat vermittelt der Historie. Die geschichtliche Bedeutung von Ahmed Cevdet Paşa's Ta'rih*. N. p.: LIT-Verlag.
- » Peters, Rudolph. 1979. *Islam and Colonialism: The Doctrine of Jihad in Modern History*. The Hague, Paris, New York: Mouton.
- » Royster, James E. 1978. "Muhammad as Teacher and Exemplar," *The Muslim World* 68 (October), ss. 235-58.
- » Rubin, Uri. 1975. "Pre-existence and light. Aspects of the concept of Nur Muhammad,"

- Jerusalem Oriental Studies*, ss. 62-119.
- » Sabanegh, E. S. 1981. *Muhammad b. Abdallah "Le Prophete."* *Portraits contemporains-Egypte 1930-1950*. Paris, n.d. [1981].
 - » Said Paşa (Diyarbakirli). 1886. *Mir'âtü'l-iber*. Cild 5. İstanbul: Der Saadet, 1304 h.
 - » Schimmel, Annemarie. 1995. *Und Muhammad ist Sein Prophet. Die Verehrung des Propheten in der islamischen Frömmigkeit*. 3d ed. München: Diederichs.
 - » Sezen, Lütfi. 1991. *Halk Edebiyatında Hamzanâmeler*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
 - » Şeker, Mehmed, ve Adnan Bülent Baloğlu (editörler). 1996. *İzmirli İsmail Hakkı. Vefatının 50 yılı Anısına*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
 - » Shaw, Ezel Kural. 1977. *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*. Cild 2: *Reform, Revolution, and Republic: The Rise of Modern Turkey 1808-1975*. New York: Cambridge University Press.
 - » Sprenger, Aloys. 1861-65. *Das Leben und die Lehre des Muhammed*. Cildler 1-3. Berlin.
 - » Sümer, Faruk. 1991. "Yavuz Selim s'est-il proclamé calife?" *Turcica* 21-23, ss. 343-54.
 - » Tanındı, Zeren. 1984. *Siyer-i Nebî. İslâm Tasvir Sanatında Hz. Muhammed'in Hayatı*. N.p.: Hürriyet Vakfı Yayınları.
 - » Tunaya, Tarık Zafer. 1962. *İslâmcılık Cereyanı. Meşrûtiyet'in Siyasî Hayatı Boyunca Gelişmesi ve Bugüne Bıraktığı Meseleler*. İstanbul: Baha Matbaası.
 - » Ülken, Hilmi Ziya. 1994. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. 4. bs. İstanbul: Ülken.
 - » Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. 1965. *Osmanlı İmparatorluğu'nda İlimiye Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
 - » Van Os, Nicole A. N. M. 1999. "Ottoman Women's Reaction to the Economic and Cultural Intrusion of the West: The Quest for a National Dress," in *Dissociation and Appropriation. Responses to Globalization in Asia and Africa*, ed. Katja Füllberg-Stolberg et al. Berlin: Verlag Das Arabische Buch, ss. 291-308.
 - » Yusuf Suad (Düzceli). 1909. *Akvemü's-Siyer*. Fas. 1-5. İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaası. 1909a. *Türkçe Akvemü's-Siyer*. İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaası, 1327 h.
 - » Zürcher, Erik Jan. 1993. *Turkey: A Modern History*. London: I. B. Tauris.